

СЛОВО ПРО ЗАКОН І БЛАГОДАТЬ МИТРОПОЛИТА ІЛАРІОНА: РИТОРИЧНЕ І ПОЕТИЧНЕ ПІДҐРУНТЯ

ОЛЬГА ЧАПЛЯ

Львівський національний університет ім. Івана Франка, Львів – Україна
olhachaplia@gmail.com; <https://orcid.org/0000-0002-0976-4862>

SŁOWO O PRAWIE I ŁASCE METROPOLITY IŁARIONA: PODŁOŻE RETORYCZNE I POETYCKIE

OLHA CZAPLA

Lwowski Narodowy Uniwersytet im. Iwana Franki, Lwów – Ukraina

STRESZCZENIE. Ponowne odczytanie pierwszego datowanego dzieła literatury ukraińskiej w czasie wojny rosyjsko-ukraińskiej jest szczególnie cenne, albowiem dowodzi naszej siły. Zwrócenie uwagi na sposoby zaspokajania istotnych potrzeb społecznych sprzed tysiąca lat pozwala na odnalezienie paraleli z nowoczesnymi wypowiedziami publicznymi i praktykami retorycznymi w sferze polityki, co sprawia, że badanie takie ma istotne znaczenie. Główny problem naukowy uwypuklony w niniejszym artykule dotyczy korelacji retoryki (sztuka wystąpień publicznych) i poetyki (system zasad twórczych autora lub epoki) w analizie *Słowa o prawie i łasce*, za autora którego uważany jest metropolita kijowski Iłarion. Celem studium jest zatem wskazanie źródeł, do których należy sięgać w celu zgłębienia poetyki i retoryki *Słowa* jako dzieła średniowiecznego. Retoryczne i poetyckie komponenty *Słowa* pochodzą z tradycji judeochrześcijańskiej, z ich wpływami antycznymi, wzbogacone oratorium bizantyjskim, najściślej związane z kaznodziejstwem ewangelicznym i kijowsko-ruską tradycją liturgiczną.

Słowa kluczowe: *Słowo o prawie i łasce*, metropolita Iłarion, retoryka, poetyka, średniowieczne kazanie, tradycja liturgiczna

METROPOLITAN ILARIONS' SERMON ON LAW AND GRACE: RHETORICAL AND POETIC BACKGROUND

OLHA CHAPLIA

Ivan Franko National University of Lviv, Lviv – Ukraine

ABSTRACT. Rereading the first dated work of Ukrainian literature during the Russian-Ukrainian war is especially valuable because it proves our strength. This research is relevant as drawing attention to ways of addressing significant social needs a thousand years ago allows us to identify parallels with modern public speech and rhetorical practices in the political sphere. The main scientific problem that the author tries to highlight in this article concerns the correlation of rhetoric (the art of public speaking) and poetics (the system of creative principles of the author or era) in the study of the *Sermon on Law and Grace*, most likely created by Ilarion, Metropolitan of Kyiv. The article aims to outline the sources we should use to learn the poetics and rhetoric of the *Sermon* as a medieval work. The rhetoric and the poetic of the *Sermon* grow out of the Judeo-Christian tradition (unthinkable without ancient influences), then enriched by Byzantine oratory, but most closely related to evangelical preaching and the liturgical tradition of Kyivan Rus.

Keywords: *Sermon on Law and Grace*, Metropolitan Ilarion, rhetoric, poetics, medieval sermon, liturgical tradition

Дистанція тривалістю десять століть між дослідником і автором, а заразом між дослідником-читачем і першими реципієнтами-слухачами *prima facie* скидається на прірву, яка лише розділяє, а насправді – дарує колосальні можливості озброїтися сучасними методологічними інструментами, щоб із чималої відстані охопити всю перспективу, а також зосередитися на об'ємних деталях, будуючи мости (по)розуміння.

Видається, що для студіювання *Слова про Закон і Благодать* – тексту першої половини XI століття, який, найімовірніше, був виголошений перед великою аудиторією, плідним є принцип 'перехресної ідентичності', адже на перетині риторики і поетики оприявнюються ті пласти твору, які важко чи й узагалі неможливо розгледіти, вибравши єдину дослідницьку оптику. У такий спосіб можна наблизитися до пізнання специфіки художньої форми твору, насамперед особливостей композиції, структури, характеру ритмічних побудов, інших риторичних засобів, які втілюють зміст мовленого і увиразнюють його.

'Риторика' і 'поетика' часто фігурують у назвах різноманітних наукових розвідок, втім, їхні смислові поля нерідко відбивають відмінні трактування. Можливо, причина таких різночитань у давності термінів: як одні з первісних

літературознавчих категорій, вони ідуть пліч-о-пліч з часів Аристотеля, адже своєрідною реперною точкою їхньої генези стали однойменні праці Стагірита. Як відомо, європейські ренесансні університети в системі гуманітарних наук на чільне місце ставили теоретико-практичні курси поетики й риторики, які зрештою були успішно засвоєні й пристосовані в українських барокових колегіях чи академіях. Але справа в тім, що до середини XVI століття Європа сприймала літературно-теоретичну спадщину Аристотеля крізь призму Горацийових інтерпретацій в *Науці поезії*, яка базувалася нестак на *Поетиці*, як на *Риторичі* давньогрецького мислителя [Наливайко 2001: 4–5]. Упродовж майже 25-ти століть активного функціонування поетики змінювалися й підходи до потрактувань її суті, відтак цей факт неодноразово ставав приводом до окреслення „надзвичайно розмитих” [Бродюк 2013: 135] меж дефініції, а також „уточнення цього поняття” [Акулова 2013: 15]. Широке розуміння поетики співвідносить її з теорією літератури, вужче – акцентує на „вивченні, крім конкретних сегментів твору (композиція, поетичне мовлення, версифікація тощо), ще й системи художніх принципів літературних тенденцій, творчості певного поета, стосується не лише об’єктивних властивостей певних текстів, а і його рецепції” [Літературознавча енциклопедія... 2007: 233].

