

так, Пересопницьке Євангеліє 1556–1561 рр. користало з лютеранського перекладу Нового Заповіту (1553) Сеключіана; Євангеліє В. Тяпинського (після 1570) року взяло собі за взірць соцініанський Новий Заповіт (1570) С. Будного, Новий Заповіт (1581) Валентина Негалевського є перекладом соцініанського перекладу Нового Заповіту (1577) М. Чеховича, а Крехівський апостол (бл. 1560-х р.) – перекладом із кальвінської Біблії 1563 р. Уже самі ці джерела українських перекладів Св. Письма виразно говорять, що реформаційні впливи в Україні були дуже відчутними. Крім того, у братських школах вивчається "проста руська" або "руська мова", з'являються підручники, напр., граматики і "Лексис" Л. Зизанія збудовані так, щоб діти нарівні із церковнослов'янською вивчали і "просту руську" мову.

Список використаних джерел:

1. *Исаевич Я.* Преемники первопечатника / Исаевич Я. – М. : Книга, 1981. – 192 с.
2. *Копержинский К.* "Лекции словенские Златоустого отъ бесѣды евангельскихъ от иерея Наливайка выбраніе" / Копержинский К. // Сборник отделения русского языка и словесности АН СССР. – 1926. – Т. 101. – №2. – С. 381–383.
3. *Митрополит Іларіон.* Князь Костянтин Острозький і його культурна праця / Митрополит Іларіон. – Вінніпер : The Christian Press, 1958. – 216 с.

А. Астафьев, д-р филол. наук, проф.
КНУ ім. Т. Шевченка, Київ

ЭВОЛЮЦИЯ ФОРМ ИДЕНТИЧНОСТИ В ТЕКСТАХ Д. НАЛИВАЙКО

Внимание сосредоточено на эволюции форм идентичности в текстах Д. Наливайко: от отчетливой связи конфессиональной и этнической характеристик до изменения критериев, засвидетельствовавших тенденции новой идентичности.

O. Astafyev, Dr Hab., Professor
Taras Shevchenko National University of Kyiv, Kyiv

THE EVOLUTION OF IDENTITY FORMS IN D. NALYVAJKO'S TEXTS

Attention is paid to the phenomena of identity in the texts written by D. Nalyvajko: from distinguish connection between confessional and ethnics characteristics to changing of criteria, which proved the tendencies of new times' identity.

УДК 929Шевченко+821.161.2-1.09

О. Бігун, канд. філол. наук, докторант
КНУ ім. Т. Шевченка, Київ

МІФОЛОГЕМА ЄРУСАЛИМА В ПОЕЗІЇ Т. ШЕВЧЕНКА

Йдеться про рецепцію та інтерпретацію міфологеми Єрусалиму у творах Тараса Шевченка. Розглядається символіко-алегоричний складник паралелі "Київ–Єрусалим". Аналізується типологія "єрусалимних" локусів у Шевченкових творах. Ключові слова: міфологема, типологія, давньоруська література, Біблія, Єрусалим, Київ, Т. Шевченко.

Творча інтерпретація міфологеми Єрусалима простежується в українському красному письменстві ще за княжої доби ("Повість минулих літ", "Слово про Закон і Благодать" митрополита Іларіона, писання "Початкового зводу", "Пам'ять та похвала князеві Володиміру" Іакова Мніха, перекази Києво-Печерського патерика тощо) та в літературі "українського бароко" (З. Копистенський, Ф. Прокопович, К. Сакович та ін.). Згодом, як свідчення тягlosti процесів етнологічного освоєння міфологічних структур, сакральний "єрусалимний" міф втілювався на рівні архетипів "храму", "святої землі", "обраного народу" у творчому доробку Г. Сковороди, П. Куліша, І. Котляревського, Т. Шевченка, І. Франка та ін. Спільним сенсовим складником "єрусалимної" ідеї протягом означеного періоду – від перших писемних зводів Київської Русі до доби Романтизму і далі – було поняття святості, що поставало в нових ракурсах інтерпретації, адаптуючи біблійні моделі та актуалізуючи національну унікальність. Обраний діяхронний аспект дослідження міфологеми Єрусалиму дає можливість послідовно і цілісно дослідити збіги, перегуки та відмінності в розрізі святості біблійної генези та її ево-

4. *Мицько І.* Острозька слов'яно-греко-латинська академія (1576–1636) / Мицько І. – К. : Наук. думка, 1990.

5. *Огородник І., Огородник В.* Історія філософської думки в Україні. Курс лекцій / Огородник І., Огородник В. – К. : Вища школа ; Знання, 1999. – 544 с.

6. *Перетц В.* "Тестамент царя Василя" в українських перекладах / Перетц В. // Сборник отделения русского языка и словесности АН СССР. – 1926. – Т. 101. – №2. – С. 50–72.

7. Українська поезія XVII століття (перша половина) : Антологія [упоряд. В. В. Яременко]. – К. : Рад. письменник, 1988. – 358 с.

