

Алхімія в літературі: постановка проблеми

У статті досліджено проблему алхімічного прочитання літературних творів. Спираючись на положення К. Г. Юнга про алхімію як результат експлікації прихованих пластів людської психіки та алхімічну символіку як продукт проекції універсальних образів колективного несвідомого – архетипів, обґрунтовано правомірність уключення будь-якого художнього тексту до алхімічного контексту.

Ключові слова: алхімія, К. Г. Юнг, література, символ, текст.

Постановка наукової проблеми та її значення. Методологічний плюралізм сучасного українського літературознавства зумовлює його відкритість новим віянням і тенденціям у царині інтерпретаційних стратегій. Дедалі частіше в науковому дискурсі можемо натрапити на такі ще донедавна екзотичні підходи до художнього тексту, як, скажімо, гей-лесбійська критика, екокрітика й т. ін. **Мета** нашої розвідки – обґрунтувати для вітчизняних дослідників можливість алхімічного прочитання літературних творів, що досить давно успішно практикується в західній літературознавчій науці (Л. Абрахам [17], Р. Альбрехт [18], М. Хілі [19], А. Лемберт [20], С. Дж. Лінден [21], К. Тур [22] та ін.).

Виклад основного матеріалу й обґрунтування отриманих результатів дослідження. Зазначимо, що на пострадянському просторі вже зроблено певні кроки в напрямі актуалізації названої проблеми. У найбільш загальному вигляді вона окреслена в праці Є. Жаринова «Алхімія і література». У ній російський дослідник намагається відстежити той момент у розвитку світової культури, коли «алхімія й література зблизилися настільки, що стали чимось єдиним» [3], та віднаходить його в добу еллінізму. Підставою для такого зближення слугувала, на думку вченого, чітко виражена еретична природа обох, адже «алхімія вийшла з релігії Гермеса Трисмегіста. Програвши битву із християнством за право вважатися світовою релігією, вона пішла в глибоку опозицію, чи підпілля <...> Дещо подібне сталося і в парі “література та релігія”. Кожен літературознавець знає, що шлях літератури – це шлях секуляризації, чи світськості. Чим далі, тим більше література відходить від релігії, усе яскравіше розгоряється конфлікт між ними. Але при цьому ніхто не буде заперечувати, що література має безпосередній стосунок до духовного життя людини. Виходить, з одного боку, що література вступає у суперечність із релігійною свідомістю, притаманною християнству, іудаїзму, ісламу й буддизму, чотирьом світовим релігіям, а з іншого – ця ж література безпосередньо пов'язана з духовністю. Але якщо ця духовність суперечить чотирьом світовим релігіям, то в чому ж тоді вона повинна втілюватися? Цілком правильно – у ересі» [3]. На світоглядному рівні цією ерессю, за Є. Жариновим, було вчення гностиків – фундамент алхімічної науки, з одного боку, і через маніхейство, ересі богомилів, катарів та альбігойців – ґрунт для перших зразків національної європейської літератури, народжених забороненими католицькою церквою провансальськими трубадурами, – з іншого. Маніхейське розуміння діалектики добра й зла, які, згідно з гностичними теоріями, не уможливають одне одного, а навпаки – перебувають у постійному активному процесі взаємодії, унаслідок чого суперечності між ними нівелюються (добро органічно містить у собі елементи зла та навпаки), зближує літературу й алхімію функціонально: як алхімія прагне з недосконалої матерії, що, логічно, містить у собі зародки найцінніших субстанцій, способом очищення зробити благородний метал – золото, так і література – «по-своєму (омінаючи церкву і релігію) удосконалити людську природу» [3].

Концепцію Є. Жаринова загалом можна було б прийняти, якби стільки питань не викликала сама сутність алхімії та її генеза. Слово «алхімія» етимологічно співвідноситься і з єгипетським «кемі» – «чорна земля», і з латинським «humus» – «земля», і з грецьким «χημος» – «сік», і з китайським «кім» – «золото», тобто однозначно вказати на його походження неможливо. Сумнівів не викликає лише арабське коріння префікса «аль». Арабське «al-khemi» перекладається як «філософська хімія».