У той час, коли теоретики літератури (деколи не без емоцій, як, наприклад, Григорій Ключек, запитуючи: „Так що ж таке поетика?” [Ключек 1992]) намагаються охопити поетику, вона вислизає зі звичних рамок і проникає у сфери „менш словесного” мистецтва: скульптуру, архітектуру, музику, хореографію, кіно [Бульбачинська 2018; Демків 2004; Brandstetter 2015; Yarrington 2007; Stravinsky 1947]. Отже, грецьке *поіткікї*, що стосувалося насамперед поетичного мистецтва, тепер вміщує комплекс проблем художности будь-якого естетичного явища, але й не тільки мистецького. Наприкінці XX століття термін уже застосовувався до інтерпретацій політичних дискурсів та суспільних явищ, зокрема Джон Ентоні Каддон у своєму словнику *A Dictionary of Literary Terms and Literary Theory* згадав про книгу Пітера Сталібраса й Алона Вайта *Політика і поетика трансгресії* (1986) та *Політику і поетику табору* (1993) Моріса Меєра [A Dictionary of... 2013: 545].

Не меншою є амплітуда сенсів поняття ‘риторика’. Звичайно, античне розуміння риторики як мистецтва публічного виступу і сучасне – значно ширше, – яке проголошує риторичною будь-яку комунікацію у мистецтві, політиці чи медіях, суттєво відрізняються, але й мають спільні точки – найважливішою з них видається сугестія. Особливістю античної риторики є те, що первісно вона ототожнювалася з ораторським мистецтвом, тобто промовою, важливою у суспільному житті, наприклад, вона була усним виголошенням і передбачала прямий контакт мовця й аудиторії. Здебільшого її сферою були судові процеси, а згодом – інші врочисті нагоди. Спочатку був акт, а не текст, хоча згодом його можна трактувати як текст [Kennedy 1999: 2]. Окремі про-

мови могли продовжити своє існування у вигляді текстів, стати доступними для читача, що і є переходом із первинної риторики до вторинної, тобто літератури. Тут мовленнєвий акт не має центрального значення; цю роль бере на себе текст. Цікаво, що знакові трактати Цицерона, певно, найвидатнішого античного оратора, у творчості якого реалізувався синтез грецької духовності та римської громадянськості, порушують ті самі теми, що й у митрополита Іларіона: Цицерон говорить *Про закони, Про природу богів, Про державу*.

До контексту розмови про *Слово про Закон і Благодать* варто долучити згадку про софістичну риторику, початок якої у V столітті до Р.Х. Це риторика в розумінні Горгія і його учня Ісократ, її перейняли Святі Отці золотого доби патристики, а проповіді Каппадокійців були одними з перших творів, перекладеними церковнослов'янською. Софістична риторика була сильнішим напрямком у візантійській традиції, ніж для західного Середньовіччя, але знову з'явилося як потужна сила в епоху Відродження. Вона наголошує на постаті доповідача, а не на виступі чи аудиторії, і відповідає за образ ідеального оратора, що веде суспільство до здійснення ідеалів. Власне, епідейктика, властива Іларіоновому твору, притаманна софістичній риторичі. Софістична риторика – це добрий ґрунт для втілення складних задумів та стилістичного вдосконалення, тому вона спостерігається у великомасштабних літературних творах, призначених для читання та насолоди їхньою красномовністю.

Очевидно, *Слово про Закон і Благодать* варто трактувати в руслі юдеохристиянської риторики. Християнство є релігією Слова навіть більшою мірою, ніж інші аврамістичні релігії, які визнають авторитет Писання і вірять, що Бог творив світ словом (на початку Книги Буття маємо повторювані формули: „І сказав [письмівка моя. – О.Ч.] Бог... І сталося”), адже ми віримо в Бога Слово, другу особу Пресвятої Трійці, Ісуса Христа. Ба більше, Бог-Слово сам проповідував і основне завдання Його послідовників – проповідувати: „І він призначив дванадцятьох, щоб були при ньому та щоб їх *посилати із проповіддю* [письмівка моя. – О.Ч.]” (Мр. 3, 14).

Іларіон проповідує, тому що апостол Павло в Посланні до римлян каже: „Віра від слухання”. І не тому, що в той час (і в апостольські часи, і в Києві XI століття) звичним способом отримання інформації було слухання, зрештою, навіть приватне читання було в певному сенсі слуханням, бо вміння читати для себе, подумки було рідкісним для європейської культури аж до XV століття. Автор творить текст, розуміючи, що він для слухання, і відповідно вибудовує риторичну стратегію. А для тексту християнського важить ще одна річ: слухати тут не те саме, що просто „чутти”, слухати – це прислухатися, бути слухняним почутому. Християнська риторика вимагає ентузіазму в первісному значенні цього слова, бо *ἐνθουσιασμός* – *ἐν* + *θεός* + *οὐσία* – той, хто перебуває в Божій сутності. Отже, автор і слухач мають бути сповнені Бога, Бог говорить через проповідника, а від реципієнта залежить, чи Слово проросте

і даватиме плоди, бо йдеться про підготований ґрунт. У проповіді важливо не просто переконати слухачів суто раціонально і 'змусити' вірити сказаному, але діяти відповідно до цього. Згідно з християнською системою координат, переконати неможливо лише риторичними засобами, бо істину відкриває Божа Благодать, яку – τὴν οἰκονομίαν τῆς χάριτος – засвідчив апостол Павло, пишучи до Церкви в Ефесі (Еф. 3, 2).

Упродовж доби Середньовіччя риторика спиралася не на античну спадщину, до якої Церква не завжди ставилася прихильно, а радше на мову Нового Завіту і Святих Отців, тому студії риторики стали одним зі шляхів до пізнання Святого Письма і патристичних творів. Можна сказати, що ці надважливі тексти були своєрідними магнітами: саме у їхньому полі творилася література. Із цього огляду Іларіоновий твір виразно демонструє належність до середньовічної поетики своєю стійкою взаємодією із біблійним текстом. Таке 'притягання' виправдовує ідею середньовічної теорії про те, що процес творення становить процес читання і переписування, а нова композиція постає з будівельних матеріалів попередників, їхнього знання і текстів [The Oxford Handbook of Rhetorical Studies 2017: 353].