8. *Шевчук В.* Дем'ян Наливайко – співець роду / Шевчук В. // Шевчук В. Муза Роксоланська. Українська література XVI–XVIII століть: У 2 кн. – К. : Либідь, 2004. – Кн. 1. – 398 с.

9. *Харлампович К.* Западно-русские православные школы XVI и нач. XVII в., отношение их к иностранным / Харлампович К. – Казань : Типо-литография Импер. ун-та, 1898. – 524 с.

10. *Яковина О.* Метафізика в поезії : Україна XVII століття / Яковина О. – Львів : Опілля, 2010. – 216 с.

11. *Jerlic J.* Latopisiec albo kroniczka. – Warszawa-Petersburg : Drukarnia Wienhobera, 1853. – Т. 1. – 187 s.

12. *Kardaszewicz S.* Dzieje dawniejsze miasta Ostroga: materiały do history Wołynia. – Kraków: Drukarnia Gebethnera i Wolfa, 1913. – 291 s.

13. *Niesiecki K.* Korona Polska przy Złotej Wolności Starożytnemi Wszystkich Kathedr, Prowincyi y Rycerstwa Kleynotami Heroicznym Męstwem y odwagą, Naywyższemi Honorami a naypierwey Cnota, Pobożnością y Świątobliwością Ozdobiona ... – Lwów : Drukarnia Collegium Lwowskiego Societatis Jesu, 1743. – 820 s.

14. Zbiór pamiątek do dziejów polskich. – Warszawa : Drukarnia Gazety Godzinnej, 1858. – Т. 2. – 249 s.

надійшла до редколегії 05.09.2012

люції в українському красному письменстві. Кроскультурний, семіотичний та герменевтичний аналіз дозволить вийти на глибинний рівень семантики "єрусалимних" локусів у творах Т. Шевченка, пояснити його підтексти, виявити поетичну структуру та рівні художньої інтерпретації.

Історія постання єрусалимського міфу закорінена у Святе Письмо. Як відомо, Єрусалим у містичний спосіб пов'язаний і зі Старим, і з Новим Заповітом. Його вважають священним, однак смислове наповнення цього священства є різним. Як просторове сакральне місце Єрусалим є святою землею для юдеїв, бо цар Давид завоював його і зробив столицею Ізраїлю, заклавши в середмісті головний Храм за тим зразком, що був відкритий Богом Мойсееві на горі Синай, що вказує на небесний прототип головного Храму юдеїв. Наступність зміни Старого Завіту на Новий була закладена в Єрусалимі в символічній топографії – це були Золоті Ворота, через які згодом в'їхав Ісус Христос. В околицях міста, на Голгофі, яка в модернізованих візіях наступних епох стане праобразом "пула землі", "святої гори" (Афон, Київські пагорби), Ісус Христос прийняв мученицьку смерть. Так, до топусу сакрального міста дода-

ється символічний хронотоп пришествя/оновлення, складником якого є схематична вісь Золоті Ворота – головний Храм, закладена згодом в урбаністичну мапу "право-наступників" – Константинополя та Києва.

Окрім сакраль-містичної просторової площини Єрусалим уособлює ще й часову, точніше безчасову формулу, адже з біблійного погляду Новий/Небесний Єрусалим представляє тисячолітнє царство – передусім християнську Церкву, названу у Святому Письмі царським священством. Алегоричне збудування Нового Єрусалима є благословенною місією тих, хто становитиме його частину, долучиться до "святої справи", адже це місто, "якого Бог будівничий і засновник". Тому його образ, за С. Аверінцевим, тісно пов'язаний із локусом "Божої присутності" [1, с. 431], а отже, є посередником встановлення праведності/святості на всій землі. Значення цього образу очевидне: він є символом поступового утвердження християнства у світі під проводом Церкви, прообразом Божого Царства / Раю Небесного. Таким чином сакральна просторово-часова семіосфера Єрусалима вибудовується навколо уявлення про державу/місто, що причетне до ідеального світу.

Відтак поняття Єрусалима постає у двомірності з домінуючою тенденцією централізму. Горизонталлю виступає географічна та історична локалізація міста зі знаковою урбаністичною мапою, що має функцію символічного дзеркала небесного Єрусалима. Вертикаль-на/духовна вісь, що поєднує земний та небесний Єрусалим, здебільшого є сферою зацікавлень богословської сфери. Однак унаслідок активної діяльності релігійної сторони в суспільному бутті ідея Нового Єрусалима на різних етапах історичного розвитку зазнавала процесів трансформації чи реконструкції, дослідженням яких присвячено чимало студій історичного, культурологічного, політичного, літературознавчого та ін. спрямувань (П. Білоус, І. Данилевський, М. Жулинський, Ю. Завгородній, К. Кислюк, П. Кралюк, Я. Прицак, О. Русина, В. Ричка, Н. Яковенко та ін.). Вважають, що вертикальна вісь міфологеми Єрусалима є наближеною до універсального архетипу "axis mundi", присутнього у всіх міфологічних системах у вигляді "світового дерева" або "гори", на вершині якої перебуває Деміург, а в підґрунті - як правило, принесена жертва. У християнській свідомості центром землі є Єрусалим з Голгофою як аломорфою "світової гори", під якою поховано Адама, а на вершині встановлено хрест (християнський еквівалент "світового дерева"), на якому – розп'ятий Бог, а над ним – розкриті неба з Горнім Єрусалимом. Вважають, що саме навколо цієї вертикалі розгортається світовий простір і здійснюється перетікання Старого Завіту в Новий, відповідно до пророцтва Єзекіїля: "Так говорить Господь Бог: це Єрусалим! Я поставив його серед народів, а навколо нього – землі (Єз. 5:5)".

