

# УКРАЇНСЬКА МОВА І СФЕРА САКРАЛЬНОГО: ЗАГАЛЬНІ ПРОБЛЕМИ

ББК 81.22

УДК 821.161.2-97

Ігор Набитович

## LINGUA SACRA ТА ХУДОЖНЯ ЛІТЕРАТУРА

Стаття присвячена проблемі формування та функціонування сакральної мови (*lingua sacra*) в українській літературі. Її використання в художній літературі вирішує багато ідейно-естетичних та стилістичних проблем художнього пошуку. Одним із важливих стилістичних елементів художньої літератури, який корелює з *lingua sacra*, є біблійні стилізації. Одночасно біблійні стилізації є важливим виявом *біблійного глокалізму*, під яким слід розуміти багатоаспектне сприйняття біблійними нарративами мистецького втручання, адсорбцію й трансформацію традицій, культури, менталітету того чи іншого народу, постання художніх творів, створених на основі Біблії, з різнорівневими біблійними структурами, в яких вплив національних елементів не залишає, однак, сумніву щодо їх народження на субстраті Святого Письма.

**Ключові слова:** *sacrum*, *profanum*, сакральна мова, Біблія, біблійні стилізації, релігійно марковані концепти.

Ігорь Набитович

### *Lingua sacra* и художественная литература

Статья посвящена проблеме формирования и функционирования сакрального языка (*lingua sacra*) в украинской литературе. Его использование в художественной литературе решает многие эстетические и стилистические проблемы художественного поиска. Одним из важных стилистических элементов художественной литературы, коррелирующим с *lingua sacra*, являются библейские стилизации. Одновременно библейские стилизации – важное проявление библейского глокализма, под которым следует понимать многоаспектное восприятие библейскими нарративами художественного вмешательства, адсорбцию и трансформацию традиций, культуры, менталитета того или иного народа, возникновение художественных произведений, созданных на основе Библии, из разноуровневых библейских структур, в которых влияние национальных элементов не оставляет, однако, сомнения относительно их рождения на субстрате Священного Писания.

**Ключевые слова:** *sacrum*, *profanum*, сакральный язык, Библия, библейские стилизации, религиозно маркированные концепты.

Ihor Nabytovych

### *Lingua sacra* and fictional literature

The article is devoted to review of birth and functioning of sacred language (*lingua sacra*) in Ukrainian literature. Their usage in literature decides many ideological-aesthetic and stylistic problems of artistic creation. One of the characteristic stylistic devices in fiction, which correlates with *lingua sacra* become biblical stylizations. Biblical stylizations are one of important manifestation of *bible glocalism*, which means multidimensional perception by biblical narratives of artistic interference, adsorption and transformation of traditions, culture, and mentality of some or other people, appearance of fictional works created on the basis of the Bible and with multi-level bible structures wherein the influence of national elements leaves no doubt as to their development on the substratum of the Holy Writ.

**Key words:** the sacred, the profane, sacred language, the Bible, biblical stylizations, religiously marked concept.

Дослідження сакральних просторів сучасної художньої літератури неможливе без розгляду проблеми становлення сакральної мови (*lingua sacra*), мови, яка, з одного боку, служить для задоволення потреб Літургії, а з іншого, впливає на формування певного діяхронічного й синхронного сакрального „забарвлення” культури. Семантико-семіотичні, аксіологічні „осади” такого „забарвлення” постійно присутні у письменстві, отримуючи в різні епохи особливе семантичне наповнення, часто трансмутуючи аж до повного профанування первісної семантики та аксіології, набуваючи протилежних до них конотацій.

Проблема трансформації й переходу від мови сакральних текстів (*litterae sacrae*) до мови художніх текстів (*litterae humanae*) безпосередньо пов'язана із розглядом взаємовпливу та взаємовідношення мови й культури (Класичною в такому плані вже є праця Поля Авре „Сакральні мови” [25]. Серед досліджень української сакральної мовної

картини світу найповнішими на сьогодні є публікації Петра Мацьківа [9] та Марії Скаб [18]). Так поставлена проблема скерована на пошук відповідей на важливі питання „про взаємодію мови і культури, про їх співпрацю, змагання й суперництво”, які втілюються у „взаємозалежності цих двох сфер і їх відповідних елементів. Ця амбівалентність і двонаправленість відношень якраз і визначає все основне і найбільш актуальне у всій зоні контакту мови та культури” [21, с. 430]. По всій зоні контакту мови й культури між ними присутнє відношення амбівалентности та двонаправлености – взаємодії й протистояння, яке в кінцевому втілюється в їхню взаємопроникність і взаємозалежність. З одного боку, мова, як основа культури, її „будівельний матеріал і одночасно деміург найважливіших його частин, який визначає деякі важливі параметри культури, форму її вираження та мотивування її смислів; нарешті, мова як дієва ділянка розвитку культури і – як результат – „мовний” модус культури” [21, с. 430-431]. З іншого боку, „імперативи культури, позитивні й негативні, які зумовлюють для мови специфічні сфери вжитку, ставлячи функціональні рамці, висуваючи перед мовою нові завдання і – як результат – „культурний” шар мови, фіксація відкладів культури в мові, що охоплює в більш широкій і глибокій перспективі всю мову” [21, с. 431].