Підґрунттям художности *Слова про Закон і Благодать* є не тільки виразна книжна традиція, а й популярні ораторські практики, насамперед візантійські, серед яких вирізнялися проповіді, зокрема, святого Йоана Золотоустого (не зайве пригадати, що історики української літератури наголошували яскраві візантійські впливи на нашу ранню літературу і культуру загалом). Саме у Візантії, починаючи з IV століття, промови богословського змісту часто спрямовувалися на 'державні потреби', зважаючи на співжиття церковної і світської влади, яке згодом оформилося в цезаропапізм – своєрідний *modus vivendi*, що передбачав залежність церковних структур від волі імператора, який фактично очолював Церкву. З такої необхідности виникав простір для пошуку нових жанрових втілень, тож тоді з'явилася, наприклад, панегірична проза чи епідейктична проповідь. Джордж А. Кеннеді, досліджуючи класичну риторіку крізь призму її християнської та світської традиції від античності до сучасності, доводить, що першим творцем епідейктичних промов був Євсевій Кесарійський, відомий як автор десятитомної *Церковної історії*. Цікаво, що єпископ Кесарії був близьким приятелем імператора Константина, подібно дружили митрополит Київський Іларіон із князем Ярославом. І тут виявляється чимало збігів. Насамперед напрошується, може, не зовсім співмірне, але тематично доцільне порівняння Євсевієвої *opus magnum* з першою частиною *Слова про Закон і Благодать*, адже, хоча й зовсім стисло, концентровано і концептуально, Іларіон переповідає історію Христової Церкви та її шлях до Києва.

Також Євсевій виголосив панегіричну проповідь, відому як *de Laudibus Constantini*, приурочену тридцятиліттю правління першого християнського

імператора, де прославляє Константина за вибір віри. І хоча в центрі риторичної стратегії Євсевія лежить розгортання теми Христа, Спасительної місії Бога-Слова, як і в умовній другій частині твору Іларіона, але твір архієпископа Кесарії схожий радше на богословський трактат із виразним метафізичним підґрунтям, що звернений до інтелігібельного, адже належить до періоду 'наукового' обґрунтування християнської віри. Звідси випливає і манера викладу – висока складна мова, натомість подібні за метою висловлювання частини *Слова* тяжіють до поезії.

В обох випадках йдеться про час невдовзі після прийняття християнства як державної релігії, тому очевидним є зв'язок діяльності ораторів з канонізаційними процесами: літературні твори так чи інакше впливали на ці процеси, бо формували суспільні позиції. Важливо, що Євсевій Памфіл – 'батько церковної історії' – водночас є автором *Життя Константина*, твору, який прославляє земне життя імператора за те, що воно стало гідним життя вічного, і закликає до наслідування особистого благочестя святого. Фактично, текст є свідченням слави Бога, який мав намір привести нехристиян до істини, відтак автор показує релігійну основу вчинків Константина, спираючись на біблійні джерела. Отже, дещо таки нагадує структуру *Похвали Володимиріві* – концептуальної складової *Слова*, можна сказати, його серцевини (яка, до речі, теж містить елементи житійного канону). Ба більше, про доцільність порівняння двох святих свідчить сам текст Іларіона: „Подобниче великааго Коньстантина, равнооумне, равнохрестолюбче, равночестителю служителемь его” [Молдован 1984: 96]. Саме так звертається автор до князя Володимира. Цікаво, що двох святих Церква величає як рівноапостольних, а через вагомість ролей в історії поряд з їхніми іменами закріпилася атрибуція 'Великий'. Можливо, абсолютно не випадково Володимир стає після хрещення Васи́лієм (βασιλεὺς – 'цар'), щоб дорівнятися до візантійського імператора. Дивовижним збігом виглядає те, що двоє правителів мали наставниць у виборі Христа серед найрідніших жінок: Константин прийняв віру під впливом своєї матері святої Олени, а Володимир увірував за молитвами своєї бабусі княгині Ольги, у хрещенні названої (!) Оленою. Цей факт не залишається поза увагою митрополита Київського:

Онъ въ елинѣхъ и римлянѣхъ царство богу покори, ты же – въ Руси: уже бо и въ онѣхъ и въ насъ Христос царемъ зовется. Онъ съ матерію своею Еленою крестъ от Іерусалима принесъша, по всему миру своему раславъша, раславъша, вѣру утвердиста, ты же съ бабою твоею Ольгою принесъша крестъ от новааго Іерусалима, Константина града, [ис сего] по всеи земли своєї поставивъша утвердиста вѣру [Молдован 1984: 96–97].

Як представника ораторської практики початку IV століття, так і першого руського митрополита можна сміливо називати новатором: Євсевій мав завдання створити вперше, власне, християнську епідейктичну промову, яка

не могла взоруватися на панегірики поганським імператорам; Іларіон своєю чергою зумів органічно вплести епідейктичну проповідь у складну риторичну композицію єдиного твору – *Слова про Закон і Благодать*. Хоча можна простежити чимало перегуків у спадщині цих проповідників, немає достатньо підстав стверджувати безпосередній вплив текстів одного з Отців Церкви на формування майстерності Іларіона-оратора.

Дослідження риторики Слова про Закон і Благодать митрополита Іларіона важливе у двох наближеннях: власне як проповідь і як текст (відомий нам у списках XIII–XV століть). В одному випадку нас може цікавити лише текст, а в іншому – текстовий бекґраунд, іншими словами – риторична ситуація, тобто все те, що можемо дізнатися, відповідаючи на запитання: хто, що, де, коли, чому. Яка тема твору? Хто є автором, який досвід він має і як цей досвід пов'язаний із темою проповіді? Хто є цільовою аудиторією і який стосунок має до теми? Який привід, історичний контекст? Як творилася проповідь? Яка міра імпровізації під час виголошення? Яка мета, спосіб її реалізації і кінцевий результат? Як текст поширювався? Кого вважати автором, якщо текст – мозаїка цитат Святого Письма, а автор Святого Письма – Бог?

