

## АРХЕТИПНІ ОБРАЗИ ДУХА БОЖОГО У СВЯТОМУ ПИСЬМІ

Архетипна парадигма є метатекстуальним контекстом Біблії, що охоплює не тільки біблійні тексти – 66 книг – а й усю повноту літературних і сакральних текстів культово-ритуального досвіду людства. Розглядаючи архетип як універсальну образну одиницю людської свідомості, незалежно від історичного, національного, релігійного досвіду, навряд чи можна говорити про «біблійні архетипи», відокремлено від загальнолюдських архетипів. Спільність архетипного мислення є тією єдиною основою, на якій ґрунтується можливість взаєморозуміння між представниками різних культур, епох та індивідуальних світів. Архетипні матриці – спільні для усіх художньо-естетичних структур мистецтва і культури загалом. Вони є тими константами, що утримують систему координат для аналізу кожного художньо-образного явища.

Як відомо, теорію літературних архетипів детально розробив Нортроп Фрай. Хоча він і запозичив термін К.Г.Юнга, однак наголошував на відмінності власного терміновжитку від Юнгового: «Перша річ, яку я зауважив стосовно літератури, – стабільність її структурних елементів: факт, що певні теми, ситуації і типи персонажів... повторюються з дуже малими відмінностями від часів Аристотеля до наших днів. Я застосував термін «архетип» для опису цих структурних блоків, як я вважаю, у більш традиційному значенні, незважаючи на те, що зовсім інше, більш синкретичне використання цього ж слова Юнгом монополізувало сферу вжитку» [6, 48]. Отже, слід мати на увазі, що архетип у розумінні Н.Фрая не тотожний з архетипом у розумінні К.Г.Юнга. Водночас хочемо наголосити, що і запропоноване Фраєм тлумачення архетипу у застосуванні до творів художньої літератури не є ідеальним відповідником для аналізу архетипної парадигми Біблії.

Власне, за Фраєм, Біблія розглядається як **основа** для архетипного аналізу літератури. Його теорія архетипних значень має трискладову структуру: 1) апокаліптична образність; 2) демонічна образність; 3) аналогічна образність (на основі аналогії). Перше місце посідає апокаліптичний світ, що асоціюється з релігійними поняттями небес, Божого Царства, ідеального світу, де реалізуються усі форми людських прагнень і устремлінь. Вони передаються у формах, близьких до світу природи та людської цивілізації: сад, місто, дерева, тварини, камені та ін. На основі цих образів розбудовується символіка, в основі якої лежить принцип ідентичності. Але «на просто архетипному рівні ці образи є тільки артефактом людської цивілізації, природа є вмістилищем людини. На аналогічному рівні – людина є вмістилищем природи: її міста, сади вже не є маленькими цятками на поверхні землі, а формами людського універсуму» [4, 141]. Протилежним до апокаліптичного є «світ, який людське бажання повністю відторгає: світ нічних жахів і кошмарів, рабства, болю і хаосу; світ, що постає до того, як починає працювати людська уява у напрямі людських бажань, де є місто і сад, і все надійно встановлено. Це також світ спотвореної чи марної праці, руїн і катакомб, знарядь тортур і пам'ятників глупоті. Так само, як апокаліптична образність тісно асоціюється з релігійними небесами, так його діалектична протилежність асоціюється з екзистенційним пеклом...» [4, 147].

Образність у літературі, на думку Н.Фрая, набагато рідше стосується цих екстрем вічних світів і є тільки певною проекцією їх в уяві. «Апокаліптична образність відповідає міфічній формі, демонічна образність – іронічній формі. В інших формах ці дві структури діють діалектично, підштовхуючи читача до метафоричної і міфічної непорушної серцевини твору» [4, 151]. Іншого характеру набуває архетипна образність Біблії, коли мова йде не стільки про аналогію духовних значень і людських уявлень, скільки про аналогічні сенси, апокаліптичне наповнення реальних матеріальних чи абстрактних образів, усезагальність їх смислів.

Архетипна парадигма є багатогранною і дуже широкою, тому важко чітко окреслити й узагальнити її основні концепти. Фрай, пробуваючи звести усі архетипи в єдину образну систему, зумів звести їх до основних асоціативних полів. Але і його система не є досконалою: він сам наголошує, що часто важко розмежувати архетипи, символи чи алегорію. Тому ми проаналізуємо центральні архетипи Духа Божого у Біблії як приклад можливих інтерпретаційних процедур інших архетипів.