Маємо величезну кількість визначень алхімії. У найбільш профанному розумінні вона постає містеріальним ученням, головна мета якого – продукування золота. Однак такий погляд уже давно – й безспідставно визнаний надто обмеженим. І річ тут навіть не в тому, що, окрім золота, алхіміки

мали у своїй практичній діяльності й багато інших орієнтирів (за М. П. Холлом: 1) приготування складної речовини, що називалася еліксиром, універсальними ліками чи філософським каменем, і мала властивість перетворювати основні метали на золото та срібло; 2) створення гомункула – штучної живої істоти; 3) винайдення універсального розчинника – алкагеста; 4) палінгенезія – відновлення рослин із попелу; 5) виготовлення *spiritus mundi* – містичної рідини з багатьма хімічними характеристиками, однією з яких було розчинення золота; 6) віднайдення квінтесенції або активного першоджерела всіх субстанцій; 7) приготування *aurum potabile*, рідкого золота – найдосконалішого лікарського засобу [14, с. 629]), а в тому, що будь-які процеси, які відбувалися під керівництвом адептів у фізичному світі, передбачали паралелізм дії в нематеріальних світах. Чи то навіть більше: без відповідних внутрішніх, духовних перетворень самого адепта завдання з трансмутації металів у золото було просто неможливо виконати. Як влучно зазначав один з авторитетних алхіміків, «пошук людиною золота часто приводить до неправильних учинків, тому що при цьому алхімічний процес неправильно розуміється як цілком матеріальний. Люди не розуміють, що філософське золото, філософський камінь, філософські ліки існують у кожному з чотирьох можливих світів (божественному, людському, світі земних елементів (повітря, вогню й води) та світі хімічних елементів (ртуті, меркурію й сульфурі). – М. М.), і що експеримент не може бути завершений доти, поки він не буде проведений у всіх цих світах за єдиною алхімічною формулою. <...> До тих пір, поки більш висока алхімія не здійсниться спочатку в душі людини, вона не зможе виконати меншу алхімію в реторті» [14, с. 636–637].

Зазначимо, що цей наголос на внутрішніх трансформаціях особливо актуальний для китайської алхімії, яка ще в кінці IX – на початку X ст. розділилася на дві окремі гілки – т. зв. зовнішню (вай дань) і внутрішню (ней дань). Перша традиційно оперувала матеріальними речовинами (ртуть, свинець тощо), тоді як друга – лише їхніми «душами», тобто певними уможливленними поняттями та категоріями. За спостереженнями відомого філософа й культуролога М. Еліаде, від X ст. духовна гілка в Китаї починає суттєво домінувати, «її трансцедентні метали, т. зв. «душі металів», співвідносяться із певними частинами тіла; а лабораторні досліди проводяться не з лабораторними інструментами і металами, а безпосередньо з людським тілом <...> Подібний напрям є питомо китайським, він виріс у даоських колах, де алхімію завжди вважали духовною технікою, через яку душа очищається та здобуває безсмертя» [15, с. 57]. Урешті китайська алхімія остаточно перероджується в чисту аскезу й молитву.

Отже, зважаючи на цілі алхімії в площині предметного світу (золото, філософський камінь, еліксир тощо) та її нематеріальні устремління (духовне самовдосконалення особистості аж до досягнення нею безсмертя), можна, вочевидь, узагальнено визначити її як *мистецтво перетворення недосконалої субстанції в досконалу на всіх рівнях буття*.

Що стосується географічних аспектів виникнення алхімії, то в сучасній науці традиційно існує два панівні погляди на регіон первинного формування алхімічного феномену – «єгипетська», що її започаткував М. Бергто й розвинув А. Дж. Гопкінс, та «китайська», представлена, зокрема, у роботах Дж. Р. Паркінгтона, Т. Девіса й Г. Дабса. Деяко остеронь від цього усталеного розподілу залишається Індія, чия алхімічна традиція ґрунтувалася на власній релігійно-філософській платформі – ідеях буддизму, джайнізму, тантризму та йоги, проте також мала тісні взаємозв'язки і з Китаєм, і з арабським світом.