Слово про Закон і Благодать – середньовічний текст. Тому досліджувати його варто, зважаючи на специфічні історико-релігійні та художньо-естетичні чинники властиві літературі киеворуського періоду. Основними ознаками, що становлять ключові структурні параметри якості киеворуської літератури XI–XII століть, Євген Джиджора вважає слідування взірцеві через послуговування топосами, канонічність, риторичність із визначальною роллю „чужого” слова, релігійність та характерну естетичну функціональність [Джиджора 2016: 60]. До цього переліку пасує ще одна риса, без якої годі адекватно сприймати давньоруські тексти, – священність слова. Середньовічну людину можна називати *homo religiosus*, уточнюючи, що ця релігійність у нашому випадку – християнська, тому ставлення до слова як до сакрального виростає не просто з віри в божественне походження мови загалом, але зі священних текстів юдеохристиянської традиції, а ще більше – зі зв'язку „Бог – слово”, який став однією з форм теофанії: Господь Ісус Христос є Предвічним Словом.

Прагнення людини – носія божественного образу – взаємодіяти зі словом, наслідуючи свого Творця. Парадоксально, але часом Бог вибирає для своїх потреб того, кому довіряє дар слова, всупереч його волі. Так було, приміром, у промовистій історії Мойсея, через якого Бог уклав Завіт зі своїм народом, встановивши Закон. Пророк опирався самому Богові, бо сумнівався у власних здібностях та спроможності виконати надскладне завдання – вивести ізраїльський народ з єгипетської неволі: „Адже ж вони не повірять мені, ані не послухають мого голосу; ба більше, вони скажуть: Не явивсь тобі Господь” (Вих. 4, 1). Тоді Господь демонструє всесильність і показує чуда, перетворюю-

чи палицю (символ влади) на гадину і навпаки, здорову руку на побілілу від прокази і навпаки, насамкінець перетворює воду з ріки на кров, та так і не переконує Мойсея, який продовжує благати: „Змилуйся, Господи! Не проречистий я ні здавна, ні з того часу, як ти став говорити до раба твого; таж тяжкомовний я і тугоязичий” (Вих. 4, 10). Доволі поетична відповідь Господа на ці нарікання пояснює юдеохристиянське розуміння божественности словесних актів: „Хто дав уста людині? Хто сотворив німого або глухого, чи видючого або сліпого? Хіба не я, Господь? Тож іди, я буду в устах твоїх і навчу тебе, що маєш говорити” (Вих. 4, 11–12). У тих словах також трансльований загальний підхід до пророчого покликання, бо пророк (гебрейською – *nāvî*, а мовою Септуагінти – *προφήτης*) повинен ректи, себто промовляти від імені Бога як до своїх сучасників, так і до нащадків, здебільшого щоби викривати суспільні хиби, засуджувати в проблемах моралі й напоумлювати. Водночас таке трактування не інструменталізує пророків, не робить їх лишень каналом передачі Божих повідомлень, адже особа пророка теж має значення в будованні партнерських стосунків з Богом для звершення їхніх спільних справ. Незважаючи на те, що в книзі Виходу до вуст Мойсея вкладає дуже „профетична” фраза „Так говорить Господь”, його первісна функція – вести людей, провадити їх, щоби сформувати народ, *навчити* їх, що означає бути у союзі з Богом [Zucker 1994: 18]. Не випадково юдейська традиція називає Мойсея вчителем, себто так само, як називали Ісуса Його учні (паралель Мойсей – Ісус Месія неодноразово з’являтиметься в тексті цього дослідження, таку необхідність диктує сама назва Іларіонового твору).

Ще один цікавий образ співпраці Бога і пророка показує книга Старого Завіту, яку відносять до апокаліптичної літератури. Книга Єзекиїла – одного з чотирьох великих пророків – оригінально, так би мовити, „гастрономічно” представляє процес отримання завдання:

Сказав він [Бог – О.Ч.] до мене: „Сину чоловічий! Спожуй те, що тут перед тобою; спожий оцей сувій та й іди, говори до дому Ізраїля”. Я відкрив уста, і він дав мені спожити той сувій і сказав до мене: „Сину чоловічий! Нагодуй твої нутроці й наповни твою утробу цим сувоєм, що передаю тобі”. Я спожив його, і був він устам моїм солодкий, як мед. Тоді він сказав до мене: „Сину чоловічий! Іди до дому Ізраїля і говори до них моїми словами (Єз. 3, 1-4).

Пророк може не сумніваючись слухатися голосу Господнього і виконувати Його волю, як більшість із вибраних для подібних місій, але є й інші варіанти. Наприклад, версія пророка Йони, який не захотів іти проповідувати в Ніневію, тож „знайшов корабель, що плив у Таршіш, заплатив за переправу й вступив до нього, щоб відплисти з ними у Таршіш, далеко від Господа” (Йона 1, 3). Затія неслухняного пророка закінчилась по-Божому: після того, як Йона чудесно покатався в череві великої риби три дні і три ночі, він опинився в Ніневії – риба виблювала його на сушу за Божим повелінням.

Внутрішня присутність Божого духа робила пророків авторитетними (хоча відомо, що *nemo propheta acceptus est in patria sua*) лідерами, які взивали до совісти народу задля його спасіння. Їх у тому чи тому сенсі можна називати ораторами, а їхні промови – проповіддю. Ба більше, ми можемо не знати окремої книги текстів пророка, як-от Івана Хрестителя, але все одно вважати його пророком. Бо той, хто перебував на межі Завітів, – *vox clamantis in deserto* – проповідував прихід Месії, тому його називають Предтечею. Ісус Христос, у якому здійснилися старозавітні пророцтва, теж проповідував. У цьому випадку, на відміну від попереднього, дієслово „проповідувати” для зв’язку в словосполученні передбачає питання не *кого?*, а *що?* Уся Добра новина, яку звіщає Ісус, концентрується в проголошенні очікуваного Царства. Таким чином проповідь можна трактувати у двох аспектах: діяльнісному та риторичному. Ісус проповідує Царство Боже самою своєю присутністю та вчинками, крім того, говорить про його конкретні вияви, навчає способів „потрапити” до цього Царства: властиво, працює в жанрі проповіді.