Якщо розглядати проблему *lingua sacra* з погляду семіотики, то можна зауважити, що релігія, як кожна вторинна моделююча система, ґрунтується на первинній уявній системі моделювання – тобто на мові. Однак, народжуючись із природної мови, вона виходить за межі своєї мовної первинности. Релігія народжує широку й розгалужену систему денотатів. „Релігійні системи, які ґрунтуються на священних книгах, зрозуміло, мають справу з багатократним перекодовуванням. Тут найважливішою проблемою є взаємини слова Божого, послання Божого та слова людського, *sacrum* та *profanum*, зв’язок того, що божественне, з тим, що людське” [33, с. 181]. Слово Боже, втілюючись у слово людське, доконечно мусить набути вигляду конкретної мови (яка й стає *lingua sacra*), оскільки „тільки в конкретних мовах реалізується вроджена людська здатність творення мови. Конкретна мова є пунктом залучення трансценденції в нурт часу, Божого послання в мову людську” [28, с. 95].

Становлення сучасної художньої літератури має своїм субстратом релігійні почуття людини, відчуття єдності людини зі *sacrum*’ом. Це відчуття невіддільности людської екзистенції від буття має яскраве вираження в мовній стихії мистецької творчости. В епоху поетики синкретизму (яка відповідає архаїчному або мітопоетичному типові художньої творчости) характерною рисою цієї поетики була несамостійність естетичної функції слова. Основне місце тут займала сакральна-смилова функція. Саме цю особливість художнього слова в поетиці епохи синкретизму підкреслює Самсон Бройтман, зауважуючи, що це слово „не несло спеціального навантаження художнього зображення і завершення, точніше, ця функція не диференціювалася в ньому від ритуально-життєвої. Естетичні можливості слова збільшилися з появою зв’язного тексту, „ембріону поетичного”, але й тут естетичне начало не було самоцінним – воно обслуговувало сакральне. І в значно пізніших словесних текстах *збережеться синкретизм*, у тому числі й родовий (тобто той, що стосується літературних родів. – *I.H.*), до того часу, поки в них ведучою буде сакральна функція” [2, с. 88].

Перехід від ритуальних жанрів до літературних пройшов досить довгий шлях, породжуючи на всіх його етапах проміжні утворення та радикально трансформуючись. При цьому „багато з них, здавалося б, чисто літературних жанрів зберігають залишкову сакральну функцію, яка суттєво впливає на їх структуру і допомагає консервації в них елементів синкретизму” [2, с. 122].

У період ейдетичної (традиціоналістської) поетики, яка відповідає традиціоналістському або нормативному типові художньої свідомости та триває від

Античності до Бароко, відбувається руйнація синкретизму в літературній творчості, художнє слово перестає бути субстанційним, тобто таким, що має прямий, буквальний сенс. С. Бройтман наголошує, що в епоху традиціоналістської поетики „слово перестає сприйматись як дійсність і вже не збігається з нею. Але воно не сприймається і як чиста (конвенційна) умовність [...]”. Слово тепер продовжує залишатися чимось субстанційним, але це вже *субстанційність посередника*, медіатора між людиною і Божим світом”. Це означає, що слово – з погляду ейдетичної художньої свідомості – „володіє незалежним від людини існуванням, не підкоряється йому, але саме скеровує висловлювання по своїх наперед встановлених шляхах”. Слово в цьому статусі не належить авторові або героєві, воно апріорі „задане божественним актом”, є готовим у тому сенсі, що „вже було ідеально висловлене в акті творіння, а тому його повторення-відтворення мають прагнути до того, щоб бути адекватними до свого взірця (і до всієї традиції його інтерпретації)” [2, с. 162-163].