Аналіз художньо-образної структури біблійної семіосфери значною мірою будується на такій смислової домінанті, як Дух Божий, яка поряд із антропоморфними образами Бога,



алегоричними картинами і метафорами Месії і Слова творять єдиний багатогранний невичерпний за повнотою смислів образ Творця. Чуттєво виражені образи Духа більше тяжіють до архетипного, а не алегоричного мислення. Це зумовлене, очевидно, емпіричною неосяжністю і незбагненністю концепту Божого Духа, що практично неможливо передати у термінах фізичних об'єктів і явищ.

Традиційно в біблійній естетиці закріпилося означення Духа у символі голуба. Проте, таке уявлення базується лише на одному епізоді з Євангелії, де описано хрещення Ісуса Христа в Йордані: „І охрестившись, Ісус вийшов із води. І ось небо розкрилось, і побачив Іван Духа Божого, що спускався, як голуб, і сховався на нього. І ось голос почувся із неба: „Це Син Мій Улюблений, що Його Я вподобав!” (Мт.3:16-17). Більше ніде в Біблії Дух не зображається у вигляді голуба. Натомість є інші сталі образи, за якими закріплена есхатологічна семантика Духа.

1. Першим основним архетипним образом Духа є Вітер. Це зумовлено тим, що в мовах оригіналу „Дух” і „вітер” означається тим самим словом: в євр. רוח (Strong 7307<sup>1</sup>), в грецькій – πνευμα (pneuma – Strong – 4151). Це, водночас і ускладнює переклад та інтерпретацію багатьох уривків Писання, бо, запроваджене традицією у деяких випадках перекладати це слово як „Дух”, а в деяких як „вітер” часто призводить до труднощів збереження ідеї тексту. Показовим прикладом є Івана 3:8, який І.Огієнко перекладає так: „Дух дихає, де хоче, і його голос ти чуєш, та не відаєш, звідкіля він приходить, і куди він іде. Так буває і з кожним, хто від Духа народжений”. І.Хоменко подає інший варіант: „Вітер віє, куди забажає, і шум його чуєш, а не відаєш, звідки приходить і куди відходить. Так бо і з кожним, хто народжується від Духа”. Насправді Ісус тут використовує властиву для мідрашу гру слів, побудовану на багатозначності слова „pneuma”. У будь-якому разі цей приклад підтверджує, що вітер в Біблії співвідноситься з Духом, а, оскільки вони взаємозамінюються, в перекладах не завжди використовується точне слово. Наприклад, у перших віршах Книги Буття, в описі світотворення, перекладачі подають слово „Дух”: „Напочатку Бог створив Небо та землю. А земля була пуста та порожня, і темрява була над безоднею, і Дух (РУАХ) Божий ширяв над поверхнею води” (Бут.1:1-2). А в описі Потопу перекладачі вживають слово „вітер”: „І згадав Бог про Ноя, і про кожну звірину та про всяку худобу, що були з ним у ковчезі. І Бог навів вітра (РУАХ) на землю, – і вода заспокоїлась” (Бут.8:1).

Спостерігається тенденція, що, коли це слово вжите поряд зі словом „Божий”, – перекладати „Дух”, в інших випадках – „вітер”. Проте, є ряд епізодів, в яких описано Бога і Його видиму присутність, де автори оригіналу (переважно Давид) вживають фразу „летить на крилах вітру”, „понісся на вітрових крилах” (2Сам.22:1; Пс.18:11; 104:3-4). Тут, на нашу думку, варто було би перекладати „на духовних крилах”, „на крилах Духу”. Це саме може стосуватися перекладу описів видіння Господньої слави, наприклад, перший розділ Єзекіїля, де в описах херувимів „вітер” і „дух” вживаються непослідовно: „І побачив я, аж ось бурхливий вітер насував із півночі, велика хмара та палючий огонь; а навколо неї – сяйво, а з середини його – ніби блискуча мідь з-посеред огню” (Єз.1:4), „Туди, куди бажав дух ходити, вони йшли, не оберталися в ході своїй” (Єз.1:12, 20, 21). Також в епізоді очищення землі від нечисті і несправедливості у Книзі Захарії (5:5-11) в описі ангелів, які очищали землю, слово „РУАХ” вказує не просто на шум вітру в їхніх крилах (в.9), а на те, що вони це робили під дією Духа, і що це було, в перше чергу, духовне очищення народу.

Ототожнення Духа з вітром підтримує і Новий Заповіт. В описі сходження Духа на апостолів у День П'ятдесятниці Лука вказує: „І нагло зчинився шум з неба, ніби буря раптова зірвалась, і переповнила весь той дім, де сиділи вони...” (Дії 2:2). Він також описує випадки, коли за певних обставин Дух переносив апостолів з одного місця на інше (наприклад, Дії 8:39). Також в біблійній апокаліптиці епізоди перенесення людей на небо чи в духовні сфери пов'язується з дією Духа, яка порівнюється до сильного подуву вітру: „І підійняв мене Дух, і я почув за собою гуркіт громового голосу...” (Єз.3:12); „І Дух підійняв мене, і взяв мене...” (Єз.3:14); „А Дух підійняв мене між землею та між небом, і впровадив мене до Єрусалиму в Божих видіннях...” (Єр.8:3, також 11:1 та ін.).