Найважливіша Ісусова промова, яку вважають ключем до християнства, так і називається: Нагірна проповідь. Цей найчастіше цитований і коментований текст, записаний у Євангелії від Матея, а також сам акт промови, виголошеної на горі перед силою народу, найімовірніше, арамейською мовою, є об’єктами богословських досліджень, а також взірцем християнської риторики, що виросла на юдейському ґрунті й збагатилася елементами греко-римської традиції. Проповідь мала насамперед практичну мету, бо спочатку Ісус, „відкривши уста, почав *навчати* (письмівка моя – О.Ч.) їх” (Мт. 5, 2) – такий безпосередній вступ до Нагірної проповіді, яка завершується Ісусовою притчею для підтвердження практичного значення промовленого. Сенс прикінцевої притчі полягає в порівнянні того, хто слухає Ісусові слова й виконує їх, з розумним чоловіком, що збудував свій дім на скелі, щоб жодні негоди не змогли його зруйнувати; натомість той, хто слухає, але не виконує їх, ототожнений із необачним чоловіком, який збудував дім на піску, віддавши його на поталу водам і вітрам (пор.: Мт. 7, 24–27). Після слів оратора євангелист зафіксував рефлексію безпосередніх реципієнтів, яка теж свідчить про виняткову, скажімо так, педагогічну інспірацію промовця: „І як Ісус скінчив ці слова, народ не міг надивуватись його навчанню, бо він навчав їх як повновладний, а не як книжники їхні” (Мт. 7, 28–29). Можливо, попереднє речення було однією з підстав не інакшого формулювання першої частини назви монографії Ярослава Пелікана *Divine Rhetoric: The Sermon on the Mount as Message and as Model in Augustine, Chrysostom, and Luther* [Pelikan 2001]. Божественною можна називати риторику максимального рівня майстерності, та в цьому випадку вона божественна ще й тому, що ритор – єдинородний Син Божий. Попри те, що ця риторика божественна, вона також людська (бо ж автор – Богочоловік), належить до конкретного часопростору й культури, й загалом піддається ана-

лізові згідно з принципами риторичної науки. Власне, такому дослідженню присвячена третя частина згаданої праці Ярослава Пелікана – *The Rhetoric of the Sermon on the Mount*. Як фахівець із класичної риторики, автор звертається до трьох Аристотелевих категорій – етосу, патосу, логосу, щоби показати, як працюють важелі переконування аудиторії в Нагірній проповіді; кожен із цих трьох розділів має по три очікуваних підрозділи, бо кожна категорія детально розглянута у зв'язку з трьома чи не найвизначнішими християнськими риториками, яких автор впевнено вибирає завдяки досвіду патролога і лютеранського пастора. Пошуки *fides et ratio* святого Августина, Івана Золотоустого і Мартіна Лютера різними способами допомагають розгледіти у Христі найкращого оратора з усіх можливих, бо „коли інші добрі промовці лише говорять про істину, то Ісус є Істиною” [Pelikan 2001: 102].

Нагірна проповідь Ісуса Месії важлива загалом для пізнання християнської риторичної традиції; втім, вона не менш знакова для дослідження Іларіонового *Слова про Закон і Благодать*. Навіть у назві твору київського митрополита відчувається протиставлення Закону, даного через Мойсея єврейському народові, і Благодаті, яка явилася в Ісусі Христі. Якраз Нагірна проповідь є тим місцем, де Благодать говорить сама за себе. Симптоматично, що Ісусова проповідь починається з так званих Блаженств, які є новозавітною альтернативою Мойсеєвого Декалогу, чи радше досконалою версією „правил” для тих, хто хоче перебувати з Господом, при чому обов'язково бути щасливим. Зауважмо подібність слів „блаженство” і „благодать”, що мають спільний корінь – Бога, який єдиний є Благим¹. Якщо поглянемо на десять заповідей і дев'ять блаженств через лінзи риторики і спробуємо оцінити їх за шкалою більш імовірної спроможності переконати слухачів, то видається, що більший успіх будуть мати не ті висловлювання, які забороняють ту чи ту негідну поведінку, а ті, що заохочують до певних чеснот чи станів (деяких із них людина воліла б уникати) і відразу обіцяють серйозну винагороду, заради якої варто змогти.

Христос говорить до підготованих слухачів, які впізнавали апелювання до добре відомих тез Закону, і пропонує їм кращу версію, хоча й не заперечує попереднього, як сам твердить: „Не думайте, що я прийшов усунути закон чи пророків: я прийшов їх не усунути, а доповнити” (Мт. 5, 17). (Тут виявляється недосконалість українського перекладу Святого Письма, бо у грецькому „Μὴ νομίσητε ὅτι ἦλθον καταλῦσαι τὸν νόμον ἢ τοὺς προφῆτας: οὐκ ἦλθον καταλῦσαι ἀλλὰ πληρῶσαι” останнє дієслово „πληρῶω” означає наповнювати до країв, завершити, виконати, тобто зробити так, щоби Божа воля, відома в Законі, виконувалася належним чином і щоб виконувалися Божі обіцянки, дані через пророків). Христос підносить моральні настанови на новий рівень порівняно

¹ Так сказав Ісус до багатого юнака: „Добрий є один тільки (Бог)” (Мт. 19,17).