Період поетики художньої модальності, який починається в епоху Романтизму й триває донині, ґрунтується на індивідуально-творчій художній свідомості. Одним із його специфічних стилістичних засобів у художній літературі, який корелює із *lingua sacra*, стають біблійні стилізації. Їх застосування у письменстві вирішує цілу низку ідейно-естетичних та стилістичних проблем мистецької творчості. Біблійні стилізації – це той структуральний елемент літературного твору, який на різних його рівнях актуалізує приховані чи й забуті, загублені в діяхронічній тривалості сенси й семантичні коди. З іншого боку – біблійні стилізації є одним із найяскравіших виявів біблійного глокалізму. Під *біблійним глокалізмом* я розумію багатоаспектне сприйняття біблійними нарративами мистецького втручання, адсорбцію й трансформацію традицій, культури, менталітету того чи іншого народу та постання художніх творів, створених на основі Біблії, з різнорівневими біблійними структурами, у яких вплив національних відмінностей і особливостей, однак, не залишає сумніву щодо їх народження на субстраті Книги Книг. Очевидно, що можливим є й таке „розмивання” різних біблійних нарративних рівнів, яке веде до повної асиміляції біблійної „матерії”, її перетворення на „антиматерію” (що дуже часто відбувається у межах дискурсивних практик постмодернізму). Подібні явища характерні й для інших текстів – як релігійних, так і таких, які однозначно сприймаються як визначальні тексти певної літературної традиції, однак втратили ознаки сакральності. Найповніше біблійні стилізації в українській літературі, наприклад, реалізуються у романах Леоніда Мосендза „Останній пророк” та Наталени Королевої „Quid est Veritas?” („Що є Істина?”). Застосування біблійних стилізацій в „Останньому пророці” стає виявом оригінальності ідіостилю Л. Мосендза, не перетворюючи його на епігонську стилізацію старозаповітних текстів чи на еkleктичний набір біблійної лексики, фразеології, синтаксичних конструкцій. Вони творять досконалу мовну синтезу „балансування” на межі двох мовних світів: мовної стихії українського неоклясицизму з інгредієнтами неоромантизму та новоствореної мовної реалії художнього тексту. У романі Н. Королевої „Quid est Veritas?” стилізація має фрагментарний характер: біблійні стилізації є однією з цілого ряду стилізацій у діалогічній структурі роману – поруч із стилізаціями давньогрецької поезії, давньоєгипетських гимнів, клясичних зразків латинської риторики, стилізаційних реконструкцій друїдських та геттських сакральних текстів. Тяжіння до клясицизму (в протиставленні до символізму) в романі „Останній пророк” й орієнтація на символізм (у протиставленні до клясицизму) в романі „Quid est Veritas?” виявляється в конструюванні – у кожному з цих випадків художньої практики – стилістичного рівня на основі критерію поетичної образності. Превалювання клясицизму в цьому ракурсі в романі Л. Мосендза та символізму в романі Н. Королевої призводить до створення двох достатньо відмінних ідейно-естетичних характеристик цих творів: художній світ

Мосендзового роману постає реалістичною візією євангельського часу, з майже затертими й зредукованими ірраціональними первнями сакрального; внутрішній простір романної структури, архітектоніка Королевиного роману – на противагу „Останньому пророкові” – наповнена гармонійною єдністю виопуклених ірраціональних та раціональних інгредієнтів *сакрального* [Детально про це: 11].

В основі появи тих чи інших сакральних текстів лежить своєрідна платонівська концепція – отримання певної небесної книги з рук Бога (Аллага). У юдеохристиянській традиції прикладом цього є Єзекиїл: „Глянув я – аж ось рука простягнута до мене, а в ній сувій. Розгорнув Він його передо мною, аж він записаний з обидвох сторін...” (2: 9-10). Подібним чином отримав одкровення-наказ проголошення змісту небесної книги (*'umm al kitāb*) і Мугаммет. Тео Віденгрєн акцентує, що „священне слово, яке оголошує пророк, існує в передекзистенційній небесній формі, у вигляді небесної книги, з якої цей пророк отримує одкровення; він здатен створити її земний відповідник. Таке явище характерне як для Ізраїлю, так і для ісламу. В релігіях Близького Сходу слово об'явлення передається, у першу чергу, як священні письмена. Ці релігії є *релігіями письма*” [31, s. 567]. Зовсім інша традиція в релігіях індусів: у них можна зустріти „небажання запису святого слова, а навіть і безпосередню заборону вживання письма для збереження об'явлення та його передавання наступним поколінням”. Важливішою тут є усна традиція. Протиставленням до *написаного* слова є слово *мовлене* та *почуте* (*shruti*), як вираз „об'явлення, провіденого богами” [31, s. 567].

Певним паралелізмом до Платонівських ідей (які є концептами концептів), що є першовзірцями для речей та понять матеріального світу, виступає концепція мови та літер у гебрєйських містиків. Першою засадою їхнього розуміння *слова* є те, що створення світу й об'явлення Бога не є зовнішніми актами Бога, а його „автоманіфестацією», яку проявляє частина Його безмежного існування. Це означає, що речі, які самі себе можуть виражати – це такі, які „в нашій скінченній та здетермінованій реальності можуть робити це тільки за допомогою символів, і саме тоді нескінченність входить до скінченності”. Саме тому сутністю світу є мова [32, s. 332]. Ще одна засада гебрєйського містицизму – це та, що ім'я Бога займає центральне місце, а мова – у всій своїй різноманітності – є розширенням і розвитком цього імени: „Уся мова є виразником єдиного імени, що свідчить про метафізичне походження мови”, а це свідчить про те, що вся мова є символічна [32, s. 332]. Третьою засадою цього містицизму є те, що, завдяки своєму метафізичному субстратові, магія слова ґрунтується на надприродній силі, яка є вродженою для слова. Це слово володіє силою, бо воно має метафізичне коріння [32, s. 333]. З погляду християнської теології мова є мовою людською й вона може лиш асимптотично наближатися як до опису світу *sacrum*'у, так і, зокрема, до дескрипції Бога, оскільки мова „ґрунтується на метафізичній відмінності чуттєвого і надчуттєвого, оскільки будівля мови опирається на основні елементи, з одного боку, на звук і літеру, а з іншого – на значення і смисл” [32, s. 333].