Фактично, візантієцентрична формула єрусалимної ідеї щодо Києва переважала в давньоруській літературі раннього періоду (IX–XV ст.). Згадки про роль Києва як "царства" знаходимо в таких творах, як "Повість минулих літ", "Слово про Закон і Благодать" митрополита Іларіона, писання "Початкового зводу", "Пам'ять та похвала князеві Володимирі" Іакова Мніха та ін. Тут святість новоствореного міста відповідала, як вважає К. Кислюк, "старозаповітним месіанським сподіванням на Єрусалим як одночасно духовну та політичну столицю світу, де переймання військово-політичної могутності "старого" Риму доповнювалося духовною місією евангелізації всього світу" [8, с. 72]. Наприклад, у "Слові про Закон та Благодать" впевнено проходить алюзія переймання священної влади Києвом від Константинополя. Так, князь Володимир уподібнюється імператору Костя-

нтину у своїй духовно-історичній місії, проводяться паралелі між імператрицею Єленою і княгинею Ольгою, декларуючи рівнозначність їхньої суспільної ролі, зіставляються міста Єрусалим, Константинополь і Київ як ланки в ланцюгу православної історії: "Подібниче великого Костянтина! Рівний розумом, рівний христолюбністю! Рівний розумом, рівний пошануванням до служителів Його! Костянтин зі святими отцями Нікейського Собору закон людям встановив, а ти з новими нашими отцями-єпископами, збираючись часто, з великим смиренням радився, як для людей сих, котрі щойно пізнали Господа, закон утвердити. Костянтин серед еллінів і римлян царство Боже сотворив, ти ж – у Русі. Тепер і в них, і у нас Христос царем визнається. Костянтин з матір'ю своєю, Єленою, хрест із Єрусалима приніс і серед людей своїх прославив, прославивши, віру встановив. Ти ж із своєю бабою, Ольгою, принесли хрест від нового Єрусалима – Константинограда, по всій землі своїй розставивши, утвердили віру. Тому й подібний до Костянтина еси, і з ним Господь учинив тебе гідним одної слави і честі на небесах заради твого благовір'я, яке ти мав за життя свого" [7, с. 210].

Українські медієвісти зауважують, що міф про Єрусалим у подальшій літературній історії України не втрачав своєї актуальності, однак все більше набував значення духовного символу [2, с. 60–71]. Зокрема, Н. Яковенко акцентує увагу на зміні протягом XVI–XVII ст. словесних формул, що супроводжують назву міста в стародавніх літописах. Як приклад, дослідниця наводить т. зв. 2-у Касьянівську редакцію Києво-Печерського патерика за 1462 р., в якій Київ називається "стольним", "славним" чи "богоімним градом", а "богохранимим градом" іменують лише Константинополь. Проте в прикінцевому записі патерика за 1554 р., виконаного "дячком Нестерцем з Сокала", читаємо, що "написана бысть сіа книга, глаголемаа Патерик... у богосла-саемом (підкреслення наше. – О. Б.) градѣ Киевѣ". Вкрай обмежена кількість руських писемних пам'яток XV – середини XVI ст. не дозволяє простежити напевне, коли й де Київ уперше перетворився зі "славного" та "стольного" на "богослаसाемий", однак найімовірніше, що така словесна формула з'явилася не раніше другої половини XVI ст., і то аж до київського піднесення 1620-х вживалася хіба спорадично [15, с. 367].

Міф про Єрусалим із прив'язкою до Києва протягом активного функціонування в давньоукраїнському літературному просторі зазнав трансформацій. Так, початкова ідеологічна інвектива "мати градом руським" з асоціативними уподібненнями Константинополю, що відповідало тогочасним культурно-історичним реаліям, змінюється на домінуванні духовного локусу чистоти й первинності Єрусалима. Причина саме такої модифікації єрусалимної міфологеми, на думку К. Кислюка, полягає в тому, що концепція "Київ-Єрусалим" від початку накреслювалася як ідея не царства, а священства (курсив автора – О. Б.), бо "єрусалимність" Києва, що взагалі типово для новостворених держав і народів, мала позначати в очах тих, хто її прокламував, – книжних людей духовного стану – передусім, саме більшу святість" [8, с. 73]. Тут вдало підкреслено важливий для нашого типологічного розкряу аспект – трансляцію міфологеми Єрусалима "книжниками", тобто людьми переважно не світськими, а церковного сану. Безперечно, що цей фактор мав важливе значення для домінування духовних акцентів в обґрунтуванні спадкоємності Києва як "священного міста". Видається, що акцентування на священстві у рецепції "єрусалимної" ідеї щодо Києва була підхоплена спочатку митцями українського бароко, а згодом – представниками наступних мистецьких епох.