зі старозавітними, Він знову і знову звертається до того, що вже виконували його слухачі, і запрошує їх до ще більшої досконалости. Із цієї метою оратор неодноразово (шість разів у межах однієї п'ятої глави) використовує прийом антитези (який нерідше з'являтиметься в митрополита Іларіона). Коли Ісус говорить: „Ви чули, що було сказано давнім: Не вбивай; і коли хтось уб'є, той підпаде судові. А я кажу вам, що кожний, хто гнівається на брата свого, підпаде судові. Хто ж скаже братові: Нікчема! – той підпаде Верховному Судові. А хто скаже: Дурень! – той підпаде під вогонь пекельний” (Мт. 5, 21–22), „Ви чули, що було сказано: Не чини перелюбу. А я кажу вам, що кожний, хто дивиться на жінку з пожаданням, той вже вчинив перелюб з нею в своїм серці” (Мт. 5, 27–28), „Сказано теж: Хто відпускає свою жінку, хай дасть їй лист розвідний. А я кажу вам: Хто відпускає свою жінку, – хіба у випадку розпусти, – той робить з неї перелюбку; і хто взяв би розведену, чинить перелюб” (Мт. 5, 31–32), „Ви чули теж, що було сказано давнім: Не клянись неправдиво, і виконаєш твої клятви Господеві. А я кажу вам не клястися зовсім: ні небом, бо це престол Бога; ні землею, бо це підніжок стіп його” (Мт. 5, 33–35), „Ви чули, що було сказано: Око за око, зуб за зуб. А я кажу вам: Не противтеся злому. Хто вдарить тебе в праву щоку, оберни до нього й другу” (Мт. 5, 38–39), „Ви чули, що було сказано: Люби ближнього свого й ненавидь ворога свого. А я кажу вам: Любіть ворогів ваших і моліться за тих, що гонять вас” (Мт. 5, 43–44), то Він не уподібнюється до популярних сьогодні тренерів із самовдосконалення і не проголошує постулати нової філософсько-етичної доктрини, а проголошує фундаментальний заклик християнства, яким завершується глава: „Тож будьте досконалі, як Отець ваш небесний досконалий” (Мт. 5, 48). Ісус-проповідник вибудував складну риторичну конструкцію з аргументів, побудованих на протиставленнях, щоби вкінці показати слухачам, для чого кожному вартує ставати на нелегкий шлях вправлення і зростання. Нагірна проповідь і, зрештою, інші Ісусові слова з Євангелій мають чимало точок (деколи й цілих ліній) дотику з творами, особливо, перших українських письменників, а зокрема, зі *Словом про Закон і Благодать*. Зауважмо, що Нагірна проповідь записана в 5-7 з 28-ми глав Євангелія від Матея, себто відносно на початку прилюдного служіння Ісуса, тому цей, якщо так можна сказати, перформанс, був також своєрідним уроком для апостолів, яких невдовзі (через 3 глави) Учитель посилає проповідувати Царство Боже, хоч воно, як сказав апостол Павло до Церкви в Коринті, „не у слові, а в силі” (1 Кор. 4, 20).

У першому столітті Христові безпосередні учні проповідували в синагогах і на майданах (про деякі успішні й не надто ораторські виступи відомо насамперед із книги Діянъ святих апостолів²), щоби, проголошуючи, свідчити про

² У журналі „The Harvard Theological Review” опубліковане дослідження тричастинної (екземпль, конклюдія, екзортація) форми, зокрема, цих проповідей [Wills], а також відповідь на цю статтю [C. Clifton Black II].

Слово і передавати віру. Систематично підтверджує таку мету апостол Павло: „Тож віра – із слухання, а слухання – через слово Христове” (Рим. 9, 17), „Я вірував, тому й говорив”³ (2 Кор. 4, 13). Згодом Святі Отці продовжили вірити і говорити, щоб повірили інші. Уже з другого століття християнські проповіді, чи то більш етичного спрямування, чи радше богословського, будувалися на риторичних моделях, які вивчалися у грецьких риторичних школах, а це означає, що проповідники належали до найосвіченіших членів Церкви [див. Ehrman 1999: 361]. Не зважаючи на те, що патристичною добою називають період, який зазвичай визначають кінцем I – VIII століттям, коли формувалося вчення Церкви, як Східна, так Західна традиції мають упродовж свого буття до сьогодні визначних проповідників та проповідниць – учителів віри та моралі, без яких годі уявити живу спільноту Христових послідовників і які в кожному разі опираються на досвід «стовпів»: Василя Великого, Григорія Назіянського, Івана Золотоустого, Атанасія Великого, Амвросія Медіоланського, Єроніма, Августина та папи Григорія I Великого. Одним із таких учителів для Київської Церкви був митрополит Іларіон.

Якщо поглянути на проповідь набагато ширше і вийти за межі словесного акту, то можна зауважити, що і музика, й іконографія, й архітектура теж здатні проповідувати, себто транслювати визначені ідеї, налаштовувати на певні настрої, заохочувати до тих чи тих учинків, отже, вони теж володіють риторичним (переконувальним) потенціалом. Найефективніше, видається, вони працюють гуртом. І на таку „співпрацю” варто зважати в контексті первинної рецепції *Слова про Закон і Благодать*, виголошеного у храмі (в Софії Київській чи у церкві Благовіщення на Золотих воротах) під час або, ймовірно, безпосередньо після Божественної Літургії, що супроводжувалася співом. Усі ці фактори провадили учасників дійства *per viam pulchritudinis*, сприяли відчуженню й переживанню прекрасного, а тому підсилювали сугестію почуття. Безумовно, для слов'ян сакральним було насамперед слово, але категорії естетики важили не менше. Згадати хоча би про колосальну роль прекрасного в літописній розповіді про Володимировий вибір віри: „И придохомъ же [бояри і старці городські – О.Ч.] въ Грѣкы, и ведоша ны идѣже служатъ Богу своему, и не свѣмы, на небеси ли есмь былѣ, или на землѣ: нѣсть бо на земли такого вида, или красоты такая, недоумѣемъ бо сказати; токмо то вѣмы,

³ Цитований вислів належить до більшого уривка, який доречно згадати через пов'язаність його сенсів не тільки з усними практиками поширення християнства і їхньої кореляції зі збудуванням віри, а й з перегуками зі *Словом* митрополита Іларіона, а саме з темою Воскресіння і Благодаті.