Обидві концепції пропонують переконливі аргументи на свою користь, проте нам найбільше імпонує гіпотеза, що її висловили українські науковці К. та М. Родигіни, котрі, дослідивши окремі форми алхімії в різних просторових і часових координатах, виявили есенціальну єдність цього феномену в Стародавньому Єгипті, Китаї, Індії, а згодом і в Європі, а тому пропонують поліцентрову модель його виникнення й розвитку. Науковці зазначають «Центральні ідеї філософського каменя, трансмутації металів, Еліксиру безсмертя та Абсолютного знання становлять сутнісне інваріантне ядро алхімії і на Сході, і на Заході. У свою чергу, у західній алхімії вони породжують широкий спектр дотичних ідей та концепцій зовнішнього спрямування, у яких феномен наближається до виходу за власні межі. Ідея алкагесту – універсального розчинника – є дотичною до сфери хімічної технології та пов'язаною з ідеєю Панацеї через проміжну ланку – приготування питного золота (*Aurum potabile*), наділеного лікарськими властивостями. У свою чергу, ідея Панацеї належить до царини ятрохімії й фармації. З іншого боку, від універсальних ліків через ідею палінгенезії (що має

зв'язки з некромантією та спиритизмом) можливий перехід до ідеї створення штучних істот (Гомункула, Голема тощо) – своєрідного прообразу біотехнології та машинної революції. Розгалуження та взаємовплив ідей західної алхімії демонструють активні процеси диференціації та інтеграції знання, подібні до динаміки розвитку сучасної науки. <...> Алхімія Сходу з її інтроверсійними установками не має аналогів такого концептуального розгалуження. <...> Засадничі алхімічні ідеї тут природно інтегровані в єдиний комплекс внутрішнього спрямування, відсутня фасеточність у сприйнятті складових буття. Фактично, обмежена “внутрішньою сферою” східна алхімічна традиція майже не зазнала “дегерметизації”, була й лишлася утаємниченою справою обраних» [10, с. 169]. Усі розбіжності в територіальних проявах алхімії дослідники вважають лише акцидентальними й виводять їх з іманентних відмінностей західної та східної філософських парадигм як таких. Серединним явищем між західним і східним алхімічними варіантами постає, на їхню думку, арабська алхімія, що містить як «інтроверсійну» (типово китайську), так і «екстраверсійну» (типово європейську) компоненти (можливо, зі значною перевагою останньої).

Концепція гомогенності алхімії, сутнісної єдності всього розмаїття її проявів добре узгоджується з психологічним потрактуванням цього явища, що його запропонував К. Г. Юнг. Як відомо, швейцарський психолог і філософ сформулював свою теорію колективного несвідомого, спираючись на сни пацієнтів, чільне місце в яких посідала спільна для всіх них символіка, яку вчений виявив і в алхімії. Спираючись на цей факт та кропіткі глибокі дослідження символіки алхімічних знаків, процесів і понять, у праці «Психологія та алхімія» науковець робить висновок про те, що «алхімія класичної епохи (від античності до середини сімнадцятого століття) була, по суті, дослідницькою роботою в галузі хімії, куди впроваджені шляхом проекції домішки несвідомого психічного матеріалу. Тому психологічні умови, необхідні для роботи, часто підкреслювалися в текстах. Названий зміст був таким, що висловлював себе в проекції на невідому хімічну субстанцію. Завдяки безособовій, суто об'єктивній природі речовини, ці проекції представляли собою універсальні, колективні архетипи, які, проектуючись, в основному відображали колективне духовне життя епохи» (§ 557). Феномен алхімії, таким чином, виник, на переконання психолога, із проекції людської психіки, а точніше – несвідомої її частини, на матерію. Оскільки здійснювалася ця проекція на спільне тло, її результат усюди мав спільні риси.

К. Г. Юнг також одним із перших звернув увагу на те, що деякі літературні тексти не просто *можуть* бути прочитані через алхімічну призму, а *мусять* бути прочитані так, оскільки алхімічний контекст для них найбільш органічний і поза ним ці тексти не можна повною мірою зрозуміти. До таких літературних явищ належить, передусім, «Фауст» Й. В. Гете, який, на думку вченого, «з початку до кінця просякнутий алхімічним способом мислення» [16, с. 554]. Сутність драми Фауста, за К. Г. Юнгом, найбільш рельєфно виражена в історії про Париса і Єлену: «Для середньовічного алхіміка цей епізод мав представляти таємниче *coniunctio* Сонця і Місяця в реторті; але сучасна людина, розуміючи образ Фауста, розпізнає проекцію» [16, с. 554].

