



Наталія ЛЕВЧЕНКО (Алексееенко) – вихованка Харківського національного університету імені В. Н. Каразіна (тоді імені О.М. Горького). Працює на кафедрі української і світової літератури Харківського національного педагогічного університету імені Г. С. Сковороди. Авторка численних публікацій, присвячених українській літературі часів бароко, зокрема тогочасній біблійній герменевтиці.



Наталія Левченко



**БІБЛІЙНА ГЕРМЕНЕВТИКА
В ДАВНІЙ УКРАЇНСЬКІЙ ЛІТЕРАТУРІ**

Наталія Левченко

БІБЛІЙНА ГЕРМЕНЕВТИКА В ДАВНІЙ УКРАЇНСЬКІЙ ЛІТЕРАТУРІ

Наталія Левченко

**БІБЛІЙНА
ГЕРМЕНЕВТИКА
В ДАВНІЙ
УКРАЇНСЬКІЙ
ЛІТЕРАТУРІ**

Монографія

Харків «Майдан» 2018

УДК 821. 161. 2: 801. 73

Л 34

*Рекомендовано до друку Вченою радою
Харківського національного педагогічного університету
імені Г. С. Сковороди
(протокол № 9 від 22.12.2017 р.)*

Рецензенти:

Петро Васильович Білоус,

доктор філологічних наук, професор кафедри української літератури
Житомирського державного університету імені Івана Франка;

Ігор Йосипович Набитович,

доктор філологічних наук, професор кафедри української літератури
та теорії літератури Дрогобицького державного педагогічного
університету імені Івана Франка;

Микола Матвійович Сулима,

доктор філологічних наук, член-кореспондент НАН України, заступник
директора з наукової роботи Інституту літератури ім. Т. Г. Шевченка,
завідувач відділу історії української літератури

Науковий редактор:

Леонід Володимирович Ушкалов,

доктор філологічних наук, професор кафедри української
і світової літератури Харківського національного
педагогічного університету імені Г. С. Сковороди

Левченко Н. М.

Л 34 Біблійна герменевтика в давній українській літературі :
монографія. Харків : Майдан, 2018. 392 с.
ISBN 978-966-372-707-3.

Монографія присвячена висвітленню питання про місце та роль біблійної герменевтики в українській літературі XI–XVIII століть. Наголошено на тому, що перші переклади Біблії є початковим етапом розвитку екзегези Святого Письма в Україні. Крізь призму біблійної герменевтики розглянуто твори перекладної старокиївської літератури, відстежено їхній вплив на розвиток оригінальної літератури XI–XIII століть, зокрема на творчість Іларіона, Кирила Туровського, Феодосія Печерського. Біблійну герменевтику в українській літературі XVI–XVIII століть подано як синтез східної та західної герменевтичних традицій. Із цього погляду проаналізовано творчість Василя Суразького, Мелетія Смотрицького, Йова Заліза, Феофана Прокоповича, Стефана Яворського, Дмитра Туптала, Іоана Максимовича, Григорія Сковороди та інших.

УДК 821. 161. 2: 801. 73

*Немає більше від тієї любові, як хто
душу свою покладе за друзів своїх.*

(Ів. 15: 13)

*Моєму єдиному сину
Юрію Литвиненку,
лейтенанту юстиції,
посмертному лицарю
ордена Богдана Хмельницького,
який загинув 16 грудня 2015 року,
захищаючи свободу, незалежність
і територіальну цілісність України,
присвячую мою монографію.*

ЗМІСТ

Вступ	9
Розділ I. Біблійна герменевтика в українській літературі як об'єкт історико-літературних студій	14
I. 1. Становлення і розвиток біблійної герменевтики як науки	14
I. 2. Вивчення біблійної герменевтики в українському літературознавстві.....	23
I. 3. Біблійна герменевтика в Харківській сковородинознавчій школі	37
I. 4. Герменевтична парадигма Олександра Потебні як процес сприймання – розуміння – тлумачення	51
I. 5. Алегорична метода тлумачення Біблії Григорієм Сковородою в рецепції Юрія Шевельова	56
Висновки до першого розділу.....	65
Розділ II. Біблійна герменевтика в українській літературі старокіївської доби	66
II. 1. Питання біблійної герменевтики в пам'ятках перекладної літератури XI–XIII століть.....	66
II. 1. 1. Переклад Біблії як перший етап її тлумачення	66
II. 1. 2. Біблійна герменевтика в перекладних жанрах киеворуської літератури	79
II. 1. 3. Алегорична екзегеза Біблії Філона	83
II. 1. 4. Потрійний сенс Біблії в екзегезі Оригена	84

II. 1. 5.	Буквальне розуміння Біблії богословами Антіохійської школи й Тертуліаном	86
II. 1. 6.	Знакова природа слова в біблійній герменевтиці Августина	87
II. 1. 7.	Практична екзегетика Іоана Златоуста	89
II. 1. 8.	Каппадокійський синтез. Духовно-моральні риси екзегези Василя Великого	92
II. 1. 9.	Головні євангельські чесноти в екзегетичних моделях Єфрема Сирина	99
II. 1. 10.	Гносеологічна теорія осягнення незбагненності Григорія Ниського	101
II. 1. 11.	Системна догматика християнського віровчення Іоана Дамаскіна	102
II. 1. 12.	Біблійні алюзії в перекладних повістях і романах.	104
II. 2.	Особливості біблійної герменевтики в пам'ятках старокиївської епідиктичної риторики	109
II. 2. 1.	Формування біблійної герменевтики в оригінальній старокиївській літературі	109
II. 2. 2.	Фігури контрасту в практичній екзегезі Святого Письма Кирила Туровського	113
II. 2. 3.	Зразки біблійної ієрофанії у «Слові про Закон і Благодать» Іларіона	119
II. 2. 4.	Екзегеза Біблії у простій проповіді Луки Жидяти	126
II. 2. 5.	Морально-практична тема в екзегетичній практиці Феодосія Печерського	127
II. 2. 6.	Правила сприйняття та розуміння Слова Божого Нестора Печерського як пізнання світу	129
II. 2. 7.	Агіографічні сюжети у матриці біблійної герменевтики Нестора Печерського	130
II. 2. 8.	Екзегетичні вкраплення в канонах літописного жанру	145
	Висновки до другого розділу	152
Розділ III. Питання біблійної ноєматики та евристики в українській полемічній літературі кінця XVI – початку XVII століть		
III. 1.	Біблійна герменевтика українських православних письменників-полемістів	153
III. 1. 1.	Структуранти чотирисенсової біблійної герменевтики української полемічної барокової літератури	153

III. 1. 2.	Тріадична система знака в структурі біблійної ноєматики	162
III. 1. 3.	Образи Віри, Надії, Любові в системі чотирисенсової біблійної герменевтики	168
III. 1. 4.	Канони тлумачення біблійних текстів	174
III. 1. 5.	Біблійна герменевтика в полемічних творах Герасима Смотрицького	180
III. 1. 6.	Біблійна герменевтика в давній українсько-литовській літературі	189
III. 1. 7.	Шляхи тлумачення Біблії у творах Йова Заліза	196
III. 1. 8.	Вплив ісихастського вчення на біблійну герменевтику українських православних письменників зламу XVI–XVII століть	214
III. 2.	Особливості тлумачення Святого Письма у творах українських католицьких письменників-полемістів	226
III. 2. 1.	Біблійна герменевтика в полемічних православних, католицьких та протестантських дискурсах	226
III. 2. 2.	Екзегетика Петра Скарги та її вплив на українську літературу	230
III. 2. 3.	Екзегетичні вкраплення в полемічному дискурсі Іпатія Потія	232
	Висновки до третього розділу	240

Розділ IV. Біблійна герменевтика в українській бароковій літературі	241
IV. 1. Почвірна метода тлумачення Святого Письма у творчості українських письменників XVII–XVIII століть	241
IV. 1. 1. Духовність автора як один із головних чинників осягнення Біблії	248
IV. 1. 2. Старозаповітна префігурація новозаповітної історії в бароковій екзегетиці	252
IV. 1. 3. Концепт сакральної антропології в структурі біблійної герменевтики українського літературного бароко	258
IV. 1. 4. Феноменологічна екзегеза імені Бога в українських барокових текстах	261
IV. 1. 5. Теофанічна символіка каменю в екзегетичній практиці українських барокових письменників	264
IV. 1. 6. Чотирисенсова метода біблійної герменевтики у творах Дмитра Туптала	278

IV. 2.	Буквальне розуміння Біблії в українській бароковій літературі	284
IV. 2. 1.	Наука про вербальну інспірацію Біблії як підґрунтя буквальної методи її тлумачення	284
IV. 2. 2.	Протестантські маркери в буквальній екзегезі Феофана Прокоповича	290
IV. 3.	Поетика фігуратизму в літературі українського бароко	299
IV. 3. 1.	Джерельне підґрунтя алегоричного тлумачення Біблії у творчості Григорія Сковороди	299
IV. 3. 2.	Людина як універсальний символ життя у системі біблійної герменевтики Григорія Сковороди	308
IV. 3. 3.	Образ Бога в префігурації Григорія Сковороди	313
IV. 3. 4.	Біблійна префігурація в екзегетичній системі Григорія Сковороди	320
	Висновки до четвертого розділу	325
	Висновки	327
	Список використаної літератури	332
	Summary	386

ВСТУП

Біблія відіграла величезну роль у розвитку давньої української літератури, а надто зважаючи на ту обставину, що українське письменство XI–XVIII століть має переважно релігійний характер і цим істотно відрізняється від більшості тогочасних європейських літератур, наприклад, від сусідньої польської, де різноманітні релігійні елементи існували поруч зі світськими відносно рівноважно. Коли йдеться про істотний вплив Біблії на давню українську літературу, то дослідники мають на увазі не тільки численні біблійні цитати, алюзії, ремінісценції, що є у творах українських письменників XI–XVIII століть, не тільки використання книг Святого Письма Старого та Нового Заповітів як невичерпного джерела тем, сюжетів, образів та різноманітних сталих виражальних засобів, але й цілу низку питань, пов'язаних з біблійною герменевтикою, передовсім явище префігурації.

Вагу цих питань підкреслює хоча б те, що вже перша пам'ятка оригінальної української літератури – «Слово про закон і благодать» Іларіона Київського – майже повністю засновується на префігуральних образах. Численні прийоми біблійної герменевтики відіграють конститутивну роль не тільки в ділянці епідиктичного церковного красномовства, але й у полемічних трактатах, різноманітних жанрах набожної лірики, містеріях, мораліте, міраклях тощо.

Усе це зумовлює посилений інтерес істориків української літератури до питань біблійної герменевтики, чи, як колись казали,

«священної філології» (*philologia sacra*). Наприклад, ці питання зринають у багатьох працях, присвячених пам'яткам старокиївської літератури, перш за все вже згадуваному «Слові про закон і благодать» (Людольф Мюллер та ін.), «Послання...» Кліма Смолятича, недільних проповідях Кирила Туровського тощо. Цікаві спостереження на цю тему можна знайти і в історико-літературних розвідках, які розглядають пам'ятки українського письменства XVII–XVIII століть. Так, Людмила Софронова та Поліна Левін наголошують на ролі префігуральних образів у структурі української шкільної драми, Богдана Криса та Лідія Сазонова порушують питання біблійної герменевтики, коли мова заходить про українську барокову поезію, Леонід Ушкалов та Валерій Шевчук пробують з'ясувати місце та роль «священної філології» у світогляді українських письменників XVI–XVIII століть, Світлана Сухарева й Наталія Поплавська дотично з'ясовують місце біблійної герменевтики в українській полемічній літературі, Зоряна Лановик дослідила проблеми біблійної герменевтики як особливої сфери гуманітарного знання. Особливо часто питання біблійної ноєматики та евристики зринають у ході дослідження творчості Григорія Сковороди. Можна пригадати тут відповідні праці Наталії Алексеєнко, Дмитра Багалія, Юрія Барабаша, Петра Біланюка, Ірини Гузар, Елізабет фон Ердманн, Магдалини Ласло-Куцюк, Ришарда Лужного, Олега Марченка, Валерії Нічик, Григорія Сивоконя, Леоніда Ушкалова, Дмитра Чижевського, Дана Чопика, Стівена Шерера та інших. Цікаві спостереження на цю тему є також в універсальних працях Ірини Бетко та Віри Сулими, присвячених місцю та ролі Біблії в українській літературі від давнини до сьогодні.

Утім, далеко не всі ділянки давньої української літератури належно вивчені з погляду біблійної герменевтики. Наприклад, майже цілком недослідженою в цьому сенсі залишається перекладна й оригінальна старокиївська література, українська полемічна література кінця XVI – початку XVII століть, творчість таких видатних українських письменників, як Герасим Смотрицький, Йов Залізо, Кирило Транквіліон Савровецький, Іпатій Потій, Антоній Радивилівський, Дмитро Туптало, Феофан Прокопович, Симеон Полоцький, Іван Максимович, Стефан Яворський та ін. Крім того, українське літературознавство досі не має жодної спеціальної праці великого формату, яка була б присвячена з'ясуванню

ролі та місця біблійної герменевтики у вітчизняній літературній традиції XI–XVIII століть. Цим і зумовлена актуальність нашої роботи.

Мета роботи полягає у вивченні місця та ролі біблійної герменевтики у творах давньої української літератури X–XVIII століть.

Реалізація мети передбачає розв'язання таких **завдань**:

1) розглянути основні джерела та особливості біблійної герменевтики в українській літературі старокиївської доби на матеріалі перш за все пам'яток тогочасного епідиктичного красномовства;

2) з'ясувати місце та роль біблійної герменевтики в різножанрових пам'ятках української полемічної літератури зламу XVI–XVII століть, враховуючи при цьому особливості підходу письменників до питань біблійної ноєматики та евристики, зумовлені їхньою конфесійною належністю;

3) проаналізувати біблійну ноєматику та евристику як конститутивний принцип основних жанрів української барокової літератури, найперше тогочасних казань, полемічних трактатів, філософських діалогів тощо.

Об'єктом дослідження обрано твори українських письменників X–XVIII століть.

Предметом дослідження є дворівнева та чотирисенсова метода тлумачення книг Святого Письма у творах українських письменників X–XVIII століть.

Методи дослідження, обрані для аналізу біблійної герменевтики як складника поетики творів давньої літератури X–XVIII століть, зумовлюються предметом, метою дослідження, а також літературознавчою традицією. Для реалізації завдань роботи використано описовий, типологічний, історико-порівняльний, генетичний, міфологічний, інтертекстуальний, герменевтичний, феноменологічний, рецептивний, структурно-семіотичний методи літературознавчого дослідження в межах загальної теорії екзегетики, біблійної герменевтики, інтерпретації та містичного екзистенціалізму. У рамках герменевтичного методу дослідження було залучено принципи багатозначності, паралелізму, парафрази, дворівневої повноти значень у межах духовної та тілесної параболи, чотирисенсового (буквального, алегоричного, морального та анагогічного) тлумачення текстів Святого Письма й екстраполяції Старого Заповіту на Новий Заповіт, контекстуальний, символічний, христологічний,

типологічний, метатекстуальний та інтертекстуальний принципи біблійної інтерпретації.

Теоретико-методологічну основу дослідження складають концепції й напрацювання провідних українських літературознавців, філософів, теологів, біблієзнавців (С. Абрамович, О. Александров, В. Антофійчук, Д. Багалій, П. Білоус, С. Головащенко, М. Зубрицька, П. Іванишин, І. Ісіченко, С. Квіт, Ю. Ковалів, Б. Криса, М. Ласло-Кущук, В. Лаба, З. Лановик, В. Мейзерський, О. Матушек, О. Мишанич, І. Набитович, Д. Наливайко, А. Нямцу, Ю. Пелешенко, Н. Поплавська, О. Потєбня, Г. Сивокінь, О. Сліпушко, В. Сулима, М. Сумцов, С. Сухарева, Л. Ушкалов, Д. Чижевський, Ю. Шевельов, О. Юркевич), а також зарубіжних учених (С. Аверинцев, Р. Барт, М. Бахтін, Г. Венклер, М. Гайдеггер, Е. Гуссерль, Г.-Г. Гадамер, М. Гардзаніті, І. Данилевський, Ж. Дерріда, В. Дільтей, У. Еко, М. Еліаде, В. Ізер, Р. Інгарден, Д. Кліпінгер, І. Корсунський, Е.-Р. Курціус, Д. Лихачов, А. Лосєв, В. Лоський, Ю. Лотман, І. Меєндорф, Н. Мечковська, А. Михайлов, З. Мітосек, Х. Ортега-і-Гассет, Р. Піккіо, Г. Подскальски, П. Рікер, П. Савваїтов, В. Саврей, П. Сержантов, Ф. де Сосюр, Л. Софронова, Т. Стиліянопулос, Н. Фрай, М. Фуко, Ф. Шлейєрмахер, В. Шмід, О. Шпенглер, К. Г. Юнг, К. Ясперс, Г.-Р. Яусс).

Наукова новизна дослідження зумовлена його актуальністю, метою й завданнями. Вона полягає в тому, що вперше у вітчизняній медієвістиці здійснена спроба вивчення місця і ролі біблійної герменевтики у творах давньої української літератури X–XVIII століть, зроблено акцент на тому, що перші переклади Біблії варто вважати початковим етапом розвитку екзегези Біблії, крізь призму біблійної герменевтики вперше прокоментовано твори перекладної старокиївської літератури, відстежено їхній вплив на подальший розвиток оригінальної старокиївської літератури, на прикладі біблійної екзегези у творах Іларіона, Кирила Туровського, Луки Жидяти, Феодосія Печерського, Нестора Печерського проведено паралелі між розумінням і тлумаченням у герменевтиці та мовленням і декламуванням у риторичі на рівні тожсамої інтерференції, вперше відчитано елементи біблійної екзегези в структурі літописного жанру та оригінальних агіографічних творів, зроблено висновок, що використання біблійної герменевтики в оригінальних жанрах старокиївської літератури є першим, дometодологічним, етапом її розвитку в давній українській літературі.

Біблійну герменевтику в полемічній та бароковій літературі подано як синтез східної та західної герменевтичних традицій з урахуванням засад античної та юдейської риторик. Уперше проаналізовано рецепцію західної чотирисенсової біблійної герменевтики українською полемічною літературою на прикладі творчості представників різних конфесій. Так само вперше проаналізовано ієрофанію біблійного образу каменю в українській бароковій літературі за принципом герменевтичного кола, вивчено способи застосування чотирисенсової методи біблійної герменевтики у творах Василя Суразького, Стефана Яворського, Дмитра Туптала, Івана Максимовича та вплив на неї ідей ісихазму. Окрім того, уперше розглянуто твори Феофана Прокоповича як приклад буквальної екзегези та його ухилення від традиційної в українській бароковій літературі чотирисенсової біблійної герменевтики під впливом ідей протестантизму. Як альтернативу буквалізму Феофана Прокоповича в дослідженні подано алегоричну екзегезу Григорія Сковороди.

Теоретична цінність результатів дослідження полягає у можливості використання літературознавчих спостережень і висновків під час подальшого вивчення біблійної герменевтики як предмета досліджень української медієвістики, аналізу й синтезу методів наукового аналізу в межах єдиної моделі біблійної герменевтики та риторики з метою вивчення інтертекстуального рівня літератур різних епох.

Практична цінність результатів дослідження обумовлюється тим, що її матеріали й висновки можуть бути використані в академічних студіях з історії української літератури XI–XVIII століть, в історико-літературних курсах у вищих навчальних закладах, у ході підготовки спецкурсів та спецсемінарів, а також як наукове підґрунтя курсових і магістерських робіт.

Апробація результатів дослідження. Основні результати роботи було апробовано на 36 наукових вітчизняних та зарубіжних конференціях.

Структура роботи обумовлена її методологією і завданнями. Робота складається зі вступу, чотирьох розділів, висновків та списку використаних джерел.

РОЗДІЛ І

БІБЛІЙНА ГЕРМЕНЕВТИКА В УКРАЇНСЬКІЙ ЛІТЕРАТУРІ ЯК ОБ'ЄКТ ІСТОРИКО-ЛІТЕРАТУРНИХ СТУДІЙ

І. 1. Становлення і розвиток біблійної герменевтики як науки

Вивчення текстів Святого Письма мало велике значення для розвитку християнської віри, а тому не могло формуватися спонтанно. Християнство на початку свого існування ще не встигло виробити сталих теоретичних законів щодо способу тлумачення Старого та Нового Заповітів, але конче їх потребувало. Нова релігія «пристосувала для своїх намірів велику кількість духовних цінностей, які були напрацьовані в попередні епохи, – від моральних норм і фрагментів філософських течій до літературних традицій і засобів психологічного впливу» [Курбатов 1988, с. 5]. Отже, християнам не залишалося нічого іншого, як запозичити принципи інтерпретації тексту з високорозвиненої античної культури та поміркованої юдейської екзегези, про яку, наприклад, Бертран Рассел писав, що вона «завжди була проста» [Рассел 1995, с. 281]. Зробити це було не так уже й тяжко: більшість апологетів християнства були еллінами за освітою, юдеями за способом думання, а інколи й за походженням.

Перші герменевтичні осмислення текстів виникли на запити педагогіки та необхідності тлумачення літературних, філософських, історичних, релігійних текстів та юридичних законів ще в Стародавній Греції. Мистецтво інтерпретації з'явилося завдяки геніальній майстерності граматистів, яких справедливо можна вважати першими грецькими філологами. Поступово, без будь-якої системи,

у міру виникнення практичної потреби тлумачення художніх творів, що мали соціальне значення (наприклад, поеми Гомера, що їх викладали в навчальних закладах), ними було напрацьовано й відкрито цілу низку правил і принципів інтерпретації текстів: багатозначність слова, контекстуальний аналіз, аналогія, принцип точного й розгорнутого визначення слововжитку тощо. Таку діяльність скоріше можна було розглядати як мистецтво знаходити й виправляти помилки в граматах, уміння читати, витлумачувати і встановлювати літературну, художню та естетичну вартість рукописів, зрештою, як емпіричне вміння, але аж ніяк не можна було сприймати ці знання та навички як методологічні орієнтири, що мають визначений науковий статус.

Однак, попри те, що не було окреслено ґрунтовні об'єктивні закономірності розвитку біблійної герменевтики та способи її впливу на формування поетики літературних творів, не сформовано основу наукової теорії, «антична культура спричинилася до перших спроб теоретичного осмислення процесу інтерпретації текстів, що не виходили за рамки філології» [Бласс 1891, с. 23].

Термін «герменевтика» так само має античне міфологічне походження. Греки вважали Гермеса богом пізнання землі й неба. Він був сином верховного бога грецької міфології Зевса, чие ім'я означало «денне сяюче небо», та гірської німфи Майї, ім'я якої буквально означає «матінка» – саме так називали греки свою годувальницю землю. Імена батьків Гермеса вказують на те, що він був сином неба і землі. Звідси походить і космічна символіка хреста.

Християнство, запозичивши символ хреста, вклало в нього інакший сенс: «Перше для християнства у хресті – не його космічний символізм, який він передає космічним релігіям: насамперед це мізерна шибениця, на якій повішено Ісуса. І лише потім це розп'яття інтерпретують символічно, щоб визначити космічний вимір спокутного діяння» [Даніелу 1998, с. 356].

Символічне значення хреста відіграло в християнстві не менш важливу роль, ніж поняття долі в античній культурі. Однак якщо античне сприйняття долі-фатуму передбачало сліпу покірність людини ірраціональному, не осягнутому в її житті, то символ Христа звільняв її від почуття приреченості, переконував, що в житті кожної людини є вищий сенс, який може затемнюватися гріхами, але не може бути ними відмінений. У таїну індивідуального життя

християн вводилося не поняття долі, фатуму, а поняття індивідуального хреста, в якому криється завдання, покладене на людину Богом, добровільна участь у Христовому подвигу, який дарує людині вибавлення. Отже, розуміння людиною ваги власного хреста біблійна герменевтика спрямовує на шлях усвідомлення Бога. В. Зеньковський слушно зазначав, що хрест необхідно тлумачити «як завдання, покладене на нас Богом, як закон, що визначає рівень зрілості людини» [Зеньковский 1991, с. 146]. Таким чином у християнському хресті ніби поєдналися сакральність небесного провидіння й буденність дочасного життя. Він став одним із провісників Божої волі на землі.

В уявленнях стародавніх греків божим посланцем був Гермес – провісник вищого знання олімпійців, до часу захованого від людей. Він знав усі шляхи життя та смерті. Серед грецьких богів тільки Гермес був причетний до подій, що відбувалися в трьох головних сферах космосу: небесній, земній та підземній. Тільки йому були відкриті таємниці небожителів та секрети смертних, тобто він був богом всевидющим та всезнаючим. Тому він міг навчити всього: молитов, обрядів, грамоти, вміння рахувати та переконливо говорити, грати на музичному інструменті, майстерності в ремеслах тощо. Він володів світом марень та сновидінь, за допомогою яких доносив волю богів до людей, перекладаючи її зі складної, витонченої мови богів на звичайну мову смертних. Гермес був володарем магічного жезла – символу абсолютної влади над душами. Вважалося, що через нього світові були проголошені найсокровенніші таємниці людини й природи, до яких був причетний тільки творець світу – Вселенський Розум. Сенс життя, за вченням Гермеса, полягає в пізнанні людиною власної божої суті та в намаганні уподібнитися богу в думках і вчинках. Загалом, Гермес давав розгорнуті відповіді на два одвічні запитання: звідки ми прийшли, що з нами буде після смерті [див.: Герменевтика 1993, с. 103]. Тому цілком природно, що галузь науки, яка містить у собі теорію інтерпретації тексту й розуміння його сенсу, була названа на його честь.

Отож, біблійна герменевтика походить від грецького ἑρμηνεία – з'ясування, пояснення, переклад та ἑρμηνεύω – перекладаю, пояснюю, тлумачу й визначається як система принципів і правил тлумачення біблійних текстів з метою пошуків їхнього первинного істинного сенсу.

З огляду на відсутність поділу між практикою тлумачення і його методикою в античній та середньовічній літературах герменевтика ще не означила себе як окрему дисципліну. Ба більше, біблійну герменевтику за характером процедур часто ототожнювали з біблійною екзегетикою. Остання також походить від грецького ἐξηγήσεις – викладаю, пояснюю, виявляю й об'єднує загальні правила тлумачення всього тексту в цілому. Таку методологію дослідження Біблії називають ще загальною герменевтикою. Існує ще й так звана спеціальна герменевтика, яка достосовується до тлумачення окремих жанрів.

Сучасні науковці герменевтику й екзегетику все ж таки розрізняють. Екзегетика може розглядатися як структурант герменевтичного аналізу, точніше як його підготовчий етап. Метою екзегетики є з'ясування первинного значення конкретного фрагмента тексту за принципом «тоді й там», етапів трансформації авторського задуму та творення моделей сприйняття сучасниками екзегета з огляду на те, що герменевтичний рівень засвоєння тексту спирається на потребу його актуального розуміння. «Він передбачає не лише екзегетичне з'ясування змісту та первісного, часом дослівного значення “тоді і там”, а й внесення тих чи інших положень до вельми специфічного контексту – до ситуації “біблійне повідомлення – читач”, коли, незважаючи на обставини сучасної епохи, найважливішим є відчуття та переживання вагомості Біблії “для мене, тепер і тут”. Це, на думку богословів, дає змогу опанувати універсальний смисл біблійного тексту, сприйняти його як такий, що живе і розвивається в історії» [Головащенко 2001, с. 220].

Християнство стало сприятливим ґрунтом для розвитку біблійної герменевтики. Тлумачення канонічних текстів було невід'ємним від їхнього розуміння і складало певний визначений рівень осягнення Бога в цілому. Таке прагнення перебувало у фокусі численних теологічних концепцій, що розрізняються між собою шляхами досягнення визначеної мети. Вихідною передумовою такого руху була беззаперечна віра у Найвище, Досконале, Всемогутнє Божество. Теоретичне осмислення методів інтерпретації стимулювалося потребами тлумачення текстів Святого Письма.

Взявши за основу методу античної філологічної герменевтики, біблійна герменевтика внесла власні корективи в її структуру шляхом зміни предмета тлумачення. Інтерпретація літературних текстів

мала вільний характер, що ж до інтерпретації текстів Святого Письма, то велося зіставлення наслідків тлумачення, які практично задовольняли здійснення релігійних культів, тому навколо принципів та методів тлумачення точилася гостра боротьба. Однорідні об'єднувалися в школи та вели полеміку з супротивними вченнями.

Уже в перших богословських школах зароджуються протилежні напрямки герменевтики. Олександрійська школа тяжіла до алегоричного тлумачення Святого Письма, згідно з яким текст Святого Письма поставав притчею-іносказанням, що продукує багатозначність сприйняття [див.: Саврей 2012а, с. 163]. Тим часом Антіохійська школа сповідувала буквально-історичний сенс прочитання тексту Біблії, який передбачав дослівне прочитання біблійних сюжетів як точних типів-образів майбутнього [див.: Саврей 2012б, с. 62].

Буквальна метода екзегези допускала лише одне конкретне, але повне значення смислового виразу. Буквальна інтерпретація слова тлумачила його як знак, прив'язаний до певної речі, явища чи події, унаслідок чого накладала чіткі обмеження на можливості тлумача, який не мав права виходити за межі однозначності слова.

Алегоричне тлумачення передбачало пошуки містичного та типологічного сенсів, заснованих на багатозначності вербальних знаків. Алегорична інтерпретація хоча також не мала права виходити за межі канону церковної та біблійної екзегези, все ж була більш вільною з огляду на те, що базувалася на багатозначності сенсів.

Така протипокладна сенсова дихотомія зіграла величезну роль як у богословських, так і в загальногуманітарних дискусіях, оскільки окреслювала різне ставлення до поняття «сенс».

Контрверсійність сенсів тлумачення Біблії зняла Каппадокійська школа шляхом синтезу двох протилежних екзегетичних методів. Каппадокійські богослови допускали буквальный сенс прочитання Біблії, якщо він спрацьовував на користь конкретного змісту Божого Слова, і застосовували символічний сенс до біблійних притч, загадок, темних місць, мудрих висловів тощо [див.: Саврей 2012в, с. 143].

Майже одночасно Кратет у Пергамі засновує школу аномалістів, що дотримувалася буквального сенсу Слова Божого [див.: Кузнецов 1991а, с. 45].

Як відомо, в античний період не було створено жодної завершеної теорії герменевтичного тлумачення – існували тільки окремі

припущення та різнобічні способи інтерпретації. Лише у зв'язку з функціонуванням християнства як світової релігії та пов'язаною із цим явищем канонізацією певних біблійних текстів виникла потреба строгого контролю над їхнім тлумаченням. Донесення значення Біблії до широких мас вірян стимулювало виникнення систематичних герменевтик.

Як практичне мистецтво інтерпретації та спеціальна філологічна дисципліна, герменевтика продовжувала функціонувати в більш пізні часи, щоправда, змінивши свою форму та принципи тлумачення на користь теології. Теорія та методологія тлумачення біблійних текстів стали основоположними моментами мислительних систем Отців Церкви, які започаткували біблійну герменевтику – науку про правила знаходження правдивого сенсу Святого Письма та викладання правильного розуміння Божого Слова народу.

Прихильники Антіохійської школи пояснювали тексти тільки на основі граматично-історичних принципів. Наприклад, Теодор у «Пісні пісень» убачав лише весільний спів, а в книзі Йова – лише поетичне вираження історичного переказу. Він не припускав подвійного сенсу текстів, а лише вищий зв'язок між подіями.

Латинський апологет Тертуліан уважав ворожими християнству будь-які філософські школи. Він заперечував можливість алегоричної екзегези, надаючи перевагу буквальному тлумаченню, навіть якщо воно суперечило елементарним законам логіки.

Представник Олександрійської школи Ориген у своїй розвідці «Про початки» [див.: Ориген 1993] вперше сформулював принципи нової християнської герменевтики, в якій обґрунтував уявлення про те, що слова вказують на реальні речі й відносини. Він доводив, що так само, як речі принципово різняться між собою, принципово різняться між собою й сенси всередині слова, що означають певну річ, тому слова багатозначні за власною природою. Богослов розрізняв три сенси тлумачення Біблії: історичний, душевний і духовний.

«Християнську науку...» Августина [див.: Августин 2006] можна вважати першим науково-теоретичним осмисленням біблійної герменевтики, де подано визначення знака, значення, сенсу, їхнє розуміння і тлумачення. Порівняно з Оригеном, Августин розширив зміст герменевтики, пов'язавши проблему однозначності або багатозначності слова-знака з проблемою осягнення й розуміння.

Досягнення мети тлумачення, відповідно, забезпечується активним використанням такого ісагогічного матеріалу, як визначення історичного та літературного контекстів, автентичності перекладу, вербальної семантики символічних знаків. Також варто враховувати соціальні та культурно-світоглядні особливості епохи, за якої був створений текст, наміри автора, жанрову своєрідність твору тощо.

Взявши свої початки від античної, юдейської та середньовічної християнської традиції тлумачення тексту, процес формування герменевтики вилився у складний і неоднозначний шлях, на якому кожна історична епоха формувала власні екзегетичні методи, створювала свої моделі та вносила корективи.

Наприклад, особливим етапом розвитку герменевтичної традиції став період середньовічної християнської герменевтики, який означений як «конфлікт» між Новим і Старим Заповітами. Новий Заповіт використовувався як ключ до Старого Заповіту, тексти якого прочитувалися крізь призму прищестя Месії. Християнство почало процес визначення свого ставлення до античної спадщини, що дало поштовх розвитку герменевтики. Герменевтика цього часу виконувала роль допоміжної дисципліни теології. Герменевтичний напрямок у галузі тлумачення Біблії звався екзегезою, яка слугувала підтвердженням позицій авторитету Біблії. У пізньому Середньовіччі, коли «життя було просякнuto релігією до такої міри, що виникала постійна загроза зникнення відстані між земним і духовним» [Квіт 2003, с. 25], біблійна екзегеза стала авторитетним підтвердженням позиції подвійного авторства Біблії.

Герменевтика за часів Реформації переживала новий підйом у своєму розвитку, що розпочався з розвідки теоретика протестантизму Матіаса Флаціуса «Ключ до тлумачення Святого Письма», яка була спрямована на означення вказівки «шляхів і засобів розуміння знака, переходу від знака до значення, від загального значення до специфічного змісту, від цілого до частин і від частин до цілого; засоби герменевтичного аналізу при цьому враховують (повинні враховувати) мету й задум автора» [Кузнецов 1991а, с. 25]. Загалом, протестантські теологи трактували герменевтику як мистецтво «істинної» інтерпретації Святого Письма.

Для гуманістів доби Відродження біблійна герменевтика стала методом розуміння і перекладу пам'яток античної культури

національними мовами. Ренесанс оновив інтерес до античних авторів, їхніх творів та моделей тлумачення текстів: «Турбота про букву й дух класичних текстів, їхню мовну поправність і повноту розуміння <...> поставили на порядок денний розробку мистецтва тлумачення <...>» [Земляной 1989, с. 238].

Як наслідок, герменевтика розділилася на *hermeneutica sacra*, основним завданням якої було канонічне тлумачення біблійних текстів, що повинно було точно збігатися зі встановленими Церквою канонами, і *hermeneutica profana*, у межах якої інтерпретувалися літературні твори світського характеру.

Розвиток профанної герменевтики спонукав до збільшення досліджень загальної теорії тлумачення. Одним із перших кроків до створення теоретичних моделей тлумачення тексту стала розвідка Дж. К. Дангауера «*Hermeneutica sacra*» (1654), який мислив герменевтику як науку про інтерпретацію, у своїх визначеннях відштовхувався не тільки від юдео-християнської екзегетики, а ще й від коментарів до творів Аристотеля і медичних трактатів Галена, від тлумачень документів юриспруденції [див.: Земляной 1989, с. 235].

На час зрілої схоластики XVIII ст. усталилося шість сенсів тлумачення Святого Письма: історичний, або букввальний, що походить від прямого значення слів, алегоричний, символічний, типологічний, тропологічний, які впливають із багатозначності слів, їхньої готовності до набуття нових смислів, і аналогічний, що пояснює потойбічне життя.

У XIX столітті герменевтика сприймалася як найважливіший метод історичного пізнання та гуманітарних наук. Подальший розвиток герменевтичної традиції впродовж XIX–XX ст. більшою чи меншою мірою пов'язувався із сукупністю проблем, порушених Фридрихом Шляєрмахером [див.: Шлейєрмахер 2004], зокрема таких, як статус герменевтики, кордони й можливості розуміння, механізми інтуїції, свідомого, несвідомого й шляхи розуміння, герменевтичне коло, результати розуміння тощо.

Інші представники історичної герменевтичної школи в Німеччині й надалі вели детальну розробку питань герменевтики. Услід за Шляєрмахером Вільгельм Дільтей [див.: Дільтей 2001] розглядав питання герменевтики й дискутував із ним, розцінюючи універсальну герменевтику Шляєрмахера як недостатньо історичну й занадто вузьку з точки зору її предмета [див.: Земляной 1989, с. 246]. На думку

В. Дільтея, герменевтика не повинна обмежуватися статусом методу розуміння письмових текстів, а повинна стати методом інтерпретації і розуміння загалом. Разом із тим у багатьох питаннях Дільтей наслідує, як і багато інших науковців, герменевтику Шляєрмахера.

У середині ХХ століття з огляду на відкриття й глибокі переосмислення процесу та способів і засобів інтерпретації тексту як його розуміння у студіях відомих європейських філософів Мартина Хайдеггера [див.: Хайдеггер 1993; Хайдеггер 2003; Хайдеггер 2012], Ганса-Георга Гадамера [див.: Гадамер 1988; Гадамер 1991а; Гадамер 1991б; Гадамер 1999а; Гадамер 1999б], Поля Рікера [див.: Рікёр 1995; Рікёр 1996; Рікер 1996; Рікёр 2002а; Рікёр 2002б; Рікёр 2008; Рікёр 2010], Юргена Габермаса [див.: Габермас 2011], Ганса Альберта [див.: Альберт 2003] й ін. герменевтика з методу гуманітарних наук перетворилася на філософське вчення про буття. У сучасній методології наукового пізнання герменевтика усвідомлюється як учення про розуміння, сприйняття й тлумачення текстів. Проблема інтерпретації літературних текстів в європейському герменевтичному дискурсі активізувалася у ХІХ ст., а в ХХ ст. стає однією із домінуючих.

Із розвитком суспільства традиції, методи, прийоми, цілі й завдання біблійної герменевтики змінилися настільки, що вона змушена була виокремити зі своєї теоретичної матриці герменевтику філософську, філологічну, онтологічну та ін.

Історичний розвиток герменевтики в історико-гносеологічному контексті вивчали В. Кузнецов [Кузнецов 1986; Кузнецов 1991а; Кузнецов 1991б; Кузнецов 2002;], С. Кримський [Крымский 2000; Кримський 2003], А. Михайлов [Михайлов 1984], Г. Тульчинський [Тульчинский 1999], в історико-психологічному – К. Ясперс [Ясперс 1994; Ясперс 2000], П. Рікер [Рікёр 2002а], у порівняльно-історичному – Ю. Коткавірта [Коткавирта 1999], Ж. Гронден [Гронден 2001], В. Малахов [Малахов 1986; Малахов 1987; Малахов 1989; Малахов 1999;] та ін.

Окрім того, існує низка наукових розвідок, в яких досліджувалися спеціальні галузі герменевтичного аналізу. Так, філологічній герменевтиці дав визначення О. Потебня [Потебня 1905; Потебня 1976; Потебня 1985; Потебня 1989; Потебня 1990; Потебня 1993; Потебня 1999], теологічну герменевтику вивчала Л. Маркова [Маркова 1999], концепцію герменевтики як методології гуманітарних

наук – В. Дільтей [Дильтей 2001], філософську – Г.-Г. Гадамер [Гадамер 1988], феноменологічну – П. Рікер [Рикёр 1995], герменевтику фактичності – М. Гайдеггер [Хайдеггер 1989], історичну – Г. Альберт [Альберт 2003], середньовічну екзегезу як дометодологічний аспект біблійної герменевтики – В. Мейзерський [Мейзерский 1991а; Мейзерский 1991б], політичну герменевтику – І. Василенко [Василенко 2014] та ін.

У сучасній гуманітаристиці термін «герменевтика» має подвійне значення. З одного боку, її розуміють як теорію або мистецтво інтерпретації, а з іншого – звужують значення до однієї з методологій тлумачення і називають класичною, онтологічною (або філософською) герменевтикою.

І. 2. Вивчення біблійної герменевтики в українському літературознавстві

В Україні елементи класичної герменевтичної традиції простежуються у латиномовних поетиках Феофана Прокоповича та Митрофана Довгалевського, у творах давніх українських письменників Івана Вишенського, Григорія Сковороди, а також епізодично в названому М. Наєнком «художньому літературознавстві» – Івана Котляревського, Тараса Шевченка, Івана Франка та ін.

Проблеми давньої української літератури завжди привертала увагу багатьох вітчизняних та зарубіжних літературознавців, що дотримувалися різноманітних методологічних та ідеологічних позицій. Завдяки їхнім зусиллям було досліджено особливості сюжетної канви, композиційної структури, ідейно-тематичної основи, художньо-образної системи, стильової типології давніх текстів.

Сучасна наука з огляду на недовомленість і тенденційну ангажованість усталених наукових методологій дослідження переживає процес реконструкції традиційних наукових дискурсів та імпульсує переосмисленнями наукової спадщини радянських часів, реабілітацією раніше заборонених, а тому забутих теорій, концепцій, наукових галузей, осягненнями тепер доступного світового наукового досвіду, апробацією нових методологічних схем і прийомів.

Науковці нової доби здебільшого відмовляються від закостенілих догм і канонів у процесах наукового аналізу буття, культури,

літератури, вдаючись до пошуків нових оригінальних форм осмислення й вивчення предмета дослідження. «Філософська опозиція епістемологія – герменевтика, потужний філологічний поворот у науковій сфері, герменевтизація когнітивних практик сучасної науки спричинили підвищений інтерес до філології, зміщення епіцентру досліджень до гуманітарної сфери – від науки про природу до науки про людину у напрямку релятивістських концепцій стосовно нинішньої екзистенційної ситуації. Одночасно відбувається пошук надійних констант, які могли би стати відправними точками й основою нових теорій, звернення до забутих цінностей та ідеалів» [Лановик З. 2008, с. 672].

З огляду на те, що біблійні тексти було вилучено з культурологічного та наукового дискурсу, зокрема закрито українським літературознавцям доступ до вивчення Біблії та її впливу на формування літератури, образів, сюжетів, методологій прочитання тексту, у філології утворилося провалля, яке намагалися заповнити «різноманітними штучними теоріями, що зводилися до трактування духовних явищ як примітивного мітологічного мислення, релігійної обмеженості; історичні постаті та події, описані в Біблії прирівнювалися до античних мітів» [Лановик З. 2008, с. 672], залишається ще ціла низка питань, які вимагають подальших ґрунтовних студій, серед яких і проблема біблійної герменевтики у складі давньої української літератури.

Попри те, що біблійна герменевтика з огляду на релігійний характер давньої української літератури стала її домінуючою складовою ще на початковому рівні розвитку літератури старокиївської доби й не втрачала своїх позицій до завершального барокового етапу її становлення, належного висвітлення в літературознавстві вона досі не має.

Українське літературознавство поки що не системно, а лише спорадично звертається до вивчення герменевтики, завдяки якій відбувалося тлумачення прихованих, складних для миттєвого, безпосереднього розуміння смислів, що вже викликало позитивні зміни.

Це питання на сьогодні почасти досліджено, зокрема, у роботах Н. Алексеєнко (Левченко), Д. Багалія, архієпископа Ігоря Ісиченка, Б. Криси, З. Лановик, О. Матушек, Н. Поплавської, В. Сулими, М. Сумцова, С. Сухаревої, Л. Ушкалова, Д. Чижевського та ін.

Тлумачення біблійних текстів розглядається тут як один із засобів художнього зображення, осягнення, переконання, спрямування.

Так, М. Сумцов працював над створенням систематизованої історії української літератури XVII ст. З огляду на те, що творчість Інокентія Гізеля, Іоаникія Галятовського й Лазаря Барановича, на думку науковця, була вивчена найменше, М. Сумцов кожному з трьох авторів присвятив випуск із серії «К истории южнорусской литературы XVII столетия». Світ побачили книги, присвячені аналізу поля культурних впливів українського, польського й московського духовного життя на творчість Л. Барановича, І. Галятовського й І. Гізеля [Сумцов 1884а; Сумцов 1884б; Сумцов 1885б].

Аналізуючи творчість Галятовського, М. Сумцов принагідно торкнувся й питання біблійної герменевтики. Зокрема він підкреслив, що казодія дотримувався у своїх проповідях чотирисенсової біблійної герменевтики та, попри канон, вільно поведився з трактуванням біблійних подій та образів, а також тлумачив апокрифи рівнозначно з біблійними текстами.

Звертаючись до теми *Filioque*, яка була однією з домінуючих розбіжностей між Західною та Східною Церквами, М. Сумцов указував, що Лазар Баранович у своїх екзегетичних розвідках спирався на попередню богословську традицію, повторював загальновідомі аргументи про походження Святого Духа, а тому не був у цьому питанні оригінальним.

Серед численних розвідок Д. Чижевського про українську літературу загалом та творчість Г. Сковороди зокрема [Чижевський 1942; Чижевський 1994; Чижевський 2003; Чижевський 2005а; Чижевський 2005б; Чижевський 2005в; Чижевський 2005г; Чижевський 2005д] подибуємо студію про сквородинську біблійну герменевтику. Його основна праця на цю тему має назву «Skovoroda's Bibel-Interpretation im Lichte der kirchenväterlichen und mystischen Tradition» [див.: Čuževskýj 1935]. У цій студії Д. Чижевський доходить висновку, що ноематика (наука про сенси Святого Письма) та евристика (наука про віднаходження сенсів Святого Письма) Сковороди є не чим іншим, як поєднанням патристичної, зокрема, «олександрійської» алегорези Біблії з тими методами її тлумачення, що їх практикувала новочасна німецька містика.

Питанню всеохопної алегорези в сквородинській моделі тлумачення Біблії науковець присвятив чимало сторінок книги

«Філософія Г. С. Сковороди» [див.: Чижевський 1934], а також спеціальну розвідку під назвою «Skovorodas Erkenntnislehre und Philo» [див.: Šuževskýj 1933]. У процесі аналізу трактатів Г. Сковороди Д. Чижевський доходить висновку, що теорія пізнання Сковороди спиралася на твори Філона Олександрійського, бо саме Філон свого часу вперше виказав таку важливу для Сковороди ідею, як об'явлення Бога в «трьох світах» (природі, людині та Біблії), що саме він заклав основи символічного тлумачення Святого Письма, намагаючись узгодити його з грецькою філософією. Навіть поняття творення (креації) Філон, так само, як і Сковорода, трактував у символічному ключі. Окрім того, Філон обстоював ідею «обоження», людини як мікрокосмосу, «внутрішньої людини» («небесного Адама»), Софії-Премудрості Божої, преекзистенції матерії, які відігравали важливу роль і у творах Сковороди. Стиль Сковороди Д. Чижевський так само узалежнював від Філона з огляду на те, що саме Філон запровадив у богослов'я антитетичну модель думання.

Про роль християнської символіки, запозиченої Г. Сковородою в Отців Церкви, зокрема у Філона та Оригена, Д. Чижевський писав у своїх «Нарисах з історії філософії на Україні», а в книзі «Філософія Г. С. Сковороди» джерелом сковородинської символіки науковець називав німецьку містику, патристику, бароко, а найперше – Біблію.

Також Чижевський зазначав, що серед емблематичних збірників, які справили вплив на українське письменство XVII–XVIII століть: «Electorum Symbolorum et Parabolaram historicarum syntagmata» Коссена, «Hieroglyphica, sive de sacris Aegyptiorum aliarumque gentium literis» Пієрія, «Sylva allegoiliarum totius sacrae scripturae» Лавретуса, «Zodiacus christianus» Дрекеліуса, «Amorum emblemata» Венуса, «Piae animae desideria versibus et symbolis» Гуго, «Maria Sol mysticus» Сандеуса, знаходився і той збірник, який мав вплив на формування біблійної герменевтики Г. Сковороди й визначив творчу манеру письменника як найяскравішого представника емблематичного стилю в містичній літературі нового часу – «Symbola et emblemata selecta» (Амстердам, 1705).

Вивчення біблійної герменевтики як структуранта поезики текстів давньої української літератури з відомих причин у радянський період було недоступним українським науковцям. Однак подекуди зринали студії у форматі наукових статей чи підрозділів монографій, у яких давні тексти аналізувалися в аспекті біблійних впливів.

Інтерес до ролі Біблії в українській літературі посилювався в українському літературознавстві під кінець радянської епохи, а біблійна герменевтика у творах барокової доби неодноразово ставала об'єктом пильного зацікавлення вітчизняної медієвістики. Ще напередодні української незалежності тему «Біблія і література» окреслив як науково перспективну М. Яценко, який зауважував, що в Біблії так само, як і в християнській гуманістиці, «об'єктивно закладений високий ідеал людинолюбства, гуманістичні морально етичні максими, які через мистецтво і літературу давали і дають великий стимул для самовдосконалення людини. Ця спадщина є необхідним етапом у розвитку самосвідомості людства. Без знання і розуміння її збіднюється не тільки зміст величезної кількості творів світового мистецтва і літератури, а й смисл самого людського життя. Людина, яка пізнає міфологію, релігію і мистецтво, пізнає саму себе» [Яценко 1990, с. 32].

Серед більш ґрунтовних наукових розвідок за темою тлумачення Біблії варто пригадати, наприклад, розділ «Біблійна герменевтика» у монографії Л. Ушкалова «Світ українського барокко» [див.: Ушкалов 1994б], у якій докладно проаналізовано різні методи екзегези Біблії, характерні для вітчизняної літератури тієї доби.

Навчальний посібник В. Сулими «Біблія і українська література» [див.: Сулима 1998] став першим комплексним дослідженням проблеми відображення Біблії в тисячолітній українській літературі. Авторка збила й систематизувала значний матеріал, який характеризує християнські підвалини нової української філософії літератури Х–ХХ ст. Дослідниця також запропонувала нове прочитання крізь призму біблійних текстів творчості окремих письменників, зокрема Григорія Сковороди, Миколи Костомарова. Тараса Шевченка, Пантелеймона Куліша, Лесі Українки та ін.

Як закономірний наслідок синтезу ідейних та естетичних заasad, що впливав із ества тогочасного світовідчуття, розглянула бароковий стиль української поезії XVII–XVIII століть Б. Криса [див.: Криса 1997]. Дослідниця торкнулася й питання християнської містики та герменевтичної традиції. Вона приділила значну увагу проблемам біблійної герменевтики й риторики, герменевтики й поетики, герменевтики й філософії в процесі тих змін у бароковому стилі, які символізують три різні автори: Кирило Транквіліон Ставровецький, Іван Величковський, Григорій Сковорода.

Матеріали досліджень теми «Біблія і література» лягли в основу монографії І. Бетко «Біблійні сюжети і мотиви в українській поезії XIX – початку XX століття» [див.: Бетко 1999], де було осмислено проблемно-тематичні чинники функціонування Біблії в українській ліриці, сконцентровано увагу на проблемах поетики й жанрових особливостях аналізованого явища в загальнокультурному контексті.

Наукове зацікавлення С. Абрамовича, сформоване в тему «Біблія як інтертекст європейської культури», реалізовано в цілому комплексі авторських статей, монографій та навчально-методичних посібників: «Библия и древняя русская литература» [див.: Абрамович 1999], «Библия как объект литературоведческого изучения» [див.: Абрамович 2000], «Біблія як форманта філологічної культури» [див.: Абрамович 2002], «Біблія та сьогоднішня культура: актуальні проблеми української духовної розбудови» [див.: Абрамович 2009а], «В поисках утраченного рая: духовное самоопределение русского писателя XIX – начала XX ст.» [див.: Абрамович 2009б], «Біблія та формування сакрального простору європейської митецької культури» [див.: Абрамович 2011а], а також у колективній монографії «Біблія як інтертекст світової літератури» [див.: Абрамович 2011б], в якій професор С. Абрамович виступив як науковий редактор і автор низки розділів.

У своїх дослідженнях С. Абрамович ставить глобальні питання буття Біблії в духовному світі людства, демонструє блискучу культурно-філологічну обізнаність у питаннях біблістики, медієвістики, зокрема й української, зосереджує свою увагу на поетико-стильових особливостях біблійних творів, аналізує роль і продуктивність поетичних і драматичних первнів біблійних текстів, акцентує митецьку своєрідність нарації у Біблії, тобто її складної і розгалуженої розповідної парадигми.

Докторська дисертація В. Антофійчука «Своєрідність трансформації євангельського сюжетно-образного матеріалу в українській літературі XX століття» [див.: Антофійчук 2001], захищена у 2001 році, була присвячена вивченню своєрідності функціонування євангельського сюжетно-образного матеріалу в українській літературі від початків до сьогодення. Автор досліджував соціально-ідеологічні, філософські та морально-психологічні аспекти трансформації біблійних сюжетів, образів, подій у творчості

Т. Шевченка, І. Франка, Лесі Українки, О. Маковея, С. Черкасенка, Н. Королевої, І. Багряного, В. Сосюри, В. Петрова, В. Дрозда, М. Руденка, Р. Володимира, Б. Олійника, Р. Іваничука, Н. Дзюбенко, С. Грабаря та ін. у контексті світової літератури.

Докторській дисертації В. Антофійчука передувала низка його солідних наукових монографій [див.: Антофійчук 1996; Антофійчук 1997; Антофійчук 1998; Антофійчук 1999а; Антофійчук 1999б; Антофійчук 2000], у яких автор дослідив євангельські сюжети, образи, мотиви в українській літературі ХІХ–ХХ ст.

Автором численних наукових розвідок про вплив Біблії на літературу є А. Нямцу. Обшири наукових зацікавлень професора зазначеною темою засвідчують його монографії, у яких висвітлено теоретико-практичні аспекти функціонування традиційних структур у світовій літературі: «Миф и легенда в мировой литературе» [див.: Нямцу 1992], «Новый Завет и мировая литература» [див.: Нямцу 1993], «Загальнокультурна традиція у світовій літературі» [див.: Нямцу 1997], «Мир Нового Завета в литературе» [див.: Нямцу 1998б], «Евангельские образы и мотивы в русской литературе» [див.: Нямцу 1998а], «Идеи и образы Нового Завета в мировой литературе» [див.: Нямцу 1999а], «Поэтика традиционных сюжетов» [див.: Нямцу 1999б], «Традиція у слов'янських та західноєвропейських літературах (проблеми теорії)» [див.: Нямцу 2001], «Основы теории традиционных сюжетов» [див.: Нямцу 2003], «Миф и литература (теоретические аспекты функционирования)» [див.: Нямцу 2005], «Славянские литературы в общекультурном универсуме» [див.: Нямцу 2012].

У жовтні 1999 року він очолив науково-дослідний центр «Біблія і культура», який консолідував зусилля учених України та Європи в дослідженнях закономірностей функціонування біблійного матеріалу в літературі. На сторінках збірника «Біблія і культура» було розроблено низку методологічних і теоретичних питань щодо вивчення впливу Святого Письма на літературу.

Низку засадничих питань біблієзнавства, серед яких історія формування біблійного канону, біблійні переклади та видання від найперших до сучасних, особливості й форми функціонування Біблії як священної книги в юдаїзмі та християнстві, Біблія як об'єкт критики та інтерпретації, історія біблієзнавчих досліджень, вплив біблійних образів, сюжетів, мотивів, символів та алегорій на світову й вітчизняну культуру, аналізував у своїх наукових розвідках

С. Головащенко [див.: Головащенко 1999; Головащенко 2001; Головащенко 2002; Головащенко 2005; Головащенко 2008а; Головащенко 2008б; Головащенко 2012; Головащенко 2016]. Порушені автором проблеми частково були ним вирішені, частково – лише задекларовані, але і ті й інші стали фундаментальними в процесі вивчення глибин біблійної науки не лише в курсах історії релігії, а й у курсах історії літератури з огляду на зацікавленість автора літературними аспектами бібліїстики.

У 2001 році Н. Алексеєнко (Левченко) захистила дисертацію на здобуття наукового ступеня кандидата філологічних наук «Біблійна герменевтика в українській бароковій прозі» [див.: Алексеєнко 2001], яка стала першою науковою розвідкою не про Біблію в літературі, а саме про біблійну герменевтику як структурант поезики барокових прозових текстів великого формату в українському літературознавстві часів незалежної України.

Дисертація була присвячена вивченню ролі й місця біблійної герменевтики в українській бароковій прозі. Зокрема зазначалося, що українська література XVII–XVIII ст. мала релігійний характер. Стиль художніх творів на значну міру був зумовлений метафізичною та власне богословською проблематикою, так само, як і християнською обрядовістю. Біблія справляла потужний та різнобічний вплив на творчість українських письменників епохи бароко як з погляду ідейного, так і художнього. У питаннях тлумачення текстів Святого Письма українські барокові письменники спиралися перш за все на традиційні методи ексегези Біблії.

Найбільшого поширення в літературі українського бароко, так само, як і в усій Європі від часу Тридентського собору, набула чотирисенсова біблійна герменевтика. Вона полягає у розрізненні буквального (відкритого, зрозумілого) сенсу Святого Письма й «темного» (закритого, таємного), який, у свою чергу, розподіляється на алегоричний, моральний і анагогічний. В українській бароковій учительній прозі втілюються всі чотири сенси, але згідно з різними схемами. Як приклад застосування чотирисенсової біблійної герменевтики в дисертації розглядається творчість Іоанікія Галятовського; як зразок відхилення на користь всезагальної алегорези – трактати й діалоги Григорія Сковороди, а схильність до буквального сенсу та заперечення сенсу алегоричного засвідчувала проза Феофана Прокоповича.

О. Юркевич у монографії «Герменевтичні ідеї у східнослов'янській філософії» [див.: Юркевич 2002] порушила важливе питання про діалог між різними герменевтичними культурами, вживаючи термін «культургерменевтика», дослідила національну специфіку розуміння з наголосами на ментальності й традиції. У книзі було розглянуто джерела герменевтичних ідей східнослов'янської філософської традиції, герменевтичний синтез етики, релігії і науки, розуміння і мови, герменевтичної логіки і феноменології, філософії діалогу й герменевтики культури. Дослідження спиралося на вивчення спадщини Г. Сковороди, П. Юркевича, П. Флоренського, О. Потебні, В. Розанова, М. Бердяєва, Г. Шпета, А. Лосева, Ю. Лотмана та ін.

І. Качуровський у своїй книжці «Генерика та архітектоніка» [див.: Качуровський 2005] доводив, що ще за часів занепаду Риму, а потім у Середньовіччі розвивалася християнська герменевтика, пов'язана з традицією юдейської екзегетики, яка стала складовою творів Філона Олександрійського. Не останню роль вона відігравала, на думку автора, і в писаннях Отців Церкви, зокрема Климента Олександрійського, Оригена, Августина та ін.

Н. Поплавська у монографії «Полемісти. Риторика. Переконавання (Українська полемічно-публіцистична проза кінця XVI – початку XVII ст.)» [див.: Поплавська 2007] присвятила біблійній герменевтиці розділ, в якому проаналізувала різні традиційні й новаторські моделі тлумачення Святого Письма, зазначила, що, попри протистояння католицької, православної та протестантської Церков щодо канонів і догм, тексти представників різних християнських конфесій зазнавали різнобічного взаємовпливу, поза яким не залишилася й схема тлумачення Святого Письма.

У монографії С. Сухаревої «Біблійний вимір української польськокомовної прози поберестейської доби» [див.: Сухарева 2008a] є цікаві міркування про пограниччя культур як про специфічне явище, що сформувалося з одночасного різноманіття й подібності вербальної символіки, окреслено вплив на формування біблійної герменевтики тогочасної української культури протестантизму та католицької освіти, зокрема єзуїтських шкіл та університетів.

Тісний зв'язок східнослов'янської книжності з молитовною традицією оприявила І. Даниленко у своїй монографії «Молитва як літературний жанр: генеза та еволюція» [див.: Даниленко 2008]. Авторка наголосила на всеосяжному впливові на давньоукраїнську

книжність Церкви. Вона зазначила, що церковний канон окреслив стратегії розвитку східнослов'янської світської літератури – від переспіву, стилізації богослужбених текстів, наслідування літургійних жанрів до свідомої антитетики у вигляді пародіювання чи іронічного наслідування жанрово-стильових ознак.

Українська віршована молитва як жанр сформувалася, на думку дослідниці, на перехресті візантійської, біблійної, фольклорної та західноєвропейської традицій. Вона сприяла адаптації релігійно-містичних жанрів східнослов'янською світською поезією, яка продукувала низки жанрових модифікацій молитви до форми переспіву чи стилізації у творчості Лазаря Барановича, Дмитра Туптала, Симеона Полоцького та ін.

Українські давні автори переважно вдавалися до різноманітних жанрово-віршових різновидів індивідуально-авторської молитви, а саме: похвали, подяки, елегії, ліричної медитації, духовної епіграми на честь Святої Тройці, Ісуса Христа, Богородиці, апостолів, святих та ангелів. Усі ці твори, підсумувала дослідниця, «віддзеркалюють загальну тенденцію давньоукраїнських поетів до популяризації, тлумачення Св. Письма в небуденний спосіб» [Даниленко 2008, с. 272].

І. Набитович у своїй монографії «Універсум *sacrum*'у у художній прозі (від Модернізму до Постмодернізму)» [див.: Набитович 2008б] вперше в історії українського літературознавства висунув гіпотезу про фрактальну природу категорії *sacrum* і запропонував новий підхід до її вивчення у художній літературі, а також продемонстрував можливості застосування динамічної фрактальної моделі-матриці в літературознавчих дослідженнях на прикладі аналізу творчості І. Франка, О. Кобилянської, Н. Королеви, Л. Мосендза, Юрія Клена, В. Барки, Ю. Андруховича, М. Матіос та ін. у контексті світової літератури.

Окрім того, за редакцією І. Набитовича у 2008 році вийшла колективна монографія «*Sacrum* і Біблія в українській літературі» [див.: Набитович 2008а], присвячена дослідженням функціонування категорії сакрального в українському письменстві та впливу на нього Біблії від середньовіччя до постмодерну.

Фахових розвідок, присвячених біблійній герменевтиці зокрема та герменевтиці загалом, в українському літературознавстві значно менше, ніж студій про вплив Біблії на літературу. Разом з тим за

визначенням сучасних ролі й місця біблійної герменевтики в герменевтиці філософській, філологічній, феноменологічній чи якій іншій вона давно відійшла від своїх початкових засад і швидше збагачує сучасну науку інструментарієм, ніж спонукає дотримуватися своїх концептуальних підвалин. Загалом, окремі дослідження сприймали герменевтику переважно в аспекті її інтерпретаційних можливостей – як методологічно гнучку «науку цілісної і комплексної інтерпретації художнього тексту» [Фесенко 1998, с. 28].

Із герменевтичних праць заслуговує на увагу монографія С. Квіта «Основи герменевтики» [див.: Квіт 2003], яка є його авторським курсом, що читається згідно з магістерськими програмами з журналістики й філології в Національному університеті «Києво-Могилянська академія». Специфіка проблематики курсу, де герменевтика розглядається не лише як теорія, а насамперед як процес інтерпретації, формується трьома головними завданнями: історичним (концепція курсу ґрунтується на феномені Європи), теоретичним і практичним.

Монографія С. Квіта «Герменевтика стилю» [див.: Квіт 2011] належить до царини філософської герменевтики. Автор обґрунтував концепт свого дослідження поняттями герменевтичного феномену в межах есеїстичної та феноменологічної традицій, починаючи від греків та завершуючи класиками постмодернізму: Платон, Аристотель, Марк Аврелій, Лойола, Монтень, Паскаль, Сковорода, Шляєрмахер, Дільтей, Гайдеггер, Гадамер, Чижевський, Фуко, Дерріда та ін.

Монографія З. Лановик «*Hermeneutica Sacra*» [див.: Лановик З. 2006] стала першою спробою в українському літературознавстві цілісного аналізу генези, методології й функціонування біблійної герменевтики як окремої сфери гуманітарного знання, яке передувало виникненню сучасної філології, філософії історії, феноменології релігії, культурології, семіотики. Авторка ретельно вивчила основні етапи розвитку герменевтики від давньоюдейської та ранньохристиянської екзегези, патристики й схоластики до найсучасніших інтерпретативних теорій феноменологічної герменевтики, біблійного екзистенціалізму та архетипної критики. У монографії проаналізовано Біблію як сакральний феномен на текстуальному, екстратекстуальному та метатекстуальному рівнях інтерпретації.

Аналізу специфіки теорії та мистецтва розуміння від екзегетики до самостійної дисципліни присвятив свою монографію

«Літературна герменевтика» Ю. Ковалів [див.: Ковалів 2008]. Науковець з'ясував термінологічний апарат герменевтики, висвітлив різні філософські концепції, покладені в основу літературної герменевтики, простежив, яким чином вони сприяють її формуванню, окреслив перспективи розвитку герменевтики в ділянці літературознавства.

П. Іванишин присвятив свою докторську дисертацію «Національний сенс екзистенціалів у поезії Т. Шевченка, Є. Маланюка, Л. Костенко (діахронія української літературної герменевтики)» [див.: Іванишин 2007] когерентно-смисловому вивченню поезії Шевченка, Маланюка й Ліни Костенко крізь призму виявлення сутнісних рис та діахронії української літературної герменевтики на основі практики витлумачення національного сенсу модусів людського існування.

За своєю концептуальною програмою монографія П. Іванишина «Національно-екзистенціальна інтерпретація (основні теоретичні і прагматичні аспекти)» [Іванишин 2005] переважно зорієнтована на онтологічну герменевтику М. Гайдеггера та Г.-Г. Гадамера. Авторитетним досягненням у галузі класичної герменевтики, на яке науковець спирається у процесі вивчення національних екзистенціалів у поезії Шевченка, Маланюка й Костенко, автор називає висновки В. Дільтея, певною мірою відсторонюючись від настанов Платона, Аристотеля, Августина, Томи Аквінського, Ф. Шляєрмахера, Г. Шпета й ін.

Бог у поетичних досвідах витлумачується автором переважно в екзистенціальному, а не трансцендентному плані. Автор підкреслив, що українська людина та народ існують не лише в межах вільного й захищеного гайдеггерівського чотирикутника (землі, неба, смертних і Божественних сутностей), а й у межах національно-екзистенціального трикутника Бога, Батьківщини (України), Свободи, який науковець запропонував назвати шевченківським. «Якщо чотирикутник німецького філософа постав на основі осмислення насамперед повсякденного тут-буття та імпліцитного рефлексійного протистояння спустошенню, породженому передусім внутрішньою несвободою на базі західного технократичного розрахункового мислення, то трикутних Т. Шевченка з'являється як буттєва структура екзистування людини, що поетично (і явно!) протистоїть спустошенню, спричиненому передусім несвободою зовнішньою

чужоземною колонізацією. У цьому, на нашу думку, полягає основна відмінність і спільність між гайдеггерівським та шевченківським типами екзистенціалізму та герменевтики (буттєво-історичного мислення). Спільним моментом є також те, що в трикутнику, як і в структурі німецького філософа, елементи є невід'ємними і взаємопов'язаними. Вивищення котрогось над іншими, вилучення чи спотворення бодай одного з них унеможливорює повноцінну екзистенцію української присутності. Українець та українці, звідси, можуть поетично існувати лише як вільні християнські національні присутності» [Іванишин 2007, с. 394], – зазначив літературознавець.

Особливість застосованого аналізу дає можливість назвати студію П. Іванишина першою в Україні методологічною системою розуміння тексту, заснованою на критично-порівняльному контекстуальному діалозі з метадискурсивними досвідами. За словами автора, саме такий діалог «уможливорює діахронне виявлення сутнісних гносеологічних рис літературно-герменевтичного тезаурусу» [Іванишин 2005, с. 98].

Олена Матушек, вивчаючи парадигму: автор – текст – читач, у своїй монографії «Проповіді Лазаря Барановича в дискурсі українського Бароко» торкнулася й проблеми біблійної герменевтики. Зокрема, дослідниця зазначила, що біблійна герменевтика українського бароко зберегла традицію методи тлумачення Біблії Антіохійської та Олександрійської шкіл, яка лягла в основу концепції чотирирівневого прочитання Святого Письма. «Автором цієї концепції вважається Беда Преподобний (Beda Venerabilis), який текст Біблії інтерпретував у прямому сенсі (sensus literalis), алегоричному (sensus alegoricus vel typicus), моральному (sensus tropologicus) та містичному (sensus anagogicus)» [Матушек 2013, с. 225].

Зрештою, розглянувши основні підходи до тлумачення Святого Письма в проповідях Лазаря Барановича, авторка підсумувала, що основою екзегетичної практики архієпископа Чернігівського й Новгород-Сіверського були такі методи та прийоми, як типологічний, фігурального реалізму й алегоричної ампліфікації. Проповідник використовував їх як для прояснення біблійного змісту, так і для розкриття теми проповіді.

Архієпископ Ігор Ісіченко у своїй розвідці «Війна барокових метафор. “Камінь” Петра Могилы проти “підзорної труби” Касіяна Саковича» [див.: Ісіченко 2017] аналізує задекларовані в назві

твори в діалогічному дискурсі розуміння вишуканих барокових метафор у межах біблійної герменевтики, вмонтованих авторами в текст з метою відображення конфесійної війни в художньо-образній площині.

Раніше, у монографії «Аскетична література Київської Русі», архієпископ Ігор доводив, що «аскетична культура християнства зростає на біблійній основі» [Ісіченко 2007, с. 307], а «християнська книжність сакралізує світ, коли поширює в ньому цілі тексти Святого Письма або їхні сегменти, коли насичує інші тексти елементами біблійного коду або алюзіями до книг Старого й Нового Завітів» [Ісіченко 2007, с. 310].

С. Азовцева, розглянувши риторичну організацію текстів проповідей Кирила Транквіліона Ставровецького й Антонія Радивилівського, дослідивши нові способи тлумачення євангельського матеріалу в їхній структурі [див.: Азовцева 2018], встановила, що основою для написання настановчих та дидактичних гомілій слугували тексти Святого Письма та твори Отців Церкви, означила особливості тлумачення євангельської притчі Кирилом Транквіліоном Ставровецьким, з'ясувала євангельську основу емоційної та естетичної персвазії в казаннях Антонія Радивилівського.

Метод рецептивної естетики та поетики, який є дуже близьким до герменевтичного, використано в монографіях О. Червінської «Рецептивна поетика» [див.: Червінська 2001], М. Зубрицької «Ното legens: читання як соціокультурний феномен» [див.: Зубрицька 2004], Г. Сивоконя «У вимірах сприймання. Теоретичні проблеми художньої літератури, її історії та функцій» [Сивокінь 2006], І. Зимомрі «Австрійська література: моделі рецепції тексту» [Зимомря 2009], Г. Корбич «Захід, Польща, Росія в літературно-критичному дискурсі раннього українського модернізму: Вибрані аспекти рецепції» [Корбич 2010] та ін.

Висновки дослідників рецептивної естетики зводяться до думки, що література є механізмом специфічної методи впливу, завдання якого полягає в досягненні певного продуктивного резонансу між експансивною волею автора та духовно вільним реципієнтом. Як наслідок, у пошуках позитивного ідеалу виникає парадоксальний зв'язок у вигляді функціональної трансверсії між контрастними поняттями «архетип» як реалізації ідеального прекрасного і «тотем» як утілення ідеального жахливого. Для герменевтичного

прочитання тексту є надзвичайно актуальним виявити саме таку парадигму значень, на рівні якої окреслюється початкова ціннісна установка відносно кожної творчої особистості, і не важливо, чи ця особистість творить, чи сприймає текст [див.: Почепцов 2000, с. 121]. Такий підхід до вивчення проблеми дає можливість науковцям убачати у взаєминах автора з реципієнтом створення унікального рецептивного сюжету, який, з огляду на наявність світоглядних розбіжностей, здебільшого перетворюється на інформаційну асиметрію, яку необхідно враховувати в герменевтичному процесі.

І. 3. Біблійна герменевтика в Харківській сковородинознавчій школі

З огляду на особливе місце Біблії у творчості Григорія Сковороди, науковці, які її вивчають, змушені більшою чи меншою мірою торкатися питань біблійної герменевтики. Сковорода є одним із найзагадковіших оригінальних мислителів і найяскравіших українських письменників, чия пристрасна думка дивовижно втілювалася у гармонійному поєднанні зовнішньої й внутрішньої краси, матеріального й духовного аспектів буття, зорієнтованих на самопізнання і цілковиту згоду з волею Бога. «Його твори видавалися багато разів не лише в оригіналі, але й у численних перекладах, а сам він став знаковою фігурою для цілого грона блискучих письменників та інтелектуалістів: досить пригадати бодай Тараса Шевченка, Івана Франка, Льва Толстого, Олександра Потебню, Володимира Соловйова, Володимира Ерна, Миколу Сумцова, Дмитра Багалія, Михайла Грушевського, Сергія Єфремова, Миколу Бердяєва, Олексія Лосева, Миколу Зерова, Миколу Хвильового, Павла Тичину, Михайла Булгакова, Дмитра Донцова, Івана Мірчука, Дмитра Чижевського, Георгія Флоровського, Юрія Лотмана, Юрія Шевельова, Ричарда Лужного, Богдана Гаврилишина, Роланда Піча, Сергія Аверинцева, Івана Павла II чи Пауло Коельо» [Ушкалов 2002в, с. 40].

З огляду на закоріненість світогляду Сковороди, з одного боку, у стару українську духовну культуру, а з іншого – в античну філософію, олександрійське богослов'я, німецький містицизм, його творчість привертала увагу багатьох вітчизняних і закордонних

фахівців у галузі філософії, історії, теології, лінгвістики, педагогіки, літературознавства. «Його називали то “українським Сократом” [див.: Mizińska 1993, с. 347], то “українським Жан-Жаком Руссо” [див.: Mazur 1934, с. 17; Rupp 1975, с. 17], то “українським Франциском Асизьким” [див.: Arseniew 1936, с. 28; Ковалинський 1894, с. 27], розглядали як піонера “філософського кордоцентризму” [див.: Kaluzny 1993, с. 3] і як носія “космічної свідомості” [див.: Пеллех 1925, с. 152], як “апостола раціоналізму” [див.: Кудринський 1898б, с. 273] і як найяскравішого представника “емблематичного стилю в містичній літературі нового часу” [див.: Tschizewskij 1974, с. 61], як “найбільшого після перших Отців Церкви християнського філософа світу” [див.: Степаненко 1976, с. 154] і як чоловіка, що втілив у собі всі риси українського народу [див.: Мірчук 1925, с. 9] та протоптав “питомо східнослов’янську стежину осягнення реальності” [Scheher 1989, с. 155]. Ці присуди перетворюють нашого філософа на своєрідний символ української культури від давнини до сьогодні» [Ушкалов 2002в, с. 40].

Значний внесок у справу глибшого розуміння своєрідного портрета українського філософа та письменника як знакової фігури української нації зробила Харківська філологічна школа, яка формувалася протягом двох століть і продовжує свою плідну роботу нині.

Зацікавлення харківських учених постаттю Григорія Сковороди почасти пояснюється тим, що життя і смерть, професійна діяльність, творча лабораторія письменника-філософа були тісно пов’язані зі Слобожанщиною. Протягом кількох років Сковорода обіймав посаду викладача в Харківському колегіумі, де викладав поетику, курси синтаксими та грецької мови, а також – курс етики в Додаткових класах. Більшість віршів, філософсько-богословських діалогів і трактатів, латинської епістолярії, а також байки були написані автором на Харківщині. Тут він познайомився зі своїм учнем і вірним другом Михайлом Ковалинським, який і розпочав харківську сковородіану ще в 1794–1796 роках, створивши першу рукописну біографію українського філософа [див.: Ковалинський 1973] і збудивши тим самим інтерес до творчості Сковороди. Уже в першій третині ХІХ ст. з’являється низка творів Г. Сковороди і чимало друкованих спогадів про нього. У 1830 році харківські романтики планували реалізувати проект семитомного російського перекладу творів Г. Сковороди.

Попри невдалу спробу видання творів Г. Сковороди, вони продовжували розповсюджуватися по всій Україні в рукописному варіанті. Наприклад, П. Житецький відшукав у Києво-Михайлівському монастирі рукописний збірник XVIII ст., у якому була вміщена «Приказка» з «Езопової байки» Сковороди [див.: Житецький 1892, с. 189]. За свідченнями професора Санкт-Петербурзької духовної академії В. Карпова, київське духовенство в той час читало філософсько-богословські діалоги Г. Сковороди й співало його набожні пісні. М. Костомаров зазначав, що деякі набожні пісні Сковороди були відомими далеко за межами Києва, аж у Галичині [див.: Костомаров 1861, с. 177].

Популярність творчості Сковороди поступово зростала й виходила за межі Слобожанщини. Це спонукало митців та науковців Харкова до поглибленого вивчення його творчого спадку. Вихованець Харківського колегіуму Федір Луб'яновський уже в той час читає поки що рукописні твори Сковороди, найбільше виділяючи діалог «Кольцо» [Воспоминания 1872, с. 108]. «Вплив ідей Сковороди можна “легко розпізнати” у філософських трактатах Олександру Хашдеу «Про гідність божественної поезії» та «Про мету філософії» (обидва 1830 р.) [див.: Двойченко-Маркова 1978, с. 126], написаних під час навчання автора в Харківському університеті» [Ушкалов 2002в, с. 42]. Уже перші розвідки А. Хашдеу свідчили про те, що філософія Сковороди стала для нього «еталоном справжньої філософії, насамперед завдяки тому, що, будучи часткою культури, вона щільно пов'язана з народом, прийнята щирим стремлінням до вищої та шляхетнішої культури людства та являє собою взірець релігійної філософії» [Бабий 1984, с. 27].

Отож, Хашдеу почав збирати будь-які дані про Сковороду, а передусім рукописи його творів, навіть тоді, коли життя розлучило його з улюбленим Харковом – містом його юності. Саме він планував видати семитомне видання творів Сковороди й звертався за підтримкою до міністра народної освіти графа Уварова. У листі до нього автор називає Сковороду «великим народним мудрецем, яким Росія може сміливо пишатися так само, як Греція пишалася колись своїм Сократом» [Иова 1982, с. 274].

Видання творів Г. Сковороди так і не побачило світу, як зазначав сам упорядник, з огляду на брак коштів, що заперечила румунська дослідниця Магдалина Ласло-Куцюк. Вивчивши архів

сковородинознавця, вона дійшла висновку, що Хашдеу мав недостатню кількість творів Сковороди, «якої вистачило б щонайбільше на два-три томи» [László 1965, с. 247], а саме: декілька листів, діалог «Наркіс», трактат «Жена Лотова», уривки з візій «Брань архистратига Михайла со Сатаною» та «Пря бѣсу со Варсавою» [Ласло-Куцюк 1996, с. 125].

А. Хашдеу присвятив Сковороді кілька власних розвідок. Свою першу статтю про поетичну творчість українського філософа «Три пісні Сковороди» автор оприлюднив у 1831 році на сторінках московського часопису «Телескоп». Там-таки надрукував і його поезії «Ой ты, птичко жолтобоко», «Ах поля, поля зелені» та «Всякому городу нрав и права» [див.: Хиждеу 1831, с. 578–580].

Дослідник вступає в полеміку з Густавом Гессом де Кальве, Іваном Вернетом [див.: Гесс де Кальве 1817] та московським професором Іваном Снегір'євим [див.: Снегір'єв 1823а] і зазначає, що хибність їхніх висновків щодо творчості Сковороди криється у намаганні розглядати його творчість крізь призму позичених в Європі панських звичаїв. Зокрема, він зазначає: «Сковороду зано не тільки в Україні; одначе, з огляду на деякі позверхні приміти, його скрізь сприймають скорше за химерника, аніж за правдивого мудреця. Оприлюднювачі спогадів про його життя, наслідуючи світські пересуди, спотворили його вдачу, перемінивши його недосяжність на дивацтво» [Хиждеу 1986, с. 132].

Друга його розвідка «Сократ і Сковорода» [див.: Хиждеу 1833] була уривком із передмови до планованого семитомника творів письменника «Сковорода та сучасне суспільство», яка, «напевно, так ніколи й не була написана» [Вакуленко 2002, с. 239]. За основну працю А. Хашдеу про Григорія Сковороду науковці вважають історико-критичний нарис «Григорій Варсава Сковорода» [див.: Хиждеу 1835], який, на думку І. Іваня [див.: Іваньо 1977, с. 60] та П. Попова [див.: Попов 1969, с. 164], був написаний на підставі докторської дисертації, присвяченій Сковороді, й нібито захищеній в Мюнхенському університеті.

У цьому нарисі автор поглиблює думку про Сковороду як про «народного філософа». «Під цим оглядом він протипокладає його Михайлові Ломоносову. Сковорода є для Хашдеу граничним утіленням “слов'янськості”, тимчасом як Ломоносов – “європейськості”» [Вакуленко 2002, с. 241]. Разом з тим Хашдеу називав Сковороду

«руським Сократом, а не українським циніком, Діогеном, у помилковому його сприйнятті Гессом де Кальве, а на деяку міру також Вернетом і Снегірьовим» [Хиждеу 1835, с. 21].

На думку І. Івана, характеристика філософії Сковороди як суто слов'янського явища, абстрагованого від західноєвропейської науки, «споріднює концепцію Хашдеу з ідеями слов'янофілів» [Іванько 1977, с. 63].

Говорячи про джерела творчості Сковороди, Хашдеу вказує на стародавню грецьку філософію, з якої й випливає, на його думку, сквородинська ідея самопізнання.

Погляди Хашдеу на значну міру поділяв автор першої спроби систематичного викладу філософії Сковороди, професор Харківського університету Федір Зеленогорський, який, зокрема, зазначав: «Ми ставимо Сковороду в залежність від давньокласичної філософії тоді, коли йдеться про його філософію в достотному сенсі слова» [Зеленогорський 1894, с. 205].

Таким чином, публікації Хашдеу, з одного боку, поставили вивчення філософських поглядів Сковороди «на тривку наукову основу» [Дігтяр 1966, с. 99], а з іншого – стали джерелом різноманітних міфів про нього. Найпопулярніший із них – міф про «народність» Сковороди – відкинув думку про елітарність його творів і посутньо зашкодив вивченню ролі біблійної герменевтики.

Створений Хашдеу міф про Сковороду як про «оригінального руського мислителя» й «Сократа на Русі» пізніше був підхоплений В. Ерном і завдяки його працям був утілений в російській історико-філософській традиції ХХ ст.

Критично до розвідки А. Хашдеу «Григорій Варсава Сковорода» поставився харківський вчений Дмитро Багалій. Зауваживши, що вона заслуговує на «пильну увагу та серйозний розгляд» [Багалей 1894, с. 17], що в ній є раціональне зерно, зокрема, те, що стосується сократизму Сковороди [Багалей 1894, с. 25], науковець застерігав, що матеріали, якими послуговується Хашдеу, є непевними, а тому вимагають ретельної перевірки.

Варто зазначити, що саме Д. Багалій «найперше явив Сковороду світові», відкрив його для науки й протягом кількох десятиліть сприяв зростанню інтересу до предметного вивчення не лише життя, але, що є найголовнішим, також творчого доробку мисленика» [Бордукова 1999, с. 65]. Дійсно, його монографія «Український

мандрований філософ Гр. Сав. Сковорода» [див.: Багалій 1926] свого часу справедливо отримала вищу премію Всеукраїнського комітету сприяння вченим і мала посутній вплив не лише на думки харківських дослідників, але й формувала світоглядні позиції щодо вивчення творчості Сковороди української діаспори, зокрема Д. Чижевського [Митрович 1992, с. 327–328]. Та й сам Д. Багалій уважав книгу «Український мандрований філософ Гр. Сав. Сковорода» за найкращу серед власних наукових розвідок [див.: Кравченко 1990, с. 87], а Віктор Петров назвав її «енциклопедією сквородинознавства» [Петров 1927, с. 30]. Вона вивершила й узагальнила сквородинознавчі студії таких істориків літератури, філософії, педагогіки, теології, як Ф. Зеленогорський [див.: Зеленогорский 1894], А. Лебедев [див.: Лебедев 1894; Лебедев 1916;], М. Стеллецький [див.: Стеллецкий 1894; Стеллецкий 1895], С. Русова [див.: Руссова 1894а; Руссова 1894б; Русова 1920], М. Петров [див.: Петров 1880; Петров 1902; Петров 1927], М. Сумцов [див.: Сумцов 1910; Сумцов 1926–1927; Сумцов 1894; Сумцов 1918; Сумцов 1879; Сумцов 1886], А. Музичка [див.: Музичка 1923], С. Дложевський [див.: Дложевський 1923], В. Ерн [див.: Эрн 1908; Эрн 1911; Эрн 1912] та ін. «На тлі розмаїття досліджень над Сковородою остання Багалієва праця має цілком відмінний від інших характер, хоча де в чому перетинається зі студією В. Ерна “Григорий Саввич Сковорода. Жизнь и учение” (1912)» [Бордукова 1999, с. 67]. Схожість позицій Ерна й Багалія стосується передусім їхніх поглядів на неподільність життя та філософії українського письменника. Попри високе поцінування дослідження В. Ерна, перше слово в науковому дискурсі творчого доробку Сковороди все ж таки належить харківському вченому.

До сквородинознавчої праці Багалія спонукала, за його власними словами [див.: Багалій 1927, с. 92], сота річниця від дня смерті філософа, у рамках святкування якої було видане зібрання творів Сковороди за його редакцією та за ініціативи й підтримки Харківського історико-філологічного товариства. До появи у 1973 році академічного двотомника Сковороди [див.: Сковорода 1973а; Сковорода 1973б] зібрання його творів, видане Д. Багалієм, залишалося найкращим. Монографія Д. Багалія вивершувалася найповнішим на той час бібліографічним покажчиком, у якому відображався посилений інтерес науковців до творчості Сковороди на середину 20-х років ХХ ст. Науковець здійснив порівняльний аналіз уже

існуючих на той час розвідок про Сковороду, визначив місце мислителя в українській літературі та філософії, обґрунтував доречність розмежування творчого доробку письменника на праці літературного та філософського, чи радше філософсько-теологічного характеру [див.: Багалій 1926, с. 243–244], хоча й наголошував на суто формальній відмінності між літературними й філософськими творами Сковороди.

Літературними творами дослідник назвав збірки «Сад божественных пѣсней» та «Басни Харьковскія». Чималий корпус оригінальних прозових творів Сковороди, його переклади трактатів Плутарха й Цицерона Д. Багалій визначив як філософські твори. До балануючих на межі літературних та філософських писань науковець зарахував такі твори Сковороди, як «Брань архистратига Михаїла со Сатаною...», «Пря бѣсу со Варсавою», «Благодарный Еродій», «Убогий Жайворонок». Поза увагою літературознавця залишилася тільки епістолярна спадщина Г. Сковороди.

Загалом світогляд Сковороди, за Багалієм, має цілком самобутній характер, попри те, що засновувався на античній філософії та українській бароковій традиції. Оригінальність поглядів Сковороди полягає у вдалому синтезуванні розуму й віри як засобу самопізнання, яке веде до богопізнання і виступає корелятом осягнення «макрокосму». Багалій підкреслював, що такий синтез засновувався на ґрунті алегоричного способу тлумачення Біблії, що й стало основним питанням життя філософа [див.: Багалей 1894, с. XL].

Дещо по-іншому розв'язував проблему поєднання розуму та віри у філософській системі Сковороди Микола Сумцов. Якщо Д. Багалій говорив про поступове звільнення розуму від віри в поглядах письменника, то М. Сумцов «виводить із їхньої неузгодженості Сковородину “скуку-тоску”» [Бордукова 1999, с. 72]. Неможливість цілковитого узгодження віри й розуму спричинила, на думку науковця, скептичне ставлення Сковороди до біблійних чудес і викликала потребу тотальної алегорези Біблії в його екзегетичній практиці.

Інтерпретація Біблії у творчості Сковороди, за Сумцовим, є ще й домінантною точкою його філософії. Таку пуанту світоглядної моделі Сковороди, а також роль схоластичної традиції у його писаннях Сумцов уважав «шкідливою і помилковою» [Сумцов 1926–1927, с. 71–72].

Дослідник указував також на неабияку роль масонських ідей та релігійного містицизму в творчості Сковороди, що дало поштовх до наукової творчості в галузі сквородинознавства багатьом дослідникам [див.: Ефименко 1905; Кудринский 1898а; Кудринский 1898б; Кудринский 1898в; Кудринский 1898г; Ткаченко 1924].

Разом з тим він полемізував із В. Ерном, який переконував, що захоплення Сковороди схоластиком знизило художній рівень «Басней Харьковских» [див.: Ерн 1912, с. 65–66], та Ф. Кудринським, який не визнавав за збіркою «Сад божественных пѣсней» «жодної краплини поетичності» [Кудринский 1898б, с. 266]. Сумцов поціновує творчість Сковороди як «найвище з'явище» української філософії, як «останню розкішну квітку старого життя, світогляду українського народу, його старого письменства, колишньої могилянської школи» [Сумцов 1926–1927, с. 62]. Крім того, Сумцов досліджував особливості наукових поглядів Сковороди, неординарність мови творів та вплив на них фольклору тощо навіть у тих студіях, що були присвячені іншим науковим проблемам [див.: Сумцов 1894; Сумцов 1918; Сумцов 1892]. А його розвідку «Сковорода і Ерн», яка увійшла до «Начерків історії української філософії», В. Горський слушно назвав своєрідним «індикатором ступеня популярності й характеру розуміння» вчення Сковороди [Горський 1992, с. 164].

Ставши надзвичайно важливим складником культури українського національного Відродження початку ХХ століття, харківське сквородинознавство, особливо після хвилі терору 1930-х років, зазнало у своєму розвитку значного спаду. Ідеї Сковороди знову почали привертати увагу вчених десь у 1960–80-х рр. Очевидно, це було пов'язано із закоріненням у сквородинському «філософсько-антропологічному світовідчужанні» [Кульчицький 1985, с. 37] рухом «шістдесятників». Як зазначав Леонід Ушкалов: «Під ту пору українські вчені, здебільшого всупереч панівним ідеологічним настановам, зробили важливий внесок у справу вивчення життя та творчості Сковороди. Досить пригадати бодай вартісні публікації Олександра Білецького, Вілена Горського, Бориса Деркача, Івана Іваня, Марії Кашуби, Наталії Корж, Сергія Кримського, Леоніда Махновця, Олекси Мишанича, Анастасії Ніженець, Валерії Нічик, Павла Охріменка, Івана Пільгука, Павла Попова, Мирослава

Поповича, Сави Чавдарова, Володимира Шинкарука, Валерія Шевчука, Василя Яременка та багатьох інших» [Ушкалов 2002в, с. 46].

Серед вартісних здобутків тогочасної академічної сквородіани варто назвати розвідку харківської вченої А. Ніженець «На зламі двох світів. Розвідка про Г. С. Сковороду і Харківський колегіум» [див.: Ніженець 1970], яка складається із двох тематичних розділів: «У пошуках істини» та «Сковорода і Харківський колегіум». Перша частина розвідки присвячена вивченню філософської системи мислителя, яка, на думку дослідниці, ґрунтувалася на ідеях античної філософії, а разом із тим була міцно пов'язана з вітчизняною традицією XVI–XVIII ст. У другій частині розвідки на основі багаторічних ґрунтовних вивчень архівних матеріалів А. Ніженець відтворила колоритну картину умов педагогічної діяльності Сковороди в Харківському колегіумі, уточнила місце його перебування після звільнення з Харківського колегіуму з 1764 до 1768 року. Окрім згаданої монографії, у науковому доробку А. Ніженець була низка інших розвідок [див.: Ніженець 1958; Ніженець 1969а; Ніженець 1973; Ніженець 1969б; Ніженець 1956; Ніженець 1962а; Ніженець 1962б; Ніженець 1962в; Ніженець 1983], в яких висвітлювався зв'язок українського філософа з різними культурами, аналізувалися ідейні засади, риторичні прийоми та жанрова природа його творів. Серед питань, які були предметом дослідження вченої, варто пригадати такі, як життєвий шлях Сковороди, його діяльність у Переяславському колегіумі, поетична та байкарська творчість, послідовники видатного мислителя.

Свою науково-теоретичну роботу А. Ніженець поєднувала з різноманітними практичними заходами, пов'язаними із вшануванням і увічненням пам'яті Сковороди в місцях його перебування на Харківщині. Вона була організатором Сковородинівських конференцій, фольклорних експедицій у Харкові, Сковородинівці, Бабаях, Великому Бурлуці тощо, взяла на себе турботи з упорядкування меморіальної кімнати, а згодом і музею у селі Сковородинівка. Завдяки її зусиллям у Бабаях, де певний час жив письменник і де написав збірку «Басни Харьковскія».

Особливо зріс інтерес як вітчизняних, так і закордонних учених до сквородинських студій від початку 1990-х років, за часів незалежності України, що пояснюється, очевидно, зростанням

загального зацікавлення українською культурою, домінуючою точкою якої було, є й буде вчення Г. Сковороди. Пожвавлюється в цей час і робота харківської сковородинознавчої школи. Окрім загальноукраїнських передумов, пов'язаних зі зміною статусу української культури після здобуття незалежності, цьому сприяло відновлення у 1991 році діяльності Харківського історико-філологічного товариства.

Фундатором сковородинської теми в сучасному харківському науковому осередку є доктор філологічних наук, професор кафедри української і світової літератури Харківського національного педагогічного університету ім. Г. С. Сковороди Леонід Ушкалов – автор численних академічних праць, присвячених життю і творчості Сковороди, що були надруковані українською, англійською, німецькою, польською та російською мовами [див.: Ушкалов 1984; Ушкалов 1991; Ушкалов 1992а; Ушкалов 1992б; Ушкалов 1994а; Ушкалов 1996; Ушкалов 1998а; Ушкалов 1999а; Ушкалов 1999б; Ушкалов 1999в; Ушкалов 1999г; Ушкалов 2000а; Ушкалов 2000б; Ушкалов 2002а; Ушкалов 2002б; Ушкалов 2002в; Ушкалов 2002г; Ушкалов 2002д; Ушкалов 2002е; Ушкалов 2003а; Ушкалов 2003б; Ушкалов 2003в; Ушкалов 2003г; Ушкалов 2004б; Ушкалов 2004в; Ушкалов 2004г; Ушкалов 2005; Ушкалов 2006а; Ушкалов 2006б; Ушкалов 2007а; Ушкалов 2007б; Ушкалов 2007в; Ушкалов 2007г; Ушкалов 2007г; Ушкалов 2008а; Ушкалов 2008б; Ушкалов 2008в; Ушкалов 2009; Ушкалов 2014; Ушкалов 2015].

Важливим внеском в українське сковородинознавство є сім книжок автора, а саме: «Нариси з філософії Григорія Сковороди» [Ушкалов 1993], «Григорій Сковорода і антична культура» [Ушкалов 1997], «Українське барокове богомислення. Сім етюдів про Григорія Сковороду» [Ушкалов 2001], «Два століття сковородіани: бібліографічний довідник» [Два 2002], «Григорій Сковорода: семінарії» [Ушкалов 2004а], «Сковорода та інші. Причинки до історії української літератури» [Ушкалов 2007г], «Григорій Сковорода» [Ушкалов 2009].

Уже перша монографія Л. Ушкалова «Нариси з філософії Григорія Сковороди», написана у співавторстві з Олегом Марченком, порушує також питання біблійної герменевтики, зокрема зв'язку екзегетичної практики Сковороди з традицією Олександрійської школи. Особливо цікавим у цьому плані є розділ під назвою «Сковородинівська екзегеза текстів Святого Письма Старого та Нового

Заповіту як форма інобуття “ейдосу” “чоловіка Божого”, де подано аналіз сквородинської версії традиційної префігурації «Ісаак – Христос».

У розвідці «Українське барокове богومислення. Сім етюдів про Григорія Сковороду» Л. Ушкалов стверджує, що богومислення як особливий синтез філософії, теології та містики є прикметною рисою творчості Сковороди. У зв'язку з цим у розділі «Theologia exegetica» він докладно розглядає також сквородинську методику тлумачення Біблії. Головну увагу дослідник зосереджує на вітчизняній герменевтичній традиції, що, на його думку, була одним із головних джерел не лише його літературної творчості, але й відповідних богословських уявлень, зокрема всеосяжна «фігуративна» ноєматична настанова, прикметна для його біблійної герменевтики.

У 2007 році в серії «Висока полиця» київське видавництво «Факт» видало книгу Л. Ушкалова «Сковорода та інші. Причинки до історії української літератури», до якої увійшли двадцять статей, есеїв та рецензій, присвячених українській літературній традиції від давнини до сучасності. Книга свідчить про розширення літературознавчих горизонтів автора, оскільки він порушує проблеми творчості не лише представників української давньої літератури, в авангарді яких Григорій Сковорода, але й питання, пов'язані з творчістю Тараса Шевченка, Івана Франка, Дмитра Чижевського, Юрія Шевельова, Оксани Забужко та інших. Тут так само є чимало спостережень, важливих для розуміння біблійної герменевтики Сковороди.

Дуже важливу роботу для подальшого розвитку світової сквородіани виконав Л. Ушкалов, очоливши авторський колектив, що уклав бібліографічний довідник «Два століття сквородіани» [див.: Два 2002]. У цій роботі брали участь науковці з України, Австрії, Італії, Канади, Молдови, Польщі, Росії, Румунії та США. У цьому довіднику віднотовано найповажніші видання творів Сковороди та численні праці про українського філософа у світовій науці впродовж XIX–XX століть. Книга оснащена іменним та предметним покажчиками, і це набагато полегшує пошуки потрібних джерел, зокрема й тих, що стосуються питань біблійної герменевтики. Укладач використав «літописну» манеру подання бібліографічного матеріалу, чим зумовлена прозорість композиції довідника й зручність у користуванні.

Перспективи подальшого розвитку українського та світового сквородинознавства Л. Ушкалов окреслив у посібнику «Григорій Сковорода: семінарії» [див.: Ушкалов 2004а]. Автор подав бібліографічну інформацію щодо понад трьох сотень тем, пов'язаних із життям та творчістю Григорія Сковороди. Серед тих тем, які потребують наукового вирішення, літературознавець називає, зокрема, з'ясування теологічних поглядів Сковороди, сквородинську христологію, еклезіологію, а також біблійну герменевтику. «Філософ, – підкреслює Л. Ушкалов, – виокремлював Біблію в особливу онтологічну сферу (“символічний світ”), мавши на думці, що тільки цей текст є провідником людського серця на терени Святого Духа. Ба більше – для Сковороди Біблія є справжнім “воплоченням Богом”. Мистецтву тлумачення Святого Письма філософ присвятив цілу низку своїх творів, зокрема трактати “Silenus Alcibiadis”, “Лотова дружина”, діалог “Потоп зміїний”. Біблійну ноєматику (науку про сенси Святого Письма) та гевристику (науку про віднаходження сенсів Святого Письма) Сковороди можна охарактеризувати, як *усеосяжну алегорезу* тексту Біблії» [Ушкалов 2004а, с. 87–88].

Крім того, чимало питань, пов'язаних із творчістю Сковороди, зокрема з його біблійною герменевтикою, Л. Ушкалов розглянув у інших своїх книжках: «Світ українського барокко. Філологічні етюди» [Ушкалов 1994б], «З історії української літератури XVII–XVIII століть» [Ушкалов 1999в], «Есеї про українське барокко» [Ушкалов 2006б] тощо.

Так, «Світ українського барокко. Філологічні етюди» присвячено ідеології та риториці української барокової літератури, зокрема таким її універсалиям, як «наслідування природи», «образ», «текст», «концепт», «золота середина», «передання наук» та інші. Серед тем, пов'язаних з феноменом українського літературного барокко, автор згадує також тему біблійної герменевтики. Науковець доходить висновку, що осереддя української барокової біблійної герменевтики є «чотирисенсова метода інтерпретації тексту Святого Письма, оточена, з одного боку, “літеральним” тлумаченням Біблії (*defectus*), з іншого – її всезагальною алегорезою (*excessus*). Означена екзегетична практика витворювала особливу філософію літературного тексту, засновану на ейдосах символізму, ерархії та інтертекстуальності» [Ушкалов 1994б, с. 30].

Роздуми українських інтелектуалів XVII–XVIII століть, зокрема й Сковороди, над сенсом власного життя та долею Вітчизни, їхні душевні порухи й естетичні уподобання склали «мисленевий» сюжет книги Л. Ушкалова «З історії української літератури XVII–XVIII століть». Наскрізною у цій студії є тема біблійної герменевтики, яка структурує поетику барокових творів на різних рівнях. Так, дослідник зауважує, що «граматичні та риторичні універсалиї постають інструментами біблійної герменевтики. Вже тлумачення “літерального сенсу” (*sensus litteralis*) Святого Письма є немислиме поза ними» [Ушкалов 1999в, с. 136]. Крім того, філологічний інструментарій є необхідний у процесі розрізнення літерального та містичного сенсів прочитання Біблії.

Певним узагальненням раніше виданих праць Л. Ушкалова є його книга «Есеї про українське бароко». Роздумуючи про українське бароко, про його єство, місце та роль в історії нашої літератури від давнини до сьогодні автор спирається на вчення Григорія Сковороди, відчитує концептні біблійні образи в бароковій ліриці.

Рясна плідність і при тому високий рівень інтелектуальних надбань професора Леоніда Ушкалова зробили відповідний резонанс у світовому літературознавстві. Схвальні відгуки та рецензії на його праці, присвячені Сковороді й ролі біблійної герменевтики в його творах, виходили не лише в Україні, але й в Італії, Німеччині, Польщі, Росії, Румунії, США [див.: Андрусак 2001; Андрусак 2002; Андрусак 2003; Андрусак 2004; Бартоліні 2017, Борисенко 2001; Борисенко 2006; Борисенко 2007; Квіт 1996; Квіт 1998; Криса 2002; Ласло-Куцюк 2000; Левченко 2011а; Левченко 2011б; Луцька 1999; Мацкевич 1995; Мишанич 2002; Мойсеїв 2000; Сивокінь 2006; Стадниченко 2002; Сулима 2005; Сулима 2002; Терен 2007; Чорук 1994; Erdmann 2004; Erdmann 2005; Mizińska 1993; Scherer 2012].

Вершиною харківської сковородіани стала робота проф. Леоніда Ушкалова над підготовкою повної академічної збірки творів Сковороди, в якій взяли участь декілька установ, зокрема Інститут літератури ім. Т. Г. Шевченка НАН України, Інститут філософії ім. Г. С. Сковороди НАН України, Харківський національний педагогічний університет ім. Г. С. Сковороди, Національний літературно-меморіальний музей Г. Сковороди в Сковородинівці та Університет Альберти (Канада).

У 2010 році повна академічна збірка творів Григорія Сковороди була надрукована в харківському видавництві «Майдан» [див.: Сковорода 2010]. Вона відразу стала лауреатом XVI форуму видавців у Львові, а у Всеукраїнському рейтингу «Книжка року 2010» здобула перше місце в номінації «Хрестоматія» й виграла гран-прі. У 2011 році книга вийшла другим виданням [див.: Сковорода 2011], а її автора Президія НАН України удостоїла премії ім. І. Я. Франка. Це найавторитетніше на сьогодні видання творів Сковороди відкриває нові перспективи для подальшого розвитку академічних студій, адекватного поцінування творчості письменника, перекладу його творів іншими мовами.

Головний принцип, за яким Л. Ушкалов і творчий колектив під його керівництвом здійснювали цей проект, – відтворення автентичного тексту Сковороди. Узявши за основу видання 1973 року, науковцю довелося зробити кілька десятків тисяч виправлень різного характеру, починаючи з виправлення звичайних помилок і, скажімо, відтворенням понад 50 тисяч наявних в автографах Сковороди діакритичних знаків.

Корпус текстів Г. Сковороди було ретельно укладено згідно з приписами сучасної текстології на підставі автографів та найближчих до них списків, зібраних по архівах та книгозбірнях України, Росії, Румунії, США й Чехії. Окрім того, здійснено велику й трудомістку роботу з укладання корпусу приміток і коментарів, зокрема атрибуції різноманітних цитат, алюзій, ремінісценцій, парафраз, рясно наявних у творах Г. Сковороди. Скажімо, лише біблійних цитат професор Л. Ушкалов відсотував, виділив і звірив із церковнослов'янською, латинською та грецькою Біблією близько семи тисяч. Ясна річ, це дуже важлива справа для розуміння обсягу та структури «сковородинської Біблії», конче необхідна для якісного аналізу біблійної герменевтики письменника.

Питання біблійної герменевтики Сковороди розглядають і учні Л. Ушкалова. Зокрема, авторка цієї книги під керівництвом Л. Ушкалова захистила кандидатську дисертацію на тему: «Біблійна герменевтика в українській бароковій прозі», один із розділів якої мав назву «Усезагальна алегореза біблійних текстів на терені учительних жанрів української прози часів бароко: Григорій Сковорода». Окрім того, її перу також належить низка статей, присвячених різноманітним питанням, так чи інакше пов'язаним із проблемою

біблійної герменевтики Сковороди [див.: Алексеєнко 1994; Алексеєнко 1998; Алексеєнко 2000; Алексеєнко 2001; Алексеєнко 2002; Левченко 2003; Левченко 2004; Левченко 2005а; Левченко 2005б; Левченко 2006; Левченко 2007а; Левченко 2007б; Левченко 2007в; Левченко 2007г; Левченко 2008а; Левченко 2008б; Левченко 2008в; Левченко 2008г; Левченко 2010; Левченко 2012; Левченко 2013; Levchenko 2008].

Таким чином, Харківська сквородинознавча школа посідає помітне місце у світовій сквородіані. Це стосується й справи вивчення місця та ролі біблійної герменевтики у творчості Сковороди.

І. 4. Герменевтична парадигма Олександра Потебні як процес сприймання – розуміння – тлумачення

Як відомо, засновником Харківської філологічної школи був Олександр Потебня. Він не займався ґрунтовним вивченням біблійної герменевтики Сковороди, хоча свого часу читав на засіданні Харківського історико-філологічного товариства реферат під назвою «Выдержки из неизданного сочинения Г. С. Сковороды “Израильскій Змій”», тобто розглядав твір, що був цілком присвячений мистецтву інтерпретації Біблії. Відлуння цього реферату бачимо в «етимологічних нотатках», поданих у книзі «К истории звуков русского языка». Тут він подав ось такий етимологічний коментар до слова «іста», що його вживав Сковорода: «Укр. *іста*, – те, що є, а тому: а) капітал, рос. истинник: не тільки прибилі не буде, та й істу втеряємо, Квітка; візьме грошима саму вже істу, а росту й не питає, Квітка; б) суть, оубіа: ты существа твоего потерял *исту*, а во всѣм твоєм тѣлѣ наблюдаешь пяту или хвост, минуя твою точность (= поль. *istność, isty*, суций, справжній) и потеряв главность» (Сковорода, Разговор о том: знай себе). На думку Сковороди, світ складається з двох натур: видима називається *тварь*, невидима – *иста, истина, блаженная натура, Бог, дух*. Ця остання *проймає*, одушевляє твориво і, по своїй волі, тотожний зі всеосяжним законом, знову обертає на грубу матерію, що ми називаємо смертю (Нач. дверь к христ. добронравію). Утім, це є всього лиш інший вид життя, бо, каже Сковорода, «барская умность, будто простой народ есть черный, видится мнѣ смѣшная, как и умность тѣх названных философов, что земля

есть мертвая. Как мертвой матери рождать живых дѣтей? И как из утробы черного народа вылупились бѣлые господа?». Сковорода ясно усвідомлював відносність знання, але в межах цієї відносності вважав за можливе пізнання «исти» шляхом вивчення її *символів*, наявних у природі й витворах людської думки» [цит. за: Ушкалов 2016, с. 208]. І головне тут, як пише Л. Ушкалов, «полягає в тому, що, кажучи: «Сковорода ясно усвідомлював відносність знання, але в межах цієї відносності вважав за можливе пізнання «исти» шляхом вивчення її *символів*, наявних у природі й витворах людської думки», – Потебня явно корелює свою власну теорію пізнання з теорією пізнання Сковороди. Я б сказав, що він тлумачить Сковороду за власним “образом і подобою”» [Ушкалов 2016, с. 209].

Та ще важливіший для нас внесок Потебні у справу методологічної систематизації, хоча власне його літературознавчі концепції не відзначалися системністю. Вони переважно були розпорошені в нерясних дослідженнях інших філологічних питань. Фахових робіт з герменевтики О. Потебня не писав зовсім, але проблеми герменевтики часто зринали в його працях принагідно.

У всякому разі Ю. Ковалів, вибираючи аспекти герменевтики О. Потебні у його працях «Думка й мова» (1862), «Із лекцій з теорії словесності» (1894), «Із записок з теорії словесності» (1905), називає її основою теорію В. фон Гумбольдта, яка «дозволила українському вченому визначити власний варіант герменевтики <...> розглядати мову як необхідну умову думки та її розуміння, виявляти спільність і розбіжність між ними» [Ковалів 2008, с. 211]. Проте мав рацію й О. Пресняков, який стверджував, що коло літературознавчих зацікавлень Потебні мало переважно лінгвістичний характер [Потебня 1990, с. 105].

Дійсно, питанням теорії літератури в науковому доробку О. Потебні присвячено лише три роботи. «Однак усі три праці є швидше конспектами, а не систематизованими дослідженнями. Отож, літературну теорію Потебні, – зауважував І. Фізер, – яка існує радше *in ovo*, ніж *in extenso*, необхідно видобути й реконструювати на основі праць у ділянці мовознавства, міфології і фольклору» [Фізер 1993, с. 4].

Л. Білецький, наприклад, зазначав, що саме О. Потебня стояв біля джерел осягнення таємниць художньої творчості, таємниць, що їх ми називаємо «душею поезії, альфою й омегою того, чим поезія приковує до себе всю увагу, всю творчу уяву читача, слухача,

чим вона чарує так многосторонньо, через що поетичні твори забуваються, умирають або живуть, відроджуються, й життя їх зростає на цілі століття, а то й вічно» [Білецький 1924, с. 3].

Літературознавчі зацікавлення О. Потебні структуруються такими важливими елементами, як психологічне підґрунтя творчого процесу, інтуїція, сприймання, розуміння та тлумачення художнього твору.

Важливу роль у формуванні наукових переконань О. Потебні відіграла «Берлінська школа», зокрема її найяскравіші представники В. Гумбольдт і Г. Штайнталь. Зокрема, герменевтичні погляди В. Гумбольдта, сенс яких полягав у завданні тлумача-герменевта реалізуватися в теоретичному осмисленні мовлення як індивідуального творчого акту, були переосмислені О. Потебнею.

Відповідаючи на порушене В. Гумбольдтом питання про взаємовпливи мови та мислення, український учений «передбачав саме ті колізії, які хвилюватимуть наступні покоління гуманітаріїв» [Байбурин 1989, с. 4].

Дослідники, які вивчали літературознавчий науковий доробок О. Потебні, зокрема І. Фізер, М. Ільницький, Ю. Ковалів та ін., наголошували на тому, що окремі положення його теоретико-літературних досліджень були суголосними з універсальною герменевтикою Ф. Шляєрмахера, який розширив її до загальної теорії активного розуміння, а разом із тим багато в чому випереджали свій час, передбачаючи теоретичні концепції в галузі герменевтики таких учених, як М. Гайдеггер, Г-Г. Гадамер, Р. Барт, П. Рікер, Р. Інґарден та ін.

Здебільшого окреслені О. Потебнею думки та ідеї були ними докладно розроблені й сформульовані пізніше, що дозволило їм здійснити переворот у деяких галузях знання. Маю на увазі намічені О. Потебнею ідеї розмежування мови та мовлення, синхронії та діахронії в лінгвістиці, сучасних підходів до вивчення історичної граматики, історичної діалектології, семасіології, етно- і соціолінгвістики.

Саме Потебня запропонував сприймати світ крізь призму мови з огляду на те, що мова формує думку. Це дозволило побачити в міфі, фольклорі, літературі похідні у стосунку до мови моделюючі системи. Майже через сто років схожі ідеї почне розробляти тартусько-московська школа семіотики.

У дослідженнях О. Потебні подибуємо думки, які нагадують чотирирівневу модель структури художнього твору: спостереження →

сприймання → усвідомлення → уявлення, за якими читач самостійно повинен завершити конструювання абрису художньої дійсності, пізніше сформовану відомим польським дослідником Романом Інгарденом [див.: Інгарден 2001, с. 176–209].

Спостереження О. Потебні про нескінченне життя поетичного твору в поколіннях читачів, про розрізнення потенційного й актуального буття естетичного предмета структурують феноменологію Оскара Беккера. Елементи наслідування вчення О. Потебні відчитуються в теорії інтерпретації тексту Р. Барта. «Одна з улюблених ідей Ролана Барта – ідея “безкінечної відкритості” поетичного твору “для нових розшифровок”, читача як того “простору”, в якому текст дістає свій історично змінний смисл, – сприймається як перифраз великих ідей Потебні» [Дзюба 2006, с. 524].

Услід за В. Гумбольдтом, з огляду на закладений у мові творчий потенціал, О. Потебня вбачав у ній механізм, що породжує думку, яка проявляється через слово, причому кожен акт говоріння є творчим процесом, в якому не повторюється вже готова істина, але народжується нова [див.: Потебня 1993, с. 155–156].

Порівнюючи художній твір зі словом, О. Потебня [див.: Потебня 1905] зазначав, що слово не є засобом повідомлення вже готової думки, воно спонукає того, хто мислить, до роботи думки; отже, слово є засобом створення думки з нових вражень за допомогою засвоєного попереднього досвіду.

За аналогією з виникненням слова вчений розглядав і процес творення художнього тексту. О. Потебня і в тексті, і в слові вбачав три стихії: зміст, зовнішню і внутрішню форми, які спонукали до багатозначності слова, знака, зображення. Розтлумачити інакший самостійний зміст можливо, але лише за умови співпричетності на підставі подібності побудови людської думки до творення даних сенсів.

«Сенс Шляермахерової формули кращого розуміння автора, ніж він розумів себе сам, залишається герменевтичною загадкою як для філософів, так і для філологів» [Пресняков 1877, с. 115], але не для О. Потебні, який припускав, що слухач може набагато краще за мовця розуміти, що приховано за словом, і «читач може краще за самого поета осягати ідею його твору» [Потебня 1905, с. 130].