Та мавши той самий дух віри, про який написано: „Я вірував, тому й говорив, – то й ми віримо, тому й говоримо; бо знаємо, що той, хто воскресив Господа Ісуса, – воскресить і нас з Ісусом і поставить з вами. Бо все це ради вас, щоб розмножена благодать через багатьох збагатилася подяку на славу Божу” (2 Кор. 4, 13–15).

яко отъинудь Богъ съ челоувѣкы пребываетъ, и есть служба ихъ паче всихъ странъ. Мы убо не можемъ забыти красоты тоя; всякъ бо челоувѣкъ, аще преже вкусить сладка, послѣди же не можетъ, горести прияти, тако и мы не имамъ сде жити” [Повість врем’яних...: 170–172]. Виглядає, що краса візантійського храму і богослужіння стала визначним фактором у воістину доленосному рішенні для руського народу (насправді у бояр був ще один аргумент на користь грецького закону: якби він був лихий, то не прийняла би хрещення Ольга, що була мудрішою за всіх людей [Повість врем’яних...: 170–172]).

До речі, те, що бояри зауважили наприкінці першого тисячоліття, згідно з літописцем, 987 року, документально потвердила Церква наприкінці другого тисячоліття, а саме 1996 року, акцентувавши особливе місце Літургії у Східних Церквах в тексті Інструкції застосування літургійних приписів Кодексу канонів Східних Церков. Цитуючи Климента Александрійського й Апостольський лист *Orientalis Lumen* святого папи Івана Павла II, автори Інструкції стверджують: „краса, що на Сході є одним з найулюбленіших слів для вираження божественної гармонії та образом преображеного людства, проявляється у всьому: у формі храму, у звуках, барвах, у світлах, запахах” [Інструкція застосування...: 5].

Отже, досліджуючи *Слово про Закон і Благодать* як комунікативний акт, варто оглядатися на юдеохристиянську традицію проповідування, яка прийшла до Києва через досвід Східних Церков. Водночас не можна нехтувати позалінгвістичні чинники проповіді, що семіотично насичували конкретну риторичну ситуацію і не менш інтенсивно впливали на реципієнтів слів митрополита Іларіона.

Список використаної літератури

- Акулова Н., *Літературознавчий дискурс категорії ‘поетика’*, [в:] „Наукові праці Кам’янець-Подільського національного університету імені Івана Огієнка. Філологічні науки”, 2013, вип. 33, с. 15–20.
- Бродюк Ю., *Генеזה терміна ‘поетика’ крізь призму сучасного літературознавства*, [в:] „Вісник Луганського національного університету імені Тараса Шевченка. Філологічні науки”, 2013, № 2 (2), с. 135–140.
- Бульбачинська О., *Кінопоетика: реконструкція поняття*, [в:] „Закарпатські філологічні студії”, 2018, т. 3, вип. 3, с. 24–28.
- Демків М., Крамарчук Х., *Поетика – наукова та інтерпретативна функції цього поняття в теорії архітектури*, [в:] „Вісник Національного університету Львівська політехніка”, 2004, № 505: Архітектура, с. 38–48.
- Джиджора Є., *Києворуська література XI–XII століття як середньовічна*, [в:] „Мандруючи світами і віками. Збірник на пошану Юрія Пелешенка”, ред. І. Набитович, Київ-Дрогобич: Посвіт, 2016, с. 54–62.

- Інструкція застосування літургійних прислів'їв Кодексу канонів Східних Церков*, конгрегація у справах Східних Церков, Львів: Свічадо, 1998.
- Клочек Г., *Так що ж таке поетика?*, [в:] „Поетика”, Київ: НАНУ, Інститут літератури ім. Т.Г. Шевченка, 1992, с. 5–15.
- Наливайко Д., *Українські поетики й риторики епохи бароко: типологія літературно-критичного мислення та художня практика*, [в:] „Наукові записки НаУКМА”, т. 19: Філологічні науки, 2001, с. 3–17.
- Літературознавча енциклопедія у двох томах*, т. 2, автор-укладач Ю. Ковалів, Київ: Академія, 2007.
- A Dictionary of Literary Terms and Literary Theory*, J.A. Cuddon, Fifth edition, Wiley-Blackwell 2013.
- Brandstetter G., *Poetics of Dance: Body, Image, and Space in the Historical Avant-Gardes*, Oxford: Oxford University Press, 2015.
- Clifton Black C. II., *The Rhetorical Form of the Hellenistic Jewish and Early Christian Sermon: A Response to Lawrence Wills*, [in:] “The Harvard Theological Review”, 1988, vol. 81, no. 1, pp. 1–18.
- Ehrman D. Bart, *The Proclamation of the Word. Homilies in Early Christianity*, [in:] *After the New Testament: a reader in early Christianity*, New York–Oxford: Oxford University Press, 1999.
- Kennedy G., *Classical Rhetoric and Its Christian and Secular Tradition from Ancient to Modern Times*, The University of North Carolina Press, 1999.
- Pelikan J.J., *Divine Rhetoric: The Sermon on the Mount as Message and as Model in Augustine, Chrysostom, and Luther*, N.Y.: St. Vladimir's Seminary Press, 2001.
- Ross J., *Rhetoric and Poetics. Medieval Rhetoric*, [in:] “The Oxford Handbook of Rhetorical Studies”, 2017, pp. 353–363.
- Stravinsky, I. *Poetics of Music in the Form of Six Lessons*, Harvard University Press, Cambridge 1947.
- Wills L., *The Form of the Sermon in Hellenistic Judaism and Early Christianity*, “The Harvard Theological Review”, 1984, vol. 77, no. 3/4, pp. 277–299.
- Yarrington A., *The poetics of sculpture: pedestal, verse and inscription*, [in:] A. Gerstein (ed.), *Display and Displacement: Sculpture and the Pedestal from Renaissance to Post-Modern*, Courtauld Institute of Art Research Forum: London 2007.
- Zucker D.J., *Israel's Prophets: An Introduction for Christians and Jews*, New York: Paulist Press, 1994.