Християнська Церква вважає книги і Старого, й Нового Заповіту священними, оскільки вони „написані за натхненням Святого Духа, і Бог – їхній автор” (I Ватиканський Вселенський Собор). Коментатори до українського видання (Римської) Біблії наголошують, що Бог, таким чином, „звернувся до людей через вибраних священнописців (агіографів) як через знаряддя. Бог – головний автор священних книг, людина – другорядний. Від Бога походить тема, провідна думка, суть речі. Від агіографа – хід думок, добір слів, спосіб виразу, характер жанру, стиль, включно з граматичними та літературно-стилістичними особливостями”. З божественного натхнення випливає й „непомилність Святого Письма. Божий авторитет, який стоїть за ним, виключає будь-яку можливість омани. Незрозумілі або неточні тексти походять від недосконалости людської

природи агіографа у висловленні об'явленої правди або ж від особливостей його стилю: символічної образності, пророчої закритості, якими автор намагається передати відчуття божественної таємничості (тобто *sacrum*'у. – I. H.)” [6, с. X, XI].

Характерною рисою мовного оформлення сакральних переживань та відчуття сакральності *Universum*'у в старожитні часи був достатньо низький рівень абстрагування. Макс Мюллер пише про особливості уособлень раціональних та ірраціональних інгредієнтів *sacrum* у сакральних текстах: „Там, де ми говоримо про спокусу внутрішню або зовнішню, для стародавніх було цілком природним говорити про спокусника, який уявлявся людині в образі людини або тварини; там, де йдеться про всюдисущу милість Божу, вони казали: „Бог – наша скеля, наша фортеця, наш щит, наша вежа”; де ми метафорично вживаємо вирази „божественне посланництво, посланництво небес”, вони вели мову про крилатого посланця; те що ми окреслюємо як „Боже провидіння”, було для них хмарою, що рухалася, вказуючи їм дорогу, променем світла” тощо [10, с. 27-28]. Завдяки низькому рівневі абстракції в давніх релігіях спостерігаються дві тенденції: з одного боку те, що М. Мюллер називає „боротьбою духу з матеріальним характером мови, постійним зусиллям відірвати вираження від чуттєвого значення – з тим, щоб пригнути їх до потреб і вимог абстрактної думки”. З іншого боку – постійний перехід духових понять у матеріалізм [10, с. 98]. Е. Кассіерер наводить важливу думку Й. Гамана про те, що мова та релігія співвідносяться й найтісніше поєднуються тому, що ростуть із одного й того ж духового кореня: вони є нічим іншим, ніж різними уміннями людської душі досягати надчуттєве чуттєвими способами й чуттєве – надчуттєвими [7, с. 261]. Щодо формування релігійно маркованих концептів, то язичницькі релігії оперують досить обмеженою кількістю понять. В епітетах, порівняннях, гіперболах і метафоричних комплексах, які стосуються сакрального, цей незначний лексичний запас спочатку був запозичений із світу матеріального й потім піднесений у сферу високого, сакрального (як, наприклад „сила”, „велич”, „фізична чистота”) та „декілька більш-менш технічних виразів, які представляють поняття жертви, жертвовника, молитви, можливо – навіть добродійства та гріха, тіла й душі: ось усе майно, скелет первісних релігій” [10, с. 55]. Релігію, загалом, можна назвати „святим діалектом людської мови”, а релігія та мова початково безпосередньо тісно між собою пов'язані, оскільки „зовнішні шати, в які одягається релігія, черпають свій матеріал зі скарбниці мови” [10, с. 55].

Лешек Колаковський наголошує на тому, що мова *sacrum* є мовою культу, а це означає, що елементи цієї мови отримують сенс у певних актах, які є способом спілкування з Богом: зокрема в ритуалі, в молитві, в містичних переживаннях. Мова поточна та мова науки дуже чітко відділяє когнітивні акти від актів віри. У площині *sacrum* – інша перспектива: тут розуміння поєднується з відчуттям співвіднесеності з тією реальністю, до якої ці слова відносяться [26, s. 338]. В актах віри, в ритуалах релігійні символи не є просто знаками чи образами. Вони „виконують роль реальних трансляторів енергії, яка походить з іншого світу. Смысл слів твориться тут через співвіднесеність до усього простору *sacrum*, який охоплює як реальність мітологічну, так і акти віри” [26, s. 338]. Релігійні ж символи, акцентує Пауль Тілліх, „направлені на нескінченне, символами якого вони є, і на дочасне, засобами якого вони символізують нескінченне. Вони нав'язують дочасному безконечне і штовхають дочасне до безконечности. Вони відкривають божественне людині та божественному людину” [20, с. 256].

З теологічного погляду першорядне значення має, у поставленій тут проблемі, термін „Слово Боже”. Пуль Тілліх вказує на шість різних його значень, причому ці значення розгортаються у певний ряд. З погляду містики творення слова, того, як з'являється в людському світі *lingua sacra*, важливим є перехід від першого значення (чи термінологічного рівня) до другого. Перше з них – це „принцип божественної

самоманіфестації в основі буття як такого. Основа – це не тільки безодня, у якій щезає всяка форма; це, разом з тим, і джерело з якого виходить будь-яка форма”. Основа буття має характер самоманіфестації, *логосний* характер. Це не є чимось, що доповнює божественне життя; це і є саме божественне життя”. На другому рівні Слово – це „засіб творення”, „динамічне духовне слово”, яке стає зв’язною ланкою між „тихою таємницею бездонного буття” і „повнотою конкретної, індивідуалізованої” істотності. Це творіння засобом Слова є противагою ідеї процесу еманации неоплатоніків [20, с. 171]. Таке теологічне окреслення поняття „Слово Боже” (разом із чотирма наступними значеннями, які тут не розгортаються) є своєрідною моделлю творення, існування й есхатологічної візії завершення буття – доктрину Одкровення. Одночасно в ній можна додати й теологічну *нід*-модель зародження й поняття *lingua sacra*.