За словами О. Потебні, «процес творення слова або поетичного образу повністю аналогічний процесові розуміння того й іншого» [Шляхова 2008, с. 178]. Авторський задум втілюється в життя,

впливаючи з певного життєвого досвіду, і стає поштовхом до виникнення художнього твору. Авторське твориво стає самостійною художньою одиницею. Воно звільняється з-під влади свого митця, відсторонюючись від нього, тим самим створює умови для множення інтерпретаційних варіантів. На підтвердження цієї тези О. Потебня зазначав: «З огляду на подібність будови людської думки певний знак, слово, зображення, музичний звук служить засобом перетворення іншого самостійного змісту, що знаходиться в тому, хто розуміє» [Потебня 1985, с. 110].

О. Потебня визначав феномен розуміння як певний живий процес збудження й аж ніяк не пересадження готової думки з однієї голови в іншу, бо «розуміння, як передавання думки, неможливе» [Потебня 1905, с. 160]. Таким парадоксом О. Потебня підтверджує думку В. Гумбольдта про те, що «будь-яке розуміння є водночас нерозумінням» [Потебня 1999, с. 138].

«Тих, хто розуміє одне одного, – зазначав О. Потебня, – можна порівнювати з двома різними музичними інструментами, які приведені в такий зв'язок поміж собою, що звук одного з них викликає не такий самий, але співвідносний звук іншого» [Потебня 1905, с. 160]. Людина не спроможна вийти із кола своєї власної думки. Це означає, що при розумінні слова чи художнього твору в реципієнта виникають ті самі три елементи ($x \rightarrow A \rightarrow a$, де x є тим, що пізнаємо, первинним авторським задумом, значенням поетичного образу, A – запасом попередніх знань, внутрішньою формою, образом, a – якимось спільним знаком, подібним і до x , і до A), які з'явилися у процесі художнього творення, але в іншому порядку ($a \rightarrow A \rightarrow x$, де a – знак, який пояснюється запасом знань, внутрішньою формою, образом – A і вказує на значення поетичного образу – x) [див.: Потебня 1989, с. 310–314].

Така формула, за О. Потебнею, пояснює, що x (значення поетичного образу) помітно змінюється при кожному новому сприйнятті A (образу) одним реципієнтом і набуває ще більшої варіативності в процесі сприйняття іншими реципієнтами, тоді як A (образ) лишається незмінним.

Незалежність і самостійність художнього твору від свого творця, за О. Потебнею, розводить автора та його твір на протилежні «береги» й дає автору право бути читачем, критиком, тлумачем власного твору, урівнюючи тим самим автора з будь-яким іншим читачем. Художній твір з огляду на спільну природу за своєю

структурою зі словом стає явищем мистецтва саме у процесі засвоєння читачем. Такий підхід розширює права автора, з огляду на те, що «слухач може значно краще за мовця зрозуміти, що приховано за словом, і читач може краще за самого поета досягнути ідею його твору» [Потебня 1989, с. 49].

О. Потебня уточнює методологічну функцію поняття «пояснення – тлумачення», зосереджуючи увагу на індивідуальних здібностях і автора, і тлумача: «Є багато поетичних творів, які можуть бути зрозумілими так чи інакше, залежно від здібностей того, хто розуміє, міри розуміння, миттєвого настрою» [Потебня 1999, с. 144].

Таким чином, структурантами процесу «сприймання – поцінування» є творче мислення й естетична чутливість реципієнта, герменевтичне чуття і прагнення дозволити читачеві щось самому додумувати за автора, спонукання того, хто розуміє, творити власні значення.

І. Фізер, аналізуючи теорію художнього твору О. Потебні в контексті феноменологічної естетики, зауважував: «художній твір є умовним об'єктом, який, аби реалізуватися, мусить бути сприйнятим, естетично конкретизованим. Твір радше здійснюється, ніж існує... він має лише дві складові частини – зовнішню форму і внутрішню форму. Третя складова частина – значення, зміст або задум – привноситься в нього здатністю до образного сприйняття або аперцепцією» [Фізер 1993, с. 22].

Отже, згідно з герменевтичними пошуками О. Потебні, об'єктом розуміння є не лише автор, але й витворена ним художня форма, яка на рівні реципієнта в процесі сприймання – розуміння – тлумачення щоразу породжує інакший зміст, підштовхує до варіативності смислотворення.

І. 5. Алегорична метода тлумачення Біблії Григорієм Сковородою в рецепції Юрія Шевельова

Постать Юрія Шевельова є певним вектором між харківською та європейською сковородіаною, де одним із домінуючих аспектів вивчення є біблійна герменевтика. Його багатогранний світогляд сприяв розвитку його унікального іронічно-критичного таланту, втіленого у 872 наукових розвідках [див.: Юрій 1998]

у галузі перш за все мовознавства, а також літературної критики й мистецтвознавства. Сам Ю. Шевельов ідентифікував себе як мовознавця, а літературознавчі розважання визначав як хобі, яке поклонило його майже на все життя.

Інколи його праці були творені на зрізах мовознавства й літературознавства, як, наприклад, «Пролегомена до вивчення мови та стилю Г. Сковороди» [див.: Шевельов 1998], яку і сам автор, і наукові редактори видань його творів визначають як мовознавчу студію. Проте Ю. Шевельов, на нашу думку, порушує в ній також деякі суто літературознавчі питання, як-от визначення жанру творів Сковороди, джерел символіки, алегоричного способу тлумачення Біблії як складника поезики творів письменника тощо. Отже, спробуймо окреслити бачення Шевельовим місця Біблії та біблійної герменевтики у формуванні індивідуального стилю Сковороди.

Аналізуючи творчість того чи іншого письменника, Ю. Шевельов перш за все намагався об'єктивно вивчати життя і творчість митця, відтворювати його інтелектуальний портрет. Дошукуючись правдивості аналізу творчості, науковець шляхом залучення історичних фактів уцент розбиває міф про письменника, який полягає «у визначенні Сковороди як “народного філософа”» [Шевельов 1998, с. 399]. Він вступає в полеміку з першими авторами міфу про життя Г. Сковороди з бідаками й простаками та засудження ним багатих і освічених Гессом де Кальве [див.: Гесс де Кальве 1817], А. Хашдеу [див.: Хиждеу 1833], І. Снегірьовим [див.: Снегирёв 1823а; Снегирёв 1823б;] та І. Срезневським [див.: Срезневский 1833]. Ю. Шевельов наводить реєстр власників домівок, де гостював Г. Сковорода, і місце їхнього знаходження [див.: Шевельов 1998, с. 402]. Науковець дорікає і радянським авторам, які зумисне применшували зв'язки Сковороди з поміщиками, високими урядовцями, купцями. Таким чином він доводить, що серед зазначених імен немає жодного селянина, в якого проживав би філософ. Якщо Г. Сковорода й зажив популярності серед простолюду, зазначає Ю. Шевельов, то лише з огляду на свою простоту в одязі, поміркованості у виборі меню, зневазі до грошей тощо, а зовсім не ідеями та стилем своїх творів.

Відомо, що ускладненість мови літературних творів Сковороди призвела до обмеження аудиторії реципієнтів. О. Мишанич, наприклад, зазначав, що «Г. Сковорода знав про існуючу в той час у філологічній науці теорію трьох стилів, яка виразно формувалася

у шкільних поетиках і риториках. З певним застереженням її можна застосувати і до творів Сковороди. Письменник свідомо писав окремі свої твори народною мовою, говорив, що існує «простое нарѣчїе», «малоросійское нарѣчїе» та не ставив своїм завданням диференціювати ці наріччя» [Мишанич 1994, с. 29]. В основному він писав свої твори вченою книжною мовою. На відміну від своїх попередників І. Галятовського, А. Радивиловського та інших, які дбали про доступність власних творів широкому загалу, Г. Сковорода розраховував на високоосвіченого, високоінтелектуального, спеціально підготовленого споживача гуманітарної продукції, що наближає його творчість до таких елітарних письменників, як, наприклад, Лазар Баранович.

Сковорода сам усвідомлював, що його твори важкі для сприйняття, їх не всі розуміють: «Брат мой, Іустін Звѣрѣяка, бывый тогда игуменом, не могл чувствовать вкуса в *Женѣ* моей *Лотовой*» [Сковорода 1973б, с. 32].

Ю. Шевельов наголошує на тому, що Г. Сковорода не був байдужий «до форми вислову своїх думок або ж не спроможний її контролювати. Якщо його захоплювали власні ідеї, то не менш і проблеми поетичного вираження цих ідей» [Шевельов 1998, с. 408]. На думку науковця, поет (а саме так радить називати Г. Сковороду Ю. Шевельов з огляду на те, що «його проза генетично ближча до проповіді – жанру, що межує з поезією, – ніж до філософського дослідження» [Шевельов 1998, с. 408]) навмисно ускладнює свої тексти, віддаючи данину бароковій традиції. Дослідник називає Г. Сковороду репрезентантом кульмінаційного високого бароко, а барокова література, як відомо, позначена символізмом, емблематикою, алегоризмом. Це пояснюється її посиленням інтересом до візуальної та внутрішньої, духовної наочності, яка полягає в матеріальному вираженні абстрактних понять. У художніх творах того часу предметно реалізувалися вторинні (переносні) значення, абстрактні уявлення та поняття.

Характерна для бароко «алегоризуюча свідомість», яка всюди шукала приховані співвідношення і відповідності, особливо між сферою абстрактного та сферою наочно-предметного, притаманна також творчості Г. Сковороди. У загальноестетичному плані він, подібно до І. Галятовського, А. Радивиловського, Д. Туптала та інших теоретиків і митців бароко, виходив з того, що художня краса

речей насамперед полягає не в їхній, так би мовити, фізичній привабливості, а в певній наданій їм символічній ідеї, яка є «тінь небесних і земних образів».

Емблема, символ, алегорія були шляхом пізнання *vero significatio* й посідали чільне місце в естетико-художній системі письменника-філософа, в якій буквальному значенню слів приділялося обмаль уваги. Схожу думку обстоює і Ю. Шевельов. Він, зокрема, зазначає: «Нормальне значення слів він [Сковорода – *Н. Л.*] приймає, та разом і усуває його, додаючи нові й ще новіші значення, що врешті призводить до жахливого (з погляду мови, якою послуговуються на щодень мовці і яку фіксують словникарі) вирівнювання цих нових значень, химерність яких найкраще було б порівняти з гравюрами та картинами інших сучасників Сковороди – Франціско Гої та Вільяма Блейка. Так видимий світ (цього разу в “нормальному” значенні слова) існує далі, хоч водночас і усувається, що відкриває перспективу незвичного й сутнісного, тобто Бога» [Шевельов 1998, с. 394–395].

Отож, символіка для Г. Сковороди – це особливий світ реальності, в якому відбувається взаємодія духовного й фізичного начал світу та їхнє смислове й художнє вираження, що є прихованою, але дуже потрібною людині істиною. «Символіка і емблематика для Сковороди – це складова особливої мови спілкування з олюдненим, засвоєним почуттями і розумом світом. З допомогою символів та емблем він веде напружений діалог із власним сумлінням на шляху пошуку правди і добра, шляху до людського щастя» [Горський 1996, с. 87].

Найавторитетнішим і невичерпним джерелом різноманітності символів та емблем для Г. Сковороди була Біблія. Він постійно апелює до авторитету Біблії, яка у його філософській системі означає «третій світ» – «світ символів», бо в ній зібрані фігури небесних, земних і підземних сотворінь, щоб були монументами, які ведуть нашу думку в розуміння вічної природи, втаємниченої в тлінній, як рисунок у своїх барвах» [Возняк 1994, с. 89].

Назви, художні образи, теми творів Г. Сковороди тісно пов'язані з Біблією. Окрім того, майже кожна сторінка його писань пересипана цитатами зі Святого Письма, яке у свідомості мислителя ототожнюється з Богом. Він, зокрема, зазначає: «Християнській Бог єсть Біблія» [Сковорода 1973б, с. 7]. Вказівку на ототожнення Сковородою всіх речей, а значить, і Біблії, з Богом також подибуємо

в аналізі Ю. Шевельова прикінцевої частини діалогу «Алфавіт, или Букварь мира» [див.: Шевельов 1998, с. 393]. «У певному сенсі, – означає Шевельов, – всі писання Сковороди – це коментарі до текстів Святого Письма та Отців церкви» [Шевельов 1998, с. 367].

Згідно з олександрійською традицією, Сковорода переконував, що все твориво наповнене Божою присутністю, яка його освячує, пересотворює та обожнює. Метамова Сковороди, на думку Ю. Шевельова, покликана «відвернути читача від зовнішності всіх речей і цілого видимого світу з тим, щоб, переступивши межі довкілля, сприйманого чуттям, наблизитись до суперобrazу найвищої ідентичності всього, що відкриває шлях до Бога, який тепер постає не як образ і не як поняття, а швидше як прихований сенс усього живого» [Шевельов 1998, с. 394].

Сковорода намагався підпорядкувати давні філософські теорії також олександрійській традиції тлумачення біблійних текстів. Свого часу А. Товкачевський слушно зазначав: «Будучи християнином, Сковорода разом з тим був і філософом, що дивився на християнство тільки як на одну з форм виявлення релігійного чуття, віри в Бога, – філософ, який не боявся прирівнювати волхвів і ієрофанів до юдейських пророків, звати поганина Платона Боговидцем, а ідолоські капища іменувати першими храмами Христової науки» [Товкачевський 1913, с. 274]. Однак «він не використовував Біблію як філософське джерело або засіб» [Bilaniuk 1994, с. 262], уважаючи її найвищою істиною, яка відкривається лише тим, хто дотримується алегоричного її тлумачення. На думку Ю. Шевельова, Г. Сковорода «усвідомлює несумісність “реального” діалогу з темою коментування Біблії, як зібрання символічних та алегоричних образів» [Шевельов 1998, с. 392].

Порівнюючи тексти Сковороди зі стилістичними рисами творчості Ф. Прокоповича, Шевельов звертає увагу на заперечення останнім основного барокового принципу – принципу контрастності в прагненні досягти стилістичної однорідності мови. Натомість Г. Сковорода, спираючись на теорію Платона про світ ідей, будує вчення про «дві натури»: «видиму», «зовнішню», «тіньову», та «невидиму», «внутрішню», «світлу». Він «послідовно говорить про бінарність, двоїстість, характерну для матеріального й духовного світу... У Сковороди визначальна риса світу – контрастність» [Ласло-Куцюк 1992, с. 346]. Отже, барокова антитетика: протиставлення

небесного – земному, високого – низькому, красивого – потворному, добра – злу, світла – п'їтьмі, життя – смерті – є однією з характерних ознак стилю Сковороди.

За Сковородою, символ теж складається «из фигур двоих..., означаючих тлїнь и вїчність» [Сковорода 1973б, с. 19]. Оскільки Біблія у його філософській системі означає цілий символічний світ, то вона теж роздвоєна: «...Двї страны имїет библейное море. Одна страна наша, вторая – Божія» [Сковорода 1973б, с. 38]. Ці дві «стра-ни» дуже щільно переплітаються, що утруднює істинне розуміння Слова Божого. Намагаючись дошукатися істини у Святому Письмі, Сковорода накладає на біблійні алегорії власні вже трансформовані алегоричні конструкції, тобто про алегорії говорить алегоріями і тим самим не спрощує, а ускладнює їхній зміст. Разом з тим він дозволяє собі вільно переказувати уривки з Біблії або змішує біблійний текст із власним. «Мета таких маніпуляцій різна, – зазначає Ю. Шевельов. – Вони надають подвійного значення текстові, часто перетворюючи його на вираз притаманної Сковороді символічної манери думання» [Шевельов 1998, с. 377].

Таким чином, сквородинівські тексти виконують, за Лотманом, другу функцію тексту – «творення нових смислів» [Лотман 1996, с. 432]. Утім, ця обставина не заважала письменникові закликати не поклонятися, як ідолу, Святому Письму, а розуміти його. Від-так, «у філософських трактатах Григорій Сковорода терпляче пояснює, розкриває те чи інше значення, заохочує до розуміння» [Криса 1997, с. 148] Інакше, на думку Сковороди, «что же пользы: имїет и не разумїть?» [Сковорода 1973а, с. 159].

Говорячи про строгий ієрархічний порядок світу, в якому Біблії належить роль символічного світу образів і джерела таємних та гностичних знань, Сковорода гармонійно прив'язує матеріальні виміри світу до духовних. Ю. Шевельов порівнює сквородинську протипокладність матеріального й духовного із підсумковим викладом аналогічної філософії Гете, але підкреслює, що український філософ просунувся у цьому питанні далі, «бо, як на нього, дорога до Бога починається не з усвідомлення глибокої сутності речей, а з усунення речей <...> не в розумінні фізичного знищення, а в духовному, адже, на його думку, Бог відкривається тільки через таке духовне усунення і одночасне прийняття й навіть благословення зовнішності цього світу» [Шевельов 1998, с. 394].

Загалом, символіка Сковороди проектується на біблійний текст, як на смисловий орієнтир. В основу сквородинівського символу як художнього засобу зображення дійсності покладено принципи біблійної герменевтики, який він так само видозмінює.

Ю. Шевельов наголошує на вільному поводженні Сковороди із джерелами-запозиченнями: «Ми не можемо знехтувати той факт, що істотну частину своїх текстів Сковорода не скомпонував з нічого, а прямо запозичив з творів релігійного письменства. Однак при сьогоднішньому стані досліджень Сковороди неможливо визначити, яка саме частина текстів, відомих під його ім'ям, справді належить йому і в якій пропорції... Часом Сковорода повністю зазначав джерело цитати, посилаючись на книгу, розділ і вірш; часом посилався тільки на книгу; часом цитата подавалася без будь-якого відсилання до джерела» [Шевельов 1998, с. 367–368].

Попри всю повагу до церковної літератури до авторитету Біблії, Сковорода не обтяжує себе завданням достотного використання чужих думок і текстових джерел. Вони акумулюються, інколи трансформуються і викладаються автором як власні спостереження. Такі літературні звички автора аж ніяк не можна розцінювати як девальвацію чужої ідеї у свідомості Сковороди, а лише як данину бароковій традиції, як певну літературну гру з текстом. Якщо погодитись із Е. Геллнером, то Сковорода бере, таким чином, участь у грі, яку люди не винаходили навмисне, у грі, котра як традиція чи як форма життя існувала впродовж тривалого часу. Такою грою дослідник називає мову, «за допомогою котрої ми звичайно спілкуємося» [Геллнер 1962, с. 43].

Сковорода вибудовує нову структуру семантики слова, де «слово не є одиницею мовного аналізу, навіть якщо вважати слова мінімальними одиницями значень» [Бурова 1999, с. 190]. Унаслідок такої гри народжується нова структура тексту – пратекст у тексті, де перший дуже часто видозмінюється і вільно трактується в авторському тексті навіть тоді, коли пратекстом виступають книги Святого Письма, що їх Сковорода розцінює як Боже об'явлення. Художні тексти Сковороди мають таку будову, при якій основний текст подається як дидактична розповідь, а інші (цитата, посилання тощо) вводяться до нього спеціально у фрагментарному вигляді. Таким чином, Сковорода ніби передбачає, що читач розгорне ці зерна інших структурних конструкцій у тексті, до чого дуже часто вдається

й сам. Завдяки бароковій традиції подібні вкраплення сприймаються як однорідні з текстом, що їх обрамлює. Екзегетичний текст Сковороди «має завдання витворити свого зразкового читача, <...> що має право випробувати нескінченну кількість домислів <...>. Сам текст – це щось більше, ніж параметр, що використовується для підтвердження інтерпретації: текст є предметом, що вибудовується через інтерпретацію, що має форму замкнутого кола, бо підтверджується на підставі того, що сам збудує» [Еко 1998б, с. 662]. Тексти творів Сковороди побудовані саме за зразком герменевтичного кола, тому й викликають безконечний дискурс.

Літературна гра, на переконання Сковороди, – це певна імітація гри Бога з людиною у Боже об'явлення. Бог не має бажання відкрити істину всім людям: «Бо багато покликаних, – та вибраних мало» (Мт. 22: 14). Не всім на силі усвідомити, що в Біблії «иное на лицѣ, а иное в сердцѣ» [Сковорода 1973б, с. 20]. Виконуючи волю Бога, Сковорода випробовує Письмо в літературних розважаннях. Задля того аби розкрити алегоричний сенс Біблії, він вибудовує цілу систему фігур, образів, символів, у які вкладає трансформований у власній свідомості сенс, інколи далекий від позиції ортодоксальної Церкви. «Свій висновок про символ він ґрунтує на теорії ускладненості, що веде до правоти. Тут враховано “перспективу і архітектурний зміст” як основи символічності, як сутність пізнання, а не навмисну ускладненість» [Криса 1997, с. 166].

Створивши людину, Бог запропонував їй непросту формулу життя – життя як гра, завданням якої є дешифрування складних форм світу, химерних кодів життя. Звісно, не можна зрозуміти складні закони буття за допомогою якихось спрощених форм. «Есть, что мнится правым, но существом криво. И есть, что мнится развращенным, но естеством правое», – розтлумачує філософ [Сковорода 1973а, с. 282].

Отже, як зазначає Ю. Шевельов, Г. Сковорода «вчить і навчає (поучает) шляхом стилістичних експериментів, що їх залюбки й так дбайливо снує (наушает)» [Шевельов 1998, с. 389]. Дослідник не помічає жодних суперечностей між думками письменника та його стилістичним експериментаторством з огляду на те, що лише «слово-символ спроможне створювати глибинний зміст, що перебуває в різнопланових стосунках із семантикою слова» [Стасевський 1998, с. 130].

Шевельов наголошує на визначенні Сквородою слова як інструмента ігрових текстів, не завжди обмежених літературними обрисами. Він, зокрема, підкреслює: «За сім років до смерти Скворода зізнався, що для нього розвага була кінцевим складником життя і життєвого щастя, що життя містить елементи забави і що гра – джерело втіхи в житті» [Шевельов 1998, с. 389]. Свою думку літературознавець ілюструє притчею із діалогу Сквороди «Благодарный Еродій» про ченця, який протягом тисячі років намагався зловити пташку, наперед знаючи, що не зловить її ніколи, але оживляв серце такою забавою. «Тут шістдесятип'ятирічний поет-пророк засвідчує те, – підсумовує Ю. Шевельов, – що він розмаїтими способами робив усе своє літературне життя: грався словами, експериментував у стилі. Такий був його різновид забави» [Шевельов 1998, с. 390].

Р. Харчук [див.: Харчук 1993], М. Павлишин [див.: Павлишин 1995], О. Волосова [див.: Волосова 1998] звернули увагу на наявність на рівні псевдонімів, заголовків, вишуканих структур статей і парадоксальності тверджень гри і в текстах самого Ю. Шевельова. Справедливо називаючи різні джерела словесної гри літературного критика, серед яких наукові розвідки «Дегуманізація мистецтва» Х. Ортеги-і-Гассета [див.: Ортега-и-Гассет 1991], «Номо Ludens» Й. Гейзінга [див.: Гейзінга 1994], роман «Гра в бісер» Г. Гессе [див.: Гессе 1978] та ін., дослідники не приділяють належної уваги ролі творчості Г. Сквороди як практичного для науковця зразка впровадження словесної гри в літературний текст. На нашу думку, це перспективне підґрунтя для докладного вивчення інтелектуальної гри Ю. Шевельова, для якого високий авторитет мала манера письма Г. Сквороди.

Високе поцінування слова приводить Сквороду, на думку науковця, до усвідомлення відсутності «розмежування між прощом і поезією, оскільки в обох випадках мовні експерименти допомагають висловити остаточну істину, а павутиння слів стає адекватним засобом вираження багатства й складності Божих проявів у видимому світі» [Шевельов 1998, с. 389].

Таким чином, щоб розплутати «павутиння слів» письменника, Ю. Шевельов радить науковцям перш за все звільнитися від романтичних та народницьких ілюзій про Сквороду як про філософа, зорієнтованого на простолюд, а складність його мови розглядати як певну гру-засіб унаочнення власного світобачення.

Висновки до першого розділу

У сучасному науковому дискурсі герменевтика визначається як методологічна основа гуманітарного знання, зокрема й літературознавства. Залежно від характеру та способу осягнення предмета дослідження герменевтика поділяється на кілька галузей.

Так, предметом філологічної герменевтики науковці, зокрема О. Потебня, називають розуміння як одну з форм існування рефлексії. Теоретики літератури предметом літературної герменевтики, так само, як і філософської, вважають інтерпретацію, що її здебільшого розглядають як дискурсивно подану рефлексію.

Біблійна герменевтика як метода тлумачення сакрального тексту бере свої початки від античної літератури та від юдейської екзегетичної системи, запозиченої Олександрійською школою.

Теоретичні засади, правила й канони біблійної герменевтики сформувалися тлумачами Святого Письма в середні віки. В українську літературу біблійна герменевтика прийшла разом із перекладними творами в період Київської Русі.

Інтенсивний розвиток української барокової літератури загалом і тогочасної біблійної герменевтики зокрема став причиною того, що вивчення функціонування біблійної герменевтики як складника поетики творів, способу їхнього розуміння та сприйняття в працях істориків літератури (М. Сумцов, Д. Чижевський, Ю. Шевельов, Л. Ушкалов, архієпископ Ігор Ісіченко, Б. Криса, Н. Поплавська, С. Сухарева, Н. Алексєєнко (Левченко)) зосереджене передовсім саме на цьому періоді.

Поза пильною увагою істориків української літератури на сьогодні залишається проблема становлення і формування біблійної герменевтики в киеворуський період, тобто за часів її дометодологічного функціонування. Так само потребує докладнішого вивчення і проблематика біблійної герменевтики в українській полемічній літературі зламу XVI–XVII століть.

РОЗДІЛ II

БІБЛІЙНА ГЕРМЕНЕВТИКА В УКРАЇНСЬКІЙ ЛІТЕРАТУРІ СТАРОКИЇВСЬКОЇ ДОБИ

II. 1. Питання біблійної герменевтики в пам'ятках перекладної літератури XI–XIII століть

II. 1. 1. Переклад Біблії як перший етап її тлумачення

Хрещення Київської Русі в X столітті значно змінило слов'янські вірування та культуру племен, що населяли державу. Православ'я, принісши писемність, освіту, науку, церковно-хоровий спів, нову архітектуру, розмаїття декоративно-прикладного мистецтва, сакралізувало книгу. Свого часу Е.-Р. Курціус слушно зазначав: «Найвищої святості книжці надало християнство. Це була релігія святої книги. Христос – єдиний Бог, якого античне мистецтво показує нам із книжковим сувоєм» [Курціус 2007, с. 341].

Після прийняття християнства в Україні множилися церкви й монастирі, які, перебуваючи під безпосереднім візантійським впливом, продукували богослужбову літературу й поширювали способи її рецепції за допомогою різних шляхів осягнення христологічних знань, серед яких була й близька соратниця екзегези «класична риторика, що отримала свій подальший розквіт в епоху середньовічної латини, перш за все в схоластиці, прийшла в *Slavia Orthodoxa* з Візантії за допомогою літургійних і паралітургійних книг і в більш широкому розумінні була опосередкована монастирською книжністю, що стало причиною найглибших змін як риторичних функцій, так і їхньої семантики. Відсутність посібників

з риторики у візантійсько-слов'янській словесності зовсім не означає відсутність риторики як такої, але передавання риторичних прийомів відбувалося за допомогою переосмислення її зразків в епоху патристичної словесності й здійснювалося в ході “менталізації” (осмислення)» [Гардзаніти 2007, с. 31].

Християнізація потребувала значної кількості книжок для здійснення відправи, а також церковно-просвітнього характеру, які в скрипторії при Софійському соборі та в бібліотеці Ярослава Мудрого переписувалися з болгарських оригіналів чи перекладалися з грецьких книжок. П. Білоус, посилаючись на «Археографічний щорічник» за 1966 р., де було подано відомості про реєстр рукописів XI–XIV ст., зазначає: «У ньому названо 1493 рукописи, із яких понад 90% – це пам'ятки, перекладені з різних мов, або переробки перекладів давніми тлумачами та книжниками. Оригінальні твори становлять менше 10%. Переважання перекладної літератури за часів Київської Русі свідчить про те, що в найдавнішому українському письменстві значну роль відігравали чужоземні джерела візантійського, болгарського, моравського, чеського походження» [Білоус 2009, с. 41].

Поширення християнства, зміцнення релігійної цілісності та ідентичності громади потребувало входження в життя українського народу Святого Письма, яке, окрім того, що визначалося як священний текст, ще й визнавалося текстом, який «відображає багатовіковий літературний досвід близькосхідних етносів, що увібрив у себе їх різножанрову словесну творчість» [Білоус 2010, с. 270]. Воно потрапило в Київську Русь у складі перекладної літератури й відіграло посутню роль у різних сферах діяльності людини загалом і в процесі становлення й розвитку літератури зокрема.

Біблія як одна з найвизначніших збірок священних текстів відзначається надзвичайним жанровим розмаїттям. Святе Письмо, підкреслював М. Гардзаніті, посіло виняткове за важливістю місце в церковнослов'янській писемності. «Свідченням того є численність богослужбових книг (Євангеліє, Псалтирі, Апостоли), а також велика кількість біблійних цитат, які зустрічаються не лише в літургійних текстах, а буквально в усіх творах стародавньої книжності – від літописів до ходінь і послань» [Гардзаніти 2007, с. 28]. Епічні та історичні оповіді, міфи, біографії, релігійна публіцистика, філософсько-моралістичні твори, лірична поезія, епістолярні

твори, зразки релігійної містики та візіонерської літератури – ось далеко не повний перелік біблійних жанрових зразків, що мали присутній вплив на формування літературних жанрів київської доби.

Глобальна проблематика книг Святого Письма презентувала приклади релігійно-філософського, історичного, художньо-естетичного, морально-етичного осмислення місця людини у світі та її стосунків з Богом. Це зумовило не лише безпосереднє використання біблійних текстів у богослужбовій та богословській практиці юдаїзму та християнства. Біблія присутньо вплинула також на розвиток літератури, образотворчого та інших мистецтв, філософської думки. Досвід повсякденного життя, зафіксований у ній, збагатив народну мудрість, вербалізуючись у прислів'я, афоризми, ідіоми тощо.

«Місце біблійної герменевтики в системі сучасної гуманітаристики визначається специфікою єдиного суб'єкта її дослідження – Біблії. Бо які б погляди стосовно Біблії не існували, вона залишається Книгою Книг, яка упродовж віків справляла найбільший вплив на літературу зокрема і на мистецтво загалом. Незаперечним залишається факт, що без знання й розуміння Біблії неможливо повною мірою осягнути переважну більшість шедеврів світової культури, саме Біблія є першоджерелом основних “світових” сюжетів, універсальних архетипів, образів, символів» [Лановик З. 2008, с. 673].

Перші зразки тлумачення Біблії варто пов'язувати з її першими перекладами. Слов'янський переклад Святого Письма з грецької мови був зроблений святими рівноапостольними братами болгарського походження Кирилом і Мефодієм у другій половині IX ст. Цей переклад і прийшов на Київську Русь разом із християнством за часів князя Володимира. Біблія сформувала ієрархію системи текстів київської доби й стала її ключовою фігурою. «Писання втілює у собі Слово, а втілення Слова довершує перетворення слухання читання слова в святу Євхаристію», – наголошував на позиціонуванні будь-якого іншого тексту чи містичного таїнства через пошук їхньої біблійної перспективи французький православний мислитель Олів'є Клеман [Клеман 1994, с. 95]. Отже, Біблія була покликана забезпечувати утвердження й поширення християнства в Київській Русі.

Українське Середньовіччя практично не знало Біблії в її цілісній формі. Вона функціонувала як віртуальне явище, була представлена в реальному церковному й культурному побуті кількома типами

збірок, що, звісно ж, спонукало до активізації тлумачення Святого Письма з огляду на те, що фрагментарність змісту ускладнювала його розуміння.

Текст можна визначити як низку знаків, організовану в систему схожостей і відмінностей, тому розуміння цих знаків перекладачем було запорукою успішного перекладу тексту внаслідок його правильного розуміння. «У будь-якому разі, герменевтичний підхід до тексту полягає в тому, щоб зосереджуватися не стільки на ступені перекладності тексту, скільки на ступені його неперекладності» [Гадамер 2001, с. 145]. Отже, першочерговим завданням перекладача було, є і буде правильне розуміння тексту, що передбачає його тлумачення.

Таким чином, переклад, розуміння і тлумачення стають спорідненими поняттями й вибудовують закономірний логічний ланцюжок у галузі перекладу й герменевтики Біблії в літературі старокіївської доби.

Історія перекладу, так само, як і історія герменевтики, звісно, не беруть початок від пори функціонування Біблії, а сягають своїм корінням у ще більш давні часи. Першими свідченнями використання перекладу, наприклад, І. Карс називає написи, датовані III-ім тисячоліттям до н. е., знайдені на гробницях правителів Елефантини часів VI династії, які жили в двомовному прикордонному регіоні давнього Єгипту [див.: Kurz 1985, с. 213–216]. Дж. Файнґен згадує про глиняні таблички з написом вавилонською та урійською мовами, які було знайдено в Ноузі (бл. 2500 р. до н. е.), про двомовну шумерську лексикографію [див.: Finegan 1967, с. 66–67]. Він стверджує, що аккадсько-шумерська двомовність зародилася в ході запозичення аккадцями шумерської мови бл. 1900 р. до н. е., коли шумерські писарі, що вже звикли складати переліки слів однією мовою, почали додавати до шумерських слів аккадські переклади, внаслідок чого виникли перші двомовні словники. А під час археологічних розкопок в Угариті було знайдено уже чотиримовний шумерсько-аккадсько-хурритсько-угаритський словник [див.: Hoof 1995, с. 229–241].

Знаходимо підтвердження наявності володіння кількома мовами й навичок перекладу також у самій Біблії, зокрема у II Книзі Царів, де єврейські парламентарі звертаються до урядовця царя Ассирії Санхериба з проханням: «Розмовляй, будь ласка, з твоїми рабами по-арамейському, бо ми розуміємо цю мову; не говори до нас

по-юдейському, щоб не розуміли люди, оті на мурі» (II Царів 18: 26). Схоже прохання повторюється і в Книзі Пророків: «Говори, будь ласка, з твоїми слугами по-арамейському, бо ми розуміємо! Не говори з нами по-юдейському в слух людей, що на мурі» (Ісаї 36: 11). Згадані біблійні цитати засвідчують, що асирійські воєначальники знали гебрійську, арамейську та рідну асирійську мови. Тим часом біблійна історія зустрічі Йосифа із його ханаанськими братами в Єгипті зображає картину спілкування за допомогою перекладача: «Вони ж не знали, що Йосиф розуміє їх, бо між ними був перекладач» (Буття 42: 23).

Однак переклад довгий час уважався мистецьким творчим процесом, який осягнути теоретично просто неможливо. З огляду на це, попри теоретичне осмислення сутності процесу перекладу в роботах Е. Доле [див.: Dolet 1540], А. Тайлера [див.: Tyler 1790], А. Севорі [див.: Sevorі 1952], переклад довго не ставав об'єктом пильної уваги лінгвістів.

Таким чином, можна зазначити, що перекладознавство як окрема галузь лінгвістики почало формуватися лише в середині ХХ століття, коли з'явилися ґрунтовні праці із загальної теорії перекладу В. Коміссарова [див.: Комиссаров 2001], Л. Бархударова [див.: Бархударов 1975], О. Швейцера [див.: Швейцер 1996] та ін., з окремої та спеціальної теорії перекладу В. Гака, Б. Григор'єва [див.: Гак 2000], О. Чередниченка [див.: Чередниченко 2007], В. Карабана [див.: Карабан 2002] та ін.

У фахових дослідженнях з перекладознавства розроблялися загальнотеоретичні проблеми, серед яких важливе місце посідали еквівалентність та адекватність, теорія перекладацьких відповідностей, класифікація типів текстів, мети й завдання перекладача, характеру передбачуваного реципієнта з погляду вимог до здійснення перекладацької діяльності, проблеми семантичної та прагматичної адаптації тексту, проблеми синтаксичного варіювання, лексичних та граматичних трансформацій у перекладі тощо; розробляли також й окремі проблеми перекладу текстів того чи іншого типу, стилю, підстилю, жанру залежно від конкретної пари мов, проте недостатня увага приділялася перекладу канонічних текстів, який надає перевагу ідеологічному змісту мови тексту, виводить переклад за межі лінгвістики.

Переклад Біблії виходить за рамки традиційної практики перекладу й накладає на перекладача додаткову відповідальність за

відтворення не так словникового значення мовної одиниці, як її релігійного змісту. Божі слова, подані мовою оригіналу, часом не знаходять цілком адекватного аналога в якійсь іншій мові. З огляду на це основним завданням перекладача Святого Письма стає максимально точно тлумачення ідейного змісту релігійних вірувань.

«Сучасна теорія перекладу, – зазначає М. Лановик, – намагається вирватися за межі власної проблематики і включитись у загальнокультурологічну філософську парадигму, в якій переклад розглядається як інтердисциплінарний феномен» [Лановик М. 2006, с. 15].

Новаторство ідей М. Лановик ґрунтується на усвідомленні кожного перекладу як виду інтерпретації, що свідчить про відносність будь-якого перекладу, навіть авторського. Виникла потреба глибокого, зокрема й філософського, осмислення цього процесу. Висловлюючи власну позицію у філологічній дискусії, авторка чітко окреслює головні розбіжності в поглядах на проблеми в мовознавчому та літературознавчому підходах і всебічно обґрунтовує літературознавчу парадигму художнього перекладу. Вона переконливо доводить, що сприйняття красного письменства як специфічної «метамови» в семіотичному, а не лінгвістичному аспекті переорієнтовує розгляд феномену художнього перекладу у сферу інтерпретації.

У своїх міркуваннях М. Лановик виходить з того, що проблема інтерпретації у ХХ ст. стала ключовою для гносеології, логіки, філософії мови, семіотики, теорії комунікації, методології наук, що зумовило звернення до герменевтичних принципів.

Відомо, що герменевтика як наука розуміння й інтерпретації тексту має за основу античну та давню юдейську традиції. Інтенсивний розвиток герменевтичних принципів тлумачення Біблії спровокувала поява Септуагінти – виконаного у II–III ст. олександрійськими богословами перекладу єврейської Біблії грецькою мовою з єврейської та арамейської мов, що ними були написані книги Старого Заповіту. С. Аверінцев слушно назвав це подією всесвітнього культурно-історичного значення, попри те, що Септуагінта була створена передовсім для потреб юдейської громади в Єгипті, де грецька мова функціонувала в ролі *lingua franca* всього середземноморського регіону.

Цей перший переклад Біблії містив у собі неточності, суперечності, що потребували тлумачення в межах релігійного канону. Спостерігалось значне розходження стилю і лексичних шарів

у тексті П'ятикнижжя та деяких інших книг Старого Заповіту [див.: Nomig 1961, с. 87]. На думку М. Марголіса, це було пов'язане з тим, що текст Септуагінти формувався досить тривалий час: аналіз мови показав, що Тора, або П'ятикнижжя Мойсея, була перекладена наприкінці III ст. до н. е., під час царювання Птолемея Філадельфа (285–247 до н. е.), а інші книги – у II ст. [див.: Margolis 1922, с. 112; пор.: Bleddyn 1951, с. 198].

Пролог до книги Ісуса сина Сираха вказує на те, що основний корпус книг Старого Заповіту грецькою мовою вже існував до часу написання цього твору, тобто до другої половини II ст. до н. е.

Глибока неоднорідність текстів Септуагінти пояснюється низкою обставин. Уже на час свого формування Септуагінта була збірником різних перекладів, авторами яких стали люди, які жили в різний час і належали до різних культурно-історичних традицій. Окрім того, до первинного тексту Септуагінти неодноразово вносилися різні виправлення та зміни внаслідок звірок з єврейським текстом, але не оригінальним, а тим, що був сучасний авторові виправлень. Як наслідок, окремі книги Септуагінти були замінені пізнішими перекладами з давньоєврейської (арамейської) мови. Наприклад, книга Данила в Септуагінті виявилася заміненою на переклад Феодотіона (кінець II ст. н. е.), а переклад книги Екклезіяста належить Аквілі (бл. 125 н. е.).

Реконструкція первісного, вільного від ревізій та додавань, тексту Септуагінти є складною текстологічною проблемою. Збереглося кілька сотень рукописів, які містять деякі частини тексту оригіналу Септуагінти. За таких умов текст першого перекладу Біблії є надзвичайно цікавим для герменевта з огляду на різноманітність його технічного виконання, яка була викликана різним ступенем адекватності та буквализму різних зразків перекладу.

По-перше, він технічно виконаний досить варіативно, що дає підстави говорити про різні рівні адекватності й буквализму й, зрештою, про різновиди перекладу – від калькування до перекладу-тлумачення. По-друге, він ознаменував універсалізацію юдейської думки. Як зазначав свого часу С. Соболевський: «Септуагінту швидше тлумачать, аніж перекладають» [Соболевский 1908, с. 644].

Звісно, вільність перекладу по-різному застосовувалася до різних частин Святого Письма. Так, переклад священної Тори було здійснено з більшою благоговійністю і точністю, ніж переклади

Псалмів, де перекладачі часто збиваються на переказ і, зрештою, створюють новий літературний твір. Зразком такого оновлення тексту С. Аверинцев називав грецьку версію «Книги Даниїла» [Аверинцев 1971, с. 260].

Разом із тим переклади Аквіли Проповідника відзначаються крайнім буквалізмом і прагненням передати кожне єврейське слово стереотипним грецьким еквівалентом. Загалом, на думку С. Аверинцева: «Саме через Септуагінту та її новозаповітні відображення в європейському мовному світі – за грецькою послідувала в IV ст. латина, а потім романські, германські, слов'янські мови – на всі віки християнської доби ввійшли нескінченні лексичні “біблізми”, що є ніби відлунням стародавнього Близького Сходу в мові Заходу, без яких неможливо уявити собі загальноєвропейську словесну культуру» [Аверинцев 1971, с. 241–242].

Важливу роль Септуагінта відіграла і в справі християнізації Київської Русі. Відомо, що Біблія була передана слов'янам із Візантії і перекладена з грецької Септуагінти та з грецького тексту Нового Заповіту. Ще за давніх часів сформувалася легенда про святого Мефодія, який після смерті брата Кирила «посажь два попы скорописцѣ» [Лавров 1930, с. 77], і ті впродовж шести місяців переклали усі біблійні книги, «развѣ Макавѣи» [Лавров 1930, с. 77] десь у межах 869–884 рр.

Насправді старослов'янський переклад комплекту біблійних книг був так само, як і у випадку з перекладом Септуагінти, довготривалим процесом, що розтягнувся на кілька століть, від IX по XII [див.: Thomson 1998; Алексеев 1999]. Цим і пояснюється те, що тривалий час старокиївські книжники не мали комплексного, цілого старослов'янського перекладу Біблії, а лише окремі книги чи фрагменти, зокрема такі, як Остромирове Євангеліє 1056–57 рр., Архангельське Євангеліє 1092 р., Псалтир, Апостол та ін., що, з одного боку, ускладнювало, а з іншого – заохочувало розвиток біблійної герменевтики. Та як би там не було, а поширення християнства, зміцнення релігійної цілісності й ідентичності громади потребувало входження в життя українського народу Святого Письма.

Перенесення на слов'янський ґрунт християнської культури вимагало перекладу з грецької мови, необхідного для богослужінь зводу книг Старого й Нового Заповітів. Перші переклади біблійних книг не були перекладом «із грецької чи болгарської мов у сучасному

розумінні цього слова» [Сліпушко 2002, с. 130], а були прагненням «осмислити нову літературу, інтерпретувати її, дати власне розуміння та оцінку, а головне – вписати її у контекст руського духовного життя і світогляду» [Сліпушко 2002, с. 130], не порушуючи при цьому канону, норм і правил перекладу й тлумачення Біблії.

У Київській Русі, куди біблійні тексти імпортувалися з Візантії через болгарське посередництво, вони потрапили під потрібну функціональну класифікацію: у службових реєстрах вибрані з канону тексти розташовувалися в тому порядку, в якому вони читалися під час богослужіння впродовж року, у четъх – включав повний текст відповідної книги, структурований згідно зі встановленим порядком, а тлумачний текст розбивався на дрібні фрагменти, що їх супроводжували коментарі Отців Церкви. Кожен із названих зразків мав своє спеціальне призначення, склад, особливості тексту, власну історію виникнення та побутування.

Загалом, аналіз будь-якого середньовічного тексту, на слушну думку архієпископа Ігоря Ісіченка, «неодмінно передбачає визначення його стосунків зі Святим Письмом, реалізованих на рівні прямого або прихованого цитування, використання елементів біблійного коду, жанрових моделей тощо» [Ісіченко 2007, с. 23].

Система сакралізованих релігійних, моральних, юридичних приписів, побутових настанов, сформульованих у різних книгах Біблії, перетворилася на засаду культурно-релігійних та етичних традицій не лише юдаїзму й християнства. У біблійних текстах варто шукати також початки молодшої релігії – ісламу. Враховуючи історичні особливості становлення європейського культурного ареалу, зокрема дію названих релігій, варто вказати на виняткову роль біблійної традиції як носія і ретранслятора базових смислових структур архетипного характеру, властивих як європейській, так і іншим культурам, що потрапили під її вплив. «Світова культура <...> в усі часи зверталася і звертається до євангельських текстів, намагаючись за їхньою допомогою достеменніше зрозуміти Людину, світ її пристрастей, суперечливий сенс буття» [Нямцу 1993, с. 38].

«Біблія не є артефактом, що належить виключно до релігійних текстів, які сповідають мільйони людей. Вона в цілому або окремими частинами вже близько трьох тисяч років залишається актуальним структурантом історії релігії, історії культури та літератури. Виникнення, становлення і часто сам зміст Святого Письма

віруючі вважають священною таємницею, яка оберігається зусиллями богословів, що виявляються у запропонованих ними правилах сприйняття та розуміння Слова Божого. Мабуть, жодна книга від давніх часів і до теперішніх не спричиняла такого критичного і навіть негативістського ставлення, а одночасно – й інтенсивного дослідження та інтерпретації із застосуванням різноманітних наукових та філософських методів» [Головащенко 2001, с. 5].

Чільне місце серед них посідає і метод біблійної герменевтики. Звісно, говорячи про біблійну герменевтику в киеворуській літературі, маємо на увазі її дометодологічні аспекти з огляду на те, що вперше навіть сам «термін герменевтика стосовно Святого Письма з'явився в назві книги протестантського теолога Дж. К. Дангауера «*Hermeneutica sacra sive methodus exponendarum Sacrarum Litterarum*» (1654), а пізніше – у вступі Й. Й. Монспенгера «*Institutiones hermeneuticae sacrae Veteris Testamenti*» (1776) до католицької Біблії» [Hirsch 1967, с. 464], не говорячи вже про довготривалий статусний період становлення й формування біблійної герменевтики.

Отже, Біблія мала бути передовсім тим підґрунтям, на якому в Київській Русі утверджувалася християнська ідеологія. «Однак присутності Біблії як єдиного реального збірника в руській середньовічній традиції вчені не простежують, чи радше простежують лише як віртуальний феномен. Біблія формує довкола себе текстовий масив релігійної книжності, розосереджуючись у різного типу літургійних книгах і збірниках» [Ісиченко 2007, с. 301–302].

З огляду на першочергове завдання Святого Письма, перш за все були перекладені книги Нового Заповіту. Найдавнішими списками євангельських текстів вважаються «Остромирове Євангеліє» (1056–1057), «Туровське Євангеліє» (XI ст.), яке збереглося лише в уривках, «Мстиславове Євангеліє» (початок XII ст.), «Юріївське Євангеліє» (бл. 1120), «Галицьке Євангеліє» (1144 і 1301), «Добрилове Євангеліє» (1164), уривки з «Апостолів» XI–XII ст.

Оскільки Старий Заповіт уважався лише предтечею Нового Заповіту і його сповідували не лише християни, а також юдеї, то книги Старого Заповіту були перекладені вибірково, зокрема «П'ятикнижжя», книга Ісуса Навина, книги Суддів і Царств, книги пророків, книга «Рут». Найбільшого поширення набули в цей час книги Нового Заповіту й Псалтир. Під час виконання церковних обрядів та служб використовувалися паремійники – Старозаповітні тексти,

апракоси – тексти Нового Заповіту, псалтирі – збірники релігійних пісень та гімнів (псалмів).

Перше повне зібрання біблійних книг у перекладі старослов'янською мовою з'явилося аж «у Новгороді Великому в 1499 р. з ініціативи місцевого митрополита Геннадія, тому отримало назву Геннадіївська Біблія. Цей список, як припускають дослідники, взяли за основу у процесі підготовки першого повного видання Біблії в Острозькій друкарні (Острозька Біблія 1581 р.)» [Білоус 2009, с. 47].

Так чи інакше, письменники Київської доби використовували біблійну герменевтику як спосіб інтерпретації незрозумілих місць Святого Письма. Нова релігія принесла велику кількість запитань. Проте достатньо було усвідомити сенс біблійних висловлювань, закладений у них самим Богом, і варіанти відповідей на всі можливі питання буття можна було вважати знайденими, адже правдивий сенс зашифрований і закритий від непосвячених у самому тексті Біблії. Письменник-екзегет повинен був розтлумачити Святе Письмо, донести його внутрішню суть до пересічного читача, допомогти зрозуміти йому неосяжну реальність. Недарма саме «проповідування було першим і основним завданням релігійних конгрегацій» [Panuś 2007, с. 137].

З релігійно-богословського погляду, проповідь – найпоширеніший жанр літератури Київської доби, в якому інтерпретувалася Біблія, – була в принципі доступною для кожного вірянина, але більш глибоке розуміння Слова Божого потребувало додаткового пояснення. Потреба досконалої інтерпретації Святого Письма зумовлювалася багатозначністю тексту, розмаїттям біблійних засобів передачі змісту та сенсу, культурно-часовою дистанцією між автором і реципієнтом, погрішністю перекладів та іншими обставинами. Звісно, проповідь не могла задовольнити потреби більш глибокого рівня тлумачення Біблії. Цю функцію взяла на себе патристика. В українській писемній традиції авторитет давніх Отців Церкви глибоко шанували, оскільки вважалося, що вони краще ознайомлені з таємницями автентичної екзегези з огляду на їхню наближеність до часів Об'явлення.

Давні письменники, використовуючи іконографічний творчий метод, намагалися донести образ істини таким, яким він подавався в першообразі, максимально виключаючи суб'єктивізм із творчого процесу, тому їхні твори часто нагадували збірки цитат із Біблії та

творів відомих патристів. Залишаючи екзегета в рамках теологічного світобачення, заданого каноном, давня школа наділяє його певною теоретичною свободою. Хоча в тексті Святого Письма, створеного багато століть тому й освяченого традицією, вміщувалося багато протиріч, у ньому не дозволялось виправляти ні слова. Воно керувало думкою письменника, було стимулом до роздумів, поштовхом до студіювання. Герменевтичний характер релігійно-християнських текстів також був успадкований від Біблії, «яка сама є поспіль герменевтикою, оскільки її автори були не лише носіями сакральних знань, але й тлумачами й коментаторами біблійних текстів» [Сулима В. 2006, с. 33].

Досить багато питань слов'янської бібліїстики досі не з'ясовано. Серед невирішених проблем залишається співвідношення слов'янської Біблії з грецьким текстом. Складності додає ще й та обставина, що на слов'янських землях, і в старій Україні зокрема, паралельно існувало кілька видів біблійного тексту: службовий, четій та тлумачний. Отже, не тільки можна припускати, але й стверджувати, що різні перекладачі брали в роботу відмінні версії оригіналу – списки, що походили від різних гілок текстуальної традиції [див.: Алексеев 1999, с. 117–120].

Зважаючи на те, що з усіх книг поширеного в Київській Русі біблійного зводу маємо лише критичне видання четієго тексту Книги Буття та службового (паремійного) тексту Книги Вихід [див.: Лукашевич 2004, с. 604], ще й досі не з'ясовано, яка саме група грецьких списків використана при його створенні, а характеристика перекладацької праці подана в загальних рисах [див.: Пичхадзе 1996, с. 10–21].

Проблема ускладнюється ще й тим фактом, що богослужбові книги збереглися у порівняно пізніх списках, а це здебільшого робить їхню текстологічну звірку з тим чи іншим авторським твором, в якому наявні зразки біблійної герменевтики як структурианти поетики, практично неможливою.

Варто також пам'ятати, що біблійні цитати пронізували майже всі перекладні твори, якими користувалися киеворуські книжники. Недарма П. Білоус називає наших давніх авторів «садівниками», котрі «дбали про свій сад, хоч і висаджений частково із привезених з чужини дерев» [Білоус 2011, с. 295].

Часом неможливо навіть визначити, чи користувався автор якимось невідомим слов'янським перекладом Біблії, її оригінальним

грецьким текстом, патристичними, богословськими чи богослужбовими текстами, значна частка яких складалася із біблійних цитат, чи відтворював Святе Письмо з пам'яті. Тим часом зіставлення вихідних текстів церковно-канонічної, агіографічної і проповідницької літератури, а перш за все Святого Письма, з відповідними старослов'янськими й давньоруськими перекладами дозволило б відтворити точні значення окремих слів і фразеологічних одиниць, так само, як і той понятійно-категоріальний апарат, яким користувалися давньоруські книжники й за допомогою якого вони сприймали й описували навколишній світ та біжучі події.

Т. Целік, посиляючись на М. Громова, зазначала, що «в киеворуський період окреслилося синтезування кількох зрізів пізнання: художнього, успадкованого від уснопоетичної традиції; символічного, що впливав із первісної магії й по-новому інтерпретувався в дусі середньовічної ідеології, та наукового, який лише починав формуватися» [Целік 2002, с. 65].

Однак з огляду на відсутність оригінальних перекладів Святого Письма старокиївського періоду на сьогодні зробити це майже неможливо. У такому разі виникає необхідність послуговуватися перекладами Біблії пізніших часів. Олександр Михайлов уважав, що до цього питання слід підходити з великою обережністю, підкреслюючи чималу вірогідність незалежного поновлення тексту, до якого вдавалися слов'янські та грецькі переписувачі [див.: Михайлов 1912, с. 304].

Нез'ясовані питання перекладу Біблії, відсутність її повного тексту, з одного боку, викликали нагальну потребу її тлумачення в оригінальних жанрах старокиївської літератури, а з іншого – ускладнювали процес формування й становлення біблійної герменевтики як складника поетики літературних творів.

Відсутність повного тексту Біблії в киеворуській культурі загалом і в літературі зокрема компенсувалася зверненнями до церковного Передання, патристики, апокрифів та інших творів християнсько-релігійного змісту візантійського й староболгарського походження. Звісно, засвоєна майже на рівних правах така різноманітність творів мала посутній вплив не лише на формування методи тлумачення Святого Письма, а й безпосередньо на характер пізнання світу та буття.

II. 1. 2. Біблійна герменевтика в перекладних жанрах киеворуської літератури

Варто згадати, що старокиївська література була започаткована перекладними жанрами. Це були досить вільні переклади. Перекладачі мали на меті зберегти основну думку твору, стилізуючи його під смаки своїх читачів. «Середньовічна культура віддавала перевагу безпосередньому втручання до авторського тексту, його трансформації, перекладові мовою приступних реципієнтові понять» [Ісиченко 2015, с. 144]. Переписувачі також творчо ставилися до тексту, тому дуже часто перекладені твори відрізнялися від творів оригінальних.

Християнізація Київської Русі передусім потребувала перекладів богослужбових книг, найперше євангельських текстів на неділі й свята, а згодом повного Євангелія, Апостола, Псалтиря та окремих текстів Старого Заповіту. Також перекладалися твори релігійного й морально-повчального змісту, такі як життя святих, історії релігійних свят, повчання тощо, які вміщувалися у так званих Четьїх-мінеях, Прологах, Патериках.

Важливу роль у становленні біблійної герменевтики в старокиївській літературі відіграла перекладна патристика. Найбільшою популярністю користувалися тут твори Івана Златоуста. В домонгольській Україні було відомо близько двохсот «слів» цього автора. Вони входили до складу окремих збірників – Златоустів, Маргаритів тощо.

Не менш відомими були й «слова» Василя Великого та Єфрема Сирина. Особливо авторитетними були повчання про піст, про життя монахів, бесіди на Шестоднев, проповіді про Страшний суд і прихід антихриста тощо.

З великою повагою в старій Україні ставилися до творів таких Отців Церкви, як Григорій Богослов, Кирило Єрусалимський, Іван Дамаскин, Григорій Великий, Феодор Кипрський, Никон Чорногорець та ін.

Інокли богословські, природничі, гігієнічно-магічні, хронологічні чи якісь інші статті – почасти оригінальні, почасти перекладені, але переважно анонімні – об'єднувалися у певні енциклопедії. Збереглися такі збірники, як «Ізборник Святослава 1073 року», «Ізборник Святослава 1076 року» та «Пчела».

На розвиток староукраїнської оригінальної літератури справили значний вплив менології, або синаксари, які називалися ще прологами. Це були збірники коротких оповідань про життя святих на кожний день місяця. Перекладачі часто доповнювали їх історіями житій вітчизняних святих. Довші життєписи святих з описом чудес, з молитвами й службами на їхню честь укладалися в Четьмінеї. Більш систематичні збірники житій пустельників називалися патериками, серед яких знайомі були Синайський патерик, Єрусалимський патерик і Римський. Серед збірників церковних канонів і світських законів передусім поширювався занесений із Болгарії Номоканон.

До перекладних історичних творів належать хроніки, у яких на ґрунті Біблії та стародавньої грецької історії, а також грецької і римської міфології розповідалося про історію людства. Хроніка Івана Малали Антіохійського, хроніка Георгія Амартола, хроніка Георгія Синкела, коротка хронографія Никифора, хроніка Костянтина Манасії були в Україні аж до XIV ст. чи не єдиним джерелом історичних відомостей. «Окреме місце займає тут Палея, т. зн. книга, що доволі свobodно і з різними додатками та змінами передає старозавітню історію. На взір візантійської Палеї постала у нас Палея Толкова (полемічний твір проти іудаїзму) і хронограф (всесвітня історія wraz з історією України)» [Грушевський 1993, с. 172].

Твори, в яких досить вільно переповідалися біблійні історії, називали апокрифами. Найпопулярнішими серед них були оповідання про Адама, книга Еноха, Заповіти дванадцяти патріархів, Сини Якова, Заповіт і вихід Мойсея на небо, Об'явлення Варуха, Об'явлення Ісаї, Об'явлення Павла, Первоеквангеліє Якова, Євангеліє Никодима, легенди про Христа, Ходіння Богородиці по муках. Апокрифічна література була такою популярною, що стала органічним складником багатьох літературних жанрів. Іван Франко зазначав, що сліди апокрифів знаходимо у творах майже всіх наших давніх письменників [див.: Пам'ятки 1896].

Варто зазначити, що найпопулярнішим жанром у літературі старокиївської доби, як перекладній, так і оригінальній, була проповідь. Перекладалися в основному грецькі, візантійські й болгарські проповіді. Звісно, їхній стиль справив присутній вплив на становлення оригінальної проповіді домонгольської доби. Отож, варто характеризувати кожний із цих різновидів перекладної проповіді.

Грецька або, як її ще називають, патристична проповідь зародилася у IV столітті, коли суспільне й культурне життя греко-римської імперії ще було зорієнтоване на античну шкалу загальнолюдських цінностей, яка почасти перебувала в опозиції до християнської ідеології [див.: Представители 1895, с. 2]. Саме тому грецька проповідь була покликана боротися з поганськими звичаями й укорінювати християнські традиції. Відзначалася вона вишуканою ораторською формою з огляду на риторичний вишкіл її авторів. Проте це не стало на заваді формування чіткої структурованості в питаннях тлумачення Святого Письма. У класичній грецькій проповіді біблійні тексти становлять із нею одну-єдину цілісність. Вони активно інтерпретуються в її змісті.

Оскільки біблійні тексти й супутня їм патристика були перекладного походження, «разом із патристичним текстом перекладачі перекладали заново й цитати зі Св. Письма, не піклуючись про те, щоб узгодити переклад цитат з уже існуючими слов'янськими перекладами Святого Письма» [Алексеев 1999, с. 70].

На грецьких патристичних творах формувалася візантійська богословська література загалом і візантійська проповідь зокрема. Візантійські проповідники IX ст. апелювали до старогрецької проповіді IV–V ст., проте дорівнятися в майстерності старогрецьким риторам заважала певна штучність візантійської проповіді, яка також вплинула на характер уживання й тлумачення текстів Святого Письма. Проповідники візантійської доби пов'язували біблійні тексти із цілісною тканиною твору не зовсім природно, почасти вживали їх для поширення чи поглиблення власної думки, що часом викликало відчуття їхньої зайвості в загальній структурі твору. Зважаючи на це, Трульський собор 692 року надав перевагу проповідям Святих Отців Церкви, започаткувавши тим самим традицію більшого поцінування творчості тих авторів, які з огляду на дотримання принципу антиіндивідуалізму насичували свої твори значною кількістю цитат із патристики.

Це почасти пояснювалося відсутністю повного перекладу Біблії, а почасти тим, що тексти канонічних церковних книг вважали за недоторканні з огляду на їхню сакральність. Їх уважали джерелом істини, божественної мудрості, сенс якої глибоко захований за вербальною оболонкою, потребуючою правильного прочитання, тлумачення і засвоєння. На думку середньовічних книжників,

патристична література якнайближче підійшла до розгадки біблійних таїнств, зважаючи на близькість часу її виникнення до часу днів Ісуса Христа.

У зв'язку із цим давньоруські книжники зверталися за допомогою до творчості Отців Церкви, богословів і проповідників, таких як Іоан Златоуст, Григорій Назіанзин, Василій Великий, Григорій Ниський, Афанасій Олександрійський та ін.

Занесена з перекладними творами в киеворуську літературу біблійна герменевтика продовжувала зростати й розвиватися на використаному нею досвіді античної філологічної герменевтики, що не завадило їй виробити низку нових положень, які мали на меті задовольнити нагальну потребу дня, але не змогли усунути проблем, породжених перекладами Біблії.

Септуагінта, хоча й відкрила дорогу до творчості в біблійному дусі та категоріях грецької мови, спричинила чимало проблем для тлумачів, яких у зв'язку з цим уже не могли задовольнити звичайні філологічні навички, попри те, що «творцям Септуагінти вдалося створити досить органічний сплав грецької та семітичної мовної структури: їхній стиль близький до розмовних зворотів елліністичного “койне” і все ж незмінно утримує сакральну відстороненість» [Аверинцев 1996, с. 49]. Інтерпретація Старого та Нового Заповітів вимагала зіставлення наслідків тлумачення із запитами практичного запровадження релігійного культу. Зміна релігійної орієнтації в суспільстві, а також предмета тлумачення спричинювала зміну методики тлумачення. Якщо антична екзегетика вважала за головне бачення в нормативному тексті ґрунту для розвитку й підтвердження певної філософської доктрини, авторитет і віру розуміла тільки як джерело й засіб, філософію і розум – як кінець і мету (наприклад, «Теологія Платона» Апулея) і мала характер вільної варіації, запозиченої з коментованого тексту, то для патристики засобом служив розум і філософія, а метою – віра й авторитет Біблії. Сам процес інтерпретації мав здійснюватися в непорушних рамках канону. У нових умовах велася гостра полеміка навколо принципів і методів екзегетики, що спонукало до об'єднання однодумців у певні школи.

II. 1. 3. Алгоритична екзегеза Біблії Філона

У I–III столітті виникли дві протилежні методології тлумачення Біблії. Центром аналогістів стає Олександрія. Під час перекладу Біблії грецькою мовою постала ціла низка проблем щодо розуміння окремих місць Святого Письма. Саме це було причиною виникнення Олександрійської богословської школи, в основу якої лягло вчення Філона Олександрійського [див.: Шенк 2007]. Він започаткував інтерпретацію Біблії «як процедуру виявлення прихованого смислу» [Мейзерский 1991б, с. 70]. Усі найважливіші положення свого вчення, навіть ті, що мали елліністичне забарвлення, він намагався обумовити алегоричними витлумаченнями біблійних ландшафтів. Згідно з Филоном, існують *kanones* та *allegorias* (канони й закони алегорії), використані в Старому Заповіті, знання яких має бути засадничим стосовно його інтерпретації. «У творах Філона Олександрійського грецька філософія, що прийшла до монотеїзму й віри в безсмертя душі, сполучається з єврейським богослов'ям. Філон, що походив із грецького середовища й сам був рабином, тлумачив Біблію на еллінський лад, використовуючи алегоричну методу – улюблену методу еллінізованих євреїв, схильних вірити, що все найкраще в грецькій філософії походить із Біблії» [Еншлен 1954, с. 143]. Розроблені грецькою філософією онтологічні, етичні, естетичні поняття справді були важливим засобом, за допомогою якого Філон намагається розкрити суть Святого Письма. «Як і грецькі філософи, що намагалися знайти в поемах Гомера та Гесіода сокровений сенс і тому зробили їх об'єктом алегоричного тлумачення, Філон вважає, що єдиним засобом для сутнісного розуміння біблійного тексту є виявлення таємного смислу, прихованого в алегоріях, бо буквальне розуміння тексту – це тіло, а символічне – це душа закону» [Теуш 1998, с. 70]. Філон Олександрійський уважав, що буквальне прочитання Біблії розраховане на рівень розуміння профанів. Тим часом мудрі люди повинні вбачати у Святому Письмі ще й зміст алегоричний, який слід «використовувати в таких випадках:

- 1) якщо буквальне значення виявляється негідним Бога;
- 2) якщо здається, що певне твердження суперечить деяким іншим твердженням у Письмі;
- 3) якщо зазначено, що текст треба розуміти алегорично;

- 4) якщо вираз повторюється чи використовуються додаткові слова;
- 5) якщо таке повторення уже відоме;
- 6) якщо вираз варіюється;
- 7) якщо використані синоніми;
- 8) якщо передбачається гра слів;
- 9) якщо є що-небудь ненормативне в граматичних категоріях – у числі або часі;
- 10) якщо наявні символи» [Pras 1979, с. 24].

Ідеї Філона вплинули на формування світоглядних систем його послідовників Оригена, Григорія Ниського, Амвросія Медиоланського, Августина. Розпочату Філоном роботу продовжили Климент, Афанасій Великий, Василій Великий, Григорій Богослов, чий авторитет був дуже вагомий серед українських письменників, особливо барокової доби.

II. 1. 4. Потрійний сенс Біблії в екзегезі Оригена

Послідовники Філона, крім алегоричного сенсу, вбачали у Святому Письмі ще й буквальный та моральний. Наприклад, за Оригеном, «перші шати (Письма), його буквальный сенс, досить гіркі: вони передбачають обрізання плоті, містять розпорядження про жертвоприношення і є всім тим, що означає “вбивчу букву”. Відкинь усе те, як гірку шкуринку мигдалю, а потім ти дістанешся до м'якої шкуринки, що означає моральне вчення, обов'язок панувати над самим собою: ці речі необхідні для захисту збереженого всередині, але вони мають бути зламані, і тоді, безперечно, виявляться завмерлі та сховані під цими уламками таїнства Премудрості і Всезнання Боже, які зміцнюють і підтримують душі святих. Крізь усе Письмо проступає це потрійне таїнство» [Ориген 1994, с. 97].

Перейнявши від Філона спосіб думання та світоглядні орієнтири, Ориген уважав вчення античних мудреців хибним, нездатним задовольнити духовні запити різних народів. «Хоча у греків та варварів було багато законодавців, а також незчисленна кількість учителів та філософів, які запевняли, що вони стверджують істину, але ніхто не зміг запровадити та поширити свою істину так, щоб знання цієї істини та довіра до неї стали загальними» [Ориген 1899, с. 304]. На противагу античній філософії він висуває теорію християнства,

яка, на його думку, і є істиною. Ориген аргументує це тим, що, незважаючи на тортури, ба навіть страти перших християн, їхнє вчення поширилося по землі.

Особливого значення Ориген надавав правилам тлумачення текстів Святого Письма. Письмо, на його думку, має подвійний сенс та три рівні розуміння. Дуже важливо, як він уважав, збагнути різницю між тілесною й духовною суттю, бо це впливає на загальні критерії цінностей. В основі його герменевтичної теорії перебуває «духовне» тлумачення Біблії, хоча він залишає право на існування й буквального сенсу Біблії: «Ми прямо визнаємо, що в багатьох оповідях та заповідях можна і варто зберігати історичну правду» [Ориген 1899, с. 349]. Загалом, у Святому Письмі Ориген убачав три сенси: «тілесний», чи «буквально-історичний», «душевний», чи «морально-повчальний», та «духовний», чи «анагогічний». Зокрема, він зазначав: «Розмірковуючи про такі поважні предмети, не досить покладатися лише на людські думки та на звичайне розуміння й судити про невидиме, так би мовити, видимо» [Ориген 1899, с. 303].

Можна цілком погодитися з думкою, що «Ориген відкриває нові шляхи в біблійній критиці тексту та екзегезі. Він тлумачить Старий та Новий Заповіти в основному не історично, а “алегорично”, тобто символічно, образно, духовно, пневматично [пневма – грецький філософський термін, що спочатку означав дихання, а пізніше (у Філона Олександрійського) – божественний Дух, вищу й безсмертну частину людської душі, а також принцип пізнання шляхом провидіння, яке перевищує людський інтелект і дароване Богом]» [Кюнг 2000, с. 90].

Основні положення біблійної герменевтики були викладені Оригеном у роботі «*De principiis*» («Про початки»). Вона стала основоположним каменем у будові науки догматичного богослов'я. Під її впливом перебували твори пізніших догматистів-систематиків, зокрема їхній зміст, форма, ідеї тощо.

Четверта частина книги Оригена «Про початки» висвітлює різноманітні способи доведення богонатхненності Святого Письма. Божественну істину необхідно шукати за матеріальною оболонкою Святого Письма. Як зазначав Ориген: «Священні книги написані не людським мистецтвом і не тлінною мовою, але <...> божественним стилем (*cothurno*)» [Ориген 1899, с. 314]. Далі автор викладає свою герменевтичну теорію. Особливою вагою він наділяє тілесний та

духовний сенси. Біблію, за Оригеном, необхідно тлумачити духовно, щоб уникнути таким чином будь-яких хиб. Основи та правила екзегетики автор ілюструє прикладами.

За умов дивергенції Східної та Західної Церков вчення Оригена набуло особливого значення. «Легко помітити, що каппадокійці прямо залежать від Оригена, але доводити, що Августин залежить від Оригена, було б більш складною справою. Разом з тим Августин запозичував у Амвросія саме те, що той узяв у каппадокійців, а ці останні в Оригена, тобто метод символічної екзегези. Можна сказати, що за посередництвом Оригена той самий метод екзегези був запроваджений і в східному, і в західному середньовіччі, залишившись навіки елементом їхньої подібності» [Майоров 1979, с. 101].

II. 1. 5. Буквальне розуміння Біблії богословами Антіохійської школи й Тертуліаном

Методичне усвідомлення правильного способу інтерпретації зміцнилося завдяки полеміці між аналогістами та аномалістами. Останні заснували свою школу в Пергамі й дотримувалися буквального сенсу тлумачення Біблії. Лідер цього напрямку Кратес зі школи стоїків «привніс у пергамську філологію принцип алегоричної інтерпретації, який нівелює суперечність між релігійним свідченням і рафінованим світоглядом» [Дільтей 1996, с. 174]. Представники Антіохійської школи не припускали жодних довільностей у трактуванні догматів, пояснювали біблійні тексти на основі граматично-історичних принципів. «Чітке й виразне розуміння християнського віровчення на підставі безпосередніх указівок Святого Письма і його виклад згідно з правилами логічного мислення становило прикметну рису антиохійських богословів. Що стосується тлумачення Святого Письма, – яким антиохійська школа займалась більше від олександрійської, – то воно виявлялося насамперед у дослідженні прямого буквального сенсу за допомогою філології, археології тощо» [Тальберг 1991, с. 122]. Наприклад, Теодор убачав у «Пісні пісень» лише весільний спів, у книзі Йова – лише поетичне вираження історичного переказу, відкидаючи подвійний сенс текстів і захищаючи лише найвищий зв'язок між подіями.

Ревним прихильником прямого прочитання Біблії був апологет Західної Церкви Тертуліан. «Власне кажучи, Тертуліан відкидав

можливість алегоричної екзегези <...>. Він надавав перевагу буквальному тлумаченню, навіть коли воно вступало в суперечність із найелементарнішими правилами логіки» [Майоров 1979, с. 113]. Тертуліан уважав, що нездатність людського розуму зрозуміти й пояснити окремі явища та речі аж ніяк не може впливати на висновки щодо абсурдності світу. Змилоствившись над обмеженістю людського розуму, Бог послав людині віру й відкрив їй велику таїну буття через Біблію. Отже, людині не можна перекручувати Слова Бога на власний розсуд – це руйнує віру й спрямовує до ересі.

II. 1. 6. Знакова природа слова в біблійній герменевтиці Августина

Автономний розвиток європейського Заходу не став перепорою для проникнення візантійських ідей. Так, Ларій ознайомив Захід із принципами системної біблійної екзегези. Ієронім написав коментарі майже на всі книги Біблії, щоправда, буквальним сенсом він міг поступатися хіба що моральному, фактично не визнаючи алегоричний сенс.

Амвросій переніс на Захід східну методи символічної та алегоричної екзегези, хоча вона й обмежувалася моральними коментарями. Проповіді Амвросія стали першопричиною навернення до духовного тлумачення Біблії і стовпа Західної Церкви Августина. «За допомогою неоплатонічної філософії Августин відкриває “слово духовне” (*verbum spirituale*), здатне узагальнювати й тлумачити. Це слово може використовувати будь-яку річ з метою виявлення своїх значень. Речі та слова міняються місцями. Тепер слово – мета, будь-яка річ – засіб для чіткішого розуміння метафізичних сенсів, що струмують крізь нього» [Пригорьева 1989, с. 271]. Він розцінював герменевтику як правила тлумачення біблійних текстів і викладання їх народу. Августин уперше чітко сформулював завдання й обмежив сферу впливу науки про знаки, виокремив мовний знак зі сфери речей і немовних знаків. «Будь-яка наука, – зазначав він, – вивчає або предмети, або видимі знаки, що ці предмети виражають. Немає сумніву, що всі предмети ми взагалі пізнаємо за посередництвом знаків, завдяки яким вони втілюються; але тут предметом чи річчю особисто я називаю те, що само собою не вживається на означення чогось іншого, наприклад: дерево, камінь, тварина» [Августин 1835, с. 15].

Первинним є герменевтичне студювання Святого Письма, через правила якого відкриваються сокровенні Божі істини, вторинним – його викладання здебільшого безграмотному народу. Обидва завдання вирішуються через мовні реалії, через слова, тому Августин велику увагу приділяє студюванню мовних знаків. «Знаки штучні, або умовні, є ті, що ними живі істоти, за взаємною згодою, виражають свої душевні порухи, почуття й думки. Мета вживання їх полягає в тому, щоб за їхньою допомогою передати й закріпити в душі іншого те, що перебуває в розумі людини, яка подає знак. Цей різновид знаків, оскільки вони вживаються людьми, є предметом мого роздуму, бо і знаки, дані згори, що перебувають у Письмі, сповіщені нам за посередництвом людей, що його написали» [Августин 1835, с. 69]. Саме тому, на думку Августина, треба розрізняти пряме й переносне значення слів. Він високо цінував освіченість, бо вважав недостатнім наявність здорового глузду для осягнення священних істин. Своє вчення Августин будував на знакової природі слова, на застосуванні найважливіших логіко-семантичних принципів, на розрізненні двох видів істини, на використанні контексту в ході розкриття справжнього значення слова. Такий підхід апологета до тлумачення і розуміння слова виправдовується тим, що «жодне слово не можна визначити окремо від інших. Визначення кожного слова залежить від його зв'язків з іншими “прилеглими” словами» [Баррі 2008, с. 54]. Основним джерелом людських знань мислитель уважав віру в божественний авторитет, зафіксований у Святому Письмі.

Наука Августина стала новим етапом у розвитку герменевтики саме тоді, коли виникла потреба однозначної інтерпретації та створення теорії герменевтики. «У міру того, як відтинок часу між письменниками й читачами священних книг ставав дедалі більшим, а правдиве розуміння сенсу Письма ставало дедалі важчим і важчим, з'явилася потреба правил, керуючись якими, можна було б і простіше знаходити й чіткіше роз'яснювати справжній сенс Святого Письма» [Савваитов 1857, с. 5].

Таким чином, першою теоретичною системою на теренах біблійної герменевтики була наука Аврелія Августина [див.: Августин 1835], яка містила сукупність правил відкриття правдивого сенсу Святого Письма. Він уперше порушив цілу низку герменевтичних проблем (багатогранність мови, знака, логіки), надавши

можливість середньовічної схоластиці та християнській богословській традиції надовго закріпити свій герменевтичний авторитет. Значна кількість положень «Християнської науки» Августина Блаженного використовується Церквою і до сьогодні. Вступом до біблійної герменевтики він уважав докладне вивчення Святого Письма, яке доносило Слово Боже до людей. Герменевтика пропонувала правила осягнення прихованих Божих істин. Августин Блаженний розумів герменевтику як науку, що допомагає віднаходити істинний сенс за допомогою символів, алегорій, знаків.

II. 1. 7. Практична екзегетика Іоана Златоуста

Найпопулярнішою серед київських книжників старої доби була екзегетика константинопольського богослова Іоана Златоуста, чії твори поширювалися серед церковників Київської Русі у складі збірників «Златоструй», «Златоуст», «Маргарит».

Іоан Златоуст вирізнявся серед переважної більшості сучасних йому Отців Церкви з огляду на те, що він, на відміну від них, майже не писав теоретичних богословських трактатів. Серед спадщини цього автора є лише кілька трактатів з практичного богослов'я. Його твори – це здебільшого листи-проповіді, що, до речі, записувалися стенографічно. Усе своє вміння і талант святий Іоан присвятив проповідуванню живого слова, неначе «духовно годуючи зібраний у храмі Божий народ» [Wilken 1983, с. 105]. Багатство змісту, вишуканість стилю, проникливість його проповідей спричинили отримання прізвиська Златоуст. Його проповіді «за всіх часів уважалися зразком церковного красномовства завдяки своїй чіткості, ясності, моральній вартості, а також чималому вмісту глибокої духовної мудрості та життєвого досвіду» [Neill 1963, с. 14].

У його творчості засвоєння традицій античної культури досягло повної і класичної завершеності. На ґрунті традицій античної культури, засвоєних християнською Церквою, ним був вироблений стиль проповідницької прози, що ввібрав у себе незліченне багатство виражальних прийомів візантійської риторики й був доведений віртуозністю обробки до приголомшливої експресивності.

Найпопулярнішим серед його творів був складений невідомим болгарським автором під керівництвом царя Симеона «Златоструй», з огляду на те, що до нього стали включати оригінальні твори

києворуських книжників, автори яких, дотримуючись принципу анонімності й бажаючи надати своїм творам більшої ваги, приписували їх знаменитому візантійському ритору. Збірка «Златоуст» була присвячена тлумаченню тижневих апракосних євангельських текстів і також не обмежувалася лише оригінальними творами гомілета.

Проповіді Іоана Златоуста були створені як практичні курси тлумачення біблійних істин, тому, наприклад, І. Меєндорф, досі вважає його блискучим інтерпретатором Святого Письма [див.: Мейєндорф 2001, с. 251]. Уся екзегетична метода святого Іоана була спрямована на приготування і виголошення його проповідей. Спосіб тлумачення Біблії, якого дотримувався Іоан Златоуст, мав гомілетичне призначення. Він виробив правила прагматичного застосування біблійних догм в особистому житті християнина. Завдяки такому практичному підходу до функції герменевтики Ц. Баур називав Іоана Златоуста «першопрохідцем у біблійних лабіринтах» [Baур 1959, с. 319].

Іоан Златоуст як представник Антіохійської школи обрав основною метою тлумачення Біблії її буквальный сенс, хоча, як зазначав О. Пирогов: «Златоуст далекий від “сухого буквалізму”, який можна знайти у окремих представників Антіохійської школи» [Пирогов 2009а, с. 84]. Він виокремлював і духовний зміст тексту Святого Письма, але перевагу віддавав усе ж таки його буквальному сенсу (θεωρία). Екзегет глибоко цінував духовне значення Біблії і вільно оперував під час її тлумачення різноманітними екзегетичними методами.

Щоправда, на відміну від інших антіохійських патристів, які шукали в аналогічному прочитанні Біблії моральну чи богословську алегорію, Златоуст здебільшого не розрізняв символічне тлумачення Святого Письма й аналогічне. Для нього ці дві методи тлумачення Біблії були майже тотожними з огляду на те, що, на його думку, будь-яке пояснення в переносному значенні відрізнялося від прямого історичного значення й автоматично сприймалося ним і як θεωρία, і як алегорія. Загалом, будь-які інші різноманітні способи тлумачення Біблії в його екзегетичній системі лише доповнювали основну історико-філологічну методу.

Так, підкреслюючи внутрішній зв'язок Старого та Нового Заповітів, патрист указує на типологічну методу тлумачення Біблії, яку антіохійці не вирізняли як окрему методу, а зараховували її до θεωρία, що Іоан Златоуст називає другим окремим доповненням, заснованим на вмінні проникати в таємний, прихований сенс тексту.

«Третім вищим родом “θεωρία” є сенс анагогічний, коли події Старого та Нового Заповітів указують на ту, що прийде, есхатологічну, вічну реальність, четвертим – символічне чи тропологічне тлумачення, коли події чи особи Старого Заповіту символізують стан душі людини» [Пирогов 2009а, с. 84].

Відомо, що θεωρία як загальний метод антиохійських екзегетів припускала визначення інтенцій біблійного автора. Тому основною ланкою тлумачення Іоана Златоуста, наприклад Послання апостола Павла до римлян, стало первинне значення слів для самого апостола Павла.

Аналізуючи екзегетичні коментарі Іоана Златоуста, Г. Мейер підкреслював, що «глибока основа релігійного почуття, логічний аналіз, психологічний погляд і правильна тактовність визначають йому завдання тлумачень і дають можливість влучно відгадувати думку автора» [Мейер 1889, с. 302].

Домінуючим під час застосування будь-якої методи прочитання і тлумачення Біблії для Іоана Златоуста було первинне авторське значення тексту. «Святий Іоан Златоуст скрізь намагається проникнути в дух автора, піямати ту ідею, яка панувала над ним під час написання, і знайти те, що в тексті заховане в намірах самого автора, іншими словами, знайти об'єктивний початковий сенс тексту – ось що було його керівним принципом екзегези» [Мейер 1889, с. 304].

Практичне застосування біблійної герменевтики Іоаном Златоустом спонукало Церкву активніше використовувати в її царині історико-граматичний метод замість поширеного тоді способу алегоричної інтерпретації [див.: McCormick 1993, с. 65–66].

Іоан Златоуст уважав Біблію самобутньою священною книгою, надійним моральним авторитетом, основою догматичного вчення християнської Церкви. «Ця книга, дана людям від Бога як життєвий дороговказ, адже через неї Бог промовляє до кожного, хто залишається відкритим на Його слово. Тому в проповідях Златоуста часто з'являється заклик до вірних читати цю Вічну Книгу» [McCormick 1993, с. 79]. Періодичний контакт із нею св. Іоан часто словесно зображує як приймання визначених і надійних ліків тяжкохворою людиною. З огляду на це щоденне засвоєння істин Святого Письма Іоан Златоуст уважав умовою успішного подолання гріхів, які чигають на людину, а незнання біблійних сюжетів, слів та описів – причиною численних помилок у житті. Через це такі люди легко

підлягають еретичному вченню, а в їхньому житті часто стрічаються негаразди й марні клопоти [див.: Казенина 2001, с. 79–80].

Іоан Златоуст уважав знання змісту Біблії тотожним особистому знайомству зі самим Ісусом Христом. «Тому св. Іоан часто займається екзегезою у христоцентричній перспективі, залишаючи немовби пояснення первісного значення натхненного тексту. Його коментарі до книг Святого Письма спрямовані на те, щоб передусім внести ясність до біблійного послання та втілити основні його вказівки в щоденному житті завдяки прямому застосуванню його моральних норм і принципів» [Avila 1983, с. 139]. Такий підхід до тлумачення Біблії є характерним для Антіохійської школи. Екзегеза Іоана Златоуста безпосередньо спирається на її традицію, що засвідчується відсутністю багатозначних векторів, наявністю чіткого та нескладного стилю, без зайвого алегоризування, проте густо насиченого типологічними поясненнями [див.: Мейендорф 2001, с. 255–256].

Розтлумачуючи Біблію реципієнтам, Іоан Златоуст справлявся на близьку їм особистісно-моральну й загальносуспільну проблеми, розв'язання яких слід шукати в окремих фрагментах богонатхнених книг. Така метода біблійної екзегези сприяла оживленню та поглибленню актуальності проповідей для аудиторії Іоана Златоуста. Твори Іоана Златоуста засвідчують, що їхній автор – не сухий букваліст, а екзегет, який засвоїв усю багатогранність екзегетичних технологій Антіохійської школи. Він вправно використовував їх у власних гоміліях, відшуковуючи думки автора Святого Письма та логіку його мислення.

Завдяки холодному, розсудливому й тверезому погляду на шляхи тлумачення Біблії Іоану Златоусту вдалося зберегти золоту середину в матриці біблійної герменевтики, не впадаючи в крайнощі суцільного алегоризму, як це робив, наприклад, Ориген, чи сухого буквалізму, якого дотримувався, зокрема, Феодор Мопсуестийський.

II. 1. 8. Каппадокійський синтез. Духовно-моральні риси екзегези Василя Великого

Перша спроба всеосяжного синтезу християнської ідеології та догматики з неоплатонічною філософією була зроблена в Каппадокійській школі, зокрема у творчості Василя Великого. У подальшому цей синтез справив посутній вплив на формування діалектичної традиції у Східній Церкві, а як наслідок, і в давній

українській літературі. Східна християнська думка зберегла також каппадокійську зацікавленість проблемою образу та символу, розподіл усієї теології на катафатичну (позитивну), апофатичну (негативну) і символічну.

Каппадокійська біблійна екзегетика хоча й послуговувалася надбаннями етики, психології, теорії пізнання, філософії, однак підпорядковувала їх законам теології, догматики, канону, останні ж були першочерговими й обов'язковими.

Серед творів Василя Великого найвідомішим в Україні здавна був «Шестоднев», перекладений Іоаном Екзархом Болгарським. Ю. Полещук наголошує на тому, що Шестоднев не є авторською роботою лише Василя Великого. Вона, зокрема, зазначає: «При створенні Шестоднева Іоан Екзарх користувався творами Василя Великого, Іоана Дамаскіна, Григорія Ниського, Григорія Назіанзіна (Богослова), Феодорита Кирського, Северіана Габальського, Іоана Златоуста, полемізував з давньогрецькими філософами (зокрема, з Аристотелем, Діогеном, Фалесом, Парменідом, Анаксимандром, Анаксименом); таким чином, Шестоднев служив для давньоруського читача не тільки джерелом богословсько-філософських відомостей, природничо-наукових (при рівні розвитку науки, характерному для тієї епохи) уявлень про світ, а й компендіумом творів Отців Церкви» [Полещук 2006, с. 19].

Шестоднев дійсно є унікальною пам'яткою киеворуської книжності. Його умовно можна вважати свого роду енциклопедією християнського середньовічного світобачення з огляду на те, що його зміст структурують тлумачення, коментарі до біблійних історій про створення світу за шість днів. Питання авторства Василя Великого ніколи не підлягало сумніву й підтверджувалося його молодшим братом Григорієм Ниським, який намагався продовжити цей незакінчений твір.

Шестоднев справив значний вплив на оригінальні твори давньоруської літератури. Наші автори зверталися до Шестоднева як до авторитетного джерела, як до тексту, що містив зразки правильного тлумачення біблійних книг.

Цей твір детально знайомить читача з «шістьма днями» творення світу згідно з біблійною історією Божих першотворень. У ньому розповідалося про природу, рослинний і тваринний світ, а також про людину як про вінець Божого творива.

Оскільки Шестоднев у перекладі Іоана Екзарха є компілятивною пам'яткою, яка не відтворює лише оригінальне бачення Василя Великого, передовсім його принципів тлумачення Біблії, варто звернути особливу увагу на позицію патриста в його екзегетичних студіях, викладених у «Бесідах на Шестоднев», що їх вважають найкращими з ораторських творів автора в галузі тлумачення Святого Письма.

Збірка складається із дев'яти бесід, виголошених одна за одною безпосередньо, ймовірно, протягом кількох днів або однієї седмиці, а іноді й по дві в день. Виголошені вони, очевидно, в період Великого Посту, як на це натякає і сам проповідник.

Зважаючи на те, що ці бесіди подають зразки екзегетичних схем стосовно тлумачення одного з найважливіших місць Біблії про походження світу, природно постає питання про джерела «Шестоднева». Філософська проблема космогонії досліджувалася різними науковцями. Припущення про вплив багатьох філософських систем на біблійну герменевтику Василя Великого видається найбільш правдоподібним, на чому свого часу наголошував С. Жіє у своєму вступному слові до французького видання «Шестоднева» [Giet 1950, с. 2]. Найбільш вірогідним джерелом запозичення він називає «Тімей» Платона, зокрема його вчення про безмірну й вічну Причину, що творить Усесвіт, про розумність у творенні, про розуміння матерії та простору. Разом із тим дослідник зауважував відмінності між космогонічними поглядами Платона й Василя Великого: деміург Платона відрізняється від Бога-Творця, вчення Платона про ідеї не знайшло відгуку в «Шестодневі» Василя Великого тощо.

Вплив філософії стоїків так само позначився на змісті «Бесід на Шестоднев», зокрема в тезах про значення вогню у всесвіті, про «логоси», про розуміння добра в загальній телеології творіння. У зв'язку з цим заслуговує на увагу думка К. Гронау про формування світогляду Василя Великого під впливом коментарів Посидонія на «Тімей» Платона [див.: Gronau 1912; Gronau 1914]. Пізніше Й. Леві довів, що в VII і VIII бесідах вплив Посидонія блідне перед впливом Аристотеля [див.: Levie 1920].

Таким чином, Василь Великий у бесідах показав свою велику обізнаність у ділянці космогонії поганської старовини. Однак його «Шестоднев» не є філософським трактатом із космогонії. Він покликаний розтлумачити звичайним простим вірянам, які не заглиблюються у філософські тонкощі, Божу модель творення світу.

Тлумачення перших розділів книги Буття становить особливі труднощі для допитливої думки. Узгодити риторику релігійного одкровення з науковою філософською системою доволі складно. Завдання проповідника полягало у створенні доступного мирянам пояснення, в якому, з одного боку, не було б застиглого буквалізму в тлумаченні тексту Біблії, а з іншого – заглиблення у філософські матерії й перетворення амвона проповідника на кафедру професора філософії [див.: Василій 1968, с. 45–69].

Розтлумачуючи тему створення світу, Василій Великий спирався на традицію її інтерпретації в ранньохристиянському богослов'ї загалом і на вчення Філона Олександрійського зокрема. Останній присвятив цій темі трактат «Про творення світу», де намагався зрозуміти розповідь Мойсея в буквальному сенсі, але не міг уникнути властивого собі алегоризму. Тому у формі біблійного оповідання Філон намагається втиснути улюблені ним ідеї грецьких філософів, унаслідок чого біблійна оповідь багато чого втрачає у своїй простоті й безпосередності, а філософські ідеї виявляються прив'язані до неї суто зовнішньо.

Слід сказати, що першим серед давньоцерковних письменників порушив тему творення світу грецький апологет II століття Феофіл Антіохійський. У своїй праці «До Автоліка» він протиставляє розповідь Книги Буття творам поганських письменників як істину та заблуд. Стислому поясненню творення світу присвячена й перша гомілія на Книгу Буття Оригена, але цьому поясненню притаманна властива всій екзегезі Оригена надмірна довільність тлумачення.

І лише Василій Великий став першим в історії давньоцерковної писемності автором, який звернувся до цілісного й систематичного тлумачення Книги Буття. Основною і фундаментальною ідеєю його тлумачення була істина про світ, який відбувся не сам собою, а внаслідок творення його Богом силою Його бажання і всемогутності, силою, притаманною лише Йому одному як Богу.

Своє завдання екзегет убаचाє не в тому, щоб споглядати й розглядати влаштування видимого світу, виходячи з мудрості мирської, а в тому, щоб керуватися вищою мудрістю. А це передбачає певний подвиг, аскезу споглядача, а також його внутрішню готовність добачити в красі зримого світу образ його незримого Художника і Креатора. Таким чином, пізнання видимого буття, за Василієм Великим, є не тільки і не стільки інтелектуальним і естетичним

процесом, скільки моральним зусиллям людини. Наслідком цього є те, що спостереження над природою дає людині багато повчальних прикладів. Так, у безсловесних тварин є відчуття майбутнього, а тому й люди не повинні триматися дочасного життя, а турбуватися про майбутній вік. Приклад тварин, які вміють відшукувати те, що є для них порядком, указує на наявність у нас природних чеснот. Тому створений світ постає багато в чому як школа благочестя й моральності, а не як мертвий об'єкт наукових пошуків і досліджень людини.

З огляду на те, що проповідника слухав і простий народ, і люди освічені, він не ставив собі за мету науково досліджувати походження створеного буття. Більше того, святий Василій свідомо відмежовувався від такого підходу. У першій гомілії святитель каже про те, що дослідження сутності кожної зі створених речей є марним, оскільки не служить завданням Церкви, призводить до перекручування думки, бо ширяння розуму не знає меж. Тому слід обмежувати власну думку й чітко усвідомлювати те, що простота віри міцніша за всілякі логічні докази. Утім, це аж ніяк не означає, що треба завжди відкидати будь-яке дослідження. Воно має право на існування, якщо його буде спрямовувати Святий Дух, тоді воно буде благодатним і не ухилятиметься від намірів Святого Письма [див.: Василій 1911б, с. 21].

Загалом «Бесіди» Василя Великого справили значний вплив на всю подальшу християнську традицію в плані богословського осмислення акту креації. Зокрема, Амвросій Медіоланський, створюючи свій Шестоднев, багато в чому спирався на Шестоднев кесарійського архієпископа, так що іноді Шестоднев Амвросія вважали простим перекладом Шестоднева Василя, хоча це і не так, оскільки Амвросій вніс чимало нових ідей у трактування творення світу, що їх немає в Шестодневі Василя Великого. Твір святого Амвросія значною мірою відображає західне середньовічне бачення світу, через вплив на який Шестоднев святого Василя проник на християнський Захід.

Розмірковуючи про створення людини, Василій Великий підкреслював, що тема походження й улаштування людини має найважливіше значення для людства, оскільки без самопізнання неможливе спасіння. А належне самопізнання наш розум знаходить лише за допомогою Святого Письма. Утім, це осягнення Письма

й, відповідно, самопізнання досягне лише в Церкві, оскільки тільки в ній можливе розуміння і пояснення Письма: вона володіє вірою, яка сильніша й ґрунтовніша за будь-який доказ і пояснення [див.: Василій 1911б, с. 224]. Подібне церковне сприйняття Святого Письма схиляє до думки, що слід звертати увагу як на зовнішній бік оповіді, так і на глибинний сенс богослов'я священних текстів. Щодо творення людини, описаного в Бут. 1: 27, такий підхід указує на думку, що людина є твориво всіх Осіб Святої Трійці, хоча між творивом і Творцем пролягає, природно, онтологічна прірва. Однак поряд із цим між людиною та Богом існує й іконологічна відповідність, чітко виражена в біблійному оповіданні про людину як образ Божий. Наслідуючи олександрійську традицію, означену Філоном і засвоєну в християнському розумінні Климентом Олександрійським, святий Василій мислить цей образ як внутрішню людину або як розум, тобто виключає з поняття образу Божого зовнішню людину, або тіло.

Якщо в розумінні образу як розуму чи внутрішньої людини святий Василій орієнтується переважно на попередню олександрійську традицію, то у своєму проведенні чіткої межі між образом і подобою він робить серйозний внесок у святоотцівську антропологію, бо в пізніших Отців Церкви це розрізнення стає звичайним явищем. На його думку, образом ми володіємо за творінням, а подобу створюємо за власною волею. До того ж таку подобу неможливо створити поза Церквою та її таїнствами, бо тільки в Церкві люди вдягаються в шати Христа, без яких немає жодної Божої подобі. Таким чином патрист наближається до ідеї обоження, а еклезіологічний вимір цієї ідеї був близьким і зрозумілим постулатом для всього святоотцівського Переказу. До речі, жінки, поряд із чоловіками, теж мають честь бути створеними за образом Божим, хоч таку думку поділяли не всі представники давньоцерковного богослов'я.

Разом з тим, хоча Василій Великий і вважав образ Божий розумним початком людини, він зовсім не закликав нехтувати початком тілесним, оскільки плоть дана нам для служіння і повинна сповнюватися добрими справами. Сама тілесна структура людини з її спрямованістю вгору, а не вниз, як у тварин, а також те, що плоть ліпиться Божими руками, входить в уявлення про вище призначення людини як улюбленого творива Бога. Таким чином, людина, попри всю свою нікчемність перед Богом, є величною у бутті світу.

Ці основні ідеї, нехай лише побіжно намічені в «Бесідах» святого Василя, дозволяють уважати «Бесіди» одним із найкращих творів святоотцівської писемності на антропологічну тематику.

Екзегетичні схеми помічаємо і в «Бесідах» Василя Великого на Псалми. Усього збереглося 18 таких «Бесід», хоча деякі патрологи справжніми з них визнають лише 13 (на псалми 1, 7, 14, 28, 29, 32, 33, 44, 45, 48, 59 і 114).

На початку першої «Бесіди» святитель яскраво характеризує духовне значення Псалтиря та його місце серед інших книг Старого Заповіту: «Одного вчать пророки, іншого побутописці <...>; а книга Псалмів містить у собі корисне з усіх книг. Вона пророкує майбутнє, примушує зринати в пам'яті події, подає закони життя, пропонує правила для діяльності. Інакше кажучи, вона є загальною скарбницею добрих повчань і ретельно відшукує те, що кожному на користь. Вона лікує і застарілі рани душі, і нещодавно вражені, подає швидке зцілення, і хворобливе спростовує, і неушкоджене підтримує; узагалі ж, як тільки можна знищує пристрасті, які в житті людським під різним виглядом панують над душами. І при тому виробляє вона в людині якусь тиху втіху й задоволення, що робить розум цнотливим» [Василий 1891, с. 189].

Важко краще й точніше охарактеризувати Псалтир, ніж це зробив святий Василій. Його визначення цієї старозаповітної книги так і залишається класичним у всій історії святоотцівської писемності.

Цей твір прояснює і деякі риси екзегези Василя Великого. Тут очевидна тенденція поєднувати буквальний сенс («історію») з духовним («анагогією»), що, наприклад, виявляється вже на самому початку «Бесіди на двадцять восьмий Псалом». Звертає на себе увагу й філологічна культура автора: він намагається враховувати, крім «Септуагінти», також переклади Акіли й Симмаха («Бесіда на тридцять сьомий Псалом»). Але головне в аналізованому творі – це суцільна зорієнтованість на питання духовно-морального життя християнина. Тут, зокрема, бачимо вчення про два шляхи (в «Бесіді на перший Псалом»), що сягає самісіньких джерел християнської писемності; воно показує глибинний зв'язок морального богослов'я Василя Великого з давньоцерковним Переказом. У тій-таки «Бесіді» автор звертається й до славетного образу ліствиці, кажучи так: «Вправління в чесноті можна уподібнити до ліствиці, до тієї самої ліствиці, що її колись бачив блаженний Яків, що одна її частина

була близька до землі й торкалась її, а інша сягала навіть вище самого неба. Тому ті, хто вступає в добродійне життя, повинні спершу зафіксувати стопи на перших щаблях і з них невпинно сходити дедалі вище й вище, аж поки, нарешті, шляхом поступових звершень не зійдуть на можливу для людського єства висоту» [Василий 1891, с. 156]. В аналізованому творі є й похвала бідності («Бесіда на чотирнадцятий Псалом»), така характерна для стародавнього чернецтва: «Ми, бідні, відрізняємося від багатих одним – свободою від турбот; насолоджуючись сном, сміємося з їхніх безсонних ночей; не знаючи неспокою і будучи вільними, сміємося з того, що вони завжди зв'язані й стурбовані» [Василий 1891, с. 254]. Тут-таки («Бесіда на сто п'ятнадцятий Псалом») підкреслюється перевага віри над усяким розумним доказом і логічними методами, оскільки саме на вірі ґрунтується все таїнство богослов'я. Можна сказати, що «Бесіди на Псалми» святого Василя Великого свідчать про високу майстерність автора, найвищою точкою якої є вміння гармонійно поєднувати поліфонічність науки Біблії в єдине ціле.

II. 1. 9. Головні євангельські чесноти в екзегетичних моделях Єфрема Сирина

У межах морального та анагогічного сенсів тлумачення Біблії зринає уявлення про Страшний суд й антихристове пришествя в аскетичній поезії «слів» Єфрема Сирина, що входили до перекладеного візантійського збірника «Паренесис».

Патрист у своїх творах найбільшу увагу приділяє головним євангельським чеснотам: смиренності, терпінню, молитві, посту, цнотливості, покаянню, любові, страху Божому.

В ієрархії чеснот, заснованій на євангельському вченні, найповажніше місце посідає смиренність з огляду на те, що ця чеснота була притаманна Ісусу Христу, який закликав своїх послідовників: «Навчіться від Мене, бо Я лагідний є і смиренний серцем, і знайдете спокій душам вашим» (Мт. 11: 29).

Спіраючись на Євангеліє від Матвія, Єфрем Сирин писав таке: «Господь наш понад усі чесноти ставить любов. Але хто ж багатий на любов, як не смиренний? Смиренністю здобуваються як любов, так і надія, і віра. Вона піст робить справжнім постом, вона охороняє цнотливість, дає ціну милостині, вона жертву робить угодною

Богові. Хто постить без смиренності, той постом своїм гнівить Бога; і блудники кращі за гордовитих дівичів; милостиня, подана без смиренності, не приймається на небі, і жертва, принесена без смиренності, не угодна Святому Духові. Хто без смиренності здійснює пильнування й творить молитву, той не кращий від сонливого; а молитва смиренного, хоча він і спить, – духмяне кадило перед Богом» [Ефрем 1907б, с. 116].

Смиренність – це зброя, завдяки якій можна перемогти причину всіх пристрастей і пороків, що вирують у людині, збуджені гординою – гріхом, що несе в собі смерть.

З огляду на це преподобний закликав: «Підпережіться ж цією зброєю, учні Христові, тому що нею здобудете перемогу й успадкуєте Царство. Хто любить перемогу, той нехай озброїться цією зброєю; хто бажає увійти в Царство, нехай входить цими воротами <...> смиренність – це двері небесні, це – ліствиця, якою людина сходить на небо. Нею Бог зійшов з висоти до обителі земнородних, нею нащадки Адамові сходять із глибини до обителій горніх. Нею здобувається всяке благо, нею долається всяка напасть» [Ефрем 1907б, с. 115].

Усі чесноти пов'язані між собою й спрямовані на спасіння грішника. Але вінцем усіх чеснот Єфрем Сирич називав любов, без якої неможливе духовне зростання й удосконалення. Саме любов є апогеєм аскетичного подвигу християнина з огляду на те, що прагнення душі до любові є прагненням до наслідування Бога і возз'єднання з Ним, тому що «Бог є любов!» (1 Ів. 4: 8).

Любов очолює чесноти тому, що вона є причиною всіх благ і умовою виконання Закону. «Любов'ю все налаштовується до спасіння, смерть скасована, пекло переможене, Адам прикликаний, Єва звільнена. Любов'ю ангели й люди зібрані в єдине стадо. Любов'ю клятва скасована, рай відчинено, явлене життя, обіцяне Небесне Царство. Вона, впіймавши в сіті ловців риб, зробила їх ловцями людей. Вона йшла на подвиг разом із мучениками й зміцнювала їх; вона пустелі перетворила на упоряджені обителі. Вона гори й вертепи сповнила псалмоспівами. Вона з людей зробила ангелів; вона навчила мужів та жон прямувати тісним і вузьким шляхом <...> О, блаженна любов, подателька всіх благ! О, блаженна любов, що робиш блаженними тих, хто возлюбив тебе! Блаженна, воістину преблаженна людина, яка придбала любов від чистого серця й чистої совісті!» [Ефрем 1907а, с. 8].

Отже, Єфрем Сирин уважав любов до Бога основою любові до ближнього й, навпаки, любов до ближнього – засобом здобуття любові до Бога. Чеснота любові підносить вірянина на висоту досконалості. Усі інші не менш важливі чесноти є лише засобами для досягнення любові як головної мети християнської аскези.

II. 1. 10. Гносеологічна теорія осягнення незбагненності Григорія Ниського

Особливою популярністю серед тлумачних творів на Біблію Григорія Ниського користувалися три його коментарі «Про Шестоднев», «Про влаштування людини» та «Про життя Мойсея-законодавця». Перші два з них архімандрит Кипріан уважав антропологічними творами [див.: Киприан 1950, с. 152–166].

Та й у книзі «Про життя Мойсея-законодавця» богослова турбують не філологічні подробиці та граматичні форми, а перш за все питання богословського змісту Біблії, її релігійного значення, її впливу на духовне життя людини. Тлумачення Григорія Ниського подробиць Мойсеєвого життя базується на містичному одкровенні з огляду на те, що Мойсей і є прикладом вищого містичного осягнення.

«Про життя Мойсея-законодавця» загалом важко назвати зразком тлумачення тексту, яким є, наприклад, його Шестоднев. Цей твір більше тяжіє до форми опису життя пророка в образах чеснот. В образі Мойсея патрист убачав містичного вчителя, якого необхідно наслідувати. У книзі відсутні чітка структура й хронологічні уточнення, натомість належну увагу автор приділяє гносеологічним вказівкам, заснованим на містичному осягненні окремих епізодів біографії пророка. Таким чином, як зазначав колись О. Данилов у вступі до перекладу цього твору: «Вся сукупність життя Мойсея подана св. Григорієм як зразок духовного сходження» [Danielou 1941, с. 18].

Автор указує, що мета й напрямок духовного життя полягає в безконечному вдосконаленні. Цей шлях до вдосконалення і є за своєю суттю єдиним шляхом до Бога й богопізнання, в якого немає меж.

Богопізнання можливе, на думку Григорія Ниського, лише шляхом таємничих одкровень з огляду на те, що істина відкривається не на лінії розумового осягнення, а й у внутрішньому містичному досвіді. Так само і в справі написання священного тексту. Автор

його не вигадав, до нього не додумався і не логічними висновками прийшов до тих чи інших виразів; вони, ці слова священного тексту, йому відкрилися в тиші його серця, у таємничому мороці безмовності, у надприродному одкровенні від Бога.

Таємничою теофанією Неопалимої Купини св. Григорій закладає класичний взірець для всієї подальшої містичної традиції, згідно з якою ніщо не є суцям у буквальному сенсі, окрім найвищої сутності, яка всьому є причиною і від якої все залежить. Щоб її збагнути, тлумачу необхідно звільнитися від мертвої тілесної оболонки, піднятися над розумовими здібностями людини до того, що перевищує знання, і зануритися в морок боговидіння, який і є символом незбагненності Божої сутності.

У цій незбагненності і полягає справжнє пізнання Бога, бо Він є вищим за будь-яке пізнання. Таким чином, Григорій Ниський створює гносеологічну теорію осягнення незбагненності.

Для кожного богослова Мойсей є зразком духовного вдосконалення і подвижницького сходження на гору чеснот, без яких неможливе правильне розуміння і тлумачення Божого Слова. Патрист ставить вимогу внутрішньо, духовно самоочиститися кожному тлумачу Біблії, перш ніж застосовувати буквальний, типологічний, алегоричний, філологічний чи будь-який інший науковий метод.

Говорячи про методи, що їх застосовує сам св. Григорій щодо тлумачення біблійного тексту, слід сказати, що алегоричні прийоми посідають у нього вельми важливе місце. Алегорія і типологія, такі як Неопалима Купина – прообраз Богоматері, Мідний змії – прообраз Христа та інші дуже часто зустрічаються у книзі патриста, а згодом їх будуть охоче повторювати святі Отці й тлумачі тексту Біблії.

Отже, Григорій Ниський надає посутню перевагу алегоричному та типологічному методам тлумачення Біблії.

II. 1. 11. Системна догматика християнського віровчення Іоана Дамаскина

Із системною догматикою християнського віровчення давньоруського читача ознайомлювало «Слово про праву віру» Іоана Дамаскина, перекладене в Болгарії. Що стосується екзегетичних творів преподобного Іоана Дамаскина, то зберігся лише один-єдиний

компілятивний коментар на Послання святого апостола Павла. Майже всі схеми тлумачення цих послань патрист запозичує, іноді навіть дослівно, із гомілій святителя Іоана Златоуста, з коментарів Феодорита Кирського та Кирила Олександрійського.

Святий Іоан Дамаскин, спираючись на святоотцівські передання як на свідчення богоносних пастирів, які стверджували, що істина Божого буття має непорушну й природну очевидність і досягається шляхом дослідження самого світу з огляду на те, що Бог є за своєю суттю і еством абсолютно незбагненим і невідомим, розрізняв апофатичне й катафатичне богослов'я. Відштовхуючись від протилежного з деякою очевидністю, він окреслював чим Бог не є. «Ці негативні визначення можливі, по-перше, “через заперечення всього”, що відображається на творінні, – “і одне в Ньому є збагненим: Його безмежність і незбагненність”. По-друге, пізнання того, що не є самою сутністю Божою, а того, “що стосується ества”, – такі визначення Бога як Премудрого й Благого. Такого роду позитивні імена означають Бога як Винуватця всього, тобто в Його творчому Одкровенні світу, і переносяться на Нього від Його творінь (або діл)» [Іоан 2010, с. 57].

Патрист описує дії Божі («енергії»), де катафатична форма не прикриває апофатичного змісту. У такому випадку богословський катафазис Іоана Дамаскина завжди спирається на пряме свідчення Одкровення.

Київська Русь засвоювала візантійську писемність через посередництво болгарських і сербських книжників, які перекладали з грецької на загальнозрозумілу для слов'ян старослов'янську мову.

Вислови та афоризми Отців Церкви разом із афоризмами, вилученими з творів античних авторів, склали популярну в Київській Русі збірку «Пчола», яка дійшла до наших днів у списках межі XIII–XIV ст.

В «Ізборнику Святослава 1076 року» значне місце займає «Сто-словець» Геннадія, який вважається свого роду моральним кодексом християнина.

Перекладні гомілетичні твори здебільшого виконували повчальну, дидактичну й навчальну функції. Розтлумачуючи реципієнтам тонкощі біблійного вчення, письменники-гомілети прагнули переконати свою аудиторію логікою власних міркувань, яка не повинна була виходити за межі правил і канонів, звеличували чесноти

й засуджували вади, обіцяли праведникам вічне блаженство, а недбайливим і грішникам погрожували Божою карою.

Отже, відсутність повного тексту Біблії в киеворуській літературі загалом і в процесі становлення біблійної герменевтики зокрема компенсувалася зверненнями до церковного передання, патристики, апокрифів та інших творів християнсько-релігійного змісту візантійського та староболгарського походження. Звісно, засвоєна майже на рівних правах така різноманітність творів мала посутній вплив не лише на формування методи тлумачення Святого Письма, а й безпосередньо на характер пізнання світу та буття.

II. 1. 12. Біблійні алюзії в перекладних повістях і романах

Неабиякою популярністю в Київській Русі користувалися перекладні повісті й романи «Александрія», «Повість про зруйнування Єрусалиму», «Троянські діяння», «Девгенієве діяння», «Повість про Акира Премудрого», «Повість про Варлаама та Йоасафа» й інші, які коригувалися у бік скорочення або збільшення, а то й прямої творчої переробки тексту перекладачами чи переписувачами за умови дотримання його християнського спрямування.

«Повість про Варлаама та Йоасафа» науковці вважають християнською переробкою однієї із версій життєпису індійського бога Будди. З огляду на це в тексті твору тісно переплітаються риси східної містики та аскези із християнськими ідеалами життя монахів, що безпосередньо мало вплив і на розвиток особливостей біблійної герменевтики в перекладних творах Київської Русі.

Запозичена візантійська недостатність одухотвореності душі в християнському аскетизмі та духовної неформленості душевної стихії гармонійно доповнювалася чеснотами східної духовності, серед яких було посутнім прагнення до вдосконалення особистості шляхом духовної сублимації і преображення душевного в духовне через «умну» аскезу (де ум не розум, а серце), до «умного» видіння і споглядання, до честі не в сучасному значенні цього слова як суспільної й моральної гідності особистості, а в християнському контексті з моральним відтінком – у значенні почесності, поваги.

У біблійних та релігійно-богослужбових текстах слово «честь» часто вживається, як цього й слід було очікувати, тоді, коли надаються почесності Богу і святості, вихваляється щось, що належить до

сфери божественного. Звісно, у Біблії також існує уявлення про честь як про соціальну характеристику людини, якою визначається її статус, репутація, надбання тощо. «Однак принциповим моментом є те, що притаманність честі нерозривно пов'язують із шануванням Бога й правильною, тобто благочестивою, поведінкою. Той, хто складає шану Богу, сам користується пошаною в суспільстві. Бог виявляється джерелом тієї поваги й пошани, що їх повинні удостоюватися люди за благочестиву поведінку» [The International 1987, с. 750; пор.: Theologisches 1969, с. 170–172]. Ба більше, честь може навіть мати значення побожності чи богобоязливості.

У цьому річищі, очевидно, розвивається значення євангельської честі як предмета шанування культу чи святині, наприклад, у притчі «Про чотири ковчеги», яка структурує «Повість про Варлаама та Йоасафа». Великий і славетний цар вирішив провчити своїх вельмож за їхнє невдоволення царським ушануванням двох монахів-посників. З цією метою він звелів зробити чотири ковчеги – два обкласти «златом и костѣ мерьтваго смердяща вложить в ня», а два інших, «помазав смолою и пеклом», наповнити «камьк честных и бисер многоцѣнных, всѣх вонь благоуханных исполнив» [Повесть 1985, с. 132]. Вельможі, зачаровані зовнішнім блиском золота, спокусившись привабливим виглядом перших двох ковчегів, вирішили, що вони й усередині такі ж цінні й прекрасні. Однак цар попередив їх, що не варто сприймати «чювьственныма очима чювьственый образ», а необхідно «утренима очима внутрь лежащее» розгледіти, «ли честь, ли бещестие». Відкривши золоті ковчеги, цар сказав: «Се образ есть в свѣтлыя и славныя оболченым, мною славою и силою гордящимся и внутрь суть мертвеца смердящая кости и злых дѣл исполнь» [Повесть 1985, с. 132].