Основна характеристика вітру, на якій наголошує Писання – незбагненність, неможливість дослідити його шлях. Це стає основною рисою Божого Духа: „Як не відаєш, яка то путь вітру (РУАХ), ... так не відаєш ти чину Бога, що робить усе” (Еккл.11:5), – очевидно, саме цей

<sup>1</sup> Значення слів із мов оригіналу подається за «Лексиконом Стронга»: Strong James H. Strong's Exhaustive Concordance. – Grand Rapids, Michigan: Baker Book House, 1992.



вірш цитує Ісус в розмові з Никодимом, говорячи про незбагненність Божого Духа. Це – пряме значення. Однак, цей образ має і кілька алегоричних функцій. Передусім, вітер символізує оновлення (весняне відродження природи), оживлення. Книга Буття говорить, що Бог вдихнув в людину Свого Духа, і людина стала „душею живою” (Бут.2:7). Тому в книгах пророків, коли говориться про надзвичайно складні ситуації для усього народу, з'являється образ вітру, що діє на землі і змінює ситуацію (Дан.7:2), або ж ангел закликає пророка „пророкувати до вітру” („до вітрів”) чи „пророкувати до Духа”, щоби принести оновлення на землю, „оживити людей” до нового життя. Така картина змальована у Книзі Єзекіїля. Пророк бачить свій зіпсутий гріхом народ як долину сухих кісток, і Бог наказує йому „Пророкуй до духа, пророкуй, сину людський, та й скажеш до духа: „Так Говорить Господь Бог: Прилинь, духу, з чотирьох вітрів, і дихни на цих забитих, і нехай оживуть!” І я пророкував, як Він наказав був мені, – і ввійшов у них дух, і вони ожили...” (Єз.37:9-10). У Новому Заповіті описано, як Ісус після воскресіння дихнув Свого Духа на апостолів: „Тоді знову сказав їм Ісус: „Мир вам! Як Отець послав Мене, і Я вас посилаю!” Сказавши оце, Він дихнув, і говорить до них: „Прийміть Духа Святого!” Ця дія символізує духовне оновлення, воскресіння до праведного християнського життя.

Ще одного значення архетип Духа-Вітру набуває в алегоричній парадигмі. В алегорії Господнього жнива на означення Божого Суду окремо виділяється картина молотби та відсіювання половини від зерна. У ній вітер стає символом очищення і покарання неправедних. Старозавітні автори часто вдаються на такої алегорії: „Ось зроблю Я тебе молотаркою гострою, новою, зубчастою, – помолотиш ти гори та їх потрощиш, а пагірки половиною вчиниш! Перевієш їх ти, й вітер їх рознесе, і буря їх розпорошить...” (Іс.41:15-16); „Ось вітер палкий з лисих гір на пустині, на дорозі дочки Мого люду, – не на віяння й не на очищення він! Та вітер сильніший від цього прибуде Мені, – і над ними Я суд прокажу... Ось він прийде, як хмари, й як буря – його колесниці, від орлів швидші коні його: Горе нам, бо спустошені будемо ми!...” (Єр.4:11-13). У Євангелії вона по-новому актуалізується у словах Івана Хрестителя: „Я хрищу вас водою не покаювання, але Той, Хто йде по мені, потужніший від мене: я недостойний понести взуття Йому! Він хреститиме вас Святим Духом й огнем [буквально: вітром (pneuma) і вогнем]. У руці Своїй має Він віячку, і перечистить Свій тік: пшеницю Свою Він збере до засків, а половику попалить ув огні негасимім” (Мт.3:11-12; Лк.3:16).