Розрізнення мови *sacrum* та мови *profanum* ґрунтується, зокрема, на тому, зауважує Л. Колаковський, що те, що люди говорять в категоріях релігійних, „може бути зрозумілим через співвіднесення до цілої мережі знаків *sacrum*”, а їх порівняння не лежить у сфері їх „об’єктивності” чи в можливості пізнання Істини. Мова *profanum* як цілісність – „разом із засобами, які служать для опису людського світу”, уможлиблює „комунікацію у сфері специфічних міжлюдських стосунків” і є мовою універсальною – у тому сенсі, що вона має „відповідники в інших мовах”, які „можуть переноситися з однієї культури до іншої”. Мова *sacrum* не є універсальною. Це означає, що „акти культу не зберігають свого сакрального сенсу в різних цивілізаціях: слова однієї мови можна звичайно перекласти на іншу, але не можна здійснити цього з їх релігійним значенням” [26, с. 342-343]. Одночасно вона не є ізольованою від мови *profanum*, оскільки вона не може звільнитися від впливу різних сторін цивілізації в межах якої вона існує.

Розмежування мови *sacrum* та мови *profanum* слід розглядати й у контексті процесу секуляризації. Даніель Вайднер наголошує на виокремленні Яном Ассманом трьох етапів секуляризації: на першому етапі „світський світ вивільнює світське, позначаючи його як мирське (наприклад, секуляризація царської харизми у давньоєврейських пророків)”. На другому – „переймає релігійні функції і уявлення, (що виявляється у культурі дружби сентименталістів або в ідеалістичній історії філософії)”. І, нарешті, на третьому етапі „релігійна традиція свідомо відділяється від світського світу (такою є секуляризація гностицизму та месіянства в філософії міжвоєнного періоду)” [3, с. 27]. Однак, на думку Д. Вайднера, тут не зовсім є очевидним, що мова йде про різні фази єдиного процесу секуляризації, оскільки останній етап якісно відрізняється від двох попередніх, бо лише в його межах процес секуляризації стає чітко задекларованим [3, с. 28]. Щодо художньої літератури, то Ганс Блюменберг відводить тут секуляризації другорядне значення. Перш за все вона виявляється у новій „експлуатації мови релігії”, яка відбувалася на так званому другому етапі секуляризації у XVII-XVIII віках. Д. Вайднер пише, що „до цієї мови зверталися або для позначення нових явищ, або для святотатського використання релігійної риторики” [3, с. 29-30]. Окремі явища в такому випадку (зокрема в художній літературі) можна описувати у вигляді певних феноменів – за Г. Блюменбергом – секуляризацій (*Sekularisate*). Народження сучасного роману (історії тієї чи іншої людини – реальної чи вигаданої) можна, в цьому випадку, розглядати як секуляризацію Літургії.

Наявність писемності є необхідною, але не достатньою умовою народження певної літературної традиції, оскільки й писемності відходять у небуття. Однак, наприклад, для кабалістичного містицизму вкрай важливою є містичність звуків мови. Це тягне за собою містицизм літери, а звідси впливає, що „цеглинами, з яких збудований світ, є літери” – звичайно ж, гебрайські [32, с. 334]; у випадку *вед* „рівень вираження священного тексту стає своєрідним мовним храмом”, а причиною скрупульозного збереження певної мовної стадії викладення Корану є святість текстів, які нею формулюються [1, с. 131] (оскільки,

як відомо, Коран (або Книга – *Аль-Кітаб*) є одним із атрибутів Бога). В історії української культури існувала подібна доктрина – щодо сакральності кириличної азбуки. З цією проблемою тісно пов'язане питання становлення української літературної мови, її сакральних вимірів і формування сучасної української сакральної лексики [Детально про це: 12].

Ведучи мову про давньоукраїнську (давньоруську) писемно-літературну мову, варто зробити кілька зауважень. Юрій Шевельов, аналізуючи послідовність звукозмін в українській мові, називає період у розвитку мови українців до середини XI століття „протоукраїнським”, а наступний – до кінця XIV століття „давньоукраїнським” [23, с. 54]. Тому й літературу перекладну й оригінальну, яка творилася на території України-Руси у цей період, слід називати давньоукраїнською літературою. Суттєвим є й наступне зауваження відомого славіста про те, що до XIV століття „з географічного погляду ядро терміна *Русь* утворює Київська земля, але знов-таки й цей термін був багатозначний, бо Київ позначав ним усіх слов'ян, яких мав або прагнув мати під своїм володарюванням, тобто предків і українців, і росіян, і білорусів. (Звідси й пізніше протиріччя між українською назвою *руський* „український” та російською *русский* „російський”. Колонії та провінції залюбки перебирають назву своєї метрополії. Сучасна Румунія (*România*) продовжує вживати назву давнього Риму так само, як сучасна Росія – назву давньої Київської землі)” [23, с. 45].