У загальному руслі юнгівської концепції здійснює власне алхімічне тлумачення твору німецького поета й М. Еліаде. Дослідника зацікавив насамперед образ Мефістофеля, який трактується як вияв «*coincidentia oppositorum*» («єдність протилежностей») [15, с. 379]. Подібним чином М. Еліаде прочитає й роман «Серафіта» О. де Бальзака та деякі твори німецьких романтиків (див.: [15, с. 393–397]).

Ще одним текстом, алхімічна інтерпретація якого стала вже майже канонічною, є «Собор Паризької Богоматері» В. Гюго. Особливо відзначимо в цьому контексті фундаментальну працю легендарного та, мабуть, останнього алхіміка-практика сучасності Фулканеллі «Таємниця соборів», котрий розкриває прихований герметичний сенс тексту французького романтика, що вбачається у відтворенні стадій «Великого Діяння», через пояснення його архітектурних образів (детальніше див.: [13]). На увагу заслуговує також вдумливе та дуже сміливе для свого часу тлумачення алхімічної образності роману В. Гюго, що його здійснив радянський дослідник феномену алхімії В. Рабінович, котрий, як і Фулканеллі, наголошує на тому, що «Собор Паризької Богоматері» описує алхімічний процес і є «лише прочитанням міфу про філософський камінь» [9, с. 187].

Зазначимо, що саме «з легкої подачі» В. Рабіновича, котрий указував на сліди алхімічної символіки в В. Шекспіра, Г. Г. Маркеса, Т. Манна, О. Пушкіна, М. Гоголя та багатьох інших авторів, алхімічне прочитання текстів літератури в Радянському Союзі перемістилося зі сфери зацікавлень дослідників алхімії (філософів, культурологів, хіміків) у сферу власне літературознавчу. На сьогодні

в російській науці про літературу вже можна виділити цілу низку праць, виконаних у руслі алхімічної інтерпретації (К. Докторович [2], І. Казакова [4], О. Строев [12], І. Ребещенкова [2] та ін.). Особливо активно в цьому напрямі працюють Є. Головін [1] й А. Нестеров [6; 7; 8].

Українські літературознавці, на жаль, поки не використовують цілком інтерпретаційні можливості алхімічного підходу до літератури. Єдиною відомою нам роботою такого плану є розвідка вже згадуваних К. та М. Родигіних про Дж. Чосера [11]. Привернувши увагу до цієї проблеми, спробуємо також у загальних рисах відповісти на питання, що і як «вчитувати» в художньому тексті, інтерпретуючи його з алхімічного погляду.

Якщо, слідом за К. Г. Юнгом, розглядати алхімію як продукт колективного несвідомого, то можна стверджувати, що вона (*алхімія*) настільки присутня в будь-якому тексті, наскільки в ньому присутнє несвідоме. У самій алхімії форми його «оприявлення» співвідносяться з основними способами, що їх використовують адепти для приховування священного змісту своєї науки. Серед них можуть бути виділені: 1) знаки (першими їх увели грецькі алхіміки, успадкувавши алхімічну науку від єгиптян, котрі в аналогічній функції використовували ієрогліфи, тому знак води однаковий з ієрогліфом, що позначає воду, так само, як і головні для алхімії знаки золота та срібла); 2) міфологічні імена (Марс означав залізо, Венера – мідь, Аполлон – золото, Діана – срібло, Сатурн – свинець тощо); 3) анаграми (наприклад «Tripsarecorsem», що означає дух, тіло й душу) та акровірші (у них початкові літери слів чи рядків утворювали приховане слово); 4) притчі, легенди й алегоричні історії; 5) загадки (наприклад: «У мені дев'ять букв і чотири склади; пам'ятай про мене. – Перші три мають кожен по дві букви. – Інші мають решту п'ять приголосних. – Дізнайся мене, і ти будеш володіти мудрістю»; розгадка – «Arsenicon», тобто миш'як) (детальніше див.: [5]). Проте основною формою зовнішнього вияву несвідомого, звісно, є символ.