У брудних зовні ковчехах, навпаки, виявився золотий вміст, що розтлумачується автором як образ внутрішніх чеснот, прихованих за невибагливою зовнішністю.

Почесті монахам, виявлені царем, тлумачаться автором повісті в моральному ключі: «Аз же, разумныма очима доброту их и честь душевную разумѣв, чудився ею прикасание, лучее вѣнца и лучее царьскаго обдѣ честнѣйшая вмѣних». «Тако осрами велможа своя и научи, а о видимых не блазнитися, но о разумных вниматися» [Повесть 1985, с. 132], – підсумовує автор «Повісті».

Таким чином, автор повісті усвідомлює тут честь не як зовнішнє вшанування і повагу, а як внутрішню якість – гідність, що її він співвідносить із вічним і нетлінним божественним началом.

«Релігійний сенс поняття “честь” як способу життя за божими законами актуалізується в духовній літературі в протиставленні істинної честі й помилкової (честолюбства). Цей мотив є власне розвитком більш великої теми, надзвичайно важливою для християнської традиції, – засудження марнославства й гордині та проповідь смирення» [Стефанович 2004, с. 67].

Тема істинних і хибних цінностей була традиційною для перекладних киеворуських творів. Вона докладно розроблялася, наприклад, у кількох «словах», уміщених у збірнику «Пчола»: «Про славу», «Про марнославство», «Про владу і про князювання» та ін. Тут ми знаходимо неодноразове засудження прагнення до «честі» від людей замість смирення і на шкоду пошуку справжніх цінностей, які наближають людину до Бога. Подібної думки дотримується і каппадокійський отець Церкви Григорій Ниський: «Иже богатствомъ буяеть, или благородствомъ възвыситься, или прославится, или мниться лучше ближнихъ быти, или ино что держить себѣ, имъже человекская честь исполняется, то разориль всяку честь от себе и оста въ поносъ далнимъ и ближнимъ» [Семёнов 1893, с. 278–279].

Отже, всі справжні цінності перебувають у вірі, а земний шлях до них прямує через духовне удосконалення. У вірі виявляється і розкривається внутрішня, вільно визнана переконливість і цінність. Вона збуджує всі творчі сили людини, серед яких дуже важливими є любов і дух.

Віра є головною чеснотою людини, у межах якої повинні формуватися її погляди, прагнення і вчинки, зрештою, усе її життя. Рівень духовності людини вимірюється рівнем її віри, яка спонукає до народження сподівання і любові. Поняття віри й духовності тісно взаємодіють між собою з огляду на те, що животворні віра, надія і любов можуть народитися в серці лише духовної людини.

Без віри животворна оаза життя перетворюється на пустелю. Не підлягає сумніву, що топос «пустеля», починаючи з книжного біблійного вживання, має символічний характер. Природне явище було закодовано й отримало алегоричне значення. Як писав Х. Е. Керлот: «Усі природні й культурні об'єкти можуть наділятися символічною функцією, що підкреслює їхні сутнісні якості таким

чином, що вони починають підлягати духовній інтерпретації» [Керлот 1994, с. 64]. У зв'язку з цим Керлот пояснює, що пустеля «є негативним пейзажем і належить до ділянки абстракції, розташованої поза сферою існування, доступної тільки трансцендентальному сприйняттю» [Керлот 1994, с. 426].

Таким чином, у слові «пустеля» ми маємо універсальний символ, де між ним і тим, що він означає, існує очевидний внутрішній зв'язок.

Образ пустелі кілька разів зринає в «Повісті про Варлаама та Йоасафа». У індійського царя Авеніра народжується син, якому зіздар пророчить велике християнське подвижництво, цар намагається перешкодити пророцтвам, але пустельник Варлаам, який дізнався в пустелі про Божий промисел, проник у палац царя і проповідував Йоасафу християнську віру. Цар послав слуг у пустелю на пошуки Варлаама, але замість нього слуги зустріли християн-самітників, яких вони вбили. Йоасаф успадкував царство, потім відмовився від влади й багатства та рушив у пустелю на пошуки свого вчителя. Блукаючи пустелею два роки, він нарешті знаходить його й після смерті свого вчителя оселяється в його печері й живе там тридцять п'ять років.

Реальна й невідомо піщана кам'яниста пустеля перетворюється у свідомості реципієнта на символ аскетизму, як невідворотного кроку на шляху до християнської віри. «И тако путь крѣпко шьствовааша, в страну ту шьствовааше, идѣже Варлаам прѣбывааше. Питашеся ис пустыня тоя. Ничтоже бо ношааше, токмо тый рубь. Напити же ся воды весма не имяше, безводнѣй суши пустыни тѣй. Солнцу же кѣ полудню зело пригаряющу, пути дрѣжася, жаждею страдааше, но жаждею-же кѣ богу имѣаше, прохладдааше и облѣгчааше жажду водную. Ненавистник же добру и завистникъ диаволь, не трѣпя таковаго прѣдложения его и любве кѣ богу, многое по пустыни възведе на нь искушеньє... Тако убо многиа и различныя лютыи страдоу боряся и различныя люты не имать, доиде пустыня Сенаридския земля, идеже Варлаам пребывааше, и ту воду обреть, пламень угаси жадный» [Повесть 1985, с. 259–260].

Випробування майбутнього відлюдника завершується його згодою на позбавлення світських задовольень. Наприкінці діалогу голос згори дарує через пустелю Йоасафу золотий вінець і дозволяє жити в пустелі. «Прѣбысть же Иосафъ двѣ лѣтѣ исполнь въ пучинѣ

пустыннѣй, шьствуя и не обрѣтаа Варлаама, богу тѣм образом крѣпкое помышление его и душевную доблесть искушая. Без покрова, зноеть жегом, и студению дручим, и безпрестани ища, яко нѣкого скръвища, пребывая честнаго старца. Много же прѣтрьпѣ искушение и крамолы от неприязных духъ и многи прѣтрьпѣ глада, не имый зѣленых брашень на пищу, яко и та суха сущи пустыни и рѣдко прозябааше. Но любовию владычнею опалѣема крѣпкая душа та и непобѣдимаа удобъ трѣпяше. Сего ради не погрѣши вышнѣя помощи.

И скончавшемася двѣма лѣтома, Иоасафъ ища възлюбленаго Варлаама и моляшеся къ богу, и слъзы, яко рѣку, изливаа, глаголаше: «Покажи ми виноватого твоему разумѣнию и толиких благъ бывшу мнѣ, да не множеством грѣх моих излишиши мя такового добра, но сподоби мя видѣти его и равно с нимъ подвиг постнический положить» [Повесть 1985, с. 260].

В обох прикладах пустеля характеризується в межах біблійних текстів як безкрайній простір пісків, пекуча спека, відсутність води і їжі, спокуса дияволом. «Конфлікт, покладений в основу середньовічного сюжету, прямо або безпосередньо проектує зображувані події на всеосяжну містичну боротьбу. Духовна боротьба розгортається як протистояння помислам і спокусам злих духів, часто персоніфікованих у конкретних літературних образах. Знаряддям спокусника може стати конкретна особистість (напр., князь Святوپолк Окаянний), чії дії спрямовуються на шкоду простуванню подвижника шляхом досконалості. Персоніфікація зла в образах бісів, часто підкреслено натуралістичних і навіть карикатурних, відповідає середньовічному прагненню до конкретизації оповіді. Духовна боротьба виводиться у параметри війни з видимим відразливим противником, потворна зовнішність якого відображає його оціночну сутність. Своїм галасом і безладним рухом біси протистоять молитовному спокоеві та врівноваженому ритмові уставного життя» [Ісіченко 2009, с. 13].

Сподвижений вірою та любов'ю до Бога Йоасаф здатний витримати всі втрати й страждання, які спричиняє пустеля. Проте після двох років безуспішних пошуків Йоасаф таки звернувся до Бога з проханням допомогти знайти свого вчителя Варлаама.

Це звернення до Бога в повісті можна вважати вихідним матеріалом для подальшого художнього оформлення діалогу між Йоасафом і символічним персоніфікованим образом пустелі, яка є протипо-

кладним образом усьому світському. Лише той, хто витримає випробування пустелею (читай: аскезою), знайде шлях до Бога.

Огляд розвитку герменевтики в старокиївській перекладній літературі показав низку метод, які використовувалися в ході прочитання Біблії. Середньовічна епоха нашої літератури засвоювала Біблію на тому рівні, на якому її пояснювали перші Отці Церкви. Алгоритична ірраціональна та буквальна раціональна методи тлумачення Святого Письма співіснували в часі, хоча трактували його текст із протилежних позицій.

Така інтерпретаційна дихотомія стала визначальною рисою перекладних жанрів літератури Київської Русі та продовжувала своє панування в її оригінальних жанрах.

II. 2. Особливості біблійної герменевтики в пам'ятках старокиївської епідиктичної риторики

II. 2. 1. Формування біблійної герменевтики в оригінальній старокиївській літературі

Дуже важливим було дотримання правил, якими середньовічні письменники мали керуватися, обираючи тему, ідею, художні засоби зображення у творі. Біблія і «церковна культура була основним джерелом натхнення для киеворуських давніх авторів» [Пиккио 2003б, с. 123]. Обираючи загальновідомі джерела своїх творчих шукань, вони теж не мали права ігнорувати канони і встановлені норми творчості.

Такі норми творчості були засвоєні й старокиївською літературою. Характерними особливостями способу думання українських письменників на довгі віки наперед стали ретроспективність, традиціоналізм, антиіндивідуалізм. Будь-яка творча вигадка здавалася брехнею, якщо тільки не була позначена авторитетом загальноприйнятого вірування. Письменники намагалися не бути голослівними, а вважали за потрібне продемонструвати свою обізнаність із творчістю визнаних авторитетів. «Робота письменника прирівнюється до створення букета квітів – квітів з інших творів» [Лихачев 1979, с. 106]. При цьому домінувала аксіома: що давніше художнє писання, то достовірніше, а що достовірніше, то

правдивіше. «У витворах майстрів цінувалось не те, до чого дійшли вони самостійно й у чому виявили свої особисті здібності, своє артистичне вміння та свої ідеї, а те, у чому вони наблизилися до старовини, жертвуючи власною особистістю заради вірності традиції» [Буслаєв 1990, с. 354]. Поняття плагіату тоді не існувало, навпаки, що ближчим був художній твір до авторитетного джерела, то майстернішим він здавався. «Вміння варіації теми цінувалося не менш, ніж уміння її знайти й обробити» [Софронова 1981, с. 17].

Прив'язаність до канону сприяла, за спостереженням Б. Криси, модифікації найбільш канонічних жанрів. «Не раз можна переконатися в тому, що естетична насолода пов'язана з поверненням до того самого, здається, вже відомого й звичайного, але завжди такого, чого не можна знати до кінця, до чого можна тільки наближатися. Отже, вираження звичайності оманливе, про що не один раз нагадують автори. Це лише своєрідне підкреслення тих багатозначних глибин, над якими спливає добре відоме, спонукаючи до впізнавання у відомому невідомого, у звичайному незвичайного, у людському Божого» [Криса 1997, с. 177].

Відзначаючи роль античності та Візантії в розвитку культури Київської Русі, не можемо не згадати й про значний західний вплив. Про зносини Давнього Києва із Західною Європою свідчить, наприклад, факт присутності українських послів на Кведлінбурзькому сеймі 973 року. Володимира Великого кілька разів відвідували посли з Рима. Сам Володимир підтримував зв'язки з поляками, чехами, уграми. Князь Ізяслав посилав свого сина до папи Григорія VII зі скаргою на Болеслава. «Загалом, домонгольська Україна не відгороджувалася китайським муром від Заходу. В творах, що прийшли до нас із того часу, не видно ніякої ворожнечі до західного католицького світу. Коли ж була яка ворожнеча, то її ширили не місцеві люди, а захожі греки, вища духовна грецька ієрархія і грецькі полемісти. Навпаки ці ж грецькі пришельці докоряють у своїх письмах нашим українцям, що вони не відрізняють надто одної віри від другої, вважаючи обидві добрими, бо обидві вони походять від Бога. Про прихильне відношення до західного католицизму свідчить твір Данила паломника, легенда про третій хрестоносний похід, легенда про св. Вацлава, про св. Кінгу, переклад проповідей папи Григорія Великого. Никодимове Євангеліє, деякі житія, уривки перекладу латинського служебника і т. д.» [Перші 1973, с. 18–19].

Про потрійний вплив на культуру Київської Русі говорила також сучасна дослідниця Н. Яковенко: «Так, у рамках ширшої – європейської – християнської спільноти мешканці майбутньої України опинилися серед її греко-візантійського відламу. Візантійська літургія, грецькі церковно-мистецькі канони, книжність і тип духовності витворили фундамент руського світу культури, що спирався на візантійські взірці. Відщеплення від візантійської пуповини, започатковане в пограничних із Заходом галицько-волинських регіонах упродовж XIII–XIV ст., розтяглося не на одне століття, перетворивши Україну на терен взаємних впливів “Сходу” і “Заходу”. Парадоксально, але в сприйнятті навіть найближчих сусідів з орбіти латинської культури – поляків – Україна завжди зберігала риси таємничого “грецького Сходу!”, тимчасом як східні сусіди-московити вбачали в ній підозрілий розплідник “латинства”. Під знаком візантійської цивілізації, тобто в системі її понять, формувались і державні інститути, і коло суспільних та світоглядних цінностей мешканців Давньої Русі – від великого князя до невільника» [Яковенко 2005, с. 46].

Окресливши історико-культурний контекст авторів богослужбової перекладної та оригінальної старокиївської літератури, можемо зробити припущення, що й на процес формування біблійної герменевтики в старокиївській літературі мали рівнозначний вплив антична, візантійська та західна культури.

Найперші екзегетичні моделі були занесені з перекладною літературою і були засвоєні та розвинені в оригінальній старокиївській літературі та риторичі. Разом з екзегезою, спрямованою на інтерпретацію священних книг, була імпортована й біблійна герменевтика, яка, хоча на той час ще не мала науково-теоретичного обґрунтування, але також застосовувалася як спосіб, правила й мистецтво тлумачення Святого Письма. Специфіка біблійної герменевтики полягає в тому, «що вона містить у собі об’ємність інтерпретативного процесу, захоплюючи у своє коло і самого дослідника. І чим глибше досліднику відкривається Слово, чим більше він втягується до “істини буття”, тим більше він сам стає об’єктом інтерпретації і самопізнання. Останнє не вичерпується у християнській свідомості зовнішнім досвідом і самоаналізом, а передбачує певну морально-етичну атмосферу, бо істина відкривається не просто “розумному погляду”, а “очам серця»» [Александров 2002, с. 168].

«Істину буття» середньовічні богослови-ритори розкривали в проповідях-словах, проповідях-казаннях.

Ті поодинокі зразки старокиївської проповіді, що збереглися до наших часів, не дають змоги змалювати повноцінну модель розвитку й функціонування тодішньої проповіді, так само як і картину формування біблійної герменевтики. Проте рівень тих творів, що на сьогодні віднайдено, серед яких і такі перлини, як Слова Іларіона, Климента Смолятича, Кирила Туровського, дає підставу припускати, що українська проповідь переживала на той час добу свого розквіту, так само як і біблійна герменевтика в ролі безпосереднього її структуранта.

За визначенням адресата домонгольські українські проповіді можна поділити на три групи. До першої належать слова, призначені для освічених кіл, до другої – для простого народу, до третьої – для монахів. Образ реципієнта визначав мистецький рівень проповіді. Проповіді першої групи, звісно ж, мали вишуканий стиль, другої та третьої – були звичайні й невибагливі. «До проповідників першої групи належить в першій мірі митрополит Іларіон, а далі Климентій Смолятич і Кирило Туровський; до другої й третьої групи – інші проповідники, а саме Лука Жидята, Теодосій Печерський і автори безіменних проповідей» [Перші 1973, с. 26]. З огляду на те, що проповідь є жанром церковної літератури, призначеним для виголошення, тобто певним комунікативним засобом, до знань з екзегетики проповідник зобов'язаний був додавати ще й знання з риторики, що ставало причиною нашарувань риторичних прийомів на герменевтичні моделі.

Відомо, що головною метою герменевтики є тлумачення й розуміння записаних текстів, призначених для читання або вголос, або мовчки. Риторика робить акцент на переконанні та інформуванні реципієнта в процесі публічного виступу. Особливості мистецтва письма за епохи греків і римлян, які переважно проголошували промови, вбачалися в умінні нанесення на текст розмітки для його декламації.

Після запровадження книгодрукування тексти здебільшого читали мовчки. Необхідна для декламації розмітка тексту була замінена розділовими знаками, окремішнім написанням слів, але вони не могли стовідсотково передавати емоцію, інтонацію. Технічне вивчення правил читання відірвано від природних задатків і практики декла-

мування не сприяло розвитку красномовства, а зафіксована письмово й за допомогою друку мова стала проміжною між риторикою та герменевтикою.

«З одного боку, це ускладнює розуміння, навіть за умови, що всіх мовних, граматичних вимог дотримано. Адже мертве слово необхідно воскресити, перетворити на живу мову. З іншого боку, це і полегшення, тому що зафіксований текст, не змінюючись, стає доступним для повторних спроб його розуміння» [Гадамер 1991в, с. 204].

Між розумінням і тлумаченням у герменевтиці відбувається інтерференція так само, як між мовленням і декламуванням – у риторичній.

Класичні зразки греко-візантійської версії риторичної гомілетичної у староцерковнослов'янській формі спочатку були засвоєні македонцями, болгарами й сербами, а згодом були запозичені в місцевих перекладах східними слов'янами. «В оригінальних творах Іларіона й Кирила Туровського можна спостерігати високі зразки проповідницької краснорічivosti» [Горбач 1972, с. 19].

Між герменевтикою і риторикою в епоху середньовіччя відчувався тісний взаємозв'язок: щоб розтлумачити, зрозуміти й переконати реципієнта, старокиївському тлумачеві Святого Письма необхідно було вдаватися до активного залучення риторичних фігур, прийомів, щоб проінформувати й переконати адресата риторично потрібно було залучати норми й правила герменевтики.

II. 2. 2. Фігури контрасту в практичній екзегезі Святого Письма Кирила Туровського

Найпоширенішим жанром старокиївської літератури, у якому рівноцінно переплелися герменевтика й риторика, стала проповідь. Головним завданням її було сприяти розповсюдженню християнства, вчити боротьби з гріхом і різноманітними спокусами, опановувати правила нового життя в межах християнської моралі. Тому перші твори такого ґатунку були дидактичними. У них тлумачилися переважно основні християнські заповіді та центральний образ Євангелія – Ісус Христос, зокрема його непорочне зачаття, таїнство народження, смерть і воскресіння.

Важливою була функція проповіді, яка визначалася її жанром: дидактична гомілія була покликана дбати про християнське

виховання вірян, панегірична проповідь – про прославлення біблійних образів та канонізованих святих, урочисте казання – про християнські свята та їхнє значення у церковному житті вірян тощо. Жанрова приналежність проповіді впливала «на рівень композиції і поетичної мови, а не на взаємозв'язки гомілетичного тексту зі Святим Письмом. Проповіді, присвячені конкретним біблійним подіям, у своїй основі мали розповідь, запозичену зі Святого Письма чи з церковного Переказу. Події обговорювалися в межах повної догматичної системи, в якій простежувався зв'язок між урочистим святом та програмою спасіння, а також вказувалося на сотеріологічність свят. Механізм однаково діяв на весь літургійний цикл свята, євангелічні оповіді перетиналися з псалмами, з апостольськими читаннями, зі священними коментарями та іконографічними текстами, де реалізувалася його поетична структура. Біблійна проблематика лише частково була взята безпосередньо з Біблії і в основному була похідною від попередніх богослужінь» [Naumow 2017, с. 52].

До проповідника як до тлумача непорушних істин Святого Письма висувалися певні вимоги. Як зазначає П. Білоус, автор проповіді – завжди «пропагандист та апологет віри Христової, її охоронець і носій. Така відпочаткова і традиційна іпостась проповідника, котрий бере на себе обов'язок та відповідальність наслідувати апостольську діяльність як науку. Але як творець тексту він самоусвідомлює себе мудрецем-книжником, який черпає мудрість із Святого Письма і творів Отців церкви, з історичних та агіографічних джерел. Функція проповідника розширена необхідністю не лише створити текст, а й проголосити його, отож він водночас мислить себе оратором, проповідником мистецтва усного слова. Автор “казання” – медіум, посередник між словом і ділом Божим та людьми, котрий бачить своє завдання у тому, щоб донести до них божественні смисли життя, а головне – зміцнити віру, тому проповідник – це ще й сугестор, який словом навіює передчуття Царства Небесного. Закріплення віри, на переконання проповідника, пов'язане не стільки з усвідомленням релігійних догматів, скільки з їх “переживанням”, тобто віра формується на емоційній основі. Відтак слово має бути спрямованим саме до емоціогенної сфери слухача, нести в собі сугестивний заряд. Таку роль ефективно виконує слово образне, мова схвильована, стилістично виразна, автор проповіді прагне творити

експресивний, художній текст, тому й постає як вітій словес» [Білоус 2003, с. 41–42]. О. Матушек називає проповідь релігійним дискурсом, а проповідника – посередником між Богом і людьми [див.: Матушек 2013, с. 46–47].

Таким посередником був свого часу Кирило Туровський, твори якого зустрічаються у різних списках від XIII до XVII століття разом із творами інших проповідників; здебільшого вони були підписані іменами Отців Церкви. У найдавнішому списку XIII століття містилося 9 повчань, в інших – до 20-ти.

У всіх своїх чи, може, деяких приписуваних Кирилу творах автор «не пояснює ні одної догматичної чи моральної правди віри. Тільки в двох поученнях (на Зелені Свята і про премудрість) подає моралізуючі науки. Зрештою, всі поучення є щодо змісту гоміліями чи, радше, панегіричними словами» [Перші 1973, с. 69].

Тим часом один із найкращих своїх творів «Кирила Мниха притча о человекѣчѣсти души и о телеси, и о преступлении Божия заповѣди, и о Воскресенки телеси человекѣча, и о будущем судѣ, и о муцѣ» Кирило Туровський розпочинає із заклику до читача читати Святе Письмо, ретельно занурюючись у сенсову тканину його сюжетів, тем, ідей, образів: «зѣло полезно, еже разумѣвати нам божественных писаний учение: се и душу цѣломудрену стваряет и к смиренню прилагает ум, и сердце на реть добродѣтели извоостряет, и всего благодарственна человекѣка стваряет, и на небеса ко владычным обѣщанием мысль приводит, и к духовным трудом тѣло укрѣпляет, и приобидѣние сего настоящаго жития, и славы и богатства творит, и всея житийския свѣта сего печали отводит. Того ради молю вы, потщитесь прилѣжно почитати святыя книги, да ся божиих насытивше словес и будущаго вѣка неизреченных благ жадание стяжите: она бо аще и невидима суть, но вѣчна и конца неимуща, тверда же и недвижима [Кирило 1980, с. 286].

Основним завданням проповідника, на думку Кирила Туровського, є пізнання шляхом тлумачення й виконання Слова Божого, шляхом наслідування Христа, який є втіленням Божого Слова, Логосу, самого Бога, що створив світ з нічого, лише промовивши десять слів, явивши світові свою могутність у Слові. «Ісусові Христові належить особлива роль ідеалу морального життя. Для Кирила Туровського христонслідування було єдиним варіантом морального подвигу, духовного спасіння. Право вести за собою інших Кирило

вборював святістю власного життя, готовністю до подвигу, до мучеництва» [Історія 2013, с. 415].

Логічно, що йому була близькою традиційна для християнства тема тлінності тіла й вічності душі, яка реалізується у творі через алюзію Воскресіння Христа і розростається до роздумів казновдії над людською гріховністю. Тілесність Адама, його нездатність боротися зі спокусами стали причиною першородного гріха. Тіло Адама спокусилося на заборонений плід і забруднило гріхом усе людство. Проте віра у воскресіння Христа, Його викупну жертву дає надію кожному на звільнення від гріха. Кирило Туровський переконає: «Того ради до второго пришествия Христова суда ни мучения всякой души человек, вѣрнаго же и невѣрнаго. Вѣруйте же в правду вѣскресению человекских телес. “Поспѣши бо, – рече, – дух свѣй съзижются, и бновивши лице землѣ.” В Иезекили бо нам воскресения надею показал естъ. “Прорцы, – рек, – сыне человекски на мертвыя сия кости, да будут на них тѣлеса и опнется на них кожа, да придеть дух от четырь вѣтры и внидет в мертве си, да оживуть!” Все же се сам творец дѣйствует не инако чина превращая, но инако исконное дѣло свое поновляя [Кирила 1980, с. 306].

Пов'язуючи в один сюжет історію старозаповітного Адама й новозаповітного Ісуса Христа, Кирило Туровський інтерпретує християнський хронос як такий, що не має нічого спільного з поганським уявленням циклічного часу смерті й відродження природи в межах року.

Час усвідомлюється Кирилом Туровським як рух від профанного земного часу, тобто від гріхопадіння Адама, до сакрального часу вічності, що його відкрив своєю голгофською жертвою Ісус Христос, який зупинив плин профанного земного часу й провів світ вічний і сакральний, завдяки чому право на святість здобула будь-яка звичайна людина, посвячена в християнську віру.

З метою глибшого розкриття істини автор нарівні з біблійними текстами алегорично тлумачить тексти апокрифічні. Щоб визначити співвідношення духовного й тілесного, небесного й земного, високого й низького, сакрального й профанного в бутті людини, автор долучає до свого твору апокрифічну притчу про сліпого й кульгавого. Господар посадив виноградник, ворота не зачиняв, а поставив сторожу – кульгавого й сліпого, яким заборонив чіпати виноградник, але дозволив користуватися всім іншим, що перебуває навколо

нього. Однак, «всъѣдъ же хронец на слѣпца и дошедша окрадоства вся внутрняя господина свояго благая» [Кирила 1980, с. 293]. Господар, намагаючись з'ясувати правду, розділив охоронців і допитував кожного окремо.

Виклавши квінтесенцію сюжету, проповідник вдається до алегоричного тлумачення апокрифічної притчі, згідно з яким господар – це Бог-Отець, межа перед виноградником – це Закон Божий, який не варто порушувати, незамкнуті ворота – чудеса Божі, кульгавий – тіло, а сліпий – душа людини, яких Бог після смерті біологічно розділяє, але судити буде після другого пришествя Христа: «Того ради до второго пришествия Христоваго нѣст суда ни всякой души человѣчи, вѣрнаго же и невѣрнаго. Вѣруйте же в правду възкресению человѣческих телес» [Кирила 1980, с. 293].

Святкові богослужіння, на думку автора, заслуговують на домінуючі позиції з огляду на те, що вони є певним містичним зв'язком із євангельськими історіями, які знову й знову відбуваються в уяві вірян під час таких богослужінь. Таким чином, Кирило Туровський продемонстрував часову модель, за якою сакральні події з життя, смерті й воскресіння Ісуса Христа «існують у вічному світі і тривають у світі дочасному» [Історія 2013, с. 417].

За прикладом і волею Ісуса Христа станеться оновлення усієї землі й відбудеться воскресіння всіх померлих: «Єгда же придет оновити землю и възкресити все умершая, яко же сам Бог прежде глаголя, тогда «всеи суци в гробах услышат глас Сына Божия и оживут <...> Тогда бо души наши в тѣлеса вниидут и приимут въздаяние каждо по своим дѣлом – правидници в вѣчную жизнь, а грѣщници в бесконечную смертную муку. Ими же согрѣшит хто, тѣм и мучен будет» [Кирила 1980, с. 308].

Поважна роль урочистих проповідей спонукала до вишуканого стилю, рясної образності, що забезпечувалося місткими метафорами, несподіваними символами та алегоріями. Г. Подскальськи писав про це так: «Застосований автором метод алегоричного витлумачення закорінений швидше в інтуїтивних асоціаціях, ніж у богословських роздумах: талановитий оратор бере верх над ученим екзегетом і віровчителем, а святкова радість приглушує несміливі спроби поглибленого богословського запитування. У цій основній тенденції проявляється водночас і подібність, і відмінність від творів Григорія Назіанзіна, Єпифанія Кіпрського та Іоана

Златоуста, які Кирило частіше за все використовує у своїй роботі» [Подскальски 1996, с. 117].

Автор прагнув розкрити прихожанам велич релігійного свята, наголошуючи на його духовній значущості, а це можна було зробити лише донісши до реципієнтів у простих і дохідливих формах складне православне метафізичне вчення про Символ віри, про Святу Тройцю – Бога-Отця, Сина й Духа Святого, яке є дороговказом до духовного світу доброти, милосердя, високої моралі, до світу християнства, далекого від світу поганської космогонії. Засуджуючи варварські обряди принесення в жертву людей, Кирило Туровський протиставляв їм викупну самопожертву Ісуса Христа. Тому найголовнішим святом християн він, услід за Григорієм Богословом, уважає Великдень, який, за Біблією, має трирівневу структуру, де перший рівень міститься в старозаповітній історії порятунку синів Ізраїля від караючого ангела смерті кров'ю заколених ягнят, чия кров стала прообразом крові Христа, другий рівень визначається власне кров'ю Ісуса Христа, пролитою за гріхи людства, третій рівень – літургійне причастя тілом і кров'ю Ісуса Христа в образі хліба й вина: «Христіане, с вѣрою вкушающіе сіє тѣло, освящаются и получают жизнь вѣчную. И так, братіе, вкусим, сего животворящаго брашна и с любовію облобызаем друг друга, взаимно от всего сердца прощая прегрѣшенія. – Воскресеніе Христово называется великим днем. Поистинѣ велик день сей не потому, чтобы он имѣл больше часов, но ради великих чудес, совершенных Спасителем Иисусом Христом. Нынѣ ангелы с людьми ликуют, и люди освящаются Господом, приѣмля Духа Святаго» [Кирило 1880, с. 10].

Запорукою єднання людини з Богом є сповідування Слова Божого, дотримання біблійних заповідей, визнання символу віри. «Вибрана Кирилом тріада виповнилася: Бог-Отець діяв через Мойсея, рятуючи обраний народ, Бог-Син своєю жертвою рятує людей, указуючи їм шлях до Царства Небесного, Святий Дух творить евхаристійне диво у храмі, готуючи до Царства Божого всіх причасників» [Історія 2013, с. 419].

Алегорична біблійна екзегеза Кирила Туровського гармонійно вживалася з риторикою. Інтерпретуючи біблійні тексти, з окремих їхніх фрагментів він міг утворювати метафори. Широко використовував проповідник і стилістичні фігури, зокрема анафору, плеоназм, синтаксичний паралелізм, повторення, параболу. Але

найбільшу увагу митець приділяв антитезі. Так, у межах фігури контрасту Кирило Туровський тлумачить Старий і Новий Заповіти, образ Адама й Христа, неба й землі, гріховності й святості, життя й смерті тощо.

Творчість Кирила Туровського є одним із найвищих досягнень алегоричної екзегези. Наслідуючи Отців Церкви, він мислив алегоріями й символами, даючи разом із тим майже кожному образові й сюжетові Святого Письма власну інтерпретацію та розуміння.

II. 2. 3. Зразки біблійної ієрофанії у «Слові про Закон і Благодать» Іларіона

Досконало знав Святе Письмо, володів візантійською технікою його тлумачення та основами риторики й упевнено ніс Боже слово в народ автор «Слова про Закон і Благодать», перший український за походженням митрополит Київський Іларіон. «Формування жанру “слова” у давньоруській літературі пов’язане передусім з християнським просвіщенням, тому слово (словесна творчість) мислилось тогочасними авторами як *світло* Христової науки (освіта). Цей жанр мав різноманітні модифікації – проповідь, повчання, передмова, звернення, та в кожному разі художнім центром залишається сила слова (магія, дух), його мисленнева й естетична енергетика, його блиск та сіяння (художня довершеність, літературна вибагливість» [Білоус 2007, с. 95]. З огляду на це цілком закономірно, що з метою розтлумачення біблійних топосів Закону та Благодаті Іларіон звертається до жанру слова.

Тлумачити Біблію він починає уже в назві твору, повний варіант якої розкриває змістову сутність і призначення проповіді: «Про закон, Мойсеєм даний, і про Благодать та Істину, що були Ісусом Христом, і як Закон одійшов, а Благодать і Істина всю землю сповила, і віра на всі народи поширилась, і на наш народ руський, і похвала кагану нашому Володимирі, що ним охрещені ми були, і молитва до Бога од усієї землі нашої. Господи, благослови, Отче!».

Як Божий слуга митрополит Іларіон на перше місце в назві, а далі й у тексті твору висуває Божу мудрість. Законом він уважає Старий Заповіт, який, на його думку, уже виконав своє завдання, а Благодаттю – Новий Заповіт, який окреслює буття людини, її стосунки з Богом, дає надію на вічне життя.

Разом з тим Іларіон ставить за мету посягти в масовій свідомості мешканців Київської Русі думку про велич руського народу, Руської землі, руської Церкви. Розповідаючи про те, що християнська благодать поширюється на всі країни світу, він вибудовує в тексті однаковий горизонт сподівань для всіх народів – знайти радість і вічне життя у Христі; тому всі народи рівні й жоден із них не повинен прагнути панувати над іншими.

«Горизонти», за Г.-Р. Яуссом, – категорії, що позначають рівень сприймання художнього тексту: крім «первинного горизонту», який відзначається естетично-сисловою спроможністю тексту в момент його створення, існують «пізніші горизонти», зокрема й «горизонт досвіду реципієнта», що вступає в контакт як із «первинним», так і з будь-яким іншим «чужим» горизонтом (наприклад, це можуть бути літературознавчі дискурси, зокрема й тлумачення твору в шкільному підручнику). Утім вирішальне значення в естетичному прочитанні давнього літературного твору має «горизонт сподіваного», інакше кажучи – чого жде читач від твору, у чому його інтерес? Зауважу, що цей «горизонт сподіваного» залежить від таких чинників, як загальна культура реципієнта, його естетичний досвід, здатність розуміти мову мистецтва» [Білоус 2017, с. 12–13].

У своєму слові Іларіон цілком і повністю вдовольнив запит на реальні інтереси Київської Русі, її прагнення до політичної, культурної та релігійної незалежності. Він пишався могутністю своєї держави, наверненням князем Володимиром русичів до християнської віри, тому за вибір віри в заключній частині слова дякував князеві, а за милість і благодать – Богу, якого він молить про добробут держави та опіку над нею. Ця молитва від імені Руської землі є вираженням довіри до Бога й цілковитої надії на Нього.

Про єднання у «Слові» містичного та світського аспектів Р. Піккіо свого часу писав таке: «Грою образів, протиставлень, побудовою фраз, розчленованих на просодичні елементи, яким дієслівний ритм підказує основні паузи, “Слово”, яке приписують Іларіону, сплітає докази, і кульмінацією цього стає прославляння руського християнства, царства істинної Віри. Таке наслідування біблійної схеми й протиставлення християнського світу юдейському, а не поганському, послужило відправною точкою для різних критичних зауважень. Вони, однак, не завжди брали до уваги абсолютно

визначені ораторсько-полемічні прецеденти в християнській традиції і в зв'язку з цим можливість будь-якого місцевого аранжування з патріотичною метою. Київська Русь, яка увійшла до європейської спільноти, перебувала на стадії пошуку свого історичного утвердження. У ньому істинною, проте, вважалася історія, записана у Святому Письмі, бо поганська позабіблійна старовина була не чим іншим, як темрявою й добою цілковитого невідання Бога. Таким чином, християнський слов'янський народ не відчував себе обділеним через те, що він виявився виключеним з цивілізації античної Греції і Риму. Лише Ізраїль міг пишатися своєю історією, невідомою Київській Русі» [Пиккио 2002, с. 49].

Отже, «Слово про Закон і Благодать» є не лише церковною проповіддю, в якій розтлумачується протипокладність і разом із тим спільна мета спасіння людини шляхом месійної жертви Христа Старого й Нового Заповітів, а й традиційною риторичною політичною промовою, яка мала ідеологічне значення, відповідала на запити тогочасної дійсності. «Співпричетність герменевтики й риторики полягає в тому, що кожен акт розуміння є оберненням на акт мовлення, завдяки якому усвідомлюється, яка думка слугувала основою» [Шлейермахер 2004, с. 43], – наголошував Ф. Шлейермахер на зрощенні герменевтики з риторикою як на характерній рисі процесу розуміння тексту.

Завдяки такому зрощенню твір Іларіона вирізняється глибоким змістом і досконалою формою. У ньому на ідейно-тематичному рівні об'єднано три різні за обсягом та жанром тексти: проповідь, молитва, сповідь віри. Кожен із цих текстів має свій вступ і закінчення і структурується двома елементами – внутрішньою силою слова, яке свідчить про високий рівень ораторських здібностей автора, і зовнішнім, що проявляється у зверхній формі та обробці. Гармонійне поєднання всіх структурантів становить окрему риторичну цілісність [див.: Грушевський 1993, с. 63–64].

Тематика «Слова» розбиває проповідь на чотири фрагменти. У першому з них помічаємо алегоричний сенс прочитання Святого Письма стосовно історії людства. Другий фрагмент присвячено тлумаченню образу Ісуса Христа, який постає як синтез Божої та людської природ. Третій фрагмент зображує події за межею Біблії. Його присвячено хрещенню Русі. У четвертому фрагменті прославляється князь Володимир.

Наслідуючи кращі традиції візантійської ораторської прози, автор «Слова» просто пересипає його текст цитатами з Біблії та додає до них переважно алегоричне тлумачення, підкреслюючи, що твір призначений не для проголошення, а для читання, що давало можливість автору трактувати Святе Письмо і в буквальному, і в алегоричному сенсах.

«Іларіон подає блискучі зразки багаторівневого тлумачення змісту, який можна збагнути, застосувавши різні наукові методології інтерпретації тексту, зокрема системного аналізу, методи герменевтики аж до філологічного розгляду тексту. Скажімо, Іларіон у тексті багато разів говорить про Єрусалим, але в одному випадку Єрусалим – це історичне місто, пов'язане зі святими місцями (езотеричний, себто буквальный зміст). В іншому місці Єрусалим є алегорією церкви, а ще Єрусалим – душа віруючого і за аналогією – небесний Божий град. Відповідні рівні тлумачення стосуються всього тексту» [Яременко 2004, с. 10].

Дотримуючись традиції екстраполяції Старого Заповіту на Новий Заповіт, Іларіон наголошує на тому, що сюжети, образи, події у Старому Заповіті пророкують зміну Закону, даного Богом Мойсею, на Благодать, даровану голгофськими стражданнями Христа кожному, хто повірить у месійність Сина Божого: «Спершу був Закон, а потім Благодать, спершу тінь, потім – істина. Образ же Закону і Благодаті – Агар – Сарра, спершу рабиня, а потім вільна» [Іларіон 2004, с. 39].

Характерною рисою світогляду середньовіччя були постійні бінарні опозиції: добро – зло, Бог – людина, небо – земля, рай – пекло, життя – смерть, вічність – тлінність, правда – неправда тощо.

Бінарно-опозиційна система поглядів на семантичному рівні тексту позначилася й на «Слові» Іларіона, де перевага Нового Заповіту над Старим Заповітом втілена автором в образах вільної дружини Авраама Сарри – Благодаті та його рабині Агар – Закону: «Отож, про Закон, Мойсеєм даний, і про Благодать та Істину, здійснені через Ісуса Христа, ця повість. І що осягнув Закон, а що – Благодать? Спершу був Закон, а потім Благодать, спершу тінь, потім – Істина. Образ же Закону і Благодаті – Агар – Сарра, спершу рабиня, а потім вільна. Хай розуміє, хто читає, що Авраам мав за жінку собі Сарру, вільну, а не рабиню. І Бог ще спредвіку зволив і намислив послати в світ Сина свого і цим явити Благодать» [Іларіон 2004, с. 39].

Лаконічно переповідаючи богонатхненний текст, Іларіон тлумачить старозаповітні образи як такі, що прообразують новозаповітні на рівні алюзій, поданих ним у формі додаткової паралельної антитези. Таким же антитетичним кольором забарвлені й образи їхніх дітей. Ісаак народився від вільної жінки, значить, він уособлює собою свободу, Ізмаїл – від рабині, значить, його образ символізує рабство: «Породила ж рабиня Агар від Авраама, рабиня – раба, і нарід його Авраам ім'ям Ізмаїл <...> Тоді бо розімкнув Бог лоно Саррине, і, зачавши, народила Ісаака, вільна – вільного» [Іларіон 2004, с. 45].

Протипокладне і разом з тим подібне тлумачення Старого й Нового Заповітів продовжується низкою різноманітних паралелей у контексті неоплатонічної філософії. Наприклад, яскраві образи місяця-Закону й Сонця-Благодаті постають на основі ідеї про божественну еманацию. У цьому разі – впливу світла як вищої ідеальної форми буття на темряву: «Відійшло бо світло місяця, коли засяяло сонце, так і Закон, коли Благодать з'явилася; і холод нічний іщез, коли сонячна теплота землю зігріла. І вже не горбиться людство в Законі, а в Благодаті розпрямлено ходить. Іудеї бо при свічі Закону шукають собі оправдання, християни ж при благодатнім сонці спасіння собі знаходять. Іудейство видимістю і Законом оправдується, а не спасається, християни ж Істиною і Благодаттю не оправдуються, але спасаються. В іудеїв-бо оправдання – в християн же спасіння, бо оправдання є в цьому світі, а спасіння в прийдешньому віці. Іудеї бо земним веселяться, а християни ж на небесах суцим. І те іудейське оправдання було убогим, заздрощів ради і не поширювалося на інші народи, а в одній тільки Іудеї було. Християнське ж спасіння благодатне і щедре і шириться на всі краї земнії» [Іларіон 2004, с. 53].

Таким чином, образ світла, зокрема Сонця, екстраполюється на Благодать Нового Заповіту з метою спрямування на активне перетворення профанного на сакральне. Крім того, символічне уподібнення-протиставлення Закону й Благодаті Іларіон передає, наприклад, у таких образах-парах: холод – тепло, горбиться – ходити розпрямлено, свіча – сонце, оправдання – спасіння, цей світ – прийдешній вік, земне – небесне, Юдея – всі краї земні.

З огляду на те, що «в кожній релігії завжди є сакральні предмети чи істоти, і також є профанні предмети чи істоти» [Еліаде 2016,

с. 28], наведені вище образи-пари вказують на розмежування автором сфер сакрального й профанного. «Стосовно сакрального, – на думку Роже Каюа, – профанне має лише негативні риси: воно здається таким самим бідним і обділеним існуванням, як небуття порівняно з буттям» [Каюа 2003, с. 36]. Таким чином, Сарра, Ісаак, Христос, Благодать стають образами-символами біблійної ієрофанії, які відкривають шлях спілкування людства з сакральним. «Назагал ми не знаємо, – зазначав Мірча Еліаде, – чи існує *бодай щось* – предмет, вчинок, фізіологічна функція, істота, гра – що в історії людства ніде й ніколи не перетворювалося на ієрофанію <...> ієрофанією може стати все, чого людина торкалася, що вона відчувала, зустрічала чи любила» [Еліаде 2016, с. 27]. Агар, Ізмаїл, Мойсей, Закон також є нібито зразками біблійної ієрофанії, чого не відкидає й Іларіон, але разом із тим він накладає на ці образи ще одне сенсове значення з профанним відтінком. «Саме з цією амбівалентністю ієрофаній і кратофаній і пов'язана негативна оцінка “того, що осквернює”. Все, що є “оскверненим” (а отже, “освяченим”), відрізняється за своїм онтологічним статусом від того, що належить до профанної сфери. Отже, осквернені предмети й постаті – з тієї ж причини, що й ієрофанії й кратофанії – відокремлені фактично заборону від сфери профанного досвіду» [Еліаде 2000, с. 54–55].

Закон і всі ті образи, що його уособлюють у «Слові», автор повною мірою не відносить ні до профанного («Благодать же промовила до Бога: “Коли не настав ще час зійти мені на землю і спасти світ, зійди на гору Синай і встанови Закон”» [Іларіон 2004, с. 41]), ні до сакрального, бо, за Іларіоноюю градацією розуміння історичного перебігу, Закон є нижчим рівнем розвитку людства, ніж Благодать. «Прилучившись до Благодаті, тобто до світла, народи стають рівноправними. Старий Завіт прочитується Іларіоном на двох рівнях – як хронологія, історичний опис подій, і символічному – як передісторія Нового Завіту» [Сліпушко 2002, с. 224].

Отже, Закон і Благодать Іларіоном умовно уподібнюються. Вони водночас мають схожу та різну семантику. «Відтворюючи образ світової історії на християнських концептуальних засадах, оратор протиставляє не лише Закон і Благодать, а й Мойсея та Христа. Юдеї вигнані зі своєї землі та розсіяні серед язичників, а християни наслідували Бога та Отця. Але, з іншого боку, юдеї та християни протистоять язичництву» [Історія 2013, с. 379].

У поняття Закон і Благодать Іларіон Київський перш за все вкладав їхнє біблійне значення і роль у Божій програмі спасіння людини. Законом для проповідника є Старий Заповіт, зокрема П'ятикнижжя, а саме: книги Буття, Вихід, Левіт, Числа, Второзаконня, де викладено історію творення світу й життя в ньому юдеїв. Іларіон тлумачить Закон як віру, що передувала християнству й передбачала його в пророцьких фігурах, була замкнута в одному народіві, який не зміг виконати Божі заповіді, дані Мойсею.

Основоположним поняттям християнського віровчення є Благодать Нового Заповіту, в якій Іларіон убачав особливу силу, послану від Бога-Отця через месійну жертву Бога-Сина, що дає надію на спасіння шляхом прийняття віри в Христа й через розкаяння, подолання притаманної людям гріховності. Іларіон уважав Благодать вищим рівнем розвитку людства, основою віри, відкритої для всіх народів.

Услід за апостолом Павлом, який протиставив Закон і Благодать у своєму Посланні до галатів, заявляючи: «Людина не може бути виправдана ділами закону, але тільки вірою в Христа Ісуса» (Гал. 2: 16), Іларіон дотримувався в тлумаченні Біблії опозиції Закону та Благодаті, але в контексті єдиної перспективи спасіння людства.

Субстанційною основою буття є боротьба світла й темряви, добра і зла, але зла так само не існує, як і темряви. У процесі творення Богом світу, за змістом Біблії, не було створено ні темряви, ні зла, тому темрява є відсутністю світла, а зло – відсутністю добра, що позбавляє людину можливості помітити добро в усьому його прояві. Тому історія спасіння мислиться Іларіоном як прозріння людини. Рух від Закону до Благодаті уявляється «як перехід від темряви ночі до ясного сонячного дня» [Давньоруські 2004, с. 55]. Як слушно зазначає О. Сирцова: «Можна навіть сказати, що в цілому для образно-поетичного ладу “Слова про Закон і Благодать” Іларіона інтерпретація гріха, зла й п'їтьми як відсутності світла є одним з ключових образів» [Сирцова 2000, с. 150]. Той, хто приймає Благодать, приймає добро, любов, стає сином Божим і починає жити новим життям у Святому Дусі, яким проймається віруюча людина. Подолання Закону і сприйняття Благодаті означає, за Іларіоном, набуття духовної свободи.

II. 2. 4. Екзегеза Біблії у простій проповіді Луки Жидята

Як проповідник, Лука Жидята прагнув творити просту проповідь, розраховану на широке коло слухачів. Саме тому його твори, позбавлені надмірних вербальних ребусів, легко сприймалися реципієнтами.

Наприклад, у своєму «Поученні к братіи» Лука Жидята популярним способом розкриває сутність християнської віри й моральності. Перш за все він радить вірити в єдиного Бога в трьох ликах, у хрещення й у вічне життя, ходити до церкви, забуваючи про мирську суєтність, зі страхом Божим молитися. Автор закликає також любити ближнього, бути щирими, терпеливими й правдомовними, не відповідати злом на зло, не сваритися, не гніватися, не проклинати, не вживати сороміцьких слів, не осуджувати інших, не насміхатися з ближнього, пам'ятати про власні гріхи, бути милостивими до подорожніх та сиріт, шанувати старших людей, батьків, князів і священників, судити по правді, не обманювати, не заздрити, не впиватися, не обмовляти, не вбивати, не красти, із сумними сумувати, із радісними радіти, дотримуватися святих днів тощо.

У своїй проповіді Лука Жидята уникає догматичних подробиць, морально-богословських тонкощів, химерних риторичних фігур. Як зазначав І. Євсеев: «Замість одного центрального предмету, до якого зводився б весь зміст поучення, маємо цілий ряд позитивно рівносильних думок, самих різнорідних і широких щодо свого внутрішнього змісту. Поучення старається обняти все, що є основне в християнській догматиці й моральності; тут є й вказівки про обов'язки супроти Бога, ближнього й самого себе. Нема тут тільки обдуманого пляну в розвитку думок, нема повноти й відповідної міри в їх розкладі» [Євсеев 1894, с. 10].

На нашу думку, якщо структурно вмотивовувати моральні настанови повчання і говорити про його джерела, то варто акцентувати увагу на біблійних десяти заповідях та Нагорній проповіді Христа, які автор тут переповідає у більш спрощеній, ніж біблійна, формі. Лише кілька разів він дозволяє собі використати метафоричні висловлювання на кшталт: «И под братом ямы не рыи, да тебе Бог в горшая не вьръжеть» [Лука 1973, с. 81] або «В гордаго бо в сердци дьявол живеть, Божия слово не хочеть прильнути к нему» [Лука 1973, с. 82]. При цьому не можемо з певністю сказати, що

в другій цитаті автор не вживає словосполучення «в серці диявол живе» у буквальному сенсі з огляду на переконання християн в одержимості окремих людей дияволом.

Більше за все автор свідомо уникає словесної гри, яка б вражала реципієнта. Потреба часу ставила перед ним інакші завдання. За умов, коли освіта й книга, зокрема Біблія, були малодоступними, а щойно усунене поганство активно жило у звичаях і обрядах народу, необхідно було проводити катехізацію, завдяки якій чітко б вимальовувалися переваги християнства над поганством. Саме тому тлумачення біблійних догм зводилося до парафрази окремих положень Нагорної проповіді Христа й десяти біблійних заповідей.

Лука Жидята оперує нормами Старого Заповіту, вбачаючи у ньому шлях до Нового Заповіту. Морально-етичні максими в інтерпретації автора-проповідника стоять на одному рівні з ідеями суто релігійними.

II. 2. 5. Морально-практична тема в екзегетичній практиці Феодосія Печерського

Морально-практичну тему, так само не дотримуючись звичайних гомілетичних правил, розвиває у своїх доволі коротких і простих повчаннях Феодосій Печерський, якого В. Чаговець слушно називав найбільш типовим представником освічених людей свого часу [Чаговець 1901, с. 25].

На високий рівень освіченості людини в киеворуський період найперше вказувало глибоке знання перекладних джерел. Уважалося, що більше автор досконало знає давні перекладні твори, то ближче він стоїть до осягнення істини з огляду на тезу: що давніший твір, то ближчий він до Христа, а отже, і до істини. Серед киеворуських письменників величезним авторитетом користувалися твори Отців Церкви. Феодосій Печерський об'єктом власного наслідування обрав творчість Феодора Студита – візантійського монаха-аскета, який жив на межі VIII–IX століть.

Про вплив цього автора на Феодосія Печерського В. Чаговець писав таке: «Розмірковуючи про рівень впливу, необхідно брати до уваги як схожість становища обох проповідників, так і духовну спорідність, яка була в них очевидна. У характеристиках їхніх біографів можна помітити велику кількість схожих рис; у їхній діяльності

настоятелів монастирів були помітними аналогічні явища; ці обставини легко могли стати причиною того, що в повчаннях обох проповідників зустрічаємо схожі думки. Проте схожість окремих виразів, один і той самий порядок розвитку думки, помітні в повчаннях, уже говорять про вплив і запозичення» [Чаговец 1901, с. 158].

Про наслідування Феодора Студита Феодосієм Печерським свідчить також схожість форми твору, зокрема подібність композиції, мовних зворотів, навіть окремих слів і словосполучень. Феодосій Печерський структурує свої короткі, прості й популярні морально-практичні повчання поняттями любові, сердечності, теплоти й ревності за добро ближніх. Навіть розкриваючи вади тогочасних монахів і простих людей, він не дорікає й не картає, а просить їх повернутися на праведний шлях, при тому апелюючи до цитат, образів, сюжетів зі Святого Письма й богослужбних книг.

Проповідник нагадує монахам, що саме в ім'я християнської любові, яка обумовлюється виконанням Божих заповідей, вони полишили світ і пішли слідом за Христом. Подвиг Божої любові полягає у збереженні Божих заповідей, за що Христос наділяє таких подвижників своєю любов'ю Сина Божого: «Да аще храним заповіді Его, и Он възлюбит нас» [Теодосій 1973, с. 91].

Н. Фрай справедливо зазначав, що «метафорика – далеко не випадкова прикраса біблійної мови, а справді один із фундаментальних способів її мислення» [Фрай 2010, с. 95]. Отже, наслідуючи Біблію, за допомогою метафоричного мислення Феодосій Печерський різнопланово трактував концепти життя та смерті, інтерпретація яких в історії людства ніколи не була однозначна й постійно змінювалася. Реалізацією базової метафоричної моделі в його казанні є алегоричні біблійні стереотипи плоду й вогню, тлумачення яких попереджало про кару за гріх людини, яка не приносить плоду від подвижницької праці на прославлення Бога і яка за це горітиме у вогні, як безплідна виноградна лоза.

Таким чином, імпліцитна метафора (метафора-зіставлення) біблійного походження «виноградна лоза, спалена у вогні» актуалізує образ втраченого раю і перебуває в основі асоціативно й алегорично маркованої біблійної метафори виноградику як образу Бога-Отця.

II. 2. 6. Правила сприйняття та розуміння Слова Божого Нестора Печерського як пізнання світу

Говорячи про тривалий статусний період становлення й формування біблійної герменевтики, варто зазначити, що до процесу її формування свою лепту вніс і Нестор Печерський.

Поєднання художнього, символічного та наукового видів пізнання є характерною ознакою творчості Нестора Печерського загалом і способу тлумачення ним Святого Письма зокрема в «Повісті временних літ», «Читанні про Бориса й Гліба» та «Житті Феодосія Печерського».

Візантійський вектор у старокіївській агіографічній літературі спонукав до стверджень святості в моральних ідеалах поведінки. Проблема уподібнення людини Богові конкретизувалася в ідеї хриstopодібності, яка посіла центральне місце в поезиці житійних творів, а «в літературознавчих роботах уподібнення неодноразово називалося основним письменницьким принципом давньоруського агіографа» [Шуміло 2014, с. 78].

Згідно з канонічними вимогами житійного жанру Нестор у «Читанні» оповідає про життя братів-князів від дитинства й до смерті. Ба більше, часовий простір житійної історії виходить за рамки життя святих завдяки вміщеній на його початку широко розгорнутій передісторії про створення Богом світу й людини, надаючи таким чином мученицькому подвигу Бориса і Гліба загальнохристиянського значення.

Найавторитетнішим для середньовічного мислення зразком було Святе Письмо, завдяки якому митці встановлювали формальну аналогію між подіями реальними і Священною історією. Тому основною властивістю киеворуських текстів є двоплановість, яка реалізується шляхом переплетення прямої розповіді про дочасне людське життя і екзегези Біблії.

О. Александров зазначав, що в образній системі будь-якого життя є певна канонічна релігійна ідея чи моральна сентенція. Найбільш поширена форма цієї ідеї – цитати зі Святого Письма, якими певною мірою насичені житійні тексти. Іноді на них, освячених авторитетом Біблії, побудовані приписувані святому і внесені до його життя невеликі повчання релігійно-морального типу. Обов'язковими елементами образної системи життя були символи. Це перш

за все особи й події Священної історії, як вона викладена у Святому Письмі й Святому Переказі, а також персонажі історії християнської церкви: мученики, преподобні, святителі та ін., про яких оповідає широка агіографічна література. Практично в будь-якому житті святого є символічний образний ряд, що складається з літературних персонажів, життя яких проходило поза конкретним часом і місцем подвигу того святого, котрому присвячене життя [див.: Александров 1999, с. 189].

З огляду на те, що киеворуська словесність була зорієнтована на біблійні зразки та архетипні мотиви, образи й сюжети, запозичені зі Святого Письма, виконували в давньоруських текстах роль тематичних ключів, які перемикали оповідь на інший, вищий, сенс тексту. «Варто сказати, що Біблія служила моделлю сприйняття світу <...> співвіднесення з біблійними подіями загалом визначало достовірність, справжність того, що відбувалося» [Успенский 2000, с. 5].

Такий тематичний ключ розташовувався в композиційно зазначеному місці, здебільшого на початку експозиції, і проходив лейтмотивом через увесь твір [див.: Седакова 1992, с. 120]. Рясне використання біблійних ключів і кодів спонукало шукати біблійні прообрази майже в кожному давньому книжному сюжеті.

II. 2. 7. Агіографічні сюжети у матриці біблійної герменевтики Нестора Печерського

Вшанування пам'яті синів святого князя Володимира, який охрестив Київську Русь, Бориса і Гліба, убитих їхнім братом Святополком, є одним із найяскравіших феноменів давньокіївської культури. Культ святих братів мав усенародний характер. Їхні зображення культивувалися в монументальному живопису, сакральному іконопису та прикладному мистецтві Давньої Русі.

Борисо-глібські сюжети знайшли широке відображення в давній українській літературі XI–XVIII ст., а також відіграли посутню роль у формуванні структури матриці біблійної герменевтики, яка в термінологічному значенні визначається як наука і мистецтво біблійного тлумачення, що підкреслює, зокрема, В. Салайджак: «З однієї сторони, герменевтика вважається наукою, так як вона має правила і ці правила можна звести в одну впорядковану систему. Але герменевтика також вважається і мистецтвом, оскільки механічне

і строге застосування правил інколи може призвести до викривлення істинного значення біблійного тексту» [Салайдяк 2011, с. 2].

Отже, біблійну герменевтику варто розглядати як мистецтво тлумачення текстів Святого Письма та вчення про принципи, певні правила й канони та особливості тлумачень цих текстів з метою з'ясування їх дійсного смислу, де вони витлумачуються як Богом відкриті істини.

На перший погляд, борисо-глібський сюжет у таку складну інтерпретаційну канву аж ніяк не вписується. Однак за умови більшої глибокого вивчення проблеми екзегези, функціонування, трансформації борисо-глібського сюжету в низці літописних, агіографічних та богослужбових текстів, написаних в різних місцях і в різні епохи, стає очевидним, що його прототекстом є Старозаповітна історія про вбивство Авеля його братом Каїном. У світовій культурній спадщині залишилося чимало загадок із прадавніх часів про постать першого братовбивці. Біблійний текст досить короткий та насичений символами, тому складний для відтворення. Це й спричинило його розщеплення та велику кількість версій.

Важливу роль у процесі християнізації слов'ян відігравала пропаганда руських святих, задля чого політичні й церковні діячі Русі розгорнули цілу програму канонізації, на початках якої стояли образи вбитих своїм братом Святополком князі Борис і Гліб, історія яких дійшла до наших часів у порічній статті за 1015 рік «Повість временних літ», у «Сказанні» про вбивство Бориса і Гліба невідомого автора та в «Чтенні о житіи и о убіеніи блаженную страсотерпця Бориса и Глѣба» Нестора Печерського. Кілька текстів про Бориса і Гліба подибуємо у складі слов'янського «Прологу». Збереглися і паремійні читання святим Борису й Глібу на великі свята та під час Великого посту. У списках XV–XVII ст. дійшла до наших днів повчальна пам'ятка другої половини XII століття «Слово про князів» тощо.

Чи не вперше борисо-глібський сюжет як художня модель поєднання біблійної та агіографічної символіки з історичними фактами реалізується у «Читанні» Нестора Печерського, яке вважається першим житієм, написаним на українському ґрунті. Задля поліпшення місіонерської роботи слід було пов'язати старозаповітні, новозаповітні часові площини із часами хрещення Київської Русі шляхом появи на її теренах перших національних чудотворців, чие

подвижництво символізувало б світову історію, відтворену в Біблії. «Якщо в перекладних творах агіографічної прози, відомих у Київській Русі в давній період, символічний план образності, як правило, фабульно не оформлений, а події Священної історії або зовсім не викладаються, або ж викладаються фрагментарно та лаконічно, то у Нестора вони подані досить докладно. Агіограф відтворює образ світу, традиційний для християнської культури, який має і просторові, і часові параметри. Встановлюються межі оповіді – від сотворіння світу й людини, гріхопадіння і до Страшного суду. Космічні масштаби сцени, на якій відбувається трагедія Бориса і Гліба, уже самі по собі переносять історичний факт із профанної сфери побуту до сакральної сфери буття, перетворюють його в подію Священної і церковної історії» [Історія 2013, с. 453].

Нескінченність предметного світу, абсурдний потяг до матеріальних цінностей, в яких криється не довершена втіха, а, навпаки – провокування військових сутичок, міжусобних чвар, раптової смерті, братовбивств та інших трагедій, осмислюється Нестором Печерським у його «Читанні», яке пропагувало сакральність образів, ствердження особливих моральних ідеалів поведінки людини на шляху прагнення уподібнитися Богові. Відкриття цього шляху було великим гуманітарним проривом епохи Середньовіччя з огляду на те, що він показував вихід із герметичного речового світу. Проблема уподібнення людини Богові в агіографічних творах була канонічною і конкретизувалася в ідеї хриstopодібності, яка посіла центральне місце в поетиці житійних творів.

На думку Ганни Павленко: «Агіограф не може бути повністю самостійним, бо загальна концепція тексту, його композиція, персонажі, ілюстративний матеріал зумовлені житійним канонам» [Павленко 2014, с. 35]. Згідно з канонічними вимогами житійного жанру, Нестор у «Читанні про Бориса і Гліба» оповідає про життя братів-князів від дитинства й до смерті. Ба більше, як уже зазначалося, часовий простір житійної історії виходить за рамки життя святих, оскільки Нестор подає на початку історію створення Богом світу та людини. Таким чином подвиг Бориса і Гліба набуває універсального значення.

«Читання про Бориса і Гліба» Нестора починається біблійним кодом гріхопадіння людини, спокушеної змієм, в якому уособлюється образ всесвітнього зла – образ Сатани. Цей код за своєю суттю

є ключем до прочитання агіографічного тексту як моделі боротьби добра зі злом, Бога з Сатаною, братів Бориса й Гліба з братом Святополком. З огляду на вічність сакрального образу Бога й тлінність матеріального світу він зводить значення агіографічного тексту до афоризму: краще померти заради Бога, ніж боротися за владу на землі.

Семантика цього афоризму виводить зміст життя далеко за межі літературного тексту. Маємо тут явище, про яке Ю. Лотман писав: «Створений автором текст виявляється залученим до складної системи позатекстових зв'язків, які своєю ієрархією нехудожніх та художніх норм різних рівнів, узагальнених досвідом попередньої художньої творчості, створюють складний код, що дозволяє дешифрувати інформацію, закладену в тексті» [Лотман 1970, с. 280].

Біблійна легенда про братовбивство розповідає, як Каїн, перший син Адама і Єви, приніс жертву Богу – дари землі. Молодший його брат Авель пожертвував Богу первородних від свого стада. Бог прийняв жертву Авеля, а Каїнову – ні, тому Каїн розгнівався. «І сказав Господь Каїнові: “Чого ти розгнівався, і чого похилилось обличчя твоє? Отож, коли ти добре робитимеш, то підіймеш обличчя своє, а коли недобре, то в дверях гріх підстерігає. І до тебе його пожадання, а ти мусиш над ним панувати”» (Бут.: 4: 6–7). Однак у Каїна не вистачило сили духу опанувати свій гнів і перемогти гріх заздощів. Слабкість перед одним гріхом веде за собою залежність від іншого тяжчого гріха – Каїн убив Авеля, за що був покараний вічним вигнанням і безсмертям.

Історію Каїна й Авеля В. Захарчук називає одним із найбільших парадоксів нашого недосконалого світу. Вона, зокрема, зазначає таке: «Неодноразово інтерпретована у літературі, трагедія братовбивства слугувала канвою для історії та найрізноманітніших життєвих ситуацій. Були спроби засудити або виправдати один із найтяжчих земних гріхів – нащадки перетворились у суддів. Здається, життя іронічно здійснює над нами свої одвічні експерименти, і людина, зазираючи в царину філософії, приречена постійно шукати відповіді на запитання про його сенс, вічну боротьбу добра і зла як свідчення недосконалості світу, а в ньому і себе» [Захарчук 2006, с. 3–4].

Активність вічних, легендарних або міфологічних сюжетів зумовлена, на думку А. Нямцу, «з одного боку, загальновідомістю

використовуваних культурних зразків та полісемією їхніх структурно-змістових характеристик; з іншого – підкресленою актуалізацією позачасових координат традиційних сюжетів, переносом художньої уваги з розробки подієвого плану на всебічне дослідження мотивацій канонічних ситуацій у світосприйнятті та ціннісності» [Нямцу 1992, с. 12].

Законодавцем не лише канонічних ситуацій, але й закодованих алегоричних сенсів у середньовічній літературі була Біблія. Ключем до тлумачення прихованих сенсів могла бути загальновідома фраза з біблійного тексту, біблійна історія чи образ. Однак вибір біблійних ключів не був довільний. Він підлягав загальним законам середньовічної літератури, диктувався не особистою ерудованістю автора, а традиційним корпусом цитат, приурочених до відповідних жанрових утворень.

У канонічному списку праведників кожен образ має свою символічну конотацію. В алегоричному сенсі історія Каїна й Авеля тлумачиться як алегорія хресної жертви Спасителя. Таке прочитання архетипу братовбивства вперше запропонував апостол Павло, говорячи про прихід євреїв «до Посередника Нового Заповіту – до Ісуса, і до покроплення крові, що краще промовляє, як Авелева» (Євр. 12: 24).

У «Читанні про Бориса і Гліба» Нестор розгорнув біблійний архетип братовбивства, втілений у біблійній історії Каїна та Авеля, який реалізувався у змісті й художній структурі твору та вплинув на формування бінарно-опозиційної парадигми смиренних, богобоязливих, вірних родовим традиціям Бориса та Гліба, з одного боку, та свавільного, підступного, владолобного, злочинного та «окаянного» Святополка – з іншого. На думку О. Сліпушко: «Злочин Святополка рівноцінний убивству Авеля його братом Каїном» [Сліпушко 2014, с. 49].

У новостворених житійних образах «Читання» автор розгорнув бінарно-опозиційну вічну боротьбу Добра і Зла в символічних образах світла й темряви, що бере початок у біблійних текстах. «І сказав Бог: “Нехай буде світло!” І настало світло. І побачив Бог світло, що воно добре та й відділив Бог світло від темряви. Назвав же Бог світло – день, а темряву назвав ніч. І був вечір і був ранок – день перший» (Бут. 1: 3–5). У Біблії не говориться, що Бог створив темряву, бо уже «темрява була над безоднею» (Бут. 1: 2), Бог лише відділив її від світла й назвав темрявою.

З огляду на те, що «світло праведних весело світить, а світильник безбожних погасне» (Пр. 13: 9), Нестор Печерський наголошує, що саме святі брати «свѣтящєся, акы двѣ звѣздѣ свѣтлѣ по средѣ темныхъ» [Бугославський 1928, с. 194]. Тіло Гліба навіть після смерті старійшина міста бачив «свѣтящєся, яко молнии» [Бугославський 1928, с. 194], а на могилі Бориса і Гліба бачили вночі «столп огнь с небєсѣ сушъ» [Бугославський 1928, с. 196].

Відкриті для слави Божої брати-мученики, «акъ ангелома», [Бугославський 1928, с. 197–198], сяють усім людям, як приклад для наслідування, «яко же бо сѣлнєчньня луча сияюща, тако испущаетсѣ цѣлєбньня дары всѣм вѣрньымъ» [Бугославський 1928, с. 197], бо в їхніх образах, на думку автора житія, справдилися слова євангеліста Луки: «Засвѣченого світильника ніхто в сховок не ставить, ані під посудину, але на свѣчник, щоб бачили світло, хто входить» (Лк. 11: 35).

Нестор підкреслює, що смиренна смерть Бориса і Гліба осяяла їм шлях до Царства Небесного й зробила їх «свѣтълами неугасающими и солнца свѣтлѣйшими», котрі «нощ же и день не оскудѣвая, свѣт посѣщая тьмьныя» [Бугославський 1928, с. 206].

Святі мужі мають можливість і за життя бачити в собі божественне світло під час сходження осяянь, коли отримують боготворне спілкування Духа Святого, внаслідок якого відбувається обоження навіть їхнього одягу з огляду на те, що благодать Слова наповнює їхній розум славою і сйвом вищої краси, як на Фаворі Слово прославило божественним світлом єдине з Ним тіло Ісуса Христа: «І Він перед ними преобразився: обличчя його, як те сонце, засяло, а одежа його стала біла, як світло» (Мт. 17: 2). «Вогонь Його Божества, – зазначав В. Лоський, – назавжди запалює людську природу; ось чому святі, залишаючись людьми, можуть бути причетниками Божества і стають богами за благодаттю» [Лосский 1991б, с. 269]. Канонізовані святі уподібнюються у цьому сенсі Ісусу Христу.

Однак убиті світські князі не були за життя ні апостолами, ні святими мужами, ні аскетами. І все ж і Борис, і Гліб своєю покорою і смиренністю перед ликом смерті, жертвуючи своїм тілом, біологічним життям, долучаються до слави Бога-Отця, якою Він наділив Бога-Сина на горі Фавор під час преображення, так само як були долучені апостоли, які були у той час із Христом: «А ту славу, що дав Ти Мені, Я їм передав, щоб єдине були, як єдине і Ми» (Ів. 17: 22).

Удостоєні цього споглядання посвячуються в боготворне світло Христа, воістину наближаючись до Нього і безпосередньо долучаючись до Його обоженного світла. Одним із чудес, здійсненим після смерті князів, Нестор називає сяяння їхніх нетлінних тіл. Ця агіографічна сентенція підтверджує думку Жака Ле Гоффа: «Чудесне не лише охоплює собою світ предметів, світ різноманітних дій – за ним стоїть множинність сил <...>. І християнське чудесне, і християнське чудотворне мають автора, і то єдиного автора – Бога» [Ле Гофф 2007, с. 36]. Агіограф не лише долучає образи Бориса і Гліба до лику святих, а й підтверджує факт їхнього обоження.

У межах біблійного риторичного запитання: «що спільного між праведністю та беззаконням, або яка спільність у світла з темрявою?» (2 Кор. 6: 14) агіограф як антиномію до алегоричного образу світла розгортає темну діяльність Святополка, засліпленого надмірним бажанням узурпувати владу, позбавивши інших престолонаслідувачів життя. Ненависть до братів, осяяних Божою славою, заволоділа Святополковою душею. «Бо кожен, хто робить лихе, ненавидить світло, і не приходить до світла, щоб не зганено вчинків його» (Ів. 3: 20). Серед пітьми, мороку й темряви він наказує своїм слугам убити Бориса: «Нападше на него, нощию погубите его» [Бугославський 1928, с. 188]. Однак після вбивства братів Святополка бачать «в мраць суща» [Святые 2006, с. 376]. Лиходійство Святополка обертається для нього духовним спустошенням, фізичним знищенням, покритим вічним мороком смерті. Такий кінець Святополка є закономірним, бо ті, хто перебуває в стані зла й неправди, «мертві через злочини і гріхи» (Еф. 2: 1). Їхні гріховні вчинки штовхають їх до духовної смерті, до розриву спілкування з Богом.

Святополк перебував у неправді й жив неправедним життям, тож, безперечно, перебував у гріху, а отже, ніяк не міг би унаслідувати Царства Божого (1 Кор. 6: 9). Лише Борис і Гліб доклали зусиль у боротьбі за вірність Євангелія і змогли здобути Царство Боже (Мт. 11: 12).

Біблійні образи Каїна та Авеля, за визначенням А. Скоця, функціонуючи в літературі, «створюються за законами зрощення образу й ідеї. Ідея, втілена в образ, перетворюється в образ, а образ стає ідеєю. Соціально детерміновані, покликані до життя вимогами часу, наснажені загальнолюдськими думками, образи-ідеї врастають у наступні епохи, продовжують жити у віках у різних модифі-

каціях і варіантах, задовольняючи потреби своєї доби» [Скоць 1990, с. 304].

Отже, ці образи в «Читанні» Нестора Печерського зазнали трансформацій різного рівня, ускладнилися оригінальними сюжетними елементами, набули ознак сучасності письменника й увібрали відгомін реальних подій історичного характеру. Слід зауважити, що ці відкриті літературні моделі надзвичайно гнучкі й поліфонічні. Вони відіграли як сакралізуючу, так і прогностичну роль, стали втіленням горизонту очікувань доби, а саме символом ідеї єднання земель Київської Русі, з одного боку, і перемоги добра над злом (читай: Ісуса Христа над Сатаною) – з іншого. «Створюється враження, що Нестор, насичуючи “Читання” біблійною символікою, ставив перед собою завдання не тільки розповісти читачеві про смерть Володимира чи вбивство Бориса й Гліба, але й навчити читача мистецтва символічного тлумачення тексту, уміння зрозуміти найтонші зв’язки між образними елементами твору» [Александров 2010, с. 354].

Канон тлумачення Біблії був непорушний. Але разом з тим легенда про Каїна й Авеля з огляду на гострі драматичні колізії надавала письменнику широкий простір для уяви й роздумів, для порушення багатьох етично-філософських проблем, які окреслювались у біблійному тексті. Біблійна історія братовбивства як один із найдраматичніших світових сюжетів знайшла своє відображення у «Читанні» Нестора. Саме про це свідчить вступний екскурс у споконвічну історію протистояння добра і зла, Бога й диявола [див.: Святыє 2006, с. 257–260].

Так, письменник, не відступаючи від канону, змальовував образ Каїна – Святополка як великого грішника, ворога людства, який, убивши брата, вчинив велике зло – через нього прийшла смерть до праведника Авеля – Бориса і Гліба, які з упокоренням її приймають. Таким чином, тут дуже яскраво виявилася середньовічна релігійна ідеологія, згідно з якою Святополк постає жорстоким, брутальним, заздрисним на противагу добрим і богобоязливим Борису та Глібу.

Арабська релігійна міфологія називає Каїна Кабілом, а ефіопи («Книга Адама») слово «Каїн» пов’язують із дієсловом «заздрити, ревнувати» [Мифы 1988, с. 608]. У християнській традиції Каїн тлумачиться як «придбання», Авель (євр. Хібель) – «пара, подув вітру», звідси – ніщо, марнота, щось швидкоплинне [Библейская 1980,

с. 13]. Це дозволяє припускати, що смерть Авеля була очікувана. Можливо, Творець свідомо поставив Каїна перед лицем спокуси, аби ще раз випробувати своє твориво, адже першої помилки вже припустилися Адам і Єва, підштовхнуті Сатаном до спокуси яблуком пізнання.

«Да створю престол свои на звѣздах, и сриновен бысть на землю» [Бугославський 1928, с. 180], – згадує Нестор Диявола, який страждає на гординю, внаслідок якої прагне володіти світом і зазіхає на престол Бога. На жадобу влади, заради якої він здатен піти на вбивство своїх смиренних братів, так само страждає Святополк, чим підтверджує власну спорідненість не з Богом, а з Князем п'їтми. Тим часом світоглядні орієнтири Бориса і Гліба були діаметрально протилежні й визначалися словами апостола Павла: «Не платіть нікому злом за зло, дбайте про добре перед усіма людьми» (Рим. 12: 17).

Спокуси гріховних земних пристрастей Борис і Гліб долають у молитвах і згідно з євангельським виразом: «Не будь переможений злом, але перемагай зло добром» (Рим. 12: 21). Нехай навіть шляхом втрати фізичного життя вони перемагають зло добром і досягають Царства Небесного.

Якщо меншим братом Глібом спочатку опановує страх і змушує його тікати від переслідувань Святополка, то Борис відмовляється вірити в жорстокі наміри брата, відкидає ідею збройної боротьби чи втечі й заявляє: «уне есть мнѣ одному умрети, нежели толику душ» [Бугославський 1928, с. 189].

Таким чином, Нестор Печерський відточує й удосконалює інтерпретаційно-трансформаційну модель образу святого Бориса, і структурує її не лише біблійним прикладом Авелевої жертвовної смерті, але й, дослухаючись до настанов апостола Павла: «ви приступили <...> до Посередника Нового Заповіту – до Ісуса Христа, і до покроплення крові, що краще промовляє, як Авелева» (Євр. 12: 22–24), – наголошує на христологічному характері Борисової самопожертви: померти самому, але здобути спасіння іншим.

Він обирає жертвовну смерть у Христі та із Христом і долучається до потойбічного вічного життя, що підтверджується передсмертними словами героя: «Владыко, отдай же им грѣховъ» [Бугославський 1928, с. 191], які перегукуються з останніми словами Ісуса Христа на хресті: «Отче, відпусти їм, – бо не знають, що чинять вони!»

(Лк. 23: 34). В іншому випадку автор спрощує художнє обігрування христологічності образу героя до прямого запозичення з Євангелія Луки. Порівняймо: «В руцѣ Твої предаю дух мой» [Бугославський 1928, с. 191]; «Отче, у руки Твої віддаю Свого духа!» (Лк. 23: 46). Така вдячність за перенесені страждання, смиренність і віра в Бога підносять святого до образу Ісуса Христа.

Христологічні елементи в образі святого Бориса не лише засвідчують сакральність його смерті, але й указують на свідому самопожертву, яка перемогла власну слабкість і спокусу збройного спротиву.

Христологічність образу святого Гліба Нестор підкреслює порівнянням його з «ягнятком безголосим» та «ягням незлобивим» [Бугославський 1928, с. 193]. Згадаймо символічне пророцтво жертовної смерті Христа в Ісаї: «Як ягня був впроваджений він на заколєння, й як овечка перед стрижіями своїми мовчить» (Іс. 53: 7).

Отже, завдяки своїй жертовній загибелі Гліб, так само як і Борис, єднається з Христом і набуває вічного життя у святості. Як зазначає архієпископ Ігор Ісіченко: «Святий стає іконою, тобто зображенням, образом Христа» [Ісіченко 2007, с. 217].

Брати-страстотерпці свідомо зробили вільний вибір і відмовилися від боротьби за владу. «Нестор зближує Бориса і Гліба з героями перекладних мартиріїв, що найбільш помітно в описі вбивства святих князів. Структурну основу опису вбивства і Бориса, і Гліба у «Читанні» становить мартирологічний мотив випробування. Та випробування смертю зазнає не вірність святих Христу, а швидше їхні християнські релігійно-моральні принципи, їхня вірність божим заповідям, що знайшла відображення у поведінці князів, коли їм загрожує смерть» [Історія 2013, с. 455].

Звертаючись до образу Авеля, Нестор утврджує конотацію жертовності, яку, ймовірно, запозичує зі шкали біблійних цінностей, охарактеризованої у проповіді Прокла Константинопольського: «Авель заради жертви йменується; Єнох благовгодності заради поминається; Мельхиседек заради образу Божого звіщається; Авраам заради віри прославляється; Ісаак прообразування заради похваляється; Яків боріння заради улажається; Йосиф цнотливості заради вшановується; Йов терпіння заради блаженним прозивається; Мойсей законодавства заради оспівується; Самсон як співучасник Божий улажається; Ілля поборництва заради свідчиться; Ісая богослов'я заради описується; Даниїл розуму заради звіщається;

Езекіїль тайнобачення заради невимовного подивом величається; Давид як батько по плоті тайнства глаголиться; Соломон як премудрий подивом величається» [Аверинцев 1997, с. 236].

Згідно з агіографічним каноном, змістовною структурою життя є протиборство двох, полярно розведених в моральному сенсі, світів: світу світла й добра, уособленому в образах Бориса і Гліба, протистоїть світ темряви і зла – Святополк та виконавці його волі. Святополк постає еталоном агіографічного лиходія. Архетипна сутність житійних образів реалізується в бінарній опозиції «любов – ненависть». Ця дихотомія співвідноситься з протиставленнями «двоє – один», яка викликає психологічну оцінку «прийняття – відторгнення». Об'єднує дану опозицію вербальна реакція «боротьба», сутнісне уточнення якої – боротьба за владу. Разом з тим «принципи братерської любові, шани й безумовної покори меншого перед старшим проголошуються як мало не головні чесноти державного діяча» [Горський 1996, с. 114–115].

Здається абсурдним факт канонізації князів, що загинули в боротьбі за владу, категорію абсолютно світську, що не має ані найменшого наближення до сакральності. Однак «Нестор оповідає лише про події і факти, які мають з його, агіографа, погляду сакральний смисл. Профанне ж, перипетії боротьби за владу його не цікавлять <...> Нестора як агіографа цікавлять перш за все поведінка святих і мотиви їхніх учинків» [Історія 2013, с. 452]. Виконуючи поставлене завдання в межах агіографічного канону, митець приречений перебувати в постійних діалогічних стосунках із попередньою йому перекладною агіографічною літературою та екзегезою Біблії. Це можна назвати свого роду «інтертекстуальністю».

Звісно, термін «інтертекстуальність» набув науково-теоретичного змісту передовсім у контексті теорії структуралізму й постструктуралізму. Зокрема, у розвідках Р. Барта, Ж. Лакана, М. Фуко, Ж. Дерріда «свідомість людини ототожнювалася з письмовим текстом як нібито єдиним більш-менш достовірним способом її фіксації» [Ильин 2004, с. 164]. Р. Барт пішов іще далі й запропонував усю людську культуру сприймати як один-єдиний «інтертекст», що слугує передтекстом будь-якого нового тексту, тому автор апріорі не-свідомо опиняється у ситуації «інтертекстуальної гри» [Ильин 2004, с. 164]. До того ж ця «семантична гра» щоразу вимагає від читача з'ясування її правил» [Мітосек 2003, с. 346].

За Р. Бартом, кожен текст є власне інтертекстом. Прикладами таких інтертекстуальних знаків у літературі можуть слугувати «цитата, ремінісценція, алюзія, ім'я персонажа, порівняння, метамовне висловлювання» [Мітосек 2003, с. 343].

У такому разі й у «Читанні» Нестора помічаємо явище інтертекстуальності, яке реалізується як метода «прочитання одного тексту супроти іншого, що дає змогу висвітлити спільні текстуальні та ідеологічні резонанси» [Кліпінгер 2003, с. 171] на рівні алюзії. Під алюзією розуміємо «звичайно короткий, ніби випадковий, але насправді потрібний натяк на певну обставину, ситуацію, подробицю, людину, образ» [Волков 2001, с. 21].

За умови ретельного прочитання джерельного підґрунтя життєвого тексту маємо можливість помітити в історії братовбивства, розказаній Нестором Печерським, алюзії на віфлеємських немовлят, забитих юдейським Іродом під час пошуків Христа з метою заздалегідь забезпечити себе від потенційного претендента на престол. Такі сенсові уподібнення дають підстави говорити про концептуальну наближеність «Читання про Бориса і Гліба» до візантійських гомілій [Halkin 1957, с. 20], в яких часто тлумачиться Іродів злочин як скоєння гріха проти людства й Ісуса Христа. Таке тлумачення гріха дає підстави засвідчити тенденцію до його бінарного сприйняття автором з морально-етичних та теоцентричних позицій.

Звісно, така алюзія потребує «надчитача», який помітить, сприйме її та в зіставленні з першоджерелом зрозуміє сенс уживання. Д. Дюришин зауважував, що функціональне значення цієї форми рецепції полягає в тому, щоб «налаштувати читача на сприйняття даного художнього твору в річищі певної літературної традиції» [Дюришин 1979, с. 153].

Таким чином, спираючись на візантійську традицію в екегетичній практиці Святого Письма, Нестор Печерський доводить правомірність думки про жертвну смерть Бориса і Гліба, яка набуває гіпертрофованої форми упокорення, смирення та святості й уцент розбиває вказівки на світські ознаки події. «Борис і Гліб, – зазначає О. Сліпушко, – з власної волі обрали смерть. Маючи змогу врятуватися, вони не скористалися нею. Головне для них – не підняти руки на брата свого старшого. Моральна значущість принципу старійшинства є визначальною, це моральний імператив, який втілюється в життя через здійснення жертвовного подвигу» [Сліпушко 2014, с. 51].

Після смерті убієнні князі стають частиною того Божого провидіння, яке, на думку середньовічного інтелектуала, вершить історичні долі поза часом і простором. На користь цієї тези свідчать космічні масштаби сцени, на якій відбувається трагедія Бориса і Гліба – від сотворіння світу й людини в ньому, її першого гріхопадіння аж до картини Страшного суду. Така хронотопна парадигма, запозичена зі Святого Письма, визначає дочасну історію людини есхатологічною боротьбою Бога й диявола, яка після гріхопадіння завершується поваленням останнього. Зрозуміло, що місцем такої містичної дії стає весь світ і, як наслідок, історичний факт братовбивства серед київських князів із профанної сфери переноситься в сакрум Священної та церковної історії, а подвиги святих Бориса і Гліба тлумачаться як символ смерті Ісуса Христа в контексті Нового Заповіту.

Зовсім інакший тип, тип святого подвижника, образ чернечого ідеалу Нестор змальовує в «Житті Феодосія Печерського». Тут іще більшою мірою, ніж у попередньому творі, відчувається оперття автора на літературні традиції візантійської агіографії.

У художньому просторі «Життя Феодосія Печерського» можна виділити основні семантичні підпростори з вертикальними й горизонтальними інтерпретаційними векторами, де вертикальному вектору прочитання відповідають загальнохристиянські середньовічні топоси пекла, землі, неба, а горизонтальному – опозиція: світ – монастир. Відповідно «рух у символічному, духовному просторі стає пересуванням по вертикальній шкалі релігійно-моральних цінностей, верхній щабель якої розташовано на небі, а нижній – у пеклі» [Лотман 2000, с. 297].

Від народження й до смерті життя Феодосія Печерського зображено Нестором у межах горизонтального розвитку й вертикального сходження. Монах здійснював аскетичний подвиг опрощення, соціального приниження, самообмеження. На дорікання матері, яка намагалася оберігати честь знатного роду й не розуміла самоприниження сина, аскет відповідає проповіддю про подвиг Христа: «Господь бо Иисус Христос сам поубожися и съмерися, нам образ дая, да и мы его ради съмеримъся. Пақы же поруган бысть и опльван и заушаем, и вься претърпев нашего ради спасения. Кольми паче лепо есть нам тръпети, да Христа приобрящем. А еже о деле моем, мати моя, то послушай: егда Господь нашъ Иисус Христос

на вечери възлеже с ученикы своими, тьгда приимъ хлеб и благословив; и преломль, даяше учеником своим, глаголя: “Приимете и ядите, се есть тело мое, ломимое за вы и за мъногы в оставление грехов”. Да аще сам Господь наш плътъ свою нарече, то кольми паче лепо есть мне радоватися, яко съдельника мя съподоби Господь плъти своей быти» [Житие 1997, с. 287–288]. Такі описи самоприниження і смиренності святих є обов’язковими в житійному каноні не випадково. Це сплановане втілення біблійної антитези гордині, тобто того гріха, який призвів людину до падіння і до втрати раю. Смирення дає можливість людині перемогти безсилля власної природи, її плотського єства.

Остаточне рішення про постриг у монахи Феодосій приймає після того, як почув євангельські слова: «Аще кто не оставитъ отьца или матере, и възслед мене не идет, то несть мене достоин» (Мт. 10: 37). Цитуючи Святе Письмо, Нестор здебільшого переслідує мету активізувати мотивування порухів внутрішнього світу героя, стимулювати його до прагнення самоудосконалення та богоуподібнення.

О. Александров зазначав, що «у системі світогляду роду розрив з батьківщиною дорівнює загибелі, а для Феодосія це неодмінна умова особистого порятунку» [Александров 1999, с. 53]. На нашу думку, автор житія намагається довести, що Феодосій керується тут не звуженим мотивом власного спасіння, а глобальним вибором вертикального вектора сходження людини до Бога шляхом переорієнтації шкали загальнолюдських цінностей, найвищою ієрархічною точкою якої є образ Бога. Тому драматичні стосунки з матір’ю лише підкреслюють непохитність рішення Феодосія змінити своє життя.

Окрім того, на думку Ю. Лотмана, «прагнення до святості передбачає необхідність відмовитися від осілого життя й вирушити в путь. Розрив із гріхом мислився як відхід, просторове переміщення. Так, прихід до монастиря був переміщенням із місця грішного в місце святе» [Лотман 2000, с. 299].

Ставши ченцем, Феодосій уособлює ідеальний образ аскета й подвижника, долає диявола й творить чудеса. Ним захоплюються ченці й миряни. До нього за порадою і благословенням іде князь. Це житіє вирізняється талановито створеними картинами мирського та монастирського життя як величним прикладом служіння Богу й людям, вартий наслідування.

Свого часу Д. Чижевський підкреслював, що «Нестір оповідає про спроби Феодосія “наслідувати Христа” в покорі та приниженні: Феодосій носить бідне вбрання, працює на полі, пізніше пече проскури (цю не відповідну своєму суспільному станові професію Феодосій обрав, щоб бути “співпрацівником над плотію Христовою”), нарешті навіть носить “вериги”, ланцюги на тілі» [Чижевський 1956, с. 96]. Однак Д. Чижевський не вважав Феодосія представником крайньої аскези, яка виявляється в єгипетській чернечій традиції втечі від світу до пустелі та «вбиванні плоті». На думку вченого, він є більш наближеним до палестинської монастирської традиції, яка поєднує помірковану аскезу з продуктивною працею та діяльністю на користь світу. Модель світу в християнстві є дуалістичною, поділеною на дві ціннісно не врівноважені частини, що протистоять одна одній. Це світ сакральний небесний і гріховний земний, царство Боже і диявольське царство. Нестор Печерський підкреслює, що Феодосій завдяки своєму аскетичному подвижництву піднявся понад принципово розколеним світом реальної дійсності.

Біблійна метафорична концептосфера реалізується Нестором на рівні відносин: слово – свідомість, слово – знак, слово – текст. Житійний жанр засвоюється ним як соціокультурна сукупність текстів, експлікація специфіки мовної свідомості, ілюстрація процесу обоження людини. Агіографічна концептосфера наповнюється автором біблійними лінгвоконцептами, які визначають сутність агіографії – словесного опису святості.

Використання різноманітних способів тлумачення біблійних текстів, сюжетів, образів не було для Нестора, так само як і для будь-якого іншого давньоруського автора, лише нейтральним літературним прийомом, за допомогою якого він описував сучасні йому події та характеризував реальні особистості. Засоби та прийоми біблійної герменевтики в структурі поетики як літописних, так і агіографічних жанрів надавали авторові навести на думку посвяченого читача про додаткове смислове навантаження тексту. Тим самим Нестор створював інтегральний текст вторинного порядку на межі буквального значення цитат із Біблії та містико-алегоричного способу перекодування вихідної інформації, що лежить в основі його форми.

Тонка манера біблійної екзегези, якою володіли служителі церкви, проповідники, автори богословської літератури часів Київської

Русі, підтримувала переконання, що Святе Письмо є виявом непорушної істини, розтлумачуючи яку, вони вправно користалися буквальною та алегоричною моделями інтерпретації біблійних текстів, використовуючи при цьому широку палітру художніх засобів, запозичених із тієї ж таки Біблії. Найбільш часто вживаними в екзегетичних розважаннях давніх авторів були метафори, порівняння, фігуративні образи, антитези, алегорії. Стилістична манера їхніх творів була позначена успадкованими від Біблії притчевістю і параболічністю та обмежена церковними канонами.

II. 2. 8. Екзегетичні вкраплення в канонах літописного жанру

Канон літописного жанру звужував можливості автора вкраплювати в текст твору розлогі тлумачні коментарі до книг Святого Письма, але, на думку Рікардо Піккіо, «“Повість временних літ” узагальнює релігійні, церковні риси давньої літератури Київської Русі» [Піккіо 2002, с. 67].

Текстуальне обличчя Біблії в «Повісті временних літ» здебільшого проявляється на рівні цитат, ремінісценцій, алюзій та парафраз із книг Старого Заповіту: Буття, Вихід, Левит, Книга царів, приказки Соломона, Екклезіаст, пророцтва Даниїла, Ісаї, Єзекіїля, Михея, Амоса та книг Нового Заповіту: Євангеліє, послання апостолів, Одкровення Іоана Богослова. Одним із перших почав досліджувати літературну функцію біблійних цитат Рікардо Піккіо десь наприкінці 70-их років ХХ століття [див.: Пісчіо 1977, с. 1–31]. Він окреслив закономірності включення біблійних цитат у літературні твори. Розглядаючи цілу низку першорядних творів, Р. Піккіо виявив певні цитати, які подані переважно на початку твору або на початку його окремих частин. Такі включення вчений зарахував до своєрідних «тематичних ключів», які, на його думку, дозволяють відновити «духовний сенс» окремих творів. Виявлення такого механізму є надзвичайно важливим у реконструкції «граматики поезики» всієї церковнослов'янської книжності, а найбільше – літописних жанрів.

Києворуські книжники рясно повторювали висловлювання і мовні звороти, що походять не лише зі Святого Письма, а й із апокрифів, патристики, богослужбових книг, і ці повтори допомагали уподібнювати описувані події до біблійних зразків або подій есхатологічних.

Залучення до літописних текстів біблійних цитат, які не підлягали сумніву, надавало їм особливого значення, урочистості, вишуканості, вказувало на богообраність предмета зображення. При тому «значущі паралелі літописних фрагментів з біблійними оповідями зовсім не обов'язково повинні [були] мати вигляд точних цитат» [Ранчин 2002, с. 125].

Такі стилістичні формули, що походять із Біблії, можуть бути пояснені як приклад «літературного етикету» [див.: Лихачев 1979, с. 80–102], який, до речі, не був усталеною одиницею, а з огляду на протиборчі явища, які руйнують літературні канони, допуская різноманіття середньовічних художніх методів задля уникнення надмірної ідеалізації, дотримання лише нормативних вимог, відповідності літературним канонам. Як писав свого часу Д. Лихачев: «Всякого роду категоричні й обмежувальні судження були б тут тільки шкідливими. Слід прагнути бачити явища літературного етикету й літературних канонів у всій широті, розмаїтті, але й не перебільшувати їхнього значення в середньовічній літературі» [Лихачев 1961, с. 16].

Отож, не зовсім обов'язковою була біблійна поетика в літописному фрагменті, завдяки якій уподібнювалася б зображена літописцем подія до архетипу зі Святого Письма. Біблійний стиль міг проявлятися лише в наборі стійких словесних формул, які не завжди відсилали безпосередньо до Письма, а запозичувалися за посередництвом апокрифів, праць Отців Церкви, богослужбової літератури тощо.

Словом, виявлення співвіднесеності між Святим Письмом і літописом не завжди визначається критерієм точності цитування. На свідоме звернення автора до Святого Письма в тексті вказував або якийсь покажчик біблійного коду, метатекстовий елемент, що мав спорідненість із Біблією у формі відсилання чи вказівки на джерело, або співвіднесеність із біблійним архетипом, що простежувалася щонайменше у двох різних елементах твору, який тлумачився.

Мотиви, образи та сюжети Святого Письма повинні входити в глибинну структуру киеворуського тексту, відповідати його темі та ідеї. Літописна оповідь здебільшого будувалася як розгортання мотивів зі Святого Письма.

Так, «Повість временних літ» літописець розпочинає не з подій вітчизняної історії, а з біблійного родоводу народів. Таку схему

автор, очевидно, запозичив із десятої глави Книги Буття, першої книги Біблії, де у вигляді певної таблиці перераховуються різні народи, переважно Стародавнього Сходу й Середземномор'я. Ці незліченні назви племен, колін, міст, народів виконують у Біблії функцію коду, знака чи сигналу про те, що людство, усі групи й народи є однією цілісною родиною і походять від трьох синів Ноя – Сима, Хама та Яфета. Перераховану біблійними авторами безліч народів Нестор Печерський включає до прологу «Повісті временних літ».

Передісторія дочасного існування виходить із того, що в основі людства лежать сімдесят два народи. У зв'язку з цим в Єрусалимському Храмі до його руйнування в певні дні приносилося сімдесят дві жертви за кожен народ Землі. Фактично, незважаючи на розділення, конфлікти та взаємні непорозуміння, Біблія пропагувала ідею єдності людства в ту епоху, коли майже кожен народ з огляду на страх і несприйняття чужого називав людиною тільки представника свого племені, а інші люди вважалися нащадками диявола або дітьми якихось злих богів.

Зробивши сміливу біблійну ідею про кровний зв'язок між різними племенами й народами преамбулою до історії Київської Русі, слов'янських племен і свого народу, стародавній літописець підняв на вищий рівень історичної значущості існування своєї держави.

На думку Нестора, Біблія засвідчує, що історія має священне значення для людини, що вона є тим лоном, в якому здійснюються Божі задуми. Тому вона є ще й тим скороминучим простором, де здійснюється великий діалог між людиною та її Творцем.

Літописець таким чином просто зображував ланцюг подій, які чіплялися одна за одну, хоча іноді здавалися герметичними. Формуючи уявлення про те, що історія має прогресивний вектор у межах Божого провидіння, Нестор Печерський одним із найперших в Україні заговорив про історизм Святого Письма. На його думку, від Буття до Апокаліпсису Біблія розгортається як велика історична поема. Засвоївши й прийнявши цю концепцію, він пронизав нею всю «Повість временних літ».

Вставлена в «Повість временних літ» «Промова філософа» як мікросхема всієї біблійної історії вражає дивовижною виразністю, лаконізмом і глибокою насиченістю. «Треба було вже володіти чималим літературним хистом, щоб величезний епос Біблії викласти на двох-трьох сторінках. Там ідеться і про найпринциповіше – заснування

світу: Бог творить світ протягом певного періоду; Бог створює людський рід; Бог створює його як кровну єдність» [Мень 1995а, с. 236].

Співвіднесення біблійного тексту із літописним текстом докладно вивчав свого часу І. Данилевський [див.: Данилевский 1992, с. 75–103; Данилевский 1993, с. 78–94; Данилевский 1998; Данилевский 2004]. Він окреслив і ті труднощі, з якими стикається інтерпретатор старокиївських середньовічних текстів. За його словами, «з одного боку, зрозуміти як слід зміст інформації джерела можна лише після з'ясування його загального сенсу, з іншого ж боку, зрозуміти мету створення джерела, його соціальні функції та основну ідею можна, тільки з'ясувавши, про що, власне, говорить його автор» [Данилевский 1998, с. 10–11]. Така складність структурує проблему, позначену в герменевтиці терміном «герменевтичне коло» [Гадамер 1988, с. 318.]. Головним засобом виходу за межі цього кола Данилевський уважав аналіз літературних форм, через які «варто відновити актуальний для <...> автора й потенційних читачів зміст окремих повідомлень, пам'ятки в цілому, а вже тоді намагатися виокремити базову ідею, що викликала до життя даний твір» [Данилевский 1998, с. 15]. Виходячи з думки про релігійний характер усієї давньоруської словесності, Данилевський бачив одним із завдань дослідника виявлення паралелей з подіями Святого Письма. При цьому він відмовляється від традиційних критеріїв текстуальної подібності й говорить «про принципово інші рівні текстологічних паралелей, доказ яких має бути досить суворим, хоча і не ґрунтуватися на буквальних повторях» [Данилевский 1998, с. 12–13].

Творення світу автор «Промови філософа» розтлумачує як прояв Божої доброти, яка здатна вивести людину з темряви непокори, спротиву, катастрофи, спричиненої неправильним розумінням свободи, унаслідок якого людина може обернутися до Бога, до сакрального світла спиною.

Одкровення дарується Авраамові, який нічого не знає про те, що станеться. Його Бог обрав на якусь таємничу справу. Беззаперечна віра в Бога не дозволяє йому здійснювати хибні кроки, а, навпаки, спрямовує всі його зусилля на закладання основи старозаповітної Церкви. Це велика фігура, яка потрясала людей багато століть. Авраам, повіривши в Бога й довірившись Богу, сміливо пішов у невідоме й долучився до втілення мети, завдяки якій історія Старого Заповіту стає підготовкою до явлення Ісуса Христа.

Христос явився у світ для здійснення тисячолітніх надій, що надають слабкій і немічній людині, яка чинить опір Божому задуму її спасіння, бореться з Богом і програє Йому, нові сили для поступу до повноти буття, до Царства Божого.

Божа перемога не позбавила людину свободи, про що свідчить образ Христа без меча, без сили і слави зовнішньої, якого людина має приймати лише за своєю доброю волею, пізнавши Його й відчувши. Над запропонованим філософом шляхом спасіння людства розмірковує князь Володимир у «Промові філософа». Поєднавши таким чином біблійну історію з реальністю, літописець прищеплює думку про богообраність народу Київської Русі. Звернення літописця до біблійного змісту загалом і до конкретних біблійних цитат зокрема «пов'язане з намірами автора передати актуальність вчення Святого Письма в сучасному йому світі, розвиваючи власне тлумачення історичної епохи. У такому аналізі найбільш складним є завдання реконструкції тлумачення Святого Письма в окремих творах у контексті екзегези певного періоду, а також виявлення, наскільки це можливо, індивідуальних особливостей авторського трактування» [Гардзанити 2007, с. 32].

Так, описуючи стародавнє населення Києва, старокнижник дає городянам характеристику в таких досить відомих словах: «и бяху ловяща звѣрь бяху [мужи] мудри и смыслени нарицахуся поляне. От них же [суть] поляне. В Києвъ и до сего днѣ» [Новгородская 1950, с. 107].

О. Гіппіус [див.: Гиппиус 2001, с. 147–181], із посиланням на книгу І. Данилевського [Данилевский 1998], указує, що ймовірні джерела цього виразу майже дослівно запозичені з діалогу Йосифа Мудрого та єгипетського фараона в Книзі Буття «нѣнѣ оубо оуища члѣка моудра и смыслѣна» (Бут. 41: 33; Бут. тут цитується за Віленським списком, арк. 84 зв.), «нѣсть члѣка моудра и смыслѣни тебе» (Бут. 41: 39) та на початку Книги Второзаконня «дадите себѣ моужа моудры оумѣтеля смыслѣны в племенѣх ваших» (Втор. 1: 13), «и поях от вас моудры оумѣтеля смыслѣны» (Втор. 1: 15).

Біблійна парафраза, що структурувала зміст повідомлення про полян, які осіли в Києві, у «Повісті временних літ» надавала їм рис богообраності з огляду на те, що «письменники християнських традицій чули в голосах біблійних авторів голос самого Бога, а своє призначення вбачали в тому, щоб Всевишній голос направив

на дорогу спасіння всі племена і роди, об'єднані навколо древнього Києва у велику державу» [Сулима 1998, с. 4]. Тлумачення Біблії в літописних жанрах надавало особливого, духовного, містичного забарвлення їхньому історичному змісту, спонукало сприймати життя людства як певну драму, коріння та зав'язки якої сягають Божого провидіння, а розвиток дії спонукається суспільно-історичною діяльністю людини в межах християнсько-церковного канону.

Так, аналіз біблійної цитати з Книги Ісуса, сина Сираха у відомому вислові князя Володимира на захист споживання вина: «Руси есть веселье питье – не можемъ бес того быти» [Лаврентьевская 1997, с. 85] наштовхує на думку, що її сенс стає зрозумілий тільки з огляду на біблійний текст. Ця думка підтверджується різночитанням наведеної цитати в різних джерелах: у синодальному перекладі Біблії «протограф» вислову київського князя виглядає таким чином: «Що за життя без вина? Воно створене на радість людям» (Сир. 31: 32); у «Ізборнику» 1076 року вона так видозмінюється, що її майже не можна впізнати: «Мед в веселие дано бысть Богъм, а не на пияньство сътворено бысть» [Изборник 2009, с. 686]. Лише з огляду на зауваження О. Востокова про регулярне замінення слова «вино» на більш звичне для Київської Русі «мед» [Восток 1858, с. 147] можна здогадатися, що це та сама цитата.

Справжній зміст репліки, вкладеної літописцем в уста князя Володимира як прообраз прийняття ним християнства стає зрозумілим тільки в контексті Тлумачної Палей: «А еже рече “веселѣ очи его от вина”, – вино бо есть кровь Христова, иже преда нам, рек: “пиите, се есть кровь Моя, изливаема за вы”; пострада бо Бог плотию, возвеселися божеством» [Палея 2002, с. 248].

Однак навіть з урахуванням такої поправки ми не отримуємо точної текстуальної відповідності висловлювання з огляду на те, що літописець не ставив перед собою завдання точного копіювання біблійних цитат. Він і посилається на Біблію, і тлумачить її дещо з іншою метою, ніж, наприклад, проповідник. Для нього надважливим завданням було за допомогою загальноновизнаної біблійної історії урівняти історію власного народу з історіями інших країн світу.

Точність цитування старозаповітних і новозаповітних текстів, так само як і джерела, на які в процесі творчості спиралися літописці, достеменно не вивчені. Ця широка тема далеко виходить за рамки нашого дослідження і потребує глибокого наукового аналізу.

Наші спостереження дають підстави лише стверджувати, що суттєвою рисою лінгвофілософської думки Нестора Печерського в цьому разі, очевидно, є не лише розуміння мови як знакової системи, а її цілісно-містичне переживання, духовне осмислення як еманції Духу. До цього часу «в питанні про тлумачення Біблії в церковнослов'янській літературі в контексті богослужбових книг і самого богослужіння превалює переконання, що церковний письменник *Slavia Orthodoxa* мав у своєму розпорядженні ті самі інструменти, що були доступними латинським письменникам пізнього середньовіччя» [Гардзанити 2007, с. 32]. Однак містичне сприйняття мови старокиївським книжником здебільшого є результатом впливу теологічної думки Східної Церкви, яка формувала цілісне сприйняття світу, людини як «*res integra*». На думку В. Горського, «давньоукраїнський “любомудр”-філософ виступає як цілісний суб'єкт; він мислить себе як факт усередині буття» [Горський 1996, с. 30]. Звідси випливає значна увага не стільки до об'єкта пізнання (як на Заході), скільки до «шляху до Бога», до духовних аспектів існування, до того світу, який пізнається лише внутрішнім прозрінням, інтуїцією. Отже, визначальною рисою екзегетичної знакової системи православного літописця є не сутнісно-категоріальне розуміння мови, в основі якого лежить раціоналістичне, сцієнтизоване сприйняття світу з достатньо чіткою ієрархізацією складників, а її цілісномістичне переживання як важливого засобу спілкування з непізнаваним у своїй сутності Богом. Попри те, що Д. Лихачов прямо зазначав: «релігійні погляди <...> не пронизували собою всього літописного викладу» [Лихачев 1981, с. 129–130], – наявність такого трактування мовних знаків у «Повісті временних літ» дає нам підставу говорити про богонатхненне розуміння її сутності Нестором Печерським.

Разом із тим Нестор розробив основоположну ідею церковної доктрини – ідею династичного князювання, яка проймає весь твір. Історія Київської Русі сприймалася автором у контексті Святого Письма як протиборство добра і зла, Бога й Сатани.

Висновки до другого розділу

Перші переклади Біблії, на нашу думку, варто вважати першим етапом розвитку екзегези Біблії. Крізь призму біблійної герменевтики Отців Церкви коментувалися середньовічними екзегетами твори перекладної та оригінальної старокиївської літератури. Приклад аналізу біблійної екзегези у творах Іларіона, Кирила Туровського, Луки Жидяти, Феодосія Печерського, Нестора Печерського доводить, що в оригінальній старокиївській літературі існували паралелі між розумінням і тлумаченням у герменевтиці та між мовленням і декламуванням – у риторичі на рівні тожсамої інтерференції.

Елементи біблійної екзегези в структурі літописного жанру виконують подвійну функцію: з одного боку, оцерковлення людини шляхом проникнення в тканину біблійного тексту та його осягнення, а з іншого – урівняння руського народу з іншими народами світу через біблійну історію.

В оригінальних агіографічних творах тлумачення Біблії виконувало роль одного із засобів зображення святості за зразком життя і страждань Ісуса Христа. Старокиївські книжники при тому уникали творення глибоких теоретичних розвідок, застосовуючи різноманітні екзегетичні засоби на практиці.

Таким чином, вживлення біблійної герменевтики в оригінальні жанри старокиївської літератури є першим дометодологічним етапом її розвитку в давній українській літературі.

РОЗДІЛ III

ПИТАННЯ БІБЛІЙНОЇ НОЕМАТИКИ ТА ЕВРИСТИКИ В УКРАЇНСЬКІЙ ПОЛЕМІЧНІЙ ЛІТЕРАТУРІ КІНЦЯ XVI – ПОЧАТКУ XVII СТОЛІТЬ

III. 1. Біблійна герменевтика українських православних письменників-полемістів

III. 1. 1. Структуранти чотирисенсової біблійної герменевтики української полемічної барокової літератури

Науковці здебільшого вказують на розкол Церкви на Східну й Західну, який остаточно здійснився на Соборі 1054 року, як на початок доби полемічної літератури. Однак, на нашу думку, християнська полемічна література бере свої початки набагато раніше, ще від часів зародження християнства. Перші полемічні зразки помічаємо в Новому Заповіті, наприклад у посланнях Павла до римлян, де апостол намагається довести однакову гріховність поган і юдеїв, розкрити силу Божого гніву на безбожників та продемонструвати силу Євангелія (Рим. 3: 1–31; Рим. 1: 18–32; Рим. 1: 16–18).

Потужного розвитку конфесійна полемічна література починає набувати десь від II–III ст. н. е., з трактату Юліана Відступника «Проти галилейців» та відповіді на нього Кирила у формі християнської апології в тридцяти книгах, які до наших днів не збереглися, та низки інших трактатів, де здебільшого анонімні автори зачинають дискусії з поганами та еретичними з боку церковних догм напрямками – гностицизмом і монтанізмом.

Усередині християнської Церкви також точилася полеміка. Варто, наприклад, згадати дискусії між прихильниками Оригена,

які обстоювали тривірневу модель тлумачення Біблії, та його противниками, які сповідували буквальний сенс прочитання Святого Письма.

На те, що християнська Церква за часів свого становлення і розвитку змушена була боротися не лише з іншими віросповіданнями, але й із єретичними напрямками вказував В. Лаба: «З IV століття виринають у Церкві по черзі великі ересі: тринітарні (аріанізм, македоніанізм) і антропологічні (пелагіанізм, семіпелагіанізм). Церква поборює ці ересі урядово своїми рішеннями на великих вселенських Соборах (I Нікейський, I Царгородський, Ефеський і Халкедонський), а рівночасно з тим поборюють їх і церковні письменники приватно в своїх письмах. Найбільше заслуг кладуть тут завдяки своїм спекулятивним даруванням Отці Східної Церкви і св. Августин» [Лаба 1998, с. 182].

Про безперервний розвиток і тяглість полемічної літератури пише й сучасний літературознавець Л. Ушкалов: «Впродовж восьми віків – од антикатолицького “скрипту” «Про опрісноки» Київського митрополита, з роду грека, Леонтія (початок XI століття) до анонімного трактату «Правдивий волинський громадянин <...>» та відповіді Георгія Кониського на сповнений “лібертинського” скепсису “лист Вольтера” (кінець XVIII століття) – був створений величезний, картатий із погляду мовного й жанрового, корпус полемічних творів» [Ушкалов 2001, с. 12].

Догматичні та обрядові розбіжності між православною й католицькою церквами як структуранти поетики творів різних жанрів сягають свого піку на зламі XVI–XVII століть, у часи спроби об'єднання конфесій східного й західного обрядів.

Полемічні вкраплення зустрічаємо й у старій українській проповіді, наприклад у «Гомілії на п'яту неділю посту» Іпатія Потія, де автор доводив вищість Римської Церкви над Константинопольською; у історіографічному творі «Синописис», де засуджувалися образи поганства Лада, Купало, Лель і Полель та інші; у поетичній збірці Іоана Максимовича «Алфавит собранный, ритмами сложенный», де вказувалося на шляхи спасіння в лоні православної церкви тощо [див.: Ушкалов 2001, с. 12].

Під оглядом концепту М. Смотрицького «przyjdź do siebie i poznaj siebie» [Smotryckij 1628, с. 24], звільнившись від будь-якої неправди у вірі, «ідеологи українського православ'я завзято сперечалися

з протестантами щодо хресної муки Спасителя, доконечності “добрих справ” та пошанівку святих образів, із юдеями – щодо “правдивого Месії” та “префігурального” розуму Святого Письма, з мусульманами – щодо Корану та райського блаженства, з “лібертинами” – щодо Божого промислу, а з московитами – щодо епіклезії й “поливального” хрещення» [Ушкалов 2001, с. 14]. У полемічних творах будь-якого спрямування українські богослови вдавалися до тлумачення Святого Письма як до найпереконливішого аргументу власної правоти, щоправда, не гребуючи запозиченням екзегетичних методологій у своїх опонентів.

«Нерідко полемісти віддавали перевагу твердженням, джерелом яких було Святе Письмо – скарбниця істин-архетипів, точне цитування якої і посилання на яку вважалося нормою» [Історія 2014, с. 99]. Згідно із давньою традицією, правда Божа у Святому Письмі виражена автором, натхненним Святим Духом, у тому сенсі, в якому на нього зійшло святе об’явлення. Тому предметом дослідження біблійної герменевтики вважають сенси текстів Святого Письма. Відомо, що будь-якому «текстові притаманна багатозначність. Це означає, що він має не просто кілька значень, але те, що в ньому здійснюється властива йому множинність сенсу – множинність така, що не підлягає усуненню, а не та, що є тільки припущенням. У тексті немає мирного співіснування сенсів, значень. Текст перетинає їх, рухається крізь них, відтак він не підкоряється навіть плюралістичному тлумаченню, у ньому відбувається вибух, розщеплення усіх сенсів» [Барт 1996, с. 381–382]. Біблійна герменевтика має за мету в багатьох можливих значеннях відшукати саме той сенс, який натхненний Святим Духом автор передав через власні вирази та судження. Тому біблійна герменевтика перш за все вивчає:

- а) теорію сенсів (ноематика);
- б) засади шукання сенсу (евристика);
- в) різні форми викладу (профористика).

Ноематика походить від грецького νοεμα – розум. Українські барокові письменники шукали в ній наслідків закритого співробітництва утаємниченої людини і Святого Духа у вираженні істини на письмі двояким способом: прямим і переносним. Словосполучення в переносному сенсі можуть набувати характеру синекдохи, метонімії або метафори, вирази прибирати форму емпізи, гіперболи або еліпса, художні образи – параболи, алегорії, загадки або символу.