2. Як бачимо з вище процитованого уривку, другим архетипним образом Духа є вогонь. Це є наскрізний образ, що проходить крізь усю Біблію і є одним із символів Бога. Така інтерпретація ґрунтується на текстах Закону (зокрема, 4 розділі Повторення Закону), де окрім описів палаючої гори, з якої Бог говорив до Мойсея і всього народу, є конкретні вказівки на таку інтерпретацію: „Бо Господь, Бог твій, – Він палючий огонь...” (Повт.Зак.4:24). Цю концепцію підтримує і Новий Заповіт: „Бо наш Бог то „палючий огонь!” (Євр.12:29). Пам'ятаємо, що Мойсею Бог явився в палаючому терновому кущі (Вих.3); після виходу з Єгипетського рабства, в пустелі народ провадив стовп хмари вдень і стовп вогню вночі (Вих.13:21-22); численні описи принесення жертв супроводжуються мотивом сходження вогню з неба на жертівник (напр., 1Цар.18:38); а видіння Божої слави створюють „вогненні” образи палаючих колісниць, херувимів та ін. (2Цар.6:17; Єзек.1, 10). Усі ці образи безпосередньо стосуються вогню як символу Божого Духа. Узагальненням цих образів може бути видіння Даниїла: „Я бачив, аж ось поставили престоли, і всівся Старий днями. Одежа Його – біла, як сніг, а волосся голови Його немов чиста вовна, а престол Його – огняне полум'я, колеса Його – палахколючий огонь. Огненна річка пливла й виходила з-перед Нього; тисяча тисяч служили Йому, і десять тисяч десятків тисяч стояли перед Ним; суд увівся і розгорнулися книги...” (Дан.7:9-19).

Функціонально цей символ поділяється на кілька мотивів. Перший – покарання, суду Божого: „Голос Господній викрешує полум'я” (Пс.29:7), і якщо Він проголошує кару, вона уособлюється у вигляді вогню (як у випадку з покаранням Содому і Гоморри): „Оце день Господній приходить, суворий, і лютість, і полум'я гніву, щоб землю зробити спустошенням, а грішних її повигублювати з неї!” (Іс.13:9). Хоча ідея суду не співвідноситься прямо з Духом Божим, але є поодинокі вказівки на певний зв'язок: „Бо давно приготований Тофет, – приготований він і для царя, глибоким, широким учинений; не багаті огню його й дров багатенно, – запалить його Дух Господній, немов би потоку сірчаного!” (Іс.31:33). Цей мотив



зустрічається найчастіше і пов'язується з подією Божого Суду. Другий зустрічається рідше, але теж доволі розгорнутий – мотив очищення. Частково він співвідноситься з антропоморфним образом Бога як Золотаря: „І цю третю частину введу на огонь, і очищу їх, як очищається срібло, і їх випробую як випробовується оте золото” (Зах.13:9). Також у цьому випадку вогонь може набувати значення випробування якості: „щоб досвідчення вашої віри було дорогоцінніше за золото, яке гине, хоч і огнем випробовується...” (1Пет.1:7); „...буде виявлене діло кожного, тому що він огнем об'являється, і огонь діло кожного випробує, яке воно є” (1Кор.3:13).

Окремим мотивом вогню як дії Божого Духа є мотив непрохідної охорони, надійної заслони і покрови. До прикладу, в Бутті говориться, що після гріхопадіння Дерево Життя охороняє Херувим з вогняним мечем (Бут.3:24). Стовп вогню вночі у подорожі пустелею також виконував і функцію захисту від ворогів та хижаків. Про таку вогняну покрову говорить Ісаїя в контексті пророцтва про очищення Єрусалиму Духом Божим:

...коли нечистоту Господь змиє з сіонських дочок,  
а кров Єрусалиму сполосне з-посеред його  
духом правди та духом очищення.  
І створить Господь над усяким житлом на Сіонській горі  
та над місцем зібрання – удень хмару, вночі ж дим  
і блиск огню полум'яного,  
бо над всякою славою буде покрива... (Іс.4:4-5).

Захарія у своїй книзі подає пророчі слова, які чи не найбільше висловлюють цю ідею захисту Божого Духа: „Невкріплений буде Єрусалим через многість людей та худоби в середині його. А Я стану для нього, – говорить Господь, – вогняним муром навколо, і стану славою в середині його” (Зах.2:8-9).

Усі ці мотиви зв'язуються в єдиний вузол в Новому Заповіті. Спочатку Іван Христитель пророкує про прихід Того, Хто буде хрестити Святим Духом і вогнем. Потім Ісус Христос висловлює цю думку так: „Я прийшов огонь кинути на землю, – і як Я прагну, щоб він уже запалав!” (Лк.12:49). Звичайно, тут мова йде про сходження Духа на землю, що передбачало і очищення, і охорону і зміцнення згори, і засудження неправедних. Коли ж ця подія – сходження Духа – стається на п'ятдесятій день після воскресіння, євангеліст Лука описує її в образі сходження вогню на апостолів: „І нагло зчинився шум із неба, ніби буря раптова зірвалась, і переповнила весь той дім, де сиділи вони. І з'явилися їм язики поділені, немов би огненні, та й на кожному з них по одному осів. Усі ж вони сповнилися Духом Святим...” (Дії.2:3-4). І хоча вогонь більшою мірою співвідноситься з мотивом Божого Суду, Апокаліпсис використовує його і в такому сенсі (особливо образ озера огненного як вічної кари сатани), але й вказує на вогонь як духовну характеристику Божого Сина і вірних Йому слуг, (а, отже, у смисловому полі прояву Духа Божого): „Оце каже Син Божий, що має очі Свої, як полум'я огняне, а ноги Його подібні до міді” (Об.2:18; також Об.1:14-15, 19:12); „І бачив я іншого потужного Ангела, що сховався із неба. Був одягнений в хмару, і над його головою веселка була, а обличчя його – як стовпи огняні...” (Об.10:1). Таким чином, від початку і до кінця Біблії образ вогню як напів-матеріальної і напів-метафізичної сутності співвідноситься з проявом Божого Духа і є Його наскрізним символом.