Алхіміки розробили надзвичайно складну, розгалужену систему символіки, у якій керувалися принципом відповідностей. Цей принцип проголошував: «що зверху, те й знизу», тобто між символами різних сфер існував прямий зв'язок (наприклад, кожен метал співвідносився з певною планетою), і тому один символ міг легко замінюватися іншим. Підкреслимо, що ця символіка дуже важко надається до розшифрування з огляду на відсутність її уніфікованості: адепти вільно поводитись із символічним матеріалом, часто витворюючи в кожному окремому випадку власну індивідуальну символічну парадигму. Проте, незважаючи на це, усе ж можна певним чином класифікувати головні алхімічні символи. Ми виділяємо 12 основних категорій алхімічної символіки (звісно, цей перелік аж ніяк не претендує на вичерпність): 1) тварини (лев, дракон, ворон, голуб та ін.); 2) рослини (лілія, троянда й ін.); 3) числа (3, 4, 7, 10, 12 тощо); 4) кольори (чорний, білий, червоний, зелений); 5) стихії (земля, вода, вогонь, повітря); 6) символи часу (день і ніч, пори року; сюди ж відносимо й знаки зодіаку, які найчастіше використовувалися для позначення календарних місяців); 7) геометричні фігури (коло, трикутник, квадрат та ін.); 8) планети (на час формування класичної алхімічної символіки їх було відомо сім) й інші небесні тіла (як-от комети); 9) букви (наприклад Н); 10) метали (ртуть, свинець та ін.); 11) різноманітні предмети (наприклад реторта, перегінний куб, колесо); 12) хімічні й фізичні процеси (нагрівання, згущення, випаровування тощо). Зважаючи на універсальний характер принаймні дев'яти з них, можемо відшукати їх майже в кожному літературному тексті. Причому, як і кожен символ, вони можуть утілюватися на абсолютно різних рівнях його художньо-естетичної цілісності (образів, мотивів, сюжету, композиції тощо) одночасно, дуже часто структуруючи та організуючи таким чином весь художній матеріал. Завдання дослідника – указати на функцію такого символу в художньому тексті, побачити в ньому ті сенси, які не актуалізуються поза алхімічною символічною традицією (як зразок такої інтерпретації можемо навести розвідку А. Нестерова «Алхимическое богословие» Джона Донна», у якій автор детально аналізує алхімічні сенси образу циркуля у вірші «A Valediction: forbidding mourning» англійського поета-метафізика Джона Донна (див.: [6]).

Висновки та перспективи подальшого дослідження. Як відомо, неодмінною характеристикою кожного мистецьки цінного художнього тексту є невичерпність його інтерпретацій у різноманітних контекстах. У своїй розвідці ми намагалися показати правомірність уключення літературних текстів до алхімічного контексту, спираючись на положення К. Г. Юнга про алхімію як результат експлікації прихованих пластів людської психіки та алхімічну символіку як продукт проекції універсальних образів колективного несвідомого – архетипів. Уважаємо, що оскільки кожен літературний твір,

окрім змісту, свідомо вкладеного в нього автором, передбачає наявність слідів глибинних змістовних пластів несвідомого характеру, остільки ми можемо говорити про наявність алхімічних елементів у ньому. Формою їх вияву в тексті вважаємо символи.