Ноематика передбачала літеральний, алегоричний, моральний та аналогічний сенси прочитання Святого Письма.

Евристика – наука про засади шукання сенсу Святого Письма. На основі евристики українські барокові письменники розглядали Біблію як результат співтворчості людини і Святого Духа, а з'ясування сенсу біблійних книг у межах непогрішимої правди Слова Божого й донесення його до людей розцінювали як святий обов'язок екзегета, як служіння Господу. Іншим джерелом автентичного викладу змісту Біблії письменники вважали церковні традиції, звичаї та обрядовість, учення апостолів і святих Отців.

Профористика передбачала подання відкритого сенсу Святого Письма в різних формах: парафрази, схолії чи вияснення змісту окремого фрагмента біблійної книги на маргінесі тексту, але засадничим серед них було поєднання прикладу з оригінального тексту й теологічного коментаря до нього. Розрізнення герменевтики святої та світської починається з XVIII ст. [Hirsch 1967, с. 464].

Біблійна герменевтика, виробивши традиції інтерпретації, завдяки, зокрема, роботам Ф. Шляєрмахера, В. Дільтея та ін., стала ґрунтом для формування герменевтики як філософської дисципліни.

Згідно з ортодоксальним поглядом, Біблія має подвійне авторство, або, краще сказати, співавторство Бога й людини; звідси – наявність у Письмі *sensus plenior* поруч із тим сенсом, який вклала в Біблію людина-автор. «*Sensus plenior* передбачає вірогідність глибшого значення старозаповітного уривка, ніж той, що усвідомлював автор оригіналу, і глибший смисл, аніж той, що можна визначити внаслідок строгого граматики-історичного, екзегетичного аналізу» [Goidsmith 1976, с. 92].

Філософський підхід до проблем інтерпретації тексту, розповсюджений з 20-х років XX століття, передбачає, що «значення тексту – це те, що він значить для мене» [Herzog 1976, с. 3]. Т. С. Еліот гіпотезою про найкращу поезію – «поезію безособову, об'єктивну й автономну, яка живе власним життям, цілком відмежованим від життя її автора» [цит. за: Danielou 1965, с. 68], перекреслив переконаність у тому, що значення тексту – це те, що мав на увазі його автор. Вивчення того, що говорить текст, звелось до вивчення того, що він говорить окремому критику. Р. Барт і М. Фуко, проголосивши смерть автора, надали можливість інтерпретатору усунути автора оригіналу, захопити його місце як укладника значення, розмножити

кількість значень до кількості критиків тексту. Якщо значення тексту не є авторське, то таке тлумачення не може відповідати єдиному значенню тексту, бо текст не може мати чіткого значення.

При вивченні значення біблійних текстів екзегет повинен якнайточніше визначити *sensus plenior*. Теоретично ортодоксальна версія не допускала суб'єктивної варіативності значень Святого Письма, оголошувала їх еретичними, незважаючи на те, що «хибність судження ще не може слугувати нам причиною відсторонення судження» [Ницше 1907, с. 5]. Літературні тексти українського бароко свідчать все ж про те, що суб'єктивний духовний стан людини впливає на здатність сприймати й пояснювати духовну істину.

В українській бароковій культурі біблійна герменевтика, сформована як східними, так і західними отцями Церкви, відіграла присутню роль. Християнство в Україну прийшло з Візантії, бароко – із Західної Європи за посередництвом Польщі, держави католицької. Тож закономірно, що українська література засвоює традиції біблійної герменевтики, набуті православним Сходом та католицьким і протестантським Заходом. «У цій стратегії вітчизняна духовна культура християнської доби часто окреслюється як “східня формою і західня своїм змістом”» [Ушкалов 1998б, с. 33]. Засвоєнню згаданих традицій сприяла також полеміка представників українського православ'я з діячами польського католицизму та німецького протестантизму: намагаючись беззаперечно переконати своїх ідеологічних противників, українські письменники часто використовували принципи та засоби, якими користувалися автори, до котрих була звернена полеміка. Звісно, учасники полемічних дискусій «мали на меті перш за все довести *правдивість* власної віри» [Ушкалов 2011, с. 13]. Наприклад, Василь Суразький безапеляційно переконував, що лише віряни Східної Церкви унаслідують Царство Небесне: «<...> Крім єдиного істинного свята Восточного Церкви <...> всі інші в'їри облудні суть <...>» [Суразький 1588, арк. 8]. Теофіл Рутка перспективу ввійти до Царства Небесного залишав за вірянами Західної Церкви, а громади «жидів, поган, мусульман, еретиків і схизматиків» [Rutka 1696, с. 1–2] називав пропащими. Напрута між конфесіями навколо питань про сходження Святого Духа, Чистилища, опрісноків, досконалого благословення душам праведників, першенства папи, форми причастя, підігріта яскраво вираженим конфесійним ексклюзивізмом, як не дивно, не ставала

категоричною перепоною у виробленні спільних поглядів на шляхи тлумачення Біблії.

До синтезу традицій Заходу, Сходу, античності в українській бароковій літературі спонукало й специфічне викладання навчальних дисциплін, яке також не могло уникнути принципів полеміки, у Києво-Могилянській академії – *alma mater* українських (і не тільки українських – вихованці Києво-Могилянської академії прислужилися науці й культурі Польщі, Росії, Німеччини та інших країн) діячів науки й культури. «Під впливом релігійних суперечок, що хвилювали південно-західний край, – зазначав М. Сумцов, – викладання богословської науки неминуче перебрало характер полемічний. І в богословській науці панував Аристотель зі своєю стиснутою системністю, із вузькими формами своєї методики. Зразком богословствування вважався Тома Аквінський» [Сумцов 1884б, с. 6]. Теорія фігур складала тут один із найважливіших розділів класичної риторики, а шкільне богослов'я пропагувало «почвірну» екзегезу Святого Письма.

«Поступово складалося канонічне тлумачення Біблії, а всілякі спроби “Письмо Святое на свою волю керувати” відтоді починають розцінюватися як “геретическіє викрути”. Відтак до свідомості християнських книжників міцно входить також префігуральний аспект співвідношення Закону і Благодаті. Давнє українське письменство, останнім виразним представником якого був Григорій Сковорода, не становить тут винятку: досить згадати “Слово о законі і благодаті” Іларіона Київського (“Моисѣи бо и пророци о Христовѣ пришествіи повѣдаху”), “Посланіє пресвитеру Фомі” Кліма Смолятича, “Толкову Палею”, “Списаніє против люторов”, численні твори Тарасія Земки, Петра Могили, Захарії Копистенського, Йоасафа Кроковського, Іоанікія Сенютовича, Стефана Яворського, Дмитра Туптала та ін. Уже на початку ХХ ст. православний екзегетичний канон був зафіксований фундаментальною “Толковою Біблією”, в одному із проспектів до якої зокрема сказано: “На превеликий жаль, дух злості і батько неправди навіть із цього найчистішого джерела істини робив та робить нині джерело всіляких відхилень від істини <...> Дати посібник з правильного розуміння Біблії, виправдання та захисту істини від її викривлень лжеучителями, а також керівництво до розуміння багатьох незрозумілих у ній місць – мета даного видання”» [Ушкалов 1993, с. 78].

Епоха бароко, поєднавши в собі традиції середньовіччя та надбання Ренесансу, стала сприятливим ґрунтом для утвердження біблійної герменевтики як складника поетики української літератури, а пізніше – і як філософської категорії.

Із вчень старих Отців Церкви письменники бароко запозичили застереження не довіряти надміру силі людського розуму. Вони вивнесли переконання, що людині не дано чи не дозволено Всевишнім зрозуміти світобудову та місце власного Я в ній, закони природи і буття, навіть біблійні істини, «бо заховані й запечатані ці слова аж до часу кінця» (Дан. 12: 4). Отож, істина перебуває за межами досяжного, і це не кара Божа, а, навпаки, Його піклування про людину, що й підтверджує вчення святого Августина – одного із найпопулярніших богословів на Україні: «<...> коли десь є якийсь розум такого високого знання й такого глибокого передбачення, який би пізнав минувшину й прийдешність так добре, як я пізнаю загальновідому пісеньку, то цей розум збуджував би подив аж до переляку й остовпіння. Бо ж перед ним не сховалося б нічого ні в минувшині, ні в прийдешності віків, так само як мені, коли я співаю цю пісеньку, видно, скільки рядків я вже проспівав від початку, а скільки ще лишається мені до кінця» [Августин 1835, с. 39]. «О глибино багатства, і премудрости, і знання Божого! Які невідомі присуди Його, і недосліджені дороги Його» (Рим. 11: 3), – заспокоює Біблія допитливого реципієнта. Та, незважаючи на це, людина продовжувала дошукуватись істини, часто блукаючи серед низки різних, навіть протилежних ідей і припущень. «Українські письменники, тонко вловивши сюжетотворчу модель, вражають читачів чи слухачів несподіваними асоціативними відкриттями, пошуком прихованих зв'язків, оригінальністю інтерпретацій» [Матушек 2000, с. 24]. Навколо проблеми тлумачення текстів Святого Письма почали точитися дискусії, інколи цілі баталії. «Концепція інтерпретації <...> допускає різне розуміння <...> Інтерпретація <...> є роботою думки, що полягає у пересотворенні смислів таємних у смисли виявлені, показує рівень значень, що містяться в значенні буквальному. Я зберігаю також першопочаткове значення тлумачення, тобто тлумачення як інтерпретації прихованих смислів. Символ та інтерпретація повинні стати і поняттями корелятивними; є інтерпретація або багатозначність смислу, і саме через інтерпретацію багатозначність смислу стає з'ясованою» [Рикёр 2002, с. 235]. Різні шляхи

інтерпретації Біблії призвели до розколу Церкви, до утворення безлічі різноманітних релігійних конфесій.

Уникнути категоричності в тлумаченні Святого Письма допомогла запозичена в західній католицької традиції чотирисенсова метода герменевтики. Зануреність української барокової літератури в біблійну тканину викликала її парафразний характер і створила умову розповсюдження чотирисенсової герменевтики на аналіз художнього тексту.

«Littera gesta doset; quid credas, allegoria;

Moralis quid agas; quo tendas, anagogia.

(Літера каже про те, що було, алегорія – про те, у що віриш;

Мораль – про те, що робити, аналогія – до чого прагнеш. – Н. Л.)

Ця почвірна інтерпретація – дослівна, алегорична, моральна і аналогічна (есхатологічна) – дала поштовх рівному розумінню середньовічних літературних текстів, літургічної поезії тих часів <...> почвірна алегорія належить як до Біблії й теології, так і до поезії» [Rousset 1954, с. 10].

Ноематика та евристика як складники почвірної біблійної герменевтики посідали одне із доміантних місць у поетиці полемічних творів.

Полемічна література в Україні існувала завжди від часів хрещення Київської Русі. Однак наприкінці XVI – на початку XVII ст. в Україні вона набула інтенсивного розвитку. Після Люблінської унії 1569 року в українських письменників-полемістів виникла гостра необхідність боронити православну віру від експансії католицької Церкви на українську православну Церкву. Полеміка між православними й католиками велася навколо розходжень, які існували у віровченнях, а також навколо важливих питань громадського й культурного життя українського народу.

Письменники-полемісти Герасим і Мелетій Смотрицькі, Іван Вишенський, Василь Суразький, анонімний автор «Перестороги», Клирик Острозький, Христофор Філарет, Захарія Копистенський обстоювали право українського народу на свою віру, звичаї, мову. Гостро засуджуючи зверхність католицької Церкви та користолюбство, моральний занепад, зраду інтересам українського народу вищого православного духовенства, українські письменники-поле-

місти апелювали до тексту Біблії, тому значна увага ними приділялася питанням розвитку способів і методів тлумачення Святого Письма. У міжконфесійних полемічних зіткненнях відбувався обмін досвідом представників Західної та Східної Церков у галузі біблійної герменевтики. Однак шлях становлення й інтенсивного розвитку біблійної герменевтики був би неповним, коли б ми не вказали на третю сторону, на протестантську Церкву, яка, поєднуючи з католиками й православними, інтенсивно впливала на зростання ролі біблійної герменевтики в обстоюванні питання конфесійної віри й Церкви.

Ще у біблійній герменевтиці епохи Відродження «запанував неоплатонізм з акцентом на вартості кожної особистості і утвердженні її права читати Біблію власною мовою» [Лановик З. 2006, с. 11]. В епоху Реформації зринула проблема перекладу Біблії національними мовами, яка посилила спонукання кожного читача до тлумачення Святого Письма. Відкриваючи широкі можливості для читачів Біблії сприймати й розуміти її текст без посередництва вишколеного священика, протестанти висунули більш жорсткі правила тлумачення сакральних текстів, згідно з якими протестантська біблійна герменевтика виступила проти залучення античної традиції вільного тлумачення поетично-міфологічних структур у біблійних герменевтичних моделях. Також хибним протестанти вважали опертя католицької традиції тлумачення Біблії на твори патристів і на Святий Переказ, незважаючи на те, що католики остаточно не нівелювали момент суб'єктивного сприйняття біблійного тексту й незалежного його тлумачення.

Православні екзегети Святий Переказ цінували так само високо, як і Біблію, бо вважали його незаписаним Словом Божим. Апостол Павло в першому Посланні до Тимофія, після викладених ним повчань, каже: «О, Тимофію! Бережи передане тобі» (1 Тим. 6: 20), – закликаючи свого учня зберігати й поширювати поміж християн усе почуте від Учителя. Дійсно, викладене в апостольських заповідях не є наслідком аналізу книг Нового Заповіту, оскільки вони були написані пізніше.

«Сприйняття Святого Письма в термінах вітчизняної православної культури успадковувало містичну традицію східнохристиянського духовного життя і означало найтісніше сполучення читання й тлумачення біблійного тексту з його літургійним освоєнням

у богослужінні. Це сполучення часто викликало культурологічне та богословське нерозуміння у раціоналістично й “по-книжному” налаштованих католицьких або протестантських богословів, які закидали православним консерватизм, культурно-інтелектуальну відсталість, ритуалізм, зовнішнє благочестя» [Головащенко 2016, с. 82].

Протестантська теологія виробила свої власні принципи, як вона називала, істинної інтерпретації біблійного тексту, в основі якої лежали суб'єктивні думки очільників протестантського руху Мартіна Лютера [див.: Лютер 2013], Жана Кальвіна [див.: Кальвін 1939], Ульріха Цвінглі [див.: Цвінглі 1997].

У питанні біблійної герменевтики українські полемісти потрапили під перехресний вплив протестантської та католицької полеміки. Однак вони продовжували перебувати в лоні православно-церковного канону тлумачення Святого Письма, у межах якого біблійна герменевтика була наукою, що подавала правила пошуків і викладу правдивого сенсу Біблії. Ця подвійна функція умовно розділила біблійну герменевтику на чотири частини: евристику, яка покликана віднаходити правдивий сенс, профористику, яка цей віднайдений сенс має викласти, ноематику, яка має визначити сенси Біблії, історичну частину, яка вивчає тлумачення Святого Письма [див.: Лаба 1929, с. 8–9].

Українські письменники-полемісти з православного, католицького та унійського табору, полемізуючи один з одним, надавали перевагу ноематиці та евристиці в структурі біблійної герменевтики.

III. 1. 2. Тріадична система знака в структурі біблійної ноематики

Біблійна ноематика перш за все розрізняє сенс (*sensus*) і значення (*significatio*) слів, де сенс є думкою, вираженою словами-знаками, а значення – поняттям, змістом знака, яке виникає в конкретному контексті [див.: Лаба 1929, с. 13]. Мова як знакова система є найдосконалішим, але не взірцевим посередником передавання понять і думок.

«З біблійної ноематики також впливає дискусія, пов'язана з проблемами фігур. Відчитування сенсових типів як префігурації євангельських образів і подій у старозаповітних нараціях відкриває їхню синонімію (типами Христа між іншими є Давид, Мелхиседек та ягня)» [Alegoria 2003, с. 8].

Дуже близько до алегорії за чисельністю застосувань в екзегетичних текстах давньої доби стояла метафора, про яку, наприклад, А. Ричардс говорив так: «У риториці метафора розглядалася як щось на кшталт вдалих хитрощів, зіпертих на гнучкість слів. Уважалося, що її застосування доречне лише в певних випадках і вимагає особливого мистецтва» [Ричардс 1990, с. 45].

Проте, аналізуючи біблійну герменевтику в давній українській літературі, яка спиралася на поняття знака й значення, необхідно враховувати сучасний науковий дискурс основних термінів, «без вивчення яких численні естетичні теорії і навіть цілі філософські системи історичного минулого не можуть бути достатньо й глибоко засвоєні й достатньо правильно викладені» [Лосев 1976, с. 5].

У своїй життєдіяльності людина використовує мовні знаки на позначення предметів, вираження своїх думок, почуттів, настрою, бажань, потреб. Вона пізнає світ за допомогою мислення, а мислення реалізується через систему вербальних знаків. За допомогою мовних знаків передаються знання від людини до людини, від покоління до покоління. Мовні знаки також забезпечують комунікативну функцію. Система мовних знаків є засобом передачі культурних традицій, особистого та колективного досвіду, навичок, умінь.

Барокові екзегети виявляли особливе ставлення до мови як до знакової системи з огляду на те, що в процесі тлумачення Біблії недостатньо використати мовний знак як назву речі. За його допомогою необхідно було ще й передати віднайдений у Святому Письмі *sensus plenior*.

«Мовний знак пов'язує не річ з її назвою, а поняття з акустичним образом. Останній є не матеріальним звучанням, річчю суто фізичною, а психічним відтиском звучання, уявленням, що ми про нього отримуємо за посередництвом наших органів чуття; акустичний образ має чуттєву природу, і якщо нам вдається називати його “матеріальним”, то лише за цієї умови, а також для того, щоб протиставити його іншому члену асоціативної пари – поняттю, загалом більш абстрактному. Психічний характер наших акустичних образів чітко виявляється під час спостережень за власною мовною практикою. Не рухаючи ні устами, ні язиком, ми можемо розмовляти самі з собою або повторювати про себе віршований уривок. Саме тому, що слова мови є для нас акустичними образами, не варто говорити про “фонемі”, з яких вони складаються. Цей термін,

що має на увазі акт фонації, може стосуватися лише слова, що вимовляється, реалізації внутрішнього образу мови. Говорячи про звуки й склади, ми уникнемо цього непорозуміння, якщо лишень будемо пам'ятати, що питання стосується акустичного образу. Мовний знак, таким чином, є двосторонньою психічною сутністю» [Сосюр де 1999, с. 69]. Вона складається із двох взаємопов'язаних частин: позначник (signifier) – форма, якої набуває знак, і означуване (signified) – поняття, яке він подає. Ф. де Сосюр оприявнював лінгвістичний знак у нерозривній єдності позначника та означуваного як синтез акустичного образу й концепту, подаючи як приклад образне порівняння двох сторін одного листка. Означуване не є річчю, а позначник не може бути низкою звуків. Позначник є образом звукоряду, а означуване – образом речі, який зринає у мисленні й співвідноситься з такими самими образами, але з іншою графічною структурою, наприклад рай, paradise, raj.

У Мелетія Смотрицького, наприклад, читаємо розкодування Євхаристії: «Вірю і так називаю, що під хлібом правдивим животворяще тіло Христове з Діви Марії приймали і вкушали, а під вином животворящим і правдива кров Христова, котра з боку, з-під ребра витекла» [Collected 1987, с. 154].

Таким чином, позначник переважно зображує фізичну форму знака, тобто те, що можна побачити, до чого можна доторкнутися, у даному разі це хліб, і до того ж квасний, який сходить, росте, а не прісний, який є непорушним до самої випічки, та вино. Означуваним у Євхаристії є те, чого не можна торкнутися, чого не можна пересічній людині побачити, те, що може зринати лише у свідомості реципієнта – «тіло Христове» і «правдива кров Христова».

Розуміючи знак як нерозривну функцію між означуваним та позначником, Ф. де Сосюр називав її змістом знака. Різницю між позначником і означуваним можна порівняти з нерозривною єдністю форми й змісту, де позначник є формою знака, а означуване – його змістом. Отже, формою знака є хліб і вино, а його змістом спасіння й вічне життя у Христі. М. Смотрицький, розтлумачуючи цей сакральний знак, використовує притчу про Царство Небесне й закваску та вказує безпосередньо, що святий Амвросій під позначником «квас» прочитує означник «Христос»: «бо він є тим для цілості Його Церкви, що квас для пшениці. І як квас у борошні надає росту і смаку всьому хлібові, так Христос є квасом для цілого

світу. Христос зібрав в одне розпорошені племена людські, влив у них квас спасіння, зробив їх однією Церквою. Жінка із Христової притчі, що взяла борошно і кинула до нього квасу, це якраз Церква, що старається вкласти Христову науку в серця вірян. Квас – це символ нашого спасіння у Христі <...> Квас – це символ Христа і Його Святої Тайни. Це квас, що в тілі діє так, як душа, що надає життя всьому тілу» [Collected 1987, с. 158].

Таким чином, М. Смотрицький доводив, що гіпотетичними шляхами пізнати біблійну істину неможливо, тому емпіричний метод не підходить для усвідомлення того, як простий квасний хліб стає тілом Христовим.

У цьому випадку скоріше слугуватиме ірраціональне пояснення Іоана Дамаскина: «Так, як Бог через дію Святого Духа зробив усе, що створив, так і зараз дія Святого Духа здійснює надприродне, що може зрозуміти лише віра. Як це станеться, – сказала Свята Діва Марія, – коли я не знаю мужа – на те архангел Гавриїл відповів: Дух Святий зійде на Тебе і сила Всевишнього осінить Тебе. І зараз ти запитуєш: “Як стає хліб Тілом Христовим і вино, і вода – Кров’ю Христовою?” – і я говорю тобі: “Святий Дух сходить і чинить те, що вище за слово і знання”» [Іоан 2010, с. 13].

Автор «Треносу» підкреслює важливість віри в процесі осмислення Євхаристії: «Якщо ж тіла Господа Христа або котрись частину приймаю, то не питаючи, а просто вірю, що ділиться нероздільно і береться нескінченно, і п’ється невичерпно, чиє Тіло з віри приймаю і Кров Його не неприродним і земним звичаєм, але надприродним та небесним» [Collected 1987, с. 156].

За змістом Біблії у Христі поєднано дві природи – Божу й людську, тому під час церковного обряду земний хліб після прикликання над ним Бога вже не є звичайним хлібом, а Євхаристією, що складається з двох сфер буття – земного й небесного. Єдність земного й небесного в Євхаристії святий Іоан Дамаскин пояснював на прикладі розпаленого вугілля: «Вугіль – не просте дерево, а поєднане з вогнем; так і хліб Причастя – не простий хліб, а поєднаний з Божеством. Бо тіло, поєднане з Божеством, – не одна природа: одна належить тілові, а друга – поєднаному з тілом Божеству. Тому це й те разом – не одна природа, а дві» [Іоан 2010, с. 98].

Отже, Христос подав своє Тіло і Кров у вигляді природних, простих і зрозумілих для людини речей – є звичайним для людини

їсти хліб і пити вино, тому Він, поєднавши в образах хліба й води своє Божество, перетворив їх на месійні символи Тіла і Крові, щоб, засвоївши звичне й природне, людина мала можливість досягнути й стати тим, що понад природою.

Модель Ф. де Сосюра була тільки структурною, вона не відображала, а конструювала свою реальність без прямого вказування на який-небудь об'єкт, що давало йому можливість наголошувати на певній довільності знака. У контексті природної мови, на думку вченого, не існує жорсткого зв'язку між означуваним та позначником з огляду на конвенціональність співвідношення між ними, яка виникає як результат соціального консенсусу, що не зовсім відповідає характеру біблійної герменевтики, орієнтованої на патристичну традицію усталених значень знаків Святого Письма та жорстко обмеженої канонами, тому теорію Ф. де Сосюра можемо застосовувати в ході аналізу системи тлумачення Біблії бароковими письменниками лише частково.

Більш близькими до екзегетичної методології є погляди на складники знака Ч. Пірса, який з метою уникнення протипокладності в його структурній моделі запропонував удосконалену тріадичну систему знака [див.: Пірс 2000, с. 49–52], де знак складається з таких трьох частин:

репрезентамен (*representamen*) – форма, якої набуває знак, причому вона не обов'язково повинна бути матеріальною;

інтерпретанта (*interpretant*), яка, незважаючи на назву, здебільшого є не інтерпретацією, а, радше, сенсом, отриманим від знака. Інтерпретанта надає знакові сенс навіть за відсутності інтерпретатора; об'єкт – те, на що посилається знак.

На доречності дотримуватися тритипного розмежування мовних знаків наголошував і Р. Барт: «Будь-який знак складається чи передбачає наявність трьох типів відношень. Перш за все – внутрішнє відношення, що поєднує позначник з означуваним, і далі – два зовнішніх відношення. Перше віртуальне; воно зараховує знак до певної множини інших знаків, звідки він виймається задля вмонтування в мовлення; інше відношення актуальне, воно приєднує знак до інших знаків висловлювання, яке передує йому чи слідує за ним в мовленнєвому ланцюгу» [Барт 2008, с. 219].

Репрезентамент є наближеним за своєю функцією до позначника в моделі знака Ф. де Сосюра, інтерпретанту можна співвіднести

з означуваням, але з ширшими функціями. На відміну від означуваного, інтерпретанта має властивість, завдяки якій вона сама собою є знаком у мисленні інтерпретатора.

Як пам'ятаємо, Ф. де Сосюр підкреслював довільну природу лінгвістичного знака. Однак більшість його послідовників-семіотиків схиляються до думки, що знаки відрізняються один від одного настільки, наскільки вони довільні або конвенційні.

На основі цього Ч. Пірс формулював три види співвідношень між засобом вираження знака та його референтом, тобто об'єктом позамовної дійсності, який має на увазі особа, що здійснювала акт мовлення.

Такі види співвідношень називають «видами знаків», відомими як фундаментальна тріада Ч. Пірса, а саме: знаки-ікони, знаки-індекси та знаки-символи. За фундаментальною тріадою Пірса, знаки подають об'єкт на основі подоби, казуальності, тобто збігу, та довільного консенсусу, який варто вважати суспільним договором. У цій тріаді знаки розташовані у прогресивній конвенційності: іконічний знак – знак, прямо пов'язаний певним чином з позначником, індексний знак – знак, подібний до означуваного, символічний знак – знак, який відносно означуваного є довільною, але найвищою сенсовою точкою конвенційності.

Таким чином, за теорією Пірса, індексним знаком у творі М. Смотрицького варто вважати хліб і вино, іконічним знаком – тіло і кров Христа, символічним знаком – найвищу точку конвенційності в християнстві, тобто спасіння людини й вічне життя у Христі, що випливає з тлумаченого автором біблійного тексту: «Я – хліб живий, що з неба зійшов. Коли хто споживатиме хліб цей, той повік буде жити. А хліб, що дам Я, то є тіло Моє, яке Я за життя світові дам» (Ів. 6: 51).

Для більшої переконливості М. Смотрицький звернувся до авторитету Іоана Златоуста й переповів уривок із його двадцять четвертої гомілії на Перше послання до коринтян: «Як тіло з'єднане з Христом, так і ми через цей хліб з'єднуємося з Ним. Що таке цей хліб? Тіло Христове. Чим робляться ті, що причащаються? Тілом Христовим. І нема багато тіл, а одне тіло». При цьому він додав уже не тлумачення, а безпосереднє цитування Біблії: «Ми є один хліб і одне тіло, хоч нас є багато» [Collected 1987, с. 158]. Порівняймо: «Тому, що один хліб, тіло одне – нас багато, бо ми всі спільники хліба одного» (1 Кор. 10: 17).

У цьому вислові зринає ноєма Церкви за відсутності вербального знака Церкви, звісно, не в буквальному значенні церкви як будівлі, а в алегоричному – як тіла Христового. Єдність Церкви, тобто містичного тіла Христа, забезпечується Святим Духом і проявляється в трьох християнських чеснотах: Вірі, Надії, Любові [див.: Мончак 2012, с. 29]. Єдність вірян Церкви проявилася таким чином більш витончено, ніж розуміння її як звичайне об'єднання частин тіла в одну нероздільну плоть.

Відкрито дискутуючи із західною версією Євхаристії, згідно з якою причастя відбувається на прісному хлібові, для більшої переконливості казнодія процитував Михайла Керуларія: «Опрісноки без квасу – це як хліб, який не різниться від каменя. Опрісноки є знаком (символом) переслідування нужди та смутку, а наша Пасха на квасному хлібі (тобто Тіло Христа) є знаком радості та піднесення до неба» [Collected 1987, с. 158].

Отже, Мелетій Смотрицький не досліджує способу освячення євхаристійних дарів, а лише наголошує на правдивості поєднання у цих дарах небесного із земним, як і в Христі поєднані Його Божа й людська природа. Завдяки цьому, на думку екзегета, причащаючись Тіла та Крові Христа, віряни мають надію і можливість правдиво стати одним Тілом з Ним.

III. 1. 3. Образи Віри, Надії, Любові в системі чотириденної біблійної герменевтики

Під час тлумачення Біблії з використанням сучасних технік, схем, моделей інтерпретації текстів варто пам'ятати про її *sensus plenior*, структурований різноманітними сенсами з огляду на її подвійне авторство – Бога й людини. Причина варіативності сенсів прочитання Святого Письма пояснюється людською природою його агіографів, реципієнтів та респондентів. З метою уникнення хибних тлумачень Біблії, необхідно правильно розрізнити в ній богонатхненне та людське, варто також розрізнити буквальный і більш складний для розуміння духовний (фігуральний) змісти, слід прагнути правильно в межах біблійного та церковного канонів розуміти особливо духовний сенс, який розгалужується на алегоричний, моральний та анагогічний сенси, що множаться різноманітними іншими назвами та відтінками значень.

Наприклад, християнський богослов та церковний діяч, якого шанують у Західній та Східній Церквах за його твори, Іоанн Касіян на початку V століття виокремлював чотири сенси, засвоєні Західною Церквою під впливом вчення Августина:

1) дослівний сенс історичних подій, законів, повідомлень тощо, себто прямий літературно-філологічний сенс; та три духовні сенси, розрізнені за принципом Віри, Надії й Любові:

- 2) алегоричний, тобто той, що розкриває догматичну сутність Віри;
- 3) тропологічний, тобто моральний, той, що визначає, що ми мусимо чинити, маючи Любов у серці;
- 4) анагогічний, тобто сотеріологічний, той, на що маємо Надію.

Касіян подав приклад чотирисенсової моделі інтерпретації уривка з листа апостола Павла (Гал. 4: 22–26), який активно використовували у своїх писаннях чи не всі митці давньої України. На образ євангельського міста Єрусалим Касіян накладає чотири сенси:

- 1) у буквальному сенсі Єрусалим постає як історичне місто юдеїв;
- 2) в алегоричному сенсі Єрусалим – християнська Церква, яка опікується догматами Віри;
- 3) у тропологічному (моральному) сенсі Єрусалим – душа людини, яку можна возз'єднати з Богом лише завдяки Любові;
- 4) в анагогічному сенсі Єрусалим – небесне місто, Град Божий, куди прагне потрапити кожен спасений вірянин і плекає у своїй душі Надію [див.: Скурат 1999, с. 150].

У сенсовій тканині біблійних текстів, за Ч. Пірсом, образи Віри, Надії та Любові є фундаментальною тріадою, де Віру як форму релігійної свідомості можна зарахувати до іконічних знаків, Надію як процес очікування сподіваного, може, навіть неможливого, варто віднести до індексних знаків, а Любов як найголовнішу християнську чесноту необхідно включити до символічних знаків.

Українські письменники XVII–XVIII ст. здебільшого теж «правлять про буквальний і таємничий “розуми” Біблії, останній з яких, у свою чергу: “раздбляется на различные толкованій образы, а именно на три, яже греческим языком глаголются: аллигорія, анагоги, тропологія”, згідно з трьома “богословськими” цнотами – вірою, надією та любов'ю» [Ушкалов 1999а, с. 24].

У християнському дискурсі топоси Віри, Надії та Любові набули особливого значення певної умовної цілісності серед визначальних засад Святого Письма, яке вважає їх необхідними почуттями та чеснотами кожного християнина. На думку Дмитра Туптала: «Аллигорія согласует вѣрѣ, анагоги – надеждѣ, тропология – любви» [Туптало 1748, арк. 157].

До категорії Віри варто, звісно, зарахувати таку активність людського духу, як релігійна свідомість, релігійність, знання, богопізнання, богобоязнь, побожність, моління, чеснотність, етичність, самовдосконалення, духовна розсудливість тощо. Наприклад, для Мелетія Смотрицького, який із трьох богословських чеснот на перший план виставляв віру як умову людського життя, були тотожними поняття віри та людськості, бо «bez wiary człowiek jest podobny do zwierzęcia i jest najdroższym i najbardziej psotnym ze wszystkich tworów» [Smotryckij 1628, с. 3].

Серед трьох християнських чеснот Віри, Надії, Любові найперше місце відводив Вірі й Лазар Баранович. При цьому «богословські аргументи Чернігівського єпископа зазедве не тонуть у морі риторичних “концептів”. Полемічно загострені образи та слова, як-от хоча би *miara* в назві трактату “Nowa miara starey wiary”, набувають тут часом геть несподіваних “розумів”. Звертаючись до свого супротивника – українського католицького богослова Павла Бойми, автора книги “Stara wiara”, – Баранович каже таке: щойно вітер зі Сходу повіяв на твою “Віру”, як літера W ураз перекинулася догори, ставши літерою M, – отак із твоєї “Віри” з’явилася моя “Міра”. Трохи перегодом, звертаючись уже до Пречистої Діви Марії, Баранович благає: “Богородице, Діво Словородице, народи й моє до тебе слово!” – завваживши далі, що слово MIARA складене з літер імені MARIA, – аби насамкінець виголосити дедикацію: “Прийми ж «Міру», Маріє, твоє від твоїх тобі приношу» [Ушкалов 2001, с. 13]. Отож, граючи літерами слів Віра, Міра, Марія, Лазар Баранович прив’язує Віру до образу Богородиці, яка, народивши Месію, подарувала людству Надію на спасіння внаслідок жертвовної голгофської Любові Христа.

До категорії Надії можна віднести такі аспекти духовної активності: впевненість, довірливість, безжурність, життєрадісність, вдячність, працьовитість, творчість, подвижність, мужність тощо.

Саме Надія як позахронотопний образ дозволяє об’єднати плани містичної підземної, реальної земної та уявної небесної місцевості,

часові площини минулого, теперішнього та майбутнього звести до єдиної часової точки чи вивести за межі людських вимірів часу, де «один день – немов тисяча років, а тисяча років – немов один день» (2 Петр. 3: 8), збудувавши у свідомості її власну смислову перспективу.

Надія як образ утворює Віру: «Я надіюсь на Господа, має Надію душа моя, і на Слово Його я вповаю» (Пс. 130: 5), закріплює конструкт впевненості, вибудовує проєктивну модель бажаного, сподіваного, доброго: «Господь любить тих, хто боїться Його, хто надію складає на милість Його!» (Пс. 147: 11).

«В процесі історичної генези дещо змінюється смисловий нюанс надії. Зокрема, у межах філософської антропології Нового часу та екзистенціалізму ХХ ст. відбувається перехід від надії-образу до надії-феномена. Феномен надії – це звернення людської свідомості не лише до очікуваного блага, але й конструювання бажаного блага. Це спричиняє загострення проблеми есхатологізму людського буття: своя особлива тимчасовість притаманна переживанню в людській свідомості феномена надії, бо в кожному актуальному переживанні надії-феномена імпліцитно міститься переживання потенційне» [Соломаха 2014, с. 231].

Таким чином, Надія-феномен стає дещо звууженим поняттям щодо Надії-образу, бо насичене певними смислами та інтенціями, що виводять її з космічного простору й часу та прив'язують до певної людини, епохи, часу. «Відправним моментом поняття “надія” є надчуттєве відношення людини до життя через переживання і “пошук” його смислу. У феномені надії криються набагато більші потенції та сили, від яких врешті-решт залежить існування самої людини. Надія – це стан свідомості не просто якоїсь суб'єктивності. Скоріше навпаки: феномен надії – це особливий стан людської свідомості у відношенні втілення і в цьому сенсі переживання і проживання людиною ідей, цінностей ідеалів і мети у повсякденну практику» [Соломаха 2014, с. 231].

Спонукальним мотивом у Біблії Надія виступає не самостійною смисловою категорією, а в нерозривній єдності з такими доповнючими її символами як Віра та Любов.

До категорії Любові можна зарахувати: добродушність, людяність, доброзичливість, приязнь, вірність, стійкість, співчутливість, служіння іншим, гостинність, милість, жертвовність, посвяту і багато іншого [Ярмусь 2007, с. 18–19].

Найголовнішою християнською чеснотою, порівняно із Вірою та Надією, у Біблії є Любов. Августин називає Любов основоположною категорією у тріаді Віра – Надія – Любов: «Хто істинно любить, той, без сумніву, істинно вірить і сподівається» [Августин 1996, с. 117].

Саме Любов надає можливість християнину наблизитися до Бога-Отця, долучитися до Благодаті, подарованої людству викупною жертвою Ісуса Христа, посилити в серці Святого Духа.

Тема божественної Любові зринає в писаннях Дмитра Туптала. Розтлумачуючи суть Любові, автор вдається до розлогих коментарів, у яких Любов за допомогою «глаголів і слівес» мислиться як категорія вічна й нетлінна, як така, що дорівнює Богу: «Любовь никогда же престанет: ибо во вѣки тамо имамы любити Бога, и святых его и друг друга» [Туптало 1748, арк. 16]. Така форма довершеної Любові може з'явитися тільки після очищення людської душі від гріха й набуття нею чеснот Віри та Надії.

Августин закликав у всьому, що створив Бог, навіть у тимчасовій оболонці душі, тлінному тілі, шукати невидиме оприявлення Бога, виявляти любов до Бога-Творця, нівелюючи при цьому значущість видимих, створених Богом, матеріальних образів. На думку Августина, основною рисою Надії є також невидиме, що підтверджено й біблійним текстом: «Надією бо ми спаслися. Надія ж, коли бачить, не є надія, бо хто що бачить, чому б того й надіявся? А коли сподіваємось, чого не бачимо, то очікуємо того з терпеливістю» (Рим. 8: 24–25). Отже, якщо є Віра в Бога, то, звісно, є й Надія. Ба більше, ні Віра, ні Надія не можуть існувати без Любові, яка виступає рушієм і першої, і другої. Зі сповідання Віри народжується Надія, що супроводжується Любов'ю, яка перевершує їх. Таким чином, як немає Любові без Надії і Надії без Любові, так немає Надії й Любові без Віри.

Конотативне значення топосу непохитної Віри потребує доповнення практичною діяльністю особистості в контексті спасіння: «Яка користь, брати мої, коли хто говорить, що має віру, але діл не має? Чи може спасти його віра? Коли ж брат чи сестра будуть нагі, і позбавлені денного покриву, а хто-небудь із вас до них скаже: “Ідіть з миром, грійтесь та їжте”, та не дасть їм потрібного тілу, що ж то може? Так само й віра, коли діл не має, мертва в собі!» (Як. 2: 14–17)

Віра в Бога формує внутрішнє ставлення людини до світу, внаслідок якого будується суб'єктивна реальність, формується чинник,

який стабілізує її душевний стан, укорінює в людському бутті Надію.

Віра надає життю сенс, вона є підґрунтям людської моральності. Інтенсивність віри здійснює входження людини в невидимий світ, є передумовою наслідування Бога, утвердження Його блаженної волі.

Тверда Віра, позбавлена сумніву, доповнюється Надією. Разом вони, за Біблією, складають основу Любові до Бога та до свого ближнього, сфокусовану в діяннях та стражданнях Ісуса Христа: «Люби Господа Бога свого всім серцем своїм, і всією душею своєю, і всією силою своєю, і всім своїм розумом, і свого ближнього, як самого себе (Лк. 10: 27).

Августин проголошував любов до Бога аж до зречення самого себе та світу: «Бо ж не любить Тебе достатньо той, хто одночасно любить іще щось, але любить не з любові до Тебе» [Августин 1996, с. 194]. За такої умови християнська любов стає засобом ідентифікації суб'єкта з об'єктом своєї любові на рівні альтруїстичного самозречення, самовідданої турботи, піклування. Благо, яке отримує об'єкт любові від цього дієвого почуття суб'єкта, дає йому духовне задоволення: «Любов над усе! Любов довготерпить, любов милосердствує, не задрить, любов не величається, не надимається. Ніколи любов не перестає!» (1 Кор. 13: 4, 8).

Так само як не перестає бути зростаючий рівень духовного вдосконалення людини, її трансцендентного зв'язку з Абсолютом, Віра та Надія є необхідними вихідними етапами шляху сходження людини до Бога, який і є Любов'ю: «Бог є любов!» (1 Ів. 4: 8). Єднання людини з Богом є запорукою її подальшого вдосконалення. Віра та Надія поступово розчиняються в Любові, унаслідок чого Любов перекиває і поглинає їх.

Словом, Віра й Надія мають певні межі зростання. Жодних обмежень з огляду на уподібнення з Богом не має лише Любов.

Віра, Надія та Любов, як категорії присутності Бога-Отця, Бога-Сина й Духа Святого в біблійному Слові та як засіб прочитання Святого Письма на рівні синтезуючої єдності об'єктивного та суб'єктивного аспектів тексту, реалізуються у різних варіантах, моделях та методах тлумачення Біблії.

III. 1. 4. Канони тлумачення біблійних текстів

Тлумачу Біблії завжди слід пам'ятати ту обставину, на якій наголошував, зокрема, В. Лаба: «між книгами св. Письма і чисто людськими книгами заходить з огляду на автора значна різниця. Перші мають двох авторів: першорядного Бога, другорядного чоловіка, гагіографа; другі мають тільки одного автора – чоловіка» [Лаба 1929, с. 13]. Така авторська подвоєність вплинула на характер, способи й методи біблійної герменевтики. «Біблійна герменевтика, хоча й належить до загальної категорії різноманітних літературно-історичних текстів, є водночас герменевтикою єдиною у своєму роді. Предмет цієї герменевтики визначає її специфічні сенси. Спасительні події та їхнє осягнення в особі Ісуса Христа надають значення всім літературно-історичним текстам, рівнозначним героям людства. Всілякі, порушені в часі нові інтерпретації є нічим іншим, як тільки підтвердженням або розвінчанням багатств того сенсу. Біблійних описів спасительних подій не цілком зрозуміти за допомогою одного лише розуму. Їхня інтерпретація залежить від певних детермінант, у межах яких живе еклезіальна віра у співтоваристві зі світлом Святого Духа. Тією мірою, якою посилюється вплив Святого Духа на читача богонатхненних текстів, такою самою мірою поглиблюється й розуміння духовної реальності, про яку йдеться в біблійних текстах» [Romaniuk 1993, с. 65–66].

Гадамер також наполягав на тому, що тлумачам Біблії необхідно розуміти неосяжну відмінність між Словом Божим і словом людським: «Містерія Трійці, прояснена за допомогою аналогії із внутрішнім словом, врешті-решт, повинна все ж таки залишитися незрозумілою та недосяжною для людського мислення. Якщо у Божественному Слові вимовлено всю цілісність Божественного Духу, тоді процесуальний момент у слові означатиме щось таке, перед чим безсилі всі аналогії. А що Божественний Дух, пізнаючи сам себе, пізнає водночас і все суще, то Слово Боже є Словом Духу, який споглядає і творить усе в єдиному акті споглядання (*intuitus*)» [Гадамер 1988, с. 392].

Канон тлумачення Біблії був затверджений на Тридентському соборі між 1545 та 1563 роками. «В основу християнської теології та гомілетики лягла іудейська теологічна традиція прискіпливого витлумачення Біблії до букви включно. Від часів Філона

Олександрійського, який перебував на межі гебрайського та грецького світів і долучив до іудейської традиції античний досвід тлумачення, аналіз Біблії здійснювався на різних рівнях: екзегетичному (врахування символічного змісту), алегоричному (врахування іносказання), буквальному (врахування історичних реалій), топологічному (врахування психологічного стану душі віруючого), аналогічному – як образ і відблиск Царства Небесного. Таку практику адаптували й середньовічні християнські теологи» [Поплавська 2008, с. 63].

Канон тлумачення Біблії віддавна передбачав однозначність висловів і непомильність розуміння тексту, що уточнювався й коментувався в межах герменевтичного вчення. Розуміння біблійного тексту зіткнулось із можливістю різних тлумачень слова-знака, слова-алегорії чи слова-символу як структурантів окремої мовної фігури, уривка чи всього тексту. Біблійна герменевтика пропонувала як один із засобів, що має усунути непевні категорії розуміння, поняття однозначності в межах біблійного канону. «Рязнозначність тлумачень, як думали, постає через кривотлумачення, бо справжнє тлумачення має бути одним і останнім – таким же певним, як і реалізований у тексті задум автора. Тож від Античності й до Просвітництва до уваги брали тільки *канон*, за яким можна дізнатися, котрому з можливих способів тлумачення улягає певний текст або його вислів. Зазначимо: притому вважали, що і буквальний сенс, і переносний – тільки один, однозначний. Отже, треба лише вміти обрати слушну норму тлумачення, ідентифікувати відповідну риторичну фігуру, щоб урешті, витлумачивши, відрізнити сенс від фальшивих, безсенсовних тлумачень» [Богачов 2011, с. 66].

Екзегети Святого Письма радили шукати в його тексті, як і в будь-якому іншому твориві Бога, подвійну природу – тілесну й духовну, що повело за собою розподіл на буквальний (*sensus litteralis*) і духовний (*sensus spiritualis*) сенси тлумачення священних текстів.

Наприклад, католики під впливом вчення Августина вбачали в Біблії чотири сенси: буквальний сенс і три духовних сенси: річевий, достосований і виснуваний. Католицька екзегеза Біблії передбачає обов'язкову наявність буквального сенсу (*sens litteralis*) у кожному місці Святого Письма, який передбачає те значення, яке закладено безпосередньо в словах і реченнях, тому його ще

називають «безпосереднім (*immediatus*), дослівним (*verbalis*), граматичним (*grammaticus*), а ще також: історичним (*historicus*), бо переважно подає історичні події, і тілесним (*corporeus*), бо в ньому річевий змісл міститься наче душа в тілі» [Лаба 1929, с. 15].

Залежно від того, пряме чи переносне значення заховано в словах біблійного тексту, буквальний сенс розщеплюється на «буквальний властивий (*litteralis proprius*)» та на «буквальний переносний (*litteralis metaphoricus*)» [Лаба 1929, с. 15].

В. Лаба зазначав, що коли до певних місць Святого Письма не можна через суперечність з ученням віри достосувати буквальний властивий сенс прочитання, то все одно варто до таких місць з огляду на контекст, зміст чи задум автора долучати буквальний сенс, але переносний [Лаба 1929, с. 16]. Буквальний сенс є основним, притаманним кожній частині тексту Біблії, але він не може бути багатократним, а за умови різночитань варто такі місця тлумачити шляхом нашарувань різних метод на один і той самий елемент тексту, як, наприклад, інтерпретується патристами образ Єрусалиму.

Православні богослови, відаючи першість алегоричному сенсу, під впливом Олександрійської екзегетичної школи вважали, що певні місця в Біблії навіть і не передбачають буквального прочитання, а лише алегоричне, з метою уникнення змістових та ідейних суперечностей у Святому Письмі.

Річевий сенс (*sens realis*) Святого Письма в католицькій екзегезі передбачав залучення до процесу тлумачення Біблії, окрім слів, речі, особи, дійства, які є прообразами (типами). «Для того називають його також посереднім (*sens mediatus*), прообразним, типічним (*sens typicus*); а крім того, духовним (*sens spiritualis*), бо міститься в буквальному зміслі, як душа в тілі; містичним (*sens mysticus*), бо є мовби замкнений в буквальному зміслі; алегоричним (*sens allegoricus*), бо він подібно, як алегорія, означає, що іншого, як виражають слова.

Однак двох останніх назв річового зміслу треба дуже обережно уживати, бо містичним називають переважно той змісл, що є з волі автора укритий, темний; а алегоричним подекуди називають також буквальний переносний змісл» [Лаба 1929, с. 19].

Прообразом (типом) і католики, і православні екзегети вважать особу, річ чи дійство в Старому Заповіті, що пророкує події в Новому Заповіті. Типи, що пророкують пришествя в Новому Заповіті Месії, називають месійними типами, а ті, що пророкують

появу в Новому Заповіті Пречистої Діви чи апостолів – пророчими типами. Особа чи подія в Новому Заповіті наперед прообразована в Старому Заповіті – це антитипи. Передбачена Богом схожість між образом і прообразом називається прототипом.

Річевий сенс у Святому Письмі варто шукати лише там, де його наявність підтверджується в джерелах об'явлення, тобто в Новому Заповіті та церковному Переказі.

Примінений (приспосований, *accomodatus, transsumptivus*) сенс Святого Письма перебуває поза інтенцією автора й вибудовується на основі аналогії, за характером якої він розчленовується на примінений через розтягнення, якщо подібність закладена в самих особах чи предметах, а слова автора вжиті в правдивому сенсі, примінений розтягнений сенс, якщо подібність слів ужита на виправдання усвідомлення авторського задуму, примінення через гру слів, яке утворюється виключно на основі подібності слів.

Висуваний сенс (*sens deductus, derivatus, consequens*) Святого Письма власне не є його властивим сенсом, а є логічним висновком, який впливає із тандема авторства Біблії – людини і Святого Духа.

Отже, ноєматика має на меті вишукування сенсів Святого Письма. Однак з огляду на те, що Біблія має подвійне авторство Бога й людини, екзегет не мав права тлумачити сенси Божого Слова на власний розсуд, щоб не викривити їхнє значення.

Евристика виробила правила пошуку істинного сенсу Святого Письма. Згідно з цими правилами, екзегетична практика перебуває в межах розумової та християнської евристики.

Розумова евристика спирається на філологічний, історичний та логічний чинники. Філологічний чинник структурується мовою Святого Письма, історичний – особою автора та прямою мовою інших осіб у тексті, адресата й слухача, причинами й обставинами написання конкретних книг Святого Письма, літературними ознаками біблійних книг, тим часом логічний – змістом і метою конкретної книги Святого Письма, контекстом, паралельними місцями.

Найпершим правилом для екзегета з метою уникнення помилок перекладу є необхідність знання давніх біблійних мов: єврейської та арамейської, якими були написані книги Старого Заповіту, та грецької, якою був написаний Новий Заповіт.

Від рівня знання біблійних мов залежав рівень опанування екзегетом змісту (*argumentum*), історичного, пророчого, дидактичного,

і мети (scopus), яка з огляду на структуру Біблії є подвійною: «Догматичну ціль, а саме подати найголовніші правди віри, як існування одного, невидимого, вічного Бога, що в часі сотворив ангелів, чоловіка, світ і прочі ества у світі та всіми своїми творіннями управляє; переказати історію упадку чоловіка через первородний гріх з первісного надприродного стану в стан осудження, з якого мав спасти людей щойно обіцяний Богом Спаситель – Месія. <...>

Новий Завіт має на цілі доказати, що Ісус Христос є обіцяним в Старому Заповіті Месією і правдивим Сином Божим; що він проголосив правдиву і звершену Божу науку, а своєю смертю на хресті відкупив людей; що Ісус Христос оснував Церкву, яка має голосити й зберігати незіпсовану Його науку та продовжувати діло спасення людей до кінця світу» [Лаба 1929, с. 46].

Надважливе місце в біблійній герменевтиці посідає контекст: логічний, психологічний, історичний і пророчий.

Логічний контекст за допомогою граматичних категорій мови виражає зв'язок між частинами речення, між реченнями чи навіть розділами за принципом причини і наслідків, твердження й доказів, пояснення й паралелей.

Психологічний контекст засновується на асоціативному мисленні і є альтернативою щодо логічного контексту.

Історичний контекст базується на хронологічному й локальному зв'язку частин мови, за допомогою яких описані подібні й однорідні предмети та події.

Нарешті, пророчий контекст передбачає пророцтво в позачасовому вимірі образів, картин і подій, що їх пророки насправді не бачили, але описали в пророцьких книгах як передбачення.

Паралельні місця – це зіставлення двох чи кількох текстів Святого Письма, у яких ідеться про той самий предмет чи зворот.

Особа автора визначається у внутрішньому (характер, темперамент, освіта, талант, настрої) та зовнішньому (вік, походження, біографія, звання, маєтності) станах, що впливає на процес суб'єктивної модифікації осяяння Святим Духом.

Особи читачів і слухачів не менш важливі для екзегета, ніж особа автора, оскільки кожна адресна аудиторія має свої вікові, соціальні та інтелектуальні характеристики, що їх екзегет повинен урахувувати з метою глибшого проникнення реципієнтів у догматичну тканину Біблії.

Літературні ознаки біблійних книг виявляються в їхніх літературних формах, стилях, у художньо-образному відображенні дійсності.

Християнська гевристика стверджує, що екзегет повинен відкидати той сенс Святого Письма, який не підлягає Божому натхненню, інакше його писання не спрощуватимуть розуміння Біблії, а, навпаки, будуть породжувати ересі та антилогії (енантіофанії), що їх Ориген та Августин намагалися пояснювати алегорично, виключаючи первинний буквальний сенс для окремих місць Біблії.

Православні богослови, полемізуючи із католиками, здебільшого переймали їхні правила та способи тлумачення Святого Письма. Окрім того, і католики, і православні дуже часто шанували одних і тих самих Отців Церкви, що впливало на розуміння техніки тлумачення Біблії. «Святе Письмо та перекази Отців Церкви – це єдині джерела, які повинні взаємопідтверджувати одне одного, але при цьому підтвердження не означає поглиблене розуміння змісту» [Бальжик 2009, с. 261].

Зокрема, наслідуючи Іоана Златоуста, православні богослови, так само як і католицькі, у буквальному сенсі вбачали прямий і переносний, але предметний (тобто містичний, таємничий) поділяли на притчовий і прообразний [див.: Савваитов 1857, с. 21–23].

Отже, як для католицької, так і для православної Церкви канони тлумачення визначалися тільки Словом Божим і окреслювалися сакральною герменевтикою (*hermeneutica sacra*). Істинність Біблії жодним чином не могла підлягати сумніву, тому канони тлумачення навіть не передбачали використання правил з'ясування істинності текстів Святого Письма. Канони тлумачення Біблії зводилися до опанування норм правильного осягнення абсолютної істини, здебільшого прихованої за біблійним фігуратизмом. Для давніх герменевтів Біблії «розуміння предметної істини тексту і реконструкція однозначної авторової інтенції збігаються, бо вони вірили в неперевершену досконалість автора. Лише за Нового часу поступово з'ясовують, що, інтерпретуючи будь-який текст, не слід за богословською звичкою ототожнювати автора з Богом» [Богачов 2011, с. 73].

Однак для давніх церковних інтерпретаторів цілісний зміст Біблії, тобто узгодженість її окремих частин та книг, був безперечним наміром Бога, який неможливо осягнути поза межами *sensus*

plenior. Контroversійність прочитання окремих частин тексту Святого Письма мала зніматися запровадження чотирисенсова біблійна герменевтика. Така непорушна даність складала для тлумачів Біблії наперед даний смисловий горизонт, де цілий текст тлумачився за допомогою його частин, а інтерпретація частин біблійного тексту була неможливою поза контекстом цілого тексту Святого Письма. Таким чином, метода герменевтичного кола стала беззаперечною умовою розуміння універсального богонатхненного змісту Біблії.

III. 1. 5. Біблійна герменевтика в полемічних творах Герасима Смотрицького

Друга половина XVI століття характеризується активізацією європейських реформаційних рухів на території Польщі та на інших слов'янських землях. Зростання впливу католиків та протестантів на культурно-релігійну ситуацію, що склалася на українських землях, поставило у складне становище українську православну Церкву, яка потерпала від нападів католиків та протестантів.

Одним із перших, хто відповів на звинувачення з боку католицької Церкви стосовно моральної та організаційної кризи в українській православній Церкві, був Герасим Смотрицький. Він розумів, що боротьба за життя православ'я буде запеклою, серйозною і тривалою. Ускладнювала ситуацію відсутність повної Біблії національною книжною мовою, що ставало причиною неспроможності православного духовенства підкріпити свої полемічні тези прикладами з Біблії. Часу на ґрунтовну роботу над українським перекладом Святого Письма не було. Так виникла нагальна потреба друкування повної Біблії церковною старослов'янською мовою, близькою і зрозумілою тогочасним українцям, якому цілком і повністю сприяв Герасим Смотрицький.

У полемічних питаннях проблема тлумачення Біблії відіграла далеко не останню роль. «Герменевтичний підхід в аналізі Біблії взагалі невіддільний від тлумачної установки, що ширилася поміж народами і, відповідно, від проблеми перекладу, яка набувала актуальності в епоху Реформації. Тоді мало не кожному давали право витлумачувати сакральні тексти. І саме в протестантських теологів християнська герменевтика остаточно розминалася, з одного боку, з античною традицією вільного тлумачення поетично-міфологічних

структур, а з другого – з католицькою традицією, яка вважала правильне тлумачення Біблії невід’ємним від творів патристів і святого Передання в цілому» [Поплавська 2008, с. 62].

У 1581 році українське православ’я нарешті отримало власну повну друковану Біблію. Було видано накладом 1500 примірників повне канонічне зібрання біблійних текстів церковнослов’янською мовою під назвою «Острозька Біблія» [див.: Біблія 1581]. Вона була видрукувана Іваном Федоровим у маєтку князя Острозького в Острозі в спеціально організованій для цього друкарні.

За обсягом це книга на 1256 сторінок – 3240000 знаків, надрукована форматом в аркуш – на ньому 50 рядків, двома шпальтами, у два кольори чотирма кириличними та двома грецькими шрифтами. Біблія майже не ілюстрована, а ті нечасті вмонтовані в текст ілюстрації видання відзначаються стриманістю, продуманістю композиції та художнім смаком.

Виданню Острозької Біблії передували пошуки повного тексту Біблії із церковнослов’янських, болгарських, польських, чеських та інших рукописів, які все ж не містили одного тексту, як і надісланий до Острога Іваном Грозним текст Геннадієвської Біблії 1499 року [див.: Іларіон 1999, с. 617]. Саме тому очолювана Г. Смотрицьким комісія для виправлення церковнослов’янської Біблії вирішила обрати за основу давній грецький список Септуагінти.

«Острозька Біблія, як довідуємося з передмови князя Костянтина Острозького, була орієнтована на міжнародну публіку всіх благочестивих і православних християн» [Пилипюк 2016, с. 7].

Поява Острозької Біблії, науковий рівень укладання якої високо цінували не лише православні, але й католики, підняла престиж українського православ’я та зміцнила ґрунт для біблійної екзегези й богословської праці в християнському середовищі [див.: Ісаєвич 1989; Мильников 1981; Горфункель 1981; Кралюк 2000; Кралюк 2008; Бондар 2004; Бондар 2006].

Тексту Острозької Біблії передували дві прозові передмови та два вірші, підписані, окрім першої передмови, яка подавалася від імені князя Василя Костянтина Острозького, іменем Герасима Смотрицького, в яких домінувала тема полемічної боротьби з ерессю, розкрита за допомогою різних метод прочитання Біблії та церковного Переказу [див.: Кралюк 2000, с. 34]. «Уже сам факт, що Священне Писання супроводжувалося передмовами, написаними

конкретними людьми, було виявом ренесансного мислення. Адже фактично сакральний текст ставився на один рівень із текстом профанним» [Кралюк 2000, с. 32].

Вооружеи воин змія поправ мужественно,
Копієм сего посредѣ пронзе явственно,
Яко древняго враждебника челоувѣческаго рода,
Понеже злomu з добрим не бывает згода
[Смотрицький 1581, арк. 1 зв.].

Попри відсутність власного імені, у першій віршованій передмові Г. Смотрицького вгадується досить популярний у православному християнстві образ Юрія-змієборця, що вселяв надію та сподівання на перемогу й заступництво. Образ Юрія-змієборця щоразу актуалізувався тоді, коли держава вела активні військові дії або стояла перед загрозою релігійної війни з іновірцями. Лик переможного Георгія як одного з найкращих представників Христового війська, що, за легендою, врятував у лівійських степах безневинну дівчину, принесену в жертву змієві, який у християнській символіці позначав поганство, став символом перемоги християнства над поганством [див.: Воропай 1958, с. 41].

Окрім того, на рівні алюзивного підтексту прочитується зв'язок із біблійним текстом. «Еволюція подібних структур у літературі позначена суттєвою активністю “пам'яті” протосюжету (сюжету-зразка), який цілком чи у формі системи сюжетних елементів входить до складу традиційної сюжетної схеми, специфіка трансформації якої регулюється мотивуваннями і характеристиками, що містяться в ній» [Нямц 2004, с. 5].

У процесі творчої літературної переробки змістової місткості й семантики відомого старозаповітного сюжету утворилася оригінальна подієво-семантична його домінанта здійснення трансформації канонічної боротьби Адама зі змієм-спокусником:

Спасеніє Христово Бог содѣя посредѣ земля,
На крестѣ руцѣ прострѣ всѣ к себѣ пріємля,
На нем же рукописаніє грѣх наших растерзав,
Из ветхаго челоувѣка нетлѣнно новаго создал
[Смотрицький 1581, арк. 1 зв.].

У межах стереотипного сприйняття в основних змістових константах Передмови забезпечується також процес зіставлення ново-заповітних першообразів Христа й гріха, що веде до смерті, та їхньої нової літературної версії.

Мотив боротьби Христа з дияволом, перепідпорядкування традиційно незмінного поведінкового статусу парних персонажів у структурі традиційного сюжетно-образного матеріалу передбачає варіативність його прочитання, що веде за собою осучаснення проблематики та морально-психологічну драматизацію сюжетних колізій, перенесення загальновідомих подієвих схем біблійної дійсності на матеріал конкретної національно-історичної полемічної боротьби за право на існування православної Церкви. «Об'єднувальною детермінантою в таких творах є персонаж (точніше, його загальновідома репутація), який своїми діями чи знаковим ім'ям сприяє утворенню в читацькій свідомості асоціативно-символічних або формальних зв'язків між зразком і його новим (черговим) продовженням (дописуванням)» [Нямцу 2004, с. 3–4].

Звертаючись до Костянтина Острозького й порівнюючи його з Костянтином Великим («Он бо на небесѣ сіе видѣвъ, побѣдил сопостаты, / ты же побѣждай еретик и бѣсов тристаты» [Українська 1988, с. 118–119]), Герасим Смотрицький указує на те, що його полеміка спрямована в цьому разі проти протестантської течії антиринітаріїв.

Отже, Герасим Смотрицький у своєму вірші тлумачить образ Юрія-змієборця як символ перемоги добра над злом, світла над птьмою, православ'я над католицизмом та протестантизмом, – звертаючись рівнозначно як до Переказу, так і до Святого Письма.

У першій прозовій передмові йшлося про домінуючу роль видання в духовному зростанні читачів та зміцнення православної віри. У другій прозовій передмові богословського та екзегетичного характеру факт видання Біблії розглядався Г. Смотрицьким як інтелектуальна зброя в боротьбі за збереження православної віри. Він, позбавляючи протестантів права на розповсюдження Святого Письма, зокрема, говорить: «Кому уподобатся сіи, иже в новѣй, паче солнца сияющей благодати, тщеславіем и самомнѣніем ослѣпше, Христа единосущна и съпрестолна Отцу же и Святому Духу, прежде всѣх вѣков сущаго, прелщенных ухищреніем, под лѣты токмо, и тварію злохулно с Аріем исповѣдати дерзуют на соблазн

неутвержденным, на свою же погибель?» [Смотрицкий 1914, с. 47]. Тим самим полеміст підтвердив безперечний авторитет Біблії і продемонстрував екзегетичну вправність візантійського штибу, тобто прочитання Святого Письма в суто канонічному, східному варіанті.

Окрім того, знання Слова Божого він уважав однією з умов входу людини до Царства Небесного: «Вам, благочестивым и православным христіаном повсюду, еже приємлите не яко вещи земныя, но яко дарованіе небесное творяще и храняще вся заповѣди Господня непорочны. Да сподобится достигнути во вѣчный его покой неприкосновенныя славы, идеже будет житіе всѣм вѣрующим во имя Господа Бога и Спаса нашего Иисуса Христа и возлюбившим хвалное явленіе пришествія его» [Українська 1988, с. 203].

Формування біблійної герменевтики як структуранта українського богослов'я у XV–XVII ст. усе ще перебувало під впливом східної містичної традиції. Починаючи з XVI ст. ця проблема стала ареною змагання греко-візантійського та римсько-західноєвропейського богословських напрямів і окремих екзегетичних шкіл. Біблійні тлумачення як вагомий аргумент правдивості власних доказів українські богослови активно застосовували в полеміці з католиками та протестантами.

Наприклад, Василь Суразький у своєму трактаті «Про єдину істинну православну віру», полемізуючи з католиками, заперечував можливість вільного тлумачення Біблії за допомогою не канонізованих силіогізмів та філософських концептів, що було можливим у католицькій раціоналізованій схоластичній теології. З метою обґрунтування чи спростування численних богословських тез він рясно цитував Біблію, спираючись саме на патристичну традицію її тлумачення.

У питанні екзегези Біблії Г. Смотрицький також схилився до святоотцівської думки: «Запомнѣл Бога и правды Его и оных светилников, великих и незыблемых столпов церковных учителей крещцких Василія Великого, Григорія Богослова, Іоанна Златоустого, Афанасія, Кирила, Дамаскина и иных многих» [Українська 1988, с. 219]. Дотримання норм і правил тлумачення сакральних текстів для Г. Смотрицького було обов'язковим. Він уважав, що Святе Письмо необхідно осягати лише в межах канону, щоб уникнути хибності значень, які можуть призвести до ересі. Саме тому він особливо наголошує на проблемі біблійної герменевтики. Зокрема,

Смотрицький застерігає, що розуміння Біблії повинно відбуватися не на тілесному рівні, а на духовному: «Знаменай сія словеса с вниманієм и искусно разумѣй, и отверзи умныя зѣница сердца твоего, и остави тщеславіе и самомнительное мудрованіе. Земно, душевно и бѣсовско, не свыше сходящее и о горняя мудрвствующе, разумѣй словесем Господним, яко не просто читати повелѣвает, но и испытovati; испытавши же и сохранятьи; могущая же вмѣстити, вмѣщати; не вмѣстима я же церкви с вѣрою предлагати, она же не обыче заблуждати; читаніе бо письменное умервщляет; испытаніе же духовное оживляет; инакоже мудрствующе прельстишася мнози и на пути погибели сташа» [Українська 1988, с. 204–205].

Матеріальний, тобто тілесний, підхід до осягнення Святого Письма, на думку Г. Смотрицького, неможливий, бо воно виникло з Божого натхнення. Божа присутність діє через Біблію на кожному місці і в будь-який час. Оскільки Бог через людину-автора відкрив у Слові істину, ширшу за тимчасові тілесні потреби людини, то й опанувати її необхідно не в тілесному вимірі, а в духовному.

Тому, на відміну від протестантів, які пропонували широкому загалу вірян читати й сприймати Біблію, Смотрицький уважав, що тлумачення Святого Письма світськими й непідготовленими людьми призведе до хибних прочитань. Він був переконаний, що лише люди посвячені, ті, які пройшли спеціальну теологічну підготовку, мають право братися за екзегезу Біблії: «Сіе же молю, да никого же от чтущих и слышащих ожестит; не ко всѣм бо речеса, но токмо к ненаказанным и неутвержденным, приникшим закону господню утро, в вечер же учителми зватися изволяющим; искусных же и благоразумных в Писаніях Божественных и в добродѣтелях прилѣжно молю, да и аз, недостойный, от них наказан и исправлен буду» [Українська 1988, с. 205]. Словом, у ході самостійного читання Святого Письма можуть виникнути «самозаконныя прелести... бѣсовскія козни и прелестнича соблазны» [Українська 1988, с. 209].

Для того щоб у процесі тлумачення Біблії віддати належну шану єдності віри Церкви та натхненню Святого Письма, екзегет має бути обачливим, аби не загострювати свою увагу лише на людських аспектах біблійних текстів. Насамперед він повинен дошукуватися в цих текстах Слова Божого та якнайкраще роз'яснити його для того, щоб жити в повній єдності з Богом. Для біблійних герменевтів саме віра повинна стати мотивацією до герменевтичних

досліджень. Духовне вдосконалення людини відбувається завдяки правильному розумінню нею Біблії, яка до того ж навчає мистецтва самопізнання.

Правильне тлумачення Біблії, пошуки внутрішньої людини в поєднанні з непохитною вірою у викупну жертву Ісуса Христа дають християнинові ключі від Царства Небесного.

Книга «Ключ Царства Небесного, и наше христианское духовное власти нерешимый узел», у якій Г. Смотрицький полемізував з «Викладом віри Римської церкви» Бенедикта Гербеста, складається з двох передмов, а саме з присвяти князю О. К. Острозькому з чотиривіршем та звернення до православних християн «До народов руських, короткая а пилная предмовка», а також із двох трактатів: «Ключ Царства Небесного» та «Календар римский новый».

Попри невеликий обсяг цього твору, у ньому була викладена перша системна відповідь на пропозицію католиків об'єднатися та на звинувачення православних у хибності їхньої віри.

«Ключ Царства Небесного» Г. Смотрицького з огляду на першість у православній літературі та на глибоку теологічну аргументацію задав тон полеміці із залученням чотирисенсової методи біблійної герменевтики, яку використовували всі, хто брав участь у полеміці – православні, уніати, католики, – окрім протестантів.

У «Ключі Царства Небесного» Смотрицький віддає перевагу алегоричному тлумаченню Біблії, починаючи вже з назви трактату.

Сам по собі вислів «Ключі Царства Небесного» (лат. *Claves Regni Caelorum*) був запозичений католиками з Євангелія від Матвія. «І ключі тобі дам від Царства Небесного, і що на землі ти зв'яжеш, те зв'язане буде на небі, а що на землі ти розв'яжеш, те розв'язане буде на небі!» (Мт. 16: 19), – сказав Ісус апостолу Петру, коли той визнав Його за Месію і Сина Божого. Католики вважали ключі атрибутом першого Папи Римського, апостола Петра, що символізує його владу в Церкві.

Герасим Смотрицький розкритикував католицьке вчення про божественне походження папської влади, але, пам'ятаючи про символічне значення ключа у Святому Письмі, запропонував у своєму трактаті «ключ», який би допоміг православним зберегти свою віру, протистояти своїми писаннями католикам. На думку Г. Смотрицького, відданість своїй вірі є запорукою внутрішньої гармонії і духовного зростання, «ключем Царства Небесного».

Звісно, що для Г. Смотрицького істинною вірою є віра православна, тому тих, хто думає інакше, казnodія застерігає: «А колебана у вѣрѣ не установичного или премененя, господи, сохрани, кгдажь з богом жартувати, у вѣрѣ о нем отмѣняючися, зле, а еще горше соблази иным, звлаца, слабым подавати» [Смотрицький 2005, с. 14].

Смотрицький проповідує необхідність самозаглиблення під час молитви, що єднає його світоглядні позиції з ісихазмом, який був осердям православної аскетико-містичної традиції.

На його думку, здійснювана зосереджена молитва на самоті є засобом зближення людини з Богом, шляхом встановлення духовного контакту з Яким досягається «обоження», тобто «відкриття» у собі внутрішньої людини, яка є віддзеркаленням Бога.

«Поневаж сам же Христос неотменный у словах своїх первѣй тим же апостолам розказав молитися по единому і на едынѣ так мовлячи: “Ты, коли ся молиш, войди в клѣть свою и, затворивши дверѣ твоя помолися Отцу своему втайне, а Отец твой видяй втайне, отдаст тобі явне”. Зри, зри и пильно гляди.

Тут же тепер, створивши обое очи и очистивши всѣ смыслы з добрым сумненнем, а з боязню Божию присмотримся пильно, для чого то Христос мовил апостолом: “Кгда бы ся з вас два збезволили на земли о всякую реч, которое бы просили станется им от Отца моего, которыи есть на небесех”» [Смотрицький 2005, с. 16].

Порада Герасима Смотрицького зайти у свою «клѣть», зачинити за собою двері й таємно молитися є закликом до усамітнення, необхідного для адекватного розуміння біблійного тексту шляхом внутрішнього самозаглиблення, самозосередженості, шляхом, що веде до самопізнання і самоочищення. Однак метою ісихазму є не просте духовне самовдосконалення особистості, а трансцендентне переміщення створеної внутрішньої людини до вічного, люблячого своє створіння Бога. Як наслідок, тимчасова тлінна плоть повертає собі вічну нетлінну природу шляхом з'єднання з джерелом усього сущого – Богом, через що й досягає стану обоження (theosis).

Процес теозису передбачає наявність постійних змін духовного світу людини, про які П. Сержантов говорить так: «Серед усіляких змін можливо відслідкувати поетапний процес, який описується як щаблі сходження людини до божественного життя» [Сержантов 2010, с. 55]. Різні етапи енергійних змін найбільш детально були описані у відомій «Ліствиці» Іоана Синайського, де нараховується

тридцять щаблів, що їх умовно можна поділити на дві частини – Праксис (Діяльність) та Теорія (Споглядання), серед яких остання має вже досягнутий синергійний стан, в якому злиття божественних та людських енергій уже відбулося.

Микита Стифат виокремлював три щаблі на шляху сходження людини до Бога: «Є три щаблі в найуспішніших у сходженні до досконалості: очисний, освітній і таємничий, або здійснений. Перший притаманний початківцям, другий – середнім, третій – досконалим» [Добротолюбие 1992, с. 151].

П. Сержантов говорив про дев'ять щаблів ісихастського шляху – звернення до Бога, покаяння, приборкання пристрастей, мовчання, безперервна молитва, синергія, безпристрасність, чиста молитва, споглядання нетварного Світла [Сержантов 2010, с. 55].

Г. Смотрицький шлях енергійних змін поділяв на дві частини – на аскезу та містику. Перевагу в процесі інтерпретації Біблії він віддавав містиці, у межах якої подвижник мав сповідувати безпристрасність, набути хисту умної молитви на самоті, які відкриють можливість споглядання нетварного Світла, що ототожнюється з образом Бога.

Містичне переживання причетності до Бога, на думку Смотрицького, не має висловлюватися на публіку. З огляду на те, що воно позначене відсутністю дискретності, молитва до Бога повинна відбуватися на самоті за зачиненими в «кліть» дверима. Раціоналізація особливого трансцендентного знання, здобутого шляхом переживання досвіду умної, сердечної молитви, що виникла всередині містичної традиції ісихазму й засвоїлася релігійною традицією православної Церкви, передбачає досвід переживання екзегетом таємниці єднання з Богом. Від рівня сходження до Бога залежить процес розуміння й тлумачення Біблії. Такий спосіб засвоєння основних догм Святого Письма передбачає модель «інтерпретація інтерпретації», в якій екзегеза виконує роль передавання смислу безпосередньо в поняттях.

Така екзегетична модель є сконцентрованою експлікацією особистого досвіду Г. Смотрицького, якому властиве домінування художньо-інтуїтивної та містичної мови вираження на ґрунті непохитної Віри. Передавання містико-релігійного досвіду з метою відкриття істинного знання іншим, тим, хто такого досвіду не мав, але має бажання виплекати в собі внутрішню людину шляхом са-

мопізнання, пізнання іншого й осягнення Божої Благодаті, співвідноситься з Любов'ю.

Досвід переживання божественної реальності, рушієм якого є духовне сходження людини до Бога, формує Надію вірянина на вічне потойбічне життя в Богові. Таким чином, людська природа, згідно з ісихастським ученням, що його підтримує Г. Смотрицький, набуває цілісності. Енергії Бога та людини поєднуються, людина здійснює свою онтологічну мету, пізнання Бога, який трансцендентними методами розкриває в людині надприродні переживання. Нетварне Світло не сприймається розумом, не відчувається тілом, а осягається лише духом: «Тут не тѣлесно токмо и временно, но вѣчно и божественно до скончания свѣту бывати обецялся завжды со всѣми вѣрными» [Смотрицький 2005, с. 46]. Зі споглядання нетварного Світла починається обоження людини.

III. 1. 6. Біблійна герменевтика в давній українсько-литовській літературі

Взаємодія української і литовської культур з давніх часів стосувалася різних галузей життєдіяльності, серед яких однією з точок перетину були принципи біблійної герменевтики, зовсім не досліджені науковцями до цього часу. Тож, розуміючи, що осяжність і вагомість цієї проблеми могла б стати предметом дослідження кількох розвідок великого формату, спробуємо хоча б окреслити роль і місце Біблії та методи її тлумачення в процесі формування й становлення українсько-литовської літератури в історичному контексті.

У першій половині XIV століття князь Гедимін поступово розширив територію Великого князівства Литовського, підкоривши білоруські землі й Волинь. З часом були приєднані землі Київської Русі, що номінально перебували під контролем Золотої Орди. «На кінець XIV ст. українсько-білоруська еліта у Великому князівстві опинилася в повній залежності від литовських правителів.

Однак з часу входження земель колишньої Київської Русі до Литовської держави у ній почали домінувати руські інституції, руська культура. Литовська знать “обрусіла”, прийнявши православну віру, східну Літургію та церковнослов'янські богослужбові тексти. Давня білорусько-українська мова стала мовою віленського

княжого двору. Проте політично-правові традиції Київської Русі почали слабнути зі зміцненням Литовської держави та її правлячої верхівки. Занепад руських політичних інституцій тривав і в XV ст., аж поки в 1471 р. Київське князівство перестало існувати зовсім» [Гудзяк 2000, с. 81]. Отож, Київська Русь стала тією зерниною, із якої проросла парость могутнього князівства Литовського, його культури й релігії загалом та літератури зокрема.

З огляду на історичні передумови поширення християнства в Європі однією із точок зіткнення літературних традицій українського і литовського народів стало Святе Письмо. Більше того, воно окреслювало ціннісні орієнтири буття. Як зазначає Н. Поплавська: «Своєрідним камертоном, що дозволяв зрозуміти характер світосприйняття будь-якого автора аж до кінця XVIII ст., було Святе Письмо, точніше – його модус у свідомості письменника» [Поплавська 2007, с. 77].

Як уже зазначалося, християнізація Київської Русі в X столітті посутньо змінила слов'янські вірування та культуру племен, що населяли цю державу. «Зародження літератури в київські часи, – пише Н. Поплавська, – було водночас імплантацією християнської картини світу в свідомість слов'ян-язичників» [Поплавська 2007, с. 94].

Поширення православ'я потребувало входження в життя українського народу Святого Письма. Окремі книги Святого Письма потрапили в Київську Русь у складі перекладної літератури й відіграли посутню роль у різних сферах діяльності людини загалом і в процесі становлення й розвитку літератури зокрема, особливо якщо зважати на ту обставину, що українська література XI–XVIII століть мала здебільшого релігійний характер.

На відміну від інших художніх пам'яток, переклади яких здійснювалися тільки з літературною метою, переклади Біблії мали місіонерське завдання. Для багатьох народів переклади Святого Письма стали першими зразками писемності. Переклад Біблії для слов'янських народів був здійснений із грецьких списків, які в IX ст. задовольняли потреби візантійського православ'я, Кирилом і Мефодієм, які у другій половині X століття з цією метою розробили старослов'янську абетку. Відтоді «Євангеліє й патристичні твори цілковито домінували в духовній культурі Київської Русі. Саме ці тексти сформували духовну культуру доби. Саме ці тексти зробили цю культуру істинно духовною. Саме завдяки їм ми називаємо цю

добу “Золотою добою України”. Аксіомою є те, що Новий Заповіт та патристика були найбільш святими, найбільш авторитетними, найбільш цитованими й найбільш читаними книгами» [Бондар 2005, с. 37].

Під впливом Біблії структура українських літературних текстів XIV ст. була інтертекстуальною, схожою на мозаїку, що, однак, не спричиняло порушення органічного зв'язку між їхніми окремими елементами. Дуже широко вживалися асоціативні символи, алегорії, химерні образи. Як зазначає Ю. Пелешенко: «В епоху орнаментального стилю підвищується роль символічного тлумачення Святого Письма. Хоча вказане явище було основою християнського середньовічного світогляду, все ж символіка і художньо-стильові засоби у творах XII–XV ст. не тільки виконують службову функцію, як у попередній період панування монументального стилю, а є самоціллю. Своєрідна гра символами та стилістичними прикрасами часто існує незалежно від конкретного змісту й позбавлена наративної функції» [Пелешенко 2004, с. 13]. Це почасти пояснюється тим, що у середньовічному світогляді Біблії, окрім її буквального значення, надавався ще й алегоричний, моральний та анагогічний сенси. Світ символів був невичерпним і спирався на Святе Письмо. Завданням письменника-екзегета було декодування прихованих значень, що вело на шлях пошуків істини.

З огляду на відомі історичні обставини у другій половині XIV ст. Біблія істотно активізувалася і в культурному житті Великого князівства Литовського, яке зберігало відданість поганству найдовше в усій Європі. Звісно, що з православною вірою, а отже, і з Біблією литовський народ мав змогу ознайомитися ще раніше, після завоювання значної частини ослабленої боротьбою із монголо-татарами Київської Русі, яка у свій час змінила поганську віру на християнську і продовжувала її поширювати на землях свого поневолювача. Рецепція культури Київської Русі в суспільно-політичному житті Великого князівства Литовського на попередньому етапі об'єднання, поза сумнівом, була присутня. Мовою укладання державних і торгівельних актів була старокиївська мова, законодавчою основою аж до укладення Литовських статутів (1529–1588), в яких відбився вплив римського права і юридичних ідей епохи Відродження, – «Руська правда» Ярослава Мудрого. Таким чином, багатонаціональне й різнорелігійне Велике князівство Литовське вже

на певну міру асимілювало своє поганство із християнством ще до окатоличення внаслідок Кревської унії 1386 року.

У складі старокиївських писемних пам'яток, засвоєних культурою Великого князівства Литовського, звісно ж, були не лише окремі біблійні книги, а й літературні твори, в яких Святе Письмо тлумачилось за різними методами.

Теоретичні здобутки давніх патристів у галузі тлумачення Біблії поширювалися в Київській Русі завдяки перекладній літературі. В адаптованому варіанті вони були засвоєні й культурою Великого князівства Литовського. Загалом, старокиївська не лише перекладна, але й оригінальна література «до посилення польського впливу в XVI ст. була, власне, літературою всього цього литовсько-руського державного утворення пізнього Середньовіччя» [Наливайко 1998, с. 70].

Ситуація докорінно змінилася внаслідок знову ж таки історичних процесів. Після підписання Люблінської унії 1569 року утворилася Річ Посполита, що мала єдиного виборного короля, сейм, гроші, податки та єдину зовнішню політику. Утім, Велике князівство Литовське певною мірою зберігало автономію, зокрема місце самоврядування, військо, скарбницю та систему судочинства. «Дослідниками кінця XIX – початку XX ст. було встановлено, що в цьому державному утворенні у зазначений період домінувала православно-руська культура, а вплив католицького Заходу, репрезентантами якого виступали Польща й Тевтонський орден, був ще порівняно слабкий» [Наливайко 1998, с. 70].

Люблінська унія 1569 року стала і для українців подією величезної ваги. До Польської корони відходили всі українські землі, що раніше належали литовцям. Попри всі свої недоліки, Велике князівство Литовське протягом двох століть створювало для них сприятливі умови існування. Українські князі хоч і підпорядковувалися литовцям, однак мали великий вплив у суспільній, економічній, релігійній та культурній ділянках життя. Тим часом, як свідчила доля Галичини, що першою потрапила під владу Польщі, із переходом українських земель від Литви до Польщі було поставлено під сумнів саме існування українців як окремої етнічної спільноти.

Попри те, існувало широке поле взаємодії носіїв різних культур, внаслідок чого виникли перехресні явища. Зокрема, у містах разом із католицизмом поширювалося лютеранство. Українці й білоруси

зберігали православ'я. Церковна унія 1596 року додала ще одну конфесію – уніатство.

Специфічною рисою давньої литовської літератури стала її багатоконфесійність, оскільки авторами публіцистичних, полемічних, риторичних та інших творів були католики, протестанти, православні, представники різних чернечих орденів, а також світські люди. Для того щоб правильно зрозуміти й інтерпретувати творені ними тексти, потрібна не тільки філологічна освіченість, але й добре розуміння теологічних і філософських проблем XVI–XVII століть, поінформованість у галузі історії Церкви, особливостей літургії, традицій і образів, біблійної герменевтики.

Отже, поліконфесійності відповідали різні типи культур. Основна культурна опозиція існувала між православ'ям і західно-християнським типом культури. Можна сказати, що в Речі Посполитій до кінця XVI ст. почала складатися єдина метакультура держави, де інтеграційні процеси в етнічних культурах протистояли конфесійній конфронтації, причому строкатість культурного ландшафту країни не заважала формуванню єдиної парадигми розвитку, де важливу роль відігравав гуманізм і ренесансний стиль. На думку Д. Чижевського: «Ренесанс розбудив у слов'ян також наукові зацікавлення. Вони стимулювали розвиток народної мови в світській і релігійній літературі; ще сильнішими були імпульси реформаторського руху, який прагнув сповістити про слово Боже кожному народові його мовою» [Чижевський 2005а, с. 109]. Християнська проповідь починає ширитися в усьому світі, а тому виникає потреба розширення мовного діапазону об'явлення Слова Божого. «Для християнських богословів характерне твердження про те, що всі різноманітні мови виступають як рівноцінні різновиди єдиної, загальної по своїй сутності людської мови, хоча суб'єктивна перевага грецької і латинської продовжує зберігатися» [Янковий 2007, с. 55]. Тому розвиток літератури й книгодрукування литовською мовою в XVI ст. відбувався в рамках релігійно-просвітницької діяльності різних конфесій.

Першою литовською друкованою книгою став лютеранський катехізис М. Мажвідаса, виданий у 1547 р. в Кенігсберзі. У віршованому зверненні до литовців містився заклик освоювати християнське віровчення. Мету піднесення ролі литовської мови в галузі запровадження християнства переслідували проповіді Й. Бреткунаса, перекладача Біблії литовською мовою. Канонік М. Даукша

створив адаптацію катехісису й проповідей («Постілла Даукши», 1595), де в передмові засуджував людей, що зневажають рідну мову, бо із загибеллю мови зникне й народ. Близько 1579–1590 років завдяки Йонасу Бреткунасу з'явився перший повний литовський переклад Біблії. Потім почали з'являтися катехісиси кальвінізму. Розвитку освіти сприяли й латинські школи, що заснувалися в Литві в середині XVI ст., і перетворений із заснованої П. Скаргою езуїтської колегії на вищий навчальний заклад Литви в 1578 р. Віленський університет, який відіграв посутню роль у формуванні теорії тлумачення Святого Письма не лише в Литві, але й в Україні.

Найбільшою прогалиною в житті української православної Церкви була відсутність повної Біблії. Брак повного Святого Письма почав особливо гостро відчуватися, коли розгорілася міжконфесійна боротьба й полеміка. Острозька Біблія з'явилася тоді, коли вона була найбільше потрібна. Її «видрукували церковнослов'янською мовою, хоч тоді, як знаємо, серед українського народу був певний рух за переклад Св. Письма на живу мову. Острозька академія зрозуміла грізний стан не тільки своєї церкви, але й церкви усіх слов'ян, і тому вирішила дати книжку загальнослов'янську, дати таку Біблію, яку прийняли б без застережень усі слов'яни. А через це не могло бути й мови про видання Біблії з такою ціллю в живій місцевій мові» [Ларіон 1999, с. 621]. Острозька Біблія, надрукована в 1581 році, на довгі роки «стала душею церковного життя усього православного слов'янства» [Ларіон 1999, с. 621]. Вона лягла в основу тієї Біблії, якою користується весь православний світ і до сьогодні.

Після смерті Івана Федорова його друкарня й повні та неповні Біблії перейшли за борги його учням Сеньку Корунці й Сачкові Сідляреві, які продовжували друкувати неповні Біблії для продажу. У 1588 році, перебуваючи у Львові, віленський друкар Кузьма Мамонич купив друкарню і сорок примірників неповних Біблій. «Ці 40 неповних Біблій у Вільні, звичайно, були додруковані, і так повстала так звана “Віленська Біблія”» [Ларіон 1999, с. 641].

Острозька Біблія також стала основою для Єлизаветинської Біблії 1751 року. Її текст набув вищого церковного визнання і завдяки виданням 1581, 1663, 1751 років поширився по всіх слов'янських церквах. Його визнавали й у греко-уніатських церквах, з ним рахувалися й католики. Однак у зв'язку з тим, що джерелами

Острозької Біблії були списки, різні за часом і мовою написання, вона має певні недоліки щодо зрозумілості тексту. Серйозні філологічно-теологічні недоречності були «зумовлені буквальною прочитанням гебрійської або койне» [Абрамович 2002, с. 16–17]. Отож, потреба розтлумачувати Біблію залишалася актуальною. Ба більше, оновлення релігійного вчення переважно почало залежати від інтерпретації Святого Письма, яке почасти було закривізоване міжконфесійною боротьбою і полемічною літературою. «Великою опорою у виробленні полемічно-публіцистичних концептів, втіленні їх у відповідні форми, вмінні влучно висловлюватися була повага до традиційного церковного осмислення Святого Письма. Острозькі богослови, на відміну від протестантів, які допускали довільне тлумачення Біблії, прагнули відтворити ті інтерпретації, які формувалися впродовж віків» [Історія 2014, с. 110]. У зв'язку з цим біблійна герменевтика в давній українській літературі продовжувала своє формування на підґрунті взаємодії Східної та Західної Церков. Теорія тлумачення Біблії, заснована грецькими та римськими Отцями Церкви, відіграла важливу роль у становленні української барокової прози. Власне кажучи, герменевтичні прийоми спочатку застосовувалися в ході перекладу біблійних книг на слов'янські мови. Так, Іоан Екзарх Болгарський започаткував відкриту теорію перекладу, «згідно з якою на іншу мову необхідно перекладати “силу й розум” мовлення» [Колесов 1991, с. 208], що обумовлює не дослівний переклад, а схожість сенсу за умови перенесення на мову перекладача основних образних засобів оригіналу.

На посутньому впливові вчень західних та східних Отців Церкви на літературні розважання українських письменників доби бароко наголошує сучасний дослідник Л. Ушкалов. Зокрема, говорячи про творчість Мелетія Смотрицького, він зазначає: «реєстр теологів, чії міркування слугували за “матерію” мисленневих сюжетів, що їх розгортає у “Треносі” Мелетій Смотрицький, є таким: Альберт Великий, Амвросій Медіоланський, Ансельм Кантерберійський, Аврелій Августин, Василій Великий, Беда, Роберто Белларміно, Бернар Клервоський, Бонавентура, Іоан Дамаскин, Діонісій Ареопагітський, Григорій Ниський, Григорій Назіанзин, Єронім Стридонський, Іриней Ліонський та ін.» [Ушкалов 1998б, с. 34].

У лоні церковної практики, незважаючи на приналежність до певної релігійної конфесії, активно впроваджувалося тлумачення

Святого Письма як одна із домінант формування нових рис свідомості, які, однак, у своїй основі мали традиційне уявлення про Бога, Космос, Буття, Людину і які знаходили адорацію як у давній українській, так і в литовській літературах.

III. 1. 7. Шляхи тлумачення Біблії у творах Йова Заліза

Почаївському монастирю і в часи православ'я, і в часи уніатства вдавалося залишатися об'єднувальним центром культурного й духовного життя в Україні. Його просвітницькі впливи посутньо позначилися на розвитку української гуманістики, української літератури, зокрема й біблійної герменевтики як структуранта поезики творів почаївських митців.

Творчий внесок унійного монашества, яке панувало понад сто років у Почаївському монастирі, у розвиток українського національного письменства, безперечно, є досить вагомим, але не менш значущим є і внесок монашества православного, якому в давні часи доводилося протистояти католицьким, уніатським та протестантським віянням.

Найважливішим осередком православного монастирського життя на Волині була, звісно, Почаївська обитель. Про неї митрополит Іларіон (Огієнко) свого часу писав так: «Почаївський монастир – це віковічна слава Волині, це її найясніша зоря, яка довгі віки світила їй і в часи радості, і в часи гіркого й тяжкого життя. Це правдиве живе серце волинське: цвів Почаївський монастир – цвіла і Волинь, занепадав монастир – занепадала й Волинська земля. Ішли вони завжди разом, історією віковічно пов'язані і на радість, і на неволю!» [Іларіон 1961, с. 5].

Полемізуючи з іншими конфесіями в питаннях обстоювання віри, православні ченці свідомо чи несвідомо переймали їхні традиції, їхні методи тлумачення Біблії, чого не можемо сказати про Йова Заліза. «Навпаки, – як стверджував М. Петров, – Йов Почаївський передавав свою богословську думку святоотцівськими творами, виписками з них та їхніми висловлюваннями й тому твердо стояв на православному ґрунті» [Петров 1884, с. 65].

Православні аспекти біблійної герменевтики, що поширювалися в стінах Почаївського монастиря, на нашу думку, варто простежити на прикладі творчості його ігумена першої половини XVII століття

Йова Заліза, який під час своєї 47-річної каденції «поставив цього монастиря на тверді ноги» [Ларіон 1961, с. 73].

Преподобний Йов щиро піклувався про піднесення духу монашого життя. Намагаючись відновити порядок у монастирі, ігумен запровадив Студійський устав, взірцем дотримання якого став сам.

Студійське монашество має дуже давнє походження. Римський патрицій і консул Студій збудував у 462 році храм св. Іоана Хрестителя й заснував при ньому монастир Студіон, який згодом став найвпливовішим центром духовного життя Візантії та «взірцем злагодженої роботи гігантського механізму виховання святості» [Карпінська 2006, с. 42].

У IX столітті ігуменом Студіону був обраний преподобний Феодор Студит. Він запровадив типікон, тобто чернечий устав, у якому загальні чернечі правила св. Василя Великого було пристосовано до потреб монастиря в Студіоні. Устав Феодора Студита, в якому були закріплені в дисциплінарних і нормативних текстах на початку IX ст. більш суворі правила монашого життя [див.: Доброклонский 1913, с. 563–565, 579], почали переймати інші монастирі. У 1073 році грецький чернець Михайло передав його преподобному Феодосію Печерському, який близько 1070 року застосував його з певними власними корективами в Києво-Печерській лаврі, звідки він поширився в інші монастирі всієї Київської Русі.

Студійський устав зберігався в Київській митрополії, доки не почав поступатися Єрусалимському уставу, тобто до половини XIV століття, але в окремих руських монастирях, серед яких був і Почаївський, він діяв до XVIII століття.

Йов Залізо ревно виконував усі вимоги уставу, спираючись на думку Іоана Златоуста про важливе значення для монаха посту й аскези: «Помысли о блаженном и чудном родѣ монашествующих. Они, убѣжав от мірскаго шума, и востекши на вершины гор, и построив кельи в тишинѣ пустыни, как в нѣкоей спокойной пристани, восхотѣли жить и оставаться на всю жизнь. Зато он (пост) и сдѣлал их из людей ангелами, да и не их одних, но кто и в городах соблюдает его, всѣх возводит он на самую высоту любомудрiя» [Иов 1884, с. 61].

Разом із тим він вдало керував чернечою громадою, яка усвідомлювала виконання своєї роботи, постійну фізичну працю, стриманість, послух, молитовне читання Святого Письма, що надихало

й зміцнювало монахів у вірі, як наслідування правил і способу життя Христових апостолів. Йов схилився до думки Отців Церкви, які в Біблії вбачали «підручник християнського “виховання”, чи “освіти”, а в Христі – головного “вихователя” чи “вчителя” людства» [Стиліянопулос 2005, с. 44–45]. Йов був переконаний, що практичне вивчення Біблії мусить супроводжуватися живою вірою, євангелієвським духом та подвижницьким життям, щоб не стати нудною і мертвою наукою.

Таким чином, далекі від богословської академічної освіти монахи завдяки постійній молитовній практиці мали можливість відчувати «Божу присутність і силу через побожне вивчення Писання, і в них воно з багатьох поглядів глибше за науковий аналіз вчених» [Стиліянопулос 2005, с. 45].

Спираючись на вчення Отців Церкви, Йов заохочував ченців, послухників і всіх вірян читати Біблію щодня: «Закон же Христа и ученіе Его апостолов даны не монахам только, но и мірянам» [Иов 1884, с. 62]. Щоденні й масові студії Біблії дають можливість «зустрічатися з Божим словом у Святому Письмі так само, як із Богом-Словом – у Євхаристії» [Стиліянопулос 2005, с. 45].

На переконання Йова, щоденна молитовна практика із залученням читання Біблії може забезпечити зустріч із Богом, під час якої Він має змогу втручатися, промовляти, наставляти, спонукати до усвідомлення провини й очищення серця, а також вводити до сонму ангелів та святих, які у власному житті наслідують Ісуса Христа: «Уподобимся Христу, ибо и Христос уподобился нам! содѣлаемся богами ради Его, ибо и Он стал человеком для нас!» [Иов 1884, с. 203].

Прагнення об'єднання людини з Богом спонукало до глибокого вивчення канонів тлумачення Біблії. З цією метою преподобний Йов робив виписки із творів Святих Отців, творчо переробляв і записував трактати Отців Церкви й проповіді Кирила Туровського та Григорія Цамблака, складав власні повчання та бесіди, проповіді, полемічні трактати, спрямовані проти опонентів православної Церкви. Писання Йова, до яких автор укладав широко задумані плани, свідчили про його глибокі знання біблійних текстів та метод їхнього тлумачення у творах Отців Церкви.

Укладені книги в Дубенському Хрестовоздвиженському монастирі для церковного вжитку Йов Залізо при переїзді в Почаївський монастир забрав із собою.

Тривалий час в архівах Почаївського монастиря зберігалася рукописна книга Йова Заліза «Книга блаженнаго Іова Желѣзо, игумена Почаевскаго, власною рукою его писанная» під номером 127. У 1885 році її адаптований переклад видав у Почаєві професор Київської духовної академії М. Петров під назвою «Пчела Почаевская».

Рукописний оригінал 1932 року був забраний до митрополичого дому у Варшаві, там він, на жаль, і зник за невідомих обставин.

«Можна припустити, – зазначає архієпископ Ігор Ісіченко, – що глибокого пояснення правд християнської віри парафіяльне духівництво, навряд чи здобувши саме ґрунтовну богословську освіту, не могло дати» [Ісіченко 2008, с. 170].

До парафіяльного духівництва також належав Йов Залізо. Офіційних документів про його рівень освіти нами знайдено не було. Ми намагалися встановити, які богословські тексти були доступними Йову Почаївському, щоб визначити рівень його знань, на які він міг спиратися в процесі тлумачення текстів Святого Письма.

За твердженнями М. Петрова, на тринадцятому аркуші списку Євангелія від Матвія, писаному ієромонахом Арсенієм в Дубенському Хрестовоздвиженському монастирі незадовго до перебування там Йова Заліза, наводився каталог монастирських книг за період від 1539 до 1568 року: «Прописуем на память православным христіанам Всѣх книг монастырских Честнаго Креста ... октоих, двѣ минеи мѣсячных, 8 служебников, Студит, всѣх 14 книг. Монастырских книг: евангеліе, и апостол, и тріоди двѣ, октоиха два, псалтири двѣ, и устав, служебников два, минеи мѣсячныя четыре, избранныя правила святых апостол, Богородичники два, евангеліе учительное, сборник. Всѣх книг монастырских 21. Со всѣми книгами 35» [Петров 1884, с. 20–21].

Текстуальний аналіз писань Йова Заліза дає підстави стверджувати, що він у своїх творах посилався не лише на книги з наведеного списку, а й на джерела поза ним. У своїх рукописних текстах преподобний Йов цитує «П'ятикнижжя Мойсееве, тлумачні книги пророків, Пчолу, книгу про піст Василя Великого, Шестоднев Северіана Габальського, відомий у давньоруській літературі з іменем Іоана Златоуста, Златоструй ... Симеона, бесіди Іоана Златоуста на Євангеліє від Матвія, ... Ліствицю преподобного Іоана Синайського, Четві-Мінеї, Прологи, Торжественники, Златоусти й різні збірки різноманітних святоотцівських слів і повчань» [Петров 1884, с. 22].

Звісно, що й цей, більш розширений, список використаної літератури в рукописах Йова Заліза не засвідчує наявності академічної освіти преподобного, але безпосередньо вказує на те, що свого часу він був прихильником книжного просвіщення, а його обізнаність і начитаність помітно виділяла його серед сучасників як одного із найосвіченіших книжних мужів.

У книзі Йова Заліза нараховувалося близько вісімдесяти творів різних жанрів, серед яких збереглося близько тридцяти повчань преподобного Йова, адресованих братії монастиря та паломникам. Усі вони традиційно не вражали оригінальністю, творчою фантазією чи авторською свободою з огляду на те, що характерними особливостями способу думання українських письменників від часів прийняття християнства й на довгі віки наперед стали ретроспективність, традиціоналізм, антиіндивідуалізм. Будь-яка творча вигадка здавалася неправдивою, якщо тільки не була позначена авторитетом загальноприйнятого вірування. «У давній візантійській духовній літературі відома ціла низка збірок, які називалися “бджолами”, що збирали мед духовної мудрості з різних джерел, користувалися чужими висловлюваннями для формування власної основної думки чи ідеї та її деталізації. До гурту таких “бджіл” можна зарахувати й рукописну збірку преподобного Йова, яка має, попри всі запозичення, своєрідний характер» [Петров 1884, с. 23].

Дотримуючись традиції, у межах якої домінувала аксіома: що давніше писання, то достеменніше, а що достеменніше, то правдивіше, письменник намагався не бути голослівним, а вважав за потрібне продемонструвати свою обізнаність із творчістю визнаних авторитетів.

Так, бесіда ігумена Йова про «неділю ваїй» створена за прикладом «слів» Іоана Златоуста й Григорія Цамблака, підґрунтям до повчання «Про відречення від світу та про духовне вдосконалення» став один з уривків 2-ої бесіди Іоана Златоуста про апостольські послання та уривки з творинь Василя Великого, у «Повчанні про Каїна та Авеля, і заздрість і злобу» автор взяв за основу виписки із «Златоструя» та «Повчань духовних» Іоана Златоуста.

Для Йова Заліза, так само як і для інших давніх авторів, було дуже важливим дотримання норм, законів і правил у межах канону, якими письменник мав керуватися, обираючи тему, ідею, художні засоби зображення, інтерпретаційні моделі у творах різних жанр

рів, а найбільше в екзегетичних текстах. Обираючи загальновідомі джерела своїх творчих шукань, автор теж не мав права ігнорувати правила і встановлені норми творчості.

Отже, хоча б невеличкі й поодинокі цитати зі «Златоструя» та Біблії містяться й у повчаннях Йова на злобу дня, зокрема в «Повчанні проти п'янства», «Повчанні про багатого та Лазаря», «Повчанні про терпіння і благохвалення», а такі апологетичні тексти, як «Про Божество та людськість Ісуса Христа, Сина Божого, Його воплощення та про Богоматір», пересипані уривками з Біблії, творів Іоана Златоуста й Василя Великого.

Здебільшого компілятивний стиль писань Йова Заліза нашоєму на думку, що світогляд преподобного був сформований творами Отців православної грецької та киеворуської Церкви, які задовольняли його духовні потреби й були прикладом наслідування для його сучасників.

Зіставлення творів Йова Заліза з джерелами запозичень дає підстави стверджувати, що авторську модель тлумачення Біблії структурували перш за все Святе Письмо, зокрема П'ятикнижжя Мойсея, книги пророків з тлумаченнями Єпифанія Кіпрського, Феодорита Кирського, Василя Великого, Іоана Златоуста, Євангелія канонічні, апокрифічне євангеліє Якова та інші апокрифи, твори святого Іполита Папи Римського, Афанасія Олександрійського, Кирила Олександрійського, Василя Великого, Григорія Богослова, Єфрема Сирина, Іоана Дамаскина, Феодора Студита та ін.

З цією метою Йов записав у своїй «бджолі» уривки творів Святих Отців з роздумами про осердя православної віри та оригінальні полемічні слова, спрямовані проти католиків, уніатів, а передовсім проти протестантів, які, на його думку, ідуть хибними шляхами в питаннях дотримання церковних обрядів, пошуку абсолютної істини та сенсів тлумачення Святого Письма.

«Проти юдеїв та католиків ми знаходимо, – зазначав М. Петров, – у рукописах преподобного Йова лише два слова, до того ж вони запозичені ним у Григорія Цамблака» [Петров 1884, с. 37]. Чужі текстуальні запозичення в авторських творах Йова Заліза вели за собою також наслідування в застосовуваних методах тлумачення Біблії.

В усій Європі від часу Тридентського собору, як було вже зазначено, письменники послуговувалися чотирисенсовою біблійною

герменевтикою, хоч і згідно з різними схемами використовував чотирисенсову біблійну герменевтику також Йов Залізо. Він віддавав перевагу типологічному, алегоричному й моральному прочитанню Святого Письма, причому типологічний та алегоричний сенси він, як і більшість парафіяльних священиків, не розрізняв.

Так, у слові «Про Божество та людськість Ісуса Христа, Сина Божого, Його воплощення та про Богоматір» автор, застосовуючи типологічний спосіб тлумачення Біблії, доводить юдеям непорочність зачаття Ісуса Христа.

«Соломон сказав: “Премудрость созда себѣ дом” (Притч. 9: 1). Под премудростію он разумѣет Сына Божія, а под храмом святым – Пречистую и непорочную и безскверную Дѣву Богородицу Марію. Итак, если бы Сын Божій не был премудростію Божією, то Он не воспринял бы плоти. Итак, не подобает отдѣлять божество от чловѣчества и чловѣчество от божества» [Иов 1884, с. 52].

За допомогою образів-типів «премудрості» й «дому – храму святого» та антитипів «Сина Божого» й «Діви Богородиці Марії» Йов встановлює зовнішні та внутрішні зв'язки між Старим і Новим Заповітами й координує таким чином часовий простір Біблії, зводячи до єдиної часової точки минулий, теперішній та майбутній часи в сюжеті про народження Месії.

Наслідуючи Іоана Златоуста, автор удосконалив теорію префігурації, за якою новозаповітні події й образи мали свої старозаповітні першообрази. Згідно з цією теорією, фігури Старого Заповіту виступають типами до пророкованих фігур Нового Заповіту, тобто до антитипів. «В літературі XVII століття цей метод часто застосовувався тоді, коли йшлося про символи й образи на позначення приходу в світ і висвітлення діяльності Ісуса Христа» [Матушек 2015, с. 7].

Зрештою, типологічні паралелі Старого та Нового Заповітів поєднуються таким чином в єдину цілісність розп'яття Ісуса Христа, яке сталося як головна подія в Новому Заповіті, але неодноразово було пророковане в Старому Заповіті.

У межах прийому екстраполяції Старого Заповіту на Новий Заповіт проповідник наводить старозаповітні приклади, наголошуючи на Божій Триєдності від початку світу, та зіставляє їх із новозаповітними свідченнями про сім хлібів, якими Ісус Христос, що зійшов з неба на землю в людській подобі завдяки непорочному

зачаттю й народженню від Діви Марії, наситив чотири тисячі людей (Мр. 8: 5–6).

Біблійна богонатхненність образу Ісуса Христа активно підтримується церковним Переказом. Євхаристія є центральним моментом літургії, під час якого віряни причащаються святими Дарами – Тілом і Кров'ю Христовими й таким чином отримують можливість долучитися до Христа та досягнути сутність раю.

Залучаючи алегоричний сенс прочитання Біблії, при якому «моральні й богословські символи й істини розкриваються в різних деталях зі Святого Письма» [Матушек 2015, с. 8], Йов виступає проти використання католиками в таїнстві євхаристії опрісноків на користь вживання квасного хліба в православних.

Загалом, у полемічній літературі давня проблема форми причастя спалахнула з новою силою: католики причащали вірян лише опрісноками, католицьким священикам дозволялося причащатися ще й вином, як особам посвяченим; православні віряни всі причащалися хлібом і вином. Гостра полеміка точилася також навколо питання причащання за юдейською традицією, яку засвоїла католицька Церква, на опрісноках, чи на квасному хлібі, за традицією, започаткованою Іоаном Златоустом у Візантії.

Українські католицькі полемісти активно долучаються до тлумачення біблійного значення опрісноків як символу свободи й чистоти у зв'язку із їхнім вживанням юдеями на свято Пасхи, та квасного хліба на підґрунті фізіології речовин, квасне – це бродіння, гниття, а значить гріх. Вони схилилися до старозаповітного тлумачення квасного як отожднення з гріхом, тому причащалися облатками, тобто прісним хлібом, який нагадував юдейську мацу.

У православній Церкві на євхаристії вживали звичайний квасний хліб. «Православна Церква прагнула відірвати християнство від його іудейської основи: тут панує теза, що Христос на Тайній Вечері зовсім не святкував іудейську пасху, як вважається на Заході. Це, мовляв, був звичайний день. Панує навіть думка, що це встановив ще св. Іоан Златоуст. Ця думка ґрунтується на широко відомому факті, що константинопольський архієпископ справді виступив з 8-ма проповідями проти іудейської віри та заборонив християнам, як це водилося від часів Древньої Церкви, святкувати разом з іудеями їхні традиційні свята в синагогах» [Поплавська 2008, с. 76].

Підтримуючи думку тогочасних українських полемістів, Йов доводить: «Так пострадал окаянный Иуда! Подобно ему страждут и тѣ, которые приносят опрѣсноки в жертву, прельщающие и прельщаемые и говорящие без стыда, будто Господь в вечер таинства дал опрѣснок, произнося: *сие есть тѣло Мое*. Они не слышат Павла, учителя языков, вопиющего и говорящего: *аз пріях от Господа, еже и предах вам, яко Господь Иисус в ноцѣ, в нюже предан бываше, пріем хлѣб, и благодарив преломи и рече: пріимите, ядите, сие есть тѣло Мое, еже за вы ломимое* (1 Кор. 23, 24 и 26)» [Иов 1884, с. 38]. Щоб остаточно переконати своїх опонентів, Йов вдається до екзегези кульмінаційного образу хліба в Біблії, який постає під час розп'яття Христа у світлі Господньої Вечері, коли Ісус, ламаючи хліб, сказав апостолам: «Прійміть, споживайте, це – тіло Моє» (Мт. 26: 26). Схожа фраза зринає і в посланнях апостола Павла: «Прійміть, споживайте, це – тіло Моє, що за вас ломається» (1 Кор. 11: 24). Схожі слова знаходимо і в Євангелії від Луки, але тут вони більш акцентовані як заповіт Христа, як запровадження Таїнств, через які віряни мають можливість поєднатися з Христом, Який робить їх учасниками Свого Тіла, щоб вони становили з Ним одне ціле: «Узявши ж хліб і вчинивши подяку, поламав і дав їм, проказуючи: “Це тіло Моє, що за вас віддається. Це чинить на спомин про Мене!”». Образ Хліба з огляду на ці слова Христа став центральним символом усього Нового Заповіту, на чому також наголошував і Н. Фрай. Зокрема, він зазначав, що евхаристія як тіло і кров Ісуса Христа під видами хліба й вина є центральним догматом віри, основним символічним шифром чи ключем до аналізу всієї біблійної символіки та алегорики, «засобом взаємообміну смислової ієрархії» [Frye 1996, с. 42].

«Апостол сказав: *аз пріях от Господа*; они же, не стыдятся, предлагают безквасное. Им прилично сказать: вы ли, своезаконники, истинные, или Павелъ, учитель вселенной. Павел, эта душа, досягавшая до небес, Павел, этот человек, восхищенный до третьяго неба, толикий и таковой Павелъ, кого, хотя он был прежде гонителем, послал Бог во языки проповѣдывать таинство евангелія, сказавши, *яко сосуд избран ми есть* (Дѣян. 9: 15), он не сказал, – опрѣснок, хотя бы мог сказать, если бы захотѣл, но сказал – *хлѣб*. А хлѣбом никогда не называется безквасное, как несовершенное. И как назвать хлѣбом брашно с водою без кваса, когда оно носит на себѣ образ мертвенности? Хлѣбом же и называется и есть только

квасное, как имѣющее в квасѣ образ жизни, по причинѣ восходительнаго (свойства), принимаемаго за образ души разумной и словесной. И потому всякій, приносящий в жертву опрѣсноки, недугует ересію аполлинаріевою и евагріевою, дерзнувшею назвать плоть Господню бездушною и неразумною» [Иов 1884, с. 38].

Розтлумачуючи квасний хліб як алегоричний образ тіла Христового, автор подає новозаповітні події через інші сюжети, але все того ж таки Нового, а не Старого Заповіту. Запропонована Йовом алегорія спрямована на виявлення глибокого, повчального, морального сенсу прочитання Святого Письма, що призводить до накладання на алегоричний сенс ще й морального сенсу прочитання Біблії.

Однак найважливішою проблемою біблійної герменевтики для Йова Почаївського стало не розрізнення сенсів чи їхніх нашарувань, а розмежування екзегези та інтерпретації в межах взаємовпливів віри й розуму, які, зрештою, є невіддільними одне від одного. Незважаючи на те, що Йов здебільшого віддавав перевагу екзегезі, завдяки якій намагався з'ясувати, що є в конкретному біблійному тексті, він зосереджується на його суті, зокрема на рівні інтерпретації, тобто на рівні суб'єктивної оцінки нормативного значення тексту та того сенсу, якого набуває текст в конкретному контексті. У цьому конкретному випадку Йов стверджує: «Как же мог Господь назвать вещь бездушною тѣло Свое, когда Он пріял плоть разумную и одушевленную? Как Он мог дать опрѣсноки, когда они еще не начинались, а квасный хлѣб еще не был оставлен? В четырнадцатый день мѣсяца овча закалалось к вечеру, когда и Владыка наш пожрен был на крестѣ, устанавливая законную жертву. В тот день, в шестой час труба возвѣщала отложение и оставление кваснаго хлѣба» [Иов 1884, с. 167–168].

Поєднавши віру й розум в образі розумної та одухотвореної плоти Христа, Йов залучив для більшої переконливості старозаповітний образ-тип закланної вівці. «Антитипом цього є Господня офіра Сина Божого, у якій людську і тваринну жертву (ягня) отожднено» [Фрай 2010, с. 266]. Йов у низці риторичних запитань доводить перевагу квасного хліба над опрїсноками, бо саме квасний хліб є символом тіла Христа з огляду на здатність до руху, а, як відомо, рух є життям, яке офірує таїнство воскресіння Христа.