Тяглість та відлуння міфологеми Єрусалима простежуються й у творчому доробку Т. Шевченка. Насамперед, зауважимо, що Єрусалим присутній як біблійний топографічно-просторовий ойконім. Так, у поемі "Марія" назву міста поет вводить неодноразово. Спочатку Єрусалим з'являється в поемі як загроза, пророчий символ майбутнього місця загибелі Ісуса, бо саме там, за сюжетом твору, знайшов свою смерть і той "дивочний гость", що передбачив прихід Месії: "*В Єрусалимі говорили / Тихенько люде, що стояли / У городі Тверіаді / Чи то якогось розп'яли / Провозвістителя Месії*" [14, с. 317]. Зауважимо, що вказані перипетії далекі від новозавітних переказів, ще й виявляють певні суперечності. Зокрема, суперечності супроводжують образ "благовістителя". Так, О. Яковина зауважує, що "дивочний гість" називається в "апостолом", то "провозвістителем Месії" та самим Месією, а постає перед Марією в ангельській подобі: "*В одному білому хітоні, / Мов намальований сіяє, / Гость стояв / І ніби справді засіяє*". У цьому образі, припускає дослідниця, що нагадує "янгола, за євангельською версією і за описом Шевченка у сцені першої зустрічі з Марією, автор збирає абсолютно різні постаті: й Івана Хрестителя, й апостола (учня Христа), і самого Христа ("розп'ятого", "Месію")" [17, с. 45]. Пояснити таку строкатість образу важко, що й призводить часто до взаємозаперечливих коментарів тексту поеми.

Припустимо, що авторський замисел полягав у тому, щоб в одному образі "провозвістителя" звести воедино характеристики і пророків, і послідовників Христа, і, врешті, самого Ісуса – усіх, чий земний шлях укладається в сакральну схему: проповідання – розп'яття/смерть – воскресіння/успадкування Царства Божого. Те, що саме за таким сценарієм розвиватимуться події в поемі, свідчить і розпінання пророка-"благовістителя", і смерть Івана Хрестителя, якого в Шевченковій версії "*зарізали в тюрмі*" [14, с. 327], і боягузтво Христових апостолів (ці епізоди суперечать оригінальній біблійній версії), які згодом, завдяки подвижництву Богоматері, "*любов і правду рознесли по всьому світу*" [14, с. 328]. Ймовірно, щоб увиразнити есхатологічну модель, поет проводить символічний маршрут: Назарет–Єрусалим. Назарет у цій послідовності слугує образом дитинства людства, оскільки саме там зростає історичний Ісус Христос. Тут за методологією психоаналізу можемо говорити про архетип дитини як символ початку пробудження індивідуальної свідомості зі стихій колективно-несвідомого, як зв'язок із вихідною несвідомою невизначеністю, як "антиципація" смерті і нового народження [15, с. 307]. Натомість Єрусалим виступає як символ духовної зрілості того ж людства, де заради любові Сином Божим долається смерть, дарується "життя вічне", проповідуються новозавітні заповіді "братолюб'я" та "єдиномислія".

Відомо, що загроза смерті переслідує Христа з самого народження. Не порушуючи біблійного канону, Т. Шевченко вводить до тексту поеми ще одну символічну опозицію Віфлієм–Єрусалим. Саме з Єрусалима, зачувши про народження Месії, "*через час / Чи через два прийшов указ / І легіон з Єрусалима, / Од того Ірода*" [14, с. 320], щоби знищити Ісуса ще немовлям та випередити акт добровільної жертви Бога. Кожне із цих міст ситуативно асоціюється з двома сакральними категоріями – народженням та смертю, що у філософських доменах зазвичай використовуються як засадничі мотиви осмислення людського існування.