Таким чином, розглядаючи давньоруську (давньоукраїнську) писемно-літературну мову, маємо на увазі ту, яка сформувалася в Русі-Україні на основі живої давньоукраїнської мови – при тісній взаємодії з старослов'янською (церковнослов'янською) мовою. Отже, в Русі-Україні „співіснували, активно й плідно взаємодіяли дві літературні мови: старослов'янська, яка обслуговувала потреби християнської релігії (Літургія, обряди проповіді, житія тощо), та давньоруська, що функціонувала в світських колах (юридичні акти, листування офіційне та приватне, літописи та художня література)” [13, с. 707].

Існування двох літературних мов – старослов'янської (церковнослов'янської) мови та давньоукраїнської (давньоруської, киеворуської) писемно-літературної мови пов'язане й із усвідомленням існування феномену священного, поділу світу на сакральне та профанне. Як наголошує Жерард ван дер Леу, важливою є потужна сила деяких культових слів, таких як *Alleluja*, *Kyrie eleison*, *amen*, *om*, поєднується з ними певне містичне забарвлення звуків, а „незрозумілість збільшує їх нумінозну силу. Інколи так постає власна мова культу; однак зазвичай служить для цієї цілі якась старша мова, яка вже вийшла з ужитку” [29, s. 357]. Рудольф Отто ставить питання про те, чому культові слова, „старожитні, не цілком зрозумілі вирази з Біблії” та „на пів або цілком незрозуміла мова культу не зменшувала побожності, а збільшувала її й власне саме вони визнавалися й були найулюбленішими – як особливо урочисті”. Чи було це захопленням старожитністю, чи пов'язаність із традицією? Він пояснює це тим, що завдяки їх використанню творилося почуття таємничості, відчуття „чогось цілком іншого”, тобто сакрального [27, s. 83]. Саме тому релігійні та богослужбні християнські тексти в Русі-Україні творилися старослов'янською мовою, а в інших європейських країнах – латинською. Не менш важливим було й те, що власне такий лінгвістичний канон поступово набуває ознак сакральності: „Функціональна єдність церковнослов'янської мови, яка використовувалась у богослужбі, підтримувалась упродовж віків авторитетом слов'янських текстів, зібраних у „церковних книгах”. Ці тексти вважали втіленням явленої Богом християнської істини. Будь-яке відхилення від установленної в них канонічної мовної форми несло в собі можливість спотворення істинного смислу божественного послання. Мовна правильність ставала, таким чином, синонімом євангельської істини” [16, с. 389-390]. Узагалі ж,

священні тексти, які формують наш релігійний досвід, даються нам ізсередини певної традиції, яка їх передає. Посередництво традиції й канону не дозволяє їм тривати як об'єктам, які не підлягають модифікації, – і, можливо, існування всіх ортодоксій, які стосуються літери святих текстів свідчить, швидше всього, про неунікнений стан буття об'єктом посередництва, аніж запобіганню змін цих текстів [30].

На визнанні в княжій Русі-Україні сакрального характеру старослов'янської мови наголошує Юрій Шевельов: „Літературну мову запроваджено в Україні вкупі з християнством. Ця мова не була свідомо створена на певному національному ґрунті; йшлося про мову слов'янської християнської Церкви, а також культури та освіти, що їх несла з собою ця Церква. Староцерковнослов'янська, пізніше церковнослов'янська, мова призначалася для всіх слов'ян християнського віросповідання. Хоча первісне підґрунтя цієї мови було македонське, її створено – й допасовано – для вжитку мовами, згодом болгарськими та сербськими [...]. Фактично церковнослов'янська мова прийшла в Україну в її болгарському різновиді” [23, с. 277]. Йдеться, отже, про перехід від старослов'янської мови до різних варіантів мови церковнослов'янської.

Переписувачами книг літургійного призначення й одночасно літописцями були ченці. Найчастіше їх об'єднував не тільки спільний скрипторій, а можливо, ці тексти переписували й творили одні й ті ж самі особи. Саме усвідомлення сакральності старослов'янських текстів не давало можливості перейти до творення літературного світського письменства виключно церковнослов'янською мовою й позитивно впливало на творення тодішньої „світської” літературної мови: „Утрата політичної незалежності Болгарією 972 р. та занепад македонської державності після 1018 р., за умов фактичного припинення культурного життя в цих країнах під візантійським пануванням, поклали край зв'язкам Русі з задунайськими теренами. Новозапроваджена літературна мова швидко опинилася в руках місцевого духовництва й новоспечених писарів. Не дивина, що вони попервах були приголомшені багатством, яке припало їм у спадок. Ніхто з них не мав бажання піднести власну говірку до рівня писемної мови, для всіх них *церковна мова була священною* (письмівка моя. – *І. Н.*)” [23, с. 277]. Однак відбувалася постійна дифузія світсько-профанного мовного простору в простір сакральної мови – тобто вносилися зміни в старослов'янську мову (на фонологічному, лексичному, морфологічному та синтаксичному рівнях) місцевими переписувачами, оскільки церковнослов'янська мова болгарської редакції мала багато цих різнорівневих мовних елементів, чужих київському чи галицькому переписувачеві. „Оцінюючи цю еволюцію, треба мати на увазі, що вона не була спричинена націоналістичними устремліннями чи прагненням звільнитися від традиції, побудувавши літературну мову (тут йдеться про мову релігійного культу. – *І. Н.*) на місцевих особливостях [...]. Уся еволюція відбувалася в рамках традиції, заради підтримання її життєвості, завдяки поступовому (й неквапному) усуненню тільки тих рис, які справляли враження „неприродних” та / або мали невмотивовану – на позір – дистрибуцію. Що саме видавалося „неприродним” та невмотивованим, залежало від того, до якої суспільної верстви належав писар та яким був його культурний рівень” [23, с. 279].