Щоб уникнути загострення полеміки, демонструючи толерантність, наприклад, Іпатій Потій ніби погоджується з православними

опонентами щодо заперечення гріховної природи квасного: «Кажеш, що квас у Св. Письмі завжди означає гріх, а я тобі кажу, що не завжди і не всюди, бо буває вживаний до добрих і спасенних речей. Чи ти не читав того слова Спасителя, що “подібне царство небесне до квасу”. Але пощо про це широко дискутувати, коли ти сам свої слова збив і внівець обернув, коли ти написав, що Грецька Церква ніяк не грішить тим, що приносить жертву Тайни на кваснім хлібі, і що це робить вона з слухних причин, а головню ж на знак того, що Господь Христос прийняв нашу людську природу. Видиш, як ти сам замотався в своїх словах» [Потій 1995, с. 97]. Разом із тим Потій, спираючись на тлумачення авторитетного серед православних Іоана Златоуста, доводив, що апостоли вживали опрісноки, а не квасний хліб. Заперечуючи тезу Потія, М. Смотрицький, наприклад, стверджував, що Іоан Златоуст не згадував про опрісноки, бо ще Кирило Єрусалимський, який жив задовго до Іоана Златоуста, у IV ст. н. е., підкреслював, що Ісус Христос на Тайній Вечері їв з апостолами квасний хліб.

У своїх полемічних творах, спрямованих проти социніан, Йов виступає проти застосування критичного розуму в прагненні проникнути в трансцендентний зміст Святого Письма з огляду на те, що він (розум) ставить під сумнів осереддя апостольської віри та церковного Переказу, а саме: Божества Христа, рівності й безначальності та безконечності всіх трьох іпостасей Бога – Бога Отця, Сина й Духа Святого.

Социніанські ідеї за підтримки заможної та впливової шляхти поширювалися в Україні ще із XVI століття. Социніани сповідували монотеїзм в юдейській формі, згідно з яким Мойсеєві книги ставилися вище за Євангелія.

Так, один із провідних социніанських літераторів Юрій Немирич у листі до свого дядька київського каштеляна Романа Гойського, який мав форму політичного трактату й назву «Роздуми про війну з московитами» [див.: Немирич 2014], висловив заперечення монархії та самодержавного способу правління, демонструючи вади монархії на прикладі Московії, де панувало обмеження людських прав і свобод, репресивно-тиранічний спосіб життя, за умов якого люди «ні свободи не прагнуть, ні неволі не хочуть і від неї не втікають, вважаючи, що таке призначено Богом... Що ж до молоді, то вона не захоплюється вільними студіями, навчена лише

лестоців на адресу князів, з віком звикаючи до неволі» [Кот 1960, с. 45]. Юрій Немирич був переконаний, що, втрачаючи свободу, людина порушує Божу волю. Лише в республіці, яка забезпечує рівні права й можливості для кожного громадянина, він убачав політичний прогрес, майбутнє батьківщини і співвітчизників. Свободолюбство в політичних поглядах вплинуло на його погляди також щодо тлумачення Біблії, викладені в екзегетичній розвідці «Коментар на листи до ефесян», які він поглибив та літературно оформив у бароковій поемі «Опис і виклад духовної зброї християнина, або Паноплія». Ця назва засвідчує, що автор у своїх творчих розважаннях спирався й на давню літературну традицію православної України. М. Грушевський свого часу зауважував, що починаючи з XIV–XV ст. українська православна Церква під впливом візантійської традиції у полеміці з католиками та еретиками використовувала збірки, які були своєрідними компіляціями зі старих полемічних прозових і віршованих писань, спрямованих проти католиків та різних еретиків. Їх «панопліями», або «всеоружеством богословія» [Грушевський 1995, с. 61].

Социніани визнавали одкровення джерелом і основою віри, але в тлумаченні Святого Письма покладалися на розум, якому необхідний простір. Образ Бога-Отця вони розтлумачували не як образ безначальний, досконалий, не створений, а лише як такий, що все Сам створив. Ісуса Христа вони вважали смертною людиною, зачатою в лоні Діви Марії навіюванням Святого Духа, Богом-Отцем нібито всиновленим. І лише хресні страждання зробили його Богом. Однак Він не має дотичності до Слова, через яке все було створено. Социніани вважали Ісуса Христа, таким чином, не людино-Богом, а Боголюдиною, яка створила нову віру, згідно з якою було оновлено порядок земних і небесних речей. Вони не визнавали викуплення Христовою жертвою людства від гріхів, а вважали, що Христос лише навчив на власному прикладі самопожертви, як задобрити Бога, щоб зробитися блаженними. Святий Дух, за їхнім ученням, не є третьою іпостасю Бога, а є лише Божим даром.

Такі погляди социніан зближували їх з аріанством, зважаючи на те, що його представники піддавали сумніву догмат триєдиної сутності Бога: Бог-Отець, Бог-Син Ісус Христос, Бог-Дух Святий, – сповідуючи владу лише Всевишнього Бога-Отця, яку вони вважали Найвищою силою у світі.

Йов не міг байдуже дивитися на те, що й на Волинь протестантизм із социніанським ухилом приніс Феодосій Косой та заснував чимало громад зі своїми школами, вчителями й проповідниками, які відкидали догмат Святої Тройці, Божество Ісуса Христа, втілення та викуплення, а також Пріснодівство Божої Матері й християнські Таїнства.

Полемізуючи із социніанами, Йов структурує свою книгу апологетичними тлумаченнями найважливіших догматів православ'я – про Святу Тройцю, про Божество Ісуса Христа, зокрема про Його істинну Божественну та набуту людську природу, про Пресвяту Богородицю, про хрещення, і тим самим доводить, що «самі чуда творяться у глибинах зовнішніх образів» [Абеляр 1995, с. 147].

Вибудовуючи свою теорію на основі біблійних та патристичних джерел, Йов Залізо викриває і засуджує тогочасні раціоналістичні течії. Побудова повчань лише на святоотцівській та церковній основі мінімізувала авторське «я» й сприяла формуванню екзегетичного характеру богословських розважань Йова Почаївського з міцним опертям на східну патристику. Для нього неперевершеними авторитетами були давні Отці православної Церкви, зокрема Іоан Златоуст, Северіан Габальський, Іоан Дамаскин, а також автор набагато пізніших часів – Григорій Цамблак.

Пояснюючи апологетичні основи християнства, зокрема таїнство Святої Тройці, Йов Залізо застосовує граматичний спосіб тлумачення Біблії. Він вдається до аналізу діаметрально протилежних граматичних категорій слова, зокрема числа, конкретніше – однини й множини. Наводячи приклад із Буття (Бут. 1: 26), зазначає, що під час творення світу Бог був у трьох ликах з огляду на те, що в Біблії слово «сотворимо» вжито у множині. Далі казnodія продовжує доводити триєдність Бога, навпаки, наголошуючи на категорії однини, й зауважує «Сотворим чelовѣка по образу нашему (Быт. 1, 26), а не по образам; ибо один есть образ Отца и не иной Сына. По образу нашему, – сказано, – чтобы показать единосущие» [Йов 1884, с. 46].

Образ Ісуса Христа Йов Почаївський безапеляційно тлумачить як другу Божу іпостась, одночасно апелюючи і до Старого, і до Нового Заповітів та використовуючи буквальний та типологічний сенси водночас.

Безпорочне зачаття автор спіймає в буквальному сенсі як чудо: Ісус Христос «родился от пречистыя Дѣвы по благовѣщенію,

безначальный от безначальнаго Отца, Свѣт от Свѣта, Бог истинный от Бога истиннаго; Он рожден только по плоти, а не сотворен, присносущен Отцу и святому Духу прежде всѣх вѣков» [Иов 1884, с. 313].

З огляду на те, що юдеї визнають лише Старий Заповіт, Йов Почаївський екстраполює старозаповітні сюжети на новозаповітні події й тлумачить їх у типологічному сенсі: «Помянем Іону, который был в морской глубинѣ, во чревѣ китовом, три дня и три ночи, прообразуя спасительное воскресение» [Иов 1884, с. 310].

Старий Заповіт сприймається Йовом Почаївським як прообраз Нового, оскільки основну свою функцію він уже виконав і повинен поступитися Новому Заповіту, залишаючись посутньо значущим у духовній системі тлумачення Біблії.

У межах теорії екстраполяції Старого Заповіту на Новий Заповіт Йов здебільшого схиляється до синтетичного поєднання догматичного та раціоналістичного способів тлумачення, за використання якого критикує соцініан. Однак раціоналістичні тенденції нешкідливі, якщо їхнє застосування в питаннях тлумачення Біблії не суперечить догматам віри. Наприклад, у питанні процесу скоєння гріха та проявів страждання в людській сутності догматичні богослови, затвердивши для себе певні принципи, істини й правила, не мали змоги від них відмовитися, що спонукало їх застосовувати старі принципи в нових обставинах.

Наявність таємного впливу Бога на почуття та емоції людини є основою загальної та непохитної впевненості в існуванні Бога як у дочасному, так і у вічному часопросторі, що завжди виливалося у благоговійному шануванні Бога. Сприятливим ґрунтом для впливу Бога, на думку Йова, є нетлінна християнська душа, але лише за умови, що вона очищена від гріха та наближена до Бога шляхом смирення і примирення, яке «соединяет наши души и производит то, что мы всѣ становимся одним тѣлом, как и причащаемся всѣ одного тѣла. Соединимся же в одно тѣло, не тѣла сочетавая друг с другом, но души совокупляя между собою союзом любви, – и таким образом мы можем с дерзновением причащаться предлагаемой трапезы» [Иов 1884, с. 156].

Дотримуючись колового принципу розвитку, який зводиться до безконечного циклу: народження – загибель – відродження, Йов виходить із того, що людина має народження за волею Бога, помирає

внаслідок гріхопадіння, причому смерть біологічна не рахується, а лише духовна, на чому автор робить акцент у подальшій цитаті: «Не будем считать погибшими тѣх, которые отходят к Богу. Праведный Бог, увидѣвъ, что они творят правду, в правдѣ и успокоивает их. Будем же считать погибающими тѣх, которые не просвѣтились святынь крещеніем, и тѣх, которые, в самообольщеніи несправедно творя беззаконіе, собрав себѣ грѣхи, погибли еще бывши на земли» [Иов 1884, с. 310], – й відроджується в месійному образі Ісуса Христа, завдяки якому Бог явився світу в плоті.

Разом із тим Йов не відкидає догмат про сутність Бога як незбагненну у Своєму внутрішньому естві ніяким створеним розумом. Що є Бог у Своєму триєдиному естві, того не може знати жодна жива істота, не тільки видима, а й невидима, тобто навіть ангели, бо дійсно не існує жодного порівняння між Творцем і будь-якими живими істотами. Пізнання Божого ества може досягнути лише сам Бог. За словами Спасителя, «Сина не знає ніхто, окрім Отця; і Отця не знає ніхто, окрім Сина» (Мт. 11: 27). Людина не може окреслювати образ Бога інакше, ніж це дозволяє «сприйняття його як вищого створіння, зокрема стосовно нашого людського способу пізнання і мислення» [Sicora 2004, с. 241].

Однак людина може й повинна наблизитися до досягнення Божої сутності шляхом приборкання пристрастей як основного компонента гріховності. «Что сдѣлал Единородный Сын Божій, тоже сдѣлай и ты по своим силам челоуѣческим, дабы быть виновником мира и для себя и для других» [Иов 1884, с. 156].

Ідея етичного подолання людської пристрасті, а отже, преображення людини і світу на підставі наперед визначеного онтологічного обоження, передбачена в Старому Заповіті й можлива, на думку Йова, в аскетичному подвигу й безугавній «умній» молитві, тобто молитві серцем, та дотриманні посту духовного й тілесного: «Пост же пред Воскресеньем Христовым ежедневно должно соблюдать со страхом и благоговѣніем, по установленію Господню. Другой же пост мы должны держать, по преданію церковному, до дня апостолов. А кто не хочет соблюдать и поститься, и если мы найдем, что он не исполняет этого, то такого мы будем считать не как христианина, а как язычника» [Иов 1884, с. 59].

Преподобний наводить приклади старозаповітних пророків Мойсея та Іллі, які, хоч і мали багато моральних достоїнств, проте

зادля «наближення до Бога» вправлялись у аскезі такою мірою, яка була досяжна лише для людини.

Шанобливе ставлення до Іоана Предтечі, Іоана Синаїта й Макарія Єгипетського, які були прихильниками усамітненого пустельного життя, засновниками та популяризаторами ісихазму як містичної течії мовчальників, головною справою яких уважалося так зване «умное діланіє», тобто безугавна молитва, спонукало до ісихазму й преподобного Йова.

Студитський статут у Почаївському монастирі, який закликав і «скитствующих», і «общинножительствующих» до мовчазного усамітнення, особливо під час посту, запроваджений ігуменом Йовом, став запорукою практичного осягнення вчення ісихазму, стрімкою вертикаллю християнського подвижництва, найвищим щаблем Синайської «ліствиці» – символічної драбини сходження грішної людини до Святого Бога, основою якої є «незлобие, пост и целомудрие» [Іоанн 2002, с. 15].

Здатність людини до гріха спирається на фактичну роз'єднаність людського й божественного в її дочасному житті. Онтологічну нерівність людини та Бога згідно з високими трансцендентними цілями людини здатна побороти, на думку Йова, візантійська аскетична традиція, завдяки якій реалізувалося досягнення стану духовного наближення до Бога в повсякденному існуванні. «Такі риси праксису, як сповідництво, наслідування Христа, прийняття факту першородного гріха, визнання необхідності боротьби з пристрастями, продукуються подвижництвом у багатьох його різновидах, що одночасно є модальними формами стражденності, оскільки мають своїм змістом перетерплювання страждань, мук, болю, скорботи, печалі тощо. У зв'язку з цим доведено, що останні є онтологічним підґрунтям подвигу як граничного напруження людських сутнісних сил, завдяки чому відбувається їх трансформація у добродієність та реалізація сенсу життя й духовних ідеалів» [Шадюк 2015, с. 9].

Аскетичне усамітнення є певною відплатою за людське гріхопадіння, у процесі якого формується моральний ідеал добродієності, що структурується осудом гріха, фізичним стражданням, душевною скорботою, приборканням пристрастей, вихованням терпіння, смирення, любові до ближнього й до Бога аж до бажання повного злиття з Ним. «Ты, Господи, даровал нам мир... неразрывное соединение с Тобою, дабы мы, примирившись с Твоим Духом, который

вдохнул Ты нам в началѣ творенія, не могли отлучиться от Твоей любви!» [Иов 1884, с. 60].

Водночас високого духовного сенсу, трансцендентних рис набуває ісихія як реалізація найвищої мети християнського аскетизму – уподібнення Христу-Богу, в межах якого відбувається послідовне самоочищення, наслідком якого розум звільняється від візуальних образів та придуманих людиною понять і в певному божественному вакуумі споглядає Царство Боже. Перейшовши від активного до споглядального життя, він піднімається над чуттями в цілковите мовчання і перемагає гріх.

Подолання людської гріховності для Йова Заліза стало співмірним зі святоотцівським та ісихастським розумінням боротьби зі спокусами та пристрастями, які є сутнісними перепонами на шляху до Царства Небесного, бо «Небо починається на землі. Небо входить у земну реальність мірою подолання причини розлуки людини з Небом – гріха» [Ісіченко 2016б, с. 78].

Не лише своїми творами, але й своїм життям, яке також можна розглядати як різновид екзегетичного тексту, преподобний вказував іншим монахам «шляхи обоження людини, приведення до первісної досконалості та відновлення втраченого зв'язку з Богом, засноване на віровчительному світогляді» [Шадюк 2015, с. 12].

За допомогою методу ісихазму Йов досягав пізнання духовних речей шляхом зосередженості розуму й духу завдяки безугавній молитві: «Господи, Ісусе Христе, Сину Божий, помилуй мене, грішного». Як наслідок, «умна» молитва стала другою природою монаха, у процесі якої його серце очищувалося від будь-яких думок, пов'язаних із зовнішнім світом, що уможливлювало перехід до споглядальної молитви, без слів, за якої серце в мовчанні, в абсолютному спокої й захопленні розкривається перед Богом, а далі відбувається повне злиття людини з Богом.

Відкрити в собі внутрішню людину можна лише шляхом наслідування Христа. Прийняття факту першородного гріха, обов'язковість духовного праксису, що продукується аскетичним, ісихастським подвижництвом, піднесення світської моральної свідомості до рівня сакруму, ідеї спорідненої праці, кордоцентричного Богопізнання та самопізнання є обов'язковими умовами спасіння у Христі, яке не може відбутися поза межами морально-релігійного виховання. Тому Йов здебільшого віддає перевагу моральному сенсу тлумачення

Біблії, спонукаючи вірян до формування внутрішньої людини, зокрема, шляхом благодійництва: «Слышите ли вы, презирающие нищих и собирающие серебро, как Владыка, по безмѣрному милосердію, обнищавшій даже до подобія раба, не имѣвшій; гдѣ главы приклонить, дает милостыню? А ты, имѣя дома четырехъкровные и трехъкровные, не пускаешь нищаго даже на двор? Он, не имѣя доходов, предлагает дневную, убогую пищу не себѣ только, но и такому лику учеников, даже и нищим еще: а ты, владѣющій селами, стяжаніями и доходами, не вспомнишь об убогих?» [Иов 1884, с. 170].

Неухильне слідування Божим заповідям, зневага до матеріальних благ є головною моральною опорою внутрішньої людини, рух серця якої здійснюється вбiк пошуків істинного й вічного, постійного прагнення стати правонаступником небесної вітчизни. Наведені Йовом як приклад дочасні паралельні й разом із тим протипокладні історії багача й Лазаря безпосередньо впливають на подальшу їхню есхатологічну долю: «А того богача послѣ богатства постигла бѣдность, послѣ роскошнаго стола наказаніе и мученіе, послѣ покоя невыносимыя болѣзни. И богач, горя в огнѣ, видит Лазаря на лонѣ Авраамовом, благополучным, наслаждающимся» [Иов 1884, с. 307]. Топоси посмертних шляхів грішника до пекла й праведника до раю, що відображені в цій цитаті, аналізуються Йовом у буквальному, алегоричному, моральному та аналогічному сенсах і вказують на мотив невідворотності покарання за гріх. «Відтак, дочасні скорботи, що випадають на долю людини, є необхідним складником “теозисного” сходження до Царства Небесного, себто правдивим свідченням її благодатного “богосинівства”» [Ушкалов 1999в, с. 107].

Лише незатьмарений життєвими турботами, спокусами та пристрастями шлях, віддалений від марнотного та суєтного світу й наближений до страждань Христових, здатен привести віруючого в небесну домівку вічності. Необхідно завжди пам'ятати, що «дым есть человѣческая сія жизнь, какой-то пар, и пепел, и прах» [Иов 1884, с. 309].

Отже, біблійна герменевтика Йова Почаївського формує переконання, що таїнство Ісуса Христа становить ключ до тлумачення не лише Нового, а й Старого Заповітів. Він намагався віднайти духовний сенс проявлення Месії в найдрібніших деталях біблійних текстів, щоб якнайбільше наблизитися до досягнення абсолютної істини й відшукати в собі внутрішню людину.

Серед чотирьох сенсів біблійної герменевтики Йов наділяв першорядністю моральний сенс. Він дотримувався думки, що накладання морального сенсу на будь-які сюжети й образи Святого Письма та правильне їхнє тлумачення спонукатиме вірян до етичних учинків, до відкриття в собі внутрішньої людини. З цією метою він будь-якому фрагменту Біблії міг надати морального сенсу. Однак найяскравішою ілюстрацією такої тропологічної екзегези є його інтерпретація жертвовного подвигу Ісуса Христа, чий образ виступає прикладом чеснот і був передбачений у пророцьких текстах Старого Заповіту.

III. 1. 8. Вплив ісихастського вчення на біблійну герменевтику українських православних письменників зламу XVI–XVII століть

Існує ціла низка наукових розвідок, в яких учені аналізують ісихазм з огляду на його роль у формуванні містичного досвіду та практики. Перспектива історико-філософських пошуків, скажімо, пропонується в працях Н. Жиртуєвої [Жиртуєва 2007; Жиртуєва 2009], О. Лосева [Лосев 1996], В. Лоського [Лосский 19916], І. Меєндорфа [Мейендорф 1959; Мейендорф 1974; Мейендорф 2000а; Мейендорф 2000б; Мейендорф 2001], П. Флоренського [Флоренский 2001], Ю. Чорноморця [Чорноморець 2010] та ін. Проте досі, здається, ніхто спеціально не досліджував ролі, впливу та значення ісихазму у формуванні структурних елементів української біблійної герменевтики часів бароко. Тим часом, на нашу думку, вчення ісихастів справило значний вплив на формування парадигми світо розуміння та інтерпретації дійсності, закладеної у підґрунтя біблійної герменевтики XVI–XVIII століть.

Аскетизм має давню історію. Він зародився ще в Стародавній Греції як практична вправа в чеснотах і як елемент духовного розвитку особистості. Пізніше в його межах формувалися принципи поведінки й спосіб життя монахів, які спрямовували свій життєвий шлях на відмову від земних благ заради досягнення Божої благодаті. Теоретичне обґрунтування аскетизм отримав у релігійних ученнях Стародавнього Сходу, зокрема в Індії, пізніше – у студіях Піфагора. Після його запозичення раннім християнством в епоху раннього Середньовіччя наприкінці III – на початку IV ст. він утвердився

у Візантії, де згодом набув свого ідейно-теоретичного оформлення як цілісна система в працях видатних візантійських філософів-богословів XIV ст. – Григорія Синаїта, Григорія Палами та інших [Паславский 1989, с. 54–60].

Після прийняття Київською Руссю християнства від Візантії ісихастська традиція істотно вплинула на формування духовних підвалин українського православ'я. Ісихастські школи, ісихастський тип християнської аскези органічно влилися в український релігійний менталітет. Ісихастські уявлення про природу й призначення людини, про моральні цінності, про належне усвідомлення людиною себе, світу, інших людей глибоко увійшли й у свідомість українських письменників, утворивши сутнісний стрижень у методі глумачення ними Святого Письма. Звісно, запозичені ісихастські традиції зазнали значних модифікацій, а згодом стали на шлях самостійного розвитку, тісно пов'язаного з аскетичними рухами.

Християнськими аскетами називали тих монахів, які проводили пустельницьке життя в самокатуванні, постах і молитвах. Найбільшою чеснотою християнського аскетизму є Плекання Духу за рахунок аскези тіла, що відкриває дорогу до Царства Небесного – головної мети подвижницького життя кожного монаха. Послух, покора та молитва є засобом Плекання Духу. Молитва «умна», молитва в душі приємна Богові, тому аскет мусить повсякчас молитися, якнайщиріше слухатися й коритися, умертвляти плоть за допомогою посту та праці, щоб тіло не мало можливості панувати над духом. Постійні молитовні вправи дають можливість зберігати тіло в чистоті, а дух у силі [див.: Прошин 1985, с. 50–54]. Такі аскетичні елементи чернецтва є підґрунтям для практики ісихазму. Вони виробили низку прийомів та принципів «умної» молитви, які у своєму застосуванні сприяють концентрації уваги монаха й відкривають дорогу до вічного спасіння.

У науковому вжитку термін «ісихазм» має кілька значень. Наприклад, на думку І. Меєндорфа, первинна суть ісихазму відображає споглядально-скитницьку форму життя християнського чернецтва, ідеалом якого виступали абсолютний спокій і мовчання, це – «ідеал індивідуального усамітнення» [Мейєндорф 1974, с. 292]. Паїсій Величковський убачав у терміні «ісихазм» психосоматичну методу постійного творення «умної молитви» [Мейєндорф 1974, с. 293]. Інколи «ісихазм» розташовують у синонімічному ряду з «паламізмом»,

тобто системою філософсько-богословського обґрунтування ісихазму, створеною Григорієм Паламою в ході полеміки з Варлаамом.

Так чи інакше, первинне поняття «ісихазму» походить від грецького ἡσυχία («ісихія»), що означає «спокій», «безмовність». В історико-філософській традиції його розуміють як аскетично-містичне вчення, створене єгипетськими та синайськими проповідниками, про шлях людини до її єднання з Богом, який уможлиблюється відсутністю між творивом та Творцем посутнього опосередкування. Шлях злиття з Богом полягає в зосередженні свідомості, душі людини на самій собі з огляду на духовне самозаглиблення особистості. «Найменша дотичність до Бога відкриває нам його як саме Добро й саме як абсолютну повноту буття, котра сама собою має сенс, що її виправдовує, що робить її предметом схвалення, який дає їй безпосереднє право на здійснення і на перевагу» [Лосский 2000, с. 147]. Суттю ісихастської доктрини є обоження людини – її синергетичне єднання з Богом ще за земного життя, аж до реального ставання «богом за благодаттю, а не за сутністю» [Смотрицький 2005, с. 5]. Воно стало центральним поняттям не лише ісихастської традиції, але й містико-антропологічним стрижнем всього православ'я з огляду на те, що обоження є одним із різновидів містичного трансцензусу. Містику обоження не можна вважати містикою екстазу, медитації або споглядання. Молитовні вправи ісихаста спрямовують його безпосередньо до цілісного й актуального втілення «тварної занепалої» природи людини у величну природу Божественну. Саме таке втілення називають обоженням людини. Звісно, що воно не досягається лише ізоляцією людської природи. Неодмінною умовою є сила діалогічності богоспівкування, що передбачає свободу душі від тіла, яка не досягається без свідомої волі й участі людини.

Ісихасти стверджують, що обоження здійснюється шляхом синергії, тобто особливій формі співдіяння і співтворення в царині доброї волі людини й Божої благодаті. Синергія виражає специфічний характер обоження як особистісного трансцензусу, який, на відміну як від античної, так і від східної містики, вимагає не розчинення та втрати, а посилення та розширення індивідуальної самосвідомості, конкретно-особистісної ідентичності людини. Разом з тим характер особистісного трансцензусу передбачає набуття предикатів іншого, Божественного буття, і подолання старозаповітного значення гріха, смерті, конечності буття. Прообразом чи

архетипом такого подолання у церковному Переказі є Великдень, де якнайглибше відображаються ідеї обоження та інші ісихастські духовні цінності.

Засобом, що дозволяв досягнути такого стану, визнавалася «умна» молитва – молитва від ума-серця, як екзистенційного сакралізованого центру людини, який посутньо відрізняється від розуму й тіла, або ж молитва Ісусу: «Господи, Ісусе Христе, Сину Божий, помилуй мене, грішного», яку аскет повинен був повторювати безугавно протягом усього життя. За умови сходження на молільника Божої благодаті «умна» молитва була знаряддям об'єднання у синергії всіх його еманцій, енергій, повним преображенням його суті [Войцехович 1997, с. 121], унаслідок чого оновлена людина отримувала не щось створене, а самого Бога. Обоження є найтіснішим єднанням людини з Богом, повнотою розкриття людської особистості й тим необхідним станом екзегета, в якому він стає справді сином Божим, Богом за благодаттю, що відкриває перед ним перспективу глибокого й правдивого тлумачення таємних істин Святого Письма.

У духовній культурі України особливо відчутної ролі ісихазм набув у XVI–XVIII ст. У цей період в Україні заснувалася потужна течія, зорієнтована на культурну спадщину греко-візантійського світу, який перебував під значним впливом ісихазму. Філософію ісихазму сповідувала більшість відомих представників української культури того часу.

Ісихастські традиції помічаємо в книзі першого ректора Острозької школи Герасима Смотрицького «Ключ Царства Небесного», у якому автор дає настанови щодо спрямування на «внутрішнє очищення» людини з метою адекватного сприйняття Святого Письма. На думку Смотрицького, основна мета людського дочасного життя полягає у спрямуванні зусиль на пізнання Божої суті, яка відкривається обраним, здатним приборкати пристрасті гріховної плоті за допомогою «мовчазної бесіди» з Богом. Акцентуючи увагу на містичному теозисі, Герасим Смотрицький закликає: «Войти в клѣть свою, и затворивши двери твои, помолися отцу твоєму втайне. А отец твой видяй втайне, отдаст тебѣ явне» [Смотрицький 2005, с. 2].

Один із фундаторів ісихазму Григорій Палама, розмірковуючи про шляхи достеменної філософії, зазначав, що вони пролягають

через «мовчазне охоплення» неохоплюваної величі Бога. Зокрема, він стверджував таке: «Почуттям наказуємо, що та якою мірою їм потрібно відчувати; дія такого закону називається “помірністю”; пристрастній частині душі надаємо найкращій стан, який має ім'я любові; здатність душі до роздумів ми також вдосконалюємо, виганяючи з неї усе, що заважає прагнути до Бога, і цей підрозділ розумного закону визначаємо як “отверезіння”» [Палама 1995, с. 42]. Таким чином патрист утвердив один із принципів духовної практики ісихазму – принцип «введення» людиною свого розуму у власну внутрішню сутність, у свою власну душу і в своє власне тіло.

У творчості острозьких діячів людина є також дуалістичною, поділеною на духовну й тілесну сутності. Цю тезу підтверджує переконаність Клирика Острозького [Острожский 1903, с. 433–476] у тому, що «внутрішня» духовна сутність людини допомагає відкрити всередині себе Божественну істину, пізнання якої стає ключем до екзегези Святого Письма. Відкриття трансцендентної правди здійснюється шляхом не логічних розмірковувань, а за допомогою інтуїтивного осяяння, у процесі духовного контакту з Богом під час самозаглиблення. Полеміст проводить межу поміж речами реального земного світу й речами непізнаного небесного світу. Тим самим він визнає існування певної межі між осередком дозволеного для раціонального пізнання й табуваною для розуму людини царинною ірраціонально-містичної віри.

Інтерпретаційні концепти Святого Письма острозьких авторів пов'язані з духовним оновленням людини, відкриттям власної внутрішньої суті, її обоженням та настановою на приборкання почуттів і необхідністю утримуватися від зваб земного світу.

Наприклад, В. Суразький дотримувався уявлень про роздвоєння людини на «внутрішню» і «зовнішню», тілесну та духовну, де вищою світоглядною концепцією постає розум, спрямований Богом і покликаний відкрити в людині божественні істини, втілені у Святому Письмі.

Людина, на його думку, в ієрархії буття посідає серединне місце між Божественним і земним світом. З духовного боку, вона вважається наближеною до Бога, який створив її за своїм образом і подобою, а з боку тілесного – вона є безмежно далекою від свого Творця. З огляду на це людина виконує роль посередника між Богом та створеним Ним світом. Саме ця серединність людини між Божим

і створеним Ним світом тлумачилася В. Суразьким як її специфічна перевага, оскільки вона дає свободу самовизначення.

На думку В. Суразького, факт творення Богом людини є умовою спорідненості з Ним. Маючи в собі частинку Бога, людина може усвідомлювати себе особистістю, здатною проявляти любов до свого Творця і заслужити Його благодать. Людина завдяки Духу Божому, що зійшов на неї внаслідок Божої любові, вивищується над усім творивом і є вищим створінням.

Уявляючи Бога всемогутнім Творцем усього видимого й невидимого, тілесного й безтілесного, неба й землі, стихій і всього, з чого складається універсум, Василь Суразький у річищі ісихастської традиції характеризує Його як щось надчуттєве й невидиме, що вічно існує само собою, нерухоме, невимовне й неосяжне, те, що вище від слова й розуму, вище від будь-якої істоти або буття [Суразький 1588, арк. 60]. Тому Бога не можна порівнювати навіть із сонцем, бо сонце «есть твар описуемая и постизаемая» [Суразький 1588, арк. 65], що не в змозі дорівнятися не тільки Богові, але й розумним безтілесним силам, які перебувають навколо нього, тобто херувимам, серафимам, архангелам і ангелам [див.: Суразький 1588, арк. 65].

Отож, В. Суразький не бачить у сонці Божих архетипів, хоча завдяки своїй здатності підтримувати життя у створеному світі сонце було об'єктом культу в багатьох народів. У теогоніях Сонце тлумачиться як рідний син і спадкоємець небесного Бога. Наприклад, у грецькій міфології гіганти й чудовиська намагалися проковтнути Сонце-Логос, щоб зруйнувати Космос. У багатьох релігіях образ Сонця інтерпретується як око найвищого Бога: у Греції Геліос-сонце був оком Зевса (Урана) і керував зміною пір року й плодючістю землі, в Індії Сонце Сур'я – око Варуни, в Єгипті – око Ра, в ісламі – око Алаха. Сонце як астральне тіло розкриває сутність речей. Sol investus, Sol salutis, Sol institae (сонце непереможне, сонце спасіння, сонце справедливості) веде до очищення й страждання, мета яких – прояснення темної оболонки чуття, щоб воно мало можливість сприймати вищі істини. Сонце є джерелом вищих цінностей, духовної влади й духовного авторитету. Як прообраз Христа, Сонце запозичено українськими бароковими авторами, очевидно, із книги Малахії: «Зійде Сонце Правди та лікування в промінях його» (Мал. 4: 2). У Апокаліпсисі образ Матері Божої

подано як образ жінки, зодягнутої в сонце (див.: Об. 12: 1). Сонце і місяць презентують сцени розп'яття Христа, засвідчуючи великий смуток і гіркоту всього творива.

Таке протиставлення Бога і світу можна знайти в Клирика Острозького [Острожский 1903, с. 456]. Трансцендентний та іманентний щодо світу, нечуттєвий і невидимий, той, який існує сам собою і над усім, Бог водночас усе охоплює і наповнює собою. «Один Бог отец Слова живого, премудрости и моци полный, кшталт вѣчной бытности досконалый, отец одного сына, и один господь, один от одного, Бог от Бога, подобие и кшталт божества, и слово skutечное, премудрость вседержителная всѣх, створитель и моц творителная всего створенья, сын правдивый правдивого отца, невидомый невидомого, несказителный несказителного, несмертельный несмертелного, всегда бытный всегда бытного. Один Бог, который перед всѣми и над всѣми и в всѣх» [Острожский 1903, с. 456–457].

Незважаючи на старання теологів і Церкви переконати вірян у духовності та безтілесності Бога, основна маса християн сприймала Бога як особу тілесну, з людськими рисами, як ту, яка зображалася іконографією та підтримувалася біблійною тезою: «Створімо людину за образом Нашим, за подобою нашою <...> І Бог на Свій образ людину створив, на образ Божий її Він створив» (Бут. 1: 26–27).

Християнство, очевидно, акумулюючи в собі елліністичне багатобожжя, «після Нікейського собору (325 р.) пропонувало шануванню вірян Бога в трьох ликах, Святу Трійцю, яка – якщо навіть залишити поза увагою пов'язані з нею теологічні складнощі <...> – для маси була загадкою, котра відповідала теологічній тайні. Тема триєдності Бога була, очевидно, особливо приваблива для вченого богословського середовища й мала обмежений резонанс у масах» [Ле Гофф 1992, с. 144–145]. При цьому потрібно зазначити, що як у візантійській, так і в давньоукраїнській духовній традиції найвищим авторитетом у питанні про суть єдиного Бога та Його триєдну множинність користувалося вчення Псевдо-Діонісія Ареопагіта, зокрема переосмислені ним на ґрунті східного християнства три іпостасі неоплатонівської тріади: єдине, що ототожнювалося з безначальним Отцем; розум, що співвідносився з божественним Сином-Логосом; а також світова душа, яку замінив животворящий Дух.

В. Суразький неодноразово підкреслював, що шлях пізнання Бога та майбутнього спасіння не досягається наслідуванням колись встановленого ідеалу, а є результатом важкої внутрішньої роботи. Так, богослов зазначав, що дар Духа Святого посилається на всіх, але сприйняти його може лише той, «кто сам себе к восприятію достойна сътворит» [Суражский 1882, с. 744]. Отже, найвищим і найбільш достовірним рівнем пізнання є саморефлексія та індивідуальний досвід сакрального. Так, апелюючи саме до власного рефлексивного досвіду, Василь Суразький обґрунтовує користь від поминання померлих для живих людей: «Каждо бо их конец житія свого помышляюще, и дела усопшаго въспоминающе, уцѣломудряются» [Суражский 1882, с. 851]. У поминальних обрядах криється глибока психологічна суть, оскільки, аналізуючи життя своїх предків, людина має можливість здобути цінний досвід, який лежить в основі подальшої трансформації власного «Я», вдосконалення себе та свого життя.

Божественні догмати, – каже богослов, – «выше всякого помысла суть и выше всякого зренія существеннаго и бестелеснаго» [Суразький 1588, арк. 39]. Оскільки божественні догмати «вѣрою токмо зрима и познаваемы» [Суразький 1588, арк. 39], то саме до віри, Святого Письма треба звертатися в пошуках божественної істини, бо логічні роздуми тільки розорюють їх. Цим можна пояснити виступи В. Суразького проти обраного католиками шляху богопізнання через логічні доведення й розмірковування, несприйняття всіх інокультурних впливів, особливо латинського Заходу, оцінку самого латинства як «тщеславнаго високоумія». З погляду В. Суразького, тільки зосередившись на духовному розумі, піднявши до нього зовнішню мудрість і розумову силу знань, викладених у Біблії та відомих іще з князівської доби творів східної патристики, можна досягти божественної істини.

На його думку, головною ланкою філософії є саме внутрішня філософія як усеосяжна мудрість, квінтесенція божественного та людського розуму. Внутрішньою філософією, спираючись на давньокіївську традицію, В. Суразький називав уміння мислити, розшифровувати й тлумачити зміст Святого Письма, проникати в суть концепцій східної патристики, чие завдання полягало в захисті та обґрунтуванні прийнятих і висловлених у православному вченні істин. Спираючись на вчення Псевдо-Діонісія Ареопігита, він вважав апофатичну теологію єдиною можливим способом Божого пізнання.

Наслідуючи погляди давніх представників ісихазму, дотримуючись поглядів острозьких книжників, Василь Суразький вірив в абсолютну безкінечність і неосяжність Бога. Він називає Його невидимим і надчуттєвим, стверджує, що Бог перебуває за межами раціонально-пізнавальних можливостей людини, а отже, людина не може пізнати Бога завдяки раціональному мисленню.

Оскільки апофатична теологія забезпечує умови для переходу до рівня надзнання і неминуче постає перед думкою, яка підноситься до Бога, апофатичний підхід до визначення сутності Творця є традиційним для православного Сходу, на ґрунті якого розвивався й ісихазм. Так, Григорій Палама наводив цитати з «Таємничого богослов'я» Псевдо-Діонісія Ареопагіта, згідно з яким «божественна сутність перевищує навіть те, що є недосяжним для будь-якого чуття, тому що Сутній понад усім сутнім є не тільки Бог, але й Понадбог; і не тільки над усяким покладанням, але й над усяким запереченням вивищується велич Потоїбічного, перевищуючи будь-яку велич, що схоплюється розумом» [Максим 1993, с. 197]. Таким чином, спираючись на апофатику Ареопагітського корпусу, Григорій Палама називає Бога «сущим», оскільки вірує, «що він є вищим від цього сущого» [Палама 1995, с. 206]. Загалом, головна теза вчення Григорія Палами про Божество полягає в утвердженні Його цілковитої неприступності та трансцендентності. «Божественні прояви, – писав він, – відкриваються якимось іншим чином, іншим стосовно божественної і стосовно людської природи, – якщо так можна висловитися, у нас самих і вище нас самих, – так що поняття, здатного це охопити, немає» [Палама 1995, с. 63]. У контексті неосяжності подає визначення образу Бога й Клирик Острозький: «Невидомый невидомого, несказителный несказителного, несмертелный несмертелного, всегда бытный всегда бытного <...> Один Бог, который перед всѣми и над всѣми и всѣх» [Острожский 1903, с. 456–457].

Українські інтелектуали XVII–XVIII ст. здебільшого віднаходили докази Божого буття в глибинах власної душі завдяки усвідомленню процесу самопізнання вічних і незмінних істин, що мали можливість стверджуватися шляхом містичного осяяння, тобто шляхом богопізнання. Домежно виразно сказав про це К. Транквіліон Ставровецький: «Непостиженієм постизаю непостижимаго Бога і тих разум правдиве показует нам Бога невидимого» [Транквіліон Ставровецький 1988, с. 213–214].

Недарма острозькі книжники процес екзегези Біблії радили засновувати на ґрунті методу одномиттєвого інтуїтивного осягання Бога «внутрішнім», духовним розумом у процесі самозаглиблення і самопізнання. Вважаючи стрижнем у сфері пізнання Бога внутрішнє чуття, яке виникає під час вдумливого читання Святого Письма, вони стверджували, що й методи раціоналістичної екзегези, зрештою, прийнятні, «бо, хоча у справах віри є багато таємного, Бог відкрив у Святому Письмі для людей лише те, що вони можуть розуміти своїм природним розумом» [Нічик, 1990, с. 92]. Отже, пізнання Бога, нехай і неповною мірою, з огляду на те, що людським розумом неможливо осягнути безначальність, вічність і нескінченність Бога, виявлялося досяжним. Таке традиційне розуміння Бога, що спиралося на християнсько-неоплатонівську філософію східної патристики, було одним із ключових засад біблійної герменевтики у творчості українських книжників і полегшувало процес формування алегоричного та морального сенсів Святого Письма.

Так, К. Сакович, відхиляючи антропоморфні уявлення про Бога, переносить їх зі сфери дії логічної істинності до сфери моралі [див.: Сакович 1988б, с. 508], що було ознакою певного впливу на нього ісихастських ідей.

Близьке до ісихастського розуміння Бога як невидимого, безмежного, неосяжного буття, яке проймає як видимий, так і невидимий світи й забезпечує їхню життєдіяльність, знаходимо в судженнях К. Транквіліона Ставровецького, де вказується на безтілесність, безіменність Бога, а також подане визначення Його як еманативного всюдисущого світового первня і премудрого Творця всесвіту.

Безначальний Отець зливався у вічній єдності зі співвічними і породженими ним «собезначальним» Сином і «соприсносущим» Духом. «Существо пресущественное и божество непостижимое Троица ест и единица. Розділяєт же ся божество в три ипостаси и лица и свойства, в три именованное: в Отца и Сина и Духа Святого; нероздільно же битністю завше битною истиністю, величеством, владою, царством, силою, волею, радою, мудростю, предвічностю і вічностю» [Транквіліон Ставровецький 1988, с. 215], – зазначає К. Транквіліон Ставровецький. «А в персонах бозских, – продовжує він, доводячи рівність всіх Божих іпостасей, – ведле присносущнаго битія их німаш ні единой персони первійшеи и послідней, но

всі три равни, без початку и без конца, предвични и вічни. А осли би кто простотою или от еретиков змишляв, яковой персоні бозской початок под часом и літи, таковий Арієвим недугом зловірія сліпотует» [Транквіліон Ставровецький 1988, с. 215]. Прикметно, що В. Суразький і Клирик Острозький, традиційно осмислюючи питання Тройці й намагаючись дохідливо пояснити своє бачення проблеми, вносять певні нюанси і корективи в її тлумачення, уже дозволяючи собі порівнювати Тройцю із сонцем, промінці й світло якого неможливо від нього відокремити. Своє розуміння образу Тройці богослови розкривали доступною їм теологічною формою діалектики єдиного й множинного. «Три бо един Бог, равни и совокуплени божеством, соединени раздѣлительне и раздѣлени соединителнѣ» [Суразький 1588, арк. 55], – стверджує Василь Суразький. «Исходит убо дух святыи от отца неисходне, – пояснює він далі, – якоже и сын родися от отца неотлучнѣ, присто в отци и во друг друзѣ пребывающе, несмѣсне и нераздѣлне, неизреченне и непостижимее» [Суразький 1588, арк. 57]. Онтологічні джерела ісихазму й герменевтичний сенс кожної Божої субстанції заклали розуміння того, що Отець є праосновою чистого буття, Син – ним народженим Логосом, смисловим оформленням буття, а Дух – початком, який творить на основі поєднання буття і Логосу.

Тим часом К. Транквіліон Ставровецький розв'язує проблему співвідношення Бога і світу неоднозначно. Здебільшого він указує на їхню єдність з огляду на ісихастську ідею іманентності Бога щодо світу. Разом з тим, дотримуючись ідеї диференціації світу, він не заперечує його поділу на чотири світи: невидимий світ духовних сутностей, що належать до духовної ієрархії (ангелів, демонів); видимий світ – світ видимих речей, в якому живе людина; малий світ – світ самої людини; злосливий світ – світ поєднання злих людей з дияволом, який є творчим началом зла [див.: Транквіліон Ставровецький 1988, с. 213].

Світ і природа в екзегетичній практиці богослова виходять за межі простого символу Бога, вони зливаються з Богом, самі перетворюються на Божество, звідки випливає радісне і світле сприйняття К. Транквіліоном Ставровецьким світу як невидимої Божої краси. Видимий світ, природа були створені Богом для людини з метою прославлення нею свого Творця.

Однак у центрі уваги К. Транквіліона Ставровецького перебуває не видимий світ, а людина, котра «малим миром нар'єкається» і є певною копією великого світу, бо також складається з чотирьох елементів. «Т'їло видимое с чотирох элементов сѣставлено: плоть землѣ, кровь от води, диханіе от воздуха, теплота от огня. Душа же невидимая, разумная и несмертельная, дуновеніем божим в т'їло вложена» [Транквіліон Ставровецький 1988, с. 235].

За ісихастською традицією, людину екзегет розглядав ще і як істоту, яка має дві натури, бо створена «зі двох битностей різних» – тіла і душі. З тілом і душею пов'язані почуття людини, де «вкус» іде від землі, «обоняніе – яко вода, слішаніе же – яко воздух, приймає гласи здалека и рассуждает их; зрен'їе – яко вогонь – здалека вид'їніем об'ємлет всякое т'їло и осязает его; дотыканя – от живой души» [Транквіліон Ставровецький 1988, с. 236]. Цими чуттями людина сприймає видимі тілесні й невидимі душевні речі та явища.

Під впливом паламізму такими ж різними речами, як тіло й душа, К. Транквіліон Ставровецький уважав «ум» і «розум», бо ум є самозрошенням душі, «то есть источник всякого разума человеческого. Розум же отвнѣ в душу приходит» [Транквіліон Ставровецький 1988, с. 237]. З огляду на це Бог нагороджує кожную людину вродженою мудрістю, тобто вродженою здатністю творити добро і зло, а обраних – найвищою мудрістю, тобто премудрістю, що є Божим даром для пророків і апостолів. Отже, саме премудрість є тим ключем, якому на силі відімкнути прихований за алегоричними й символічними образами таємний зміст Біблії.

Таким чином, можемо зробити висновок, що біблійна герменевтика як складник поетики української полемічної літератури перебувала під впливом ісихазму й відроджувала його традиції у XVI–XVII ст. в Україні. Ісихастські ідеї мали також велике значення для духовного вдосконалення українських екзегетів. Аскетично-споглядальне життя та втеча від спокус мінливого світу могли наближувати тлумача Святого Письма до стану духовної незалежності й свободи, у чому йому, безперечно, могла допомогти «умна молитва».

III. 2. Особливості тлумачення Святого Письма у творах українських католицьких письменників-полемістів

III. 2. 1. Біблійна герменевтика в полемічних православних, католицьких та протестантських дискурсах

Після взаємного відлучення Риму та Константинополя в 1054 році почала виношуватися ідея про їхнє возз'єднання. Перша спроба об'єднати Церкви візантійського й латинського обрядів з метою уникнення занепаду Східної Церкви була здійснена ще в 1439 році на Флорентійському синоді, про що писав католицький полеміст Петро Скарґа: «Roku Pańskiego 1438... uczynione jest Concilium we Florencji, albo jako Grekowie mówią ósmy Zbór, tak Wschodnych jak i Zachodnych Biskupów: za czasu Papieża Eugeniusza czwartego, który się w Ferarzu począł, a drugiego roku skonczył się w Florencji» [Skarga 1610a, с. 351].

Однак католицька та православна Церкви ніяк не могли дійти згоди, тому на Берестейській унії відбулося не так об'єднання католицької та православної Церков, як розпад православної – на унійну, тобто греко-католицьку Церкву, та власне православну, що активізувало розвиток полемічної літератури українською та польською мовами. Аналізуючи ситуацію, що склалася, Станіслав Оріховський зазначав, що на місце здорового глузду прийшла «почасти недбалість і несвідомість [латинників], почасти дала себе знати зухвалість схизматів. Цей розбрат справді породив недоладність і осуд, тому що одних тепер на Русі називають латинниками, або поляками, інших – греками, або рутенцями. Вони ведуть себе немов сварливі родичі – більше пихаті, ніж чужі або несхожі: одні вважають, що їм одним належить власність Церкви, а інші хочуть запопасти спільний, але ніби занедбаний спадок спільного Творця і тому вважають себе по праву рівними з римлянами» [Оріховський 2001, с. 156].

Православна Церква вважала себе єдиною істинною Христовою Церквою, оскільки лише вона цілком зберегла святий Переказ, тобто спадщину Святих Отців і семи Вселенських соборів, та залишала непорушно святоотцівську традицію тлумачення Святого Письма. Православні також плекали переконання, що саме католицька Церква після X століття, залишивши традицію Отців і соборів,

відокремилася від православ'я, впала в ересь, створила нові оманливі доктрини, що віддалили її від істинної Христової Церкви.

Між Східною та Західною Церквами велися богословські диспути щодо основних теологічних проблем: про сходження Святого Духа; про форму причастя; про розуміння неба й пекла та існування чистилища; про верховенство Папи Римського та його наступництво святого Петра. Певна річ, ці суперечки впливали й на розвиток біблійної герменевтики.

У католицькому Символі віри проголошується, що Святий Дух виходить від Отця і Сина. Православні богослови стверджують, що сходження Святого Духа від Сина (Filioque) не узгоджується з Нікео-Константинопольським символом віри, є оманю, джерелом ересей, серед яких, наприклад, христомонізм, забуття Святого Духа або переважання структури над особистістю.

Православні богослови критикують причащення західних християн під одним видом для вірян – лише хлібом, а під двома видами (хлібом і вином) – для священників, стверджуючи, що причастя можливе тільки під двома видами. До того ж православні на Євхаристії вживають квасний хліб, а католики – прісний.

У католицтві, крім раю і пекла, є вчення про чистилище. У православ'ї його немає, хоча поняття про митарства душі є.

Предметом розбіжностей між православними й католиками є також інституція папства. Для православних неприйнятна безпосередня юрисдикція Папи над усією Церквою і непомилність Папи в судженнях, що стосуються віри й моралі, бо, на їхню думку, лише Вселенський собор непомилний, а папство перешкоджає такій важливій ролі Церкви, як соборність.

Ректор Краківської академії Ян Сакран, заперечуючи докази православних богословів, у 1500 році надрукував невеличкий трактат під назвою «Перелік заблудів рутенського обряду» («*Elucidarium errorum ritus Ruthenici*»), перевидання якого в скороченому варіанті під назвою «Заблукання найупертіших рутенців» («*Errores Atrocissimorum Ruthenorum*») відбулося 1508 року. У другому розділі під назвою «Про помилкові статті рутенців» він нарахував їх аж сорок, але разом із тим зазначив: «Насправді їх багато більше, але називати всі не буду. Відтак:

ст. 1. Рутенці заперечують, що святий Петро був щирим Папою, щирим єпископом Рима і єдиним главою войовничої Церкви;

те ж думають і про його спадкоємців – Римських первосвящеників, уважаючи їх рівними з іншими первосвящениками;

ст. 2. Заперечують, що Римська Церква є главою всіх Церков, їхньою верховною правительською і наставницею;

ст. 3. Говорять, що всі, хто кориться Римській Церкві, не є щирими християнами й не врятуються, бо ухилилися від первної Церкви;

одних себе вважають щирими християнами, послідовниками Христа й апостолів і належними до числа тих, що врятовуються;

самого Папу називають еретиком аріанської ересі, а всіх католиків – аріанами й проклинають під час свого богослужіння<...>» [Sakran 1501, с. 4].

Попри те, що Флорентійська унія передбачала можливість об'єднання Церков якоюсь мірою на паритетних началах, католицький полеміст з огляду на те, що рутенці, як ніхто інший, є непохитними в захисті своєї схизматичної омани, застерігає, що після об'єднання православних необхідно буде перехрещувати. «У своєму творі Сакран докладно передав розуміння місцевим католицьким духовництвом воз'єднання Церков як повного розчинення православних у традиційних для католицького світу порядках» [Литвинов 2014, с. 49].

Першою полемічною відповіддю на захист православ'я, спрямованою проти Яна Сакрана, став надрукований у 1544 році трактат «Хрещення рутенців» (*Baptismus ruthenorum*) католика Станіслава Оріховського, який позиціонував себе «сином рутенського народу польської держави» («*gente Ruthenus, natione Polonus*») [Литвинов 2000, с. 362].

Автор був палким прихильником унії православних із католиками, але на рівноправних умовах. Безглузді звинувачення Сакрана православних рутенців у відступі від канонів Вселенської церкви він також заперечив у трактатах «Розлучення з Римом» («*Repudium Romae*»), «Про celibат» («*De lege coelibatus*»).

Спираючись на церковний Переказ, С. Оріховський доводив, що відступником є не православна Церква, яка твердо дотримується давніх догматів, а якраз католицька.

Називаючи Сакрана «чужинцем», який не може збагнути сутність церковного візантійського обряду, Станіслав Оріховський як непорушний доказ власної правоти наводить інформацію про своє рутенське походження та належність до католицької Церкви.

Конфесійні дискусії спонукали до активізації творення полемічних трактатів. Через кілька десятиліть після Сакрана та Оріховського ця полеміка відбуватиметься на ґрунті переважно польської та української мов. Як зазначала С. Сухарева: «Невід'ємною частиною передумов виникнення польськомовної полеміки в Україні став власне літературний чинник, який існував в інтегральній єдності з попередньо перерахованими аспектами, адже література того часу лише входила в самостійну колію й більшість її жанрів паралельно належала до історії та теології. Слово – *sacrum* було свідченням універсальної свідомості суспільства, яка змальовувала комплексну картину, відображала збірний світогляд чи різноплановість світоглядів різних середовищ. Універсум за схемою “Божественне Начало – світ – людина” охоплював усі сфери життя індивідуума, повертав символам їхні первинні значення й був суттю, а не інструментарієм. У цьому синтезі полемічна незгода відходила на другий план, надаючи літературі особливої функції етичного та естетичного впливу. Цей погляд, по мимо ідей про месіанство та уявлень про релігійну вибраність, сприяв розвитку поберестьейської польськомовної прози в художньому плані, надавав їй статусу важливої ділянки людського життя» [Сухарева 2016, с. 215]. У полеміку було втягнуто «і духовних, і світських можновладців України, Польщі і Литви» [Литвинов 2009, с. 162].

Зокрема, полемічній літературі православного Острозького осередку протистояла польськомовна полемічна проза римо-католицького ордену Жебраків (францисканців) із центром у Любліні, католицького чернечого ордену Проповідників (домініканців), які гуртувалися у Львові, Товариства Ісуса (езуїтів) з власною друкарнею у Вільно. Полеміка цих двох таборів була скерована в єдине річище дискусійної боротьби Сходу та Заходу. Однак обидва полемічні напрями все-таки могли об'єднуватися для спільної боротьби проти протестантів.

Протестантський акцент у полеміці посутньо вплинув на розвиток біблійної герменевтики як структуранта поетики полемічних творів. Якщо до часів Реформації, яка критично ставилася до церковного Переказу, диспутанти надто часто апелювали до творів Отців Церкви, до богословських догм, до церковних канонів і обрядів, то після цього періоду вони частіше доводили істинність своїх переконань непорушним авторитетом Слова Божого, яке потребувало нових тлумачень на потребу дня.

Полемізуючи з опонентами, українські автори свідомо чи не-свідомо переймали їхні методи письма та тлумачення Біблії й тим самим збагачували свою вітчизняну літературу.

III. 2. 2. Екзегетика Петра Скарґи та її вплив на українську літературу

Ключовою фігурою у справі підписання умов об'єднання Східної та Західної Церков у жовтні 1596 р. у Бересті був високоосвічений публічний діяч Петро Скарґа. «Скарґа був представником певної тенденції мислення, в межах якої пропагував свою релігію як єдину узгоджену з Об'явленням, характерну не лише для католицької Церкви, але й практично для кожної релігійної громади Співдружності в християнській Європі. Єзуїтський проповідник теоретично окреслив шлях до єдності, але він не мав жодних можливостей для його реального втілення» [Gil 2017, с. 14–15].

У своїх творах католицький богослов боронив догматичні основи Західної Церкви, обрядовість католицьких богослужінь, сутність Берестейської унії тощо. «Але і полеміка, і оборона основоположних засад католицизму чи його нових інституцій, за словами Скарґи, існували лише як умови, необхідні для відображення напрямку й духу справжньої реформи, оголошеної Тридентським собором, і на яку давно чекали. Треба було шукати нових життєвих поглядів, треба було тим поглядам надати живої вартості, сугестивного стереотипу й урешті спрямувати ті погляди на реальний поступ суспільства, в якому жив теоретик нового напрямку» [Hernas 2002, с. 181].

В єдиному православно-католицькому полемічному дискурсі літературні твори Петра Скарґи здійснювали значний вплив на українських авторів, які або наслідували його стиль, запозичували теми для своїх полемічних творів і ставали його послідовниками, або виявляли цілковите несприйняття його творчої манери, ідеологічного змісту його писань і зараховували себе до його затятих супротивників.

«Богословська перевага Петра Скарґи спонукала українських полемістів до відсічі, з одного боку, та письменницького наслідування – з іншого. У такий спосіб до дискусії долучились Іпатій Потій, Мелетій Смотрицький, Йоахим Мороховський та ін. Теологічні питання,

які запропонував Петро Скарґа в праці «O jedności Kościoła Bożego», набули поширення, переосмислення й деталізації. Перший період полеміки спрямовано в глибину богослов'я. Із цією метою в побере-стейських творах нагромаджено біблійні цитати, парафрази та алю-зії, рясно створено західних та східних Отців Церкви, наново інтер-претовано їхній теологічний доробок» [Сухарева 2016, с. 221–222].

Вступаючи в полеміку з Петром Скарґою, наприклад, такі укра-їнські автори, як Герасим Смотрицький, Христофор Філарет, Іван Вишенський, Мелетій Смотрицький, Захарія Копистенський, Іоани-кій Галятовський, зберігали опосередкований зв'язок із його трак-татами. «В усякому разі, звернення до унійної тематики та історії православно-католицьких взаємин передбачало неминучий вплив Петра Скарґи на вибір українськими авторами свого місця в літе-ратурній дискусії» [Ісиченко 2016а, с. 164].

Вирішення суперечливих питань Східної Церкви Петро Скарґа розгорнув у полемічній відповіді на «Тренос» Мелетія Смотриць-кого, де автором було поетично обіграно на рівні алюзії синтез біб-лійного образу Матері, яка побивається за втраченими синами, ви-користовуючи традиції похоронних голосінь.

У своїй відповіді Петро Скарґа вдався до наслідування стилю опонента, запозичивши у Смотрицького ламентацийні мотиви й на-давши їм характеру іронії, яка місцями переходила в різку сатиру, підніс свою творчість на якісно новий художній рівень. Отже, мо-жемо говорити про обопільний стилістичний вплив між католиць-кими та православними полемістами.

Під час перебування у Вільно в 1610 р. Мелетій Смотрицький під враженням погромів православних святинь, учинених за наказом Іпатія Потія, під псевдонімом «Теофіл Ортолог» видав польською мовою богословський трактат «Threnos, to jest Lament jedynej S. Po-wszecznej Apostolskiej Wschodniej Cerkwie z objaśnieniem dogmatów wiary, pierwszej z Greckiego na Słowiański, a teraz z Słowiańskiego na Pol-ski przetłumaczony» («Тренос, тобто Плач єдиної святої вселенської апостольської Східної Церкви, з поясненням догматів віри, спочатку з грецької мови на слов'янську, а тепер зі слов'янської на польську перекладений»). Цей твір не залишив байдужими церковні громади ані православного, ані католицького, ані унійного табору.

Наприклад, Петро Скарґа визнав, що опонент не поступаєть-ся йому в риторичній майстерності, в ерудиції, у логіці викладення

подій. Як наслідок, у Кракові того самого року він видав відповідь на «Тренос» під назвою «Na threny i lament Theofila Ortologa, do Rusi greckiego nabożeństwa przestroga», у якій звинуватив Мелетія Смотрицького в ересі, бо той використав у своєму творі протестантські джерела.

Щоб дошкулити Смотрицькому, він надав негативного забарвлення псевдоніму опонента: «Imię Ortholog zmyślone na się włożył, które dobrą naukę або słowo znaczy: zwać go Orthologiem nie będą ale krzywologiem, który nic prostego, nic prawdziwego w swoim złorzecznym i potwornym pisaniu nie ma» [Skarga 16106, с. 1]. Однак йому так і не вдалося понизити полемічну роль «Треносу» Смотрицького не лише перефразуванням псевдоніма автора, але й іронічним, а подекуди й сатиричним обігруванням причин плачу Східної Матері-Церкви: «Naświątobliwsze łzy jej byłyby: gdyby grzechy ojców swoich opłakiwała, którzy ją tak zawiedli, i do obojej niewoli i duchownej i cielesnej, uporem i hardością i odszczepieństwem swoim wprowadzili. A żeby w tym płakaniu i żalości śluby czynili, iż się do świętej jedności kościelnej wrócić mają, byle je tyło a rychło Pan Bóg z ręki Tureckiej wyrwać i oswobodzić raczył. Inakszy płacz i lamenty są głupiej niewiasty wrzaski, i głowy pijanej targanie włosów, i płkanie dzieciny małej, która nie powie o co ją ojciec wychłostał» [Skarga 16106, с. 8].

У полемічних творах Петра Скарги та Мелетія Смотрицького зіштовхнулися ідеології католицького й православного світів, що істотно вплинуло на стилістичну палітру апологетики їхніх трактатів.

III. 2. 3. Екзегетичні вкраплення в полемічному дискурсі Іпатія Потія

Костянтин Острозький покладав великі надії на Іпатія Потія, одного з фундаторів української полемічної прози кінця XVI – поч. XVII ст., провідного діяча Берестейської унії, згодом уніатського митрополита Києва, у питанні об'єднання Східної та Західної Церков. Проте їхні шляхи розійшлися з огляду на різницю в поглядах. Острозький обстоював ідею універсальної церковної унії за участю в ній Москви та автономним збереженням способів і методів православного богослужіння та тлумачення Біблії, що абсолютно не влаштувало Іпатія Потія, який схилився до локальної

унії без участі Москви, з безпосереднім підпорядкуванням православної Церкви Риму.

Однодумцями Володимирського та Берестейського єпископа Іпатія Потія в акті злуки Церков з боку православ'я стали Київський митрополит Михайло Рогоза, Луцький єпископ Кирило Терлецький. «Східні єпископи вбачали в цьому акті можливий симбіоз із культурою римської Церкви, яка, безсумнівно, домінувала, єдиний шанс на порятунок давнього обряду й рідної культури, що занепадала та наближалася до повного знищення. Натомість Берестейська унія гарантувала збереження літургії та її мови, а також самостійності церковної ієрархії, тож могла стати порятунком для багатой традиції» [Nowicka-Jeżowa 1994, с. 67].

Іпатій Потій застерігав Костянтина Острозького від промосковських поглядів у проєкті універсальної унії: «Jakoż chciałeś Wasza Książęca Miłość i to po mnie mieć, abych z tym do Moskiewskiego jechał. Ale iżeśmy tego nie doczekawszy, z tym się pospieszyli, – obrażać się Wasza Miłość tym raczysz. I któż by temu nie rad, żeby to był Pan Bóg z miłosierdzia Swego świętego dać raczył, żeby się byli i ci wszyscy na to zgodzili? Zaiste wielkiej pochwały godne było takowe uważenie i zamysł Waszej Książęcej Miłości; ale tylko nadzieją, a nie skutkiem moglibyśmy się byli karmić! Bo i któż nie wie, jako wielkie grubiaństwo, upór i zabobony są w narodzie moskiewskim?» [цит. за : Naumow 2002, с. 244].

Шлях Іпатія Потія був дуже непростий. І. Франко, відстежуючи його біографію, стверджував, що той «з протестанта зробився католиком, потім прийняв православіє, аби стати православним єпископом, і закінчив своє життя уніатським митрополитом» [Франко 1984, с. 237].

Слід зауважити, що в полемічних трактатах Іпатія Потія зберігалися дискусивні теми, започатковані Петром Скаргою, в яких розкривалися такі аспекти, як питання Filoque (сходження Святого Духа), форма й зміст святого причастя, першість апостольської місії св. Петра і всевладність Папи як його наступника в Римі, існування чистилища, земного й небесного раю, проблема целібату католицького духівництва.

Уже у своєму першому творі «Унія греків з костелом римським», який вийшов у 1595 році, Іпатій Потій вступив у полемічний діалог з православними представниками Острозького товариства. Він намагався аргументовано довести своє розуміння п'яти найголовніших

артикулів, що стали перепорою згоді між католиками й православними: «Знай же тоді, християнський брате, що найголовніших артикулів, які перешкоджають тій згоді, є п'ять: перший – про походження Духа Святого; другий – про чистилище; третій – про зверхність видимого й найстаршого пастора; четвертий – про календар, а п'ятий як додаток до того – про антихриста» [Потій 1995, с. 104].

Намагаючись переконати своїх опонентів, Іпатій Потій не випадково порівнює аудиторію, до якої адресований твір, з отарою овець, священників з пастухами, а еретиків із вовками: «Є повинністю кожного пастиря християнської православної Руської братії дбати про довірене йому стадо, щоб вовки та хижі bestії (його) не пожерли і не розікрали» [Потій 1995, с. 101].

Автор свідомо використовує полісемантичний концепт «пастир – стадо – вовки», характерним для релігійної образності часів бароко. У контексті трактату він читається передусім як влучна паралель «до реальної дійсності світу “звab і спокус”. Образ “вовка”, “хижкої bestії” як символічний образ ворога людського відчитується й інтерпретується як образ диявола й одночасно екстраполюється на всю поетику українського світосприйняття» [Ямчук 2008, с. 226].

Таким чином, Іпатій Потій виражає в тексті трактату релігійно-консервативні орієнтації в характерній для українського бароко притчевій манері оповіді. Тут він не є новатором. Уподібнення людей вівцям, які слідуєть за своїм пастирем, було дуже популярним у творах Отців Церкви як східного, так і західного таборів з огляду на те, що така аналогія часто зустрічається в Біблії. «Пильнуйте себе та всієї отари, в якій Святий Дух вас поставив єпископами, щоб пасти Церкву Божу, яку власною кров'ю набув Він. Бо я знаю, що як я відійду, то ввійдуть між вас вовки люті, що отари щадити не будуть... Із вас самих навіть мужі постануть, що будуть казати перевернене, аби тільки учнів тягнути за собою» (Дії 20: 28–30). Багато хто серед великих мужів Старого Заповіту були пастирями, тобто пастухами, в буквальному сенсі слова: Авраам, Ісаак, Яків, Мойсей, Давид. Мойсей і Давид стали ще й духовними пастирями Ізраїлю. Образ пастиря виникає в низці найбільш відомих місць як Старого, так і Нового Заповіту (див.: Пс. 22; Іс. 53: 6; Лк. 15: 1–7). Так, пастирями себе вважали царі й священники, називаючи підданих своїх вівцями. Ісус Христос також часто у своїх повчаннях-притчах вдавався до такої аналогії, коментуючи різні випадки й ситуації.

Наприклад, протиставляючи Себе духовно сліпим фарисеям, Христос називає себе істинним пастирем, який прийшов шукати тих, хто потребує допомоги й зцілення: «А хто входить дверима, – той вівцям пастух. Воротар відчиняє йому, і його голосу слухають вівці; і свої вівці він кличе по йменню, і випроваджує їх. А як вижене всі свої вівці, він іде перед ними, і вівці слідом за ним ідуть, бо знають голос Його» (Ів. 10: 2–4).

Ноема «отара – пастир» стала провідним концептом трактату І. Потія і розгорнулася до образу християнської евристики: «Набагато більше варто старатися пастирям і слугам Церкви Божої, яким доручено не кіз, не баранів, не німе бидло, а отару словесних овець Христових, щоб, не дай Бог, не сталася з нею якась шкода: тому що не постійними наймами, вічною загибеллю душі мусив би за це заплатити, бо не за німе бидло, а за іншу, значно ціннішу отару неоціненним скарбом – кров'ю Христовою – мусив би своєму панові сплачувати борг» [Потій 1995, с. 101].

Апелюючи до Біблії як до найвищого авторитету у свідомості своїх опонентів, а також задля того, щоб уникнути надмірної агресивності, Іпатій Потій називає «вовками», тобто хижаками, які нищать отару (читаймо: прихожан православної Церкви), протестантів: «І що ж іншого залишається робити бідним вівцям, коли вони бачать таку недбалість своїх пастухів? Якого їм шукати захисту? Коли вони вийшли зі своєї вівчарні і блукали по пустелі, і хто на кого натрапив – чи то на Лютера, чи то на Кальвіна, чи на проклятого Арія, не дивлячись, чи то пристає пастир чи вовк, а інші, розумніші, хоч і звикли до своїх пастирів, але приставали до інших, якщо бачили в цьому добру справу і кращий порядок» [Потій 1995, с. 102]. Контрреформаційна позиція І. Потія у полемічних дискусіях між православними й католиками мала на меті знайти третього, звинуватити його в ересі й «вберегти джерело канонічної віри, врятувати його від новітніх «гусоїдів, коровоїдів» та «подушкоспалів», які матеріально-побутовою своєю налаштованістю руйнують істинну віру, служать не Духові, а плоті» [Ямчук 2008, с. 227]. Іпатій Потій набув мудрості пророка, закликав, об'єднавшись, боротися разом проти протестантів, урізноманітнивши твір різними сентенціями, якими намагався переконати опонента, довести важливість сталості у вірі.

«Автор акцентує увагу на відповідальності пастиря перед “отарою словесних овець Христових”. Для нього пастир – поняття

близьке до феноменальної духовної особистості, до лицаря духу, який відповідає перед Богом та людьми за довірених йому людей. Це провісник, у якого немає права на щонайменшу похибку, адже він відповідає за людські душі перед самим Христом. Це слуга Бога і пророк для людей водночас. Саме тому мотив відповідальності є для нього провідним і визначальним. Тому й плата за недотримання цієї консервативної парадигми відповідальності висока – “вічна загибель душі”, а не звичні для побутування середньовічної людини “постійні найми” [Ямчук 2008, с. 226].

Задля правди, вважає автор, нижчим кастам священнослужителів необхідно, незважаючи на недбалість головних пастирів, повернутися «до давнини і святої згоди, яка існувала ще за часів наших предків» [Потій 1995, с. 102]. Для реалізації такої мети необхідно, на думку Іпатія Потія, відмовитись від невігластва й неорганізованості православ'я, знайти новий імпульс розвитку християнства шляхом злуки його двох найбільших напрямів – католицизму й православ'я.

Збереження духовних основ, таким чином, було покликане порятувати від перспективи занепаду й знищення православної Церкви, тобто відвести «стадо» від «зграї голодних вовків».

У першому артикулі «Про походження Духа Святого» полеміст посилається на свідчення п'ятнадцяти Отців Східної Церкви, а саме: на Григорія Чудотворця, Афанасія Олександрійського, Василя Великого, Григорія Ниського, Григорія Назіанзіна, Кирила Єрусалимського, Іоана Златоуста, Єлифанія Кіпрського, Дидима Олександрійського, Кирила Олександрійського, Афанасія, Тарасія, Максима, Іоана Дамаскіна, чий авторитет для нього дорівнює авторитету Слова Божого. Демонструючи позицію кожного з них, полеміст закінчує ухвалою Флорентійського синоду, на якому «після багатьох суперечок відносно того артикула про походження Духа Святого, побачивши, що є згода у творах світлих грецьких Отців, як і латинських, а особливо тих, котрі ще перед розривом відстоювали єдність, всі одностаино ухвалили <...> походження Духа Святого від Отця і Сина, а інші – з Отця через Сина. Хоча це є одне й те саме» [Потій 1995, с. 110].

Догмат про чистилище є продуктом типового для Заходу сатисфакторного мислення, квінтесенцією якого є обов'язкове покарання грішної душі перед її остаточним вступом на небо, й тлумачиться в аналогічному сенсі. Він не сприймається православною Церквою. У Переказі Східної Церкви, зокрема в духовних творах багатьох

святих Сходу й Заходу, відомі повітряні митарства, через які мусять проходити душі померлих дорогою до вічності.

Митарства відрізняються від чистилища передусім тим, що вони є продовженням, а радше навіть інтенсифікацією духовної боротьби за душу людини після смерті – це тільки особлива й завершальна форма тієї загальної битви, яку кожна християнська душа веде все своє життя. До того ж якщо перебування в чистилищі є гарантією входу на небо, то проходження митарств може завершитися як підйомом у небо, так і падінням у пекло.

Попри те, що «бароко було мистецтвом концептизму, дотепності, складних парадоксів» [Ісиченко 2017, с. 313], Іпатій Потій свідомо уникає розбіжностей у тлумаченні догм чистилища й митарства. Навпаки, він наполягає на спільній функції очисного вогню: «...якщо хто не вірить у чистилище, що недаремно за померлих приносить молитви і жертви. Бо якщо душі праведних є спасеними, то не потрібно за них молитися; якщо ж вони є потопленими, то молитва за них є даремною. “Бо немає у пеклі розплати за життя” (Сирах, 41) – говорить Письмо. А якщо молимося за померлих і жертви за них приносимо, і пам’ять їх творимо, то мусимо вважати, що є ще інше місце – третє, між небом і пеклом, де душі бувають затриманими, аби заплатили до найменшої частиночки. А по-нашому це називається митарство» [Потій 1995, с. 111].

Отож, вчення про чистилище й про митарства, на думку полеміста, не суперечать одне одному, а, навпаки, взаємодоповнюються. Головна функція, що впливає з ідеї митарства та ідеї чистилища, є однаковою – єднання з Богом шляхом попереднього звільнення від пристрастей, що ведуть до гріха. На думку Григорія Ниського, пекельні муки грішника є тимчасовим явищем, доки його душа грішна. Коли ж душа пройде крізь горнило страждань, які полегшує лише молитва, муки грішника скінчаться [див.: Макарий 1914, с. 126–131]. Звільнення від них у дочасному житті відкриває шлях до раю без попереднього обов’язкового покарання. Отже, ідеться про те, щоб закликати потенційного грішника до негайного самовдосконалення через наслідування Христа.

Водночас ці вчення є різними поглядами Західної і Східної Церков на єдину посмертну дійсність чи поглядами на одне й те саме з двох різних перспектив. Вони спричинені різним баченням спасіння людини. Якщо Західна Церква розглядає спасіння передусім

юридично як відкуплення (*redemptio*), як задовільнення (*satisfactio*) Бога за провини людини, то для Східної Церкви спасіння людини полягає в її обоженні, до якого веде індивідуальний духовний поступ.

Отже, різні уявлення про долю померлих є відображенням відмінних наголосів у сотеріології греків і латинян, на яке Іпатій Потій задля великої мети об'єднання католицької та православної Церков не звернув уваги.

У третьому артикулі «Про зверхність єпископа римського» Іпатій Потій посилається на Отців Церкви та на події перших семи соборів, де перше місце посідали римські єпископи або їхні делегати, що підтверджують у своїх творах і Отці грецької Церкви, такі як Ігнатій Блаженний, Єпифаній, Василій Великий, Іоан Златоуст та ін.

У четвертому артикулі «Про календар» Іпатій Потій порушує питання нового стилю й переконує читача, що новий календар є не догматом віри, а церковною постановою, аби лишень святкувати Паску «не разом з жидами» [Потій 1995, с. 117], «бо жиди, Христа Господа замучивши і прибивши на хресті, а потім і тіло його святе знявши з хреста, аби (тіло) не залишалось на хресті, бо наближалася паска; потім увечері в п'ятницю засіли і споживали свою паску й баранка. А Христос, Пан наш, у перший день після суботи в неділю рано з мертвих воскрес» [Потій 1995, с. 117]. Полеміст для більшої переконливості подає аналіз найголовніших у Біблії голгофських подій і стає в позицію ревного охоронця календарної реформи. «Це була задумка всіх тих, які встановлювали святий день Великодній. Найперше той (день) був фундаментом усього, аби завжди між християнськими людьми перед очима була пам'ять про ласку і добродійність Христа і ніколи про це не забували. А це є те, що Христос, спаситель наш, як говорить апостол Павло, помер (через) гріхи наші і встав з мертвих задля нашого спасіння. Так, щоб (вшанувати) й інші його добродійні справи (як народження, хрещення, страсті, розп'яття), Божою Церквою були встановлені особливі дні, в які ми б святкували справи його світлі задля нашого спасіння, то так само постановили святкувати день Воскресіння Христового. А в який це час найкраще мало відбуватися, – не в інакший, певно, день і час, коли Христос воскрес із мертвих, щоб пам'ять узгоджувалася з самим вчинком» [Потій 1995, с. 116–117].

У п'ятому артикулі «Про антихриста» Іпатій Потій до аналізу проблеми залучає «Казання про антихриста» відомого перекладача

Біблії польською мовою Якуба Вуйка. З'ясовуючи, яким мав би бути образ антихриста, автор зіставив Слово Боже з есхатологічними догмами Кирила Єрусалимського, Амвросія Медіоланського, Іоана Златоуста, Августина та інших, які одностайно стверджували, що антихристом неодмінно буде якийсь один чоловік, «в якому тілесно буде знаходитися весь диявол» [Потій 1995, с. 122]. Зробивши огляд популярних на той час джерел на захист Папи, полеміст дійшов висновку, що тільки невігласи можуть уважати Папу антихристом, бо лише за тисячу років їх перебуло понад сто шістьдесят.

Характеристику справжнього антихриста Іпатій Потій подав у есхатологічній площині. Посилаючись на апостола Павла, Потій указує на ознаки образу антихриста, який «звеличується більше всякого Бога», сидить в Єрусалимській церкві, «нібито він є Бог або Христос», якого «жиди визнають за свого Месію», бо «антихрист має народитися з жидів» [Потій 1995, с. 123, 124, 126, 127].

Жодної із названих ознак не було в жодного Папи Римського. Натомість Іпатій Потій називає дев'ять ознак антихриста, притаманних еретикам, серед яких лютерани, кальвіністи, новохрещенці, ебїоніти та інші:

- 1) посланці антихриста ганьблять «Пресвяту Трійцю, Сина Божого і Духа Святого» [Потій 1995, с. 128];
- 2) еретики противляться Христові та «тілу його, що є його Церквою» [Потій 1995, с. 128];
- 3) еретики нищать службу Божу;
- 4) еретики заперечують святе хрещення;
- 5) антихрист «не дбає про Бога своїх батьків» [Потій 1995, с. 129], тобто про старовину та про єдність християн;
- 6) еретики так само, як антихрист, відмінили церковні права й «стародавні церемонії святого хрещення і відкинули тайни Христові» [Потій 1995, с. 129];
- 7) аріанська й новохрещенська секти вистеляють антихристові широку дорогу, викидаючи присвячені Богу вівтарі, знищуючи образи, руйнуючи костьоли й монастирі, розганяючи школи, розвалюючи цвинтарі, топчучи Христове Тіло;
- 8) слуги антихриста з огляду на те, що він примножує всі гріхи, «розширяють гріховне царство» [Потій 1995, с. 130], поглиблюючи розкол у єдності християн та відмінивши святу сповідь;

9) еретики відступили від єдності; отже, вони є «малі антихристи», які чекають на головного [Потій 1995, с. 130].

У межах конфесійного ексклюзивізму, обстоюючи хибність православної віри та її пріоритетів, Іпатій Потій свого часу писав, що руський народ шукав мудрості в Грецьких краях, та так нічого й не знайшов. Натомість знайшов в Олександрії – Кальвіна, в Константинополі – Лютера, в Єрусалимі – Цвінглі [див.: Ушкалов 2011, с. 30].

Таким чином, Іпатій Потій конструє багаторівневий образ антихриста, намагаючись довести, що саме протестанти разом із православними, а не католики на чолі з Папою Римським, є його попередниками й слугами.

Висновки до третього розділу

Біблійну герменевтику в полемічній літературі зламу XVI–XVII століть можна розглядати як синтез східної та західної герменевтичних шкіл з урахуванням засад протестантської ідеології й античної та юдейської риторики. Саме це засвідчує рецепція західної чотирисенсової біблійної герменевтики тогочасною полемічною літературою, коли мати на увазі творчість таких яскравих представників полемічного дискурсу, як Мелетій Смотрицький та Йов Залізо – з боку православ'я та Петро Скарґа й Іпатій Потій – з боку католицизму.

Питання про сходження Святого Духа було у своїй суті єдиною догматичною причиною розділення Східної та Західної Церков. Усі інші розбіжності залежали більшою чи меншою мірою від доктринального розв'язання саме цього питання.

Міжконфесійна боротьба й породжена нею полемічна література на значну міру була спонукою до більш глибокої інтерпретації Святого Письма. Потреба тлумачити Біблію, захищаючи догми своєї Церкви, ставала актуальною для обох конфесій. У полемічних змаганнях як православні, так і католики дотримувалися здебільшого чотирисенсової методи біблійної герменевтики. При тому форми тлумачення Святого Письма в полемістів протилежних таборів досить часто навзаємно віддзеркалювалися. На біблійну герменевтику полемістів православного кола значний вплив справили засади ісихазму.

РОЗДІЛ IV

БІБЛІЙНА ГЕРМЕНЕВТИКА В УКРАЇНСЬКІЙ БАРОКОВІЙ ЛІТЕРАТУРІ

IV. 1. Почвірна метода тлумачення Святого Письма у творчості українських письменників XVII–XVIII століть

Біблійна герменевтика, заснована грецькими та римськими Отцями Церкви, які вважали, що Святе Письмо має подвійний зміст – буквальний і духовний – серед яких ближчим до абсолютної істини є духовний, прихований за вербальними знаками сенс Біблії, відіграла важливу роль у становленні української барокової літератури.

Джерела екзегетичної практики, що розвинулася в українській бароковій літературі, сягає Антіохійської та Олександрійської богословських шкіл, які – відповідно – запропонували буквальний та алегоричний сенси прочитання Біблії. При тому антиохійці, такі як Лукіан, Діодор Тарський, Іоан Златоуст, Феодорит Кирський та ін., «наполюгали на поглибленому вивченні буквального рівня тексту, тобто історичному вимірі» [Матушек 2013, с. 224], а олександрійці, зокрема Климент, Афанасій Великий, Кирило Олександрійський, послаблювали значення буквального сенсу в екзегезі Біблії, віддаючи перевагу алегоричному сенсу. «Одні, називаючи біблійний текст Божим словом, відмовлялися бачити в ньому людське, інші, навпаки, вважали, що він є лише недосконалою людською оболонкою, яку можна й необхідно відкинути в пошуках істинного Слова» [Десницький 2007, с. 341].

Деякі з екзегетів згодом почали розрізняти вже не два, а три, ба навіть чотири чи більше сенсів Святого Письма. Наприклад, дуже популярний в літературі українського бароко Ориген говорив про три рівні розуміння Біблії: «Отже, спосіб читання Писань і відшукування їхнього сенсу, <...> полягає в такому: <...> думки священних книг необхідно записувати в своїй душі потрійним способом – звичайний вірянин повинен насичуватися нібито плоттю Писань (так ми називаємо найбільш доступний сенс); якоюсь мірою досконалий [повинен насичуватися] нібито його душею; а найбільш досконалий і подібний до тих, про кого говорить апостол – «Ми говоримо про мудрість між досконалими, але мудрість не віку цього, ані володарів цього віку, що гинуть, але ми говоримо про Божу мудрість у таємниці, приховану, яку Бог перед віками призначив нам на славу» (1 Кор. 2: 6–7), – така людина повинна наставлятися іншим духовним законом, що містить у собі тільки тільк майбутніх благостей. Бо, як людина складається з тіла душі й духу, точно так же і Писання, дане Богом для порятунку людей [складається з тіла, душі й духу]» [Патристика 1996, с. 148]. Зрозуміло, що Ориген мав на увазі історичний (буквальний), моральний (душевний) та духовний (потаємний) сенси прочитання Біблії, серед яких найвищого значення набув останній рівень, і «сходження до нього є принциповою метою екзегета» [Young 1990, с. 10].

У біблійних історіях, пророцтвах, притчах дидактично-морального спрямування повнокровно живе багатовимірне у своїх сенсах Слово, що створило й підтримує буття космосу. «Як тільки ми обираємо одне конкретне значення, ми відсікаємо існування множини інших не менш законних тлумачень» [Бломберг 2005, с. 35].

Добрим помічником у тлумаченні Святого Письма екзегету ставали біблійні парафрази, паралелізми чи прямі цитування, «до того ж не лише на рівні формальних засобів організації тексту, але й на рівні способу мислення і картини світу біблійних авторів» [Десницький 2007, с. 225].

Більшість середньовічних екзегетів, наприклад Іларій Пиктавійський, Касіян Римлянин, Руфін Аквілейський та інші, схилилися до потрійного сенсу прочитання Біблії Оригеном, але в межах духовного сенсу виокремлювати ще якісь варіанти [див.: Казенина 2001, с. 68]. Так, святий Касіян Римлянин окреслював тропологічний сенс (від грец. *τρόπος* – характер), або моральне значення. Для більшої

переконливості він запропонував практичний приклад застосування чотирисенсової методи екзегези Біблії, що його вподобали й широко вживали у своїх творах українські тлумачі Святого Письма часів бароко: «Один і той самий Єрусалим можна розуміти в чотирьох сенсах. В історичному він є містом юдеїв, в алегоричному – Церквою Христовою, в анагогічному – небесним Божим містом, у тропологічному – душею людини <...>» [Іоанн 2000, с. 462]. Згідно із запропонованою Касіяном моделлю, український бароковий екзегет І. Галятовський накладає одночасно чотири сенси інтерпретації на образ візка, збудованого Соломоном. «В тих словах, – пише він, – ведлуг сенсу лѣтерального, носилником называється воз коштовный, которым Соломон цар Израилскій ѣздил, ведлуг сенсу морального возом называється душа побожная, которая цнотами и добрыми учинками, на кшталт злота, сребра и шарлату удобися. Таким возом был Пророк Іелисей... Ведлуг сенсу анагогічного, возом называється Церков Тріумфуючая, которая в нѣбѣхъ знайдуется» [Галятовський 1669, арк. 353 зв.].

Утім, Галятовський міг усікати чотирисенсову модель і, коментуючи певні біблійні слова й вирази, відчитував не всі чотири сенси, а, наприклад, лише три: «Ведлуг сенсу аллегоричного закрытого назвал Христос терніем богатства, роскоши и хлопоты свѣцкіи, которіи ся Давѣдови прилучали, але ведлуг сенсу лѣтерального простого и ясного, тыи слова Давѣдови не служат, бо Давѣда терніем не колото, зачим до Христа тоє Пророцтво стягається, поневаж голова Христова терновым вѣнцем была поколота» [Галятовський 1660, арк. 174 зв.]. Використовуючи все той-таки аналогічний принцип аналізу, автор тлумачить слово «терніє» у буквальному сенсі, трансформує його в алегоричну форму багатства, а далі – в символічну форму гріха. «Ведлуг морального сенсу, называються терніем грѣхи, которіи Давѣда зранили и ошпетили, и так до Христа не належат тыи слова. Бо Христос не мѣл жадного грѣха, <...> однак ведлуг сенсу лѣтерального, тыи слова уважаючи, юж Давѣдови не можемо их приписати, поневаж Давѣд терніем не был зраненый, але власне и правдиве Христови тоє пророцтво квадрует, поневаж голова Христова терніем была прикрыта и зранена» [Галятовський 1669, арк. 185]. Як бачимо, автор акцентує увагу на фактичній події та апелює і в першому, і в другому разі до буквального значення слова «терніє». У творах І. Галятовського буквально значення слова

є відправною точкою, коли йдеться про накладання на слово-знак кількох сенсів екзегези Біблії.

Сучасний біблеїст А. Десницький зазначає, що множинність інтерпретаційних теорій може призвести до того, що «будь-хто може вирвати цитату з контексту, будь-хто може розтлумачити її по-своєму, і хто зможе запевнити, що правильним є саме те розуміння, а не інше. Одні правлять про конкретизовані наукові дані, інші наполягають на авторитеті багатовікової традиції, треті йдуть за власним внутрішнім осяянням, четверті довіряють переконанням авторитетного наставника, а є ще й п'яті, і шості, і які завгодно, і всі посилаються на текст Біблії і тлумачать її зовсім по-різному» [Десницький 2011, с. 9].

З метою уникнення різночитань Беда Преподобний у своїх екзегетичних працях здебільшого компілятивного характеру спробував звести усі відомі методи тлумачення Святого Письма до єдиної чотирирівневої системи. Коментуючи Біблію, він пропонував переважно кілька розумінь і зазначав, що всі вони є правильними й не виключають чи не заперечують одне одного, а, навпаки, усі разом найбільш повно розкривають справжній зміст Святого Письма. Зазвичай Беда, поступаючись у коментарях до тексту Біблії Амвросію Медіоланському, Ієроніму Стридонському чи Августину, наводив пряму цитату чи подавав парафраз із їхніх творів і пропонував застосовувати: 1) буквальний (*sensus litteralis*); 2) алегоричний, що його він не розрізняв із типологічним сенсом (*sensus alegoricus, vel typicus*); 3) моральний (*sensus tropologicus*) та 4) анагогічний, що його він ототожнював із містичним (*sensus anagogicus*) рівні прочитання Святого Письма. Такий підхід робив тлумачення жвавим, різноманітним і цікавим. У 1546 році на п'ятій сесії Тридентського собору він був ухвалений як провідний для католицького богослов'я [див.: Беда 2001].

О. Матушек справедливо підкреслює, що українські автори перейняли католицьку дворівневу й одночасно чотирисенсову схему тлумачення Біблії «й активно використовували її у своїй дискурсивній практиці» [Матушек 2013, с. 225].

Так, спираючись на досвід Олександрійської та Каппадокійської шкіл, автор першої в українській традиції гомілетики І. Галятовський пропонував добачати «двоякій сенс, телесный и духовный, в Писмѣ Святом» [Галятовський 1660, арк. 12]. Біблію, – стверджував

він, – необхідно «духовне розумѣти ведлуг сенсу духовного» [Гаятовський 1660, арк. 12]. Розвиваючи далі свою думку, Гаятовський починає говорити про буквальне й переносне значення Біблії: «Сенс лѣтеральный, – каже він, – ест ясный, бо як написано Писмо, так і разумѣм. Сенс зась моральный, аллегоричный и анагогичный ест закрытым» [Гаятовський 1660, арк. 83]. Слід зауважити, що буквальний сенс Біблії в літературі українського бароко мав ще цілу низку різних окреслень. Його називали: «власный», «истинный», «исторический», «исторіальный», «лѣтеральный», «писменный», «повѣствователный», «простый», «свѣтлый», «тѣлесный», «удоборазумный», «уразумителный», «явственный», «ясный», «litteralis». Тим часом її прихований сенс різні автори називали також: «духовный», «закрытый», «игралищный», «містический», «неясный», «образителный», «одмѣнный», «параболичный», «покровенный», «прикровенный», «пророцкий», «таинственный», «фѣгуратный», «mysticus» [див.: Ушкалов 1994б, с. 19–20].

Щоб узгодити різні підходи до тлумачення Святого Письма, Гаятовський у першому казанні «На воскресіння Господне», вміщеному в «Ключі розуміння», зазначав таке: «Чворакій ест сенс в Писмѣ Святом: лѣтеральный, моральный, аллегоричный и анагогичный. Лѣтеральный сенс належит до гісторії самої. Моральный належит до обычаїв добрых, которых повинна душа наша заховати, и до злых, которых ся повинна душа наша хронити. Аллегоричный належит до Церкви воюющей, которая на земли знайдется. Анагогичный зась сенс належит до Церкви триумфующей, которая знайдется в Небѣ» [Гаятовський 1660, арк. 353].

У Біблії замкнута коло світової гармонії – у її текстах не можна помислити жодних суперечностей. І. Гаятовський переконаний, що саме чотирисенсова герменевтика текстів Святого Письма дасть можливість уникнути будь-яких змістовних суперечностей у трактуванні біблійних істин. Тому, посилаючись на Філона Олександрійського, тепер уже в полемічній стратегії (у ході суперечки з носіями релігії Мойсея), він іще раз повторює тезу про важливість чотирисенсової екзегези Біблії: «Писма Святого выклад беручи от старших своих, шукают в нем духовного розумения и таємниць закрытых, так держачи иж литера и позвѣрховное Писмо ест, яко тѣло, а закрытое его розумѣне, яко душа невѣдимая... И ты, жидовине, маешь Филона учоного жида наслѣдовати, и духовне тыи

слова пророцкіи: ведлуг сенсу духовного, не телесне, ведлуг сенсу лѣтералного розумѣти и викладати, бо если бысь розумѣл сенс чво-ракій, который ся в Писмѣ Святом знаидует, зрозумѣл бысь и тоє, же оуж тепер пасеться в купѣ волк с агнцем, и рысь почивает с козлицем, и юнец с лвом вкупѣ пасеться, и отроча малое водит их. Бо першый сенс в Писме Святом знаидуется литералный, другый моралный, третій аллегоричный, четвертый анаогичный. Лѣтералный сенс належить до гисторіи, моралный належить до обычаев добрых, которыи повинна душа наша хронити, аллегоричный належить до Церкви воюющеи, которая на землѣ знаидуется, анаогичный зась сенс належить до Церкви триумфующеи, которая знаидуется в Небѣ» [Галятовський 1660, арк. 352–353].

Першочерговим для письменників українського бароко, звісно, було буквальне прочитання Біблії, бо «не вся, яже во Євангеліи писанная, требует толкования, но токмо та, яже не всякому суть уразумителна, а яже не всякому суть уразумителна, а яже суть всѣм ясная, уразумителная, та не толкуеться» [Туптало 1748, арк. 305–305 зв.]. Це було особливо важливо, коли йшлося про книги історичного характеру, життя, смерть і воскресіння Ісуса Христа, передбачення апокаліпсису та ін. «Контroversійність окремих елементів “літерального” ряду знімається шляхом узгодження їхніх семантичних структур. Скажімо, “первіе убо глаголет Писаніе: “Не сотвориши себѣ всякаго подобія и образа”, послѣди же глаголет: “Сотвориши себѣ скинію, ківот, херувімы”. Но како сіє противорѣчіє можно согласити, – не иначе, точію предняя толкующи послѣдними”. Застосовуваний при цьому спеціальний граматичний та логічний інструментарій має на меті лише підтвердити постульовану “сакральну денотативність”» [Ушкалов 1994б, с. 20].

Незрозумілі місця у Святому Письмі або біблійні вірші, що сутево суперечать один одному, необхідно тлумачити «аллигорічески, еже есть вышнім разумом, или тропологічески, си есть нравоучителнѣ» [Туптало 1748, арк. 319–319 зв.]. Біблія містить чимало тез, що заперечують одна одну. Тому найбільш поширеною була аллегорична екзегеза Святого Письма. Алегорії використовувалися як логічно вмотивовані, побудовані за принципом аналогії. «Другая нитка ест вовняная, з которои Пречистая Дѣва шати собѣ уткала, вовна значить невинность», – говорить, наприклад, Галятовський про святість Діви Марії, долучаючи якість вовняних ниток із шат

Богородиці до фігури жертвовного агнця на маргінесі [Галятовський 1660, арк. 149]. Так само тлумачаться й алогічні образи, тобто такі, що не мають вираженої прив'язаності означника до означуваного: «В образѣ винограду – церков, до которой Христос народ поганский вѣроу, як шнуrom, мѣл привязати» [Галятовський 1660, арк. 327].

У морально-дидактичному плані трактується в літературі українського бароко притча про блудницю, про блудного сина, а нагорна проповідь Христа розцінюється як кодекс християнської моралі.

Не так часто подибуємо у творах українських барокових письменників аналогічний сенс прочитання Біблії. Здається, тільки Г. Сковорода вибудовує цілу теорію «горньої» республіки: «Знай, друг мой, что Библия есть *новый мир и люд* Божій, земля живых, *страна и царство любви*, горній *Иерусалим*; и, сверх подлаго азиатскаго, есть *вышній*. Нѣт там вражды и раздора. Нѣт в оной республикѣ ни старости, ни пола, ни разнствія – все там общее. Общество в любви, любовь в Боге, Бог в обществѣ. Вот и колцо *вѣчности!*» [Сковорода 1973б, с. 41].

У творах І. Галятовського, А. Радивиловського, Л. Барановича знаходимо лише короткі відомості про горішню Церкву, про хор ангелів та архангелів. Це почасти пояснюється тим, що образ тріумфуючої небесної Церкви був темною плямою й у творах старих Отців Церкви. Очевидно, і бароковій людині не вистачало мислительної потуги, щоб досягнути те, на що сподіваєшся, але на чому не набуто життєвого досвіду.

І все-таки людина бароко продовжує напружено вдивлятися в тканину біблійних текстів, шукаючи там істину. Може, найкраще це засвідчує творчість Г. Сковороди. Він неодноразово посилається на зміст Біблії як на найвищий авторитет, цитує біблійні тексти, використовує біблійні образи, теми тощо. Письменник трактував Біблію як один із трьох світів – світ символів. За Сковородою, власне цей світ і є Богом: «Христіанській Бог есть Библиа» [Сковорода 1973б, с. 7]. Основою його вчення про символічний світ було алегоричне тлумачення Святого Письма. На думку Г. Сковороди, Біблія тільки використовує людські слова, а розповідає не про людське, а про Боже: «Библии нѣт нужды до брюха, до нижняго сего нашего Бога, ни до брака, ни до царя плотскаго. Она вся в вышнем Богѣ. <...> Библиа есть храм вѣчнаго славы, а не плотскія твоя дряни»

[Сковорода 1973б, с. 47]. Письменник застерігає від буквального прочитання Біблії, бо вважає, що це породжує різні марновірства. Через «плотяний» погляд на Біблію з'являється віра в чудеса, які вступають у суперечність з непорушними законами «блаженної натури». Такий шлях Г. Сковорода вважав хибним для людства.

На тлі прикметної для українського літературного бароко «почвірної» біблійної герменевтики дещо вирізняється вчення Феофана Прокоповича. Письменник, очевидно, під впливом протестантської ідеології, яку він, скоріш за все, засвоїв під час навчання в Європі, обстоює буквальне прочитання Біблії. Працюючи викладачем у Києво-Могилянській академії, Прокопович «облишив попередню схоластичну методу вивчення і викладання богослів'я і запровадив нову, напрацьовану протестантською богословською наукою» [Чижевський 1991, с. 17]. Протестантизм наклав свій відбиток на всю світоглядну систему Прокоповича, засновану на філософії об'єктивного ідеалізму, деїзму, на поглядах Бруно, Спінози, Ляйбніца. Традиційна для бароко «алегорика і тлумачення емблем стають у нього допоміжним елементом» [Автухович 1981, с. 19].

Марія Кашуба наголошувала на присутньому впливі східної та західної філософії на світогляд барокових письменників і виокремлювала дві форми взаємодії Сходу й Заходу за часів українського бароко: «зударення» й синтезування: «Можемо припустити, – писала вона, – що основними суб'єктами “зударення”, протистояння й синтезування в Україні під добу бароко були східний і західний тип культури, елліністичний та римський менталітет, “олександрійсько-біблійна” та “платонівсько-аристотелівська” лінії розвитку філософії. Протистояння і синтез цих елементів, власне, й становили основу філософського світогляду епохи українського бароко, його філософське підґрунтя» [Кашуба 2004, с. 178].

IV. 1. 1. Духовність автора як один із головних чинників осягнення Біблії

Проблема автора продовжує залишатися однією із найбільш дискусійних в літературознавстві ХХІ ст. Було створено кілька ґрунтовних оригінальних і глибинних теорій щодо його образу [див.: Аверинцев 1978; Барт 1994; Бахтин 1979; Бахтин 1986; Деррида 2000; Фуко 1996], проте модель образу автора барокових

літературних творів не може вкластися в жодну з них з огляду на те, що «письменство старожитньої України мало здебільшого церковно-релігійний характер» [Ушкалов 2006б, с. 121], а барокова освічена людина загалом дотримувалася своєї системи світобачення, у центрі якої було питання релігійно-філософського осягнення світу шляхом вивчення «Біблії як сакрального тексту і літературного феномена, універсально “присутнього” в європейській культурі» [Головащенко 2005, с. 189]. Отже, у ділянці літературної творчості саме біблійна герменевтика формувала творчий метод письменника й була домінантою в поетиці його творів.

У бароковому дискурсі уявлення про автора зводилося до універсального, езотерично осмисленого поняття Божественного авторитету, пророчої повчальності, медитативності, освяченої мудрості століть і традицій [див.: Аверинцев 1978; пор.: Шмид 2008, с. 46].

Завдяки незмінно високому авторитету Святого Письма та глибоким світоглядним зрушенням кінця XVI – початку XVII століть, зумовленим великими відкриттями в астрономії, механіці, фізиці, було зруйновано антропоцентричний світ ренесансного гуманізму як замкнуту конструкцію, засновану на принципах розумності й гармонії. «Замість антропоцентризму, ставлення людини в центр усього в Ренесансі, зустрічаємо в бароко виразний поворот до теоцентризму, до приділення центрального місця знову Богові, як у Середньовіччі» [Чепига 1965, с. 4]. Світ постає перед людиною в нескінченності часу й простору, в різких контрастах і глибоких суперечностях. Звісно, теоцентризм буття позначився й на структурі образу автора твору, яка не могла формуватися поза межами сакрального. За умови створення Всесвіту і всього суцього з нічого, завдяки Божій волі та Його слову, сфера сакруму поширювалась і на мистецтво загалом, і на літературу зокрема.

Ірраціональні моменти стають невід’ємною частиною барокових творів, осмислення дійсності часто набуває форм емблематично-символічного характеру. «Сплеск художнього мислення в добу бароко був спричинений не до кінця усвідомленим страхом людини того часу перед власним розумом і намаганням розвинути в собі такі форми мислення, які обертали б її життєві цінності від раціоналістського скептицизму» [Макаров 1994, с. 62]. Словом, як зазначав свого часу І. Іваньо, бароко стало «мистецтвом синтезу,

примирення суперечностей: земного і небесного, духовного і світського, античності і християнства. Тут дивовижно сполучаються міфологічні й біблійні образи, християнські й язичеські уявлення. Для стилю цього характерні поєднання чуттєвості й аскетизму, абстрактної думки й натуралістичної конкретності, фантастики й правдоподібності. Порівняно з попередньою епохою розвитку мистецтва бароко розширяє ареали письменництва, охоплює нові сфери життя, раніше не освоєні художньо. Воно зосереджує свій інтерес навколо трагічних суперечностей дійсності: життя і смерті, тлінності й вічності, суєти і щастя. Прагнучи розкрити непримиренність антиномій у самій природі, митці бароко часто вдаються до натуралістичних описів, аж до естетизації огидного й потворного, протиставлення йому краси вічного, духовного» [Іваньо 1987, с. 6; пор.: Демин 1985, с. 65]. Така антиномічна модель зображуваного в бароковій літературі світу почасти пояснюється амбівалентним синтезом сакрального й профанного в структурі образу автора.

Роже Кайуа, визначаючи сакральне як властивість певних речей, зокрема людей, наголошував на тому, що цією якістю речі наділяє містична сила [див.: Кайуа 2003, с. 152]. Рудольф Отто називає її «іншістю», тим, що не схоже «на щось людське чи космічне», що викликає у людини тремтіння й жах, змушує її відчувати власну нікчемність [див.: Еліаде 2001, с. 7]. Про власну меншовартість письменники бароко згадували в передмовях чи в «зверненнях до чительника». Стосунки людини з Богом вимагали нових форм спілкування: *unio mystica* – єднання людини з Богом. У межах цього єднання існувала думка про натхнення людини на творчість Святим Духом – однією із трьох іпостасей Божих. Тому роль автора-Бога ставала первинною, а роль автора-людини автоматично – вторинною. Тож запропоновану М. Бахтіним тріаду: біографічний автор – первинний автор – вторинний автор застосовувати до давньої літератури слід із деякими застереженнями. Модель, у якій присутній «первинний (не створений) і вторинний автор (образ автора, створений первинним автором)» [Бахтин 1979, с. 353] була широко розповсюджена. Поняття «біографічний автор» часто нівелювалося. Письменник здебільшого навіть не підписувався під власними творами, бо вважав, що творить не для того, щоб вдоволити власну гординю, а на славу Бога, в ім'я Бога і з Його допомогою. Цим здебільшого й пояснюється велике число в старій літературі

«невідомих», «безіменних» чи «невстановлених» авторів [див.: Чернець 2004, с. 69].

Зважаючи на те, що «утворюючий образ (тобто первинний автор) ніколи не зміг би втілитися в жоден створений ним образ» [Бахтин 1979, с. 353], автор не мав права виходити за межі канону, виробленого бароковим мистецтвом – «мистецтвом норми» [Софронова 1981, с. 15]. Обираючи загальновідомі джерела для своїх творчих шукань, він не мав змоги ігнорувати правила й установлені норми творчості. Заборона, якої барокова людина повинна була дотримуватися в усіх галузях діяльності, сягала своїм корінням ще біблійної традиції: не сотвори собі кумира. С. Аверінцев підкреслював, що кумир тут – «матеріалізація зловісної ідеї про божество, яким можна маніпулювати. Будучи створеним руками людськими, кумир залишається під владою цих рук як магічна зброя, за допомогою якої спільнота може розширити свою владу над світом видимим і невидимим» [Аверинцев 2004, с. 531]. Барокова людина, навпаки, залишалася під владою і волею Бога. На це її спрямовувала багатомітова літературна традиція. Трансдискурсивна позиція барокового автора, заснована на феномені повторювання, знімала питання плагіату; навпаки, чим ближчим був художній твір до авторитетного джерела, тим майстернішим він здавався.

Барокові письменники намагалися, так само, зрештою, як і письменники старокиївської доби, виключити суб'єктивізм, тому рясно цитують Біблію та твори Отців Церкви. Разом із тим «<...>бароко як відкритий тип культури, як мистецтво, що мало достатньо високий рівень свободи, беручи до уваги високе ієрархічне положення Біблії, піддавало її численним операціям із метою наблизити до сучасності<...>» [Софронова 1991, с. 198]. Письменник-екзегет мав розтлумачити Святе Письмо, донести до реципієнта його внутрішню суть. Давні автори не могли навіть уявити, що «ніколи читач не прочитає щонайперше того, що написав письменник» [Айхенвальд 1918, с. 129], а буде намагатися знайти власний інтерпретаційний варіант.

Як уже зазначалося, магістральним шляхом розуміння та тлумачення Святого Письма для українських барокових письменників, зокрема для Іоанікія Галятовського, Антонія Радивиловського, Дмитра Туптала, Лазаря Барановича, Стефана Яворського та ін., стала чотирисенсова біблійна герменевтика. Поруч із цими авторами,

були й такі, хто, як, наприклад, Феофан Прокопович, виявляв схильність до буквального сенсу та заперечував сенс алегоричний. Він уважав, що людина не має права перекручувати й витлумачувати Божі слова на власний розсуд. Прокопович допускав алегорію лише в межах канонічної традиції, тобто лише в разі потвердження старо-заповітних символів новозаповітними текстами (наприклад, у Саррі він убачав символ Закону, а в Агарі – символ Благодаті тощо). Тим часом Григорій Сковорода як альтернативу чотирисенсовій герменевтиці пропонував усеосяжну алегорезу Святого Письма. На його думку, Біблія спроектована на езотеричну людину з метою її удосконалення, тож міряти її тілесними мірками не випадає. На основі знакової системи Біблії Сковорода створює власний кодований текст, у якому має місце вільне поводження автора з біблійними постулатами.

Отже, творчою домінантою українських барокових письменників варто вважати застосування різних варіантів чотирисенсової біблійної герменевтики як одного із художніх засобів зображення сфери *sacrum*. При тому біблійна герменевтика настільки сильно впливала на барокового автора, що видозмінювала його художню систему, навіть виходила за межі власне релігійних жанрів у царину жанрів світських.

IV. 1. 2. Старозаповітна префігурація новозаповітної історії в бароковій екзегетиці

Серед питань, пов'язаних із біблійною герменевтикою в літературі українського бароко, на особливу увагу, поза всяким сумнівом, заслугоує явище префігурації.

Справа в тому, що «при вивченні Письма екзегету необхідно якнайточніше визначити, що Бог мав на увазі в конкретному уривку, а не те, що це значить для мене. Якщо пристати на думку, що значення тексту – це те, що він значить для мене, то Слово Боже може мати стільки ж значень, скільки воно матиме читачів» [Венклер 1995, с. 18–19]. І барокові письменники були впевнені в тому, що чотирисенсова герменевтика текстів Святого Письма дає можливість уникнути будь-яких смислових суперечностей у потрактуванні біблійних істин. Більше того, Біблія поставала образом світобудови. «Вважалось, що порядок речей у створеному Богом світі

відповідав порядкові книг, речень, слів та літер у наданому Ним Слові» [Головащенко 2001, с. 267]. Калейдоскоп різноманітних біблійних текстів був укладений згідно з ідейним принципом Закону та Благодаті: причетність людини до первородного гріха виявила недосконалість Закону й спровокувала потребу спокутної жертви Ісуса Христа. Саме тому Біблію складають книги Старого й Нового Заповітів, контроверсійність яких знімається за принципом містичного провидіння.

Адам є родоначальником людства, Христос – символом його безсмертності. На необхідності тлумачення Біблії з огляду на символічність образу Христа наголошували давні богослови. Наприклад, Климент зазначав: «У плотському цьому вигляді, прийнятому на Себе нашим Спасителем, постраждалим у плоті, ви чітко побачите проголошену до вас мудрість у силу Божу» [Clemens 1909, с. 28]. Спираючись на погляди Климента, Дмитро Туптало обстоює «ідею Богорівності Христа» й підкреслює, що Спаситель, «пострадав на крестъ, погребен же бысть, яко человек смертный, а воскрес со славою, яко Бог безсмертный, изводя с собою, аки иногда Израиля от Египта, от адовых уз Адама и весь с ним святых протцев лик и всякую праведную душу, потопивши адскаго фараона в Чермнѣм кровавых страстей своих морѣ» [Туптало 1700, арк. 1 зв.; див.: Ушкалов 1999в, с. 18]. Пришестя Месії в дочасне життя в Новому Заповіті, на думку українських богословів барокового періоду, префігурально засвідчував Старий Заповіт. Скажімо, Антоній Радивилівський зауважував, що «от самого початку створеня свѣта в розных фигурах, символах и знаменіях скрыте ознаймовал нам Бог Воплощеніе Сына своего» [Радивилівський 1688, арк. 6]. Те саме стверджує й Дмитро Туптало, кажучи, що ще «в созданіи Адамовом бяше прообразованіе Воплощенія Христова в утробѣ Пречистой Дѣвы» [Туптало 1842а, с. 29]. Схильність до пошуків таких пророцтв була інспірована самим Святим Письмом, адже «близько 10 % тексту Нового Заповіту складають прямі цитати, парафрази або посилання на Старий Заповіт» [Ramm 1970, с. 41–42]. Сам Христос, безперечно, розцінював історичні книги Старого Заповіту як достотний виклад історичних подій, а Авеля, Ноя, Авраама, Давида та інших осіб трактував як цілком реальних історичних осіб. Услід за Христом, апостоли так само вірили в історичну точність та богонатхненність книг Старого Заповіту: «Вони звертались до

Письма в суперечках, вони звертались до Письма, коли необхідно було знайти відповідь на питання, серйозне чи каверзне; вони звертались до Письма під час викладу свого вчення, навіть коли інші погоджувалися з їхніми особистими думками; вони звертались до Письма, щоб визначити мету деяких своїх дій або проникнути в замисли Бога стосовно подій сучасності; вони звертались до Письма у своїх молитвах» [Ramm 1970, с. 44]. У більшості випадків автори Нового Заповіту тлумачать Старий Заповіт буквально, тобто згідно з узвичаєними нормами всіх видів повідомлень – історію як історію, поезію як поезію, символи як символи. Тож спостерігаємо велику повагу авторів Нового Заповіту до тексту Старого Заповіту й можемо припустити, що основи граматики-історичного методу біблійної герменевтики були закладені ще в книгах Нового Заповіту. З Біблії вони були запозичені старими Отцями Церкви і як традиція передані бароковим екзегетам, зокрема І. Галатовському. При посиланні на історичний факт, він передбачав буквально, а не алегоричне значення тексту. У нього була розвинутою схильність розподіляти духовну істину на два рівні: поверхневий, заснований на буквальному значенні тексту, і більш глибокий, що походить із містичних глибин.

Визнанням Нового Адама в образі Ісуса Христа, про що також йшлося у старозаповітних пророцтвах, а також у творах відомих Отців Церкви, І. Галатовський ніби стирає розбіжності між Старим і Новим Заповітами, хоча звертає увагу на такі нюанси: «Троякій ест Старый Закон, еден моральный, который належит до обычаев добрых, а такіи обычаи написаны суть в Десятероприказаню... Другий Закон ест юдициальный, который до судов належит... Третій Закон ест церемоньяльный... Христос не разорил и не скончил Старого Закона морального..., еднак Закон юдициальный... и Закон церемоньяльный... ест през Христа разореный» [Галатовський 1669, арк. 3]. На три аспекти: церемоніальний (ритуальні обряди, спрямовані на остаточне вибавлення у Христі), судовий, або громадянський (закони, дані Богом для виконання громадянської влади в Ізраїлі), та моральний (кодекс моральних приписів з універсальним, неперехідним значенням для всього людства) розподіляють Старозаповітний Закон також сучасні богослови [див.: Homerski 1989, с. 43]. У старозаповітних та новозаповітних текстах такого розподілу не помічаємо. Очевидно, старозаповітні віруючі вважали такий

розподіл зайвим, бо керувалися в повсякденному житті всіма трьома аспектами Закону, чого не можемо стверджувати стосовно ново-заповітного віровчення. Необхідно розрізнити ті закони, які можна назвати такими, що вказують на Христа і які, виходячи з цього, не зберігають свою силу після його пришествя (наприклад, церемоніальні закони, згідно з Посланням до Євреїв), і ті моральні закони, які так відверто не вказували на Христа (хоча були пояснені ним більш докладно) і які залишаються обов'язковими для виконання моральних істин християнського життя. Моральні закони виконані Христом в абсолютно інакшому сенсі порівняно з церемоніальними законами: вони не скасовані, а скоріш залучені до нового християнського комплексу відносин. Сам Ісус уточнює це питання у Нагорній проповіді: «Не подумайте, ніби Я руйнувати Закон чи Пророків прийшов, – Я не руйнувати прийшов, але виконати. По правді ж кажу вам: доки небо й земля не минеться, – ані йота єдина, ані жоден значок із Закону не минеться, аж поки не збудеться все» (Мт. 5: 17–18). Отже, попри те, що Новий Заповіт, можливо, і не проводить розмежувань між моральним і церемоніальним законами, практична екзегетика все ж їх визнавала. Немає сумніву, що існує переємність між Старим і Новим Заповітами. Старозаповітні вірняни скеровували свої погляди в майбутнє до обіцяного Вибавителя, новозаповітні навпаки – в минуле, на архетип свого Вибавителя. Старий та Новий Заповіти взаємопов'язані не лише пророцтвами про Месію (за пророцтвом Михея Христос народився у Вифлеємі, за пророцтвом Осії тікав до Єгипту, за пророцтвом Захарії був проданий за 30 срібників, – помічає Галятовський), але й унутрішнім зв'язком, в осередді якого перебувають десять заповідей Божих. І. Галятовський вловлює зв'язок між Старим та Новим Заповітами саме на моральному рівні, але спирається при цьому не на традицію, вироблену Отцями Церкви, а на авторитет Святого Письма: «Старый Закон даный есть на Горѣ Синайской през Мойсея, Новый зась Закон мѣл быти данный и дан есть на Горѣ Сіонской в Іерусалимѣ през Христа» [Галятовський 1669, арк. 23].