3. Третім архетипом Духа Божого є образ олії помазання. У Законі було детально описано обряд помазання Аарона та його синів на священників із описом мира та із застереженням, що це є особливе миро – святість для всіх, і тому його не можна використовувати не за призначенням (Вих.30:22-33; Лев.8:12). Це миро виливалося на голову священника і стікало по одязі, надаючи їй особливого запаху (по цьому запаху люди здалека відчували приближення священника, коли він ішов вулицею, і навіть сліпі розпізнавали присутність духовних осіб). Подібний був обряд помазання на царя в Ізраїлі. Перша особа, над якою він був здійснений, був Саул: „І взяв Самуїл посудинку оливи, та й вилляв на його голову, і поцілував його та й сказав: „Чи це не помазав тебе Господь над спадком Своїм на володаря?” (1Сам.10:1). Але Саул не виправдав сподівань народу і Бога, і Самуїл замість нього помазав на царя Давида. Ще будучи молодим хлопцем-пастухом, Давид був „людиною за серцем Бога”, тому Бог вибрав його як справжнього царя: „А Господь сказав Самуїлові: „Устань, помаж його, – бо це він!” І взяв Самуїл рога оливи, та й помазав його серед братів його. І Дух Господній злинув на Давида, і був на ньому від того



дня й далі” (1Сам.16:12-13). Далі Біблія описує помазання Соломона (1Цар.1:39) та інших царів на царство. Як бачимо, вже у Старому Заповіті є співвіднесення між помазанням і освяченням та сходженням Божого Духа на людину (що, очевидно, і мав символізувати цей обряд).

Олія в Біблії є символом благословіння і процвітання (оливкові дерева, з яких робилася дорога на Сході олія, були одним з основних джерел прибутку ізраїльтян), тому картина помазання стає уособлення найбільшого духовного благословіння. Псалом 133 говорить:

Оце яке добре та гарне яке, – щоб жити братам однокупно!  
Воно – як та добра олива на голову,  
що спливає на бороду, Ааронову бороду,  
що спливає на кінці одежі його!  
Воно – як хермонська роса, що спадає на гори Сіону,  
бо там наказав Господь благословення,  
повіквічне життя!

Водночас помазання символізувало наділення людини духовною (у випадку з священиком) чи світською (у випадку з царем) владою. Вважалося, що з оливою на людину зливалась велика духовна сила, і людина отримувала духовні повноваження. Тому упродовж всієї Біблії процес спасіння людства від грішного і смертного стану співвідноситься з Особою, Яка отримує надзвичайні повноваження Божі – „Месія” буквально означає „Помазаник”, тобто Той, Кого помазав Сам Бог. Пророкуючи про прихід Месії, Божі пророки у різний спосіб виявляли цю ідею. 45 Псалом змальовує Месію в термінології помазання на Царя:

Престол Твій, о Боже, на вічні віки,  
берло правди – берло Царства Твого.  
Ти полюбив справедливість, а беззаконня зненавидів,  
тому намастив Тебе Бог, Твій Бог,  
оливою радості понад друзів Твоїх.  
Миро, алое і кассія – всі шати Твої... (Пс.45:7-9)  
Пророк Ісаїя ж говорить про надзвичайні духовні повноваження:  
Дух Господа Бога на Мені,  
бо Господь помазав Мене благовістити сумирним,  
послав Мене перев'язати зламаних серцем,  
полоненим звіщати свободу, а в'язням – відчинити в'язницю,  
щоб проголосити рік уподобання Господу,  
та день помсти для нашого Бога,  
щоб потішити усіх, хто в жалобі,  
щоб радість вчинити сіонським жалобникам,  
щоб замість попелу дати їм оздобу,  
оливу радості замість жалоби,  
одежу хвали замість темного духа! (Іс.61:1-3).