Наступна згадка про Єрусалим у Шевченковій поемі відбувається в алюзивній формі, що має на меті асоціативне переосмислення біблійної сцени вигнання міняйл із Храму. Тут автор зміщує часові рамки та смислові

акценти і Месія постає семирічним хлопчиком, який навчає в храмі фарисеїв та книжників "*як в світі жить, людей любить, / За правду стать! За правду згинуть! Без правди горе*" [14, с. 325]. В оригінальній версії Христос виганяє торговців з храму зі словами: "*Написано: Дім мій домом молитви буде зватись, – ви ж чините з нього печеру розбійників*" (Мт. 21:13). Однак діти, які теж присутні в канонічній сцені, вітають Месію словами: "*Осанна Синові Давида!*" (Мт. 21:15), і на презирливі закиди первосвящеників Ісус виголошує відому фразу: "*Атож, хіба ви ніколи не читали: Устами немовлят та ссущих ти вчинив собі похвалу*" (Мт. 21:16). Застосована поетом інверсія – у біблійному епізоді Ісус постає в зрілому віці, а в Шевченковій версії дія відбувається в дитинстві – не є випадковою. На численні факти помилок, анахронізмів чи інші неточності, що стосуються історичних подій, перекладу церковнослов'янських текстів тощо, свого часу звертали увагу дослідники Шевченкової творчості (М. Драгоманов, Є. Нахлік, Л. Плющ, Б. Струмінський, І. Франко та ін.). Однак, на думку Т. Мейзерської, подібні художні прийоми є присутнім складником творчого методу митця, базованого на імагінативному мисленні, "котре вирізняється тим, що воно наскрізь метафоричне" [9, с. 69]. Ймовірно, що Т. Шевченко вкладає слова про "любов і правду" в уста саме малолітнього Ісуса, знову ж таки використовуючи багатоаспектну семантику архетипу дитини. Однак, на наше переконання, тут доречніше говорити про той смисл, що його надає образу дитини християнська символіка, етика та естетика [див. дет.: 1, с. 180–181].

Важливо, що Т. Шевченко зберігає старозавітні конотації в описі Єрусалима. Так, у рядках: "*Єрусалим / Розкинувся гордо перед ним, / Сіяє в золотім вісоні / Ізраїльський архієрей! / Романський золотий плебей!*" [14, с. 326] поетом застосовані метафори *ізраїльський архієрей*, що відповідає уявленню про духовну столицю юдейського царства, та *романський золотий плебей*, що перегукується зі справдженням і старозавітних, і новозавітних пророцтв, в яких мовиться про падіння юдейського царства внаслідок захоплення язичниками. У новозавітній версії прийнято тлумачити історію Єрусалима в есхатологічній перспективі євангельського провіщення майбутнього зруйнування столиці Давида. Зокрема, на цьому наголошує Ісус Христос, відкриваючи Своім учням ознаки прийдешнього кінця історії: "*А коли ви побачите Єрусалим, військом оточений, тоді знайте, що до нього наблизилосся спустошення... І поляжуть під гострим мечем, і заберуть до неволі поміж усі народи, і погани топтатимуть Єрусалим, аж поки не скінчиться час тих поган*" (Лк. 21:20; 24). Таким чином, зруйнування земного Єрусалима й опанування його народом, чужим біблійній традиції, набувало знакового змісту, перетворювалося на символічний пролог до майбутньої другої зустрічі з Месією та подолання матеріальної історії в нематеріальному світі Царства Небесного.

Упадає у вічі знання Т. Шевченком не тільки екзегетичної версії міфу про Єрусалим, але й біблійно-історичної. Відомо, що в XI–XII ст. була популярна "Історія Юдейської війни" Йосифа Флавія, перекладена церковнослов'янською мовою. Текст "Юдейської війни" увійшов до складу компілятивного твору "Про три полонення Єрусалима" у складі "Чет'ях-Мінея" митрополита Макарія, а оскільки загальновідомо, що Мінея була серед Шевченкової лектури, то відомості про завоювання "вічного міста" римлянами поет міг черпати саме звідти. Дослідники засвідчують образність викладу оригіналу в кращих традиціях античної стилістики, що була збережена під час перекладу давньоруськими

книжниками, які не тільки зуміли "зберегти стилістичні переваги оригіналу, але й вступили з автором в творчі перегони, домагаючись більшої виразності за допомогою формул та образів, традиційних для тогочасної літератури" [12, с. 214]. Не виключено, що службова релігійна література, до якої поет прилучився ще з дитинства, теж могла сформувати поетове уявлення про "єрусалимний" міф, адже сюжет про зруйнування й відновлення єрусалимських святинь актуалізувався в літургійному календарі завдяки святам, пов'язаним із шануванням Чесного Хреста, насамперед завдяки дневі Воздвиження Чесного і Животворчого Хреста. Синаксар цього свята та його богослужбові співи нагадували про історію падіння юдейського Єрусалима, відродження міста за рівноапостольного імператора Костянтина, відкриття рівноапостольною царицею Єленою великої християнської реліквії.