Надзвичайно потужним був і зворотній процес – вплив церковнослов'янської мови на формування давньоукраїнської літературної мови. Василь Німчук наголошує, що „у формуванні норми (узусу) давньоруської (тобто давньоукраїнської. – *І. Н.*) писемної мови старослов'янській (церковнослов'янській) мові належить важлива роль”, оскільки давньоукраїнське письмо – це кирилиця, а правопис давньоукраїнської мови складався під безпосереднім впливом норм старослов'янської мови; для відносно молодій давньоукраїнській літературній мові „старослов'янська з розвиненим словником, синтаксисом та фразеологією була зразком й органічним джерелом збагачення – адже йшлося про генетично споріднені мови”. І ще одне важливе запозичення – архаїзми (а



саме такими сприймалися в Русі-Україні спільнослов'янські лексичні й фразеологічні елементи), які є одним із засобів надання мові урочистого звучання [13, с. 695]. Важливо доповнити думку В. Німчука: старослов'янська мова впливала на формування давньоукраїнської не тільки через свою, так би мовити, часову „старшість”. Важливість і „вищість” цієї мови полягала саме у відчутті та визнанні окресленого вище її сакрального виміру, а архаїзми використовувалися не тільки для урочистого звучання, а й для надання мові відтінку легітимної, сказати б, сакральності. Уже в цих процесах можна добачати й іншу тенденцію: початок усвідомлення потреби в Русі-Україні, як і повсюди в *Slavia Orthodoxa*<sup>1</sup>, необхідність замінити „стару сакральну мову новим мовним засобом, який був би здатен висловити творчу активність людини, а не тільки смиренність тих, що сприймають божественну мудрість” [15, с. 213].

Важливо відмітити, що порівняння функцій церковнослов'янської мови з XII по XVII-XVIII століття з функціями середньовічної латини, яка була міжнародною мовою західного християнського світу, навряд чи є обґрунтованим. Латинська мова навіть у часи „згасання” свого впливу під натиском народних мов мала давню традицію уніфікації, кодифіковану за моделями універсальної літератури. Відмінності між літературною латиною та *sermones* (її місцевими розмовними варіантами) майже не відбилися на її письмовій традиції – навіть під впливом занепаду римської культурної Ойкумени та поширення християнства: „Власне прийняття *lingua rustica* не виходило за межі латинської мовної свідомості; воно була радше спробою розширити поле застосувань *lingua romana*” [16, с. 404]. Варто нагадати, що навіть коли вже відбувається відхід від старожитньої, „сакральної” мови, стародавнє письмо (яке також несе на собі печать сакральності) продовжує ще довго існувати. Так християни в Месопотамії, які в арабську епоху почали послуговуватися арабською мовою, ще довго записували тексти сирійською абеткою (*kashuni*). Гебреї в Середньовіччі в Іспанії користувались арабською мовою, але писали гебрейськими літерами [31, с. 571].

Ще А. Мейє (A. Meillet) майже століття тому наголошував, що „Ніде на Заході не можна знайти творінь, подібних до тих, які існували на Сході, де кожна нація створила свою азбуку й свою писемну мову, якою було перекладено Святе Письмо, требники, повчання, проповіді, житія й на якій були навіть створені оригінальні твори: коптську, сирійську, вірменську, грузинську, слов'янську, готську. Вони, таки чином, були записані й прислужилися для створення відповідних писемних мов, які використовувалися різними національними церквами. На Заході ж існувала лише єдина Церква, одна-єдина сакральна мова – латинська” [16, с. 405]. Під „слов'янською” мовою знаменитий французький дослідник розуміє, очевидно, мову старослов'янську, яка, насправді, не була національною мовою, лиш мовою сакральною та, частково, мовою культури. Однак сама його ідея демонструє відмінність між мовно-культурною єдністю латиномовного Заходу та різноманітністю християнського Сходу.

Як слушно зауважує Ярослав Радевич-Винницький, у Русі-Україні прийняли старослов'янську мову як мову культу, близьку до руської (української), отже, в основному зрозумілу для русинів-українців, але „інформаційний простір, маніфестований старослов'янською мовою, був дуже обмежений, адже, крім сакральних текстів, по-старослов'янськи майже нічого не було написано” [17, с. 12].