Приступаючи до служіння, Ісус прочитав цей уривок з Писання зі словами: „Сьогодні збулося Писання, яке ви почули!” (Лк.4:17-21), вказуючи, що це Писання свідчить про Нього. Епізод намащення Ісуса миром перед стражданнями і смертю символізує, що Він був визнаний царем, якщо не для усіх юдеїв, то для певних окремих людей, тому цей епізод мав особливе значення в духовному сенсі, і подібна картина є у всіх Євангеліях (Мт.26:6-13; Мр.14:3-9; Лк.7:36-50; Ів.12:1-11). Возносячись на небо після воскресіння, Ісус запевнив апостолів, що Бог наділить їх особливою силою та повноваженнями, коли помаже їх Святим Духом: „Та ви приймете силу, як Дух Святий злине на вас, і Моїми ви свідками будете в Єрусалимі, і в усій Юдеї та в Самарії та аж до останнього краю землі” (Дії 1:8). Найбільшим пророцтвом про сходження Духа була Книга Йоїла (власне, її цитує Петро у День П'ятдесятниці – Дії 2:17-21). Йоїл, описуючи цю подію, використовує метафору помазання. У той час як цей обряд стосувався лише вибраних осіб, пророк говорить про духовне помазання кожної людини, навіть рабів та невільників, і наділення їх надзвичайною Божою силою:

І буде потому, – виллю Я Духа Свого на кожне тіло,  
і пророкуватимуть ваші сини й ваші дочки,



а вашим старим будуть снитися сни,  
юнаки ваші бачити будуть видіння.  
І також на рабів та невольниць  
за тих днів виллю Духа Свого... (Йоїл.3:1-2).

Апостол Петро детально інтерпретує це пророцтво у світлі його виконання, вказуючи, що і всі інші пророцтва про злиття Духа втілилися у День П'ятдесятниці. Цю доктрину продовжують усі Апостоли Христові у своїх Посланнях. Павло, звертаючись до Коринтян, говорить: „А Той, Хто нас із вами в Христа утврджує, і Хто нас намастив, – то Бог, Який і назнаменував нас, і в наші серця дав завдаток Духа” (2Кор.1:21). Як бачимо, тут апостол проводить паралель із такими випадками помазання на царя, коли помазувався спадкоємець, ще не досягнувши зрілого віку: умовно він вважався помазаним на царство, але приступав до виконання повноважень лише після досягнення повноліття (подібна ситуація була і з Давидом, який перший раз був помазаний Самуїлом у віці близько 14-16 років, а реальним царем над усім Ізраїлем став лише в 30 років). Перше помазання було тільки „завдатком” його царювання – так само християни мають „завдаток Духа”, щоб колись стати царями у Царстві Божому. Апостол Іван у 1 Соборному посланні говорить: „А помазання, яке прийняли ви від Нього, – воно в вас залишається, і ви не потребуєте, щоб вас хто навчав. А що те помазання само вас навчає про все, – воно бо правдиве й нехибне, – то як вас навчило воно, у тім пробуйте” (1Ів.2:27). Тут Іван апелює до слів Христа про те, що Бог через Свій Дух усіх навчає істини Божі: „І всі будуть від Бога навчені. Кожен, хто від Бога почув і навчився, приходять до Мене” (Ів.6:45); „Утішитель же, Дух Святий, що Його Отець пошле в Ім'я Моє, Той навчить вас усього, і пригадає вам усе, що Я вам говорив” (Ів.14:26). Отже, миро помазання є наскрізним типологічно-символічним образом Божого Духа, що символізує наділення віруючих силою, мудрістю і духовними повноваженнями від Бога.

4. Ще одним архетипом Божого Духа, що співвідноситься з ідеєю Його злиття на землю, є образ бездонного водного потоку. Одразу зазначимо, що він водночас може означати й Боже Слово, і в цьому сенсі ці два концепти подекуди неможливо розділи. Очевидно, це зумовлюється і неможливістю чіткого розмежування різних іпостасей Бога, а, отже, деякі фігуративні картини можуть однаковою мірою вказувати на Слово і на Дух Божий. Цей архетип бере початок з Еденської ріки у Книзі Буття, про яку говориться, що вона тече на чотири сторони світу і напоює землю. Його співвіднесення з Богом підкріплене словами з Писання, наприклад: „Бо дві речі лихі Мій народ учинив: покинули Мене, джерело живої води, щоб собі подовбати водозбори, водозбори поламані, що води не тримають” (Єр.2:13; також Єр.17:13). Коли ж мова йде про чудесне забезпечення народу в пустелі, з упевненістю можна говорити, що манна є символом Слова, а вода, впроваджена зі скелі (Вих.17; Чис.20), очевидно, символізує Дух. Павло однозначно вказує на типологію: „...і пили всі той самий духовний напій, бо пили від духовної скелі, що йшла вслід за ними, а та скеля – був Христос!” (1Кор.10:4). Паралель типології зрозуміла: Мойсей повинен був ударити Скелю, щоб потекла вода – Ісус повинен був постраждати, щоб на землю вилився Дух: „Він скелю розбив – і вода потекла!” (Іс.48:21). Ця картина злиття Духа в більшості пророків змальована як напоєння спраглої висохлої землі:

Бо виллю Я воду на спражене, а текучі потоки на суходіл, –  
виллю Духа Свого на насіння твоє,  
а благословіння Моє на нащадків твоїх,  
і будуть вони виростати, немов між травною,  
немов ті тополі при водних потоках... (Іс.44:2-3)

Убогі та бідні шукають води, та нема,  
язик їхній від прагнення висох, –  
Я, Господь, і їх вислухаю, Бог Ізраїлів, не лишу їх!  
Я ріки відкрию на лисих горах,  
а джерела – посеред долин,  
оберну Я пустиню на озеро водне,  
а землю суху – не джерела!.. (Іс.41:17-18)

Така духовна зміна завжди співвідноситься з приходом Месії і Його воскресінням (Ос.6:2-3; Зах.14:8).



Як і в попередньому випадку, вода теж може символізувати покарання (Потоп – знищення водою – 2Пет.3:5-6). Але найчастіше вода символізує очищення: „І покроплю вас чистою водою, – і станете чисті; зі всіх ваших нечистот і зо всіх ваших бовванів очищу вас. І дам вам нове серце, і нового духа дам у ваше нутро, і викину камінне серце з вашого тіла, і дам вам серце м'ясне. І Духа Свого дам Я до вашого нутра, і зроблю Я те, що уставами Моїми ви будете ходити, а постанови Мої будете стерегти та виконувати” (Єз.36:25-27; також Євр.10:22).

У контексті образності Божого Духа вода символізує саме життя і життєдайну силу Божу, що співвідноситься з життям вічним, а не фізичним існуванням. Єзекііль у своєму пророчому видінні змальовує образ Храмового джерела, що, подібно до Еденського потоку, напоює і зціляє землю: „І він вернув мене до дверей храму, аж ось виходить вода з-під порога храму. [...] І повів мене, і вернув на берег цього потоку. А коли я вернувся, то ось на березі потоку дуже багато дерев з цього й з того боку. І сказав він до мене: „Ця вода виходить до східної округи і сходить на степ, і сходить до моря до води солоної, – і вздоровиться вода. І станеться, всяка жива душа, що роїться скрізь, куди приходить той потік, буде жити, і буде дуже багато риби, бо ввійшла туди та вода, і буде вздоровлена, і буде жити все, куди пройде той потік...” (Єз.47:1,6-9). Водночас пророк наголошує, що є різні духовні виміри глибини цього потоку, і кожна людина може бути різною мірою „занурена” в Дух Божий, або й зовсім стояти осторонь: „І вийшов цей чоловік на схід, а шнур був у його руці, і він відміряв тисячу ліктів, і перепровадив мене водою, водою по кістки. І відміряв ще тисячу ліктів, і перепровадив мене водою, водою по коліна; і відміряв ще тисячу ліктів, і перепровадив мене водою по стегна. І відміряв він ще тисячу ліктів, і був потік, якого я не міг перейти, бо стала великою та вода на плавання, потік, що був неперехідний. І сказав він мені: „Чи ти бачив це, сину людський?” (Єз.47:3-6).

Євангелія від Івана чітко конкретизує образ води і водних потоків як символ Духа Божого через вчення Ісуса Христа. У розмові з самарянкою, яка черпала воду з криниці Якова, Ісус говорить: „Кожен, хто воду цю п'є, буде прагнути знову. А хто питиме воду, що Я йому дам, прагнути не буде повік, бо вода, що Я йому дам, стане в нім джерелом тієї води, що тече в життя вічне” (Ів.4:13-14). Далі, у сьомому розділі Іван продовжує: „А останнього великого дня свята Ісус стояв і кликав, говорячи: „Коли хто прагне з вас – нехай прийде до Мене та й п'є! Хто вірує в Мене, як каже Писання, то ріки живої води потечуть із утроби його”. Це ж сказав Він про Духа, що мали прийняти Його, хто ввірував в Нього. Не було бо ще Духа на них, – не був бо Ісус ще прославлений” (Ів.7:37-39). Ніде в Писанні не було такої конкретної вказівки, що Дух стане потоками живої води в окремих людях. Огієнко у примітках подає перехресне цитування на вище процитований уривок з 44 розділу Ісаї та чудо випровадження води зі скелі у час блукань. Тобто, Ісус реінтерпретує відомі юдеям уривки з Писання відносно Своєї місії на землі, актуалізуючи месіанські пророцтва стосовно сходження Духа на землю після Його смерті та воскресіння. Помираючи у спразі, Ісус проголосив: „Сталося!” (Ів.19:28-30). В Об'явленні Іван розгортає цей мотив у пророцтві: „І сказав Той, Хто сидить на престолі: „Ось нове все творю!” І говорить: „Напиши, що слова ці правдиві та вірні!” І сказав Він мені: „Сталося! Я Альфа й Омега, Початок і Кінець. Хто прагне, тому дармо Я дам від джерела живої води. Переможець успадкує все, і Я буду Богом для нього, а він Мені буде за сина!...” (Об.21:5-7).