Жертва Христа-Сина була промислена Богом-Отцем як благодать, на яку сподівалося людство. Незважаючи на те, що «Отець, яко Бог вшелякую досконалость невымовную маючій могл уродити Сына способом невымовным без Матки» [Галятовський 1669, арк. 42], Він вдається до способу чудотворного зачаття і приводить

у світ одну зі Своїх іпостасей в людській подобі. На думку Галятовського, у Бога був вибір подоби земного перебування Слова. Використовуючи метод подібності, казнодія класифікує особистості, лик яких міг би прийняти на себе Христос: «Персона тьлько в розумной натурѣ Бозской, и аглицкой, и чловѣчой знайдуется. В Бозской натурѣ персоны суть: Отець, Сын, и Дух Святыи» [Галятовський 1669, арк. 94]. Звісно, Бог не міг зійти на землю в подобі однієї зі своїх іпостасей – ніхто не може бачити Бога, не осліпнувши або навіть не померши від світла слави Його. Не міг Він прийняти й ангельську подобу, бо один із ангелів повстав проти Бога і став Сатаною. Таким чином, І. Галятовський згідно з принципом виключення та, використовуючи натуралістичні художні образи, обстоює думку, що Бог свідомо «дѣйствовал формуючи, дѣлаючи тѣло Христова з власной и самой крови Дѣвической» [Галятовський 1669, арк. 91]. На перший погляд, це може видатися дивним з огляду на те, що «доктриною, яку неперервно підносить християнство, є зневага до тіла, цього мерзенного одягу душі», як говорив Григорій Великий [Ле Гофф 2007, с. 17]. Проте саме факт Об'явлення Бога в людському тілі спонукав до підняття авторитету плоті й прославлення тіла Христового як тіла стражденного, а також шляху до спасіння душі. Образ тілесної й безтілесної, зовнішньої та внутрішньої людини, створеної за образом і подобою Божою, був широко вживаним у бароковій літературі. Характеризуючи дуалістичну сутність людини, Д. Туптало стверджував: «Внѣшний, плотяный видимый есть, внутренний же духовный невидимый» [Туптало 1824, с. 101]. Це особливо помітно в містичній антропології Сковороди, розглядаючи яку, Л. Ушкалов зазначав: «Оскільки “внутрішня людина” наділена в Сковороди божественними рисами, вона взагалі не може належати до творива. “Внутрішня людина” – це Син Божий, Христос» [Ушкалов 2007а, с. 239].

Ілюструючи перевагу Нового Заповіту над Старим, І. Галятовський вдається до системи віддзеркалених образів: «Єсть Новый Закон днем, а Старый был ночью, бо в Старом Законѣ знаки тилко были ласки Божее, а в Новом самая есть ласка Божая, там шли люде з Єгипту до землѣ обѣцаной, а тут идут з землѣ до неба» [Галятовський 1660, арк. 145]. Новий Заповіт Галятовський називає «днем» не випадково. Любов до світла, авторитет цілісного структурували барокове світовідчуття. Однакова міра захоплення надавала-ся як зачаруванню видимим, що сприймалося чуттєво, так і тим

абстрактним поняттям, що приховувалися за зовнішністю – світлій енергії та силі. День світла є половиною доби. Світло в творчості Галятовського стало предметом високих устремлінь, символізувало вищий рівень Нового Заповіту: «В Старом Законѣ тѣнь была, а тут есть свѣтъ» [Галятовський 1669, арк. 150]. Це та сама семантика, про яку писав Жак Ле Гофф: «Фізичне світло найкраще зі всіх речовин <...> Це первинне світло є не що інше, як Бог» [Ле Гофф 1992, с. 314]. Таким чином, асоціюючи Новий Заповіт зі світлом, Галятовський указував на місцезнаходження Бога.

У межах української барокової традиції «префігурації» природним є використання Галятовським метафор, заснованих на перенесенні властивостей і ознак подій, що відбувалися в Старому Заповіті на передбачення подій у Новому Заповіті. При тому автор ототожнює метафізичні та натуралістичні образи. Абстракція, матеріалізована в біблійному Слові, сприймається автором як відкрита й цілком зрозуміла інформація. Якщо навіть якийсь поняття й не можна втиснути в логічний ряд пояснень, – воно сприймається на віру як цілком природне явище. Так, без найменшого сумніву І. Галятовський говорить про людей, які йдуть з Єгипту до обіцяної землі, і про людей, які йдуть із землі на небо, переходять через Червоне море й через воду хрещення, по дорозі їдять манну небесну й п'ють воду з каменя. Поясненням висловів «їсти тіло Христове» й «пити його кров» І. Галятовський навіть не переймається, вони виступають у нього як загальнозрозумілі символи християнства.

Порівняльний аналіз Старого та Нового Заповітів казnodія буде на дихотомії. Старий Заповіт сприймається І. Галятовським як прообраз Нового, оскільки основну свою функцію він уже виконав і повинен поступитися місцем Новому Заповіту. Недарма тропи, що їх проповідник використовує, змальовуючи Старий Заповіт, позначені відтінком негативізму, як-от: «Старій Закон Моисеов ярмом неволѣ называється» [Галятовський 1669, арк. 345]. У юдео-християнській космології Бог наділив людину свободою вибору між добром і злом. Здійснивши гріхопадіння, людина опинилася в рабській залежності від матерії. Апостол Павло декларує свободу християн від єврейського Закону як наслідок Боговтілення Ісуса Христа, що приніс замість Закону Благодать.

Протилежними фарбами І. Галятовський зображує образи та поняття з проекцією на майбутнє у безконечність. Новий Закон він

називає «днем», «світлом», очевидно, маючи на увазі природну здатність світла розповсюджуватися, долаючи будь-які перепони. Світло символізує свідомість, те, що існує само по собі та не має конкретної форми, як і сам Бог. Небесне світло складається із сутності; його неможливо досягнути зором, як неможливо побачити чорне світло – символ утаємниченого божества. У магичній реальності звук, колір, запах, форма мають спільне походження: з'являючись і зникаючи, вони поєднуються з астральним світлом, складниками якого є. У Біблії неопалима купина, кущ, – символ внутрішнього світла Мойсея.

Таким чином, Новий Заповіт І. Галятовський трактує саме як мову Бога, що не просто сприймається людством, але розповсюджується у світі подібно до світла, долаючи будь-які перепони.

IV. 1. 3. Концепт сакральної антропології в структурі біблійної герменевтики українського літературного бароко

Поняття сакруму (*sacrum* – сакральне, святе, святість) уже більш ніж століття визначається науковцями як одна із центральних категорій релігії та найяскравіший елемент її ідентифікації. Разом із тим сакрум усвідомлюється однією з найважливіших форм людського існування, квінтесенцією релігійного світовідчужання й буття *homo religiosus* – людини релігійної.

Сакральний образ людини склався в різні історичні епохи, що формували філософсько-антропологічну думку, в основі якої покладено фундаментально протилежні ідеї про її походження та сутність. З одного боку, людина є істотою гріховною. Як писав, скажімо, вихованець Києво-Могилянської академії Симеон Полоцький: «грѣх Адамов не толко его самага, но и весь род его повредил» [Полоцький 1683, арк. 396]. Саме тому вона потребує спокутування свого гріха шляхом упокорення. З іншого боку, людина є істотою, створеною Богом за Його образом і подобою. Явлення світові Христа в образі людини спричинило високе поцінування людської природи, покликало її до співпраці з Богом і вічного життя в Богіві: «Наш Господь Ісус Христос Бог и человекъ ест. Бог ест отъ существа Отца предъ вѣки рожденный и человекъ ест отъ существа Материя на послѣдокъ вѣковъ рожденный. Совершенный ест Бог и совершенный ест человекъ, отъ души разумной и отъ человекъскаго тѣла сый.

Равный ест Отцу по Божествѣ, менший Отца по человекъчеству» [Могила 1646, с. 80].

Цей антропологічний дуалізм знаходив свій вияв і в аксіологічному дуалізмові, згідно з яким у природі людини амбівалентно присутні земне й небесне, раціональне та ірраціональне, тілесне й духовне, що змушує її прагнути до дихотомічно забарвлених цінностей. З огляду на це людина завжди замислювалася над питаннями боротьби із самою собою, різних принципів життя, ідеалу й дійсності.

Ці питання гостро стояли й перед письменниками українського бароко. «Вышшеестественное», тобто парадоксальне, поєднання у Христі людської та Божої природ, що його сутність віддається апофатикою канонічних термінів ἀτρέπτως, ἀμερίστως, ἀσυχύτως, ἀδιαιρέτως, ἀχωρίστως (не разом, не перетворено, нероздільно, нерозлучно), а ще – низкою відповідних образів («яко запах невидимый есть в лѣлѣи видимой, так Божество безтелесное в Христвѣ человекѣцѣ през іпостасное злучене было якобы втѣленное» [Радивилловський 1676, с. 766–767]), могло слугувати також за модель опису універсальних стосунків між «видимою» й «невидимою» природами на мікро- та макрокосмових теренах» [Ушкалов 1999в, с. 15].

Розтлумачуючи біблійну істину про створення Богом людини за власними образом і подобою почасті в буквальному, а почасті в алегоричному сенсах, українські митці здебільшого скорочували дистанцію між сакральним образом Бога і профанним образом «людини, внаслідок чого ідея Бога ставала більш доступною і зрозумілою, а людина як образ Божий [ставала – Н. Л.] такою онтологічно» [Сузнель 2003, с. 59] і набувала більшої ваги, ніж, наприклад, за часів Середньовіччя, у бутті, в історії, у творенні власної долі.

Людина, як, згідно з християнською наукою, стверджував І. Галлятовський, створена за образом і подобою Божою. Однак, продовжує він, не слід сприймати це буквально, бо «чловѣк подобный ест Богу ведлуг души своєї» [Галлятовський 1669, арк. 87]. Пояснюючи це далі, він підкреслює їхню внутрішню спорідненість, яка також має бінарно-опозиційні риси: «Натура Бозская есть нескончая и непостижимая, чловѣка натура ест скончая и постижимая» [Галлятовський 1669, арк. 100]. За умови, що такої різниці між Божою та людською природою не існує, людина стала б не лише подібною Богу, але сама стала б Богом. Утім, таке прагнення є великим гріхом.

Спокушені дияволом-полозом скуштувати від плоду дерева пізнання добра і зла, – тобто стали майже такими, як Бог, – перші люди Адам і Єва були прокляті.

Біблія засвідчує велич і всемогутність триєдиного Бога як засіб забезпечення світової гармонії. Ця гармонія неможлива за умови з'явлення ще однієї всемогутньої сили, тому Бог скинув ангела-сатану до пекла, а людину за непослух вигнав із раю. Християнська теологія цей гріх порушення Божої заборони називає первородним гріхом: «І католицька, і православна традиції сходяться в тому, що “первородний гріх” спотворив істинну природу людини, створену від початку невинною та безгрішною, її богоподібність» [Мифы 1980, с. 23–24]. Первородний гріх, як писав Галятовський, накладає на кожную людину свій відбиток, з огляду на те, що «кождый чловѣк в грѣху первородном зачинается и родится» [Галятовський 1669, арк. 141]. Завдяки своїй здатності до гріхопадіння людина зріднилася із сатаною. Підкреслюючи легкопроникність гріха, Галятовський вдається до порівняння його з водою: «Гды чловѣк грѣшит, на той час до сердца своего грѣхи вливает, як воду до начиння» [Галятовський 1660, арк. 156]. Маючи на думці дихотомічну природу води (вода – знак смерті в картині всесвітнього потопу; вода – знак вічного життя в обряді хрещення), Галятовський зазначає: «Гды [людина. – Н. Л.] сповѣдается, виливает з сердца своего грѣхи» [Галятовський 1660, арк. 156].

Подвійна природа людини визначає її буття. Тіло, зважаючи на своє походження (Адам зліплений із землі), має приземлені орієнтири, душа, будучи від Божого духа, навпаки, має високі устремління. «Християн тѣло, – каже Галятовський, – тягнет на заход, до марностей земних, дочасных, тягнет до роскошей тѣлесных й до пекла, душа зас тягнет людей до роскошей вѣчных небесных» [Галятовський 1660, арк. 170].

Загалом, біблійна герменевтика І. Галятовського має антитетичну спрямованість, «суть якої полягає в різкому протиставленні контрастних предметів, понять, явищ та їх властивостей» [Кузьменко 1997, с. 87]. Антитетичне світовідчуття автора виявляється й у розумінні сутності людини. З одного боку, він стверджує, що «чловѣкови дал Бог волю волную, и що хочет чловѣк доброе и злое может чинити» [Галятовський 1669, арк. 201]. Ба більше, ніхто «не может чловѣка до грѣху примусити, если чловѣк сам на грѣх

не зезволит» [Галятівський 1669, арк. 191]. Одначе, з іншого боку, екзегет стверджував, що «еще пред створеннем свѣту, пред вѣки назначил Бог едних людей до неба, которых вѣдал, же мѣли быти добрыми, других назначил до пекла, которых вѣдал же мѣли быти зли» [Галятівський 1660, арк. 176]. Звідси випливає, що «все природне, зокрема життя, вчинки й дії кожної людини детерміновані волею єдиного і всемогутнього Бога» [Мифы 1980, с. 74].

Оскільки людина подібна Богові, як розпечене залізо вогню, як крапля води у вині подібна вину, то вона пізнає себе і стане досконалою, як Бог, якщо викоринить у собі подібність до сатани й не буде грішити [див.: Галятівський 1660, арк. 140]. Таким чином, Галятівський спростовує думку про те, що людина є ареною боротьби Бога й сатани, виносить їхню боротьбу за межі людської душі, у сферу дочасного життя.

Найбільше турбота Бога про людину виявилася у жертві Ісуса за гріхи людства, яка дала можливість кожній людині торувати шлях до вічного життя. Христос «дал новый Закон, ведлуг которого повинны жити, доброе чинити, злого ся хронити» [Галятівський 1669, арк. 200]. Ісус Христос – той ідеал, на який людина мусить рівнятися в житті, у терпінні, у смиренні, якщо вона бажає заслужити ласки Божої і вічної слави.

Таким чином, можемо стверджувати, що в українській бароковій літературі модель сакрального образу людини формувалася на біблійній першооснові з використанням цілої низки прийомів буквального й алегоричного тлумачення текстів Святого Письма.

IV. 1. 4. Феноменологічна екзегеза імені Бога в українських барокових текстах

Важливими структурними аспектами твору є феноменологічна сутність об'єктів мистецького зображення та герменевтичне визначення їхнього змісту, які свого часу були намічені в працях Едмунда Гуссерля [див.: Гуссерль 1999], Мартіна Гайдеггера [див.: Хайдеггер 2003], Романа Інгардена [див.: Ингарден 1962], Мераба Мамардашвілі [див.: Мамардашвили 2000] та інших і які досі становлять перспективний напрям наукових досліджень у царині теорії літературного твору. У цьому параграфі спробуємо бодай почасти розкрити природу екстенціоналу та інтенціоналу теологічної

ономастики з погляду логічної семантики, множини тих об'єктів, що їх має на увазі логічний предикат у цьому типі дискурсу, та ролі слова у творенні феноменологічної екзегези імені Бога в текстах українських барокових письменників.

Теологія мала безпосередній вплив на формування й розвиток барокової літератури. З огляду на це домінуючим образом барокової прози був образ Бога. Він зображувався як Абсолют, що творить світ і без волі якого ніщо у цьому світі не може статися. У літературних творах цього періоду проповідувалася віра в єдиного, індивідуального, самосвідомого й самосущого Бога, який асоціювався з образом творця, охоронця і вседержителя світу. Кожен тогочасний письменник шукав власний шлях до трактування Бога як духової особистості й безконечної самосвідомості, відкритої для діалогу з людиною на основі любові. Міжособистісний характер стосунків Бога й людини трансформувалася в концепцію Боголюдськості, згідно з якою людина розглядалася як образ і подоба Божа, а сам Бог відкрився людям в особі Ісуса Христа.

Разом із тим Бог усвідомлювався як вищий порядок, тобто макрокосм, людина – як мікрокосм. Ставлення до Бога, до його оприявлення в гармонії світобудови засновувалося на глибокій релігійності, благоговінні й доброчинності. Стосунки людини з Богом не вичерпувалися догматичною вірою в потойбічний світ, вони вимагали нових форм спілкування: *unio mystica* – єднання людини з Богом, яке не може відбуватися поза межами теологічної ономастики.

Письменники українського бароко, крім усталених теонімів, рясно вживали образні індивідуально-авторські найменування, які виконували не тільки номінативну функцію, а також використовувалися зі стилістичною, естетичною та дидактичною метою.

Наприклад, Антоній Радивилівський номінує Бога усталеними однослівними назвами «Бог», «Господь» або їхнім поєднанням: «Может его Господь Бог за его пыху и зухвалство громами и камѣным дождем побити» [Радивилівський 1894, с. 29].

Семантику назви Бога як першої особи святої Тройці Іоаникій Галятовський передає найменуванням «Бог Отець» або «Отець»: «Яко Христос гды крестился в Иордани, мовил до него Бог Отець з неба» [Галятовський 1985, с. 104].

На позначення однієї з іпостасей Бога Ісуса Христа казнодії здебільшого вживають його євангельське ім'я «Ісус Христос», проте

частими є випадки, коли автори вживають один із складників теоніма – «Ісус» або «Христос». Так, Захарія Копистенський не обтяжує себе поясненнями, якого саме Ісуса має на увазі, говорячи: «Поглядаючи на Ісуса Распятого, ворочали ся плачучи и бючи в перси свои» [Копистенський 1924, с. 115].

Цілком природним для автора є заміна другої частини теоніма «Христос» на «Розп'ятий», що свідчить про активне впровадження євангельської історії у свідомість барокової людини.

Вказуючи, здавалося б, на вторинність іпостасі Ісуса Христа в ієрархії Святої Тройці, І. Галятовський власне ім'я поєднує зі словосполучкою «Син Божий»: «Царем есть, Христос Сын божій» [Галятовський 1985, с. 71]. Так, називаючи Його царем, автор посутньо піднімає Його вагу й авторитет в сакральній ієрархії.

Лексеми «Спас» і «Спаситель» здебільшого вживалися письменниками українського бароко без власного імені та сприймалися навіть поза контекстом як назва Ісуса Христа, і як самостійна однослівна номінація, і в комплексі з іншими назвами: «Спаситель наш и Бог, мудрость свою нам <...> показать» [Могила 1924, с. 274].

Наголошуючи на поєднанні в особі Ісуса Христа божественної та людської суті, Т. Земка використовує композит «Богочоловік»: «Здѣ же дѣянїя іже о нас и по нас Богочеловѣка» [Земка 1924, с. 250].

Інкони казнодії залучали до реєстру теонімів лексеми, які не мали релігійного забарвлення і були досить далекими від змісту Біблії. Наприклад, А. Радивилівський зазначає: «Так Небесный Гетман на горѣ Голготѣ в полю за мѣстом на крестѣ звѣтяживши неприятели своих діавола и смерть...» [Радивилівський 1688, арк. 2].

Таке змалювання Христа в образі гетьмана, ймовірно, можна вважати специфічною рисою в українському письменстві, що була викликана тогочасними історичними реаліями.

Урізноманітнення теонімів у барокових текстах почасти пояснюється біблійною традицією, почасти особливостями тогочасного життя, почасти художніми особливостями барокового стилю.

Отже, в українських барокових текстах засвідчено усталені традиційні, запозичені зі Святого Письма, апокрифічної та патристичної літератури теоніми (Бог, Отець, Ісус Христос, Ісус Розп'ятий, Спаситель, Слово, Логос тощо), які формувалися як продукт образного барокового мислення. Разом із тим сформувалася тенденція до використання нетрадиційних для сакральної сфери назв

(Господар, Гетьман, Збавитель, Лікар, Откупитель, Будовничий), на профанну семантику яких нашаровувалося сакральне значення. Загалом, прикметною рисою українських барокових екзегетичних розважань стала компілятивна ампліфікація різнотипних теонімів.

IV. 1. 5. Теофанічна символіка каменю в екзегетичній практиці українських барокових письменників

Символіка каменю в літературі, як і в культурі різних народів світу, має якнайдавніше коріння. Але навряд чи можемо стверджувати, що люди завжди обожнювали камені просто як камені. Поклоніння первісних людей «у всіх випадках спрямовувалося на щось за межами власне того, що містив і виражав камінь. Гора або камінь спонукали до благоговійного поклоніння, тому що демонстрували щось або були подібні до чогось, тому що вони звідкись з'явилися. Священна цінність каменю завжди залежала від цього “щось” або від цього “десь” і ніколи – від його справжнього існування. Люди завжди поклонялися каменям, оскільки ті репрезентували щось інше, ніж вони самі. Вони поклонялися каменям як знаряддям духовної дії, як осереддю енергії, призначеної захищати їх або їхніх мертвих предків, і використовували їх у ролі оберега. Більшість каменів, наділених тією чи іншою мірою сакральністю, застосовувалися як знаряддя; вони допомагали дістати щось, забезпечити володіння ним. Їхня роль зазвичай була більш магічною, ніж релігійною» [Элиаде 1999, с. 209]. Фізична міць і твердість каменю сприяла перевтіленню його образу в магічний культ, що був спрямований не на камінь як матеріальну річ, а швидше на дух, що мешкає в нім, або на символ, що робить його священним. Скелі, моноліти, кромлехи, менгіри та інші форми існування каменю стають сакральними, тому що мають знак якоїсь духовної сили. Сила цих каменів ніколи не йде від них самих; вони причетні до якогось принципу або втілюють якийсь символ, вони виражають космічну «спорідненість» або виказують своє небесне походження. Каміні – це знаки духовної реальності, що перебуває за їхніми межами, або знаряддя священної влади, що її джерелами вони є.

Згідно з доарійськими уявленнями, символом Полярної Батьківщини була кам'яно-золота гора Міру, яка височіла на Північному полюсі, оточена сімома небесами, де перебували Небожителі

й панував Золотий вік. Вона також вважалася центральною точкою нескінченного Космосу, навколо якої, як навколо світової осі, оберталися сузір'я Ведмедиці, Сонце, Місяць, планети й міриади зірок.

Про Вселенську гору як про стовп «в Окиянѣ до небес» згадується і в давньоукраїнських апокрифах. Наприклад, в апокрифі XIV століття «Про всю твар» сказано: «В Окиянѣ стоить стовп, зветься адамантин. Ему же глава до небеси» [Памятники 1863, с. 349.]

Уособлення Прабатьківщини всіх світових цивілізацій в образі Вселенської гори Міру отримало рукотворне втілення в багатьох кам'яних пірамідах Старого й Нового Світу, що моделюють її. Від часів Кам'яного віку утвердились уявлення про Бога Каменю. Вони трансформувалися в магічному ритуалі заривати в підмурок будинку, храму та інших споруд «заставний камінь». Таким чином утілювався відгомін минулого шанування Каменю як Божества-хранителя. У багатьох народів вважалося, що без жертви Богові Каменю й Матері Землі довго не простоять ані будинок, ані фортеця, ані башта, ані будь-яка інша споруда.

Якнайдавніші вірування і первісний світогляд утілювалися також у лабіринтах та в різних інших мегалітах, що були спорудами з каменю. Фалоподібні камені як символ патріархату встановлювалися в середині храмів або поряд зі святилищами. Вони стали повсюдним явищем світової поганської культури.

Релігійна революція навернення Європи на християнство врешті-решт зруйнувала всю первісну систему, що зберігала церемоніальності стосовно каменів. Однак герменевтичні проблеми, пов'язані з розумінням їхніх архетипних знаків, «продовжували існувати на всіх рівнях релігійної комунікації» [Мечковская 1998, с. 231]. Серед них важливе місце посідала сакральна архітектура.

Храми нових релігій нерідко споруджувалися на місці колишніх святилиць, символізуючи тим самим остаточне нищення старого культу. При цьому камені як об'єкт поганського поклоніння або як складові частини культових споруд, як правило, зберігалися і вмонтовувалися в споруджувані християнські храми.

Наприкінці XIV століття посланець Тевтонського ордену граф Конрад Кібург, відвідавши Литву, яка в той час порівняно недавно відійшла від поганства, описав кафедральний собор у Вільно, споруджений на місці поганського святилища з використанням його кам'яних стін і численних масивних стовпів усередині храму.

У щоденнику мандрівника занотовано також, що вітвар навмисно був встановлений у тому самому місці, де колись горів незгасний вогонь Перкунаса (литовський відповідник старокіївського Перуна). На околицях Вільно граф також бачив зруйновані кам'яні святилища язичників, присвячені різним божествам, на місці яких теж будувалися християнські храми [див.: Иловайский 1996, с. 165–166]. Можна додати, що під собором Святого Стефана у Відні ще й досі існують катакомби із залишками поганського вітваря. Так само й іспанські конкістадори після розгрому імперій ацтеків та інків спорудили католицькі собори в Мехіко й Куско на місці зруйнованих храмів.

Поступово поганські камені почали пов'язувати з культом християнських святих, а фалоподібні стовпи додавати до фігури хреста [див.: Никольский 1985, с. 40]. Стародавнє шанування каменів у прихованому вигляді збереглося і в самому християнстві. Наприклад, святі місця в Єрусалимі, пов'язані з розп'яттям і воскресінням Христа, об'єднують кілька священних каменів: Голгофу – скелю, де покоївся череп прабатька Адама, окроплений кров'ю Рятівника; сам гроб Господній, що являє собою вузьку кам'яну печеру й камінь поблизу неї, на якому сидів ангел, що сповістив про воскресіння Христа.

Символіка каменю зіграла важливу роль у такій важливій ділянці християнського богослов'я, як біблійна герменевтика. Нагадаємо, що саме слово «герменевтика» походить від імені олімпійського бога Гермеса, постать якого мала складну передісторію. «Камені, що їх ставили на узбіччі доріг, щоб захищати й охороняти їх, називалися hermai, тільки значно пізніше ітифалічну колону з чоловічою головою, hermes, почали сприймати за образ бога. Так Гермес, перш ніж стати “особою”, знаною нами за постгомерівську релігію і літературою, був спершу просто теофанією каменю» [Raingeard 1935, с. 34]. Ці hermai були свідками божественної присутності, а так само вони захищали мандрівника й забезпечували родючість. «Щоб विकристалізуватися, інтелектові потрібні форми. Та кристалічне не розкладається. Воно нетлінне. Натомість наповнена інтелектом форма може вичерпати себе, стати просто оболонкою» [Курціус 2007, с. 439]. За рахунок уявлення і первісної тенденції персоніфікувати свої божества і священні сили Гермес набув форми людини.

Таким чином, відбулася еволюція без «очищення» або «збагачення» божества, унаслідок якої сформувалося розуміння людиною

бога як собі подібного образу. Світогляд еллінів мав ширші горизонти, і старі теофанії, втративши свою актуальність, змінили своє значення. «Нермаї проявляли божественну присутність тільки розумам, які могли сприйняти одкровення сакрального безпосередньо з вічного творчого акту, зі всякої “форми” і всякого “знака”. І таким чином Гермес перестав збігатися з каменем; його зовнішність стала людською, його теофанія стала міфом» [Элиаде 1999, с. 224].

Припинивши заступати собою образ каменю, Гермес продовжував, згідно з античною міфологією, залишатися зберігачем каменів і вісником богів. Він миттєво з'являвся всюди, літаючи зі швидкістю думки завдяки золотим крилатим сандалям, подарованим йому Персеєм. Окрім того, у Гермеса були ще крила на головному уборі. Згодом ця шестикрилість була перенесена на юдаїстські та християнські образи шестикрилих серафимів.

Гермес-Меркурій – покровитель торгівлі й подорожніх, злодіїв, шахраїв і хитрунів, а також хранитель сновидінь і провідник душ померлих у царство мертвих. З огляду на причетність до потойбічного світу Гермеса вважали засновником окультних наук, покровителем чаклунів, магів, чарівників. Відомо, що як порадник інтелектуально-духовного життя й управитель усіма мовами, Гермес має стосунок до таємного знання, яке поширилося по всьому світу. У зв'язку з цим виникло уявлення про Гермеса Трисмегіста – основоположника науки всіх наук – герметики (герметизму), попередниці концептуально-сислової бази урізноманітнення конкретних наук і філософії, що виникли згодом.

Отже, і термін «герменевтика» має міфологічне підложжя, пов'язане з образом каменю, утіленого в особі бога Гермеса. Зберігши архаїчну першооснову в своїй назві, біблійна герменевтика, під впливом християнського богослов'я, втратила семантичну достичність до містичного образу каменю. І попри це, символ каменю продовжував відігравати величезну роль у християнській традиції. Щоправда, його семантика дещо змінилася: якщо погани вважали, що божество втілювалося в камені, то християни були переконані в тому, що Божа присутність змінює сам камінь.

Приклади теофанічної символіки каменю, що балансує на межі поганства та християнства, знаходимо в Біблії. Так, у Книзі Чисел Бог наказує Мойсеєві знищити камені, яким поклоняються і які він знайде в Ханаані: «Понищите всі зображення їх, і всіх литих ідолів

їх понищите, і всі висоти їх зруйнуєте» (Числ. 33: 52). Такі дії спрямовані на двобій не між новою вірою та ідолопоклонством, а між двома теофаніями, що впливають із двох векторів релігійного досвіду: з одного боку, примітивною концепцією, що ототожнювала божество з річчю й шанувала його в будь-якій формі та місці, де воно з'являлося; а з іншого – концепцією, що виросла з досвіду еліти, яка визнавала присутність Бога тільки в освячених місцях, таких як Ковчег, Храм, вівтар, і в деяких Мойсеевих обрядах, спрямованих на зміцнення цієї присутності у світогляді самого вірянину.

«Релігійні камені – завжди знаки, завжди подають щось, що перебуває поза ними. Від звичайної елементарної ієрофанії, репрезентованої брилами й скелями, – що вражають розум людей своєю міцністю і величчю, – до символізму омфалу й метеоритів релігійні камені незмінно означають щось більше, ніж людина» [Элиаде 1999, с. 223]. Очевидно, ці значення змінюються, їх заступають інші, іноді вони знецінюються або посилюються. Релігійна реформа перейняла старі форми сакральних каменів й об'єкти шанування, змінивши їхній сенс і їхнє релігійне значення. Ковчег Заповіту, в якому зберігалися Скрижалі із Заповідями, могли містити спершу деякі релігійні камені, освячені присутністю Бога. «Реформатори засвоювали вірування одного роду й зараховували їх до іншої релігійної системи, надавали їм абсолютно інакшого значення» [Bertholet 1938, с. 18]. Так, завершивши угоду між Яхве та його народом, Ісус Навин «уз'яв великий камінь і поклав його там під дубом, який поряд святинища Господня. І сказав Ісус всьому народу: ось, камінь цей буде нам свідком <...> він та буде свідком проти вас, щоб ви не збрехали перед Господом» (Нав. 24: 26–27). Таким чином Бог був присутній як свідок у камені. Подібні камені-свідки, ймовірно, шанувалися ханаанами як проявлення божества.

Мойсеевий монотеїзм був спрямований на боротьбу проти частого змішування знаку Божої присутності та втілення божества в цьому предметі. «Не робить собі кумирів і статуй, і стовпів не ставте у себе, і каменів із зображеннями не кладіть в землі вашій, щоб кланятися перед ними Бо Я – Господь, Бог ваш» (Лев. 26: 1). Поєднання знаку й божества було дуже популярним у первісному релігійному досвіді, і щоб уникнути саме таких зміщень Мойсей або відміняє знаки (фігурні камені, різьблені зображення), або абсолютно змінює їхні значення (як із Ковчегом Заповіту).

Утім, стародавні конотації продовжують існувати й далі. Наприклад, слово *labra* означає «камінь», а камінь – першосимвол й уособлення Гермеса. Воно означає також «печера». Отже, слово «лавра» («монастир [побудований з каменю]»), що потрапило в українську мову через Візантію, указує на невловимий з першого погляду зв'язок із Гермесом. Коли ми кажемо «Кієво-Печерська лавра», то тут іще й досі відлунують обидва якнайдавніші сенси слова «лавра» – «печера» й «камінь».

В ексегетичній практиці давніх українських письменників камінь як біблійний символ посів своє місце серед натуроморфних образів духовного й Божого життя, які відтворювалися за допомогою уподібнення до природних феноменів. Особливо яскравим образ каменю був у творчості барокових письменників, схильних до пошуків «величних концепцій, пишних форм, потягу до надприродного і водночас земного, спіритуалізму та буйної фантазії, тенденцій до метаморфоз, трагедій, театралізації, поєднання трагічного та комічного, прекрасного і потворного, величного і низького» [Літературознавча 2007, с. 116]. Тут він набуває полісемії як на підставі подібності чи суміжності з іншими предметами та явищами, так і на підставі асоціативного семантичного зв'язку.

Звісно, наші письменники не уникали й первинного, прямого, буквального значення образу каменю, коли мали на увазі церкву як кам'яну споруду чи побут аскета, який обмежувався кам'яним ліжком, столом і стільцем, чи кам'яну печеру Христа, в якій Його було поховано, тощо. Буквальна метода тлумачення була основою для інших способів інтерпретації ще від початків існування ексегези Святого Письма, хоч у творах ортодоксів зустрічалася рідко. Річард Лонгенекер пояснював це явище так: «Причина відносно нечастого використання буквального методу в талмудичній літературі полягає в тому, що цей різновид коментарю вважався загальновідомим і, оскільки стосовно нього не було розбіжностей у поглядах, він не фіксувався» [див.: Litwornia 1976, с. 29].

З огляду на те, що «художній образ є багатозначним і, так би мовити, супротивиться дешифруванню, де послідовно застосовується лише один “шифр”» [Скиба 2004, с. 49], семантика образу каменю здебільшого вибудовувалася на вторинних, похідних, переносних значеннях, що приписувалися, здавалося б, конкретним і цілком зрозумілим речам і явищам, як-от палиця з п'ятьма каменями

Давида, з якою той, згідно з біблійною легендою, ходив на Голіата. Проте, наприклад, Стефана Яворського цікавить прихований зміст образу палиці й каменів на ній. Він, зокрема, розтлумачує його так: «Креста проображеніє палица Давидова с п'ятию каменіями, взятими у потока, с ними же Давид изыде противу Голіата. Палица убо знаменуєт Крест Христов. П'ять же каменей знаменуют п'ять язв Господа нашего Иисуса Христа, на Крестѣ пріятых» [Яворський 1730, арк. 186].

Загалом, за часів бароко «важливою частиною будь-якого художнього твору була інтерпретація, котра безпосередньо вводилася в текст і часто мала перевагу над описом того, що інтерпретувалося. Твір без тлумачень, без інтерпретацій виявлявся просто незакінченим, тому витлумачувалося все – і зрозуміле, і незрозуміле <...> Кожне явище, кожен сюжетний мотив, кожного героя митець пропонував сприймати як дзеркало, в котрому відображались вічні істини, про які й ішла мова в частині, що інтерпретувала зображуване» [Софронова 1981, с. 23].

Характерна для бароко «алегоризуюча свідомість», яка всюди шукала приховані співвідношення і відповідності, зокрема між сферою абстрактного та сферою наочно-предметного, була особливо притаманна творчості Григорія Сковороди. У загальноестетичному плані він, подібно до Іоанікія Галятівського, Антонія Радивилівського, Дмитра Туптала та інших теоретиків і митців бароко, виходив з того, що художня краса речей насамперед полягає не в їхній, так би мовити, фізичній привабливості, а в певній наданій їм символічній ідеї, потрактованій як тінь небесних і земних образів.

Сковорода ніколи не шукав у Біблії буквального сенсу, його цікавило лише містичне й духовне тлумачення. Він використовує метафору: «Весь мір спит» [Сковорода 1973а, с. 136] як узагальнений художній образ людської юрби, оповитої облудою буквального сенсу тлумачення біблійних текстів. Істинне значення Слова Божого перебуває під мішурою матеріальної оболонки слова, яку Сковорода називає фігурами, знаками, символами. Використовуючи образи-символи, він пояснював невидиму натуру, тобто існування Бога, Істини. Розгадати сенс фігур – значить відкрити істину, заховану в Святому Письмі. Усі його твори орнаментовані емоційно насаженими, експресивними образами-символами, властивими стилю бароко.

Так само тлумачив Сковорода й біблійний образ каменю. Услід за словами апостола Павла: «...бо пили від духовної скелі, що йшла вслід за ними, а та скеля – був Христос!» (1 Кор. 10: 4), згідно з якими образ каменю трансформується в образ скелі й уживається як префігурація Христа, Сковорода тлумачить образ каменю як прообраз волі Божої. Зокрема, він говорить: «Человѣческая воля и Божія суть два врата – адова и небесная. Обрѣтшій средѣ моря своєю воли Божію волю – обрѣте кифу, сирѣчь гавань оную: “На сем камнѣ утвержу всю Церковь мою”» [Сковорода 1973а, с. 88]. Зрозуміло, що тут і камінь, і Церква функціонують в алегоричному значенні й позначають не конкретні матеріальні об'єкти, а духовні цінності-знаки християнського віросповідання. За умови пізнання прихованого змісту Біблії за допомогою тлумачення знаків, фігур, образів, символів, закритих у ній, на думку Сковороди, спадає «фігуральна завіса» й відкривається вічність, начало. Отже, «у філософських трактатах Григорій Сковорода терпляче пояснює, розкриває те чи інше значення, захоочує до розуміння» [Криса 1997, с. 159].

Відомо, що «за допомогою сумлінно вибудованої алегорії цілком можливо добитися того, чого не досягти, використовуючи неметафоричну, логічну мову» [Бломберг 2005, с. 57]. Однак, намагаючись дошукатися істини у Святому Письмі, Сковорода накладає на біблійні алегорії вже власні трансформовані алегоричні конструкції, тобто про алегорії говорить алегоріями і тим самим не спрощує, а закодує їхній зміст. Проте, за умовами інтерпретації виявлення кодів, що ускладнюють прочитання твору, вимагають належної підготовки реципієнта. Тому Сковорода, створюючи химерні вербальні знаки, долучався до виховання асоціативного мислення свого читача.

Шукаючи алегоричного сенсу в образі каменю за асоціативним принципом, Сковорода, очевидно, відсилає реципієнта до Святого Письма, де Христос, звертаючись до апостола Петра, говорить: «І кажу я тобі, що ти скеля, і на скелі оцій побудую Я Церкву Свою, – і сили адові не переможуть її» (Мт. 16: 18). Звісно ж, мається на увазі церква не в значенні архітектурної споруди, а Церква – у значенні спільноти віруючих людей, взірцем для яких є переконання апостола Петра, якого було названо трьома іменами: до подвигу віри – Синомом, після – Кифою (kefa в перекладі з арамейської означає «камінь, скеля») і Петром (пѣтра в перекладі з грецької також «скеля»).

Однак, з огляду на те, що його тексти виконують, за Лотманом, другу функцію тексту – «творення нових смислів» [Лотман 1996, с. 432], Сковорода схиляється до думки, що стрижнем заснування нової Церкви слід вважати не апостола Петра, а Божу волю, трансформувавши її в образ наріжного каменю, на якому тримається вся християнська віра.

Непідготовленого читача шокує насиченість творів Сковороди образами, емблемами, символами, які «у нього нанизуються не на розумову основу світобачення, а мають абсолютно самостійний, ні від чого іншого незалежний сенс. Розмислові моменти у нього підкорені принципу символічному, а не навпаки» [Эншлен 1954, с. 223]. Це стало причиною відхилення сквородинівських потрактувань багатьох символів образів, фігур від їхньої традиційної інтерпретації.

На відміну від Сковороди Стефан Яворський не відходить від канону і, інтерпретуючи образ каменю, вдається до інтертекстуального прийому перенесення тексту Святого Письма у власноруч творений текст. Зокрема, він зазначає: «Каменем краеугольным, Каменем вѣри, Каменем созидания Сіону, Христа спасителя нашего, писанія божественная нарицают, читателю благочестивый.

Слыши, что глаголет Господь у Исаіи пророка <...> : “Се аз вложу во основание Сіоне камень многоцѣнен, избран, краеуголен, честен, во основание ему, и вѣруя в он, не постыдится.

То же воспоминает и Петр святыи, в своем посланіи апостольском...: «Камень, егоже небрегоша, зиждущим сій бысть во главу угла».

Истинно слово и всякого пріятія достойно, Церков бо Христова на Христѣ, аки на камени утверждается, и не просто реши на камени, но на краеугольном камени, двѣ стѣнѣ сіестъ два рода, еврейскій и языческій, вѣрою во Христа совокупающем”.

Ужасно по истинѣ слово: како источник всякія святыни, может быти каменем претыканія и соблазна. Коим образом камень краеуголен, избран, честен, в толикое приіде умаленіе, яко быти ему подножіем претыкающемся запинательным» [Яворський 1728, с. 3].

Згідно з бароковою традицією, С. Яворський вибудовує нову структуру семантики слова. Власне кажучи, народжується нова структура тексту – пратекст у тексті, де перший дуже часто видозмінюється і вільно трактується в авторському тексті навіть тоді,

коли пратекстом виступають книги Святого Письма, що їх Яворський розцінює як Боже об'явлення. До такої методи схилилася більшість барокових митців, серед яких і Сковорода. «Тексти Сковороди мають різний ступінь зв'язку із своїм пратекстом. Тут бачимо звертання до значно ширшого контексту: до всіх книг Святого Письма – старозаповітних і новозаповітних, – що розбуджує цілий ряд асоціацій і алюзій. Що більше, Григорій Сковорода зіштовхує різні тексти і це теж певна гра – явлені письмена, у яких зловлено сенс» [Криса 1997, с. 159].

Наведений полемічний текст С. Яворського має схожу будову, при якій основний текст подається як сакральна розповідь, а парафрази вводяться до нього спеціально у фрагментарному вигляді. Таким чином, Яворський ніби передбачає, що читач розгорне ці зерна інших структурних конструкцій у тексти, до чого дуже часто вдається й сам. Про таке явище можна сказати: «Як тільки текст переслідує якесь положення, закон досвіду чи правила гри, він замикається на собі. Можна передбачити його кінцевий результат як подорож, що підходить до завершення. І тоді всі заціпки спадають, усі відразу або майже одночасно» [Серр 1999, с. 304]. Тексти творів Яворського, так само як і тексти Сковороди, побудовані саме за зразком герменевтичного кола, тому й викликають безконечний дискурс.

Алюзії у цитованому вище уривку розраховані на освічену аудиторію. Виконуючи сюжетотвірну роль, вони відсилають ерудованого реципієнта до різноманітних віршів Святого Письма, де образ каменю виконує роль алегорії, символу, метафори, порівняння тощо [див.: 1 Петр. 2: 4–8; пор.: Рим. 9: 32–33; Мт. 21: 42; Іс. 8: 14; Іс. 28: 16; Еф. 2: 20].

Наслідуючи Біблію, Яворський сакралізує образ каменю, наповнює його ідеєю. За принципом смислового паралелізму казнодія вибудовує ланцюгову концепцію значень, згідно з якою семантика образу каменю поглиблюється поетапно. Автор вживає образ наріжного каменю Сіону й віри на позначення образу Ісуса Христа, а далі до образу Христа він прирівнює слово як джерело істини.

У бароковому стилі «аналогії завжди були можливі, бо кожна річ у природі принижує або возвеличує іншу, править за її образ. Не ставши предметом відображення, вона не зникає з поля зору митця: він пам'ятає про неї й від неї відштовхується, створюючи у своєму творі інший образ, зовнішньо навіть з тією, першою, не

пов'язаний. Буквально все у світі на певну міру корелювало. Не було жодного явища, яке б формально чи семантично не було пов'язане з іншими» [Софронова 1981, с. 21].

Разом із тим, представники барокового мислення, вважали мову штучною знаковою системою, яку люди використовують для спілкування. Слова – це знаки речей, які відбиваються в поняттях. «Буття як рівновелике собі вимірне свій обшир, який окреслюється (гр. *tempein*, лат. *temprus*) тим, що воно є у слові» [Гайдеггер 1996, с. 192]. Значення слова-знака встановлюється через його стосунок до предмета, який воно позначає. Отже, за аналогією «психологічного» та «граматичного порядку» [Сосюр 1998, с. 208], уживані в Біблії слова завдяки творчості давніх українських письменників з вербальної історії Ісуса Христа переростають у рівний Богу образ і вказують на свою причетність до початку всього.

Найвищим авторитетом, наприклад, для І. Галятовського, безперечно, було Слово Боже. Він неодноразово цитує, переказує, перифразує початок Євангелія від Іоана: «Споконвіку було Слово, а Слово в Бога було, і Бог було Слово. Воно в Бога було споконвіку. Усе через нього повстало, і ніщо, що повстало, не повстало без Нього. І життя було в Нім, а життя було Світлом людей» (Ів. 1: 1–4).

За І. Галятовським, апостол говорив про Слово життя, яке «сріблом називається» [Галятовський 1660, арк. 169], про передвічний Логос, «Слово Бозское Отцевское умное, которое Сыном Божиим називається» [Галятовський 1669, арк. 304], про другу Іпостась Тройці, про слово, яке «Божое тѣло ся стало» [Галятовський 1669, арк. 80], яке говорило з Адамом у саду Едемському, бо сам Адам зазначав, що чув голос, який з ним говорив, але не бачив джерела, з якого він походив. Ототожнення Бога зі словом і, як наслідок, персоніфікація слова були традиційними в християнстві.

Щоправда, слово набуває бінарно-опозиційного значення залежно від рівня сприймання його реципієнтом. «Писанія Божественная, – казав Яворський, – яже нам суть каменем созидания и утверждения, тому быша каменем претыканія и соблазна, и погибели» [Яворський 1728, с. 7]. З метою образно унаочнити антиномію сенсу Слова Божого автор втілює його в образі каменю.

Так само як і Слово Святого Письма, образ Христа функціонує як дихотомія: для віруючих у Нього Він є дороговказом до істини, для невіруючих – джерелом спокуси. «Был Христос спаситель

наш, – продовжує Яворський, – камнем претикання, на паденіє лежачым, во первых невѣрному роду іудейську: Ти бо чтише пророчества о Христвѣ реченная и уже пришествіем его упразднившаяся, слышащи же глаголы живота, из уст его исходящая, многими чудесы утверждаема, сопротивишася истинѣ и не вѣроваша словам его, тѣмже преткнушася о сей камень, и падоша окаяннии. И не точію царствія земного, но и небесного лишишся, по неложному глаголу Господнюю: “Сынове царствія изгнани будутъ во тму крошешную”. Бяше Христос камнем претикання еллином, ибо егда глас евангелскій всю пройде подсолнечную, егда слава дѣл и чудес Христовых вся народы пройде, егда труба проповѣди апостольскія во всю землю и в концы вселенныя возгремѣ, еллины, затыкающе правдѣ утеса своя и свѣта небесного зрѣти не хотяще, ученіе душеполезное овергоша и о пути, в небо ведущем, вознерадѣвше, преткнушася о сей камень и падоша погибелным паденіем, по глаголу Христову: “Аще не бых пришел и глагола им, грѣха не быша имели”.

Сіє видише, читателю благочестивый, яко Христос Спаситель наш, по глаголу Симеона богоносца, лежитъ и на паденіє многим, и на восстание: есть камнем претикання, и камнем созидания. Не вѣрующим убо в него, или неправо вѣрующим есть камень претикання и соблазна... Вѣрующим же в него есть камень созидания и утверждения недвижимаго» [Яворський 1728, с. 4–5].

Демонструючи різновелике значення жертви Христа для віруючих і невіруючих, автор знову використовує образ каменю. Він позначає і Слово, і Христа одним і тим самим образом каменю. Тим самим він зрівнює ці дві сакральні величини.

Загалом, у світоглядній системі давніх письменників поняття Розум, Слово, Христос, Логос взаємопов'язані: так само як Бог-Отець через розум породжує Сина-Логоса, так розум породжує Слово. Послідовність Божих іпостасей існує лише в людській свідомості, у бутті вони рівноправні. Як бачимо, основою всього є Слово-Логос, Біблія, Бог, які у світобаченні барокових письменників постають причиною всього й позначені тожсамістю.

На цій підставі Яворський екстраполює образ каменю і на назву свого славетного полемічного трактату «Камень вѣры»: «Наше есть еже насаждати, Божіе еже возвращати. Наше есть еже врачевати, Божіе еже исцѣляти.

Той есть врач душам и тѣлам, тому хотящую и о сего бялая может быти исцѣленіе, и о зернѣ сего писанія, аще дасть Господь благодать, земля наша дасть плод свои. Тверд сей Камень есть (книгу тако нарекох) не плодствію души моеї сообразный. Но и о камене может Бог воздвигнути чада Аврааму. И от несѣкомаго может источити воду, напаяющую в живот вѣчный» [Яворський 1728, с. 9].

Вода, що витікає із розсіченого каменя, є не чим іншим, як фігурою Бога: «Камень, источающий воду не образ ли бѣше Христов? Зри в корень: камень же в Хрестѣ» [Яворський 1728, с. 3].

Однією із функцій Святого Духа давні письменники вважали осяяння, тобто допомогу екзегету в розумінні повного значення слів Святого Письма. Об'явлення, таким чином, перебуває в межах Божого Логосу, який, звісно ж, і є об'явленням Божества у світ та до світу. «Велич Бога безмірна. Звертання до нього стало можливим лише завдяки тому, що Його мудрість (Логос) розкрила світ через деміургічне перетворення нічого в щось і розкрилася в ньому. Екзегетичний погляд на світ виходив з того, що «і Письмо, і Космос наповнені символічною сутністю (будь-який тілесний, зримий феномен має бути осмисленим як символ, за яким ховається реальність)» [Светлов 1998, с. 104]. Оскільки лише той, хто пізнає Бога, стає причетним до істинного існування, звернення до Об'явлення стає нагальною метою людини. Шлях, який посвячена людина проходить у напрямку до Найвищої Персона, має потребу повторюватися у зворотному напрямку через самооб'явлення Логосу. Пізнання світу, таким чином, зводиться до пізнання буття Бога через буття в Богові, функція людського розуму забезпечує потреби віри. За інших умов Слово Боже із дороговказу перетворюється на камінь спотикання: «Что же речем о еретиках и древних, и нынешних, не тѣм ли Христос и Божественная его словеса камнем суть претыканія. Єй тако ест поистиннѣ. Тіи бо киченіем разума дмящєся, и правому писаніи священных толкованію, от столпов и свѣтил Церковных отцев святых бываємому, не покаряющєся, ниже плѣняюще разум в послушаніе вѣры, от самых словес Христовых повредишася и до нынѣ вредятся, и о сей камень преткнушася и доселѣ высокоумієм помрачени претыкаются» [Яворський 1728, с. 5].

При тому Яворський ототожнює метафізичні й натуралістичні образи. Абстракція, матеріалізована в біблійному Слові, сприйма-

ється автором як відкрита й цілком зрозуміла інформація. «Образы оные далечайшыя, – пише він, – якоже камень пустынний, или манна, или купина, или жезл Ааронь прозябшій, или руно Гедеоново орошеное и прочая, бяху не тако образы, якоже прообразованія, или предображенія, Христова и Богородична» [Яворський 1730, с. 151].

З метою більш глибокого розтлумачення біблійної історії українські барокові письменники інколи урівнювали зі Святим Письмом і заборонені Церквою апокрифи. Особливе місце в старій літературі належало циклу оповідей про Адама, чий образ привертав увагу книжників як узагальнений образ людини, наділеної космічними рисами. У таких апокрифах, як «Адам», «Слово про сповідання Євине і про хворобу Адамову», «Оповідь про те, як створив Бог Адама», «Слово про Адама і про втілення Христа», Адам порівнювався з природою, із частинами світу, зі всіма елементами видимого світу, його риси і властивості проектувалися на Всесвіт.

У «Оповіді про те, як створив Бог Адама» на зв'язок Адама з космосом, землею, водою вказує той факт, що серед восьми частин згадується земля, з якої зроблене його тіло, море, з якого створена кров, а скелетна кісткова основа – з каменю, що має небесне походження.

Космологічна теорія та діалектика ієрофанії чітко окреслювалася в сакралізації нашими предками метеоритів. Тож, згадка про камінь, що перетворився на кістки людини, дотична до семітської тенденції змішувати Бога з матеріальним предметом. Здавалося б, православні письменники з огляду на власний релігійний досвід і авторитет патристів повинні були б заперечувати причетність духовних цінностей до старих релігійних форм, але вони зважаючи на те, що «кожен орган, структура, функція чи механізм на певному рівні є лише видимим проявом одного з фундаментальних архетипів» [Сузнель 2003, с. 33], поглиблюють дотичність людини до Бога, використовуючи теофанію природних речовин і явищ: «И в шестой день сотворил Бог человекъ от осьми частей: тѣло от персти, мысль от облака, кости от камня, кров от Чермного моря, очи от солнца, дыханіе от вѣтра, теплоту от огня, а душу сам Бог вдохнул и оживил его» [Пам'ятки 1896, с. 27]. Зрозуміло, що в архетипній голограмі людини за принципом аналогії основотвірне місце відводиться каменю.

Таким чином, теофанічна символіка каменю стала одним з домінуючих аспектів художньої творчості українських письменників старої доби. Вона не відбігала далеко від біблійних канонів тлумачення образу каменю і разом з тим інколи структурувалася апокрифічними аспектами значень, що не перешкоджало давнім авторам дотримуватися правил чотирисенсової біблійної герменевтики, згідно з якими в буквальному розумінні камінь тлумачився як матеріал, з якого була створена печера, де народився Ісус Христос, а також – де він був похований. В алегоричному сенсі камінь часто виступає як свідощтво або пам'ять, наприклад, дванадцять каменів для дванадцяти колін Ізраїлевих або онікс з іменами колін на нім (Бут. 31: 46). Також він може служити природним вівтарем для позначення місця зустрічі з Богом або виконувати роль основи будівлі як у прямому, так і в переносному сенсі. У моральному аспекті він виступає як духовний камінь, духовна скеля, фортеця й опора. Апостол Петро вважав Христа живим каменем (1 Петр. 2: 4), а Ісус Христос називав Петра наріжним каменем, на якому будується Церква. Анагогічний сенс коштовних каменів українські автори розкривали в описі престолу Божого, запозичивши його з Апокаліпсису.

IV. 1. 6. Чотирисенсова метода біблійної герменевтики у творах Дмитра Туптала

Як уже було зазначено, в українській бароковій літературі прижилася чотирисенсова біблійна герменевтика, що сформувалася на основі синтезу східної та західної екзегетичної практики й улилася в річище стилю барокових письменників, на чільному місці серед яких перебуває Дмитро Туптало.

Дмитро Туптало був яскравим представником чотирисенсової методи біблійної герменевтики. Лише тому, хто опанує складну й розгалужену систему тлумачення, що покликана, на думку богослова, позбавити хибності в осягненні Слова Божого, відкриється істина. Пояснюючи це, він апелює до алегоричних образів бджоли й павука, що свідчить про вкраплення в екзегетичному тексті Дмитра Туптала художньої прози як засобу, що впливає на емоції реципієнта, слугує ненав'язливим засобом переконання й водночас указує на неабияке митецьке обдарування автора: «О пребезумнаго

безумія безумных лжеучителей и кривотолков! Слова Господня слова чиста, облыгают, аки бы не велящия кланяться Богу доземным тѣла поклоненіем. От коих словес пользоваться бы им подобаше, от тѣх они вред себѣ пріяша, безумным словес Христовых толкованіем. Подобно их лжеучителское дѣло сему: цвѣт егда росю утреннею орошен бывает, пчела прилетѣвши собирает от него росу, такожде и паук приползши, туюжде от тогоже цвѣта росу собирает, но собранная ими роса, не во одинакое существо претворяется: в пчелѣ бо претворяется в мед, в паукѣ же в яд смертоносный. Сице кривотолки, от цвѣтов словес Божіих, от них же правовѣрнии и добродѣтелниі мужіе, аки пчелы мед, собирают сладкую души пользу, они от тѣх же Божіих словес, аки пауки, приѣмлют вред еретичества» [Туптало 1748, 142 зв.–144].

Згідно з чотирисенсовою методою, Дмитро Туптало вважає, що буквальный сенс передбачає пряме прочитання Біблії, алегоричний – розкриває поняття, що в них людина повинна вірити, анагогічний – утілює сподівання людей на потойбічне життя, а моральний – викладає закони, що ними людина повинна керуватися в земному житті.

Коментуючи алегоричний, анагогічний і тропологічний сенси біблійної герменевтики, Дмитро Туптало зазначав таке: «Аллигорія – реченіє греческое, славенским языком <...> глаголется иносказаніе, – есть же образ толкованія, знаменующ в Писаніи Святом, кромѣ писменнаго разума, нѣчто ино, приличное вѣрѣ или Церкви воюющей на земли <...> Анагоги – реченіє греческое, аще и неудобно есть ко переводу на язык славенскый, обаче может славенски рещися “вышній разум”. Есть же образ толкованія, знаменующ в Писаніи Святом, кромѣ писменнаго разума, ино нѣчто, приличное жизни вѣчной, еяже чаем, или Церкви в вышних торжествующей, к ней же преіти желаем и надѣмся <...> Тропология – реченіє греческое, сказуется “нравов человекских доброе обученіе”. Есть же, якоже и аллигорія, иносказаніе, о ином глаголющее, ино же разумѣющее, развѣ в том разнствует, яко аллигорія бесѣдует о тѣх, яже суть вѣры и ратующія Церкви, тропология же о нравах. Сей толкованія образ знаменует в Писаніи Святом, кромѣ писменнаго разума, ино нѣчто, приличное исправленію человекскому и добродѣтелному житію» [Туптало 1748, арк. 316–317].

Відправною точкою будь-якого сенсу тлумачення Святого Письма залишався буквальний сенс з огляду на те, що до нього не потрібно було прилаштовувати жодної хитрої системи інтерпретації тексту, окрім граматичних та риторичних універсалій. Для Дмитра Туптало в межах герменевтичної традиції першочерговим, звичайно, було буквальне прочитання Біблії. На його думку, «не вся, яже во Євангеліи писанная, требует толкованія, но токмо та, яже не всякому суть уразумителна, а яже не всякому суть уразумителна, а яже суть всѣм ясная, уразумителная, та не толкується» [Туптало 1748, арк. 305–305 зв.]. Це особливо стосується книг історичного характеру, тих фрагментів, у яких ідеться про життя, смерть і воскресіння Ісуса Христа, передбачення апокаліпсису тощо. У буквальному сенсі, як чудо, Дмитро Туптало тлумачив, зокрема, і таїну непорочного зачаття й народження Ісуса Христа [див.: Туптало 1748, арк. 303 зв.–304, 305 зв.].

Щодо застосування сенсів прочитання Святого Письма серед екзегетів, то, попри чіткі обмеження каноном, однастайності не було – «біблійні тексти інтерпретувалися авторами напрочуд довільно» [Ранусь 2007, с. 249]. Л. Ушкалов підкреслює, що «за часів бароко “префігуральна” екзегеза Біблії часто набувала вельми напруженого характеру, стаючи об’єктом релігійної полеміки» [Ушкалов 1994б, с. 23]. А з іншого боку, це було джерело часом досить химерних семантичних конструкцій, як-от інтерпретація людини, як «істоти, що плаче» й «істоти, що сміється». Дмитро Туптало стверджував, що ці два чільні екзистенціальні образи людини так чи інакше віддзеркалюють один одного:

З дожда сѣмена растут; з росы маргарита,
З плача радость плачущим зде, та в небѣ скрита
[Туптало 1680, арк. 39].

З огляду на уявлення про марність дочасного людського життя і відчуття власної нікчемності перед ликом Творця антиномія «плач – сміх» була однією з найпоширеніших в українській літературі доби бароко [див.: Ушкалов 1999в, с. 105–121]. Сповідуючи у своїх творах апологію плачу, характерну для епохи бароко, Дмитро Туптало підкреслював, що плач звільняє душу від ланцюгів гріха і є певним актом катарсису: «Не можеш платна черна убѣлити без

воды, тако ни грѣхов без слез теплых. Слези же и ефіопа убѣлят» [Туптало 1680, арк. 3 зв.].

Незрозумілі місця у Святому Письмі або суперечності, що виникають у разі буквального тлумачення, за переконаннями Дмитра Туптала, необхідно трактувати «аллигорічески, еже есть вышним разумом, или тропологически, си есть нравоучителнѣ» [Туптало 1748, арк. 319–319 зв.]. Разом з тим автор застерігає від довільного тлумачення текстів Святого Письма. Щоб опанувати мистецтво істинного тлумачення Біблії, замало для тлумача її просто прочитати, її треба осягнути й зрозуміти, поглиблюючи власні знання: «Кто свѣт святыя вѣры и путь правый истиннаго благочестія лучше вѣсть; той ли иже токмо читати книгу умѣет, мало же разумѣть читаемое; или той, иже не токмо читати, но и совершенно разумѣти вѣсть и глубину божественнаго писанія постизает» [Туптало 1748, арк. 88 зв.].

Буквальний і алегоричний сенси прочитання Біблії, згідно з бароковою традицією, дуже тісно співіснували в екзегетичній практиці Дмитра Туптала. Наприклад, «совѣти» Христові, на його думку, не потребують жодного інакшого тлумачення, окрім «простого». І все ж таки він зазначає: «развѣ токмо крест совѣтуемый не веществен, но духовен быти не разумѣтся, и погубленіе души разумѣти мученичество за Христа или умерщвленіе своих вождельнѣй» [Туптало 1748, арк. 310].

Дмитро Туптало пропонував дуже обережно, згідно з каноном, застосовувати різні сенси прочитання Святого Письма. Аналізуючи факт земного існування втіленого Логосу, він, зокрема, зауважує: «И болшей ереси сотворится начало, еже и Воплощеніе Христово, и Страданіе, и вся преславная его дѣянія и чудеса не в дѣло, но в притчу вмѣняти и привидѣніем, а не самим дѣлом, Христа плоть пріемша и пострадавша мнѣти, якоже древле манихейская злоумная учашу ересь» [Туптало 1748, арк. 303–304].

З метою полегшення пошуків істинних шляхів тлумачення Святого Письма Дмитро Туптало пропонує екзегету семантичну стратифікацію євангельського тексту, згідно з якою Євангеліє розподіляється на дві частини: 1) історія життя Ісуса Христа та 2) Його «глаголы и словеса». І перша, і друга частини Євангелія містять у собі «ясні» й «таємні» семантичні конструкції. Історичні факти із життя Ісуса Христа письменник зараховує до «ясних»,

а «прообразні» перипетії Його біографії – до «таємних». Наприклад, «п'ятьма хлїбами от Христа пять тысяч народа насыщение самим бѣ дѣлом, а не притчею, якоже то ясно священная історія изявляет». Але його можна розуміти й алегорично: «<...> то чудесное Христово дѣло образова собою будущая: пусто мѣсто образова языков <...> Пять хлѣбы образоваху собою пять чувств, или паче прознаменованыху пять больших язв пречистого тѣла Христова <...> Двома рыбами прознаменованыху двѣ книги: Євангеліє и Апостол. Дванадцятьма кошами прознаменованыху 12 апостоли» [Туптало 1748, арк. 320 зв.–321 зв.].

Домінуючою темою екзегетичних розважань Дмитра Туптала є тема божественної любові. Розтлумачуючи її суть, автор вдається до розлогих коментарів, у яких любов за допомогою «глаголів і словес» мислиться як категорія вічна й нетлінна, така, що дорівнює Богу: «Любовь никогда же престанет: ибо во вѣки тамо имамы любити Бога, и святых его и друг друга» [Туптало 1748, арк. 16].

«Глаголы и словеса» також розподіляються на «ясні й таємні». До «ясних» Дмитро Туптало зараховує «заповѣди», «пророчества», «совѣты», «обличенія», тимчасом як до «таємних» – «притчі», «прикровення». Однак розгалужена структура євангельського тексту, запропонована екзегетом, не знімала проблему, бо не охоплювала всіх розрядів Христових «глаголов» і «словес».

В українській бароковій літературі панувала теза, згідно з якою премудрість світу як світу Божого необхідно розкривати через самопізнання, адже Бог є в людській плоті. Щоб зрозуміти Христа як одну з трьох Божих іпостасей, знову ж таки перш за все треба було спробувати зрозуміти себе. Ця ідея була яскраво втілена в цілій низці пам'яток українського бароко [Див.: Алфавит 1713, арк. 19; Радивилівський 1676, с. 623; Транквіліон Ставровецький 1692, арк. 41]. Цікаві міркування на цю тему подає й Дмитро Туптало. «От познания себе, – стверджував він, – приходитъ человекъ в познание Бога и поелику кто познавает свое ничтожество, потолику Бога познавает» [Туптало 1842а, арк. 392–393; пор.: Туптало 1782, арк. 41].

Полемізуючи зі старовірами, Туптало ще раз підкреслив усю важливість правильного розуміння Слова Божого. Їхнє тлумачення змісту Святого Письма Туптало вважав хибним, таким, що суперечить суті православного віровчення, а це призводить не до

очищення душі шляхом аскетичного усамітнення, а, навпаки, до її загибелі, до трагедій самоспалення та заморення голодом: «Жилища расколническая в лѣсах брынских сугубо именуются: скити и толки. Скити того ради, яко скитатся в пустынях, аки бы древним святым отцем пустынножителным подобящеся. Толки же того ради зовутся, яко всяк скит, божественное писаніе по своему злоумному мудрствованію толкует, инако, несогласно инѣм» [Туптало 1748, арк. 514].

Натомість правильне розуміння Слова Божого формує істинну віру – основу осягнення правил буття й християнських добродієностей: «Како бо может у них быти правая истинная вѣра, егда ниже вѣдят что есть вѣра; слышим бо много в препростых людех, яко и нравы, и обычаи своя, не токмо каковыя нехудыя, но и самая худыя дѣла вѣрою нарицают. Вопросы простолюдина: для чего у вас воруют, крадут, разбои творят; отвѣщает: такова вѣра <...> Для чего у вас скверная и прескверная дѣла дѣлаются, прелюбодѣянія, любодѣянія и прочая слуху невмѣстительная скаредства; такова вѣра. О вѣро святая! О превеликое и пречистое имя вѣры! О вѣро во едином токмо Бозѣ упокоевающаяся! До какого ты у простых мужиков дошла безчестія!» [Туптало 1748, арк. 79–79 зв.].

У спробах осягнути ноуменальний світ шляхом осягнення символічної природи слова та образу неабияку роль відіграла філософії імені. Так, виліплений із глини Адам є символом усього людства, що впливає з його імені. «Букви його [Адама. – Н. Л.] імені відповідали чотирьом сторонам світу (грецькою мовою: Anatole – схід, Dysis – захід, Arktos – північ, Mesembria – південь» [Мечковская 1998, с. 58].

Ще апокриф XII століття «Сказаніе яко сотвори Бог Адама» свідчить про поширеність мотиву символічного тлумачення літер імені першолюдини також у слов'янській книжності: «И посла Господь ангела своего, повелѣ взяти «аз» на востоцѣ, «добро» на западѣ, мыслѣте на юзѣ. И бысть человекъ в душу живу, нарѣче имя ему Адам» [Памятники 1980, с. 151].

Означений модус набуває містичного змісту з огляду на семантику літер імені Адам також у моделі світу Дмитра Туптала. Говорячи про семантичну структуру слова Адам, він зазначав: «В языцѣ еврейском Адам толкуется человекъ землеи, или чермн, понеже от земли червленныя создан, в еллинском же сказуется мікрокосм, еже

есть малый мір, яко от четырех концев великаго міра пріят свое именованіе, от востока, и запада, и сѣвера, и полудне. В еллинском бо тыя четыре вселенскія концы именуются сице: Анатоли – восток, Дісіс – запад, Арктос – сѣвер, или полунощь, мессемврія – полудень. От тѣх іменованій еллинских отими первыи літеры, будет Адам. В яковом бо имени Адамовом изобразися четвероконечный мір, егоже Адам родом челоуѣческим имѣ неселити, сице в том же имени прообразовался четвероконечный крест Христов, имже имѣ послѣдже Новый Адам, Христос, Господь наш, род челоуѣческой в четырех кнѣѣх вселенныя населенный от смерти и ада збавити» [Туптало 18426, с. 469].

Таким чином, творчість Дмитра Туптала свідчить, що він у власній екзегетичній (особливо полемічній) практиці послуговувався розгалуженою схемою інтерпретаційної семасіології.

IV. 2. Буквальне розуміння Біблії в українській бароковій літературі

IV. 2. 1. Наука про вербальну інспірацію Біблії як підґрунтя буквальної методи її тлумачення

Буквальне тлумачення передбачає екзегезу біблійних текстів у їхньому прямому значенні, що переважно передається за допомогою граматичних конструкцій, які сприймаються й тлумачаться згідно з історичним контекстом. Вважається, що буквальный сенс якнайповніше та найбільш наближено передає наміри автора.

Буквальна метода тлумачення Біблії засновується на ідеї про вербальну інспірацію Біблії. Такі погляди не могли не піддаватися критиці. Екстремальні форми цього погляду підлягали критиці на основі того, що вони не враховують належною мірою очевидну індивідуальність стилю, а також особливості лексики, що їх засвідчують різні біблійні автори.

Наприклад, Ієронім – біблійний екзегет Антіохійської школи – захищав буквальне тлумачення Біблії на протигагу характерному для свого часу алегоричному тлумаченню, яке він вважав надмірним. «Антіохійці, – слушно зауважувала О. Нестерова, – вважали

подібні методи інтерпретації не просто некоректними й такими, що їх не варто застосовувати до прочитань Святого Письма, але й безпосередньо ворожими християнському віровченню, вимагаючи, зі свого боку, строго обмежити християнську екзегетичну практику рамками “буквального” розуміння текстів Письма, що передбачає підкреслено дбайливе ставлення до біблійного “слова” і свідомо виключає можливість привнесення тлумачем у богооткровенний текст своїх власних довільних і безвідповідальних домислів» [Нестерова 2006, с. 15].

Першість буквального сенсу тексту Біблії над усіма іншими типами тлумачення пізніше захищатимуть такі різні екзегети, як Тома Аквінський, Мартін Лютер, Жан Кальвін.

Нові віяння в біблійній герменевтиці з’явилися в епоху Реформації. Особливо відчутна наприкінці XV – на початку XVI ст. криза традиційного християнства мала своїм наслідком те, що католицька Церква почала стрімко втрачати свої позиції, а есхатологічні настрої опановували значну частину людей [див.: Vasoli 1974, с. 16–29]. І це не могло не позначитися на характері тлумачення Біблії.

Крім того, кардинальні зміни в уявленнях про біблійну герменевтику за часів Реформації були зумовлені також численними перекладами Біблії національними мовами. Так, «Лефевр д’Етапл, який замолоду захоплювався ідеями Фічіно й Піко делла Мірандоли, швидко відсторонився від них і створив оригінальну теорію “животворної теології”, яка спиралася на аристотелізм і містичну середньовічну літературу. Підсумком його багаторічних пошуків став довгоочікуваний переклад Нового Заповіту» [Акопян 2016, с. 85].

Особливу роль у становленні нового напрямку тлумачення Слова Божого відіграли його коментарі до Псалтиря та до послань апостола Павла, в яких він відмовився від традиційної середньовічної чотирисенсової моделі тлумачення Біблії, запропонувавши натомість двосенсову модель. Згідно з нею, він виокремлював буквальний історичний (або філологічний) сенс та буквальний пророчий (або анагогічний) сенс, що спонукало тлумачити текст Святого Письма у прямій та зворотній перспективах.

Запропоновані протестантами методи тлумачення Святого Письма стали причиною гострої полеміки з католицькими богословами. Наприклад, уже згадуваний нами Матіас Флаціус обстоював ясність і зрозумілість Біблії для кожного. У своєму творі «Ключ до

тлумачення Святого Письма» Флаціус об'єднав правила інтерпретації Біблії в системне вчення, згідно з яким стало б можливим загальноприйнятне її розуміння. Вирішального значення Флаціус надавав психологічному чи технічному принципу тлумачення, згідно з яким інтерпретатор повинен враховувати задум та композицію всього твору, внутрішній зв'язок його частин і контекст.

Із Флаціусом жваво полемізував один із найвідоміших католицьких богословів свого часу Роберто Белларміно. Він заперечував зрозумілість і відкритість Біблії з неї самої і вказував на необхідність чотирисенсової екзегези задля доповнення розуміння Святого Письма. На авторитет Роберто Белларміно посилалися й українські барокові письменники, зокрема Іоанікій Галятовський. Тим часом для протестантів католицькі уявлення про біблійну герменевтику були неприйнятні. «Хто допоможе християнству, – писав, зокрема Мартін Лютер, – якщо папа впаде в оману, якщо не йняти віри ще комусь, хто має за себе Письмо, більше, ніж йому? Вони не можуть навести жодної букви на доказ, що тлумачення цього Письма й підтвердження такого тлумачення присвоєно тільки папі» [Лютер 2013, с. 21]. Сумнів щодо неперевершеного авторитету Папи дав поштовх до кардинальної зміни самих принципів біблійної герменевтики.

Поступово від початків раціональної критики Святого Письма теологічна герменевтика перетворюється на історико-літературну герменевтику згідно зі зміною предмета тлумачення: Біблія починає розглядатися як збірник історичних та літературних пам'яток. Взагалі, епоху Ренесансу й Реформації можна вважати часом розквіту герменевтики як мистецтва перекладу текстів Святого Письма національними мовами. Німецький протестанський теолог Йоганн Міхаеліс, витлумачуючи тексти Старого Заповіту, керувався принципом цілісного історичного уявлення про мову, історію, природу та право.

Інший німецький богослов Йоганн Землер поставив перед собою мету зрозуміти кожен окремих твір Нового Заповіту в його локальних особливостях, а потім пов'язав їх у нову єдність згідно з історією боротьби між юдеями та християнами. Власне кажучи, Землер звів теологічну герменевтику до інтерпретації, що виходить із мовного слововжитку, та інтерпретації, що враховує історичні обставини.

Таким чином, Реформація спонукала поступ герменевтичної думки, збагативши її і містицизмом, і гуманізмом.

Твори Мартіна Лютера, Ульриха Цвінглі, Жана Кальвіна свідчили про їхнє намагання залишати інтерпретаційні теорії в рамках академічної старої традиції, але на практиці демонстрували абсолютно нове прочитання і розуміння Біблії, які посутньо вирізняли їх на тлі герменевтичної традиції.

У цій новій герменевтичній ситуації залишався дещо поза увагою церковний Переказ, натомість центральне місце посідав текст Біблії. Звісно, давню традицію тлумачення Біблії протестанти не заперечували цілком і повністю. Вона знаходила свій вияв, наприклад, у філологічній зорієнтованості всіх запропонованих ними нових моделях тлумачень.

Утім, зміни були кардинальні. Вони торкнулися, зокрема, свідомості інтерпретатора Святого Письма. Давня традиційна модель тлумачення Біблії передбачала в складних випадках оперття екзегета на святоотцівську традицію. Тим часом нова протестантська метода, навпаки, провокувала конфлікт тлумача з непорушними авторитетами та церковним Переказом, із церковними й соборними канонами розуміння й тлумачення Біблії, залишаючи його наодинці з текстом Святого Письма та спонукаючи його до цілком самостійних рефлексій над ним.

Провідною догмою протестантської науки стало переконання, що лише Святе Письмо є необхідною і достатньою основою для християнської віри. Сентенція Лютера: «*Sacra Scriptura sui ipsius interpres*», тобто «Святе Письмо само себе тлумачить» [Лютер 1994, с. 138], передбачала однакові для всіх ясність, зрозумілість та очевидність тексту Біблії. На те, що єдності в інтерпретації Біблії не було ані в самих протестантів, ані в католиків, реформатори чомусь не зважали. Натомість вони продовжували стверджувати, що тлумачення, здійснене на ґрунті належного буквального прочитання, є правдивим і для всіх зрозумілим. Такий підхід до прочитання Біблії звільняв тлумача від традиційних норм і правил біблійної екзегези. Зрештою, це стало причиною подрібнення протестантизму на численні відлами, які гуртувалися навколо якогось одного з варіантів прочитання Біблії, запропонованого її інтерпретатором, який керувався принципом *sola scriptura* та виведеною із нього теорією про самодостатність тексту Біблії для особистого оригінального тлумачення.

Схиляння протестантських богословів перед авторитетом тексту Святого Письма, що само себе тлумачить, давало їм можливість

відмежовуватися від необхідності читацької рефлексії в ланцюжку розуміння тексту. Протестантські богослови пропонували реципієнтові стати пасивним споживачем «нової інтерпретації», здійсненої численними тлумачами, що мали спеціальну теологічну підготовку.

Однак, якщо прибрати будь-який зовнішній чинник, авторитет чи обмеження, скажімо, церковний канон, тоді що ж могло завадити читачеві, який був незадоволений готовими варіантами екзегези Біблії, вдаватися до власного вільного трактування Святого Письма? [див.: Лютер 2013, с. 21–22].

Таким чином, позбавивши герменевтичний процес контролю з боку Церкви, протестанти висунули ідею вільної інтерпретації, де найвищим авторитетом став автономний рефлектуючий суб'єкт інтерпретації.

Герменевтична революція часів Реформації виявилася в утвердженні суб'єктивізму в процесі інтерпретації. Цей суб'єктивізм можна лише обмежити, але не вдасться уникнути з огляду на те, що суб'єктивізм притаманний самій природі інтерпретації. Руйнування зовнішнього авторитету в герменевтичному процесі утвердило право на внутрішню свободу герменевтики. Це дало їй можливість стати не лише мистецтвом тлумачення, але й науковою методою, у межах якої примирилися поняття про зовнішні формальні критерії та суб'єктивні можливості. Наслідком цього було те, що цілком довершений і остаточний сенс тексту Святого Письма задалегідь переростав у недосконале, неповне її розуміння, таке розуміння, яке завжди давало можливість подальшого поглиблення значень.

Протестанти здійснили історичний перехід від точної єдності букви й духу до суб'єктивної самовільної екзегези. Тим самим вони віднайшли точку перетину поетики сакрального тексту з поезією, в якій численні варіативні тлумачення не мають потреби спиратися на обов'язковий релігійно-догматичний сенс [Assmann 1980, с. 90].

Отже, істина може досягатися лише у відносній повноті. Це спонукало біблійну герменевтику до подальшого прогресу в теоретичній та практичній площинах, її звільнення від суто релігійної функції та переміщення у світську наукову сферу пізнання.

Індивідуальна герменевтична позиція Лютера сформувалася на висунутій ним тезі: людина може врятуватися лише вірою (*sola fide*), що її він запозичив з євангельського тексту (див.: Рим. 3: 28) [Лютер 2013, с. 80].

Однак, як зазначав свого часу О. Шпенглер: «Лютер, як і всі реформатори в усіх культурах, був не першим, але останнім серед гурту великих, що почався від пустинножительних аскетів і привів до міського духовенства» [Шпенглер 1993, с. 308]. Переосмислення ним принципів середньовічної герменевтики полягало у вимозі дотримуватися іманентної інтерпретації Святого Письма, спрямованої проти авторитетного церковного-католицького канону, який дозволяв рівнозначно тлумачити церковний Переказ і Біблію. Лютер обстоював думку, згідно з якою Слово Боже саме в собі містить власну інтерпретацію в буквальній понятійній площині. Тому алегорична метода в біблійній герменевтиці зайва з огляду на те, що ніхто, окрім Бога, не може множити значення біблійних текстів. Складні проблеми й суперечності в Біблії, на його думку, варто тлумачити також буквально за допомогою філологічних засобів аналізу, узгоджуючи їх із богословськими переконаннями інтерпретатора.

Застосування алегорези як методи тлумачення Святого Письма було припустиме хіба що як засіб аплікації буквального сенсу в окремих конкретних випадках. Однак у своїй власній екзегетичній практиці Лютер, під впливом Августина, якого він дуже шанував, міг застосовувати алегорезу.

Слід зауважити, що протестантська біблійна герменевтика не відокремлювала себе від інших галузей вивчення Біблії. Вона тісно пов'язана, наприклад, із текстологією, історичною критикою, риторикою. З одного боку, за основу богослов'я протестантизм, так само як і православ'я та католицизм, обрав Святе Письмо, а з іншого – розвинув біблійну філологію, критику й почав вивчати християнські догмати у зв'язку із загальною церковною історією. Словом, метою біблійної герменевтики західна традиція вважає «подання засад такого викладу Святого Письма, котрий брав би під увагу і Божий, і людський характер Біблії і підводив би екзегета до безпосереднього контакту з живою думкою натхненного автора через її письмове вираження» [Herzog 1976, с. 156].

Коли йдеться про впливи протестантизму та про буквально тлумачення Святого Письма в українській бароковій екзегетичній традиції, то тут варто згадати перш за все біблійну герменевтику Феофана Прокоповича.

Прокопович уважав необхідною умовою екзегези Святого Письма критерій розуму, а не містичні уявлення. Активні намагання

Прокоповича примирити віру та розум давали підставу його опонентам говорити навіть про те, що він належить до еретиків. «Єретичність» Прокоповича почасти пояснюється тим, що його практична діяльність не обмежувалася лише богословською сферою. Письменник був визначним політиком першої половини XVIII ст. і готував ґрунт для більшості реформ Петра I. З його іменем також пов'язують такі найважливіші події, як заснування Святійшого Синоду й першопочаткова історія цього закладу. Прокопович намагався бути водночас ученим і церковним діячем, особливо в петербурзький період. І це наклало значний відбиток на його погляди. «Він прагнув <...> створити таку богословську систему, яка б не тільки допускала можливість розвитку науки, а й обґрунтовувала пріоритет світського начала над церквою в суспільстві, передусім у державному житті» [Огородник 1997, с. 229–230].

Політична діяльність Феофана Прокоповича мала безпосередній вплив і на формування його богословських поглядів загалом, і на його екзегетичну практику зокрема. Так, традиційний для української барокової літератури образ Церкви-Матері, від якої відвернулися її діти, у творах Прокоповича практично відсутній. Натомість ідея порятунку людини зводиться до світських цілей держави. Ба більше, богослов сакралізує саму царську владу: світський самодержець у його ставленні до Церкви, за уявленнями Феофана Прокоповича, має більше спільних рис із традиційним візантійським василевсом, ніж з абсолютним монархом Нового часу.

З іншого боку, як уже було сказано, на формування світоглядних засад Прокоповича значний вплив справила протестантська ідеологія, з якою він ознайомився під час перебування в Європі. У Києво-Могилянській академії Прокопович відмовився від схоластичних методів вивчення богослов'я й запровадив новий, з помітними рисами протестантської науки.

IV. 2. 2. Протестантські маркери в буквальній екзегезі Феофана Прокоповича

Феофану Прокоповичу «не подобалася ні єзуїтська наука в схоластичному богослов'ї, ні католицька обрядність у церковній відправі й церковній практиці. Ставши професором богослов'я, він обрав собі за зразок не схоластичні суми (*Summa theologiae*),

а лютеранські догмати Герарда, Голлазія, Квенштадта й інших, і проклавав нову стежку руському богослов'ю» [Чистович 1868, с. 37].

Хитання Прокоповича в юнацькі роки між православною, католицькою та уніатською Церквами змусило його в зрілому віці замислитись над питаннями, які, загалом беручи, були основою біблійної герменевтики:

- 1) Чи можливе встановлення істинного значення тексту?
- 2) Чи можливе існування множини істинних значень?
- 3) За умови, що таких значень декілька, чи можуть деякі з них бути правильніші, ніж інші?
- 4) Яким чином можна поєднати догматичні закони світобудови з науковим вивченням природи?

В. Нічик слушно зазначала, що «вже в перших творах, написаних у Києві, Прокопович виступає на захист ненависної для церкви “думки”, проти авторитаризму й догматизму, на яких тримався середньовічний теологічний світогляд. Він апелює до розуму, доказовості не лише у фізиці, математиці, філософії, але й під час вивчення біблійних текстів» [Ничик 1977, с. 14].

Отож, Феофан Прокопович власну герменевтичну практику застосував на філологічному вивченні Святого Письма, на зіставленні давніх списків і перекладів, на критичному дослідженні пам'яток. Науковий підхід до питання тлумачення біблійних текстів він уважав основним критерієм осягнення істини, а риторику її основним засобом, у якому мета збігалася з об'єктом дослідження. Автор, як писав у своєму курсі красномовства Феофан Прокопович, не лише має «переконувати мовою» свого читача, але й самому собі довести правильність обраної позиції [Прокопович 1979, с. 119].

Техніка роботи з текстами, якої Ф. Прокопович навчився в Києво-Могилянській академії, будувалася на двох принципах – методичному та науковому. Перший передбачав вивчення суто філологічних питань, а другий був пов'язаним зі з'ясуванням змісту тексту. Прокоповича, відповідно, цікавили питання лексичного аналізу й змісту Біблії. Зрозуміти зміст і сюжет Біблії він намагався шляхом вивчення деталей її тексту, добору правильної пунктуації, відповідних за структурою речень. Питання перекладу й етимології, пояснення іншомовних слів, увага до метафори й мовних зворотів, послідовність думки, звіряння тексту Біблії з іншими текстами, залучення інших її текстів складають модель біблійної герменевтики

Феофана Прокоповича. Така екзегетична техніка гарантувала те, що основний зміст та абсолютна істина Біблії не загубляться в численних коментарях.

Як екзегет, український богослов прагнув виявити основну ідею, закладену в словах і стилях тексту. Велике значення на цьому шляху для нього мала послідовність, взаємна узгодженість повчань і подій у Святому Письмі. Дидактичні й інформативні настанови Прокоповича майже позбавлені художньої експресивності, що було характерною ознакою протестантської проповіді. Зрештою, це прикметна риса не лише біблійної герменевтики Прокоповича. Маючи на увазі його полемічний трактат «Истинное оправдание правовѣрных христіан», К. Борисенко, зазначала: «Суттєвою рисою, що різнить трактат Прокоповича від... полемічних писань українських авторів, є також абсолютна відсутність ідеї любові, котра є однією із засадничих для православ'я» [Борисенко 2011, с. 218].

Словом, для Прокоповича характерний «процес екзегези на ґрунті раціональної теології» [Ученова 2003, с. 153]. Узнявши за основу думку Августина Блаженного про те, що «розум перш за все повинен бути наповнений і очищений вірою, доки день за днем обновлюваний і виліковуваний, зробиться здатним до сприйняття такого великого щастя», яким є возз'єднання з помислами Бога [Августин 2000, с. 42], Прокопович запропонував компромісне вирішення питання щодо стосунку науки до релігії: «Наукове вивчення природи не послаблює, а, навпаки, зміцнює віру людини в Бога» [Єрмак 1998, с. 51]. У зворотному плані, науковий підхід до проблеми тлумачення текстів Біблії, як уже зазначалося, допомагає відшукати істину. Так, письменник, обстоюючи філологічне вивчення Святого Письма, наголошує на необхідності зіставлення давніх списків і перекладів. Суперечності в Біблії він схильний тлумачити як огріхи перекладу, тому занурюється в ту галузь біблеїстики, яка згодом стала називатися біблійною текстологією, або критикою тексту, і одним із перших запроваджує її основи в українській теології. Спираючись на засади текстології, він говорить про необхідність уточнення редакції оригінального тексту Біблії з огляду на те, що оригінали рукописів були втрачені, а люди користуються численними копіями оригіналів, які мають між собою розбіжності.

Ставлення Феофана Прокоповича до середньовічної екзегетичної традиції також не було незмінним. Під впливом ідей Реформації

критичний аналіз він пропонує застосовувати не лише до перекладів Біблії, але й до творів старих Отців Церкви, найперше до тих, які, на його думку, зловживали алегорезою: «Кажуть, на цю ваду найбільше хворів Ориген, який у цей спосіб все зводив до алегоричних значень... Цей недолік панує і тепер серед юрби недоуків, які жадібно хапаються не за науку, а за її тінь» [Прокопович 1979, с. 131].

Труднощі в розумінні текстів Святого Письма викликає не сама Біблія, а теорії її тлумачення. Прокопович із жахом зазначає, що останнім часом Святе Письмо почали тлумачити кожен на власний розсуд: скільки інтерпретаторів – стільки й значень. На думку Прокоповича, не кожному дозволено братися за аналіз тонких богословських матерій: «Всяк простосердечный и благоразумный человек исповѣсть с нами, читателю благочестивый, что грубым невѣжам, которые ни из священных писаний, ни из книг отеческих и исторических, ниже от учительских разглагольствій и собесѣдованій, не объяснили ума своего, но хотя и читать изучилися, да ничего не читали, и в каком были, в таком и пребывают невѣжеством: всяк, глаголю, исповѣсть, что таковым ничто так не прилично и не так должно, яко о вещах высоких, найпаче же богословских молчать, но или от ученых мужей требовать оных познания, или, естли того не получают, исповѣдовать недоумѣе свое» [Прокопович 1724, с. 1].

Роздуми Прокоповича про вимоги до особи екзегета наближають його до теорії Йоганна Мартіна Хладні [див.: Chladenius 1969], згідно з якою герменевтика повинна тлумачити ті темні місця, які реципієнту незрозумілі з огляду на брак знань. Процес розуміння спирається на всеосяжні знання про предмет тлумачення, який є позатекстовим, об'єктивним і непорушним, і розгортається за схемою: предмет – текст – читач [Вольський 2004, с. 13–14]. Прогалини в такому знанні реципієнта якраз і повинен заповнити тлумач.

Для цього, на думку Прокоповича, богослов має добре знати не лише Старий та Новий Заповіти, їхню ідеологічну контрверсійність і типологічну сумісність, належну богословську літературу, але й остаточну текстову й позатекстову мету християнства – умови успадкування Царства Небесного: «Всяк книжник, научився царствію небесному, подобен естъ тако домовиту, иже износит от соковища своего новая и ветхая» [Прокопович 1724, с. 1–2].

Високі вимоги Прокоповича до тлумачів Святого Письма були цілком виправдані. Від авторів оригінального тексту Біблії до

України XVIII століття пролягала величезна дистанція. А кожна людина, звісно, сприймає реальність крізь призму своєї культури й особливості власного досвіду. Ігнорування того факту, що біблійне культурне середовище, оточення чи відмінності між ними впливають на людське світосприйняття, може стати причиною серйозного викривлення значення біблійних слів. Перепоною для спонтанного розуміння біблійних текстів було також мовне питання. Оригінальні мови Біблії на структурно-семантичному та іншому рівнях істотно відрізнялися від церковнослов'янської, книжної української, польської та латинської мов, що були мовами науки й літератури для сучасників Прокоповича. Перекладачі Біблії, не знаючи тонкощів вербальної полісемії та відповідних значень слів в інших мовах, могли припускатися помилок. З огляду на це у 1735 році Прокопович запропонував Синоду: «всѣ сдѣланыя уже поправки вновь перевѣритъ с греческою Библиєю, не весьма вѣруя исправительским примѣчаніям: могли они задрѣмать и памятію погрѣшитъ» [Чистович 1868, с. 30].

Книги Святого Письма, – каже Прокопович, – раніше розуміли, «а нынѣ многая в них видим быти тверда вкусу нашему. Сіе же не иной ради вины, точію яко вещи многія тако предлагаемыя отошли от памяти людской за скудость ученія, и яко в нераденіе пошли глаголы живота вѣчного, и наста гладь слова Божія. Казнь великая на гордыню и безбожіе мира» [Прокопович 1774а, с. 237].

Від невігластва товмачів народжуються марновірства, засновані на вченнях про чудеса в Біблії. За Прокоповичем, чудеса виступають не як порушення, а як інтерпретація законів природи. А ті з чудес, які не підлягають такому поясненню, допустимо глумачити алегорично. Наприклад, розмірковуючи над феноменом нетлінності святих мощей, Прокопович схиляється до думки, що тут не можна керуватися законом природних сил: «Пречестныя мощи святих угодников Божіих, внѣ опасности от борющагося с самим собою естества находящіяся, от всеобщих тлѣнія закон свободныя, всецѣлыя, невредимыя и чрез толикое множество протекших вѣков, никакого поврежденія, никакой порчи не претерпевшія... Самыя твердыя ограды насилію долговременности уступаютъ, самыя крѣпкіе камни трескаются, и самое желѣзо от ржавости защититъ себя не может, то смѣем ли сказать, чтобы челоувѣческое тѣло, коего нѣтъ ничего слобѣе, тлѣннѣе, какою-нибудь

естественною силою так довговременно было сохранено, и до днесь сохранялося» [Прокопович 1774б, с. 3–4].

Авторська екзегеза вибудовується тут шляхом «від буквального значення до символічного» [Мак-Ґрат 2008, с. 188–195], що є характерним для протестантської біблійної герменевтики, де буквальний сенс веде за собою алегоричний. Прокопович не виключає повністю алегоричного прочитання Святого Письма, але його історичний зміст залишається для нього первинним. Таким чином, утверджуючи знання, богослов не виключає віру. На його думку, Бог – незмінна й незнищенна сутність: Він не народжується й не помирає, не збільшується й не зменшується, завжди один і той самий, тож неприпустимо змінювати значення його слів за допомогою алегоричного тлумачення Біблії. Виходячи з тези: для Бога немає нічого неможливого, Прокопович уважав Біблію логічно вмотивованою – необхідна лише віра для усвідомлення істини.

Функцією людської свідомості Прокопович вважав засвоєння віри. Буття, знання, віра набувають у нього відтінку подібності, та аж ніяк не ототожнюються. «Не слѣдовало бы философу, – зазначав Прокопович, – разсужденія свои доказывать исторією и Святого писанія доводами: однако можно сіе учинить в сем найпаче дѣлѣ, гдѣ самая вещь розсуждаемая требует, дабы ничего могущаго послѣ колебать мысли сумнѣніями не осталось» [Прокопович 1774б, с. 6]. Услід за Климентом Прокопович говорить про ієрархію ступенів знання як про своєрідний цикл: від згорнутості у вірі «простака» до абсолютної відкритості та усвідомленості, де збігаються першопочаткова простота з необхідним кінечним багатством.

Ця ієрархія споріднює вчення Прокоповича з гностицизмом і створює підстави для раціональних форм осягнення за умови, що вони не претендують на те, що лежить поза межами їхнього застосування. Прокопович виокремлював дидактичну цінність семи «вільних наук» – граматики, риторики, арифметики, геометрії, музики, астрономії, діалектики. З огляду на те, що від часів святого Августина екзегеза засвоїла інструментарій риторики як засіб прочитання й розуміння тексту Біблії [Kubski 2000, с. 62], особливого значення в біблійній герменевтиці він надавав риториці.

Єдиним непогрішним джерелом віри для Прокоповича є Біблія. Він виступав проти викривлення значень і хибності суджень в екзегетичній практиці, тому в межах лютеранської методи інтерпретації

Святого Письма найближчим до істинного сенсу біблійних текстів уважав буквальний. Надмірний алегоризм Прокопович уважав хибним шляхом розуміння біблійної істини. «Сюди треба зарахувати всіх тих, – писав він, – що не хочуть нічого розуміти у Святому Письмі буквально і як воно є в дійсності, але все перекручують і всі правдиві, а не параболічні історії огидно й дуже нерозумно перекручують і надають їм іншого значення» [Прокопович 1979, с. 130]. Така настанова істотно структурує і його власні твори, зокрема проповіді. За цілком справедливим твердженням Т. Автухович, традиційну алегорику й тлумачення емблем Прокопович розглядав не як рівнозначні, а як допоміжні засоби, а більш характерною рисою його проповідей стала переконлива антитеза [див.: Автухович 1981, с. 19].

А щодо власне ділянки біблійної герменевтики, то Прокопович уважав, що для розуміння Святого Письма необхідно чітко розрізняти дві паралельні біблійні істини: Закон і Благодать. Закон оприявнює Бога та Його ненависть до гріха, Його суд і Його гнів, Євангеліє – Бога і Його благодать, любов і спасіння.

Обидва ці аспекти Божої природи співіснують як у Новому, так і в Старому Заповітах. Для лютеранських богословів Закон і Євангеліє розкривають дві невід’ємні риси Божої особистості: Його святість і Його милість. Таким чином вони розглядають Закон і Євангеліє як рівнозначні складники історії спасіння – від гріхопадіння Адама та Єви до завершення тисячолітнього царства.

Закон і Благодать, на думку богословів, відіграють важливу роль у житті людей. Грішників Закон звинувачує і схиляє до думки про необхідність навернення до Бога, а віруючим продовжує вказувати на потребу благодаті й настанови до благочестивого життя. Благодать указує і віруючим і невіруючим шлях спасіння від засуду й служить спонукаю дотримуватися Божого морального Закону.

Чітке розмежування між Законом і Благодаттю, а також упродовження їхніх істин є важливим герменевтичним засобом і характерною рисою ортодоксальної лютеранської проповіді. Лютеранська теорія акцентує увагу на безперервності спілкування Бога з людиною за допомогою Закону й Благодаті, тому вони сприймаються як розмежовані, але не як різні епохи, а як незамінні частини кожного епізоду стосунків Бога й людини.

Утім, ми не можемо з певністю стверджувати, що Прокопович іде тут лише за лютеранською метою, бо, з іншого боку, тлума-

чення Біблії як особливої єдності Старого та Нового Заповітів має дуже давню християнську традицію. Принаймні християнську алегорезу Святого Письма, починаючи від олександрійських теологів, присутньо моделює проблематика співвідношення Закону та Благодати у формі вчення про «префігурацію», згідно з яким Старий Заповіт є передбаченням євангельської історії. Із старокиївських часів «префігурація» присутньо характеризує також українську біблійну герменевтику: досить пригадати, наприклад, «Слово о законѣ и благодати» Іларіона Київського, «Списаніє против люторов», «Против повести нынѣшних безбожных еретиков», «Indicium...», численні твори Клирика Острозького, Стефана Зизанія, Захарії Копистенського, Іпатія Потія, Тарасія Земки, Петра Могили, Лазаря Барановича, Іоаникія Галятовського, Симеона Полоцького, Феофана Прокоповича, Дмитра Туптала, Антонія Радивиловського, Йоасафа Кроковського, Іоана Максимовича, Іоаникія Сенютовича, Стефана Яворського та інших [див.: Ушкалов 1994б, с. 22–23].

Прокопович, не відкидаючи значення Старого Заповіту, віддає перевагу Новому. Богослов розкриває алегорію образів Агарі та Сарри як прообрази Старої і Нової Церков: «Не от ветхого завѣта, яко от Агари рождены есьми в работу, но на свободу рождены от нового завѣта, яко от Сарры <...> Какая и в чем есть работа, еуже завѣт ветхий уподобляется Агарѣ, и оный же подвергает чада своя, тако бо и познаем свободу, которую завѣт новый уподобляет Саррѣ, и сыны раждает свободныя» [Прокопович 1784, с. 165–166]. До того ж, використовуючи алегоричні образи Агарі та Сарри, Прокопович вступає в суперечність із власним ученням про букввальний сенс прочитання Біблії.

Бога Феофан Прокопович усвідомлює як досконалий розум, предвічну мудрість, закономірність природи, вічну істину тощо. «Есть некая невидимая всемогущая сила, – писав він, – юже Богом называется» [Прокопович 1760, с. 45]. Саме вона і є першопричиною всього, бо існувала «прежде бытія мира, яко всевершеннѣйшій разум» [Прокопович 1774б, с. 11]. До виникнення реального світу світ речей був такий само вічний, як і Бог. Таким чином, Бог є архетипом усіх речей: «До того, как во времени из ничего единого стало произведение звѣрей, <...> оные всѣ твари в его умѣ, яко в архетипѣ, т. е. первообразном, непрестанно обрѣтались» [Прокопович 1774б, с. 13]. А далі створена Богом природа живе

й розвивається на основі своїх власних законів. Звідси виникає необхідність, як зазначала В. Нічик, «розмежувати сфери віри й знання» [Нічик 1977, с. 34].

Ми не маємо достатніх підстав говорити про однозначний вплив лише української барокової чотирисенсної екзегетичної традиції, згідно з якою буквальний, алегоричний, моральний та анагогічний сенси прочитання Біблії розглядалися як рівнозначні, на герменевтичну методику Прокоповича. Його творчість стала відображенням однієї із галузей біблійної герменевтики в українській бароковій літературі, у межах якої постало розуміння «біблійного тексту як *sui ipsius interpres*» та намагання «тлумачити Біблію переважно на рівні “сенсу літерального”» [Ушкалов 1994б, с. 25].

Біблійна герменевтика Феофана Прокоповича вирізняється тим, що він услід за М. Лютером, який схилився до антиохійської теорії тлумачення Біблії з домінуванням буквального сенсу її прочитання, віддавав перевагу буквальній екзегезі з огляду на те, що, з одного боку, Святе Письмо само себе тлумачить – складні місця в тексті Біблії тлумачаться її паралельними текстовими дефініціями, а з іншого боку, він як прихильник наукового осягнення світу не бачив розвитку біблійної герменевтики без історичної критики, її раціоналістичних напрямів.

Українська барокова традиція також вимагала тлумачити будь-який момент буквального рівня Біблії у близькому контексті. Так робили, зокрема, Дмитро Туптало, Антоній Радивилівський, Стефан Яворський та ін. Вони дотримуються думки, що її, мабуть, найчіткіше висловив Стефан Яворський: «Писаніє Священне само себе толкуєт, предваряющая словеса многаши толкуєт послѣдствующими, послѣдствующая – предваряющими» [Яворський 1730, арк. 97]. У практичній екзегезі Феофана Прокоповича традиційна опозиція алегоричного та буквального методів біблійної герменевтики знімалася ідеєю богонатхненності Святого Письма, завдяки якій тлумач за посередництвом віри сам має стати одухотвореним, що значить – здатним осягнути духовний сенс Біблії згідно з канонами її тлумачення у православній церкві з домішками протестантського буквалізму.

Разом із тим екзегетична парадигма Феофана Прокоповича ґрунтується не на звичайній компіляції, а на діалектичному переосмисленні традиційних методів. Як наслідок, вони були системати-

зовані ним і зведені до єдиної методологічної моделі, покликаної вирішувати не лише суто екзегетичні проблеми, але й формувати основу реформи православної Церкви, яку свого часу Прокопович і очолив.

IV. 3. Поетика фігуратизму в літературі українського бароко

IV. 3. 1. Джерельне підґрунтя алегоричного тлумачення Біблії у творчості Григорія Сковороди

Ми вже мали нагоду зауважити, що у творчості Сковороди Біблія відіграла величезну роль. Ба більше, наш мислитель ототожнював її з Богом. «Христіанській Бог есть Біблія», – писав він [Сковорода 1973б, с. 7]. А іншого разу Сковорода зазначив: «Она здѣлана к Богу и для Бога, тогда богодышущая книга и сама стала Богом. “И Бог бѣ слово”, так как вексельная бумажка или ассигнація стала монетою, а завѣт сокровищем» [Сковорода 1973б, с. 17].

Для Сковороди, як цілком справедливо стверджував П. Біланюк, «Біблія була основним джерелом божеського одкровення» [Bilaniuk 1994, с. 253].

Через монолог Лонгина Сковорода освідчується у відданості Біблії, з якою пов’язує своє духовно-еротичне сходження до пізнання абсолютної істини: «Библию начал читать около тридцати лѣт рожденія моего. Но сія прекраснѣйшая для меня книга над всѣми моими полюбовницами верх одержала, утолив мою долговременную алчбу и жажду хлѣбом и водою, сладчайшей меда и сота Божіей правды и истинны, и чувствую особливую мою к ней природу. Убѣгал, убѣгаю и убѣжал за предводителством Господа моего всѣх житейских препятствій и плотских любовниц, дабы мог спокойно наслаждатись в пречистих объятіях краснѣйшей, паче всѣх дочерей челоуѣческих, сей Божіей дщери» [Сковорода 1973а, с. 355–356].

Л. Ушкалов стверджує, що Г. Сковорода «починає в буквальному сенсі “думати Біблією”» [Ушкалов 2011, с. 88]. У його творах наявні численні точні й неточні цитати з Біблії, парафрази, алюзії, ремінісценції тощо. За підрахунками Л. Ушкалова в автентичних творах Г. Сковороди наявні «2870 точних біблійних цитат, 1336 неточних

цитат, 1164 парафрази, а також 1623 алюзії та ремінісценції, загалом – 6993 одиниці» [Ушкалов 2011, с. 93].

Дані цифри переконливо засвідчують, що цитування Сковородою Біблії було досить вільним. «Вільність цитування Біблії цілком суголосна вільності сквородинських інтерпретацій тексту Святого Письма, які далеко вибігають за рамки узвичаєних у старому українському богослів'ї моделей біблійної ноєматики (науки про сенси Святого Письма) та гевристики (науки про віднаходження цих сенсів).

Сквородинську біблійну ноєматику і гевристику можна охарактеризувати як усеосяжну алегорезу тексту Біблії» [Історія 2014, с. 784].

У своїх творах він покликається майже на увесь корпус біблійних текстів, все ж до книг Старого Заповіту письменник звертається вдвічі частіше, ніж до змісту Нового Заповіту. «Чи не основною причиною переваги старозавітних матерій у “сквородинській Біблії” можна вважати символічну манеру думання та письма нашого філософа. Старий Завіт, звісно ж, надається до алегорези куди більше, аніж євангельська історія» [Історія 2014, с. 784].

Запозичував дані матерії Г. Сковорода здебільшого із Єлизаветинської, чи Синодальної, Біблії (1751; 1758 pp.), на маргінесах свідомості екзегета перебували Вульгата й Септуагінта, зовсім рідко він цитував єврейську Біблію, інколи окремі біблійні вірші перекладав самотужки [див.: Ушкалов 2011, с. 88–98].

Філософські погляди Г. Сковороди, у системі координат яких перебувають і його екзегетичні студії, зазнали впливу таких чинників, як антична та середньовічна європейська філософія, єгипетська та грецька міфологія, вітчизняний фольклор, патристика. У його світогляді, згідно з бароковою традицією, щільно переплітається античність та християнство. Так, у своїх «Філологічних виписках» він радить найперше читати Теренція, Плавта, Цезаря, Вергілія, Овідія, Клавдіана, Клавдія, в інших творах помітимо посилання на Плутарха, Цицерона, Горація, Лукіана.

Разом із тим «велика кількість дослідників писань Сковороди припускали, що в питаннях біблійної герменевтики він покладався на давню Олександрійську школу богослов'я» [Bilaniuk 1994, с. 257].

Зрештою, існували й інші припущення. Так, архієпископ Філарет у своєму «Огляді руської духовної літератури» звинувачував Сковороду в тому, що той, потрапивши під вплив німецького міс-

тика Якоба Беме, не чітко розрізняв іманентизм із пантеїзмом [див.: Ушкалов 2016, с. 159]. Не виключаючи такої можливості, беремо на себе сміливість стверджувати, що теологія Сковороди перебувала таки під впливом Отців Церкви олександрійської традиції. Згідно з цією традицією, Сковорода казав, що все твориво наповнене Божою присутністю, яка його освячує, пересотворює та обожнює.

П. Біланюк, полемізуючи із Б. Нікольським [Никольский 1895], який називав Сковороду частково пантеїстом, частково раціоналістом, частково містиком, зазначав, що пантеїзм Сковороди виявлявся у його вченні про інтенсивну присутність Бога, про Його еманацию в твориві. Він не применшував і значення містики у творах письменника, а от раціоналізм цілком заперечує, апелюючи до гностицистичних тенденцій олександрійської традиції. «Надалі, необхідно підкреслити, – пише П. Біланюк, – що Сковорода був здатен розрізнити варіативність філософських і теологічних течій, систем і видів. У своїй роботі він використовує не лише платонівські та неоплатонівські елементи, але також і деякі аристотелівські категорії та інші філософські принципи і традиції, які нині класифікуються як християнський екзистенціалізм і персоналізм. Ми повинні підкреслити ще раз, що різноманітні філософські традиції, так само як і всі інші галузі людського знання, що не виходили за межі віри, були для Сковороди необхідним інструментом для пояснення божественного» [Bilaniuk 1994, с. 261]. Таким чином, Сковорода намагався давні філософські теорії підпорядкувати олександрійській традиції тлумачення біблійних текстів. Однак «він не використовував Біблію як філософське джерело або засіб» [Bilaniuk 1994, с. 262], вважаючи її найвищою істиною. Такий синтез різноманітних учень і знань в інтерпретації Божої істини став причиною несприйняття теології Сковороди з боку офіційної Церкви, незважаючи на те, що «в одному з листів Сковорода стверджував, що народився власне задля того, аби тлумачити Біблію» [Історія 2014, с. 782]. Мистецтву тлумачення Біблії Г. Сковорода присвятив низку своїх творів, серед яких на особливу увагу заслуговують «Жена Лотова», «Потоп змін», «Silenus Alcibiadis».

Неперевершеними авторитетами християнського богослов'я для нього, як, до речі, й для інших українських барокових письменників, були Іоан Златоуст, Василій Великий, Августин, Ориген, які у своїх творах наголошували на моральному вдосконаленні людини

шляхом презирства до мирської «марноти марнот», до багатства й матеріальних благ. Можна зробити припущення, що Сковорода запозичив апологію самотництва в Іоана Златоуста, зневагу до багатства – у Климента Олександрійського, філософію серця – в Августина Блаженного, теорію уподібнення людини Богу (*theosis, deificatio*) – у Максима Сповідника, доктрину аскетичного самопізнання і приборкання пристрастей – у Оригена.

Загалом, коли мати на думці засади біблійної герменевтики Сковороди, то вони чи не найбільше перебувають під впливом системи Оригена. Оригенівські ідеї український філософ брав чи безпосередньо з його творів, чи за посередництвом писань інших давніх Отців Церкви, які у своїх світоглядних позиціях спиралися на Оригена. Не можна однозначно стверджувати, що Сковорода цілком і повністю сприймав науку Оригена, бо він ніколи «не був чисто християнським містиком» [Лосев 1991, с. 221].

Судження «про страх Божий як основу мудрого життя, про Віру як його безпосередню умову, про Любов як його завершення і вінець» [Лосев 1991, с. 220] не заважали Г. Сковороді високо цінувати античних філософів, засновувати власні погляди на ідеях Сократа, Горация, Плутарха, Овідія, Епікура, що його, услід за Еразмом Роттердамським, Сковорода ставить поруч із Христом [див.: Сковорода 1973а, с. 89], а Платона називати «боговидцем» [Сковорода 1973б, с. 6].

Саме ідеї Платона, поруч з ідеями Оригена, очевидно, стали джерелом учення Г. Сковороди про «дві натури»: «видиму», «зовнішню», «тіньову», та «невидиму», «внутрішню», «світлу». «Вижу в сем цѣлом мирѣ, – писав він, – два мира, один мір составляющія: мір видный и невидный, живый и мертвый, цѣлый и сокрушаемый. Сей риза, а тот – тѣло, сей тѣнь, а тот – древо, сей вещество, а тот – ипостась» [Сковорода 1973б, с. 14]. Сковорода «послідовно говорить про бінарність, двоїстість, характерну для матеріального й духовного світу... У Сковороди визначальна риса світу – контрастність» [Лосев 1991, с. 346]. Отож, барокова антитетика: протиставлення небесного – земному, високого – низькому, красивого – потворному, добра – злу, світла – тьмі, життя – смерті є однією з характерних ознак стилю Сковороди.

За Сковородою, символ теж складається «из фигур двоих..., означающих тлѣнь и вѣчность» [Сковорода 1973б, с. 19]. Оскільки Біблія у його філософській системі означає цілий символічний світ,

то вона теж роздвоєна: «двѣ страны имѣет библейное море. Одна страна наша, вторая – Божія» [Сковорода 1973б, с. 38]. Ці дві «стра-ни» дуже щільно переплітаються, що утруднює істинне розуміння Слова Божого: «Сей есть природный штиль Библии! Исторіальною или моральною лицемѣрностью так соплесть фигуры и символы, что иное на лицѣ, а иное в сердцѣ. Лицо, как шелуха, а сердце есть зерном» [Сковорода 1973б, с. 20].

Дуже важливо, зазначав Ориген, збагнути різницю між тілесною й духовною суттю, бо це впливає на загальні критерії цінностей. Ці зауваги Оригена врахував Сковорода в ході визначення справжньої вартості Біблії. Біблія – «єсть храм вѣчнаго славы, а не плотскія твоя дряни», або: «Библии нѣт нужды до брюха, до нижняго сего нашего бога, ни до брака, ни до царя плотскаго. Она вся в вышнем Богѣ» [Сковорода 1973б, с. 47].

Таким чином, божественну істину необхідно шукати за матеріальною оболонкою Святого Письма. Як зазначав Ориген: «Священні книги написані не людським мистецтвом і не тлінною мовою, але <...> божественним стилем (cothurno)» [Ориген 1899, с. 314]. Його наслідує Г. Сковорода, коли каже: «Вся сія дрянь дышет Богом и вѣчностью, и Дух Божій носится над всею сею лужею и лжею» [Сковорода 1973б, с. 10]. Невміння добачити за словесним знаком духовний, невидимий зміст призводить до появи цілої низки хибних понять, за Оригеном, марновірств, – за Сковородою.

Однак якщо Ориген залишав право на існування буквальному сенсу Біблії: «Ми прямо визнаємо, що в багатьох оповідях та заповідях можна і варто зберігати історичну правду» [Ориген 1899, с. 349], то Сковорода намагається бачити «под тою печаттю не иное что, как только Божіе <...> сокровище», оскільки «во умирающей на крестѣ Христовой плоти умирает весь вздор исторіальный» [Сковорода 1973б, с. 21, 28].