Spysok vykorystanoi literatury [References]

- Akulova N., *Literaturoznavchyi dyskurs katehorii ‘poetyka’* [Literary discourse of the category ‘poetics’], [v:] “Naukovi pratsi Kamianets-Podilskoho natsionalnoho universytetu imeni Ivana Ohienka. Filolohichni nauky”, 2013, vyp. 33, s. 15–20.
- Brodiuk Yu., *Geneza termina ‘poetyka’ kriz pryzmu suchasnoho literaturoznavstva* [The genesis of the term ‘poetics’ through the prism of modern literary studies], [v:] “Visnyk Luhanskoho natsionalnoho universytetu imeni Tarasa Shevchenka. Filolohichni nauky”, 2013, no. 2 (2), s. 135–140.

- Bulbachynska O., *Kinopoetyka: rekonstruktsiia poniattia* [Film poetics: reconstruction of the concept], [v:] "Zakarpatski filolohichni studii", 2018, t. 3, vyp. 3, s. 24–28.
- Demkiv M., *Kramarchuk Kh. Poetyka – naukova ta interpretatyvna funktsii tsoho poniattia v teorii arkhitektury* [Poetics – the scientific and interpretative function of this concept in the theory of architecture], [v:] "Visnyk Natsionalnoho universytetu Lvivska politehnika" 2004, no. 505: Arkhitektura, s. 38–48.
- Dzhydzhora Ye., *Kyievoruska literatura XI–XII stolittia yak serednovichna* [Kyivan Russian literature of the 11th – 12th centuries as medieval], [v:] "Mandruichy svitamy i vikamy. Zbirnyk na poshanu Yurii Peleshenka", red. I. Nabytovych, Kyiv–Drohobych: Posvit, 2016, s. 54–62.
- Instruktsiia zastosuvannia liturhiinykh pryypysiv Kodeksu kanoniv Skhidnykh Tserkov* [Instructions for the use of liturgical prescriptions of the Code of Canons of the Eastern Churches], Kongregatsiia u spravakh Skhidnykh Tserkov, Lviv: Svichado, 1998.
- Klochek H., *Tak shcho zh take poetyka?* [So what is poetics?], [v:] "Poetyka", 1992, s. 5–15.
- Nalyvaiko D., *Ukrainski poetyky y rytoryky epokhy baroko: typolohiia literaturno-krytychnoho myslennia ta khudozhnia praktyka* [Ukrainian poets and rhetoricians of the Baroque era: typology of literary and critical thinking and artistic practice], [v:] "Naukovi zapysky NaUKMA", t. 19: Filolohichni nauky, 2001, s. 3–17.
- Literaturoznavcha entsyklopediia u dvokh tomakh* [Literary encyclopedia in two volumes]. t. 2, Avt.-uklad. Kovaliv Yu, Kyiv 2007.
- A Dictionary of Literary Terms and Literary Theory*, J.A. Cuddon, Fifth edition, Wiley-Blackwell 2013.
- Brandstetter G., *Poetics of Dance: Body, Image, and Space in the Historical Avant-Gardes*, Oxford: University Press 2015.
- Clifton C. Black II., *The Rhetorical Form of the Hellenistic Jewish and Early Christian Sermon: A Response to Lawrence Wills*, [in:] "The Harvard Theological Review", 1988, vol. 81, no. 1, pp. 1–18.
- Ehrman D. Bart, *The Proclamation of the Word. Homilies in Early Christianity*, [in:] *After the New Testament: a reader in early Christianity*, New York. Oxford: Oxford University Press, 1999.
- Kennedy G., *Classical Rhetoric and Its Christian and Secular Tradition from Ancient to Modern Times*, The University of North Carolina Press 1999.
- Pelikan J.J., *Divine Rhetoric: The Sermon on the Mount as Message and as Model in Augustine, Chrysostom, and Luther*, N.Y.: St. Vladimir's Seminary Press, 2001.
- Ross, J., *Rhetoric and Poetics. Medieval Rhetoric*, [in:] "The Oxford Handbook of Rhetorical Studies", 2017, pp. 353–363.
- Stravinsky I., *Poetics of Music in the Form of Six Lessons*, Harvard University Press, Cambridge 1947.
- Wills L., *The Form of the Sermon in Hellenistic Judaism and Early Christianity*, "The Harvard Theological Review", vol. 77, no. 3/4 (Jul. - Oct., 1984), pp. 277–299.
- Yarrington A., *The poetics of sculpture: pedestal, verse and inscription*, [in:] A. Gerstein (ed.), *Display and Displacement: Sculpture and the Pedestal from Renaissance to Post-Modern*, Courtauld Institute of Art Research Forum: London 2007.

Zucker, D.J. *Israel's Prophets: An Introduction for Christians and Jews*, New York, Paulist Press, 1994.

Список використаних джерел

Молдован А., „Слово о законе и благодати” Илариона, Киев: Наукова думка, 1984.

Повість врем'яних літ: Літопис (За Іпатським списком), пер. з давньоруської, післяслово, комент. В. Яременка, Київ 1990.

Святе Письмо Старого та Нового Завіту, переклад о. Івана Хоменка, Рим: Видавництво оо. Василян, 2007.

Spysok vykorystanykh dzherel [References]

Moldovan A., “*Slovo o zakone i blagodati*” Ilariona [Ilarion's “*Sermon on law and grace*”], Kiev: Naukova dumka, 1984.

Povist vremianykh lit: Litopys (Za Ipatskym spyskom) [Tale of Bygone Years. Chronicle. (The Hypatian codex)], per. z davnoruskoi, pisliaslovo, koment. V. Yaremenka, Kyiv 1990.

Sviate Pysmo Staroho ta Novoho Zavitu [Holy Scripture of the Old and New Testament], per. o. Ivana Khomenka, Rym: Vydavnytstvo oo. Vasyliian, 2007.