Остання апокаліптична картина Біблії – Потік Живої води в Царстві Божому, що співвідноситься і з Еденським потоком Книги Буття, і з Храмовим джерелом Книги Єзекіїля: „І показав він мені чисту ріку живої води, ясну, мов кришталь, що випливала з престолу Бога й Агнця. Посеред його вулиці, і по цей, і по той бік ріки – дерево життя, що родить дванадцять раз плоди, кожного місяця приносячи плід свій. А листя дерев – на вздоровлення народів...” (Об.22:1-2). Практично, Біблія завершається словами заклику Духа Божого прийти до потоку Живої води: „А Дух і невіста говорять: „Прийди!” А хто чує, хай каже : „Прийди!” І хто прагне, хай прийде, і хто хоче, хай воду життя бере дармо!” (Об.22:17).

Чотири проаналізовані образи-архетипи творять основні смислові поля на означення суті і дії Божого Духа. Навряд, чи можна говорити про якусь іншу символіку Духа, поза межами цих чотирьох розгорнутих метафоричних картин. На прикладі їх аналізу бачимо, як в Біблії реалізується єдність смислових рядів стосовно тих чи інших ідей та концептів. Оскільки метафізичний світ у Біблії не відсувається на другий план, а, навпаки, переважає над світом природи, такі образи, що втілюють основні духовні сутності, стають шифром до осмислення та



інтерпретації законів і способів передачі метатекстуальних ідей в термінах людської мови і мислення. Втілені візуальні та чуттєво осяжні образи Божого Духа є своєрідним семіотичним кодом для аналізу інших, більш подрібнених, підпорядкованих їм духовних образів та мотивів.

Але із наведеного аналізу очевидно є специфіка функціонування архетипних матриць у рамках біблійних текстів: вони творять розгорнуті символіко-алегоричні картини, образні ряди, часто антонімічні опозиційні паралелі, які супроводжуються складною художньо-образною структурою, що розгортає різнорівневі смисли понять і явищ. Архетипна парадигма є одною з основних метатекстуальних парадигм, яку не можна аналізувати у рамках окремо взятої книги, а тим більше її окремого уривка. Вона вимагає аналізу всеохопного контексту та інтертексту усієї Біблії і на його основі визначення сенсу кожного окремого образу та символу у смислових межах того чи іншого архетипу. Водночас її не можна розглядати відокремлено від інших метатекстуальних парадигм, особливо символічної та алегоричної. Нортроп Фрай наполягає, що «архетипи – це асоціативні грона, котрі відрізняються від знаків складною варіативністю» [4, 102], і стверджує: «Якщо архетипи – це комунікативні символи, і є центр архетипів, то ми повинні намагатись знайти у цьому центрі групу універсальних символів. Я не маю на увазі, що є якась книга архетипних кодів, яка зберігається у пам'яті усіх людських спільнот без винятку. Я маю на увазі, що деякі символи є образами речей, спільних для усіх людей, і тому їм властива комунікативна сила, яка потенційно необмежена» [4, 118].

### Література

1. Біблія або Книги Святого Письма Старого і Нового Заповіту. Із мови давньоєврейської й грецької дослівно наново перекладена І.Огієнком. – М., 1988.
2. Святе Письмо Старого та Нового Заповіту. Повний переклад, здійснений за оригінальними єврейськими, арамейськими та грецькими текстами. – Ukrainian Bible: United Bible Societies, 1991.
3. Strong James H. Strong's Exhaustive Concordance. – Grand Rapids, Michigan: Baker Book House, 1992.
4. Frye N. Anatomy of Criticism. – Princeton University Press, 1990. – 384 p.
5. Frye N. Myth and Metaphor. – University Press of Virginia, 1996. – 386 p.
6. Frye N. The Great Code. The Bible and Literature. – New York – London: Harcourt Brace Jovanovich Publishers, 1982. – 262 p.