Святе Письмо вимагає зовсім інакшого підходу до його інтерпретації, ніж будь-яка інша форма людського творива. «Біблія не хотіла, не хоче давати людині пізнання наукове, раціональне, тому що для такого пізнання людині достатньо мати розум і досвід. Для цього не потрібне об'явлення, для цього не потрібне Святе Письмо» [Ориген 1993, с. 233].

Звісно, за таких умов алегорична метода була одною з основних метод тлумачення Святого Письма, поряд з буквально-історичною

та типологічною. Вдаючись до алегорії, тлумач пропонував розглядати біблійні образи й події як фігури, що символізують або філософські й богословські ідеї, або закони духовного життя і моральні поняття. Відповідно, розрізняють філософську, богословську, духовну й моральну алегорію. Для Філона Олександрійського та Оригена, а за ними й для Сковороди, більш характерною була філософська алегорія, тимчасом як серед подвижників християнської Церкви більшою популярністю користувалася богословська й моральна алегорія.

Особливістю цієї методи тлумачення є те, що сам текст не дає тлумачу достатніх підстав для встановлення потрібних екзегету символічних зв'язків, тому алегоричне тлумачення здебільшого є довільним. У процесі алегоричної екзегези Біблії особливого сенсу набувають навіть найдрібніші частинки тексту й малозначущі, на перший погляд, його фрагменти. Єдність Старого й Нового Заповітів є безсумнівною, але їхній істинний сенс схований за вербальними знаками. Він може бути розкритий лише за допомогою засобів піднесеного духовного тлумачення.

Ориген висунув тезу, яку цілковито засвоїв і Г. Сковорода, про те, що не всі тексти Святого Письма мають буквальне значення, хоча всім їм притаманний алегоричний сенс. Сам Ориген доволі часто ігнорував буквальний сенс Біблії, віддаючи перевагу алегоричному її прочитанню, бо «не бачив принципових відмінностей між апокаліптичними й усіма іншими (наприклад, історичними, дидактичними, поетичними та ін.) книгами Святого Письма й по суті розглядав усе Письмо як один-єдиний символічний «Апокаліпсис» [Нестерова 2012, с. 65]. «А мы, – нарікає на тих, хто практикує спрощений підхід до інтерпретації Біблії Сковорода, – как разумѣм нас самих, так точно мудрствуем и в братѣ нашем, во Священном Писаніи» [Сковорода 1973а, с. 237].

Про органічний зв'язок Сковороди з Олександрійською школою, зокрема із Филоном, цікаво писала Магдалена Ласло-Куцук. Вона вказувала, наприклад, на спільність поглядів Сковороди та Філона щодо створення світу: «Між космогонічними уявленнями Сковороди і Філона існує багато спільного, починаючи від положення про вічність матерії. Це положення Сковорода цитує латинською мовою: “Materia aeterna”. Отже, у даному місці з твору “Икона Алквіадская” мається на увазі чуже джерело, а цим джерелом

міг бути тільки Філон, який вживав цей вислів не тому, що був матеріалістом, а тому, що вважав, ніби Бог створив світ із вічної, безформеної матерії <...>. Не з пантеїзму Спінози, а саме від Філона, сприйняв Сковорода, що Бог заповнює все, проникає всюди і немає жодного місця без нього. Ця думка є у книзі Філона “Genesis”» [Ласло-Куцюк 1992, с. 347].

Про високу повагу Сковороди до античних філософів нарівні з Отцями Церкви, але за умови неперевершеного авторитету Біблії, згадував його друг і учень Михайло Ковалинський: «Сковорода продовжав преподавать синтаксис и еллинской язык общественно, а любимаго своего молодаго челоуѣка обучал особенно греческому языку и чтенію древних книг, из которых любимѣйшіе им были слѣдующіе писатели: Плутарх, Филон Іудеанин, Цицерон, Горатій, Лукіан, Климент Александрийскій, Ориген, Нил, Діонисій Ареопагитскій, Максим Исповѣдник, а из новых относительныя к сим; глава же всѣм Библия» [Ковалинський 1973, с. 450].

Останній у реєстрі патристів Максим Сповідник боровся за викорінення різноманітних ересей і помилок в Олександрійській школі, обстоюючи буквальний сенс прочитання Біблії. Однак у власній екзегетиці він використовував і алегоричний, і моральний сенс Святого Письма, не відступаючи від традиції Олександрійської школи. Його містичні праці засвідчують наявність тих самих гностичних тенденцій, що їх знаходимо також у Сковороди. Порівняльний аналіз творів Сковороди й Отців Олександрійської школи дав би можливість у повному обсязі визначити міру впливу останніх на світогляд Сковороди, але це тема іншого, більш глибокого дослідження. Ми ж лише погодимося з тим, що, використавши вчення Отців Олександрійської школи, Сковорода схиляється до всезагальної алегорези Біблії.

На манері тлумачення Біблії Сковородою, очевидно, позначилися й традиції біблійної герменевтики українського літературного бароко. Принаймні «закоріненість сквородинівської екзегетики в герменевтичному досвіді українського бароко є <...> важливим питанням» [Ушкалов 1999а, с. 24]. Ковалинський не заперечував, що Сковорода цікавився творами сучасних йому письменників, але якщо античних й олександрійських авторів він називає поіменно, то про вітчизняних обмежується фразою: «Из новых относительныя к сим» [Ковалинський 1973, с. 450]. Науковці, певно, узявши за

основу думку Ковалинського про залежність світогляду Сковороди від поглядів античних й олександрійських мислителів, оминали питання впливу української барокової традиції на екзегетику Сковороди. Лише М. Сумцов зазначав, що характер тлумачення біблійних текстів Сковородою має українське коріння. «Без сумніву, – наголошував науковець, – Сковорода виявив великий нахил до символіки, але тутечки він тільки збільшив і, можна сказати навіть через край, те, що панувало вже до нього і в народній словесності, і в письменстві, особливо в XVII ст. в творах Лазаря Барановича, Іоаннікія Галятовського, Іннокентія Гізеля» [Сумцов 1926–1927, с. 65].

Більш повний порівняльний аналіз методи тлумачення книг Святого Письма Сковороди й українських барокових письменників подав Л. Ушкалов, указавши на подібність і розбіжність між літературними розважаннями Іоаннікія Галятовського, Стефана Яворського, Дмитра Туптала, Георгія Кониського, Антонія Радивилівського і Григорія Сковороди [див.: Ушкалов 1998а]. А узагальнюючий висновок зробила сучасна українська дослідниця Б. Криса: «Залишаючись староукраїнським письменником, Григорій Сковорода відкриває глибину загальноприйнятої символіки, спираючись на досвід самопізнання» [Криса 1997, с. 152].

Отже, використавши досвід античних філософів, патристів Олександрійської школи, німецьких містиків та українських барокових авторів, Г. Сковорода виробив оригінальну систему інтерпретації текстів Святого Письма. Він відкидає можливість чотирисенсової біблійної герменевтики як хибну, зламуючи тим самим староукраїнську екзегетичну традицію, намічає нові шляхи тлумачення біблійних текстів у межах матричної системи, за якою «Письма бо убивает, а дух животворит» [Сковорода 1973а, с. 212]. Тому Сковорода ніколи не шукав буквального сенсу в Біблії, його цікавило лише містичне й духовне тлумачення. Сковорода використовує метафору: «Весь мір спит» [Сковорода 1973а, с. 136] як узагальнений художній образ людської юрби, оповитої облудою буквального сенсу тлумачення біблійних текстів. Істинне значення Слова Божого перебуває під сухозліткою матеріальної оболонки слова, яку Сковорода називає «фігурами», «знаками», «символами». Використовуючи образи-символи, Сковорода пояснював невидиму натуру, тобто існування Бога, Істини. Розгадати сенс фігур – значить відкрити істину, заховану в Святому Письмі. Усі його твори

орнаментовані емоційно наснаженими, експресивними образами-символами, властивими стилю бароко. Навіть назви своїх трактатів Сковорода будує із символів та алегорій, віддаючи перевагу таємному, прихованому перед відкритим і зрозумілим.

Таким чином, за умови пізнання прихованого змісту Біблії за допомогою тлумачення знаків, фігур, образів, символів, закритих у ній, спадає «фігуральна завіса» й відкривається вічність, начало. У вступі до «Жены Лотовой» Сковорода зазначає, що книжники, попри те, що повсякчас читають Біблію і навіть сплять на ній, часто помиляються і бачають у ній лише зовнішній бік, що впливає з буквального тлумачення, тому їм не під силу побачити інший світ Біблії – світ невидимий, заочний, нетлінний. Отож, Біблія – храм вічної слави, а не тілесних речей, то й до розуміння її не можна підходити із земними мірками. Той оскверняє Біблію, хто вводить «рабское иго и тяжкую работу в страну совершеннаго мира и свободы» [Сковорода 1973б, с. 47].

Перевагу алегоричного сенсу над буквальним Сковорода демонструє на прикладі низки паралелей із тексту Святого Письма, які використовує як певні алегорії. «Фамар, невѣстка Іуды, сына Іяковля, показалаь ему блудницею. Не познал ея затѣм, что закрыла лице свое. Но по справкы узнал и сказал: “Оправдася, Фамар, паче мене!” Таким же образом и сыны Израилевы не могли смотрѣть на блистающее славою лице Мойсея, человѣка Божія. А на что жь они смотрѣли? На покрывало толко одно, затемняющее лице. Какой же ты Израиль? Обрѣзан ты по тѣлу, да не обрѣзан по смыслу» [Сковорода 1973а, с. 136].

Досягти розуміння біблійної істини на звичайному, буквальному рівні, за Сковородою, неможливо ще й через брак мовних можливостей. Сковорода створює власну мовно-кодову систему, де «текст-код є саме текстом» [Лотман 1996, с. 432]. «Особливості цієї мови знову ж таки зумовлено найважливішою проблемою – проблемою розуміння. Розуміння незмінно веде за собою недостатність слова, тугу за словом, неможливість висловлення» [Криса 1997, с. 167].

Щоб досягти розуміння Біблії, необхідно спиратися на чуттєвий рівень, сягати за межі буденної свідомості, у сферу ірреального, підсвідомого, тому мова творів Сковороди закодована в символічні образи. «Під впливом чуття він ніби задихається, говорить символами, тоді в його мові чується таке напружене чуття, таке

екстатичне піднесення духа, такий нелюдський захват, що страшно читати: чується близькість границі, за якою починається прірва божевілля» [Товкачевський 1913, с. 480–481].

Таким чином, можемо зробити висновок, що Григорій Сковорода, використовуючи античну, патристичну, містичну та барокову традиції, на жодну з них не опирався достеменно, а творчо їх переосмислював, що дало йому змогу виробити власну оригінальну систему тлумачення текстів Святого Письма на ґрунті алегоричного сенсу.

IV. 3. 2. Людина як універсальний символ життя у системі біблійної герменевтики Григорія Сковороди

Як уже зазначалося, у християнському баченні людини вона є вінцем Божого творива. З одного боку, людина є гріховною, але з іншого – вона створена Богом за Його образом і подобою. Щоправда, «біблійна оповідь, говорячи про створення людини як про особливий факт, що відрізняється від створення інших істот, ...не уточнює, що означає бути створеним за образом і подобою Божою» [Зайцев 2007, с. 168].

Українські барокові письменники, як правило, тлумачили цю біблійну історію (Бут. 1: 26–27) почасти в буквальному, а почасти в алегоричному сенсах. Тим часом Сковорода у своїх антропологічних побудовах наголошує на іншому. Для нього людина – перш за все мікрокосм. Це дуже стара ідея. Як відомо, ще давньогрецькі філософи виробили науку про «макрокосм – великий світ, спільний для всього існуючого, і мікрокосм – малий світ, або світ людини» [Гусев 2004, с. 412].

Ця ідея наклала свій відбиток і на екзегетичну практику Сковороди, де він виходить з інтерпретації образу людини як «другого світу», створеного Богом, у який Він уклав часточку Себе. Третій, символічний світ, а саме Біблія, як пам'ятаємо, є для Сковороди не що інше, як фігури, символи, типи, образи небесних і земних речей, потрактовані в сенсі пам'яток, що ведуть до розуміння вічної природи, усі прояви якої загадково зосереджені в природі смертної людини. «Наполягання Сковороди на еманациї Бога в людині <...> виявилось у твердженнях на взір “істина, людина і Бог є те саме”» [Pelc 1973, с. 280].

У людині Сковорода вбачав дві натури: брехливу плоть та істинну душу: «Есть тѣло земляное и есть тѣло духовное, тайное, сокровенное, вѣчное» [Сковорода 1973а, с. 175]. З огляду на свою природу душа і плоть перебувають в опозиції – небесне й земне, вічне й тлінне, істинне й хибне тощо.

Життєвий шлях людини – це шлях боротьби, шлях її удосконалення, наближення до образу Христа. Одначе «не преобразишся ты из земнаго в небеснаго потоль, поколь не увидиш Христа, потоль, поколь не узнаеш, что есть истинный человек?» [Сковорода 1973а, с. 137].

Яку ж людину Сковорода називає справжньою людиною? Власне, лише ту, яка усвідомила, що «істинною не бывала плоть никогда: плоть и лож – все одно, и любящий сего идола сам таков же; а когда лож и пустош, то и не человек» [Сковорода 1973а, с. 137]. Людині буває важко звільнитися від ваги земного матеріального буття, і Сковорода дорікає їй за це: «Видишь одно скотское в тебѣ тѣло. Не видишь тѣла духовнаго. Не имѣешь жезла и духа к двойному раздѣленію» [Сковорода 1973а, с. 170]. Необхідно відшукати в зовнішній тілесній оболонці людину внутрішню, яка захована у зовнішній так, як ідея в матерії. «Оця “внутрішня людина” геть не схожа на зовнішню, а її оприявлення – не що інше, як “друге народження”, “переображення” чи “воскресіння”. “Внутрішня людина” наділена у Сковороди божественними рисами. Зрештою, це є Христос, у якому всі люди цілі й тотожні, так само як ціле й тотожне Христове Тіло в цілій гостії (від лат. *hostia* – жертва) та в кожній окремії її часточці» [Історія 2014, с. 774].

На думку письменника, знайти в собі істинну людину можна лише шляхом пізнання самого себе: «Познать себе самага, и сыскать себе самага, и найти человека – все сіе одно значит» [Сковорода 1973а, с. 159]. Лише пізнавши власну природу, можна приступати до осягнення інших галузок істини.

В епоху бароко релігія була «шуканням Бога через Людину» [Danielou 1965, с. 212]. Намагаючись розкрити людську природу, Сковорода, як останній український бароковий письменник, використовує старозаповітні й новозаповітні образи без будь-якого розмежування. Навпаки, він наголошує на їхніх спільних рисах: «Бросив земнаго Адама с его хлѣбом, болѣзни, перелѣтуем сердцем к человеку Павлову, к невидимому, небесному, к нашему миру, не за

моря и лѣса, не вышше облаков, не в другіи мѣста и вѣка – един он есть вовѣки, – но приницаем в самый центр сердца нашего и души нашея и, минув всѣ бранныи и потопныи мысли со всею крайнею внѣшностію плоти нашея, оставив всю бурю и мрак под ногами его, восходим чрез помянутыя лѣствицы высокій восход и исход к животу и главѣ нашей, ко истинному человѣку, в нерукотворенную скинію и к его нетлѣнной и пречистой плоти, которыя земная наша храмина слабою тѣнью и видом есть в разсужденіи истинныя, сопряженныя во едину ипостась без слитія естеств Божіего и тлѣннаго» [Сковорода 1973а, с. 191]. Іншими словами, пізнати свою власну природу – то все одно, що знайти в собі Бога. «Сей-то есть истинный человѣк, предвѣчному своему отцу существом и силою равен, един во всѣх нас и во всяком цѣлый, его же царствію нѣсть конца...

Сего-то человѣка, если кто уразумѣл, тот и возлюбил и сам взаимно любезным здѣлался и едино с ним есть, так как прилѣпившійся брению и сам есть землю и в землю возвращается. А познавшій нетлѣннаго и истиннаго человѣка не умирает, и смерть над ним не обладает, но со своим господином вѣрный слуга вѣчно царствует, раздѣвшись, как из обветшалыя ризы, из земнія плоти, надѣв новую, сообразную его плоти плоть, и не уснет, но измѣняется, приняв вмѣсто земных рук нетлѣнныя, вмѣсто скотских ушей, очей, языка и протчих всѣх членов истинныя, сокровенныя в Богѣ» [Сковорода 1973а, с. 191].

Звісно, коли Бог скрізь і в усьому присутній одночасно, то, за Сковородою, людина теж не позбавлена Божої присутності: «Вѣруймо только, что Бог есть во плоти человѣческой. Есть подлинно он во плоти видимой нашей не веществен во вещественной, вѣчный в тлѣнной, един в каждом из нас и цѣл во всяком» [Сковорода 1973а, с. 180].

У західній бароковій традиції людина прирівнюється до Бога завдяки Його дарам: «Розум, помисли – найцінніші дари Божі, завдяки яким людина прирівнюється до Бога» [Scherer 1994, с. 104], – але відкрити це може не кожна людина, а лише та, яка знехтує фізичним, тлінним, тимчасовим на основі глибокої віри, і розкриє таємний зміст алегорій.

За Сковородою, існування Нового Заповіту, Благодаті є позачасове й безначальне, а значить, безконечне. Істина існувала задовго до свого вербального вираження в Біблії. Автор переконаний, що

вона як Софія-Мудрість була відома ще античним філософам: «Сей забавный и фігурный род писаній был домашній самим лучшим древним любомудрцам. Лавр и зимою зелен. Так мудрії и в игрушках умны и во лжѣ истинны. Истина острому их взору не издали болванѣла так, как подлым умам, но ясно, как в зеркалѣ, представлялась, а они, увидѣв живо живый ея образ, уподобили оную различным тлѣнным фигурам.

Ни одни краски не изъясняют розу, лілію, нарцисса столько живо, сколько благолѣпно у их образует невидимую Божию истину, тѣнь небесных и земных образов. Отсюда родились hieroglyphica, emblemata, symbola, таинства, притчи, басни, подобія, пословицы... И не дивно, что Сократ, когда ему внутренний ангел, предводитель во всѣх его дѣлах, велѣл писать стіхи, тогда избрал езоповы басни. И как самая хитрѣйшая картина неучоным очам кажется враками, так и здѣсь дѣлается.

Самое солнце всѣх планет и царица Біблія из тайнообразующих фігур, притчей и подобій есть богозданна. Вся она вылѣплена из глинки и называется у Павла буйством. Но в сію глинку водхнен дух жизни, а в сем буйствѣ кроется мудрѣе всего смертнаго. Изобразить, приточить, уподобить значит то же» [Сковорода 1973а, с. 108].

Стверджуючи, що «истина есть безначальна» [Сковорода 1973а, с. 108], Сковорода виносить її існування за межі біблійного тексту й урівнює людину Закону з людиною Благодаті.

На підставі такої теорії Сковорода часто стирає грань між Богом і людиною. «Всѣх наук сѣмена внутрь челоуѣка сокрываются, тут их источник утаен, а кто видит его? Сей есть один родник неисчерпаемый всему благу и блаженству нашему, он сам есть оное блаженство, безвиновное начало, безначальная вина, в коей и от коей все, а она сама от самой себе и всегда с собою есть и будет. Посему и вѣчна, всегда и повсему одна и одинокая, разумѣющаяся и содержащая. Сія высочайшая вина всеобщим именем именуется Бог <...>» [Сковорода 1973а, с. 365].

Христос, людина, Біблія у Сковороди – одне й те саме. Зокрема, екзегет каже: «Біблія есть челоуѣком, и ты челоуѣк» [Сковорода 1973а, с. 251]. «Сын челоуѣчь, или Христос, – все то одно» [Сковорода 1973а, с. 136]. Завдяки спорідненості людини з Богом вона повинна побороти в собі гріх, забити в собі гордощі та впертість, стерти та спалити їх палкою любов'ю до Бога, знищити зло в самій

собі [див.: Багалій 1992, с. 293]. За Сквородою, людина від народження не має нічого спільного зі злом, бо в ній часточка Бога – Бог противиться будь-якому злу, бо «мудрість є, – на думку Сквороди, – однією із провідних ознак Бога» [Pilipowicz 2010, с. 133], і лише в ході дочасного життя людина, втрачаючи зв'язок із Богом, із Його мудрістю, набуває негативних рис і наближається до гріха.

«Суєтність, марність світу земного ставить людину перед проблемою вибору і постійно підштовхує до прагнення віднайти сенс свого існування» [Новик 2000, с. 74]. Отож, основна мета людського життя полягає в підкоренні Богу, заснованому на вірі в досконалість і мудрість Святої Тройці, яка розкривається у біблійній тканині тексту, бо «лише цей богодухновенний текст є провідником людського серця “в вѣру богознанія, в надежду господственной натуре, в царство мира и любви, в мир первородный”, себто в царину непроминальної Правди» [Ушкалов 1998а, с. 153]. Розглядаючи закон підкорення Богу в різноманітних контекстах, Скворода зупиняється на трьох правилах щасливого життя:

- 1) жити згідно з десятьма заповідями та вродженими схильностями, закладеними Богом у людській душі;
- 2) працювати в ділянці, визначеній Богом;
- 3) тікати від мирського, земного й тимчасового, шукаючи божественного й вічного.

Коли людина виконає ці три умови, тоді перед нею відкривається дорога до щастя. «Если кто щасливо живет в изобилии, – стверджує Скворода, – не потому щаслив, что в изобилии, но что в изобилии с Богом. А без сего гораздо его щасливѣ природный нищий. Не всѣ рождены к изобилию.

Естли математик, медик или архитектор щаслив, конечно, щастіе тое зависит от природы, родившія его к тому. А без ея он бѣдная и смѣшная тварь. С Богом святым низкое возводится, а без его низводится и высокое. Щастіе наше внутрь нас... пускай никто не ожидает щастія ни от высоких наук, ни от почтенных должностей, ни от изобилия... Нет его нигдѣ. Оно зависит от сердца, сердце от мира, мир от званія, званіе от Бога. Тут конец: не ходи далѣе. Сей есть источник всякія утѣхи, и царствію его не будет конца» [Скворода 1973а, с. 439; пор.: Радивилівський 1676, арк. 28].

Скворода стверджує, що джерелом земних утіх і земного людського щастя людина повинна обрати Бога, Премудрість. «Глав-

нїйшій и началнїйшій премудрости пункт есть знаніе о Бозѣ. Не вижу его, но знаю и вѣрую, что он есть. А если вѣрую, тогда и боюсь; боюсь, чтоб не разгнѣвать его; ищу, что такое благоугодно ему. Вот любовь! Знаніе Божіе, вѣра, страх и любленіе Господа – одна-то есть цепь. Знаніе во вѣрѣ, вѣра в страхѣ, страх в любвѣ, любовь во исполненіи заповѣдей, а соблюденіе заповѣдей в любви к ближнему...» [Сковорода 1973а, 184].

Таким чином, Сковорода розглядає людину як універсальний символ життя, як посередника між небом і землею, як персоніфікацію божественної енергії. Запозичивши з античної традиції концепцію мікрокосму, згідно з якою тіло й душа людини вважається замкнутою і цілісною системою, що в ній відображається макрокосм, Сковорода розглядає її як виразника основних космічних принципів і вибудовує ідею тотожності мікро- і макрокосму. Він трактує людину як космічний прототип світотворення, як маленький всесвіт.

IV. 3. 3. Образ Бога в префігурації Григорія Сковороди

В екзегетиці Сковороди знаходимо оригінальний підхід до розуміння образу Бога. Він зображує Його в рамках алегоричної міфології бароко, що, «на відміну від ренесансної, була менш безпосередня і мала на собі печать абстракції. Міфологічні фігури виступали не самі по собі, а як носії відсторонених понять, або втілювали явища й сили природи» [Морозов 1979, с. 21].

Образ Бога у Сковороди також не має чітких окреслених контурів. Його ніби немає ніде, але разом із тим він присутній скрізь. Це не персоніфікований, а абстрактний образ. Сковорода або свідомо уникає імені Бога, або називає його різними іменами, а це «називання дорівнює присутності» [Криса 1997, с. 148]. «В Біблії Бог именується: огнем, водою, вѣтром, желѣзом, камнем и протчими безчисленными именами. Для чего ж его не назвать (натура) натурою? Что ж до моего мнѣнія надлежит – нельзя сыскать важнѣе и Богу приличнѣе имени, – розмірковує далі філософ, – как сіе. Натура – есть римское слово, по-нашему природа или естество. Сим словом означается все-на-все, что толко родится во всей мира сего машинѣ, а что находится нерожденное, как огонь, и все родящееся вообще, называется мир» [Сковорода 1973а, с. 329].

Множинність імен Бога ототожнюється в творах Сковороди з розтроєністю самого Бога. Тут, очевидно, він спирається на ісихастський досвід, бо саме «ісихасти в імені Божому бачили самого Бога» [Пелешенко 1990, с. 17]. Зародившись у Єгипті наприкінці III ст., ісихазм стає популярним у Києво-Печерському монастирі десь із 1328 р. [див.: Ульяновський 1994, с. 9–14]. Із вченням ісихастів Сковорода міг ознайомитися під час навчання в Києво-Могилянській академії.

Тема Божественного імені, немов магніт, притягувала до себе Сковороду. Звертаючи увагу на цей факт, В. Олексюк зазначає: «Об'єктом його метафізики є не тільки яка-небудь правда, але – Перша і Абсолютна Правда. Іншими словами, це ім'я: “Я той, хто є”, – є першою об'явленою і дійсно існуючою Чистою Дією Буття, поняття якої можна осягнути шляхом метафізично-філософського досвіду не тільки апіорі, але й також апостеріорі, тим самим пізнати це Буття як Першу Правду і Мудрість, яка є рівночасно початком і кінцем людського буття і щастя» [Олексюк 1975, с. 16–17].

Запозичений Сковородою з Біблії евфемізм «Я той, хто є» вживається в творах ексегета нарівні з іншими іменами Бога: Бог, Господь, Христос, Святий Дух, Природа, Натура, Логос, Софія, в якій «Бог оприявнює сам себе. Це є його тіло і його матерія, невіддільні від нього, і тому теж є Богом. Але оскільки Софія є тілом Божим, вона є первообразом і для всього тілесного й матеріального поза Богом» [Лосев 1990, с. 245].

Саме відсутність власного імені Бога стає найглибшим джерелом його множинності, яке привертало увагу Сковороди як основна філософська проблема. Подані імена – це лише певна традиція називання, яка не вичерпує істини, а вказує на узвичаєні шляхи наближення до неї. Історію цього наближення й накреслює Сковорода. «Весь мір состоит из двух натур: одна – видимая, другая – невидимая.

Видимая натура называется тварь, а невидимая – Бог.

Сія невидимая натура, или Бог, всю тварь пронизает и содержит; вездѣ всегда был, есть и будет. Напримѣр, тѣло человеческое видно, но пронизающей и содержащей оное ум не виден.

По сей причинѣ у древних Бог назывался *ум всемірній*. Ему ж у них были разныя имена, напримѣр: натура, бытіе вещей, вѣчність, время, судьба, необходимость, фортуна и проч...

А у християн знатнїйшія ему имена слѣдующія: дух, Господь, царь, отец, ум, истинна. Послѣднїя два имена кажуться свойственнѣе протчих, потому что ум вовся есть невеществен, а истинна вѣчным своим пребываніем совсѣм противна непостоянному веществу. Да и теперь и в нѣкоторой землѣ называется Бог *иштен*. Что касается до видимой натуры, то ей также не одно имя, на примѣр: вещество, или матерія, земля, плоть, тѣнь и проч.» [Сковорода 1973а, с. 145–146].

Д. Чижевський, наголошуючи на можливих моментах наближення Сковороди до пантеїзму, підкреслює його послідовність у наголошенні особливої, невидимої природної сутності, що спирається саме на тезу про відсутність у Бога власного ймення, а також на позачасовий та позапросторовий характер Божого буття [див.: Чижевський 1934, с. 84].

Божу присутність відчуваємо скрізь. «Не Бог ли все содержит? Не сам ли глава и все во всем? Не он ли истинною в пустошѣ истинным и главным основанием в ничтожном прахѣ нашем? И как сумнишся о точном, вѣчном и новом тѣлѣ? Не думаешь ли сыскать что ни есть такое, в чем бы Бог не правительствовал за голову и вмѣсто начала? Но может ли что бытіе свое, кроме его, имѣть? Не он ли бытіем всему? Он в деревѣ истинным деревом, в травѣ травою, в музыкѣ музыкою, в домѣ домом, в тѣлѣ нашем перстном новым есть тѣлом и точностію или главою его. Он всячиною есть во всем, потому что истина есть Господня; Господь же, дух и Бог – все одно есть. Он един дивное во всем и новое во всем дѣлает сам собою, и истина его во всем вовѣки пребывает; протчая же вся крайняя наружность не иное что, токмо тѣнь его, и пята его, и подножіе его, и обветшающая риза» [Сковорода 1973а, с. 165].

Для Сковороди Бог – основа та причина всіх речей. А «оскільки “Бог – скрізь”, то вчити про Бога, як доводив Г. Сковорода, означає вчити про світ, щастя і премудрість» [Шкуринов 1962, с. 29].

Фігура Сонця, що в Біблії виступає архетипом, прообразує вічну натуру, тобто Бога, «бо сонце та щит – Господь, Бог!» (Пс. 84: 12). Її копії, тобто віцефігури, заступають головну. Такими віцефігурами, – каже Сковорода, – в Біблії виступають «темница и Иосиф, корбочка и Мойсей, ров и Даниил» [Сковорода 1973б, с. 141].

Сонце як астральне тіло виражає суть речей. Воно веде до очищення й страждання, мета яких – виявлення темної оболонки

чуттів, щоб вони змогли сприймати найвищі істини. Сонце – джерело найвищих цінностей, духовної влади й духовного авторитету. Найвищий символічний світ у світовій традиції часто зображується у вигляді солярного круга. Сонце – прообраз Христа, згідно з книгою пророка Малахії: «Для вас, хто Ймення Мойого боїться, зійде Сонце Правди та лікування в промінях Його» (Мал. 4, 2).

Начало буття Всесвіту, який сам себе пояснює, розуміє та усвідомлює, не раз виражається у творах Сковороди також через образ кільця. Це так само символізує повернення людини до самої себе, із зовнішнього марного світу до внутрішньої суті свого існування, і розкривається в образі Боголюдини.

У біблійній герменевтиці Сковороди образ Ісуса Христа розглядається як одна з іпостасей Святої Тройці. Д. Чижевський зазначає із цього приводу так: «Страждання Христове, хресний шлях Христів грає в релігійному переживанні Сковороди таку велику роль, що на підставі цієї риси можна було б говорити про католицьке, або взагалі західне забарвлення релігійності Сковороди. “Наслідкування Христа” полягало в символічному ході за ним по шляху через розп’яття та смерть до воскресення» [Чижевський 1934, с. 149].

Попри те, що Христос, згідно з біблійною історією, єдиний видимий і конкретизований у людській подобі із трьох Образів Бога, Сковорода розцінює його так само, як і образ Бога-Отця чи образ Бога-Духа, і позбавляє його персоніфікаційності. Бог-Отець, утілившись у тіло Бога-Людини, тобто Христа, не залишив Його, а продовжував перебувати в Ньому. Лише останньої миті розп’яття Ісуса на голгофському хресті Бог-Отець покинув Його. Христос повинен був, виконуючи план спасіння людства, померти за гріхи людей і три дні каратися в пеклі, щоб стати символом спасіння, – у Бога не може бути нічого спільного з гріхом, тому останні слова Христа: «Боже Мій, Боже Мій, нащо Мене Ти покинув?» (Мт. 27: 46).

Розп’яття Христа розпочало нову епоху християнського посвячення, доступного для всього людства через містерію Голгофи, яка відкрила людині прямий шлях у духовний світ через жертву Христа, віру в Нього й пізнання Його [див.: Теуш 1998, с. 167]. Тож, Бог-Христос, на думку Сковороди, теж алегоричний образ, а отже, не слід шукати його у видимих образах зі зрозумілим значенням. «Христос є і Єдиним Богом, і Людиною, і Божим Ягням, і деревом життя, і виноградною лозою. Він є каменем, який будівничі відки-

нули, і відбудованою святинєю, що ідентифікується з вознесеним тілом» [Фрай 1996, с. 118].

Сковорода закликає проникнути всередину біблійного тексту, уподібнитися старозаповітним образам, розчинитися в самому тексті, якщо хочемо відшукати істинний смисл написаного: «Щаслив Ісаак! Он под Исавом нашол Якова. А мы, напротив того, под пеленами израилского младенца, под плащеницею Христовою часто находим неприятеля Израилева – Исава. Сей с нами витается и лобзается. Не смыслим, как искать. Многие ищут его в единоначальствіях кесаря Августа, во временах Тіверієвых, во владѣніях Пилатовых и прочая... Поищи поискунъе. “Нѣсть здѣ!” Многие волочатся по Іерусалимах, по Іорданах, по Вифлеемах, по Кармилах, по Фаворах; нюхают между Эвфратами и Тіграми. “Тут-то он, конечно, – думают, – от, вот! Здѣ Христос!” Кричат и другим: “Здѣ Христос!” “Знаю, – кричит ангел, – Исуса распятого ищите. Нѣсть здѣ. Нѣсть!” Многие ищут его по высоких мірских честях, по великолѣпных домах, по церемониальных столах и прочая <...> Многие ищут, зѣвая, по всем голубом звѣздоносном сводѣ, по Солнцу, по Лунѣ, по всѣм Коперниковым мірам <...> “Нѣсть здѣ!” Ищут в долгих моленіях, в постах, в священничых обрядах <...> Ищут в денгах, в столѣтнем здоровѣ, в плотском Воскресеніи <...> “Нѣсть здѣ!” Да где ж он? Конечно ж, тут он, если вѣтійствовать в проповѣдях, знать пророческий тайны, преставлять горы, воскрещать мертвых, раздать имѣніе, мучить свое тѣло <...> Но молніевидный ангел одно им кричит: “Нѣсть здѣ!” Конечно ж, его нѣт. Так, конечно, нѣт его для тебе, затѣм, что его не знаеш и не видиш его» [Сковорода 1973а, с. 139].

Таким чином, за Сковородою, істини, яка перебувала в жертві Христа Розіп'ятого, немає ні в біблійних образах та картинах, ні в церковних обрядах, ні в аскетизмі, якщо всі ці явища розуміти буквально. Бог, а отже, й Ісус Христос як одна з іпостасей Святої Тройці, як емблематичний образ Царства Небесного, перебуває по той бік буквального розуміння Святого Письма. При уважному прочитанні, наприклад, наведеної вище цитати ми можемо спостергти, що Сковорода, як один із принципів екзегетики, використовує тут мовчання, яке графічно позначає трикрапку. При тому він «користується мовчанням як паралінгвістичним засобом, тобто як засобом підсилення текстового значення або утворення сенсу на межі лінгвістичної реальності» [Юркевич 1999, с. 207].

Таїну непорочного зачаття й народження Ісуса Христа, яку інші барокові письменники тлумачать буквально, як чудо, Сковорода розглядає неоднозначно. З одного боку, він ніби схиляється до української барокової традиції та стверджує: «К тебѣ прибѣгаем, о горо Божія, купино неопалимая, свѣщнице златый, святая святых, ковчеже завѣта, Дѣво чистая и по рождествѣ твоєм!» [Сковорода 1973а, с. 192]. Та з іншого боку, письменник абстрагується від традиційної екзегези й трактує Різдво в алегоричному сенсі (як символ «духовного народження»): «Народила, а все-таки Діва. Повинне бути і тут якась таїнство. Отже, народжують і диви. Пхе! Ще й як! В людських справах це, правда, неможливо. Але відкинь, кажу я, землю. Бо й дух має своє народження, і де так панує дух, як не там, де йому протистоїть плоть, обвита поясом дівочої чистоти» [Сковорода 1973б, с. 257].

Христос, як Боголюдина, і його історія, як символ життя, є наскрізним у творах Сковороди. Людину автор піднімає в цьому символі до рівня Бога, а Бога знижує до суті людини. «(При цьому) відмінність природ не зникає через поєднання, а ще тим більше зберігається своєрідність кожної природи, яка сходиться в одне Лице та в одну Іпостась <...>. Реально сприйнявши плоть, Христос єдиносущний Отцю за своєю Божистістю і єдиносущний людині за своєю людськістю: він є істинним Богом, а також істинною людиною, причому ні божистість не перетворюється у людськість, ні людськість у божистість. “Слово сталося тілом” є запорукою спасіння і преображення, адже “обидві природи Христа, не змішуючись, володіють певним взаємопроникненням. Божисті енергії випромінюються Божистістю Христа і просякають Його людськість, завдяки чому вона й обожена з власне моменту втілення”. Саме це взаємопроникнення, або $\mu\epsilon\tau\alpha\chi\omega\rho\eta\sigma\iota\varsigma$, надає людині можливість, залишаючись людиною, стати причетною до Бога та Богом по благодаті» [Ушкалов 1993, с. 87].

Отже, премудрість світу, як Божого світу, необхідно розкривати через самопізнання людини, адже «Бог є у людській плоті. Український філософ говорить про наявність у людині божистого начала, котре єднає її із Богом, ідучи услід за Платоном та неоплатоніками» [Ушкалов 1993, с. 88].

Як відомо, ідея самопізнання зародилася ще в Стародавній Греції. На храмі Аполлона в Дельфах був напис: «Пізнай самого себе».

Сковорода запозичує її, очевидно, у Климента Олександрійського, який казав, «що, пізнаючи у собі відображення Божого образу, ми пізнаємо також його Причину. “Той, хто бачив брата, бачив і Бога”, – цитує він Біблію. І хоча цього місця у тексті Святого Письма немає (очевидно, це контамінація кількох біблійних віршів), із вказаних засновників впливає думка про самопізнання як спосіб досягнення також Бога-Отця. Методом пізнання власного “Я” постає тут пізнання іншого» [Ушкалов 1993, с. 92]. Тим часом «Я» трансцендентне стосовно «ти». Коли я виходжу із «я», щоб встановити живе співвідношення з буттям, я стикаюсь із необхідністю встановити співвідношення із «ти», котре поза мною є єдиною уявною особою [див.: Benveniste 1966, с. 232].

Ідея «Пізнай себе», як одна із форм сходження людини до Бога, знайшла відображення і в літературі українського бароко [див.: Туптало 1842а, с. 392–393; Алфавит 1713, арк. 19; Сакович 1988а, с. 338; Транквіліон Ставровецький 1692, арк. 41].

Взявши за основу таку теорію пізнання, Сковорода прагне теоретично обґрунтувати її. «Один труд в обоих сих, – пише він, – познать себе и уразумѣть Бога, познать и уразумѣть точнаго человекѧ, весь труд и обман от его тѣни, на которой всѣ останавливаемся. А видѣ истинный человекѧ и Бог есть тожде» [Сковорода 1973а, с. 172]. Процес самопізнання на ґрунті віри в безначальну, а значить, і безконечну Істину, тобто Бога, Сковорода розуміє як процес переродження людини, переоцінку цінностей, поворот від матеріального, смертного, тлінного до духовного, безсмертного, вічного. «Открой же око вѣры и увидишь в себѣ тожь силу Божію, десницу Божію, закон Божій, глагол Божій, Слово Божіе, царство и власть Божію, тайную, невидимую, а, узнав сына, узнаешь и отца его» [Сковорода 1973а, с. 182].

Ідея самопізнання, яка стала наріжним каменем богослов'я Сковороди з огляду на те, що «Бог об'явив себе у природі, людині та Святому Письмі, тобто природа, людське серце й Біблія є трьома “книгами-світами”, читаючи які, людина годна пізнати ество речей < ... >» [Історія 2014, с. 775], – стала «< ... > провідною формою сходження людини до Бога < ... >» [Історія 2014, с. 775]. Такий спосіб бачення, саморозкриття Бога через життєвий шлях Христа отожднюється з трагічним змістом життя людини на землі. Людина, як Христос, змушена розлучатися зі світом вигаданих цінностей,

які зникатимуть разом з поглибленням самопізнання. Людина, за Сковородою, через віру-катарсис повертається до своєї вічної вітчизни.

IV. 3. 4. Біблійна префігурація в ескегетичній системі Григорія Сковороди

За аргументованим твердженням Д. Чижевського [Чижевський 1934], Г. Сковорода є найтрадиційнішим письменником, що стоїть у центрі української духовної історії доби українського бароко. Проте саме його неординарні й оригінальні підходи до зображення навколишньої дійсності привертала увагу багатьох дослідників, які наголошували на філософсько-теологічних ознаках стилю письменника.

Драматична історія саморозкриття Тройці через образ Боголюдини подібна у творчості Григорія Сковороди до викладу земного життя Христа як образу й подоби Божої, його земної смерті, воскресіння та вознесення на небо. Кільце замкнулося – із неба прийшов, на небо повернувся. Тройця сповнилася мудрістю, бо побачила себе.

Такий спосіб бачення, саморозкриття Бога через життєвий шлях Христа ототожнюється з трагічним змістом дочасного шляху людини. Людина так само, як Христос, змушена розлучатися зі світом вигаданих цінностей, які зникатимуть разом з поглибленням самопізнання. Людина, за Сковородою, через віру-катарсис повертається до своєї безсмертної вітчизни. Власне, це ж тому, що кожна людина є в собі Христос.

У творах Сковороди немає конкретизованого образу Христа, проте символ Христа в ієрархії біблійних образів стоїть найвище.

Зважаючи на те, що «символічний тайнообразний світ» Біблії Сковорода розкриває через ієрархію образів, яка має три складові: «власне “прообраз” або “тип” (особа, річ чи подія Старого Заповіту, що є містичною вказівкою на євангельські особи, речі та події), “антитип” (особа, річ чи подія Нового Заповіту, на якій “виповнюється” старозаповітний “прообраз”), а також “прототип” чи “архетип”, себто предковічна Божя думка, що уможливила існування таємного зв'язку поміж “типом” та “антитипом” [див.: Лаба 1929, с. 20–22], Христос виступає типом, бо він із Отцем і Духом Святим

є причиною всього, антитипом, бо на Ньому виповнюється старо-заповітний образ жертвовного агнця, архетипом, бо через Нього прийшла у світ благодать, щоб кожний, хто вірить Йому і в Нього, не загинув, а мав вічне життя. Отож, Сковорода такі поняття, як «тип», «антитип», «архетип», «прообраз», розцінює як синонімічний ряд значень. Наприклад: «Солнце есть архитипос, сирѣчь первоначална и главна фігура, а копїи ея и вицефігуры суть безчисленныя, всю Біблію исполнившія. Такая фігура называлась антитипос (прообраз, вицеобраз), сирѣчь вмѣсто главныя фігура поставленна иная» [Сковорода 1973б, с. 141].

Часто в довгій низці значень, інколи об'єднаній одним словом, що повторюється, Сковорода вбачає специфічну послідовність відповідності, спрямовану на розкриття загального символічного значення в багатьох і різноманітних проявах слова. Такі низки значень автор називає симфонією. «Надобно, – каже він, – умѣть слыхать голоса, вливающіе в душевное ухо сладкую симфонию» [Сковорода 1973а, с. 370]. Наприклад,

Друг. Вот видишь, что и самый старый твой язык во ветхом твоём сердцѣ, а не в наружности.

Антон. Как же наружный мой язык не говорит, когда он говорит? Вѣдь голос его слышен.

Друг. Мысль движет грязь твоего языка, и она-то говорит оным» [Сковорода 1973а, с. 199].

Суголосність симфонічного ряду значень у цьому разі будується навколо словесних гомологізмів «язык» і «мысль».

Важливим складником сквородинівської евристики є вміння узгоджувати різні вірші Святого Письма так, що «второй стих есть истолкователем первого» [Сковорода 1973а, с. 195]. Це означає, що Біблія тлумачить тут сама себе.

Однак зустрічаються випадки, коли спорідненість значень не має зовнішньої точки перетину. Так, наприклад, тотожність образів Адама, Мойсея, Христа, Епікура будується не на зовнішній схожості, вираженій вербально, а на внутрішньому зв'язку між ними.

Старозаповітний образ Мойсея Сковорода, з одного боку, розглядає як прообраз Новозаповітного Ісуса Христа, тобто як «месійний тип» [Ушкалов 1999а, с. 32], й устами Луки стверджує: «Мойсей прообразовал Христа, Сына Божія» [Сковорода 1973а, с. 203], а з іншого – як руйнацію традиційної префігурації, вкладаючи

протилежний зміст в уста Памви: «Сама евангелская премудрость вот что говорит: “Аще бысте вѣровали Мойсеови, вѣровали бысте без сумненія и мнѣ”. Видиши, что разумѣть Мойсея есть то разумѣть Христа; и Мойсей закрылся в евангеліи так, как евангеліе пожерто Мойсеовыми книгами, которых оно есть лѣтораслью» [Сковорода 1973а, с. 204]. Таким чином, Сковорода шукає взаємну подібність двох біблійних образів, кажучи словами Е. Ауэрбаха, «не поєднаних поміж собою ані причиновим, ані часовим зв'язком, – залежність, що їй взагалі несила встановити раціональним шляхом у горизонтальній площині» [Ауэрбах 1976, с. 91]. Як зауважував Умберто Еко: «Подібність (чи аналогія) незалежно від свого етимологічного статусу цікава тоді, коли вона виняткова, бодай в межах певного опису» [Еко 1998а, с. 662]. Якщо тут Сковорода розглядає Мойсея та Христа як взаємозамінні чинники, то далі він конкретизує свою думку й заявляє: «Мойсей и Христос одно <...>. Если б ты узнал Мойсея, узнал бы и Христа, или если б Христа узнал, узнал бы Мойсея» [Сковорода 1973а, с. 205].

Отже, «протагоніст сквородинівського діалогу знімає “префігуральну” протипокладеність Закону та Благодаті. Обставини Різдва Христового та народження Мойсея розглядаються тут як “річеві гомологізми”, що мають на меті ще раз засвідчити: Мойсей та Христос – одне й те саме, а отже – “антитипи”, “прообрази”, “віцефігури” сонячної “фігури”-“архетипу”» [Ушкалов 1998а, с. 157].

Руйнацію традиційної «префігуральної» моделі в її первинній формі засвідчують роздуми Сковороди про подібність першої людини та Боголюдини – Адама й Христа. «Взгляните на самага Адама; припомните, что значит сей из глины вылѣпленный человек? Бог на глину смотрѣть не терпит: “не соберу соборов их от кровей”. И так, сія обветшалая фигура, конечно, образует того человека, и “что есть человек, яко помниши его” <...>. Сей болван ведет за собою того мужа, который его создал, да образует стенью своею величье его...

“Горняя мудрствуйте”. Что больше гворить? По образу Божию сотворите его. Хоть по образу, хоть вначалѣ, да образует сѣнь того единого мужа, кой есть начало и конец.

Теперь наш Адам вкуснее здѣлался: был он глиняный только, а теперь и дух жизни внутрь его есть; был один земный, а нынѣ в одно лицо соединился и небесный: “Сниде, яко дождь, на руно”.

Затаскал было и задавил перстный.

Всѣ родове от Адама до Христа образы и тѣни суть величія Божія, посему род Божій называється.

Каждое сего рода лицо, будто ложесна разверзает, когда исходит из него первородное оное единачало» [Сковорода 1973а, с. 383].

Пов'язуючи два образи, Адама та Христа, в один образ «мужа, кой есть начало и конец», Сковорода підкреслює їхню тожсамість, уникаючи протипокладеності «антитип» – «тип», закладеної, на думку П. Рікера, ще апостолом Павлом, який Адама вважав антитипом, тобто образом того, хто повинен прийти. «Гріхопадіння Адама, – підкреслює філософ, – як і пришестя Христа, розколює історію надвое; ці дві схеми все більше й більше накладаються одна на одну, як протипокладні образи; і якщо легендарне досконале людство є предтечею гріхопадінню, то людство кінця часів наслідує риси архетипної Людини. Саме спираючись на цей сенсовий вузол, буде, крок за кроком, визначатися поняття першородного гріха в тому вигляді, в якому його заповідав Церкві сам Августин» [Рикёр 2008, с. 40].

Сковородинівська теорія тотожності образів виходить за межі біблійного тексту, коли екзегет прирівнює на основі рис премудрості та душевного спокою Христа й Епікура, якого більшість українських барокових письменників уважали за безбожника з огляду на його пристрасть до насолоди [див.: Кониський 1990а, с. 401; Яворський 1730, с. 72]. Маємо на думці образ Христа як «еврейського Епікура» в поезії Сковороди:

Хочеш ли жить в сласти? Не завидь нигдѣ.

Будь сыт з малой части, не убойся вездѣ.

Плюнь на гробныя прахи и на дѣтскія страхи;

Покой – смерть, не вред.

Так живал афинеискій, так живал и еврейскій

Епикур – Христос

[Сковорода 1973а, с. 89].

При цьому акценти значень біблійних «архетипів», «типів», «антитипів» зміщуються. У поданій тріаді образів архетипом виступає Премудрість як предковічний «природний его [Бога. – Н. Л.] портрет и печать» [Сковорода 1973а, с. 147], Епікур – типом як

доновозаповітне втілення премудрості, хоча він і не належить до біблійних образів, а Христос – антитипом як особа Нового Заповіту, на якій виповнилася премудрість, «здѣлавшись богочеловѣком» [Сковорода 1973а, с. 148].

Порівнюючи Епікура та Христа, Сковорода розбиває вщент традиційну барокову апологію плачу [див., напр.: Baranowicz 1676, арк. 3 зв.], утілену в скорботній постаті Ісуса [див., напр.: Радивилівський 1688, арк. 350; Радивилівський 1676, с. 335]. Зробити це дозволяє Сковороді префігурація «Ісаак – Христос», а власне, етимологія імені «Ісаак»: «И, конечно, что бѣдныи нимало не вникнули внутрь себе, кои Христа с его друзьями называют меланхоликом. Отсюда родится и несмысленный тот запрос: смѣялся ли когда Христос? Сей вопрос весьма схож с премудрым сим: бывает ли когда горячее солнце? Что ты говоришь? Христос есть сам Авраамов сын, Исаак, то есть смѣх, радость и веселіе, сладость, мир и празденство» [Сковорода 1973а, с. 244].

«У кожному тексті є потенційна часова послідовність» [Ізер 1996, с. 267]. Пов'язуючи образи Адама, Мойсея, Христа й Епікура, чие життя протікало в різних часових просторах, в один тотожий образ на основі Премудрості, Сковорода руйнує часові площини виміру буття: минуле, теперішнє, майбутнє, – тих рамок, що їх дотримувалися українські барокові письменники. «Дѣлится же время на три части, – писав, наприклад, Дмитро Туптало, – на мимошедшее, настоящее и будущее» [Туптало 1748, арк. 205]. Причому Туптало підкреслює: «Сице настоящее жизни наше “нынѣ” нѣсть стоящо, но непрестанно текущо, и есть то наше “нынѣ”, аки предѣл между мимошедшим и грядущим временем» [Туптало 1748, арк. 205]. А от Сковорода зазначав, що такий розподіл часу виправдовується лише земними вимірами, а час – величина позаземна: «Кто может объяснить, что значит время, если не приникнет в божественную высоту? Время, жизнь и все прочее в Богѣ содержится» [Сковорода 1973а, с. 184]. Сам же Бог безначальний і безконечний, і в Бога «тысяча літ, – немов день» (Пс. 90: 4). Сковорода уникає історичного дискурсу й зводить тисячі років до однієї-єдиної точки-образу, а також розкриває точку-образ як тисячі років. Тим самим він навертає «темний» біблійний текст на його автентичей сенс, повертаючи його до алегоричного тлумачення, яке й актуалізує текст для сучасного йому розуміння, «для того, щоб скасувати альтернативність

минулого і знову зробити сучасною єдиною, неодмінно чинною істиною канонічного тексту» [Яусс 1996, с. 282].

«Вся Библия есть узел и узлов цепь. Вся в одном узлѣ и в тмах тем узлов» [Сковорода 1973а, с. 407]. Сковорода-екзегет намагається розв'язати ці понятійні вузли та усвідомлює, що в Біблії «самый послѣдній голосок или словцо дышет символом или зависит от него» [Сковорода 1973а, с. 408]. Щоб пояснити теологічний зміст божественних тайн, закритих у біблійних символах і образах, він подає ось таку структуру образу: «А естли разсудить, тогда каждый образ есть трое, т. е. простій, образующій и образуемый, напริมѣр, хлѣб простій, хлѣб образующій и хлѣб ангельскій. “Не о хлѣбѣ единому жив будет человек”. Гроздь простій, образующій и веселящій. “Вино веселит сердце человекa”. “Кровь гроздову пяху вино”.

Небо простое, образующее и небо небесе. Так как круг в колеса – солнце в солнцѣ. “Небо небесе Господеви”. И думаю: в сію-то силу сказывает приточъник: “К словесем мудрых прилагай твое ухо, да разумѣши, яко добра суть”. Ты же напиши я себѣ трижды (на сердцѣ твоём), естли-де хочешь совѣта смысла и разума» [Сковорода 1973а, с. 408].

За допомогою таких моделей Сковорода створює новий текст-світ, маючи на меті зробити біблійний текст екзистенціально приступним для своїх сучасників.

Висновки до четвертого розділу

Важливе місце в українській бароковій літературі посідала чотирисенсова біблійна герменевтика, що сформувалася на основі синтезу східної та західної екзегетичної практики і влилася в річище барокового стилю.

Характеризуючи її роль в українській бароковій літературі, Л. Ушкалов свого часу писав: «Якщо спробувати упорядкувати їх за допомогою аристотелівсько-гораціанської “тріади”: недостатність (defectus) – міра (modus) – надмір (excessus), – то осердя (modus) української барокової біблійної герменевтики виявиться “чотирисенсова” метода інтерпретації тексту Святого Письма, оточена, з одного боку, “літеральним” тлумаченням Біблії (defectus),

з іншого – її всезагальною алегорезою (*excessus*)» [Ушкалов 1994б, с. 29–30].

Згідно із цією методою тлумачення Біблії, українські богослови відправною екзегетичною точкою вважали буквальний сенс, темні й незрозумілі місця в Біблії тлумачили алегорично (часто з алегоричним сенсом ототожнювали типологічний сенс), настанови до життя в Христі та з Христом відчитували в моральному сенсі, на питання, що чекає вірян в потойбічному житті, відповідали шляхом аналогічного тлумачення.

На ґрунті чотирисенсової біблійної герменевтики, прихильниками якої були Іоанікій Галятовський, Антоній Радивиловський, Дмитро Туптало, Лазар Баранович, Стефан Яворський та ін., вирізнялися відхилення на користь і буквального сенсу, і всезагальної алегорези. Схильність до буквального сенсу та заперечення сенсу алегоричного засвідчує, очевидно, під впливом протестантської теології, герменевтична практика Феофана Прокоповича. Тим часом усеосяжну алегорезу Святого Письма як альтернативу чотирисенсовій герменевтиці обстоював Григорій Сковорода. На основі знакової системи Біблії Сковорода створив свій власний кодований текст, у якому має місце вільне поводження автора з біблійними матеріями.

Отже, в українській бароковій літературі можемо знайти різні варіанти застосування чотирисенсової біблійної герменевтики як одного з художніх засобів зображення сфери *sacrum*. При тому біблійна герменевтика настільки сильно впливала на художню систему тогочасної літератури, що навіть виходила за межі власне релігійних жанрів у ділянку жанрів світських та поширювалася на інші види мистецтва.

ВИСНОВКИ

З огляду на те, що українське письменство XI–XVIII століть мало здебільшого релігійний характер, а Біблія та способи її тлумачення відіграли величезну роль у розвитку давньої української літератури, у вітчизняному літературознавстві вже давно назріла потреба створення спеціальної праці великого формату, яка була б присвячена з'ясуванню ролі та місця біблійної герменевтики в літературі вказаного періоду.

У нашій роботі біблійна герменевтика подана як структурант поезики творів давньої української літератури від XI до XVIII століття включно. У процесі дослідження ми дійшли таких висновків.

Прийняття християнства Київською Руссю стало ґрунтом для розвитку не лише літератури, але й практичного застосування біблійної герменевтики ще за відсутності науково-теоретичної основи як у перекладних, так і в оригінальних творах XI–XIII століть.

Нез'ясовані питання перекладу Біблії, а також відсутність її повного тексту, з одного боку, стимулювали нагальну потребу її тлумачення в оригінальних жанрах старокіївської літератури, а з іншого – ускладнювали процес формування й становлення біблійної герменевтики.

Правила тлумачення канонічних текстів визначала Церква, яка запозичила принципи інтерпретації тексту з високорозвиненої античної культури та юдейської екзегези. Поступово, у міру виникнення практичної потреби тлумачення канонічних текстів, що

мали сакральне значення, було напрацьовано та відкрито правила та принципи інтерпретації текстів: багатозначність слова, контекстуальний аналіз, аналогія, принцип точного й розгорнутого визначення слововжитку тощо.

З огляду на відсутність поділу між практикою тлумачення і його методикою в середньовічній літературі герменевтика ще не означила себе як окрему дисципліну. Ба більше, за характером процедур її часто ототожнювали з біблійною екзегетикою.

Два основні напрямки біблійної герменевтики, буквальний та алегоричний, сформовані ще в перших богословських школах, були занесені в Київську Русь разом із перекладною літературою, найперше з Біблією, переклади якої ми розглядали як перші моделі тлумачення Святого Письма; з патристикою, де богослови, з одного боку, окреслювали буквальну методику екзегези (Антіохійська школа), з іншого – алегоричне тлумачення Святого Письма (Олександрійська школа), а з третього – синтез двох протилежних екзегетичних методів (Каппадокійська школа), в межах якого допускався буквальний сенс прочитання Біблії, а також символічний сенс, коли йшлося про біблійні притчі, загадки, темні місця тощо; з перекладними повістями й романами, де тлумачення Біблії зринало у вигляді алюзій, парафраз, алегоричних фігур.

Відсутність повного тексту Біблії компенсувалася зверненнями до церковного Переказу, патристики, апокрифів та інших творів християнсько-релігійного змісту візантійського та староболгарського походження. Засвоєна майже на рівних правах із Біблією така різноманітність творів мала посутній вплив не лише на формування методи тлумачення Святого Письма, але й на характер пізнання світу та буття в оригінальних творах старокиївського періоду. Маємо на увазі Феодосія Печерського, Нестора, Іларіона Київського, Луки Жидяти, Кирила Туровського.

Наприклад, Іларіон, наслідуючи найкращі традиції візантійської ораторської прози, у своєму «Слові про Закон і Благодать» насичує текст численними цитатами з Біблії і додає до них переважно алегоричне тлумачення, засвідчуючи тим самим, що твір призначений не для виголошення, а для читання. Так само й Кирило Туровський майже кожному з образів і сюжетів Святого Письма, використаних у своїх проповідях, надає власну інтерпретацію символічно-алегоричного характеру.

Вивчення борисо-глібського сюжету, втіленого в цілій низці літописних, агіографічних та богослужбових текстів, показало, що його прототекстом є старозаповітна історія про вбивство Авеля Каїном. «Читання про Бориса і Гліба» Нестора виявляє біблійний код найдавнішого гріхопадіння – гріхопадіння перших людей, спокушених змієм. Цей код за своєю суттю є ключем до прочитання агіографічного тексту. Запозичена зі Святого Письма позахронологічна парадигма визначила дочасну історію людини есхатологічною боротьбою Бога й диявола. Місцем цієї містичної дії став увесь світ і, як наслідок, історичний факт братовбивства серед київських князів із профанної сфери перенісся в сакрум Священної та церковної історії, а подвиги Бориса і Гліба корелюють зі смертю Христа в контексті Нового Заповіту.

Тим часом канон літописного жанру звужував можливості автора подавати розлогі тлумачні коментарі до книг Святого Письма. Текстуальне обличчя Біблії в «Повісті временних літ» здебільшого проявляється на рівні цитат, ремінісценцій, алюзій та парафраз із книг Буття, Вихід, Левит, Книги царів, Приказок Соломона, Еклезіаста, Даниїла, Ісаї й інших пророків, а також із Євангеліїв, апостольських послань, Одкровення Іоана Богослова.

Новий етап у розвитку біблійної герменевтики в українській літературі припадає на злам XVI–XVII століть, тобто на час напружених полемічних змагань між Східною та Західною Церквами щодо основних теологічних проблем: про сходження Святого Духа; про форму причастя; про розуміння неба й пекла та існування чистилища; про верховенство Папи Римського тощо. У полемічних творах будь-якого спрямування українські богослови вдавалися до тлумачення Святого Письма як до найпереконливішого аргументу на власну користь.

У структурі біблійної герменевтики українські письменники-полемісти з православного, католицького та унійного таборів віддавали перевагу ноєматиці та евристиці, виявляючи особливе ставлення до мови як до знакової системи з огляду на те, що в ході тлумачення Біблії не досить було використати мовний знак як назву речі – за його допомогою слід було ще й передати віднайдений у Святому Письмі *sensus plenior*.

Це засвідчує вже перший у тогочасній православній полемічній традиції трактат «Ключ Царства Небесного» Герасима Смотрицького.

Рационалізація особливого трансцендентного знання, здобутого шляхом переживання досвіду умної, сердечної молитви, що виникла всередині містичної традиції ісихазму й засвоїлася релігійною традицією православної Церкви, передбачала досвід переживання екзегетом таємниці єднання з Богом. Від рівня сходження до Бога залежав процес розуміння й тлумачення Біблії. Такий спосіб засвоєння основних догм Святого Письма передбачає модель «інтерпретація інтерпретації», в якій екзегеза виконує роль передавання сенсу безпосередньо в поняттях.

Так само й для Йова Заліза найважливішою проблемою біблійної герменевтики було не розрізнення сенсів чи їхніх нашарувань, а розмежування екзегези та інтерпретації в межах взаємовпливів віри та розуму, які, зрештою, є невіддільними одне від одного. Біблійна герменевтика Йова Заліза сформулировала уявлення, що таїнство Ісуса Христа становить ключ до тлумачення не лише Нового, а й Старого Заповітів. Він намагався віднайти духовний зміст проявлення Месії в найдрібніших деталях біблійних текстів, щоб якнайбільше наблизитися до осягнення абсолютної істини й відшукати в собі внутрішню людину. Неважко помітити і в цих уявленнях сліди впливу вчення ісихастів. Загалом, православні полемісти засновували процес екзегези Біблії на ґрунті методу одномиттєвого інтуїтивного осягання Бога «внутрішнім», духовним розумом у процесі самозаглиблення і самопізнання. Вважаючи стрижнем у сфері пізнання Бога внутрішнє почуття, яке виникає під час вдумливого читання Святого Письма, доводити існування Бога за допомогою зовнішнього тілесного розуму, тобто застосовувати методи раціоналістичної схоластики, вони вважали недоцільним.

Нарешті, завершальним етапом розвитку біблійної герменевтики в давній українській літературі стала епоха бароко, що поєднала в собі традиції Середньовіччя та надбання Ренесансу. Панівною моделлю тлумачення Біблії за цієї доби стала запозичена в західній католицькій традиції чотирисенсова метода герменевтики, що була панівною у всій Європі від часу Тридентського собору. Вона полягала в розрізненні буквального, відкритого, зрозумілого сенсу Святого Письма, й «темного», закритого, таємного, який, у свою чергу, розподілявся на три форми: 1) алегоричну, 2) моральну й 3) анагогічну. Плідність і можливості цієї методи яскраво засвідчує творчість Дмитра Туптала, Стефана Яворського, Іоана Максимовича та

інших. Так, Дмитро Туптало вважав, що буквальний сенс передбачає пряме прочитання Біблії, алегоричний – розкриває поняття, що в них людина повинна вірити, анагогічний – утілює сподівання людей на потойбічне життя, а моральний – викладає закони, якими людина повинна керуватися в земному житті.

Тим часом біблійна герменевтика Феофана Прокоповича відзначається тим, що він, услід за протестантськими богословами, віддавав перевагу буквальній екзегезі з огляду на те, що Святе Письмо само себе тлумачить. Натомість інший вихованець Києво-Могилянської академії Григорій Сковорода був прихильником суцільної алегорези Біблії. Намагаючись дошукатися істини у Святому Письмі, Сковорода пробує накладати на біблійні алегорії свої власні алегоричні конструкції, створюючи тим самим мовно-кодову систему, де «текст-код є саме текстом».

Отже, біблійна герменевтика, занесена з перекладними жанрами ще в старокиївську літературу, пройшла тривалий шлях становлення в давній українській традиції – від дометодологічного періоду практичної екзегези XI–XII століть до інтенсивного розвитку з глибоким теоретичним підґрунтям за часів українського бароко.

СПИСОК ВИКОРИСТАНОЇ ЛІТЕРАТУРИ

Абеляр 1995 – *Абеляр П.* Теологические трактаты. Москва : Прогресс – Гнозис, 1995. 413 с.

Абрамович 1999 – *Абрамович С.* Библия и древняя русская литература : учеб. пособ. Черновцы : Рута, 1999. 80 с.

Абрамович 2000 – *Абрамович С.* Библия как объект литературоведческого изучения. Черновцы : Рута, 2000. 55 с.

Абрамович 2002 – *Абрамович С.* Біблія як форманта філологічної культури. Київ – Чернівці : Рута, 2002. 230 с.

Абрамович 2007 – *Абрамович С.* Текстологія Священних книг Нового Завіту. – Чернівці : Книги–ХХІ, 2007. 72 с.

Абрамович 2009а – *Абрамович С.* Біблія та сьогоднішня культура: актуальні проблеми української духовної розбудови : монографія. Кам'янець-Подільський : Абетка-Нова, 2009. 134 с.

Абрамович 2009б – *Абрамович С.* В поисках утраченного рая: Духовное самоопределение русского писателя XIX – начала XX ст. : Монография. Киев: Издательский дом Дмитрия Бурого, 2009. 216 с.

Абрамович 2011а – *Абрамович С.* Біблія та формування сакрального простору європейської митецької культури : монографія. Київ : Видавничий дім Дмитра Бурого, 2011. 150 с.

Абрамович 2011б – *Абрамович С.* Біблія як інтертекст світової літератури : монографія. Кам'янець-Подільський : Аксіома, 2011. 297 с.

Августин 1835 – *Августин Блаженный*, еп. Христианская наука или основания священной герменевтики церковного красноречия. Киев: тип. Киево-Печерской Лавры, 1835. 371 с.

Августин 1996 – *Августин Блаженный.* Энхиридион Лаврентию или о вере, надежде и любви // Августин Блаженный. Энхиридион или о вере,

надежде и любви. Киев : «УЦИММ – ПРЕСС» – «ИСА», 1996. С. 290–346.

Августин 2000 – *Августин Блаженный*. О граде божием. Минск: Харвест; Москва: АСТ, 2000. 1296 с.

Августин 2006 – *Августин Аврелий*. Христианская наука, или Основания Священной Герменевтики и церковного красноречия. Санкт-Петербург : Библиополис, 2006. 511 с.

Аверинцев 1971 – *Аверинцев С.* Греческая «литература» и ближневосточная «словесность» // Типология и взаимосвязи литератур древнего мира. Москва : Наука; Главная редакция восточной литературы, 1971. С. 206–266.

Аверинцев 1978 – *Аверинцев С.* Автор // Краткая литературная энциклопедия : В 9 т. Москва : Советская энциклопедия, 1978. Т. 9. С. 27– 34.

Аверинцев 1996 – *Аверинцев С.* Риторика и истоки европейской литературной традиции. Москва : Школа «Языки русской культуры», 1996. 448 с.

Аверинцев 1997 – *Аверинцев С.* Поэтика ранневизантийской литературы. Москва : CODA, 1997. 352 с.

Аверинцев 2004 – *Аверинцев С.* Софія-Логос. Словник. 2-е видання. Київ : Дух і Літера, 2004. 640 с.

Автухович 1981 – *Автухович Т.* Литературное творчество Феофана Прокоповича : автореф. дис. канд. филол. н. Ленинград. 1981. 27 с.

Автухович 2015 – *Автухович Т.* Риторика, жизнь, литература. Исследования по истории русской литературы XVIII века. Минск : Лимариус, 2015. 412 с.

Азовцева 2018 – *Азовцева С.* Євангельські сюжети у бароковому проповідницькому дискурсі (Кирило Транквіліон Ставровецький та Антоній Радивилівський) : автореф. дис. канд. філол. н. : спец. 10.01.01 – українська література. Харків, 2018. 20 с.

Айхенвальд 1918 – *Айхенвальд Ю.* Писатель и читатель // Огни : Лит. Альманах. Москва, 1918. С. 127–136.

Акопян 2016 – *Акопян О.* Ренессансная магия как духовное явление (на примере текстов конца XV–XVI в.) // Диалог со временем : Альманах интеллектуальной истории. Москва. 2016. № 57. С. 76–92.

Александров 1999 – *Александров О.* Старокиївська агіографічна проза XI – першої третини XIII ст. : монографія. Одеса : АстроПринт, 1999. 271 с.

Александров 2002 – *Александров О.* Філософія Середніх віків та доби Відродження. Київ : Парапан, 2002. 172 с.

Александров 2010 – *Александров О.* Література Київської Русі : Між міфопоетикою і християнським символізмом. Одеса: Астропринт, 2010. 472 с.

Алексеев 1985 – Алексеев А., Лихачева О. К текстологической истории древнеславянского Апокалипсиса // Материалы и сообщения по фондам Отдела рукописной и редкой книги / Под ред. М. В. Кукушкиной. Ленинград : Наука, 1985. С. 8–22.

Алексеев 1998 – Алексеев А. Кирилло-Мефодиевское переводческое наследие и его исторические судьбы : Переводы Священного Писания в славянской письменности // История, культура, этнография и фольклор славянских народов : X Международный съезд славистов. София, 1998. С. 124–145.

Алексеев 1999 – Алексеев А. Текстология славянской Библии. Санкт-Петербург : Издательство «Дмитрий Буланин», 1999. 257 с.

Алексеевко 1994 – Алексеевко Н. [Левченко Н.] До питання про сквородинівську екзегезу біблійних текстів // Тези доповідей міжнародної наукової конференції, присвяченої 200-річчю з дня смерті українського поета і філософа Григорія Сковороди. Харків, 1994. – С. 18–19.

Алексеевко 1998 – Алексеевко Н. [Левченко Н.] Деякі зауваження про природу інтерпретації біблійних текстів у творчості Г. Сковороди // Пам'яті Григорія Сковороди : Матеріали наукової конференції, присвяченої 275-й річниці від дня народження українського філософа та поета / За ред. Л. В. Ушкалова. Харків, 1998. С. 6–11.

Алексеевко 2000 – Алексеевко Н. [Левченко Н.] Біблійна герменевтика в українській бароковій прозі // Біблія і культура: Збірник наукових статей. Чернівці. 2000. Вип. 2. С. 18–23.

Алексеевко 2001 – Алексеевко Н. [Левченко Н.] Біблійна герменевтика в українській бароковій прозі : автореф. дис. канд. філол. н. : спец. 10.01.01 – українська література. Харків, 2001. 20 с.

Алексеевко 2002 – Алексеевко Н. [Левченко Н.] «Кольцо» як прообраз світу в екзегетичній системі Григорія Сковороди // Наукові записки Харківського державного педагогічного університету ім. Г. Сковороди. Серія: Літературознавство. Харків, 2002. Вип. 2 (31). С. 3–5.

Алфавит 1713 – Алфавит духовный. Київ: Друкарня Києво-Печерської лаври, 1713, 3 + 197 арк.

Альберт 2003 – Альберт Х. Трактат о критическом разуме. Москва : «Эдиториал УРСС», 2003. 264 с.

Андрусяк 2001 – Андрусяк І. «Постмодерний» Сковорода // Книжнич review. 2001. № 21(30). С. 12.

Андрусяк 2002 – Андрусяк І. Літпроцесія. Донецьк: Видавнича агенція «OST», 2002. С. 72–73.

Андрусяк 2003 – Андрусяк І. «Во вічну радість крильми умними» // Книжнич review. 2003. № 1. С. 13.

Андрусак 2004 – *Андрусак І.* Вагома сквородіана // Літературна Україна. 2004. 25 листопада. С. 6.

Антофійчук 1996 – *Антофійчук В., Няму Є.* Євангельські мотиви в українській літературі кінця XIX – XX ст. Чернівці: Рута, 1996. 208 с.

Антофійчук 1997 – *Антофійчук В., Няму Є.* Проблеми поетики традиційних сюжетів та образів у літературі. Чернівці: Рута, 1997. 208 с.

Антофійчук 1998 – *Антофійчук В., Няму Є.* Проблеми традиції та новаторства у світовій літературі. Чернівці: Рута, 1998. 208 с.

Антофійчук 1999а – *Антофійчук В.* Образ Іуди Іскаріота в українській літературі. Чернівці: Рута, 1999. 104 с.

Антофійчук 1999б – *Антофійчук В.* Образ Понтія Пілата в українській літературі: онтологічні, поведінкові та аксіологічні доміанти. Чернівці : Рута, 1999. 40 с.

Антофійчук 2000 – *Антофійчук В.* Євангельські образи в українській літературі XX ст. : монографія. Чернівці : Рута, 2000. 335 с.

Антофійчук 2001 – *Антофійчук В. І.* Своєрідність трансформації євангельського сюжетно-образного матеріалу в українській літературі XX ст. : дис. доктора філол. наук. : спец. 10.01.01 – Українська література. Київ, 2001. 385 с.

Ауэрбах 1976 – *Ауэрбах Э.* Мимесис. Изображение действительности в западноевропейской литературе. Москва: Прогос, 1976. 556 с.

Бабий 1984 – *Бабий А.* Кнчепцииле филозофиче ши социал-политиче але луй А. Хыждеу // Студии ши материале деспре Александру ши Болеслав Хыждеу. Кишинэу, 1984. С. 8–30.

Багалей 1894 – *Багалей Д.* Издания сочинений Г. С. Сковороды и исследования о нем (Историко-критический очерк) // Сочинения Григория Саввича Сковороды, собранные и редактированные проф. Д. И. Багалеем. Юбилейное издание (1794–1894 г.) [Сборник Харьковского историко-филологического общества. – Т. 7.]. Харьков, 1894. С. I–LXIII. С. XVII.

Багалій 1926 – *Багалій Д.* Український мандрований філософ Гр. Сав. Сковорода. Харків: ДВУ, 1926. 397 с.

Багалій 1927 – *Багалій Д.* Автобіографія (50 літ на сторожі української науки та культури). Київ: Українська Академія наук, 1927. 164 с.

Багалій 1992 – *Багалій Д.* Український мандрований філософ Григорій Сковорода. Передмова П. Майданченко. 2-е вид., випр. Київ : Кобза : Орії, 1992. 472 с.

Байбурин 1989 – *Байбурин А. А.* Потєбня: Філософія языка и мифа // Потєбня А. Слово и миф. Москва : Правда, 1989. С. 3–10.

Бальжик 2009 – *Бальжик І.* Герменевтика та екзегеза: єдність та відмінність // Актуальні проблеми держави і права: зб. наук. пр. Одеса: Юрид. л-ра, 2009. Вип. 50. С. 258–263.

Барабаш 1989 – *Барабаш Ю.* «Знаю человека». Григорий Сковорода: Поэзия. Философия. Жизнь. Москва : Художественная литература, 1989. 335 с.

Баррі 2008 – *Баррі П.* Вступ до теорії: літературознавство та культурологія / Пер. з англ. О. Погинайко; наук. ред. Р. Семків. Київ : Смолоскип, 2008. 360 с.

Барт 1975 – *Барт Р.* Основы семиологии // Структурализм: «за» и «против»: Сб. ст. / Под ред. Е. Я. Басиной, М. Я. Поляковой. Москва : Прогресс, 1975. С. 114–164 .

Барт 1994 – *Барт Р.* Смерть автора // Избранные работы: Семиотика. Поэтика. Москва : Прогресс, 1994. С. 384–391.

Барт 1996 – *Барт Р.* Від твору до тексту // Антологія світової літературно-критичної думки ХХ ст. Львів: Літопис, 1996. С. 380–384.

Барт 2008 – *Барт Р.* Нулевая степень письма / Пер с франц. Москва : Академический проект, 2008. 431 с.

Бартоліні 2017 – *Бартоліні М.* Пізнай самого себе. Неоплатонічні джерела в творчості Г. С. Сковороди / Пер. з італ. Київ : Академперіодика, 2017. 157 с.

Бархударов 1975 – *Бархударов Л.* Язык и перевод (Вопросы общей и частной теории перевода). Москва: Международные отношения, 1975. 240 с.

Бахтин 1979 – *Бахтин М.* Эстетика словесного творчества. Москва : Искусство, 1979. 423 с.

Бахтин 1986 – *Бахтин М.* Автор и герой в эстетической деятельности // Бахтин М. Литературно-критические статьи. Москва : Художественная литература, 1986. С. 328–421.

Беда 2001 – *Беда Достопочтенный.* Церковная история народа англол / Пер., вступ. статья, библиография и примечания В. В. Эрлихмана. Санкт-Петербург : Алетейя, 2001. 363 с.

Бетко 1999 – *Бетко І.* Біблійні сюжети і мотиви в українській поезії ХІХ – початку ХХ століття. Kijow; Zielona Gora : Б.в., 1999. 160 с.

Бетти 2011 – *Бетти Э.* Герменевтика как общая методология наук о духе. Москва : «Канон+», РООИ «Реабилитация», 2011. 144 с.

Библейская 1980 – *Библейская энциклопедия.* Москва: Терра, 1980. 902 с.

Біблія 1581 – Біблія, сирѣч книги Ветхаго и Новаго Завѣта, по языку словенску. Острог, 1581. 8 нум. + 276+180+30+56+78 арк.

Біблія 2005 – Біблія або книги Святого Письма Старого й Нового Завіту, із мови давньоєврейської та грецької на українську наново перекладена. Пер. Івана Огієнка. Українське Біблійне товариство, 2005. 1151 с.

Біблія 2011 – Біблія. Книги Святого Письма Старого та Нового Завіту. Пер. ієромонаха Рафаїла (Романа Турконяка). 4-ий повний переклад з давньоєврейської мови. Київ: Українське Біблійне товариство, 2011. 1214 с.

Білецький 1924 – *Білецький Л.* Перспективи літературно-наукової критики. Прага; Берлін: Нова Україна, 1924. 80 с.

Білоус 2003 – *Білоус П.* Світло зниклих світів (художність літератури Київської Русі) : зб. статей. Житомир: Полісся, 2003. 160 с.

Білоус 2007 – *Білоус П.* Мотив світла в киеворуській літературній традиції // Антипролог: Збірник наукових праць, присвячених 60-річчю члена-кореспондента НАН України Миколи Сулими. Київ : ВД «Стилос», 2007. С. 88–97.

Білоус 2009 – *Білоус П.* Історія української літератури XI–XVIII ст. : навч. посіб. Київ : ВЦ «Академія», 2009. 424 с.

Білоус 2010 – *Білоус П.* Українська література XI–XVIII ст. : навчальний посібник для самостійної роботи студентів. Київ : ВЦ «Академія», 2010. 360 с.

Білоус 2011 – *Білоус П.* Літературна медієвістика. Вибрані студії: У 3 т. Т. 1 : Зародження української літератури: Монографія. Житомир, 2011. 376 с.

Білоус 2017 – *Білоус П.* Давня українська література: Засіб пізнання і виховання чи мистецтво слова // Дивослово. 2017. № 2. С. 12–15.

Бласс 1891 – *Бласс Ф.* Герменевтика и критика. Одесса: Издательство «Типография Штаба Одесского Военного Округа», 1891. 194 с.

Бломберг 2005 – *Бломберг К.* Інтерпретація притчей / Пер. с англ. Москва: Библейско-богословский институт св. апостола Андрея, 2005. 380 с.

Богачов 2011 – *Богачов А.* Філософський початок герменевтики (До історії визначення герменевтичного досвіду) // Філософська думка, 2011. № 5. С. 60–75.

Бондар 2004 – *Бондар Н.* Примірники Острозької Біблії у фондах Національної бібліотеки України ім. В. І. Вернадського // Український археографічний щорічник. Нова сер. Вип. 8–9. Київ; Нью-Йорк : Вид-во М. П. Коць, 2004. С. 139–154.

Бондар 2006 – *Бондар Н.* Ілюстровані примірники Острозької Біблії 1581 р. із зібрання НБУВ як джерело дослідження перших естампних східнослов'янських гравюр // Рукописна і стародрукована книга: Міжнародна наукова конференція, Львів 23–25 квітня 2004. Львів, 2006. С. 11–18.

Бондар 2005 – *Бондар С.* Валерія Михайлівна Нічик як дослідник філософської думки Давньої Русі // Україна XVII століття: суспільство, філософія, культура: Зб. наук. пр. на пошану пам'яті проф. Валерії Михайлівни Нічик / Ред.-упоряд.: Л. Довга, Н. Яковенко. Київ : Критика, 2005. С. 34–46.

Бордукова 1999 – *Бордукова Н.* Творчість Григорія Сковороди в рецепції Дмитра Багалія // Збірник Харківського історико-філологічного товариства: Нова серія. Харків, 1999. Т. 8. С. 65–74.

Бордукова 2001 – *Бордукова Н.* Літературна творчість Григорія Сковороди в українській та світовій гуманістиці ХХ століття : автореф. дис. канд. філол. н. Харків, 2001. 20 с.

Борисенко 2001 – *Борисенко К.* Медієвістика «Харківської школи» // *Влада і політика.* 2001. 6–12 липня. № 26 (70). С. 8.

Борисенко 2006 – *Борисенко К.* У світі українського бароко // *Літературна Україна.* 2006. 9 листопада. С. 6.

Борисенко 2007 – *Борисенко К.* Всеприсутність Сковороди // *Літературна Україна.* 2007. 27 вересня. С. 6.

Борисенко 2011 – *Борисенко К.* Стильові особливості полемічного трактату Феофана Прокоповича «Истинное оправдание правобѣрных христиан» // *Вісник Харківського національного університету ім. В. Н. Каразіна.* Сер.: Філологія. Харків, 2011. № 936. Вип. 61. С. 215–220.

Бугославський 1928 – *Бугославський С.* Україно-руські пам'ятки ХІ–ХV в.в. про князів Бориса та Гліба: Розвідка й тексти. – Київ: З друкарні Всеукраїнської Академії Наук, 1928. – xxxiii + 206 + ii.

Бурова 1999 – *Бурова О.* Общение с вещью: пространство игры / Под ред. Д. И. Руденко // *Философия языка: в границах и вне границ.* Харьков : Око, 1999. С. 181–196.

Буслаев 1990 – *Буслаев Ф.* О литературе: Исследования. Статьи. Москва : Художественная литература, 1990. 512 с.

Быстрицкий 1986 – *Быстрицкий Е.* Научное познание и проблема понимания. Киев : Наукова думка, 1986. 132 с.

Вакуленко 2002 – *Вакуленко С., Ушкалов Л.* Александру Хашдеу та його розвідки про Григорія Сковороду // *Збірник Харківського історико-філологічного товариства: Нова серія.* Харків. 2002. Т. 9. С. 233–254.

Василенко 2014 – *Василенко И.* Политическая философия : учебник для вузов. 3-е изд., перераб. и доп. Москва : Издательство «Юрайт», 2014. 424 с.

Василий 2001 – [*Василий Великий, Святитель*]. Беседы. Москва : Московское Подворье Свято-Троицкой Сергиевой Лавры, 2001. Режим доступа : <http://www.wco.ru/biblio/books/vasilv4/main.htm>

Василий 1891 – [*Василий Великий, Святитель*]. Беседы на псалмы // *Творения иже во святых отца нашего Василия Великаго, Архиепископа Кесария Каппадокийския.* Ч. 1. Москва, 1891. С. 149–277.

Василий 1911a – *Василий Великий, Святитель.* Творения / Исправл. пер. Московской духовной академии: В 3 т. Санкт-Петербург : Сойкин, 1911. Т. 1 : Беседы на шестоднев. Беседы на псалмы. Толкование на пророка Исаию. Опровержение на защитительную речь злочестивого Евномия. О Святом Духе. 644 с.

Василий 1911б – *Василий Великий, Святитель*. Творения / Исправл. пер. Московской духовной академии: В 3 т. Санкт-Петербург : Сойкин, 1911. Т. 2 : Нравственные правила. Беседы. О подвижничестве. Правила, пространно изложенные в вопросах и ответах. Правила, кратко изложенные в вопросах и ответах. Подвижнические уставы. 530 с.

Василий 1911в – *Василий Великий, Святитель*. Творения / Исправл. пер. Московской духовной академии: В 3 т. Санкт-Петербург : Сойкин, 1911. Т. 3 : Письма к разным лицам. 559 с.

Василий 1968 – *Василий Великий*. Девять бесед на Шестоднев / Пер. Л. А. Фрейберг, Т. А. Миллер // Памятники византийской литературы IV–IX веков / Отв. ред. Л. А. Фрейберг. Москва : Наука, 1968. С. 45–69.

Введение 2004 – Введение в литературоведение: Учеб. пособие / под ред. Л. В. Чернец. Москва : Высшая школа, 2004. 680 с.

Венклер 1995 – *Венклер Генри А.* Герменевтика: Принципы и процесс толкования Библии. Мичиган: Бэйкер бук хаус, 1995. 177 с.

Возняк 1994 – *Возняк М.* Історія української літератури: У 2 кн. Львів : Світ, 1994. Кн. 1. 558 с.

Войцехович 1997 – *Войцехович В.* Синергетика и исихазм // Синергетика и психология. Материалы круглого стола. 1997. 10 марта. С. 120–123.

Волков 2001 – *Волков А.* Алюзія // Лексикон загального і порівняльного літературознавства. Чернівці: Золоті литаври, 2001. С. 21.

Волосова 1998 – *Волосова О.* Критика як гра : до питання про стиль Ю. Шевельова (Юрія Шереха) // Збірник Харківського історико-філологічного товариства: Нова серія. 1998. Т. 7. С. 75–94.

Вольский 2004 – *Вольский А.* Фридрих Шлейермахер и его герменевтическая теория // Шлейермахер Ф. Герменевтика / Пер. с нем. А. Л. Вольского. Научный редактор Н. О. Гучинская. Санкт-Петербург : Европейский Дом. 2004. С. 5–40.

Воропай 1958 – *Воропай О.* Звичаї нашого народу : етнографічний нарис : У 2 т. – Мюнхен : Українське видавництво, 1958. Т. 2. 290 с.

Воскресенский 1879 – *Воскресенский Г.* Древний славянский перевод Апостола и его судьбы до XV в. Москва : Университетская типография, 1879. 347 с.

Воскресенський 1892–1908 – *Воскресенский Г.* Древнеславянский Апостол: Послания св. апостола Павла по основным спискам четырех редакций. Сергиев Посад: Тип. Троице-Сергиевской лавры, 1892–1908. Вып. 1–5.

Воспоминания 1872 – Воспоминания Федора Петровича Лубяновского // Русский архив. 1872. № 1. Стб. 98–185.

Востоков 1858 – *Востоков А.* Словарь церковно-славянского языка. Санкт-Петербург : Тип. Императорской Академии наук, 1858. 510 с.

Габермас 2011 – *Габермас Ю.* Постметафізичне мислення / Пер. з нім. В. Купліна. Київ : Дух і Літера, 2011. 280 с.

Гадамер 1988 – *Гадамер Х.-Г.* Истина и метод: Основы философской герменевтики : Пер. с нем. / Общ. ред. и вступ. ст. Б. Н. Бессонова. Москва : Прогресс, 1988. 704 с.

Гадамер 1991а – *Гадамер Х.-Г.* Актуальность прекрасного. Москва : Искусство, 1991. 368 с.

Гадамер 1991б – *Гадамер Х.-Г.* О круге понимания / Пер. с нем. А. В. Михайлова // Гадамер Х.-Г. Актуальность прекрасного. Москва : Искусство, 1991. С. 72–82.

Гадамер 1991в – *Гадамер Х.-Г.* Риторика и герменевтика // Актуальность прекрасного. Москва : Искусство, 1991. С. 188–206.

Гадамер 1999а – *Гадамер Х.-Г.* Деконструкция и герменевтика // Герменевтика и деконструкция. Санкт-Петербург : Б.С.К., 1999. С. 243–254.

Гадамер 1999б – *Гадамер Х.-Г.* Текст и интерпретация / Пер. с нем. Е. М. Ананьевой // Герменевтика и деконструкция. Санкт-Петербург : Б.С.К., 1999. С. 202–242.

Гадамер 2001 – *Гадамер Г.-Г.* Герменевтика і поетика : Вибрані твори / Пер. з нім. Київ : Юніверс, 2001. 288 с.

Гайдеггер 1996 – *Гайдеггер М.* Навіщо поет // Слово. Знак. Дискурс: Антологія світової літературно-критичної думки ХХ ст. / За ред. М. Зубрицької. Львів : Літопис, 1996. С. 182–197.

Гак 2000 – *Гак В., Григорьев Б.* Теория и практика перевода : Французский язык. Санкт-Петербург : Интердиалект, 2000. 457 с.

Галятовський 1660 – *Галятовський Іоаникій.* Ключ разумѣнія. Київ: Києво-Печерська Лавра, 1660. 1+252+1 арк.

Галятовський 1669 – *Галятовський Іоаникій.* Месіа правдивый. Київ : Друк. Києво-Печерської Лаври, 1669. XII+429+5 арк.

Галятовський 1985 – *Галятовський Іоаникій.* Ключ розуміння / Підгот. до вид. І. П. Чепіга. Київ : Наукова думка, 1985. 442 с.

Гардзанити 2007 – *Гардзанити М.* Библиейские цитаты в литературе Slavica Orthodoxa // Труды отдела древнерусской литературы. Санкт-Петербург, 2007. Т. 58. С. 28–40.

Гейзінга 1994 – *Гейзінга Й.* Homo Ludens / Пер. з англ. О. Мокровольського. Київ : Основи, 1994. 250 с.

Геллнер 1962 – *Геллнер Э.* Слова и вещи. Москва : Изд-во иностр. литературы, 1962. 343 с.

Герменевтика 1993 – Герменевтика // Большой путеводитель по Библии. Москва: Республика, 1993. С. 103–105.

Гесс де Кальве 1817 – *Гесс де Кальве*. Г. Сковорода, український філософ // Український вестник. 1817. Ч. 6. С. 106–131.

Гессе 1978 – *Гессе Г.* Гра в бісер / Пер з нім. Є. Поповича. Київ : Дніпро, 1978. 484 с.

Гиппиус 2001 – *Гиппиус А.* Рекоша дружина Игореви...: к лингвотекстологической стратификации Начальной летописи // Russian Linguistics. 2001. Vol. 25. № 2. P. 147–181; Режим доступа: <http://www.springerlink.com/content/1483681g57545027/fulltext.pdf>

Головащенко 1999 – *Головащенко С.* Історія християнства. Курс лекцій. Київ : Либідь, 1999. 352 с.

Головащенко 2001 – *Головащенко С.* Біблієзнавство. Вступний курс : Навчальний посібник. Київ : Либідь, 2001. 496 с.

Головащенко 2002 – *Головащенко С.* Святе Письмо в Україні (поширення та інтерпретація): киево-могилянська традиція в європейському контексті // Релігійно-філософська думка в Києво-Могилянській Академії: європейський контекст. Київ : «КМ Академія», 2002. С. 213–250.

Головащенко 2005 – *Головащенко С.* Києво-могилянська та київська духовно-академічна традиції прочитання й інтерпретації Святого Письма в європейському контексті // Україна XVII століття: суспільство, філософія, культура: Зб. наук. пр. на пошану пам'яті проф. Валерії Михайлівни Нічик / Ред.-упоряд.: Л. Довга, Н. Яковенко. Київ : Критика, 2005. С. 189–196.

Головащенко 2008а – *Головащенко С.* З історії біблійної текстуальної критики в Київській Духовній Академії: Я. О. Олесницький // Магістеріум. Київ : «КМ Академія», 2008. С. 65–70.

Головащенко 2008б – *Головащенко С.* Філософські та богословські застави західноєвропейської біблеїстики: досвід критики та рецепції в КДА (друга половина XIX – початок XX ст.) // Історико-філософські студії. Київ : «КМ Академія», 2008. С. 188–213.

Головащенко 2012 – *Головащенко С.* Дослідження та викладання Біблії в Київській духовній академії XIX – початку XX ст. : Монографія. Київ : Видавничий відділ Української Православної Церкви, 2012. 356 с.

Головащенко 2016 – *Головащенко С.* Київська традиція дослідження Святого Письма: європейський контекст і національні архетипи релігійно-культурного самоусвідомлення // *Dziedzictwo Świętego Włodzimierza. Zbiór Studiów pod redakcją Tadeusza Stegnera.* Gdańsk : Wydawnictwo Uniwersytetu Gdańskiego, 2016. S. 75–85.

Горбач 1972 – *Горбач О.* Рукописна церковно-слов'янська «Риторика» з 2-ої половини 18-го віку монастирської бібліотеки в Нямц у Румунії. – Рим : Богословіє, 1972. 59 с.

Горнфельд 1912 – *Горнфельд А.* О толковании художественного произведения // Русское богатство. 1912. № 2. С. 150–157.

Горський 1992 – *Горський В.* Спадщина Г. С. Сковороди в історико-філософських дослідженнях // Сковорода Григорій: дослідження, розвідки, матеріали : збірник наукових праць / Інститут філософії АН України ; Упоряд. В. М. Нічик, Я. М. Стратій. Київ : Наукова думка, 1992. С. 163–175.

Горський 1996 – *Горський В.* Історія української філософії : курс лекцій. Київ : Наукова думка, 1996. 286 с.

Горфункель 1981 – *Горфункель А.* Историко-культурное значение первпечатных Библий (Острожская Библия в контексте европейской культуры) // Федоровские чтения 1981. Москва, 1985. С. 66–76.

Григорьева 1989 – *Григорьева Н.* Жанровый синтез на рубеже эпохи : «Исповедь» Августина // Взаимосвязь и взаимовлияние жанров в развитии античной литературы / Отв. ред. М. Л. Гаспаров. Москва : Наука, 1989. С. 229–276.

Гронден 2001 – *Гронден Ж.* Герменевтика фактичности как онтологическая деструкция и критика идеологии. К актуальности герменевтики Хайдеггера // Исследования по феноменологии и философской герменевтике. Минск: ЕГУ, 2001. С. 45–54.

Грушевський 1991 – *Грушевський М.* Історія України-Руси: В 11-ти т. Київ : Наукова думка, 1991. Т. 1. 736 с.

Грушевський 1993 – *Грушевський М.* Історія української літератури: У 6-ти т. 9 кн. Т. 2. Київ : Либідь, 1993. 263 с.

Грушевський 1995 – *Грушевський М.* Історія української літератури: В 6 т. 9 кн. / Упоряд. та приміт. С. К. Росовецького. Київ : Либідь, 1995. Т. 5. Кн. 1. 256 с.

Гуменюк 2011 – *Гуменюк С.* Творчість Йова Желіза та її значення для становлення гомілетики у контексті вітчизняної ренесансної культури // Вісник Житомирського державного університету. Вип. 60. 2011. С. 16–19.

Гуревич 1984 – *Гуревич А.* Категории средневековой культуры. Москва : Искусство, 1984. 350 с.

Гусев 2004 – *Гусев В.* Вступ до метафізики. Київ : Либідь, 2004. 488 с.

Гуссерль 2009 – *Гуссерль Э.* Идеи к чистой феноменологии и феноменологической философии: В 2 кн. Книга первая. Общее введение в чистую феноменологию / Пер. с нем. А. В. Михайлова ; вступ. ст. В. А. Куренного. Москва : Академический проект, 2009. 489 с.

Гудзяк 2000 – *Гудзяк Б.* Криза і реформа : Київська митрополія, Царгородський патріархат і генеза Берестейської унії / Пер. з англ. Марії Габлевич, під ред. О. Турія. Львів : Інститут Історії Церкви Львівської Богословської Академії, 2000. 426 с.

Давньоруські 2004 – Давньоруські любомудри / В. Горський, О. Вдовина, Ю. Завгородній, О. Киричок. Київ : Вид. дім «КМ Академія», 2004. 304 с.

Данилевський 1992 – Данилевський І. Библизмы Повести временных лет // Герменевтика древнерусской литературы X–XVI вв. Москва : ИМЛИ РАН, 1992. Сб. 3. С. 75–103.

Данилевський 1993 – Данилевський І. Библия и Повесть временных лет (К проблеме интерпретации летописных текстов). Отечественная история, 1993, № 1. С. 78–94.

Данилевський 1998 – Данилевський І. Древняя Русь глазами современников и потомков (IX–XII вв.) : Курс лекций. Учебное пособие для студентов вузов. Москва : Аспект Пресс, 1998. 399 с.

Данилевський 2004 – Данилевський І. Повесть временных лет. Герменевтические основы изучения летописных текстов. Москва: Аспект Пресс, 2004. 370 с.

Даниленко 2008 – Даниленко І. Молитва як літературний жанр : генеза та еволюція. Миколаїв : Вид-во МДГУ ім. Петра Могили, 2008. 304 с.

Даніелу 1998 – Даніелу Ж. Еллінізм, юдаїзм, християнство // Дух і Літера, 1998. № 3–4. С. 347–360.

Два 2002 – Два століття сквородіяни : бібліографічний довідник / Укладачі: Леонід Ушкалов, Сергій Вакуленко, Алла Євтушенко; загальний нагляд та наукова редакція Леоніда Ушкалова. Харків : Акта, 2002. 528 с.

Двойченко-Маркова 1978 – Двойченко-Маркова Е. Александр Хашдеу и русская литература // Очерки молдавско-русско-украинских литературных связей (с древнейших времен до середины XIX века). Кишинев : Штиинца, 1978. С. 116–128.

Деррида 2000 – Деррида Ж. Письмо и различие / Пер. с франц. Д. Ю. Кралечкина. Москва : Академический проект, 2000. 495 с.

Десницький 2007 – Десницький А. Поэтика библейского параллелизма. Москва: ББИ, 2007. 554 с. Режим доступа : https://azbyka.ru/poetika-biblejskogo-parallelizma#1131_oznachajushhee_i_oznachaemoe

Десницький 2011 – Десницький А. Введение в библейскую экзегетику. Москва: ПСТГУ, 2011. 413 с.

Дёмин 1985 – Дёмин А. Писатель и общество в России XVI–XVII веков : (Общественные настроения) / Отв. ред. О. А. Державина. Москва : Наука, 1985. 352 с.

Дзюба 2006 – Дзюба І. Олександр Білецький і проблема літературознавчого синтезу // Дзюба І. З криниці літ: У 3 т. Київ : Вид. дім «Києво-Могилянська академія», 2006. Т. 2. С. 516–524.

Дильтей 2001 – Дильтей В. Собрание сочинений: В 6 т. Т. 4: Герменевтика и теория литературы / Под ред. А. В. Михайлова и Н. С. Плотникова /

Пер. с нем. / под ред. В. В. Библихина и Н. С. Плотникова. Научное издание. Москва : Дом интеллектуальной книги, 2001. 531 с.

Дігтяр 1966 – *Дігтяр С.* Хиждеу – дослідник і популяризатор життя і творчості Г. С. Сковороди // Восточнославянско-восточнороманские языковые, литературные и фольклорные связи: Тезисы докладов и сообщений межвузовской научной конференции 11–16 октября 1966 года. Черновцы, 1966. С. 98–99.

Дільтей 1996 – *Дільтей В.* Виникнення герменевтики // Філософська і соціологічна думка. 1996. № 3–4. С. 167–196.

Дложевський 1923 – *Дложевський С.* Плутарх у листуванні Сковороди (до проблеми літературних джерел Сковороди) // Памяти Г. С. Сковороди (1722–1922) : 36. ст. Одеса, 1923. С. 85–97.

Доброклонский 1913 – *Доброклонский А.* Преподобный Феодор Студит, исповедник и игумен Студийский. Одесса, 1913. Ч. I. 616 с.

Добротолюбие 1992 – *Добротолюбие*: В 5 т. Сергиев Посад: Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1992. Т. 5. 482 с.

Дюришин 1979 – *Дюришин Д.* Теория сравнительного изучения литературы / Пер. со словац., предисл. Ю. В. Богдановича. Москва : Прогресс, 1979. 320 с.

Евсеев 1894 – *Евсеев И.* Поучение Луки Жидяти, архиепископа Новгородского // Памятники древнерусской церковно-учительной литературы. Санкт-Петербург, 1894. Вып. 1. С. 7–24.

Еко 1998а – *Еко У.* Маятник Фуко. Львів: Літопис, 1998. 752 с.

Еко 1998б – *Еко У.* Надінтерпретація текстів // Інтерпретація і надінтерпретація. Львів: Літопис, 1998. С. 650–664.

Еліаде 2001 – *Еліаде М.* Священне і мирське. Міфи, сновидіння і містерії. Мефістофель і андрогін. Окультизм, ворожбитство та культурні уподобання / Пер. Г. Кьорян, В. Сахна. Київ : Основи, 2001. 592 с.

Еліаде 2016 – *Еліаде М.* Трактат з історії релігій. Київ: Дух і Літера, 2016. 520 с.

Ефименко 1905 – *Ефименко А.* Личность Сковороды как мыслителя // Южная Русь (Очерки, исследования, заметки). Санкт-Петербург, 1905. Т. 5. С. 255–276.

Ефрем 1907а – *Ефрем Сирин.* Творения: В 8 т. Сергиев Посад : Типография Свято-Троицкой Сергиевой Лавры, 1907. Т. 3. 270 с.

Ефрем 1907б – *Ефрем Сирин.* Творения: В 8 т. Сергиев Посад : Типография Свято-Троицкой Сергиевой Лавры, 1907. Т. 4. 480 с.

Єрмак 1998 – *Єрмак О., Снігуренко В.* Вклад архієпископа Феофана Прокоповича у розвиток вітчизняної освіти // Християнство і культура: історія, традиції, сучасність. Полтава, 1998. С. 51–55.

Жиртуева 2007 – *Жиртуєва Н.* До питання про сутність містичного та псевдо-містичного досвіду // *Філософські обрії*. 2007. № 18. С. 142–153.

Жиртуева 2009 – *Жиртуєва Н.* Модифікації містичного досвіду в релігійних традиціях світу: Монографія. Херсон: Видавництво ХДМІ, 2009. 327 с.

Житецкий 1892 – *Житецкий П.* Странствующие школьники в старинной Малороссии // *Киевская старина*. 1892. № 2. С. 189–205.

Житие 1997 – *Житие преподобного отца нашего Феодосия, игумена Печерского* // *Памятники литературы Древней Руси (начало русской литературы. X – начало XII в.)*. Москва: Художественная литература, 1978. С. 256–429.

Жития 1916 – *Жития святых мучеников Бориса и Глеба и службы им* / Подг. к печати Д. И. Абрамович. – Петроград, 1916. 204 с.

Жуковская 1976 – *Жуковская Л.* Текстология и язык древнейших славянских памятников. Москва: Наука, 1976. 368 с.

Журавльова 2011 – *Журавльова С.* Книга «Алфавит собранный, рифмами сложенный...» свт. Іоана Максимовича як явище національної агіографічної поезії доби бароко // *Наукові праці Кам'янець-Подільського національного університету імені Івана Огієнка: Філологічні науки*. Вип. 27. Кам'янець-Подільський: Аксіома, 2011. С. 87–92.

Журавльова 2012 – *Журавльова С.* «Алфавит собранный, рифмами сложенный...» свт. Іоана Максимовича як явище агіографічної культури українського бароко: монографія. Бердянськ: БДПУ, 2012. 237 с.

Зайцев 2007 – *Зайцев Е.* Учение В. Лосского о теозисе. Москва: Библийско-богословский институт св. апостола Андрея, 2007. 296 с.

Засько 2000 – *Засько О.* Мотив vanitas у творчості Іоанна Максимовича // *Медієвістика: [збірник наукових статей за ред. О. Мишанича]*. Одеса: Астропринт, 2000. Вип. 2. С. 85–93.

Захарчук 2006 – *Захарчук В.* Печать Каїна: Архетип братовбивства в українській літературі. Львів: ЛА «Піраміда», 2006. 58 с.

Зеленогорский 1894 – *Зеленогорский Ф.* Философия Григория Саввича Сквороды, украинского философа XVIII столетия // *Вопросы философии и психологии*. 1894. Кн. 23 (3). С. 197–235.

Земка 1924 – *Земка Т.* Передмова до «Тріоди цвітної» // *Тітов Хв., проф.* Матеріяли для історії книжної справи на Україні в XVI–XVIII вв.: Всезбірка передмов до українських стародруків. Київ, 1924. С. 246–252.

Земляной 1989 – *Земляной С.* Герменевтика и проблема понимания // *Проблемы и противоречия буржуазной философии 60–70-х гг. XX века*. Москва: Наука, 1989. С. 232–241.

Зеньковский 1991 – *Зеньковский В.* Принципы православной антропологии // *Русское зарубежье в год тысячелетия крещения Руси*. Москва: Столица, 1991. С. 115–149.

Зимомря 2009 – *Зимомря І.* Австрійська література : моделі рецепції тексту: Монографія. Дрогобич–Тернопіль : Посвіт, 2009. 215 с.

Зосимова 2007 – *Зосимова О.* Мотив «марнота марнот» в українській поезії другої половини XVII – початку XVIII століття : автореф. дис. канд. філол. н. : спец. 10.01.01 – українська література. Харків, 2007. 23 с.

Зубрицька 2004 – *Зубрицька М.* Homo legens : читання як соціокультурний феномен. Львів : Літопис, 2004. 352 с.

Іванишин 2005 – *Іванишин П.* Національно-екзистенціальна інтерпретація (основні теоретичні і прагматичні аспекти) : монографія. Дрогобич : Відродження, 2005. 308 с.

Іванишин 2007 – *Іванишин П.* Національний сенс екзистенціалів у поезії Т. Шевченка, Є. Маланюка, Л. Костенко (діахронія української літературної герменевтики) : дис. д-ра філол. н. Київ, 2007. 437 с.

Іваньо 1977 – *Іваньо І.* Молдавско-руско-украинские философские связи в первой половине XIX в. // Очерки по истории молдавско-руско-украинских философских связей XVII–XX вв. Кишинев : Штиинца, 1977. С. 58–72.

Іваньо 1987 – *Іваньо І.* Про українське літературне барокко // Українське літературне барокко / За ред. О. В. Мишанича. Київ, 1987. С. 3–19.

Изборник 2009 – *Изборник 1076 года* : 2-е изд. перераб и доп. / Под ред. С. И. Коткова. Москва : Рукописные памятники Древней Руси, 2009. Т. I. 744 с.

Ізер 1996 – *Ізер В.* Процес читання: феноменологічне наближення // Слово. Знак. Дискурс : Антологія світової літературно-критичної думки XX ст. / За ред. М. Зубрицької. Львів : Літопис, 1996. С. 26–277.

Іларіон 1961 – *Іларіон (Огієнко), митр.* Фортеця Православія на Волині. Свята Почаївська Лавра. Церковно-історична монографія. Накладом Видавничої Комісії при Товаристві «Волинь». Вінніпег, 1961. 398 с.

Іларіон 1999 – *Іларіон (Іван Огієнко), митр.* Життєписи великих українців. Київ : Либідь, 1999. 672 с.

Іларіон 2004 – *Іларіон, митр.* Про Закон Мойсеєм даний і про Благодать та Істину в Ісусі Христі втілених. Київ : МАУП, 2004. 176 с.

Иловайский 1996 – *Иловайский Д.* Собиратели Руси // Московско-литовский период, или Собиратели Руси. Москва : Чарли, 1996. С. 160–171.

Ильин 2004 – *Ильин И.* Интертекстуальность // Западное литературоведение XX века : Энциклопедия. Москва : Intrada, 2004. С. 164–166.

Ингарден 1962 – *Ингарден Р.* Исследования по эстетике / Пер. с польск. А. Ермилова и Б. Федорова. Москва: Издательство иностранной литературы, 1962. 570 с.

Інгарден 2001 – *Інгарден Р.* Про пізнавання літературного твору // Антологія світової літературно-критичної думки ХХ ст. / За ред. М. Зубрицької, 2-е вид., доповнене. Львів : Літопис, 2001. С. 176–209.

Іоан 2010 – *Іоан Дамаскин, Преподобний.* Точний виклад православної віри. Переклад на українську мову аспірантів Київської православної богословської академії / Під ред. Святійшого патріарха Київського і всієї Руси-України Філарета. Київ : Видавничий відділ УПЦ Київського патріархату, 2010. 294 с.

Іоанн 1991 – *Іоанн Златоуст.* Полное собрание творений : В 12 т. Москва : Православная книга, 1991. Т. 1. Кн. 1. 400 с.

Іоанн 2000 – *Іоанн Кассиан Римлянин.* Писания. Москва : АСТ, Минск : Харвест, 2000. 799 с.

Іоанн 2002 – *Іоанн Лествичник.* Лествица. Москва : Сретенский монастырь, 2002. 229 с.

Іова 1982 – *Іова И. А.* Хашдеу и Г. Сковорода // Вопросы литературы. 1982. № 4. С. 273–274.

Іов 1884 – *Іов Почаевский.* Пчела Почаевская : Изборник назидательных поучений и статей, составленных и списанных прп. Иовом, игуменом Лавры Почаевской (1581–1651 гг.), изданный в переводе со славянского на русский язык по собственноручной рукописи преподобного под редакцією профессора КДА Н. И. Петрова. Почаев: Типография Почаевской Успенской Лавры, 1884. 612 с.

Ісаевич 1989 – *Ісаевич Я.* Літературна спадщина Івана Федорова. Львів : Вища школа, 1989. 191 с.

Ісіченко 2007 – *Ісіченко Ігор, арх.* Аскетична література Київської Русі. Харків : Акта, 2007. 397 с.

Ісіченко 2008 – *Ісіченко Ігор, арх.* Студійський устав та наративна програма Києво-Печерських книжників // Вісник Житомирського державного університету імені Івана Франка. Житомир, 2008. Вип. 42. С. 161–171.

Ісіченко 2009 – *Ісіченко Ігор, арх. (Ісіченко Юрій Андрійович).* Аскетична література Київської Русі : автореф. дис. д-ра філол. н. : спец. 10.01.01 – українська література. Київ, 2009. 27 с.

Ісіченко 2015 – *Ісіченко Ігор, арх.* Києво-Печерський патерик у літературному процесі кінця XVI – початку XVII ст. в Україні. Вид. 2-ге. Харків : Акта, 2015. 248 с.

Ісіченко 2016а – *Ісіченко Ігор, арх.* Духовні виміри барокового тексту: Літературознавчі дослідження. Харків : Акта, 2016. 542 с.

Ісіченко 2016б – *Ісіченко Ігор, арх.* Київський ареопаг православного Єрусалиму // Ісіченко Ігор, арх. Духовні виміри барокового тексту: Літературознавчі дослідження. Харків : Акта, 2016. С. 66–86.

Ісіченко 2017 – *Ісіченко Ігор, арх.* Війна барокових метафор. «Камінь» Петра Могили проти «підзорної труби» Касіяна Саковича. Харків : Акта, 2017. 348 с.

Исправление 1860 – Исправление текста славянской Библии перед изданием 1751 г. // Православное обозрение. 1860. Т. I. С. 478–494.

Історія 2013 – Історія української літератури : у 12 т. / редкол. : Віталій Дончик (голова) [та ін.] ; Нац. акад наук України, Ін-т літ. ім. Т. Г. Шевченка НАН України. Київ : Наукова думка, 2013. Т. 1 : Давня література (X – перша половина XVI ст.) / наук. ред. : Юрій Пелешенко, Микола Сулима ; передм. Миколи Жулинського. 2013. 838 с.

Історія 2014 – Історія української літератури : у 12 т. / Редкол. : Віталій Дончик (голова) [та ін.] / Загальна редакція видання Віталія Дончика; Нац. акад. наук України, Ін-т літ. ім. Т. Г. Шевченка НАН України. Київ : Наукова думка, 2014. Т. 2 : Давня література (друга половина XVI – XVIII ст.) / Наук. ред. : Віра Сулима, Микола Сулима. 839 с.

Казенина 2001 – *Казенина Е.* Иоанн Златоуст в истории библейской экзегетики // Альфа и Омега. 2001. № 3. С. 64–80.

Кайуа 2003 – *Кайуа Р.* Миф и человек. Человек и сакральное / Пер. с франц. и вступ. ст. С. Н. Зенкина. Москва : ОГИ, 2003. 296 с.

Кальвін 1939 – *Кальвін І.* Інституція або навчання християнської релігії. На укр. мову перекл. пастор Юліан Шульга. Амстердам : КАПШТАДТ, 1939. 238 с.

Карабан 2002 – *Карабан В.* Переклад англійської наукової технічної літератури. Граматичні труднощі, лексичні, термінологічні та жанрово-стилістичні проблеми: посібник-довідник для студ. вищ. навч. закл. Вінниця : Нова книга, 2002. 562 с.

Карпінська 2006 – *Карпінська Л.* Особливості формування Студійського уставу // Наукові записки. Т. 49 : Теорія та історія культури. Київ : Києво-Могилянська академія, 2006. С. 39–43.

Качуровський 2005 – *Качуровський І.* Генерика та архітектоніка. Київ : ВД «Києво-Могилянська академія», 2005. 384 с.

Кашуба 2004 – *Кашуба М.* Філософське підґрунтя українського Бароко // Українське Бароко. Харків : Акта, 2004. Т. 1. С. 177–215.

Каюа 2003 – *Каюа Р.* Людина та сакральне. Київ : Ваклер, 2003. 256 с.

Квіт 1996 – *Квіт С.* Світ(ло) українського Бароко // Слово і час. 1996. Ч. 2. С. 84–85.

Квіт 1998 – *Квіт С.* Григорій Сковорода і антична культура // Шлях перемоги. 1998. 1 квітня. Ч. 14 (2292). С. 7.

Квіт 2003 – *Квіт С.* Основи герменевтики : Навч. посібник для вузів. Київ : ВД «Києво-Могилянська академія», 2003. 192 с.

Квіт 2011 – *Квіт С.* Герменевтика стилю. Київ : Видавничий дім «Киево-Могилянська академія», 2011. 143 с.

Керлот 1994 – *Керлот Х.* Словарь символов. Москва : REFL-book, 1994. 608 с.

Киприан 1950 – *Киприан, архимандрит.* Антропология Св. Григория Паламы. Париж : Ymca-Press, 1950. 444 с.

Кирила 1980 – Кирила мниха притча о человечестве души и о теле-си, и о преступлении Божия заповеди, и о Воскресенки телесе человека, и о будущем суде, и о муце // Памятники литературы Древней Руси: XII век. Москва : Художественная литература, 1980. С. 286–308.