Видається, що середньовічна інтерпретація падіння Єрусалима як кари за гріхи старозавітного народу та його узалежнений статус виявилася близькою духовним орієнтирам українського поета, бо провокувала в уяві асоціативний образ пригнобленої України. Алегорично градуєвані метафори *ізраїльський архієрей* та *романський золотий плебей* утворюють опозицію, що стосується Єрусалима. Відтак, вірогідним видається подвійне прочитання цього тексту з уподібненням тогочасному становищу України та її столиці – Києву, що залишився духовним осердям країни (якщо йти за Шевченком: "українським архієреєм"), проте в усіх проявах суспільно-політичного життя перебував під гнітом Російської імперії (за аналогією: "московський золотий плебей"). Схоже, що саме на подібну рецепцію розраховані Шевченкові рядки, адже у своїх творах поет часто ототожнював Юдею з Україною, ґрунтуючись на алегоричному способі зображення, позаяк "тяжіння до алегорії як художнього засобу і прийому, як творчо-конструктивної поетологічної установки у вибудові художнього світу можна назвати однією з істотних і характерних ознак лірики Т. Шевченка" [3, с. 25]. Зокрема, у контексті алегоричного тлумачення "єрусалимної" ідеї С. Герасимчук вважає, що поет "саркастично називає ізраїльське місто-архієрея "романським золотим плебей" (Рим у творі являє собою художнє інакомовлення Російської імперії) і за допомогою цього саркастично забарвленого алегоричного зображення ("золотий вісон" виступає дошкульною антитезою справжньому становищу народу) демаскує соціальне, політичне й духовне рабство України" [4, с. 16–27]. Загальновідомо, що в Т. Шевченка не бракує виявів амбівалентності до української історії: у його творах, окрім ідилічного "раю"/"святої землі", Україна постає як поневолений край, повен запроданців та зрадників – "плебей" духу. Відомо, що окрім алегоричних, завуальованих посилів стосовно бездержавного статусу своєї батьківщини, як вищезгадана міфема Єрусалима, поет вдається і до полемічних "викривань", очорнення всіх гетьманів поспіль. Полеміка інколи набирає старозавітної тональності, в якій проступає біблійна (єреміївська) патетика.

Далі в поемі образ "вічного міста" сприймається в тісній топонімічній зв'язці *Єрусалим–Голгофа*, місце сакральної жертви Ісуса Христа: "... пішов / В Єрусалим на слово нове, / По ніс лукавим правди слово! / Не вняли слову! Розп'яли!" [14, с. 327]. Так, Єрусалим опосередковано набуває семантичних ознак топосу розпинання, що лейтмотивом прозвучав на початку твору в сюжетних перипетіях "провозвістителя". Зазначимо, що топос розпинання є доволі сталим конструктом поетологічної системи Т. Шевченка, вибудованої навколо хороніма Голгофа ("*І Сина Божія во плоті / На тій Голгофі роз-*

п'яли / Межи злодіями" ("Неофіти") [14, с. 247]); "*І повели Гуса / На Голгофу у кайданах*" ("Єретик") [13, с. 294]. У цілому ж, вважає Є. Нахлік, євангельський топос розпинання фігурує в Шевченкових творах ремінісцентно, трансформуючись в образ розпинання рідної країни, рідного народу, його мучеників і пророків, давніх, сучасних та майбутніх, ліричного героя як народно-мученика й апостола [10, с. 179].

Опосередковане уподібнення Києва Єрусалиму проступає і в Шевченковій поезії "Царі". Символічна паралель у більш широкому контексті вписується в систему алегорій твору Україна–Юдея, цар Давид–князь Володимир, яка, врешті, спонукає зіставити два пригноблені народи, нещастя яких мають одні й ті самі витoki – відхід від заповідей правди, добра, "братолюбія". На підтекстові прочитання розраховані і численні прийоми інакомовлення в поезії "Во Іудеї во дні они...", серед яких Сіон, що є частиною топографічної мапи Єрусалима, згідно з алегоричною архітектонікою твору уподібнюється київським пагорбам та Києву за часів Миколи I: "*Во время Ірода царя, / Кругом Сіона й на Сіоні / Романські п'яні легіони / Паскудились*" [14, с. 309]. Сіон для юдейського народу має сакральне значення, адже з часів будови тут Першого Єрусалимського Храму Соломоном став символом перебування бога Ягве (Іс. 8:18). Тому вжитий Т. Шевченком фразеологізм "паскудитись" мав би підкреслити зневагу загарбників до сакральних цінностей юдейського народу, а за алегорією – українського.

У притаманній алегоричній манері згадується Єрусалим і в 136-му переспіві "Псалмів Давидових". На думку І. Даниленко, тут поет підтекстово розбудовує паралель Україна–Єрусалим, позаяк "Шевченко, як ніхто інший, увійшов у саму глибину почуттів старозавітного псалмоспівця, котрий, переймаючись проблемами юдейського народу-обранця, спрямовує свій гнів на його соціальних та зовнішньополітичних ворогів (а отже – і ворогів самого Бога), яким щиро бажає Божої помсти та переконаний в їхній незворотній загибелі від Божої кари" [5, с. 6]. Вважають, що в художньому komponуванні переспівів поет використовує образно-стилістичну базу текстів псалмів з метою "героїзації" революційно-визвольної боротьби, а також як езопівську мову для втілення революційного змісту (І. Айзеншток, К. Волинський, І. Дзюба, Ю. Івакін, Е. Кирилук, М. Ласло-Куцук, Л. Міріджанян та ін.), однак ближчою нашим поглядам є думка про первинну роль релігійності Шевченкового світогляду, що в Псалтирі його приваблювала надійна моральна опора, вироблена система етичних координат людського буття, в якій усіляке зло – звичайно, і суспільне – розглядається як гріховний відступ від Божої правди [11, с. 73].