Джерела та література

1. Головин Е. Франсуа Рабле: алхимический вояж к Дионису / Е. Головин // Литературное обозрение. – 1994. – № 3–4. – С. 26–32.
2. Докторович К. Образ алхимика в гуманистической литературе эпохи Возрождения и философский смысл алхимического делания / К. Докторович, И. Ребещенкова // Феномен алхимии в истории науки, философии, культуре : материалы Первой междунар. науч. конф. – Вязьма ; Смоленск : ООО «Принт-Экспресс», 2013. – С. 34–40.
3. Жаринов Е. Алхимия и литература [Электронный ресурс] / Е. Жаринов. – Режим доступа : http://samopiska.ru/main_dsp.php?top_id=1620
4. Казакова И. Алхимический смысл гомункула в трагедии Гете «Фауст» / И. Казакова // Интеграция образования. – 1999. – № 4. – С. 62–66.
5. Книга алхимии: история, символы, практика / [сост., вступ. ст., коммент. В. Рохмистрова]. – СПб. : Амфора, 2006. – 302 с. – (Серия «Александрийская библиотека»).
6. Нестеров А. «Алхимическое богословие» Джона Донна / А. Нестеров // Донн Дж. По ком звонит колокол: обращения к Господу в час нужды и бедствий; Схватка смерти, или утешение душе, ввиду смертельной жизни и живой смерти нашего тела / Дж. Донн ; [пер. с англ. А. Нестерова, О. Седаковой]. – Изд. 2-е. – М. : Энигма, 2012. – С. 353–396.
7. Нестеров А. Алхимический феникс Шекспира [Электронный ресурс] / А. Нестеров. – Режим доступа : <http://latebra.narod.ru/fenics.html> <http://latebra.narod.ru/fenics.html>
8. Нестеров А. Символический язык алхимии и поэтика Джона Донна [Электронный ресурс] / А. Нестеров. – Режим доступа : http://www.niworld.ru/Statei/annestеров/alh_D/gaud.htm
9. Рабинович В. Алхимия как феномен средневековой культуры / В. Рабинович. – М. : Наука, 1979. – 391 с.
10. Родигін К. Феномен алхімії в часопросторовому та ментальному вимірі Старого світу / К. Родигін, М. Родигін // Схід. – 2012. – № 4 (118). – С. 164–172.
11. Родыгин К. Алхимико-философские рефлексии Джеффри Чосера: возможности и пути их интерпретации / К. Родыгин, М. Родыгин // Aliter. – 2013. – № 1. – С. 3–20.
12. Строев А. Литература и алхимия / А. Строев // Строев А. Авантюристы Просвещения : «Те, кто поправляет фортуна» / А. Строев. – М. : Новое лит. обозрение, 1998. – С. 172–188. – (Научная библиотека).
13. Фулканелли. Тайна соборов / Фулканелли. – М. : Энигма, 2008. – 228 с.
14. Холл М. П. Энциклопедическое изложение масонской, герметической, каббалистической и розенкрейцеровской символической философии / М. П. Холл ; [пер. с англ.]. – М. : Эксмо ; СПб. : Мидгард, 2007. – 864 с. – (Гиганты мысли).
15. Элиаде М. Азиатская алхимия : сб. эссе / М. Элиаде ; [пер с рум., фр., англ.]. – М. : Янус-К, 1998. – 604 с.
16. Юнг К. Г. Психология и алхимия / К. Г. Юнг ; [пер. С. Л. Удовик]. – М. : Рефл-бук ; К. : Ваклер, 1997. – 592 с.
17. Abraham L. Marvell and Alchemy / L. Abraham. – Scholar Press, 1990. – 364 p.
18. Albrecht R. The Virgin Mary as Alchemical and Lullian Reference in Donne / R. Albrecht. – Susquehanna University Press, 2005. – 259 p.
19. Healy M. Shakespeare, Alchemy and the Creative Imagination : The Sonnets and a Lover's Complaint / M. Healy. – Cambridge University Press, 2011. – 260 p.
20. Lambert A. The Heritage of Hermes : Alchemy in Contemporary British Literature / A. Lambert. – Galda & Wilch, 2004. – 261 p.
21. Linden S. J. Darke Hieroglyphicks: Alchemy in English Literature from Chaucer to the Restoration / S. J. Linden. – University Press of Kentucky, 1996. – 377 p.
22. Toor K. Coleridge's Chrysopoetics: Alchemy, Authorship and Imagination / K. Toor. – Cambridge Scholars, 2011. – 258 p.