Кирило 1880 – [*Кирило*] Творения святого отца нашего Кирилла, епископа Туровского с предварительным очерком истории Турова и туровской иерархии до XIII века. Киев : В Типографии Киево-Печерской Лавры, 1880. 376 с.

Клеман 1994 – *Клеман О.* Истоки. Богословие отцов Древней Церкви: Тексты и комментарии. Москва : Путь, 1994. 383 с.

Кліпінгер 2003 – *Кліпінгер Д.* Інтертекстуальність // Енциклопедія постмодернізму / За ред. Ч. Вінквіста та В. Тейлора; пер. з англ. В. Шовкун. Київ : Видавництво Соломії Павличко «Основи», 2003. С. 171–172.

Ковалинський 1973 – *Ковалинський М.* Життя Григорія Сковорода // Сковорода Г. Повне зібрання творів : У 2 т. Київ : Наукова думка, 1973. Т. 2. С. 439–477.

Ковалів 2008 – *Ковалів Ю.* Літературна герменевтика. Київ : ВПЦ «Київський університет», 2008. 240 с.

Колесов 1991 – *Колесов В.* Развитие лингвистических идей у восточных славян эпохи средневековья // История лингвистических учений. Позднее средневековье / отв. ред. А. В. Десницкая ; Ин-т лингвист. исслед. АН СССР. Санкт-Петербург : Наука, 1991. С. 208–255.

Комиссаров 2001 – *Комиссаров В.* Современное переводоведение : Учебное пособие. Москва : ЭТС. 2001. 424 с.

Кониський 1990а – *Кониський Г.* Філософські твори : у 2 т.; [ред. кол. : М. М. Верников та ін.]. Київ : Наукова думка, 1990. Т. 1. 494 с.

Кониський 1990б – *Кониський Г.* Філософські твори : у 2 т.; [ред. кол. : М. М. Верников та ін.]. Київ : Наукова думка, 1990. Т. 2. 572 с.

Копистенський 1924 – *Копистенський З.* Казанье на ч(с)тномъ погребѣ блаженнаго мужа и превелебного ω(т)ца kv(p) Еліссея в іеросхи(м)насах Евѳіміа Плетенецкого // Тітов Хв., проф. Матеріяли для історії книжної справи на Україні в XVI–XVIII вв. : Всезбірка передмов до українських стародруків. Київ, 1924. С. 110–126.

Корбич 2010 – *Корбич Г.* Захід, Польща, Росія в літературно-критичному дискурсі раннього українського модернізму: Вибрані аспекти рецепції: монографія. Poznań: Wydawnictwo Naukowe, 2010. 334 с.

Корогодський 2005 – *Корогодський Р.* Культура книжки // Кур'єр Кривбасу. 2005. Грудень (№ 193). С. 180–187.

Корсунский 1885 – *Корсунский И.* Новозаветное толкование Ветхого Завета. Москва: Типография Л. Ф. Снегирёва, 1885. 327 с.

Костомаров 1861 – *Костомаров Н.* Слово о Сковороде. По поводу рецензии на его сочинения в «Русском слове» // Основа. 1861. Июль. С. 176–179.

Коткавирта 1999 – *Коткавирта Ю.* Философская герменевтика Х.-Г. Гадамера // Герменевтика и деконструкция. Санкт-Петербург: Б.С.К., 1999. С. 47–67.

Кравченко 1990 – *Кравченко В. Д. И.* Багалея. Научная и общественно-политическая деятельность. Харьков: Изд-во «Основа» при ХГУ, 1990. 176 с.

Кралуок 2000 – *Кралуок П.* Контекст передмов до Острозької Біблії // Виховання молодого покоління на принципах християнської моралі в процесі духовного відродження України: Наукові записки. Острог, 2000. Т. 3. С. 32–37.

Кралуок 2006 – *Кралуок П., Торконяк Р. (о. Рафаїл), Пасічник І. Д.* Острозька Біблія в контексті української та європейської культур. Острог: Острозька академія, 2006. 123 с.

Кралуок 2008 – *Кралуок П.* Острозька Біблія та філософська й богословська думка в Острозькій академії // Наукові записки: Серія «Філософія». Острог: Видавництво Національного університету «Острозька академія». Вип. 4. 2008. С. 3–13.

Крися 1997 – *Крися Б.* Пересотворення світу. Українська поезія. XVII–XVIII століть. Львів: Свічадо, 1997. 214 с.

Крися 2002 – *Крися Б.* Сюжети барокових ідей // Збірник Харківського історико-філологічного товариства: Нова серія. Харків, 2002. Т. 9. С. 401–404.

Крымский 2000 – *Крымский С.* Философия как путь человечности и надежды. Київ: Курс, 2000. 308 с.

Кримський 2003 – *Кримський С.* Запити філософських смислів. Київ: ПАРАПАН, 2003. 240 с.

Кудринский 1898а – *Кудринский Ф.* Философ без системы // Киевская страница. 1898. № 1. С. 35–63.

Кудринский 1898б – *Кудринский Ф.* Философ без системы // Киевская страница. 1898. № 2. С. 265–282.

Кудринский 1898в – *Кудринский Ф.* Философ без системы // Киевская страница. 1898. № 3. С. 436–457.

Кудринский 1898г – *Кудринский Ф.* Философ без системы // Киевская страница. 1898. № 4. С. 441–444.

Кузнецов 1984 – Кузнецов В. Гносеологическая функция герменевтического понимания // Познание и язык. Критический анализ герменевтических концепций. Москва : АН СССР Ордена Труд. Красн. Знамени Ин-т философии, 1984. С. 23–36.

Кузнецов 1991а – Кузнецов В. Герменевтика и гуманитарное познание. Москва: Издательство МГУ, 1991. 192 с.

Кузнецов 1991б – Кузнецов В. Герменевтическая феноменология в контексте философских воззрений Густава Густавовича Шпета // Логос. 1991. № 2. С. 198–214.

Кузнецов 2002 – Кузнецов В. Герменевтика и её путь от конкретной методики до философского направления // Герменевтика в России : сб. науч. трудов. Воронеж: Изд-во Воронеж. гос. ун-та – МИОН, 2002. Вып. 1. С. 6–69.

Кузьменко 1997 – Кузьменко В. Словник літературознавчих термінів. Київ : Укр. письменник, 1997. 230 с.

Кульчицький 1985 – Кульчицький О. Український персоналізм. Філософська й етнопсихологічна синтеза. Мюнхен; Париж : Український Вільний Університет, 1985. 191 с.

Курбатов 1988 – Курбатов Л., Фролов Э., Фроянов И. Христианство: Античность. Византия. Древняя Русь. Ленинград : Лениздат, 1988. 335 с.

Курціус 2007 – Курціус Е. Європейська література і латинське середньовіччя / Пер. з нім. А. Онишко. Львів : Літопис, 2007. 752 с.

Кюнг 2000 – Кюнг Г. Великие христианские мыслители. Санкт-Петербург : Алетейя, 2000. 442 с.

Лаба 1929 – Лаба В. Біблійна герменевтика. Львів : Греко-католицька богословська академія, 1929. 148 с.

Лаба 1998 – Лаба В. Патрологія: Життя, письма і вчення отців церкви. Львів : Свічадо, 1998. 551 с.

Лаврентьевская 1997 – Лаврентьевская летопись // Полное собрание русских летописей. Москва, 1997. Т. I. 984 с.

Лавров 1930 – Лавров П. Материалы по истории возникновения древнейшей славянской письменности. Ленинград : Изд-во АН СССР, 1930. 200 с.

Лановик З. 2006 – Лановик З. Hermeneutica Sacra. Монографія. Тернопіль : Редакційно-видавничий відділ ТНПУ, 2006. 587 с.

Лановик З. 2008 – Лановик З. Біблія в герменевтичному універсумі філологічної гуманітаристики і актуальні проблеми біблійної герменевтики // Sacrum і Біблія в українській літературі. Lublin, 2008. С. 671–695.

Лановик М. 2006 – Лановик М. Теорія відносності художнього перекладу: літературознавчі проєкції. Тернопіль : Редакційно-видавничий відділ ТНПУ, 2006. 470 с.

Ласло-Куцюк 1992 – *Ласло-Куцюк М.* Григорій Сковорода і священні числа античності // Сковорода Григорій : дослідження, розвідки, матеріали. Київ : Наукова думка, 1992. С. 344–354.

Ласло-Куцюк 1996 – *Ласло-Куцюк М.* Можливий епілог до «Журавлиного крику» Роман Іваничука // Вітчизна. 1996. № 1–2. С. 125–127.

Ласло-Куцюк 2000 – *Ласло-Куцюк М.* Ключ до белетристики. Бухарест : Мустанг, 2000. 291 с.

Лебедев 1894 – Речь проф. А. С. Лебедева «Г. С. Сковорода как богослов» // Киевская старина. 1894. Т. XLVII. Декабрь. С. 465–469.

Лебедев 1916 – *Лебедев А.* Рукописи церковно-археологического музея Киевской духовной академии. Саратов : Электро-тип. «Волга», 1916. 478 с.

Левченко 2003 – *Левченко Н.* Образ Бога в екзегетичній практиці Григорія Сковороди // Від бароко до постмодерну: Збірник праць кафедри української та світової літератури [Харківського державного педагогічного університету ім. Г. С. Сковороди] / За ред. доктора філології, професора Леоніда Ушкалова. Харків, 2003. Том II. С. 74–81.

Левченко 2004 – *Левченко Н.* Александрійська традиція в екзегетичній практиці Г. Сковороди // Наукові записки Харківського державного педагогічного університету ім. Г. Сковороди. Серія: Літературознавство. Харків, 2004. Вип. 1 (37). С. 28–31.

Левченко 2005a – *Левченко Н.* Біблійні ландшафти в українській літературі // Від бароко до постмодерну: Збірник праць кафедри української та світової літератури [Харківського національного педагогічного університету ім. Г. С. Сковороди] / За ред. доктора філології, професора Леоніда Ушкалова. Харків, 2005. Том III. С. 71–82.

Левченко 2005b – *Левченко Н.* Пошуки рецесивної моделі світу в тексті Святого Письма як домінуючий концепт творчості Григорія Сковороди // Література. Фольклор. Проблеми поетики: Зб. наукових праць. Вип. 21. Ч. 1 : Аспекти духовності української літератури / Редкол.: А. В. Козлов (відп. ред.) та ін. Київ, 2005. С.198–205.

Левченко 2006 – *Левченко Н.* Рецепція західної чотирисенсової моделі інтерпретації Біблії у структурі української барокової прози // Східнослов'янська філологія: збірник наукових праць. Вип. 10. Літературознавство. Горлівка, 2006. С. 81–90.

Левченко 2007a – *Левченко Н.* Авторська модифікація моделі барокової префігурації в екзегетичній практиці Григорія Сковороди // Від бароко до постмодерну: Збірник праць кафедри української та світової літератури [Харківського національного педагогічного університету ім. Г. С. Сковороди] / За ред. доктора філології, професора Леоніда Ушкалова. Харків, 2007. Т. V. С. 119–136.

Левченко 2007б – *Левченко Н.* Архетип фігури, знаку, символу в прозі Г. Сковороди // Григорій Сковорода – джерело духовної величі та сучасність (матеріали Переяслав-Хмельницьких 10–11–12-х Сковородинівських читань) / Відпов. ред. проф. М. П. Корпанюк. Тернопіль, 2007. С. 254–265.

Левченко 2007в – *Левченко Н.* Людина як універсальний символ життя у системі біблійної герменевтики Григорія Сковороди // Григорій Сковорода – джерело духовної величі та сучасність (матеріали Переяслав-Хмельницьких 10–11–12-х Сковородинівських читань) / Відпов. ред. проф. М. П. Корпанюк. Тернопіль, 2007. С. 249–254.

Левченко 2007г – *Левченко Н.* Старозавітна префігурація Новозавітної історії в бароковій екзегетиці // Література. Фольклор. Проблеми поетики: Зб. наукових праць. Вип. 28. Ч. 1 / Редкол.: А. В. Козлов (відп. ред.) та ін. Київ, 2007. С. 177–185.

Левченко 2008а – *Левченко Н.* Архетип фігури, знаку, символу в прозі Г. Сковороди // *Ze studiów nad literaturami i językami wschodniosłowiańskimi.* Zielona Góra, 2008. С. 9–19.

Левченко 2008б – *Левченко Н.* Ієрархія біблійних образів у екзегетичній практиці Григорія Сковороди // Актуальні проблеми слов'янської філології: Міжвуз. зб. наук. ст. / Відп. ред. В. А. Зарва. Київ : Освіта України, 2008. Вип. XIX : Лінгвістика і літературознавство. С. 472–477.

Левченко 2008в – *Левченко Н.* Рецепція Біблії в дихотомічній сенсовій вертикалі вербальних знаків алегоризуючої свідомості Бароко: Григорій Сковорода // *Sacrum і Біблія в українській літературі* / За ред. І. Набитовича. Lublin, 2008. С. 387–399.

Левченко 2008г – *Левченко Н.* Sensus plenior як сакральна парадигма біблійної герменевтики в українській бароковій прозі // *Sacrum і Біблія в українській літературі* / За ред. І. Набитовича. Lublin, 2008. С. 123–135.

Левченко 2010 – *Левченко Н.* Художня модель сакральної антропології в літературі українського бароко // Питання літературознавства: науковий збірник / Гол. ред. О. В. Червінська. Чернівці, 2010. Вип. 80. С. 107–115.

Левченко 2011а – *Левченко Н.* Григорій Сковорода. Повна академічна збірка творів, ред. проф. Леонід Ушкалов // *Roczniki humanistyczne: Słowianoznawstwo.* Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL, 2011. Т. LIX. Zeszyt 7. S. 228–237.

Левченко 2011б – *Левченко Н.* Приклад елітарної науки в Україні [Сковорода Григорій. Повна академічна збірка творів / За редакцією проф. Леоніда Ушкалова. Харків: Майдан, 2010. 1400 с.] // Від бароко до постмодерну: Збірник праць кафедри української та світової літератури [Харківського національного педагогічного університету ім. Г. С. Сковороди] / За ред. доктора філології, професора Леоніда Ушкалова. Харків, 2011. Т. VIII. С. 5–117.

Левченко 2012 – *Левченко Н.* Сакральна антропологія в біблійній герменевтиці Григорія Сковороди // Григорій Сковорода у світлі філології, філософії та богослов'я: матеріали XX Харківських міжнародних Сковородинівських читань, присвячених 290-річчю з дня народження Г. С. Сковороди (27–29 вересня 2012 року). Сковородинівка–Харків: Видавець Савчук О. О., 2013. С. 90–98.

Левченко 2013 – *Левченко Н.* Символ Христа в ієрархії біблійних символів Григорія Сковороди // Ветроград української духовності: Збірник матеріалів Всеукраїнської наукової конференції, присвяченої всебічному осмисленню постаті Г. С. Сковороди (ОКЗ НЛММ Г. С. Сковороди, 18 травня, 2013 року). Харків : Майдан, 2013. С. 90–95.

Ле Гофф 1992 – *Ле Гофф Ж.* Цивілізація середньовічного Запада: Пер. с франц. ; Общ. ред. Ю. Л. Бессмертного; Послел. А. Я. Гуревича. Москва : Издательская группа Прогресс, Прогресс-Академия, 1992. 376 с.

Ле Гофф 2007 – *Ле Гофф Жак.* Середньовічна уява. Львів : Літопис, 2007. 346 с.

Литвинов 2000 – *Литвинов В.* Ренесансний гуманізм в Україні. Ідеї гуманізму епохи Відродження в українській філософії XV – початку XVII століття. Київ : Видавництво Соломії Павличко «Основи», 2000. 472 с.

Литвинов 2009 – *Литвинов В.* Проблема унії у творах Станіслава Оріховського (поч. XVI ст.) // Філософські обрії. 2009. № 22. С. 162–174.

Литвинов 2014 – *Литвинов В.* Станіслав Оріховський. Історико-філософський портрет. Київ : Академперіодика, 2014. 352 с.

Лихачев 1961 – *Лихачев Д.* Литературный этикет Древней Руси (к проблеме изучения) // Труды Отдела древнерусской литературы. 1961. Т. 17. С. 5–16.

Лихачев 1979 – *Лихачев Д.* Поэтика древнерусской литературы. Москва : Наука, 1979. 360 с.

Лихачев 1981 – *Лихачев Д.* Литература – реальность – литература. Ленинград : Сов. писатель, 1981. 215 с.

Літературознавча 2007 – Літературознавча енциклопедія / Авт.-уклад. Ковалів Ю. І. : У 2 т. Т. 1. Київ : Академія, 2007. 607 с.

Лосев 1976 – *Лосев А.* Проблемы символа и реалистическое искусство. Москва : Искусство, 1976. 320 с.

Лосев 1990 – *Лосев А.* Владимир Соловьев и его время. Москва : Прогресс, 1990. 720 с.

Лосев 1991 – *Лосев А.* Философия. Мифология. Культура. Москва : Политиздат, 1991. 525 с.

Лосев 1996 – *Лосев А.* Мифология греков и римлян. Москва : Мысль, 1996. 975 с.

Лосский 1991a – *Лосский В.* Догматическое богословие / Перевод с французского В. А. Решиковой. Москва : Центр «СЭИ», 1991. 288 с.

Лосский 1991b – *Лосский В.* Очерк мистического богословия восточной Церкви. Догматическое богословие. Москва : Центр «СЭИ», 1991. 586 с.

Лосский 2000 – *Лосский Н.* Ценность и Бытие : Бог и Царство Божие как основа ценностей. Харьков : Фолио, 2000. 864 с.

Лотман 1994 – *Лотман Ю.* Лекции по структуральной поэтике // Лотман и тартуско-московская семиотическая школа. Москва : Гнозис, 1994. С. 11–265.

Лотман 1970 – *Лотман Ю.* Структура художественного текста. Москва : Искусство, 1970. 384 с.

Лотман 1996 – *Лотман Ю.* Текст у тексті // Слово. Знак. Дискурс: Антологія світової літературно-критичної думки ХХ ст.; за ред. М. Зубрицької. Львів : Літопис, 1996. С. 428–441.

Лотман 2000 – *Лотман Ю.* Символические пространства // Семиосфера. Санкт-Петербург : Искусство-СПб, 2000. С. 297–334.

Лука 1973 – *Лука Жидята.* Поучение Архиепископа Лоуки к братии // Перші українські проповідники і їх твори: Праці Греко-Католицької Богословської Академії. Рим, 1973. Т. 35. С. 81–82.

Лукашевич 2004 – *Лукашевич А.* Вифлеемские младенцы // Православная энциклопедия: В 30 т. / Ред. Алексей П. Москва : Церковно-научный центр, 2004. Т. 8. С. 604–605.

Луцька 1999 – *Луцька Ф.* Вагомий причинок до сквородознавства // Збірник Харківського історико-філологічного товариства : Нова серія. Харків, 1999. Т. 8. С. 215–221.

Лютер 1994 – *Лютер М.* Избранные произведения. Санкт-Петербург: Гнозис, 1994. 432 с.

Лютер 2002 – *Лютер М.* 95 тезисов. [Сборник сочинений М. Лютера; в приложении Лейбниц, Гегель, К. Фишер о Боге, философии религии и Реформации]. Санкт-Петербург : Роза мира, 2002. 720 с.

Лютер 2013 – *Лютер М.* О свободе христианина. [Сборник сочинений М. Лютера; в приложении разл. авторы о Лютере и о Реформации в Европе]. Уфа : Издательство «ARC», 2013. 728 с.

Майоров 1979 – *Майоров Г.* Формирование средневековой философии. Латинская патристика. Москва : Мысль, 1979. 433 с.

Макарий 1914 – *Макарий Оксуюк, митрополит.* Эсхатология св. Григория Нисского. Историко-догматическое исследование. Киев, 1914. 196 с.

Макаров 1994 – *Макаров А.* Світло українського бароко. Київ : Мистецтво, 1994. 296 с.

Мак-Грат 2008 – *Мак-Грат А.* Інтелектуальні витоки європейської реформації. Київ : Ніка-Центр, 2008. 344 с.

Максим 1993 – *Максим Исповедник*. Аскетические и богословские трактаты. Москва : Мартис, 1993. Кн. 1. 354 с.

Максимович 1705 – *Максимович Иоанн*. Алфавит собранный, рифмами сложенный. Чернігів : Друкарня Лазаря Барановича, 1705. 9 + 140 + 1 арк.

Максимович 1707 – *Максимович Иоанн*. Богородице Дѣво книга нареченна, от Троицы Пресвятыя пред вѣки сложенна. Чернігів : Друкарня Троїцько-Іллінського монастиря, 1707. [16], 297,1 вкл. арк.

Максимович 1711 – *Максимович Иоанн*. Богомисліє. Чернігів : Друкарня Троїцько-Іллінського монастиря, 1711.

Малахов 1986 – *Малахов В.* Проблема традиции в философской герменевтике Гадамера : автореф. дис. канд. филос. н. Москва, 1986. 34 с.

Малахов 1987 – *Малахов В.* Концепция исторического понимания Х.-Г. Гадамера // Историко-философский ежегодник. Москва : Наука, 1987. С. 151–163.

Малахов 1989 – *Малахов В.* Понятие традиции в философской герменевтике Х.-Г. Гадамера // Познавательная традиция : Философско-методологический анализ. Москва : Наука, 1989. С.124-144.

Малахов 1999 – *Малахов В.* Герменевтика и традиция // Логос. 1999. № 1. С. 3–10.

Мамардашвили 2000 – *Мамардашвили М.* Мой опыт нетипичен. Санкт-Петербург : Азбука, 2000. 397 с.

Маркова 1999 – *Маркова Л.* Теология в эпоху постмодернизма // Вопросы философии. 1999. № 2. С. 109–128.

Матушек 1999 – *Матушек О.* Символіка Богородиці у метатексті барокової літератури : дис. канд. філол. н. : 10.01.01. Харків, 1999. 170 с.

Матушек 2000 – *Матушек О.* Рецепція успіння Богородиці в літературі українського бароко // Біблія і культура: Збірник наукових статей. Чернівці, 2000. Вип. II. С. 23–28.

Матушек 2013 – *Матушек О.* Проповіді Лазаря Барановича в дискурсі українського Бароко. Харків : Майдан, 2013. 359 с.

Матушек 2015 – *Матушек О.* Інтерпретація Святого Письма у проповідях Лазаря Барановича // Актуальні проблеми української літератури і фольклору. 2015. № 23. С. 3–18.

Мацкевич 1995 – *Мацкевич І.* Спасибі «Око», що прозираєш так глибоко // Вісті з України. 1995. 29 червня – 5 липня. С. 15.

Мейендорф 1959 – *Мейендорф И.* Введение в учение Григория Паламы. Сеиль, 1959. 479 с.

Мейендорф 1974 – *Мейендорф И.* О византийском исихазме и его роли в культурном и историческом развитии Восточной Европы в XIV ст. // Труды Отдела древнерусской литературы. Ленинград : Наука, 1974. Т. 29. С. 291–306.

Мейендорф 2000а – *Мейендорф И.* История церкви и восточно-христианская мистика. Москва, 2000. 576 с.

Мейендорф 2000б – *Мейендорф И.* Святой Григорий Палама и православная мистика. Григорий Палама, богослов исихазма // Мейендорф И. Ф. История церкви и восточно-христианская мистика. Москва : Институт ДИДИК, 2000. С. 300–316.

Мейендорф 2001 – *Мейендорф И.* Введение в святооотеческое богословие. Москва : Лучи Софии, 2001. 384 с.

Мейер 1889 – *Мейер Г.* Свт. Иоанн Златоуст как толкователь Священного Писания // Православное обозрение, 1889. № 10. С. 52–311.

Мейзерский 1991а – *Мейзерский В.* Средневековая теория универсального символизма // Философия и неориторика. Киев : Лыбидь, 1991. С. 11–28.

Мейзерский 1991б – *Мейзерский В.* Философия и неориторика. Название : Философия и неориторика. Москва; Киев: Лыбидь, 1991. 192 с.

Мень 1995а – *Мень А.* Мировая духовная культура. Христианство. Церковь. Москва : Фонд имени Александра Меня, 1995. 671 с.

Мень 1995б – *Мень А.* Мировая духовная культура. Христианство. Церковь. Лекции и беседы. / Сост. Александр Белавин. Нижний Новгород : Изд-во «Нижегородская ярмарка», 1995. 671 с.

Мечковская 1998 – *Мечковская Н.* Язык и религия. Москва: Агентство «ФАИР», 1998. 352 с.

Митрович 1992 – *Митрович К.* Філософські дослідження зростання інтересу до творчості Сковороди в 20-ті рр. в Україні // Сковорода Григорій : дослідження, розвідки, матеріали / Упор. В. М. Нічик, Я. М. Стратій. Київ : Наукова думка, 1992. С. 326–330.

Михайлов 1900–1908 – *Михайлов А.* Книга Бытия пророка Моисея в древнеславянском переводе. Варшава : Тип. Варшавского военного округа, 1900–1908. 444 с.

Михайлов 1912 – *Михайлов А.* Опыт изучения текста книги Бытия пророка Моисея в древнеславянском переводе. Ч. 1 Варшава: Типография Варшавского учебного округа, 1912. 487 с.

Михайлов 1984 – *Михайлов А.* Современная философская герменевтика : Критический анализ. Минск.: Изд-во «Университетское», 1984. 191 с.

Мишанич 1994 – *Мишанич О.* Григорій Сковорода. Київ : Обереги, 1994. 48 с.

Мишанич 2002 – *Мишанич О.* Творчість Г. С. Сковороди в системі українознавства кінця ХХ ст. // Мишанич О. На переломі : Літературознавчі статті й дослідження. Київ : Видавництво Соломії Павличко «Основи», 2002. – С. 98–105.

Мифы 1980 – Мифы народов мира / Гл. ред. С. А. Токарев : Энциклопедия: В 2 т. Москва : Советская энциклопедия, 1980. Т. I. 671 с.

Мифы 1988 – Мифы народов мира. Энциклопедия: В 2 т. Москва: Советская энциклопедия, 1988. Т. 2. – 719 с.

Мірчук 1925 – *Мірчук І. Г. С.* Сковорода. Замітки до історії української культури. Прага : Видання Українського Історично-Філологічного Товариства в Празі, 1925. – 21 с.

Мітосек 2003 – *Мітосек З.* Теорії літературних досліджень / Пер. з польської В. Гуменюка. Сімферополь : Таврія, 2003. 408 с.

Могила 1646 – *Могила Петро.* Євхологiон, або молитвослов или Требник. Київ : Типографія Києво-Печерської лаври, 1646. 20+944+263+430 с.

Могила 1924 – *Могила Петро.* Крест Христа Спасителя и всякого человека // Тітов Хв., проф. Матеріали для історії книжної справи на Україні в XVI–XVIII вв. : Всезбірка передмов до українських стародруків. Київ, 1924. С. 271–290.

Мойсеїв 2000 – *Мойсеїв І.* Ідеї, інтегровані в Європу // Книжник review. 2000. № 2 (вересень). С. 10.

Мончак 2012 – *Мончак І.* Флорентійський екуменізм у Київській Церкві: Унійна ідея у помісній еклезіяльній традиції / Пер. з англ. Р. Скакуна, за ред. О. Турія. Львів: Видавництво Українського Католицького Університету, 2012. 364 с.

Морозов 1979 – *Морозов А. А., Софронова Л. А.* Эмблематика и ее место в искусстве барокко // Славянское барокко. Историко-культурные проблемы эпохи. Москва : Наука, 1979. С. 13–38.

Музичка 1923 – *Музичка А.* Поетична творчість Гр. Сковороди // Памяти Г. С. Сковороди (1722–1922) : 36. ст. Одеса, 1923. С. 37–61.

Мыльников 1981 – *Мыльников А.* Острожская Библия и некоторые аспекты этнокультурного развития славянских народов в XVI в. // Федоровские чтения 1981. Москва, 1985. С. 23–24.

Набитович 2008a – *Набитович І.* Категорія *sacrum* та художня література: дескрипція структури та стратегії досліджень // *Sacrum і Біблія в українській літературі* / За ред. І. Набитовича. Lublin : Wydawnictwo Ingvarr, 2008. С. 23–47.

Набитович 2008b – *Набитович І.* Універсум *Sacrum* у в художній прозі (від модернізму до постмодернізму) : Монографія. Дрогобич–Люблін : Посвіт, 2008. 600 с.

Наливайко 1998 – *Наливайко Д.* Очима Заходу: Рецепт України в Західній Європі XI–XVIII ст. Київ : Основи, 1998. 578 с.

Немирич 2014 – *Немирич Ю.* Роздуми про війну з московитами / Пер. з лат. мови В. Д. Литвинова, Я. М. Стратій. Київ : Академперіодика, 2014. 60 с.

Нестерова 2006 – *Нестерова О. Allegoria pro typologia* : Ориген и судьба иноказательных методов интерпретации Священного Писания в ранне-патристическую эпоху. Москва : ИМЛИ РАН, 2006. 298 с.

Нестерова 2012 – *Нестерова О.* Ориген о роли и месте толкователя Священного Писания: мудрый толкователь – учитель учителей или ученик учеников? // Вестник ПСТГУ III: Филология 2012. Вып. 2 (28). С. 57–73.

Никольский 1895 – *Никольский Б.* Украинский Сократ // Исторический вестник. 1895. Апр. С. 215–223.

Никольский 1985 – *Никольский Н.* История русской церкви. Москва : Политиздат, 1985. 448 с.

Ницше 1907 – *Ницше Ф.* По ту сторону добра и зла. Санкт-Петербург : Издательство «Вестник знания», 1907. 108 с.

Ничик 1977 – *Ничик В.* Феофан Прокопович. Москва : Мысль, 1977. 192 с.

Ніженець 1956 – *Ніженець А.* Поетична творчість Г. С. Сковороди і російська література XVIII ст. // Учені записки Харківського університету. Харків, 1956. Т. 3. С. 261–283.

Ніженець 1958 – *Ніженець А. В. Д.* Бонч-Бруєвич про Г. С. Сковороду // Радянське літературознавство. 1958. № 3. С. 88–89.

Ніженець 1962 а – *Ніженець А.* Приклад діянь дивовижних. До 240-річчя з дня народження Г. Сковороди // Прапор. 1962. № 12. С. 70–74.

Ніженець 1962 б – *Ніженець А. Г. С.* Сковорода. Заповідні місця на Харківщині. До 240-річчя з дня народження. Харків : Видавництво Харківського університету, 1962. 42 с.

Ніженець 1962 в – *Ніженець А.* Характер розвитку байки в українській літературі XVII–XVIII століть // О. О. Потєбня і деякі питання сучасної славістики: Матеріали III республіканської славістичної конференції. – Харків, 1962. С. 321–335.

Ніженець 1969 а – *Ніженець А.* Григорій Сковорода (1722–1794) : вступна стаття // Григорій Сковорода. Бібліографія / Уклали Е. С. Беркович, Р. А. Ставинська, Р. І. Штраймиш. Харків : Видавництво Харківського університету, 1969. С. 6–24.

Ніженець 1969 б – *Ніженець А.* Для увічнення пам'яті нашого великого земляка // Прапор. 1969. № 12. С. 102–103.

Ніженець 1970 – *Ніженець А.* На зламі двох світів. Розвідка про Г. С. Сковороду і Харківський колегіум. Харків : Прапор, 1970. 208 с.

Ніженець 1973 – *Ніженець А.* Мені хочеться написати про нього... // Радянське літературознавство. 1973. № 1. С. 78–79.

Ніженець 1983 – *Ніженець А.* Про оточення Г. С. Сковороди у Липцях і Валках: 70–80-і роки XVIII ст. // Радянське літературознавство. 1983. № 2. С. 28–35.

Нічик 1990 – Нічик В., Литвинов В., Стратій Я. Гуманістичні і реформаційні ідеї на Україні (XVI – початок XVII ст.). Київ : Наукова думка, 1990. 382 с.

Новгородская 1950 – Новгородская первая летопись старшего и младшего изводов / Под ред. и с предисл. А. Н. Насонова. Москва; Ленинград, Издательство Академии наук СССР, 1950. 659 с.

Новик 2000 – Новик О. Мотив швидкоплинності й марності людського життя у творах Івана Леванди // Наукові записки Харківського державного педагогічного університету ім. Г. С. Сковороди: Літературознавство. Харків, 2000. Вип. 3 (27). С. 73–81.

Нямцу 1988 – Нямцу А. Традиционные сюжеты и образы в литературе XIX века. Киев : УМК ВО, 1988. 81 с.

Нямцу 1992 – Нямцу А. Миф и легенда в мировой литературе : теоретические и историко-литературные аспекты традиционализации. Черновцы : ЧГУ, 1992. 160 с.

Нямцу 1993 – Нямцу А. Новый Завет и мировая литература. Черновцы : Рута, 1993. 243 с.

Нямцу 1997 – Нямцу А. Легендарно-міфологічна традиція у світовій літературі (теоретичні та історико-літературні аспекти) : автореф. дис. д-ра філол. н. : спец. 10.01.04 – література зарубіжних країн; 10.01.05 – порівняльне літературознавство; НАН України, Інститут літератури ім. Т. Г. Шевченка. Київ, 1997. 34 с.

Нямцу 1998а – Нямцу А. Евангельские образы и мотивы в русской литературе. Ч. 1. Черновцы : Рута, 1998. 80 с.

Нямцу 1998б – Нямцу А. Мир Нового Завета в литературе. Черновцы : Рута, 1998. 108 с.

Нямцу 1999а – Нямцу А. Идеи и образы Нового Завета в мировой литературе. Черновцы : Рута, 1999. 326 с.

Нямцу 1999б – Нямцу А. Поэтика традиционных сюжетов. Черновцы : Рута, 1999. 176 с.

Нямцу 2001 – Нямцу А. Традиція у слов'янських та західноєвропейських літературах (проблеми теорії). Чернівці : Рута, 2001. 152 с.

Нямцу 2003 – Нямцу А. Основы теории традиционных сюжетов. Черновцы : Рута, 2003. 79 с.

Нямцу 2004 – Нямцу А. Трансформація літературної традиції (закономірності та своєрідність) // Вісник Львівського університету. Серія: Філологія. Вип. 33. 2004. Ч. 2. С. 3–8.

Нямцу 2012 – Нямцу А. Славянские литературы в общекультурном универсуме : учебное пособие. Черновцы : ЧНУ, 2012. 520 с.

Огородник 1997 – Огородник І., Русин М. Українська філософія в іменах / За ред. М. Ф. Тарасенка. Київ : Либідь, 1997. 328 с.

Олексюк 1975 – Олексюк В. Григорій Сковорода – християнський філософ // Олексюк В. До проблем доби обману мудрости : Збірник філософічних студій / Вступне слово Г. Лужницького. Чикаго, 1975. С. 15–51.

Олійник 2011 – Олійник А. Пріоритет проповідництва у діяльності святого Іоана Золотоустого // Наукові записки. Серія: Історичне релігієзнавство. Вип. 5. Острог, 2011. С. 134–141.

Ориген 1899 – Творенія Оригена, учителя Александрійського, в руском переведі. О Началах. Казань : Издательство Казанской духовной академии, 1899. Вип. I. 505 с.

Ориген 1993 – Ориген. О началах. Самара: Издательство РА. 1993. 320 с.

Ориген 1994 – Ориген. Девять гомилий об именах // Клеман Оливье. Истоки. Богословие отцов Древней церкви: Тексты и комментарии. Москва, 1994. С. 96–99.

Оріховський 2001 – Оріховський С. Лист до Петра Гамрата // Тисяча років суспільно-політичної думки України [Антологія] : У 9 т. (14 кн.). Київ, 2001. Т. 2 (кн. 1). С. 153–162.

Ортега-и-Гассет 1991 – Ортега-и-Гассет Х. Дегуманізація мистецтва. Москва : Искусство, 1991. 221 с.

Острожский 1903 – Острожский Клирик. Історія о листрикийском, то есть о разбойническом, Ферарском албо Флоренском синодѣ, в коротцѣ правдиве списаная // Памятники полемической литературы в Западной Руси. Санкт-Петербург : Сенатская типография, 1903. Т. 19. Кн. 3. С. 433–476.

Павленко 2014 – Павленко Г. Композиція і традиційні топоси «читання про Бориса і Гліба» прп. Нестора // Преподобний Нестор Печерський в історії української культури: Зб. статей / За ред. архієпископа Ігоря Ісідоренка. Харків : Акта, 2014. С. 32–44.

Павлишин 1995 – Павлишин М. За культуру «не для дітей». Літературна критика Юрія Шереха // Сучасність. 1995. № 6. С. 150–157.

Палама 1995 – Палама Григорій, Св. Триады в защиту священнобезмолствующих. Москва : Канон, 1995. 383 с.

Палея 2002 – Палея Толковая. Москва : Согласие, 2002. 648 с.

Пам'ятки 1896 – Пам'ятки українсько-руської мови і літератури. Апокрифи і легенди з українських рукописів / Зібрав, упорядкував і пояснив І. Франко. Львів : Наукове Товариство ім. Шевченка, 1896. Т. 1. 512 с.

Памятники 1863 – Памятники отреченной русской литературы / Сост. Н. Тихонравов. Москва : Институтская типография (Катков и К), 1863. Т. 2. 483 с.

Памятники 1980 – Памятники литературы Древней Руси XVII в. / Сост. Л. Дмитриева, Д. Лихачева. Москва : Художественная литература, 1980. 707 с.

Паславский 1989 – *Паславский И.* Исихазм в украинской средневековой философской мысли // Православие в Древней Руси. Ленинград : ГМИРиА, 1989. С. 54–60.

Патристика 1996 – Патристика – философия и теология отцов церкви, то есть духовно-религиозных лидеров христианства до VII века: Антология : В 2 т. Москва: Либрис, 1996. Т. 2 : Ориген, Григорий Чудотворец, Ипполит Римский, Киприан Карфагенский, Мефодий Олимпийский. 464 с.

Пекарский 1862 – *Пекарский П.* Наука и литература в России при Петре Великом. Санкт-Петербург : Общественная польза, 1862. Т. II : Описание славянорусских книг и типографий 1698–1725 годов. 694 с.

Пелех 1925 – *Пелех П.* З життя і творчості Сковороди // Записки Наукового Товариства ім. Шевченка. 1925. Т. CXXXVI–CXXXVII. С. 152–163.

Пелешенко 1990 – *Пелешенко Ю.* Розвиток української ораторської та агіографічної прози кінця XIV – початку XVI ст. / Відп. ред.: В. Л. Микитась ; АН Української РСР, Ін-т літератури ім. Т. Г. Шевченка. Київ : Наукова думка, 1990. 143 с.

Пелешенко 2004 – *Пелешенко Ю.* Українська література пізнього Середньовіччя (друга половина XIII – XV ст.) : Джерела. Система жанрів. Духовні інтенції. Київ : Поліграфічний центр «Фоліант», 2004. 423 с.

Перші 1973 – Перші українські проповідники і їх твори : Праці Греко-Католицької Богословської Академії. Рим, 1973. Т. 35. 188 с.

Петров 1880 – *Петров Н.* Очерки из истории русской литературы XVIII в. Киевская искусственная литература XVIII века, преимущественно драматическая. Киев : Типография Корчак-Новицкого, 1880. 150 с.

Петров 1884 – *Петров Н.* Предисловие (От редактора) // Иов Почаевский. Пчела Почаевская : изборник назидательных поучений / Сост. и спис. преподобным Иовом, игуменом Лавры Почаевской (1581–1651 г.) : [изд. в переводе с славян. на рус. яз. по собственноручной рукописи преподобного, под ред. проф. Киев. духов. акад. Н. И. Петрова] : В 2 ч. Почаев : Типография Почаево-Успенской лавры, 1884. С. 3–78.

Петров 1902 – *Петров Н.* Первый (малороссийский) период жизни и научно-философского развития Григория Савича Сковороды // Труды Киевской духовной академии. 1902. Т. III. № 12. С. 588–618.

Петров 1927 – *Петров В.* До характеристики філософського світогляду Сковороди (Вчення Сковороди про матерію) // Записки Історико-фізіологічного відділу УАН / За ред. А. Кримського. Київ, 1927. Кн. XIII–XIV. С. 30–43.

Пилипюк 2016 – *Пилипюк Н.* «Це підпільне бароко...» // Ісіченко Ігор, архієп. Духовні виміри барокового тексту: Літературознавчі дослідження. Харків : Акта, 2016. С. 7–29.

Пиккио 2002 – Пиккио Р. История древнерусской литературы. Москва : Круг, 2002. 351 с.

Пиккио 2003а – Пиккио Р. Влияние церковной культуры на литературные приемы Древней Руси // *Slavia orthodoxa*. Литература и язык. Москва : Знак, 2003. С. 122–162.

Пиккио 2003б – Пиккио Р. *Slavia Orthodoxa*: Литература и язык / Отв. ред. Н. Н. Запольская, В. В. Калугина. Москва : Знак, 2003. 720 с.

Пиккио 2003в – Пиккио Р. Функции библейских тематических ключей в литературном коде православного славянства // *Slavia Orthodoxa*: Литература и язык. Москва : Знак, 2003. С. 431–473.

Пирогов 2009а – Пирогов О. Экзегетические методы свт. Иоанна Златоуста в его толковании на послание св. ап. Павла к римлянам // *Христианское чтение*. № 9–10. Санкт-Петербург, 2009. С. 68–99.

Пирогов 2009б – Пирогов О. Экзегетические методы «θεωρία» и тропология в толкованиях св. Иоанна Златоуста на Послание ап. Павла к Римлянам: Режим доступа // <http://www.mir-slovo.ru/text/411557.html>

Пирс 2000 – Пирс Ч. Начала прагматизма / Пер. с англ., предисловие В. В. Кирющенко, М. В. Колопотина. Санкт-Петербург : Алетейя, 2000. 352 с.

Письма 1842 – Письма к Преосвященному митрополиту Рязанскому Стефану Яворскому от Преосвященного Димитрия Ростовского // *Маяк*. 1842. Т. 2. Кн. 4. С. 114–120.

Пичхадзе 1996 – Пичхадзе А. К истории четъего текста славянского Восьмикнижия // *Труды Отдела древнерусской литературы*. Ленинград : Академии наук СССР, 1996. Т. 49. С. 10–21.

Пичхадзе 1998 – Пичхадзе А. Книга «Исход» в древнеславянском Паремейнике // *Ученые записки Российского православного университета ап. Иоанна Богослова*. Москва, 1998. Вып. 4. С. 5–60.

Повесть 1985 – Повесть о Варлааме и Иоасафе : Памятник древнерусской переводной литературы XI–XII вв. / Академия Наук СССР ; авт. коммент., исслед. И. Н. Лебедева, отв. ред. О. В. Творогов. Ленинград : Наука, 1985. 296 с.

Подскальски 1996 – Подскальски Г. Христианство и богословская литература в Киевской Руси (988–1237 гг.); пер. А. В. Назаренко; под ред. К. К. Аментьева; С.-Петерб. о-во визант.-славян. исслед. 2-е изд., испр. и доп. для рус. пер. Санкт-Петербург : Византинороссика, 1996. 572 с.

Полещук 2006 – Полещук Ю. Рецепция Шестоднева Иоанна экзарха Болгарского в древнерусской литературе : автореф. дисс. канд. филол. н. Москва: МГУ им. М. В. Ломоносова, 2006. 24 с.

Полоцкий 1683 – *Полоцкий Симеон*. Вечера душевная. Москва : Верхняя типография, 1683. 2+10+522+2+182 арк.

Поплавська 2007 – *Поплавська Н.* Полемісти. Риторика. Переконання. (Українська полемічно-публіцистична проза кінця XVI – початку XVII ст.): Монографія. Тернопіль : ТНПУ, 2007. 379 с.

Поплавська 2008 – *Поплавська Н.* Українська полемічно-публіцистична проза кінця XVI – початку XVII ст. : сучасна рецепція та реінтерпретація : дис. д-ра філол. н. Тернопіль, 2008. 452 с.

Попов 1969 – *Попов П.* Григорій Сковорода : Літературний портрет. Київ : Дніпро, 1969. 173 с.

Попович 2008 – *Попович М.* Григорій Сковорода : філософія свободи. 2-е вид. Київ : Майстерня Білецьких, 2008. 255 с.

Потебня 1905 – *Потебня А.* Из записок по теории словесности. Харьков, 1905. 646 с.

Потебня 1976 – *Потебня А.* Эстетика и поэтика. Москва : Искусство, 1976. 614 с.

Потебня 1985 – *Потебня О.* Эстетика і поетика слова. Київ : Мистецтво, 1985. 302 с.

Потебня 1989 – *Потебня А.* Слово и миф. Москва : Правда, 1989. 624 с.

Потебня 1990 – *Потебня А.* Теоретическая поэтика. Москва : Высшая школа, 1990. 344 с.

Потебня 1993 – *Потебня А.* Мысль и язык. Москва : СИНТО, 1993. 191 с.

Потебня 1996 – *Потебня О.* Думка й мова (фрагменти) // Слово. Знак. Дискурс : Антологія світової літературно-критичної думки XX ст. / За ред. М. Зубрицької. Львів : Літопис, 1996. С. 23–39.

Потебня 1999 – *Потебня А.* Мысль и язык. Москва : Лабиринт, 1999. 300 с.

Потій 1995 – *Потій Інатій.* Унія греків з костьолом римським 1595 року // Українські гуманісти епохи Відродження : Антологія: У 2 ч. Київ : Наукова думка, «Основи», 1995. Ч. 2. С. 101–130.

Почепцов 2000 – *Почепцов Г.* Информационные войны. Москва : Рефлбук, 2000. 576 с.

Представители 1895 – Представители практически-ораторского типа проповеди в IV в. в церкви восточной // Вера и Разум. Харьков, 1895. Т. 1. С. 2–12.

Пресняков 1877 – *Пресняков О.* Литературоведение и филология О. О. Потебни // Контекст. 1877. Москва : Наука, 1988. С. 105–141.

Прокопович 1724 – *Прокопович Феофан.* Истинное оправданіе правовѣрных христіан. Москва, 1724. 56 с.

Прокопович 1760 – *Прокопович Феофан.* Слова и речи поучительныя, похвальныя и поздравительныя. Санкт-Петербург, 1760. Ч. I. 268 с.

Прокопович 1774а – *Прокопович Феофан.* Богословскія сочиненія. Санкт-Петербург, 1774. Ч. 4. 274 с.

Прокопович 1774б – *Прокопович Феофан*. Рассуждение о безбожии. Москва, 1774. 56 с.

Прокопович 1784 – *Прокопович Феофан*. Книжица, в ней же повѣсть о распрѣ Павла и Варнавы с іудействующими и трудность слова Петра Апостола о неудобноносимом игѣ пространно предлагается. Москва, 1784. 204 с.

Прокопович 1979 – *Прокопович Феофан*. Про риторичне мистецтво // Прокопович Феофан. Філософські твори : у 3 т. Київ : Наукова думка, 1979. Т. 1. – С. 101–477.

Прошин 1985 – *Прошин Г.* Черное воинство. Русский православный монастырь : легенда и быль. Москва : Политиздат, 1985. 320 с.

Радивиловський 1676 – *Радивиловський Антоній*. Огородок Маріи Богородицы. Київ: Друкарня Києво-Печерської лаври, 1676. [28], 1128, [3] арк.

Радивиловський 1688 – *Радивиловський Антоній*. Вѣнец Христов. Київ: Друкарня Печерської лаври, 1688. [20], 544 арк.

Радивиловський 1894 – *Радивиловський Атоній*. Слово на погреб Варнавы Лебедевича. Приложение: М. Марковский. Антоний Радивиловский, южно-русский проповедник XVII в. (Опыт историко-литературного исследования его сочинений и обзор звуковых и формальных особенностей его языка), с приложением неизданных проповедей из рукописных «Огородка» и «Вѣнца» // Университетские известия. Киев, 1894. № 7. С. 47–94.

Ранние 1988 – Ранние отцы Церкви : Антология. Брюссель : Жизнь с Богом, 1988. 734 с.

Ранчин 2002 – *Ранчин А., Лаушкин А.* К вопросу о библеизмах в древнерусском летописании // Вопросы истории. 2002. № 1. С. 125–137.

Рассел 1995 – *Рассел Б.* Історія західної філософії / Пер. з англ. Ю. Лісняка, П. Тарашука. Київ : Основи, 1995. 759 с.

Рикёр 1995 – *Рикёр П.* Герменевтика. Этика. Политика. Москва : АО «КАМИ», 1995. 318 с.

Рикёр 1996а – *Рикёр П.* Торжество языка над насиллием. Герменевтический подход к философии права // Вопросы философии. 1996. № 4. С. 27–36.

Рикёр 2002 – *Рикёр П.* История и истина / Пер. с франц. Санкт-Петербург : Алетейя, 2002. 400 с.

Рикёр 2008 – *Рикёр П.* Конфликт интерпретаций. Очерки о герменевтике / Пер. с франц., вступит. ст. И. С. Вдовиной. Москва : Академический проект, 2008. 696 с.

Рикёр 2010 – *Рикёр П.* Путь признания. Три очерка / Пер. с франц. И. И. Блауберг, И. С. Вдовиной. Москва : Российская политическая академия (РОССПЭН), 2010. 268 с.

Ричардс 1990 – *Ричардс А.* Философия риторики // Теория метафоры. Москва : Прогресс, 1990. С. 44–67.

Рікер 1996б – Рікер П. Конфлікт інтерпретацій // Слово. Знак. Дискурс : Антологія світової літературно-критичної думки ХХ ст. / За ред. М. Зубрицької. Львів : Літопис, 1996. С. 227–242.

Русова 1920 – Русова С. Григорій Саввич Сковорода. Катеринослав : Вид. спілки споживчих товариств, 1920. 16 с.

Руссова 1894а – Руссова С. Григорій Саввич Сковорода, украинский народный учитель и философ (1722–1794) // Мир Божий. 1894. № 11. С. 48–72.

Руссова 1894б – Руссова С. Странствующий украинский философ Григорий Саввич Сковорода // Киевское слово. 1894. № 2441 (29 октября); № 2443 (31 октября).

Савваитов 1857 – Савваитов Павел. Православное учение о способе толкования Священного Писания. Санкт-Петербург : Типография Якова Трея, 1857. 162 с.

Саврей 2012а – Саврей В. Александрийская школа в истории христианской мысли. Москва : Издательство Московского университета, 2012. 232 с.

Саврей 2012б – Саврей В. Антиохийская школа в истории христианской мысли. Москва: Издательство Московского университета, 2012. 232 с.

Саврей 2012в – Саврей В. Каппадокийская школа в истории христианской мысли. Москва: Издательство Московского университета, 2012. 256 с.

Сакович 1988а – Сакович Касіян. Арістотелівські проблеми, або Питання про природу людини з додатком передмов до весільних і похоронних обрядів // Пам'ятки братських шкіл на Україні (кінець XVI – початок XVII століття) : тексти і дослідження / АН УРСР. Ін-т філософії, Ін-т сусп. наук, редкол. : В. І. Шинкарук та ін. Київ : Наукова думка, 1988. С. 337–443.

Сакович 1988б – Сакович Касіян. Трактат про душу // Пам'ятки братських шкіл на Україні (кінець XVI – початок XVII століття) : тексти і дослідження / АН УРСР. Ін-т філософії, Ін-т сусп. наук, редкол. : В. І. Шинкарук та ін. Київ : Наукова думка, 1988. С. 443–512.

Салайдяк 2011 – Салайдяк В. Герменевтика. Івано-Франківськ: ІФЛБС, 2011. 23 с.

Светлов 1998 – Светлов Р. Гнозис и экзегетика. Санкт-Петербург : РХГИ, 1998. 480 с.

Святые 2006 – Святые князья-мученики Борис и Глеб : Исследование и подготовка текстов Н. И. Милютенко. Отв. ред. Г. М. Прохоров. Санкт-Петербург : Издательство Олега Абышко, 2006. 432 с.

Седакова 1992 – Седакова О. Филологические проблемы славянского средневековья в работах Риккардо Пиккио // Вопросы языкознания. 1992. № 1. С. 114–125.

Семёнов 1893 – Семёнов В. Древняя русская Пчела по пергаменному списку // Сборник ОРЯС имп. АН. Санкт-Петербург, 1893. Т. 54. С. 278–279.

Сержантов 2010 – *Сержантов П.* Исихастская антропология о временном и вечном. Москва : Православный паломник, 2010. 320 с.

Серр 1999 – *Серр М.* О Жюль Верне // *Философия языка: в границах и вне границ* / Под ред. Ю. С. Степанова, Ю. И. Сватко, М. Серр и др. Харьков : Око, 1999. С. 303–329.

Сивокінь 2001 – *Сивокінь Г.* Українське бароко за Л. Ушкаловим // *Сучасність*. 2001. № 12. С. 140–143.

Сивокінь 2006 – *Сивокінь Г.* У вимірах сприймання. Теоретичні проблеми художньої літератури, її історії та функцій. Київ : Фенікс, 2006. 230 с.

Сирцова 2000 – *Сирцова О.* Апокрифічна апокаліптика : філософська екзегеза і текстологія з виданням грецького тексту Апокаліпсиса Богородиці за рукописом XI століття. Київ : Видавничий дім «КМ Академія»; Університетське видавництво «Пульсари», 2000. 326 с.

Сказание 1978 – *Сказание о Борисе и Глебе* / Подг. текста, перевод и комм. Л. А. Дмитриева // *Памятники литературы Древней Руси : Начало русской литературы. XI – начало XII века*. Москва : Художественная литература, 1978. С. 278–302.

Скиба 2004 – *Скиба В., Чернец Л.* Знак и образ // *Введение в литературоведение : Учебное пособие* / Под ред. Л. Чернец. Москва : Высшая школа, 2004. С. 46–52.

Сковорода 1973а – *Сковорода Г.* Повне зібрання творів: У 2 т. Київ : Наукова думка, 1973. Т. 1. 576 с.

Сковорода 1973б – *Сковорода Г.* Повне зібрання творів: У 2 т. Київ : Наукова думка, 1973. Т. 2. 574 с.

Сковорода 2010 – *Сковорода Г.* Повна академічна збірка творів / За редакцією проф. Леоніда Ушкалова. Харків : Майдан, 2010. 1400 с.

Сковорода 2011 – *Сковорода Григорій.* Повна академічна збірка творів / За редакцією проф. Леоніда Ушкалова. Харків; Едмонтон; Торонто : Майдан; Видавництво Канадського Інституту Українських Студій, 2011. 1400 с.

Скоць 1990 – *Скоць А.* Вічні образи в поемах Івана Франка (На матеріалі філософських поем «Смерть Каїна» і «Мойсей») // *Іван Франко і світова культура*. Київ, 1990. Т. 2/3. С. 304–307.

Скурат 1999 – *Скурат К.* Великие учителя Церкви. Клин : Фонд «Христианской жизни», 1999. 288 с.

Сліпушко 2002 – *Сліпушко О.* Софія Київська. Українська література Середньовіччя : доба Київської Русі (X–XIII століття). Київ : Аконт, 2002. 400 с.

Сліпушко 2014 – *Сліпушко О.* Парадигма образу руської святости у «Чтенії о Борисі і Глібі» прп. Нестора // *Преподобний Нестор Печерський*

в історії української культури : 36. статей / За ред. архієпископа Ігоря Ісіченка. Харків : Акта, 2014. С. 44–53.

Смотрицкий 1914 – *Смотрицкий Герасим*. Предисловие к Библии, изданной в Остроге 1581 г. // Памятники литературной полемики православных южно-руссов с протестантами и латино-униатами в Юго-Западной Руси за XVI и XVII ст. Киев, 1914. С. 45–58.

Смотрицький 1581 – *Смотрицький Герасим*. Зри сія знаменія княжате славнаго // Біблія, сирѣч книги Ветхаго и Новаго Завѣта, по языку словенску. Острог, 1581. Арк. 1 зв.

Смотрицький 2005 – *Смотрицький Герасим*. Ключ царства небесного / В. М. Мойсієнко, В. В. Німчук (підгот.). Факсим. копія вид. 1587 р. Житомир, 2005. 124+44 с.

Снегирёв 1823а – *Снегирёв И.* Украинский философ Григорий Саввич Сковорода // Отечественные записки. 1823. Ч. 16. № 42. С. 96–103.

Снегирёв 1823б – *Снегирёв И.* Украинский философ Григорий Саввич Сковорода // Отечественные записки. 1823. Ч. 16. № 43. С. 249–263.

Соболевский 1908 – *Соболевский С.* Койне // Богословская энциклопедия. Санкт-Петербург, 1908. Т. IX. Стб. 644.

Соломаха 2014 – *Соломаха І.* Духовний потенціал Віри, Надії, Любви // Гілея : науковий вісник. Київ, 2014. Вип. 90. С. 229–233.

Сосюр де 1998 – *Сосюр Ф. де.* Курс загальної лінгвістики. Київ : Основи, 1998. 324 с.

Сосюр де 1999 – *Сосюр Ф. де.* Курс общей лингвистики / Редакция Ш. Балли и А. Сеше; Пер. с франц. А. Сухотина. Де Мауро Т. Биографические и критические заметки о Ф. де Сосюре; Примечания / Пер. с франц. С. В. Чистяковой. Под общ. ред. М. Э. Рут. Екатеринбург : Издательство Уральского университета, 1999. 432 с.

Софронова 1981 – *Софронова Л.* Поэтика славянского театра XVII – первой пол. XVIII в.в. : Польша, Украина, Россия. Москва : Наука, 1981. 264 с.

Софронова 1982 – *Софронова Л.* Принцип отражения в поэтике барокко // Барокко в славянских культурах / ред. кол. : А. Липатов, А. Рогов, Л. Софронова. Москва : Наука, 1982. С. 78–103.

Софронова 1991 – *Софронова Л.* Український театр барокко та християнські культурні традиції // Українське барокко та європейський контекст. Київ : Наукова думка, 1991. С. 198–203.

Срезневский 1833 – *Срезневский И.* Отрывки из записок о старце Григории Сковороде // Утренняя звезда. 1833 [1834]. Кн. 1. С. 67–92.

Стадниченко 2002 – *Стадниченко В.* Добрий и вездесущий дух // Зеркало недели. 2002. № 13 (388) (6 апреля). С. 19.

Стасевський 1998 – *Стасевський С.* Стилiстична роль слiв-символiв у збiрцi Г. Сковороди «Сад божественних пiсень» // Пам'ятi Григорiя Сковороди : матерiали наукової конференцiї, присвяченої 275-й рiчницi вiд дня народження українського фiлософа та поета. Харкiв : Харкiвський державний педагогiчний iнститут iм. Г. Сковороди, 1998. С. 130–133.

Стеллецкий 1894 – *Стеллецкий Н.* Странствующий украинский философ Григорий Саввич Сковорода // Киевские епархиальные ведомости. 1894. № 20. С. 609–626.

Стеллецкий 1895 – *Стеллецкий Н.* Харьковский коллегіум до преобразования его в 1817 году. Харьков : Типография губернского правления, 1895. 219 с.

Степаненко 1976 – *Степаненко М.* Григорій Сковорода і українське письменство останнього п'ятдесятиліття (Впливи і постать Григорія Савича Сковороди в пореволюційній українській літературі) // Записки Наукового Товариства ім. Шевченка. Нью-Йорк; Париж; Сідней; Торонто, 1976. Т. CLXXXVII. С. 138–157.

Стефанович 2004 – *Стефанович П.* Древнерусское понятие чести по памятникам литературы домонгольской Руси // Древняя Русь. Вопросы медиевистики. 2004. № 2(16). С. 63–87.

Стиліянопулос 2005 – *Стиліянопулос Теодор.* Новий Завіт: Православний погляд. Писання, передання, герменевтика / перекл. з англ. Юрій Гамалій, наук. ред. Ростислав Паранько. Львів : Видавництво Українського Католицького Університету, 2005. 196 с.

Сузнель 2003 – *Сузнель Аннік де.* Символіка людського тіла. Київ : Знання-Прес, 2003. 566 с.

Сулима 1998 – *Сулима В.* Біблія і українська література : навч. посіб. Київ : Освіта, 1998. 400 с.

Сулима В. 2006 – *Сулима В.* Становлення проповідництва Київської Русі : особливості літературної екзегези і поетики // Медієвістика: Збірник наукових статей / За ред. Олександра Александрова. Вип. 4. Одеса: Астропринт, 2006. С. 29–39.

Сулима 2002 – *Сулима М.* Уроки «пролетарського» бароко (замість рецензії на дві книжки Леоніда Ушкалова) // Історико-літературний журнал. 2002. № 8. С. 173–276.

Сулима 2005 – *Сулима М.* Прообраз енциклопедії скворородинознавства // Слово і час. 2005. № 5. С. 83–85.

Сулима М. 2006 – *Сулима М.* Книжниця у семи розділах : Літературно-критичні статті й дослідження. Київ : Фенікс, 2006. С. 42–45.

Сумцов 1879 – *Сумцов Н.* О принесенной в дар Харьковскому историко-филологическому обществу неизданной рукописи Г. С. Сковороды «Израилській Змій» // Харькoв. 1879. № 484. С. 2–26.

Сумцов 1884а – *Сумцов Н.* Иннокентий (Гизель): (К истории южнорусской литературы XVII века) // Киевская старина. 1884. Т. 10. № 10. С. 183–226.

Сумцов 1884б – *Сумцов Н.* К истории южнорусской литературы XVII века. Иоанникий Гялятовский. Киев, 1884. 91 с.

Сумцов 1885б – *Сумцов Н.* К истории южнорусской литературы XVII ст. Харьков, 1885. Вып. I: Лазарь Баранович. 183 с.

Сумцов 1885в – *Сумцов Н.* Характеристика южнорусской литературы XVII века // Киевская старина. 1885. Т. XI. Янв. С. 1–18.

Сумцов 1886 – *Сумцов Н.* Предисловие к «Житию Сковороды, описанном другом его М. И. Ковалинским» // Киевская старина. 1886. Т. XVI. Сентябрь. С. 103–113.

Сумцов 1892 – *Сумцов Н.* Современная малорусская этнография // Киевская старина. 1892. № 4. С. 22–36.

Сумцов 1894 – *Сумцов Н.* Материалы для истории Харьковского университета. Харьков, 1894.

Сумцов 1910 – *Сумцов М.* Вага і краса української народної поезії. Харків : Друкарня «Печатное дело», 1910. 31 с.

Сумцов 1926–1927 – *Сумцов М.* Історія української філософської думки // Бюлетень Музею Слобідської України ім. Г. С. Сковороди. Харків, 1926–1927. № 2–3. С. 51–74.

Сумцов 1918 – *Сумцов М.* Начерк розвитку української літературної мови. Харків : Союз, 1918. 40 с.

Суражский 1882 – *Суражский В.* О единой истинной православной вѣрѣ и о святой соборной апостолской церкви, откуда начало приняла и како повсюду распростерся // Памятники полемической литературы в Западной Руси. Санкт-Петербург, 1882. С. 601–938.

Суразький 1588 – *Суразький В.* Книжица о единой истинной православной вѣрѣ. Острог, 1588. 345 арк.

Сухарева 2008а – *Сухарева С.* Біблійний вимір української польськомовної прози поберестейської доби. Луцьк : РВВ «Вежа» Волинського національного університету ім. Лесі Українки, 2008. 248 с.

Сухарева 2008б – *Сухарева С.* Біблійна герменевтика української польськомовної прози кінця XVI – початку XVII ст. : автореф. дис. канд. філол. н. : спец. 10.01.01 – українська література. Київ, 2008. 20 с.

Сухарева 2016 – *Сухарева С.* Польська та українська польськомовна проза XVII століття: Риторика, жанри, інтертексти : дис. д-ра філол. н. спец. 10.01.03 – література слов'янських народів: 10.01.01 – українська література. Київ, 2016. 462 с.

Тальберг 1991 – *Тальберг Н.* История христианской церкви. [Репринт. воспроизведение]. Москва : СП «Интербук» ; Нью-Йорк : Астра, 1991. 142 с.

Теодосій 1973 – *Теодосій Печерський*. Поучення // Перші українські проповідники і їх твори : Праці Греко-Католицької Богословської Академії. Рим, 1973. Т. 35. С. 89–101.

Терен 2007 – *Терен Т.* Професор у стилі бароко // Україна молода. 2007. 31 серпня. С. 18–19.

Теуш 1998 – *Теуш В.* О духовной истории еврейского народа. Москва : Присцельс, 1998. 333 с.

Ткаченко 1924 – *Ткаченко І.* Академік М. Сумцов і слобожанське письменство // Науков. зб. Харківської науково-дослідчої Катедри історії України. Харків, 1924. С. 620–670.

Товкачевський 1913 – *Товкачевський А.* Григорій Савич Сковорода // Українська хата. 1913. Березень. С. 170–185; Квітень – травень. С. 258–274; Червень. С. 350–362; Липень – серпень. С. 479–496.

Транквіліон Ставровецький 1646 – *Транквіліон Ставровецький Кирило*. Перло многоцѣнное. Чернігів, 1646. 242 арк.

Транквіліон Ставровецький 1692 – *Транквіліон Ставровецький Кирило*. Зерцало богословії. Унів: Друкарня Успенського монастиря 1692, 5 + 97 + 2 арк.

Транквіліон Ставровецький 1988 – *Транквіліон Ставровецький Кирило*. Зерцало богословії // Пам'ятки братських шкіл на Україні (кінець XVI – початок XVII ст.) : Тексти і дослідження. Київ : Наукова думка, 1988. С. 208–243.

Тульчинський 1999 – *Тульчинський Г.* Слово и тело постмодернизма. От феноменологии невменяемости к метафизике свободы // Вопросы философии. 1999. № 10. С. 35–53.

Туптало 1680 – *Туптало Димитрій*. Руно орошенное. Чернігів, 1680. 107 арк.

Туптало 1700 – *Туптало Димитрій*. Книга житій святих... на три мѣсяцы третіи : март, апрѣль, маій. Київ : Друк. Києво-Печерської Лаври, 1700. – 676 арк.

Туптало 1748 – *Димитрій (св. Димитрій Ростовський)*. Розыск о расколнической брынской вѣрѣ. Київ : Друк. Києво-Печерської Лаври, 1748. 560 арк.

Туптало 1782 – *Туптало Димитрій*. Слово в субботу четвертыя недѣли Великаго поста // Сочиненія святого Димитрія, митрополіта Ростовскаго: В 5 ч. Москва, 1782. Ч. 1. Арк. 39–45.

Туптало 1824 – *Туптало Димитрій*. Внутренній человек // Сочиненія святого Димитрія, митрополіта Ростовскаго: В 3 ч. Киев, 1824. Ч. 1. С. 101–108.

Туптало 1842a – *Туптало Димитрій*. Лѣтопись // Сочиненія святого Димитрія, митрополіта Ростовскаго: В 5 ч. Москва, 1842. Ч. 4. 783 с.

Туптало 18426 – *Туптало Димитрій*. Поученіе о четвероконечном крестѣ // Сочиненія святого Димитрія, митрополита Ростовскаго: В 5 ч. Москва, 1842. Ч. 3. С. 469–485.

Українська 1988 – Українська література XIV–XVI ст. : Апокрифи. Агіографія. Паломницькі твори. Історіографічні твори. Полемічні твори. Перекладні повісті. Поетичні твори / Авт. вступ. ст. і ред. тому В. Л. Микитась; Упоряд. і приміт. В. П. Колосової та ін. Київ : Наукова думка, 1988. 600 с.

Ульяновський 1994 – *Ульяновський В.* Історія церкви та релігійної думки в Україні. У 3 кн. : Навч. посібник для студ. вищих навч. закладів. Київ : Либідь, 1994 . Кн. 2 : Середина XV – кінець XVI століття. 254 с.

Успенский 2000 – *Успенский Б.* Борис и Глеб: Восприятие истории в Древней Руси. Москва : Языки русской культуры, 2000. 128 с.

Ученова 2003 – *Ученова В., Шомова С.* Полифония текстов в культуре. Москва : Омега-Л, ИМПЭ им. А. С. Грибоедова, 2003. 392 с.

Ушкалов 1984 – *Ушкалов Л.* Біографічна повість про Григорія Сковороду: Рец. на кн.: Драч І. Ф., Кримський С. Б., Попович М. В. Григорій Сковорода : Біографічна повість / За ред. В. М. Нічик. Київ : Молодь, 1984 // Прапор. 1984. № 11. С. 57–59.

Ушкалов 1991 – *Ушкалов Л.* Жанровая природа диалогов Г. Сковороды в связи с «сократическими» диалогами Платона // Отечественная фило-софская мысль XI–XVII вв. и греческая культура: Сборник научных трудов. Киев: Наукова думка, 1991. С. 279–284.

Ушкалов 1992а – *Ушкалов Л.* Едіпова історія в опрацюванні Г. С. Сковорода // Сковорода Григорій : Дослідження, розвідки, матеріали : Збірник наукових праць. Київ : Наукова думка, 1992. С. 126–132.

Ушкалов 1992б – *Ушкалов Л.* Осмислення сквородинівської філософії: Рец. на кн.: Gregory S. Skovoroda. Fables and Aphorisms / Translation, biography and analysis by Dan B. Chopyk. New York; Bern; Frankfurt am Main; Paris: Peter Lang, 1990 (American University Studies. XII. Slavic Languages and Literature. Vol. 8) // Слово і час. 1992. № 9. С. 85–86.

Ушкалов 1992в – *Ушкалов Л.* Сенс «дзеркальної діалектики» самопізнання Г. Сковорода // Філософська і соціологічна думка. 1992. № 5. С. 128–137.

Ушкалов 1993 – *Ушкалов Л., Марченко О.* Нариси з філософії Григорія Сковорода. Харків : Основа, 1993. 152 с.

Ушкалов 1994а – *Ушкалов Л.* Метафізика Григорія Сковорода // Український світ. 1994. № 1–2. С. 6–7.

Ушкалов 1994б – *Ушкалов Л.* Світ українського барокко. Філологічні етюди. Харків : Око, 1994. 112 с.

Ушкалов 1996 – Ушкалов Л. Сквородинівський ейдос самопізнання в контексті українського літературного бароко // III Міжнародний конгрес україністів. Літературознавство. Київ : Обереги, 1996. С. 302–308.

Ушкалов 1997 – Ушкалов Л. Григорій Скворода і антична культура. Харків : Знання, 1997. 180 с.

Ушкалов 1998а – Ушкалов Л. До питання про сквородинівську ноєматику: префігуральні терміни // Пам'яті Григорія Сквороди : Матеріали наукової конференції, присвяченої 275-й річниці від дня народження українського філософа та поета / За ред. Л. Ушкалова. Харків, 1998. С. 153–158.

Ушкалов 1998б – Ушкалов Л. Святий Аврелій Августин та українське письменство XVII–XVIII століть // Збірник Харківського історико-філологічного товариства : Нова серія. Харків, 1998. Т. 7. С. 33–44.

Ушкалов 1999а – Ушкалов Л. Біблійна герменевтика Григорія Сквороди на тлі українського барокового богомислення // Збірник Харківського історико-філологічного товариства : Нова серія. Харків, 1999. Т. 8. С. 23–45.

Ушкалов 1999б – Ушкалов Л. До історії українського барокового «фігуратизму»: «символічний світ» Григорія Сквороди // Діалог культур. Святе Письмо в українських пам'ятках. Київ : Б. в., 1999. С. 130–142.

Ушкалов 1999в – Ушкалов Л. З історії української літератури XVII–XVIII століть. Харків : Акта, 1999. 216 с.

Ушкалов 1999г – Ушкалов Л. Символічний сенс ковравівської візії Григорія Сквороди // Вісник Харківського університету. № 448. Філологія. Міф і міфопоетика у традиційних та сучасних формах культурно-мовної свідомості. Харків, 1999. С. 100–104.

Ушкалов 1999г – Ушкалов Л. Сквородинівська наука про біблійні образи // Актуальні проблеми слов'янської філології : Міжвузівський збірник наукових статей «Лінгвістика і літературознавство». Київ : Знання, 1999. С. 42–53.

Ушкалов 2000а – Ушкалов Л. Поезія Сквороди на тлі слобожанського бароко // Новий Колегіум. 2000. № 5. С. 58–62.

Ушкалов 2000б – Ушкалов Л. Риторична «матерія» творів Сквороди на тлі українського літературного бароко // Актуальні проблеми слов'янської філології : Міжвузівський збірник наукових статей «Лінгвістика і літературознавство». Вип. V. Київ : Знання, 2000. С. 120–126.

Ушкалов 2001 – Ушкалов Л. Українське барокове богомислення. Сім етюдів про Григорія Сквороду. Харків : Акта, 2001. 221 с.

Ушкалов 2002а – Ушкалов Л. Кілька завваг про місце та роль античної культури у творчості Григорія Сквороди // Григорій Скворода і антична культура : Тези доповідей науково-практичної конференції, присвяченої

280-річчю від дня народження Г. С. Сковороди (19 листопада 2002 р.). Харків, 2002. С. 3–5.

Ушкалов 2002б – *Ушкалов Л.* Передмова / foreword // Два століття сквородіани : бібліографічний довідник / Укладачі: Леонід Ушкалов, Сергій Вакуленко, Алла Євтушенко; загальний нагляд та наукова редакція Леоніда Ушкалова. Харків : Акта, 2002. 528 с. [Two centuries of Skovorodiana : A Bibliographical Guide / Compiled by Leonid Ushkalov, Serhii Vakulenko, Alla Ievtushenko; supervised and edited by Leonid Ushkalov. Kharkiv : Acta, 2002. 528 p.]. С. 5–15.

Ушкалов 2002в – *Ушкалов Л.* Про стан та перспективи сучасної історико-філософської сквородіани // Філософська спадщина Г. С. Сковороди і сучасність : Матеріали ІХ Харківських міжнародних Сквородинівських читань (до 280-річчя з дня народження Г. С. Сковороди). Харків, 27–28 вересня 2002 р.). Харків : Екограф, 2002. С. 40–49.

Ушкалов 2002г – *Ушкалов Л.* Світи Григорія Сковороди в дзеркалі семіотики: Рец. на кн.: Софронова Л. А. Три мира Григория Сковороды. Москва : Индрик, 2002. 464 с. // Збірник Харківського історико-філологічного товариства : Нова серія. Харків, 2004. Т. 10. С. 307–323.

Ушкалов 2002д – *Ушкалов Л.* Спомин про двадцять дев'яту пісню «Саду божественних пісень» // Від бароко до постмодерну : Збірник праць кафедри української та світової літератури Харківського державного педагогічного університету ім. Г. Сковороди, присвячений пам'яті професора Віктора Тимченка / За ред. проф. Л. Ушкалова. Харків : Майдан, 2002. С. 249–266.

Ушкалов 2002е – *Ушкалов Л.* Три завваги про українськість Г. Сковороди // Філософська думка. 2002. № 5. С. 108–127.

Ушкалов 2003а – *Ушкалов Л.* Духовна «брань» Григорія Сковороди // Сковорода Григорій : ідейна спадщина і сучасність / Відп. ред. проф. І. П. Стогній. Київ : Ін-т філософії НАН України, 2003. С. 322–335.

Ушкалов 2003б – *Ушкалов Л.* Світи Григорія Сковороди // Сковорода Григорій. Вибрані твори в українських перекладах / Упорядкування, передмова та примітки Леоніда Ушкалова. Харків: Ранок, 2003. С. 3–14.

Ушкалов 2003в – *Ушкалов Л.* Сквородіана Дмитра Чижевського // Чижевський Д. Філософія Г. С. Сковороди / Підготовка тексту, мовна редакція та вступна стаття Леоніда Ушкалова. Харків : Акта, 2003. С. 7–30.

Ушкалов 2003г – *Ушкалов Л.* Триптих про українськість Сковороди // Верховина. Збірник наукових праць на пошану професора Олекси Мишанича з нагоди його 70-річчя / Ред. кол. М. Жулинський (голова ред. кол.), І. Денисюк та ін. Дрогобич: Коло, 2003. С. 335–350.

Ушкалов 2004а – *Ушкалов Л.* Григорій Сковорода: семінарії. Харків : Майдан, 2004. 876 с.

Ушкалов 2004б – Ушкалов Л. Дмитро Чижевський та його книга про філософію Сковороди // Чижевський Д. Філософія Г. С. Сковороди / Підготовка тексту й передне слово проф. Леоніда Ушкалова. Харків : Прапор, 2004. С. 3–22.

Ушкалов 2004в – Ушкалов Л. «Світ ловив мене, та не спіймав...» // Вивчаємо українську мову та літературу. 2004. Жовтень. С. 2–4.

Ушкалов 2004г – Ушкалов Л. Сковорода та Україна: варіації на тему Дмитра Чижевського // Збірник Харківського історико-філологічного товариства : Нова серія. Харків, 2004. Т. 10. С. 163–184.

Ушкалов 2005 – Ушкалов Л. Про «вічну філософію» Григорія Сковороди [Рец. на] Elisabeth von Erdmann. Unähnliche Ähnlichkeit. Die Onto-Poetik des ukrainischen Philosophen Hryhorij Skovoroda (1722–1794). Köln; Weimar; Wien: Böhlau Verlag, 2005. 740 S. // Березіль. 2006. № 3–4. С. 164–173.

Ушкалов 2006а – Ушкалов Л. До питання про джерела творчості Сковороди // Від бароко до постмодерну : Збірник праць кафедри української та світової літератури Харківського національного педагогічного університету ім. Г. Сковороди. Харків : Майдан, 2006. Т. IV. С. 297–312.

Ушкалов 2006б – Ушкалов Л. Есеї про українське бароко. Київ : Факт, 2006. 284 с.

Ушкалов 2007а – Ушкалов Л. Дмитро Туптало та Григорій Сковорода : про одну паралель академіка Миколи Сумцова // Антипролог : Збірник наукових праць, присвячених 60-річчю члена-кориспонтента НАН України Миколи Сулими. Київ : Видавничий дім «Стилос», 2007. С. 231–248.

Ушкалов 2007б – Ушкалов Л. [Передне слово] // Ковалівський А. П. Григорій Сковорода : дослідження і переклади. Харків : Атос, 2007. С. 3.

Ушкалов 2007в – Ушкалов Л. Про нове академічне видання творів Григорія Сковороди // Григорій Сковорода: глобальне і національне : Матеріали Всеукраїнської наукової конференції 19 травня 2007 року. Харків : ТО Ексклюзив, 2007. С. 5–21.

Ушкалов 2007г – Ушкалов Л. «Світ ловив мене, та не спіймав» // Сковорода Г. Вибрані твори / Упорядкування та передмова Леоніда Ушкалова; примітки й коментарі Леоніда Ушкалова та Сергія Вакуленка. Харків : Прапор, 2007. С. 3–24.

Ушкалов 2007г – Ушкалов Л. Сковорода та інші: Причинки до історії української літератури. Київ : Факт, 2007. 552 с.

Ушкалов 2008а – Ушкалов Л. Григорій Сковорода: искусство «хорошего воспитания» // Духовно-нравственное воспитание. Москва : Школьная пресса, 2008. № 4. С. 22–28.

Ушкалов 2008б – Ушкалов Л. Григорій Сковорода : син миру // Личности Украины. 2008. № 1. С. 7–16.

Ушкалов 2008в – *Ушкалов Л.* Нотатки на берегах нової книги про філософію Сковороди (Чернега Т. М. Рациональне та містичне у філософії Григорія Сковороди. Одеса: Астропринт, 2007. 440 с.) // Перспективи : науковий журнал. Одеса, 2008. № 4 (36). С. 163–168.

Ушкалов 2009 – *Ушкалов Л.* Григорій Сковорода / Худож.-оформлювач Є. В. Вдовиченко. Харків : Фолио, 2009. 123 с. (Знамениті українці).

Ушкалов 2011 – *Ушкалов Л.* Від бароко до постмодерну : есеї. Київ : Грані-Т, 2011. 552 с.

Ушкалов 2014 – *Ушкалов Л.* Сковорода, Шевченко, фемінізм... : статті 2010–2013 років. Харків : Майдан, 2014. 312 с.

Ушкалов 2015 – *Ушкалов Л.* Григорій Сковорода. Буквар миру: книга для сімейного читання / Упорядкування, переклад, передмова та примітки Леоніда Ушкалова. Харків: Книжковий Клуб «Клуб Сімейного Дозвілля», 2015. 320 с.

Ушкалов 2016 – *Ушкалов Л.* Україна і Європа : нариси з історії літератури та філософії. Харків : Майдан, 2016. 316 с.

Фесенко 1998 – *Фесенко В.* Творчість Ж. Бернаноса: поетика події та пророцтва. Київ: Київський державний лінгвістичний університет, 1998. 208 с.

Фізер 1993 – *Фізер І.* Психолінгвістична теорія Олександра Потебні. Київ : АТ «Обереги», 1993. 107 с.

Флоренський 2001 – *Флоренський П.* Християнство и культура / Вступ. ст. и примеч. А. С. Филоненко; худож. офор. Б. Ф. Бублик. Москва : ООО «Издательство АСТ»; Харьков : Фолио, 2001. 672 с.

Флоровський 2005 – *Флоровський Г.* Восточные Отцы IV века. Москва : АСТ, 2005. 640 с.

Фрай 1996 – *Фрай Н.* Архетипний аналіз: теорія мітів // Слово. Знак. Дискурс : Антологія світової літературно-критичної думки ХХ ст. / За ред. М. Зубрицької. Львів, 1996. С. 110–133.

Фрай 2010 – *Фрай Н.* Великий код: Біблія і література / З англійської переклала Ірина Старовойт. Львів : Літопис, 2010. 362 с.

Франко 1984 – *Франко І.* Нарис історії українсько-руської літератури до 1890 р. // Зібрання творів: у 50 т. Т. 26–43: Література і мистецтво [ред. кол.: Є. П. Кирилюк (голова) та ін.]. Київ : Наукова думка, 1984. Т. 41 : Літературно-критичні праці (1890–1910). С. 194–470.

Фуко 1996 – *Фуко М.* Воля к истине : по ту сторону знания, власти и сексуальности. Работы разных лет / Пер. с франц. Москва : Касталь, 1996. 448 с.

Хайдеггер 1993 – *Хайдеггер М.* Время и бытие : Статьи и выступления / Сост., пер. с нем. и комм. В. В. Бибихина. Москва : Республика, 1993. 447 с.

Хайдеггер 2003 – *Хайдеггер М.* Бытие и время / Пер. с нем. В. В. Бибихина. Харьков : Фолио, 2003. 505 с.

Хайдеггер 2012 – *Хайдеггер М.* Феноменологические интерпретации Аристотеля (Экспозиция герменевтической ситуации) / Пер. с нем., предисл., науч. ред., сост. Н. А. Артеменко. Санкт-Петербург : ИЦ «Гуманитарная Академия», 2012. 224 с.

Харчук 1993 – *Харчук Р.* Юрій Шерех : література без політики // Слово і час. 1993. № 9. С. 31–37.

Хиждеу 1831 – *Хиждеу А.* Три песни Сквороды [Сообщение и введение А. Хиждеу] // Телескоп. 1831. Ч. 6. № 24. С. 578–580.

Хиждеу 1833 – *Хиждеу А.* Сократ и Скворода // Одесский вестник. 1833. 13 мая. № 37. С. 145–146.

Хиждеу 1835 – *Хиждеу А.* Григорий Варсава Скворода. Историко-критический очерк. Отрывок первый: общее основное понятие о Сквороде, объяснение из его собственного сознания. [С доб.] Сквородинского Идиотикона // Телескоп. 1835. Ч. 26. № 5. С. 3–24.

Хиждеу 1986 – *Хиждеу А.* Избранное: Поэзия. Проза. Публицистика. Письма. Мысли. Заметки. Аналекты. Кишинев : Литература артистикэ, 1986. 318 с.

Цвингли 1997 – *Цвингли У.* Комментарий к истинной и ложной религии / Ульрих Цвингли; Б. Шарвадзе, пер., послесл. Тбилиси : Vereinigung der Freunde Georgiens, 1997. 167 с.

Целік 2002 – *Целік Т.* «Житіє і ходіння ігумена Даниїла з Руської землі» як історико-філософське джерело // Філософська думка. 2002. № 6. С. 44–68.

Чаговец 1901 – *Чаговец В.* Жизнь и сочинения преп. Феодосия. Опыт историко-литературного исследования // Университетские известия. Киев, 1901. Т. VI. № 6. С. 1–200.

Чепига 1965 – *Чепига И.* Творчество Иоанникия Галятовского, украинского писателя второй половины XVII в.: автореф. дис. канд. филол. н. Киев, 1965. 12 с.

Чередниченко 2007 – *Чередниченко О.* Про мову і переклад. Київ : Либідь, 2007. 248 с.

Червінська 2001 – *Червінська О.* Рецептивна поетика. Историко-методологічні та теоретичні засади: навч. посібник. Чернівці : Рута, 2001. 56 с.

Чернец 2004 – Введение в литературоведение: учеб. пособие / Под ред. Л. В. Чернец. Москва : Высшая школа, 2004. 680 с.

Чижевський 1934 – *Чижевський Д.* Філософія Г. С. Сквороди. Варшава, 1934. 224 с.

Чижевський 1942 – *Чижевський Д.* Історія української літератури. Прага, 1942. Кн. 2. 142 с.

Чижевський 1956 – *Чижевський Д.* Історія української літератури (від початків до доби реалізму). Нью-Йорк: Українська Вільна Академія Наук у США, 1956. 511 с.

Чижевський 1991 – *Чижевський Д.* Нариси з історії філософії на Україні. Нью Йорк, 1991. 175 с

Чижевський 1994 – *Чижевський Д.* Історія української літератури (від початків до доби реалізму). Тернопіль : Феміна, 1994. 480 с.

Чижевський 2003 – *Чижевський Д.* Український літературний барок. Нариси. Харків : Акта, 2003. 460 с.

Чижевський 2005а – *Чижевський Д.* Порівняльна історія слов'янських літератур. Київ : Академія, 2005. 288 с.

Чижевський 2005б – *Чижевський Д.* Філософські твори: У 4 т. Київ : Смолоскип, 2005. Т. 1. 402 с.

Чижевський 2005в – *Чижевський Д.* Філософські твори: У 4 т. Київ : Смолоскип, 2005. Т. 2. 264 с.

Чижевський 2005г – *Чижевський Д.* Філософські твори: У 4 т. Київ : Смолоскип, 2005. Т. 3. 256 с.

Чижевський 2005д – *Чижевський Д.* Філософські твори: У 4 т. Київ : Смолоскип, 2005. Т. 4. 376 с.

Чистович 1868 – *Чистович И.* Феофан Прокопович и его время. Санкт-Петербург : Типография Императорской Академии Наук, 1868. 752 с.

Чорноморець 2010 – *Чорноморець Ю.* Візантійський неоплатонізм від Діонісія Ареопагіта до Геннадія Схоларія. Київ : Дух і Літера, 2010. 568 с.

Шадюк 2015 – *Шадюк Т.* Есенційний та екзистенційний модуси стражденності в православ'ї: філософсько-релігієзнавчий аналіз : автореф. дис. канд. філос. н. : спец. 09.00.11 – релігієзнавство. Житомир, 2015. 16 с.

Шахматов 2003 – *Шахматов А.* История русского летописания: в 2 т. (3 кн.). Санкт-Петербург : Наука, 2003. Т. 1 : Повесть временных лет и древнейшие русские летописные своды. Кн. 2 : Раннее русское летописание XI–XII вв. 1021 с.

Швейцер 1996 – *Швейцер А.* Глазами переводчика. Москва : Стела, 1996. 97 с.

Шевельов 1998 – *Шевельов Ю.* Прологомена до вивчення мови та стилю Г. Сковороди // Пороги і запоріжжя : Література. Мистецтво. Ідеології : У 3 т.; ред. рада : В. О. Шевчук та ін.; упоряд. та приміт. Р. М. Корогодського. Харків : Фоліо, 1998. Т. 3. С. 364–413.

Шевчук 2005 – *Шевчук В.* Муза Роксоланська : Українська література XVI–XVIII ст.: У 2 кн. Київ : Либідь, 2005. Кн. II : Розвинене бароко. Пізнє бароко. 728 с.

Шенк 2007 – Шенк К. Филон Александрийский. Введение в жизнь и творчество / Пер. с англ. Москва : Библейско-богословский институт св. апостола Андрея, 2007. 275 с.

Шкуринов 1962 – Шкуринов П. Мировоззрение Г. С. Сковороды. Москва : Московский государственный университет, 1962. 82 с.

Шлейермахер 2004 – Шлейермахер Ф. Герменевтика / Пер. с нем. А. Л. Вольского; научный редактор Н. О. Гучинская. Санкт-Петербург : Европейский Дом, 2004. 242 с.

Шляхова 2008 – Шляхова Н. Літературознавча герменевтика О. Потебні // Вісник Одеського національного університету ім. І. І. Мечникова. Одеса, 2008. Т. 13. Вип. 7 : Філологія : Літературознавство. С. 170–180.

Шмид 2008 – Шмид В. Нарратология. 2-е изд. Москва : Языки славянской культуры, 2008. 304 с.

Шпенглер 1993 – Шпенглер О. Закат Европы. Очерки морфологии мировой истории. Т. 1 : Гештальт и действительность. Москва : Мысль, 1993. 667 с.

Шуміло 2014 – Шуміло С. Поетика церковної прози (XI–XX ст.) : збірник статей з літературознавства. Чернігів : Вера и Жизнь, 2014. 216 с.

Элиаде 1999 – Элиаде М. Избранные сочинения. Очерки сравнительного религиоведения / Пер. с англ. Москва : Ладомир, 1999. 488 с.

Элиаде 2000 – Элиаде М. Трактат по истории религий. Санкт-Петербург : Алетейя, 2000. Т. 1. 394 с.

Эншлен 1954 – Эншлен Ш. Происхождение религии / Пер. с франц. и прим. Б. И. Шаревской. Москва : Издательство иностранной литературы, 1954. 293 с.

Эрн 1908 – Эрн В. Русский Сократ // Северное сияния. 1908. № 1. С. 59–69.

Эрн 1911 – Эрн В. Жизнь и личность Григория Саввича Сковороды // Вопросы философии и психологии. 1911. Кн. 107. № 2. С. 126–166.

Эрн 1912 – Эрн В. Григорий Саввич Сковорода. Жизнь и учение. Москва : Путь, 1912. 342 с.

Юнг 2013 – Юнг К. Г. Архетипи й колективне підсвідоме / Пер. К. Котюк. Львів : Астролябія, 2013. 588 с.

Юрій 1998 – Юрій Володимирович Шевельов (Юрій Шерех) : [матеріали до бібліографії] ; упорядники: А. Даниленко, Л. Чабан. Нью-Йорк, 1998. 468 с.

Юркевич 2002 – Юркевич Е. Герменевтические идеи в восточнославянской философской традиции. Харьков : Издательство ХНУ им. В. Н. Каразина, 2002. 254 с.

Яворський 1728 – Яворський Стефан. Камень вѣры: православным церкви святых сыном на утверждение и духовное созидание. Претыкающымся

же о камень претыканія соблазна. На востаніє и исправленіє. Москва, 1728. 1 загл. л. + [1–8] + 1–32 + 1–1099 с.

Яворський 1730 – *Яворський Стефан*. Камень вѣры. Київ : Друкарня Києво-Печерської лаври, 1730. 10 + 540 арк.

Ягич 1886 – *Ягич И.* Службные минеи за сентябрь, октябрь, ноябрь. В церковно-славянском переводе по русским рукописям 1095–1097 гг. Санкт-Петербург : Отд-ние рус. яз. и словесн. Имп. АН, 1886. [4], СХХХVI, 242, [1], 608 с.

Яковенко 2005 – *Яковенко Н.* Нарис історії середньовічної та ранньомодерної України. Київ : Критика, 2005. 584 с.

Ямчук 2008 – *Ямчук П.* «Унія греків з костьолом Римським 1595 року» А. І. Потія як спроба формування духовно-морального виміру християнської особистості й світу в українському середньовіччі // Наука. Релігія. Суспільство. 2008. № 2. С. 225–231.

Янковий 2007 – *Янковий Б.* Творчість Василя Великого в історично-культурному, літературному та лінгвістичному контексті // Антипролог : Збірник наукових праць, присвячених 60-річчю члена-кореспондента НАН України Миколи Сулими. Київ : ВД «Стилос», 2007. С. 39–66.

Яременко 2004 – *Яременко В.* Перший світоч землі української // Іларіон, митрополит. Про Закон Мойсеєм даний і про Благодать та істину в Ісусі Христі втілених. Київ : МАУП, 2004. С. 3–28.

Ярмусь 2007 – *Ярмусь С.* Досвід віри українця. Вибрані твори. Друге видання. Київ : Світ знань, 2007. 488 с.

Ясперс 1994 – *Ясперс К.* Смысл и назначение истории / Пер. с нем. 2-е изд. Москва : Республика, 1994. 527 с.

Ясперс 2000 – *Ясперс К.* Введение в философию / Пер. с нем.; под ред. Михайлова А. А. Минск : Издательство ЕГУ ЗАО «ПроPILEI», 2000. 191 с.

Яусс 1996 – *Яусс Г.* Естетичний досвід і літературна герменевтика // Слово. Знак. Дискурс : Антологія світової літературно-критичної думки ХХ ст. / За ред. М. Зубрицької. Львів : Літопис, 1996. С. 278–307.

Яценко 1990 – *Яценко М.* Міфологія, релігія, мистецтво // Українська мова і література в школі. 1990. № 6. С. 22–32.

Alegoria 2003 – *Alegoria / Pod red. J. Abramowskiej.* Gdańsk : słowo / obraz terytoria, 2003. 220 s.

Arseniew 1936 – *Arseniew N. von.* Bilder aus dem russischen Geistesleben. I. Die mystische Philosophie Skovorodas // Kyrios. Vierteljahresschrift für kirchen- und Geistesgeschichte Osteuropas / Hrsg. von H. Koch. Königsberg; Berlin, 1936. Bd. I. Hft. 1. S. 3–28.

Assmann 1980 – *Assmann A.* Die Legitimität der Fiktion: Ein Beitrag zur Geschichte der literarischen Kommunikation. München, 1980. 316 S.

Avila 1983 – *Avila C.* Ownership: Early Christian Teaching. London, 1983. 214 p.

Baranowicz 1671 – *Baranowicz Łazarz.* Lutnia Apollinowa. Kijow : Z typography Kijowo-Pieczarskiej, 1671. – 560 s.

Baranowicz 1676 – *Baranowicz Łazarz.* Nowa miara starej wiary. Nowgorod-Siewierski, 1676. 26 + 114 + 32 + 231 c.

Baur 1959 – *Baur C.* John Chrysostom and His Time. Westminster, 1959. 360 p.

Benveniste 1966 – *Benveniste E.* Problemes de linguistique general. Paris, 1966. 356 p.

Bertholet 1938 – *Bertholet A.* Fiber kulUsche MoUwerschiebungen // Site Preuss. Akad. Wiss., Phil. Hist. Masse. 1938. Vol. 18. P 219–238.

Bilaniuk 1994 – *Bilaniuk Petro.* An Introduction to the Theological Thought of Hryhorij Skovoroda // Hryhorij Savyč Skovoroda. An Antology of Critical Articles ; ed. by Richard H. Marshall, Jr. and Thomas E. Bird. Edmonton; Toronto, 1994. P. 251–274.

Bleddyn 1951 – *Bleddyn J.* Roberts. The Old Testament Text and Versions. Cambridge, 1951. 342 p.

Chopyk 1994 – *Chopyk Dan B. L.* Ushkalov, O. Marchenko. Narysy z filosofiy Hryhorija Skovorody (Sketches from H. Skovoroda's Philosophy). Kharkiv: Osnova, 1993. pp. 152 // The Ukrainian Quarterly. 1994. Vol. L. No. 4. P. 404–406.

Chladenius 1969 – *Chladenius J. M.* Einleitung zur richtigen Auslegung vernünftiger Reden und Schriften. Düsseldorf : Stern, 1969. 312 S.

Clemens 1909 – *Clemens Alexandrinus.* Opera. Vol. 1–4. Berlin; Leipzig, 1909–1972. Vol 1.

Collected 1987 – *Collected Works of Meletij Smotryč'kyj /* Introd. By David A. Frick (Library of Early Ukrainian Literature). Cambridge, Mass: Harvard University Publisher, 1987. XL. 806 p.

Čyževskýj 1933 – *Čyževskýj D.* Skovoroda-Studien. II. Skovorodas Erkenntnislehre und Philo // Zeitschrift für slavische Philologie. 1933. Bd. X. S. 47–60.

Čyževskýj 1935 – *Čyževskýj D.* Skovoroda-Studien. III. Skovorodas Bibel-Interpretation im Lichte der kirchenväterlichen und mystischen Tradition // Zeitschrift für slavische Philologie. 1935. Bd. XII. S. 53–78.

Danielou 1941 – *Danielou J.* Sources Chrétiennes. Vol. 1. Paris : Ed. du Cerf, 1941. 376 p.

Danielou 1965 – *Danielou J.* Bog i my. W strone Chrystusa. Kraków, 1965. 274 s.

Dolet 1540 – *Dolet E.* La manière de bien traduire d'une langue en autre. Lyon, 1540. 48 p.

Erdmann 2004 – *Erdmann Elisabeth* vov. Dva stolittia Skovorodijany. Bibliohraficnyj dovidnyk / Bibliographical Guide / Zusammengestellt v. Leonid Ushkalov, Serhii Vakulenko, Alla Ievtushenko; hrsg. Leonid Ushkalov. Kharkiv: Acta, 2002. 528 p. // Zeitschrift für slavische Philologie. 2004. Bd. 63. Hft. 2. S. 465–467.

Erdmann 2005 – *Erdmann E. von*. Unähnliche Ähnlichkeit. Die Onto-Poetik des ukrainischen Philosophen Hryhorij Skovoroda (1722–1794). Köln; Weimar; Wien : Böhlau Verlag, 2005. 740 S.

Finegan 1967 – *Finegan J.* Light From the Ancient Past. London : Oxford University Press, 1967. 652 p.

Frye 1996 – *Frye N.* Myth and Metaphor. University Press of Virginia, 1996. 386 c.

Giet 1950 – *Giet Stanislas*. «Homelies sur l'Hexaïmyron». SCH. 26. – Paris: Lecoffre, 1950. – 127 p.

Gil 2017 – *Gil A.* Metropolia Kijowska doby Unii Brzeskiej // Unia Brzeska i jej konsekwencje : W 420 rocznicę synodu unijnego / Pod redakcją Anny Krochmal i Anny Nowak. Przemyśl : Zespół, 2017. S. 11–21.

Gilman 1978 – *Gilman E.* The curious perspective : Literaru and pictorial wit in the seventeenth century. New Haven; London, 1978. 267 p.

Goidsmith 1976 – *Goidsmith E.* Ancient pagan symbols. Detroit, 1976. 220 p.

Gronau 1912 – *Gronau K.* Posidonius, eine Quelle für Basilius' Hexahemeron. Braunschweig, 1912. 184 p.

Gronau 1914 – *Gronau K.* Posidonius, und die jüdisch-christliche Genesis-Exegese. Leipzig; Berlin, 1914. 172 p.

Hagner 1976 – *Hagner Donald A.* The Old Testament in the New Testament // Interpreting the Word of God / Ed. Schultz Samuil J. and Inch Morris. Chicago : Moody Press, 1976. P. 78–104.

Halkin 1957 – *Halkin F.* Bibliotheca Hagiographica Graeca, troisième édition mise à jour et considérablement augmentée. Bruxelles : Societe des bollandistes, 1957 (Subsidia agiographica. No. 8a). 351 p.

Halkin 1984 – *Halkin F.* Novum Auctarium Bibliothecae Hagiographicae Graecae. Bruxelles : Société des bollandistes, 1984 (Subsidia hagiographica. No. 65). 430 p.

Hernas 2002 – *Hernas Cz.* Barok. Warszawa : Wydawnictwo naukowe PWN, 2002. 744 s.

Herzog 1976 – *Herzog U.* Der deutsche Roman des 17. Jahrhunderts : Eine Einführung. Stuttgart : Kohlhammer, 1976. 225 p.

Hill 2001 – *Hill R.* St. John Chrysostom: Preacher on the Old Testament // The Greek Orthodox Theological Review. – 2001. – № 3–4. – C. 267–286.

Hirsch 1967 – *Hirsch E. D.* Validity in Interpretation. New Haven : Yale University Press, 1967. 498 p.

Homerski 1989 – *Homerski J.* Biblijna hermeneutyka // Encyklopedia Katolicka. Lublin : Tow-wo Nauk. KUL , 1989. T. 2. S. 43.

Homig 1961 – *Homig G.* Die Anfänge der historisch-kritischen Theologie. Göttingen, 1961. 356 s.

Hoof 1995 – *Hoof H. van.* Translators through History / Eds.: J. Delisle, J. Woodsworth. Amsterdam and Philadelphia : John Beniamins, 1995. 241 p.

Kaluzny 1993 – *Kaluzny A.* La philosophie du coeur de Grègoire Skovoroda / Préface de V. Cauchy. Montréal : Fides, 1983. 126 p.

Kot 1960 – *Kot St.* Jerzy Niemirycz : w 300-lecie Ugody Hadziackiej. Paryż : Inst. Literacki, 1960. 81 s.

Kubski 2000 – *Kubski G.* Teoria komentarza biblijnego. Poznań, 2000. 152 s.

Kurz 1985 – *Kurz I.* The Rock Tombs of the Princes of Elephantine : Earliest References to Ineterpretation in Pharaonic Egypt // *Babel.* 1985. Vol. 31 (4). P. 213–216.

László 1965 – *László M.* Cîteva din scrierile lui Skovoroda aflate în manuscris în bibliotecile din România // *Romanoslavica.* Bucureşti, 1965. [T.] XII : Filologie. P. 243–248.

Levchenko 2008 – *Levchenko N.* The Bible hermeneutics – Central element of model or of Art of the Ukrainian Baroque // *Contemporary Issues of Literary Criticism: 2-nd International Symposium.* Tbilisi, 2008. P. 118–119.

Levie 1920 – *Levie J.* Les sources de la VII et de la VIII homelies de Saint Basile sur l'Hexaïméron. Musée belge, 1920. 201 p.

Litwornia 1976 – *Litwornia A.* Sebastian Grabowiecki : Zarys monograficzny. Wrocław : Ossolineum, 1976. 188 s.

Margolis 1922 – *Margolis Max L.* The Hebrew Scriptures in the Making. New York, 1922. 298 p.

Mazur 1934 – *Mazur Z.* Ukraiński Jean Rousseau // *Kurjer Poranny.* [Warszawa], 1934. 12 października.

McCormick 1993 – *McCormick S.* John Chrysostom's Homily As an Example of the ...Tradition // *The Patristic and Byzantine Review.* 1993. № 1–3. P. 65–80.

Mizińska 1993 – *Mizińska J.* Ukraiński Sokrates [L. W. Uszkałow, O. W. Marczenko. Narysy z filozofii Grigorija Skovorody. Charków, 1993. 152 s.] // *Edukacja filozoficzna.* 1997. Vol. 23. S. 347–350.

Naumow 2002 – *Naumow A.* Domus Divisa. Studia nad literaturą ruską w I Rzeczypospolitej (Biblioteka Tradycji Literackich. Nr XVIII). Kraków : Collegium Columbinum, 2002. 399 s.

Naumow 2017 – *Naumow A.* San Clemente di ocrida e la Biblia // *Slavica ambrosiana : San Clemente di ocrida : Allievo maestro. Nell'undicesimo centenario del beato transito (916–2016).* Roma, 2017. P. 61–77.

- Neill 1963 – *Neill S.* Chrysostom and His Message. Crestwood, 1963. 246 p.
- Nowicka-Jeżowa 1994 – *Nowicka-Jeżowa A.* Bazylianie na Kresach – pośrednicy między kulturą oficjalną a ludową // *Literatura i instytucje w dawnej Polsce.* Warszawa : Sempser, 1994. S. 58–78.
- Panuś 2007 – *Panuś K.* Historia kaznodziejstwa. Krakow : Salwator, 2007. 504 s.
- Pelc 1973 – *Pelc J.* Obraz – Słowo – Znak. Studium o emblematkach w literaturze staropolskiej. Wrocław; Warszawa; Kraków; Gdansk, 1973. 380 s.
- Picchio 1977 – *Picchio R.* The Function of Biblical Thematic Clues in the Literary Code of «Slavia Orthodoxa» // *Slavica Hierosolymitana.* 1977. No. 1. P. 1–31.
- Pöggeler 1965 – *Pöggeler O.* Hermenetiche und mantische Phänomnologie // *Philosophische Rundschau.* № 13. 1965. S. 1–39.
- Pilipowicz 2010 – *Pilipowicz D.* Rozmowa o duchowym świecie. Hryhorij Skovoroda. Filozofia – Teologia – Mistyka. Kraków : Wydawnictwo «Szwajpolt Fiol», 2010. 254 s.
- Pras 1979 – *Pras M.* Li Giardino dei Sensi : Sudi sul manierismo a barocco. Milano, 1979. 452 p.
- Raingear 1935 – *Raingear P.* Hermes psychagogue. Paris: Les Belles Lettres, 1935. 580 p.
- Ramm 1970 – *Ramm B.* Protestant Biblical Interpretatio. Gard Rapids : Baker Book House Company, 1970. 298 p.
- Romaniuk 1993 – *Romaniuk K.* Interpretacja Pisma Świętego w kościele. Poznań : Pallottinum, 1993. 117 s.
- Rousset 1954 – *Rousset G.* La literature de l'age baroque en France. Circe et le paon. Paris : José Corti, 1954. 316 p.
- Rupp 1975 – *Rupp J.* Der ukrainische Rousseau : Skovoroda und seine Theologische Ansichten // *Hrigorij Savyč Skovoroda (1722–1794).* München, 1975. S. 17–29.
- Rutka 1696 – *Rutka Th.* Herby, abo znaki Kościoła prawdziwego. Lublin, 1696. 227 s.
- Sacrum 2008 – *Sacrum i Biblia w українській літературі / За ред. І. Набитовича.* Люблін : Ingvarr, 2008. 812 с.
- Sakran 1501 – *Sakran J.* Elucidarius errorum ritus Ruthenici. Kraków, 1501. 16 p.
- Scherer 1989 – *Scherer S.* Hryhorii Skovoroda's «Narcissus»: Its ideas and Plase in East Slavic Thought // *Michigan Academician.* 1989. Vol. XXI. № 2. P. 155–164.
- Scherer 1994 – *Scherer S.* A Note on the Character, Orthodoxy, and Significance of Skovoroda Thought // *Hryhorij Savyč Skovoroda. An Antology of Critical Articles / Ed. by Richard H. Marshall, Jr. and Thomas E. Bird.* Edmonton; Toronto, 1994. P. 91–132.

Scherer 2012 – *Scherer Stephen P.* Skovoroda seen more clearly [Leonid Ushkalov, ed. *Hryhorii Skovoroda: Povna akademichna zbirka tvoriv*. Edmonton, Toronto and Kharkiv: Canadian Institute of Ukrainian Studies Press and Maidan, 2011. – 1400 pp. // *Journal of Ukrainian Studies*. 2012. Vol. 37. P. 167–176.

Sevori 1952 – *Sevori T.* The art of translation. London, 1952. 276 p.

Sicora 2004 – *Sicora P.* Słowa i zbawienie. Kraków : Towarzystwo Autorów i Wydawców Pras Naukowych Universitas, 2004. 333 s.

Skarga 1610a – *Skarga P.* Kazania przygodne z inemi drobniejszemi pracami, o roznych rzeczach wszelakim stanom należących. Kraków : Druk. Andrzeja Piotrkowczyka, 1610. 779 s.

Skarga 1610b – *Skarga Piotr.* Na threny i lament Theofila Ortologa, do Rusi greckiego nabożeństwa przestroga. Kraków : Druk. Andrzeja Piotrkowczyka, 1610. 110 s.

Smotryckyj 1628 – *Smotrzycki Meletiusz.* Apologia peregrinacji do krajów wschodnych. [Lwów, 1628]. [18], 201, [3] s.

Tyler 1790 – *Tyler A.* Principles of translation. London. 1790. 239 p.

Teologia 2008 – *Teologia Nowego Testamentu. Tom II : Dzieło Janowe / Red. ks. Mariusz Rosik.* Wrocław : Drukarnia Tumska, 2008. 352 s.

The International 1987 – *The International Bible Encyclopedia.* Grand Rapids, 1987. Vol. II. 790 p.

Theologisches 1969 – *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament / Hrsg. von G. Kittel, G. Friedrich.* Stuttgart etc. 1969. Bd. 8. 182 s.

Thomson 1998 – *Thomson F.* The Slavonic Translation of the Old Testament // *Interpretation of the Bible.* Ljubljana, 1998. P. 605–920.

Tschizewskij 1974 – *Tschizewskij D.* Skovoroda : Dichter, Denker, Mystiker. München : Fink, 1974. 233 S.

Vasoli 1974 – *Vasoli C.* Profezie e profeti nella vita religiosa e politica fiorentina // *Magia, astrologia e religione nel Rinascimento.* Wrocław : Zakład Narodowy im. Ossolińskich, 1974. P. 16–29.

Wilken 1983 – *Wilken L.* John Chrysostom and the Jews. London, 1983. 190 p.

Young 1990 – *Young F.* Alexandrian Interpretation // *A Dictionary of Biblical Interpretation / Ed. by R. G. Coggins, J. L. Houlden.* London: SCM. 1990. P. 9–17.

SUMMARY

Levchenko N. M. Biblical hermeneutics in ancient Ukrainian literature. – Monography.

Thesis for a Doctor of Philology degree majoring in Ukrainian Literature. – T. H. Shevchenko Institute of Literature NAS of Ukraine. Kyiv, 2018.

For the first time in the Ukrainian medieval studies an attempt was made to comprehensively study the place and role of biblical hermeneutics in the works of ancient Ukrainian literature of the 11th – 18th centuries.

The issues of the formation, development and functioning of biblical hermeneutics in ancient Ukrainian literature are considered in four sections of the paper.

Biblical hermeneutics is analyzed as the object of historical and literary studies. The paper studies the formation and development of biblical hermeneutics as a science. The level of study of biblical hermeneutics in Ukrainian literary studies has been established.

The ways of borrowing and stages of the development of biblical hermeneutics in the Ukrainian translation and original literature of the Old Testament period are explored. The first translations of the Bible are described as the first stages of the development of its exegesis. The works of translated Old Kyiv literature are outlined through the prism of biblical hermeneutics. Their influence on the further development of the original Old Kiev literature is investigated. The paper defines that two main methods of biblical hermeneutics, literary and allegorical, formed in the first theological schools, were brought to Kyiv Rus along with translated literature. First of all, the author connects this process with patristics, where the theologians, on the one hand, outlined the literal method of exegesis (Antiochian school), on the other hand, with allegorical interpretation

of Scripture (Alexandrian school), and on the third hand, the synthesis of two opposing exegetical methods (the Cappadocia school), within which the literal sense of reading the Bible was allowed, as well as a symbolic meaning when it was about biblical parables, riddles, dark places, etc.; with translated tales and novels, where the interpretation of the Bible vanished in the form of allusions, paraphrases and allegorical figures.

The study shows that the absence of the full text of the Bible was offset by appeals to the Church Translation, Patristics, Apocrypha, and other works of Christian-religious content of Byzantine and Old Bulgarian origin. Associated with almost equal rights with the Bible, such a variety of works had a lingering influence not only on the formation of methods for the interpretation of the Scriptures, but also on the nature of the knowledge of the world and existence in the original works of the Old Testament period. On the example of the Biblical exegesis in the works of Ilarion, Kyrylo Turivskyi, Luka Zhydiata, Teodosii Pecherskyi and Nestor, parallels were made between understanding and interpretation in hermeneutics and between speech and revelation – in rhetoric at the level of the same interference. The elements of biblical exegesis in the structure of the chronicle genre and original hagiographic works are identified. It is noted that as the practical need for the interpretation of canonical texts of sacred significance emerged, rules and principles of interpretation of texts were developed and opened: polysemy of the word, contextual analysis, analogy, the principle of precise and detailed definition of the use of the word, etc.

The results of the study suggest that the use of Biblical hermeneutics in the original genres of ancient Kyiv literature is the first stage of its development even in the absence of its scientific and theoretical basis in the ancient Ukrainian literature of the 11th-13th centuries.

Biblical hermeneutics in polemical and baroque literature is presented as a synthesis of eastern and western hermeneutic schools, taking into account the basics of ancient and Jewish rhetoric; the reception of Western four-part biblical hermeneutics with Ukrainian polemical literature is analyzed on the example of creativity of the representatives of controversial confessions by Meletii Smotrytskyi and Iov Zaliza from the side of Orthodoxy, Petro Skarha and Ipatii Potii by Catholicism.

The study revealed that in the structure of biblical hermeneutics, Ukrainian writers-polemists from the Orthodox, Catholic and unicameral churches favoured noematics and heuristics, showing a special attitude to language as a sign system, given that during the interpretation of the Bible it was not enough to use the linguistic sign as the name of a thing. With its help it was also necessary to transmit the *sensus plenior* discovered in Scripture.

This study demonstrates that the final stage of the development of biblical hermeneutics in the ancient Ukrainian literature was the Baroque era, which united in itself the traditions of the Middle Ages and the Renaissance

The characterization of the biblical image of a stone in the Ukrainian Baroque literature on the principle of the hermeneutic circle has been analyzed. The study demonstrates the ways of applying the four-dimensional method of biblical hermeneutics, which consists in the distinction between the literal, open, clear meaning of the Holy Scripture, and the «dark», closed, secret one, which, in turn, is divided into three forms: 1) allegorical, 2) moral, and 3) similar in the works of Stefan Yavorskyi, Dmytro Tuptal, Ivan Maksymovych, Vasyl Surazkyi, and the level of hysychasm influence on it.

The works of Feofan Prokopovych are considered as an example of literal exegesis under the influence of Protestantism.

As an alternative to the literalism of Feofan Prokopovych, the study examines the allegorical exegesis of Hryhorii Skovoroda.

Наукове видання

ЛЕВЧЕНКО
Наталія Микитівна

БІБЛІЙНА ГЕРМЕНЕВТИКА
В ДАВНІЙ УКРАЇНСЬКІЙ ЛІТЕРАТУРІ

Монографія

Технічний редактор Є. Онішко

Підписано до друку 10.01.18. Формат 60x84/16.
Папір офсетний. Гарнітура Minion Pro. Друк офсетний.
Ум. друк. арк. 24,5. Наклад 300 прим. Зам. № 18-25.

Видання і друк ТОВ «Майдан»
61002, Харків, вул. Чернишевська, 59.
Тел.: (057) 700-37-30

E-mail: maydan.stozhuk@gmail.com

Свідоцтво про внесення суб'єкта видавничої справи
до Державного реєстру видавців і розповсюджувачів
видавничої продукції ДК № 1002 від 31.07.2002 р.

Для нотаток