Відтак розглянуті вище інтерпретації міфологеми Єрусалима у творах Т. Шевченка закорінені у святописемну традицію й виявляють старозавітні та новозавітні конотації. До старозавітних відносяться атрибутивні характеристики Єрусалима як столиці держави з важкою та неоднозначною історією, з періодами міжусобних воєн, розквіту та гноблення, що призводить до низки семантичних паралелей з Києвом у вищезгаданих творах. Новозавітні конотації проступають у євангельському топосі розпинання з факультативним образом Голгофи. Ймовірно, що в такий спосіб Т. Шевченко, спираючись на авторитет біблійної міфологеми, транслював міленарні візії про відродження євангельських завітів саме на українських землях.

Список використаних джерел:

1. Аверинцев С. С. Поэтика ранневизантийской литературы: [монография] / Сергей Сергеевич Аверинцев. – М.: Coda, 1997. – 343 с.

2. Білоус П. Літературна медієвістика: [монографія]. Вибрані студії в 3-х т. / Петро Білоус. – Житомир: ПП "Рута", 2012. – Т. 2: Художній світ давньої української літератури: Ізборник. – 428 с.
3. Бондар М. Від міфу – до інтелектуалістичного парадоксу (алегоризм у поетичному мисленні Т. Шевченка) / М. Бондар // Слово і Час. – 2001. – № 3. – С. 23–31.
4. Герасимчук С. Алегорична рефлексія біблійних образів та сюжетів у творчості Т.Г. Шевченка (на матеріалі поем "Неофіти" та "Марія") / С. Герасимчук // Волинь-Житомирщина: [Іст.-філолог. збірник з регіональних проблем]. – 2010. – № 21. – С. 20–29.
5. Даниленко І. Давидова арфа й Тарасова кобза: про "Давидові псалми" Т.Г. Шевченка / І. Даниленко. – Слово і Час. – 2007. – № 3. – С. 3–16.
6. Іаков Мних. Пам'ять і похвала князю руському Володимирі / Пер. з давньорус. О. Сліпушко / Іаков Мних // Тисяча років української суспільно-політичної думки: у 9-ти т. – К.: Дніпро, 2001. – Т. 1. – С. 223–229.
7. Іларіон Київський. Слово про Закон і Благодать / Пер. з давньорус. С. Яременка / Іларіон Київський // Тисяча років української суспільно-політичної думки: у 9-ти т. – К.: Дніпро, 2001. – Т. 1. – С. 200–217.
8. Кислюк К. Київ, який так і не став Єрусалимом (три образи однієї ідеї) / К. Кислюк // Вісник Харків. нац. ун-ту ім. В.Н. Каразіна. Серія: Теорія культури і філософія науки: [зб. наук. пр. / Ред. кол.: Цехмістро І.З. (гол. ред.) та ін.]. – Харків: ХНУ ім. В.Н. Каразіна, 2008. – Вип. 34. – С. 70–77.
9. Мейзерська Т.С. Проблеми індивідуальної міфології (Т.Г. Шевченко – Леся Українка): Дис. ... д. філол. наук: 10.01.01; 10.01.06 / Мейзерська Тетяна Северинівна. – Одеса, 1997. – 335 с.

10. Нахлік Є.К. Доля – Los – Судьба: Шевченко і польські та російські романтики: [монографія] / Євген Казимирович Нахлік. – Львів: Світ, 2003. – 568 с.
11. Павлюк М. Інтерпретація Псалтиря в поезії Шевченка / М. Павлюк // Українська література в системі літератур Європи та Америки (XIX–XX ст.). – К.: Заповіт. – С. 63–94.
12. Творогов О.В. "История Иудейской войны" Иосифа Флавия / О.В. Творогов // Словарь книжников и книжности Древней Руси / АН СССР, ИРЛИ; Отв. ред. Д.С. Лихачев. – Ленинград: Наука, 1987. – Вып. I (IX – первая пол. XIV в.). – С. 214–215.
13. Шевченко Т.Г. Повне збір. тв.: у 12 т. / Редкол.: М.Г. Жулинський (голова) та ін. / Т.Г. Шевченко. – К.: Наук. думка, 2001. – Т. 1: Поезії 1837–1847. – 784 с.
14. Шевченко Т.Г. Повне збір. тв.: у 12 т. / Редкол.: М.Г. Жулинський (голова) та ін. / Т.Г. Шевченко. – К.: Наук. думка, 2001. – Т. 2: Поезії 1847–1861. – 784 с.
15. Юнг К.Г. Сознание и бессознательное: [сборн. / Пер. с англ. А. Алексеева] / К.Г. Юнг. – СПб: Университетская книга, 1997. – 544 с.
16. Яковенко Н. Паралельний світ. Дослідження з історії уявлень та ідей в Україні XVI–XVII ст.: [монографія] / Наталя Яковенко. – К.: Критика, 2002. – 416 с.
17. Яковина О. Благовіщення та образ Богородиці в церковній традиції і в поемі Тараса Шевченка "Марія" / О. Яковина // Слово і Час. – 2010. – №3. – С. 39–46.