Маркова Марьяна. Алхимия в литературе: постановка проблемы. Статья посвящена проблеме алхимического прочтения литературных произведений. Автор затрагивает вопросы этимологии слова «алхимия», ее генезиса, разных подходов к трактовке этого феномена, а также проблемы взаимодействия алхимии и литературы. Опираясь на положения К. Г. Юнга об алхимии как результате экспликации скрытых пластов человеческой психики и об алхимической символике как продукте проекции универсальных образов коллективного бессознательного – архетипов, в статье обосновывается правомерность включения любого художественного текста в алхимический контекст. Формой присутствия следов глубинных содержательных пластов авторского бессознательного в тексте называются символы.

Ключевые слова: алхимия, К. Г. Юнг, литература, символ, текст.

Markova Maryana. Alchemy in Literature: a Problem. The article is devoted to the problem of an alchemical reading of the literature. The author raises questions of the etymology of the word «alchemy», its genesis, different approaches to the interpretation of this phenomenon, as well as the problem of interaction between the alchemy and literature. Being based on C. G. Jung's views on the alchemy as a result of the explication of hidden layers of the human psyche and on the alchemical symbolism as a product of the projection of universal images of the collective unconscious – archetypes, the article justifies the legality of the inclusion of any literary text to the alchemical context. Symbols are qualified in it as the main form of the presence of traces of the author's unconscious deep substantial layers in the text.

Key words: alchemy, C. G. Jung, literature, symbol, text.

Стаття надійшла до редколегії
26.10.2015 р.

УДК 883.0-223

Олена Матушек

Образ Іверської Божої Матері в українській бароковій літературі

У статті розглянуто літературний образ ікони Іверської Богородиці на матеріалі «Неба нового» Іоаникія Галятівського. Проаналізувавши оповідання, ми прийшли до висновку, що основними функціями образу Іверської Божої Матері є апостольська та функція захисниці й заступниці Іверського монастиря.

Ключові слова: Афон, Іверська ікона Богородиці (Портаїтиса), бароко, оповідання-міраклі, функції дійових осіб.

Постановка наукової проблеми та її значення. Аналіз досліджень цієї проблеми. У кінці XVI – на початку XVII ст. українська православна церква переживала непрості часи. Шість єпископів Київської митрополії відійшли від православ'я й утворили уніатську церкву. Ієрархія, священники, миряни постали перед складною проблемою збереження й захисту церкви та її традицій. У 30-ті роки XVII ст. представники церкви для апології православ'я почали інтенсивно засвоювати й використовувати західний культурний досвід. Засновано Київську колегію за єзуїтським зразком, унаслідок чого церква отримала священників і мирян, котру володіли сучасним полемічним інструментарієм та дієвими способами переконання аудиторії. Київська митрополія активно реформувалася дуже часто методами, апробованими Реформацією та Контрреформацією.

Але передусім Київська митрополія намагалася зберегти свою ідентичність, міцно тримаючись візантійської спадщини. У кінці XVI – на початку XVII ст. при дворі князя Острозького й при львівському, луцькому, віленському та київському братствах працювали школи, упорядковані за грецьким зразком. На захист православ'я була спрямована діяльність братств. Церква окреслювала коло своїх авторитетів через видані книги. Зокрема, у різних українських друкарнях побачили світ твори отців Церкви: «Книга» Василя Великого (Острог, 1594); «Маргарит» (Острог, 1595), «Книга про священство» (Львів, 1614), «Бесіди на Євангеліє від Іоана», «Бесіди на 14 послань апостола Павла» (Київ, 1623), «Бесіди на діяння святих апостолів» (Київ, 1624) Іоана Золотоустого; богослужбова література, зокрема «Божественна Літургія» (Київ, 1620) Іоана Золотоустого та Василя Великого, «Псалтир» (Київ, 1624). Учительні євангелія були видані в Крилосі (1605), Єв'є (1616) та Києві (1637), з'являються друковані авторські проповіді Кирила Ставровецького у вигляді збірки «Євангеліє учительне» (1619), а згодом і подібні зібрання інших авторів.

На грецькі джерела спирався й Петро Могила під час реформи літургійної практики церкви. Вони стали основою для укладання «Требника» (1646). Грецька була однією з чотирьох мов, які вивчали в Могилянській колегії.

Віддавна одним із найбільш потужних джерел духовності православної церкви та хранителем її традицій був Афон. Звідти поширювалися молитовні практики ісихазму, досвід чернечого життя.