Надійшла до редколегії 20.06.2012

Bigun O., канд. філол. наук, докторант
КНУ ім. Т. Шевченка, Київ

МИФОЛОГЕМА ИЕРУСАЛИМА В ПОЭЗИИ Т. ШЕВЧЕНКО

Автор фокусує увагу на питаннях рецепції та інтерпретації міфологеми Іерусалима в произведениях Тараса Шевченка. Аналізується типологія "іерусалимських" покусів в поезії Тараса Шевченка. Исследуется символическая составляющая параллели "Киев–Иерусалим".

Bigun O., PhD, Postdoctoral Student
Taras Shevchenko National University of Kyiv, Kyiv

MYTHOLOGEM OF JERUSALEM IN POETRY BY T. SHEVCHENKO

The article focuses on the perception and interpretation peculiarities of the Jerusalem's mythologem in the works by Taras Shevchenko. The symbolic and allegoric levels of the Kyiv and Jerusalem correlations are analyzed. The typology of the image of Jerusalem in Taras Shevchenko's works is investigated.

УДК 821.161.2 "1920/1930"

С. Ленська, канд. філол. наук, докторант
КНУ ім. Т. Шевченка, Київ

СТРАТЕГІЇ РОЗВИТКУ ЖАНРОВИХ СТРУКТУР В УКРАЇНСЬКІЙ МАЛІЙ ПРОЗІ 1920-Х РОКІВ

Стаття присвячена розгляду еволюційних процесів, що відбувалися в царині малих епічних жанрів у першій третині ХХ ст.: циклізація малої прози, фрагментарність, трансформація художньо-виражальних засобів і жанротвірних чинників у новелі й оповіданні. Хаотичність дійсності періоду "червоного ренесансу" покликала до зміни структурну парадигму в жанрах новели й оповідання, а розмаїття і різновекторність стилевих пошуків умотивували синтез як стратегічну домініанту розвитку жанрової системи.

Ключові слова: стиль, синтез, жанрова структура, оповідання, новела.

Проблеми розвитку малих епічних форм в українській літературі привертала увагу кількох поколінь літературознавців, проте остаточного і повного вирішення не знайшли. Дослідники радянської доби (Г. Майфет, Ю. Мартин, І. Денисюк, В. Фащенко та ін.) залишили цінні теоретичні роздуми над природою новелістичного жанру, цікаві й влучні спостереження над конкретними історико-літературними фактами, проте тісні рамки ідеологічних кліше й моноцентричність методологічних засад значно звузили наукові можливості цих учених. До цього додамо й "проскрибованість" персональної презентації українського літературного процесу, звідки на кілька десятиліть були штучно вилучені імена провідних митців. Справжнє повернення "із забуття – в безсмертя" (таку назву мала одна з перших монографій про реабілітованих письменників М. Жулинського) відбулося лише на початку 1990-х років. Проте досі не поціновані й не осмислені художні доробки І. Андрієнка, П. Ванченка, В. Вражливого, П. Голоти, Д. Тася, А. Заливчого, М. Лебединця та багатьох інших талановитих митців, що внесли свою неповторну барву у вітчизняний літературний процес першої третини ХХ ст.

Слід віддати данину поваги науковому пошукові М. Жулинського, Г. Семенюка, М. Ткачука, М. Наєнка, В. Мельника, Ю. Безхутрого, В. Агеевої, Л. Кавун та багатьох інших літературознавців, які, спираючись на різновекторні методологічні засади, вивчали творчість М. Хвильового, В. Підмогильного, Г. Косинки, О. Вишні, Ю. Яновського та інших митців доби "червоного ренесансу", змінюючи наукове уявлення про підрадянських письменників, а здебільшого вперше відкриваючи читачеві їхні художні світи. Проте, окрім "персонального" зрізу, завдання системного теоретичного осмислення феномену української малої прози залишається актуальним і важливим. Усвідомлюючи всю масштабність і внутрішню складність предмету дослідження, зосередимося на окресленні основних векторів вивчення синтетичності малої прози пореволюційного десятиліття, що й визначає мету цієї розвідки.

Українська мала проза 1920-х є органічною часткою літературно-мистецького феномена "розстріляного відродження", якому притаманне дивовижне багатство й розмаїття тем, принципів будови художніх образів, жанрів та стилів. Новелістика стала, за влучним виразом О. Пономарьової, "експериментальним полем, досліді