---

<sup>1</sup> Під терміном *Slavia Orthodoxa* Р. Піккіо розуміє культурну спільноту православного християнства, яка ґрунтувалася, зокрема, на церковнослов'янській мовній спільності, а під *Slavia Romana* – сукупність слов'янських народів, які підпорядковувалися Римові і входили в іншу цивілізаційну систему. Русь-Україна завжди перебувала під культурним впливом цих двох світів.

Спроби перекладу Святого Письма українською („народною мовою”) почалися під впливом Реформації (яскравим символом цього є Пересопницьке Євангеліє). Іван Огієнко (Митрополит Іларіон) наголошує на важливості цього моменту, бо цими перекладами „рвалася єдність мов церковної літературної, і „проста мова” [...] була признана гідною стати мовою Святого Письма” [14, с. 103]. Однак, зауважує Дмитро Чижевський, „найвизначніший біблійний текст, що [був] видрукуваний і дістав найширше розповсюдження, був текст послідовно церковнослов’янський, без елементів української народної мови” – Острозька Біблія 1581 року. З богословського погляду текст цієї Біблії був великим успіхом, однак з літературного „вона зафіксувала дальший розрив між церковнослов’янською (слов’янською) та літературною (напівнародною) мовою. А головне, церковнослов’янський текст цей не міг стати основою норми літературної норми на Україні” [22, с. 229]. У часи Мелетія Смотрицького „східнослов’янський світ зустрівся у гострому конфлікті зі Заходом, а наша культурна мова зустрінулася безпосередньо з культурною мовою західно-європейської системи освіти. Латинська мова із своєю багатою літературою із старинних часів стала тоді своїм блиском притемнювати скромний доробок церковнослов’янської літератури, що в той час змагалася з польською мовою за культурні традиції серед нашого тодішнього суспільства” [19, с. 191]. Таким чином ця мова, яка, хоч і була створеною на діалектній основі, була мертвою книжною мовою та поступово втрачала свої позиції, відходячи на соціолінгвістичні маргінеси.

Валерій Шевчук наголошує на строкатості мовної ситуації в Україні XVI віку, коли, як літературні, вживалися мови „словенська, книжна українська, латинська, польська, меншою мірою народна українська та грецька” [24, с. 84]. Як підсумовує Іван Огієнко, в Україні „в XVI віці вже виробилася на старій основі т. зв. *словенороська* мова, а в віці XVII-му вона сильно зміцнилася”. У XVIII столітті „зв’язки з своєю живою мовою рвуться все більше, постає мова, ніби спільна для півдня та півночі, „общеруська” мова в ідеї” [14, с. 116]. Павло Житецький добачає живучість цієї словенороської мови зокрема й у тому, що „ті, хто більш-менш розумів церковнослов’янську мову, були не проти прагнення до народної мови, сам же народ ладний був підтримувати церковнослов’янську мову зовсім не тому, що вона була для нього зрозуміла, а навпаки – тому, що вона підносилася над рівнем його звичайних уявлень” [5, с. 24]. Разом з усім, поява в XVI – XVIII століттях нових концепцій, які утверджували „повноправність мови „народу – нації” – на протигагу мові Божественного Одкровення, призвело до послаблення духової спільноти православного слов’янства і його наднаціональної мови” [16, с. 401].

Старослов’янська мова в Русі-Україні, поширившись із сакральної сфери на світські стилі та жанри, призвела до багатьох негативних наслідків, оскільки „в державному житті це спричинило кризу відчуження церковної, а далі й світської еліти від свого народу. Кризу, як зрозуміло, на віки, а тому тотальну у своїх наслідках. Маса й інтелігенція та урядуючі сфери стали жити різними орієнтаціями й інтересами. Мозок і серце стали дисгармонійними до свого тіла” [8, с. 33]. Крім роз’єднання суспільства і роздвоєння душ, „прийняття старослов’янської мови запрограмувало таке ж довготривале інформаційне відставання русинів (українців) від культурно-цивілізаційного поступу, що, своєю чергою, спричинилося до винародовлення й асиміляції (полонізації, а пізніше також зросійщення, мадяризації, онімечення) суспільних верхів” [17, с. 12].

Тексти церковнослов’янською мовою поширюються по всій *Slavia Orthodoxa* до кінця XVIII віку, тобто до межі, коли народжується жанр сучасного роману. Тому важливо звернути увагу на важливу методологічну перспективу дослідження цієї сакральної „мови православного слов’янства” в поєднанні з історією формування національних слов’янських мов, яку окреслює Ріккардо Піккіо: „Виникнення цих мов варто розглядати як перехід від максимально широкого використання

церковнослов'янської мови до максимально широкого використання місцевого узусу” [16, с. 402]. Трансформація старослов'янської мови в українській літературній традиції до кінця епохи Бароко призводить до поступової втрати нею виключно сакральної парадигматики, однак семіотико-семантична пам'ять мови на різних її рівнях переносить енергію сакрального й при зміні мовної парадигми початку ХІХ століття в українському Клясицизмі та Романтизмі. Ця енергія сакрального бринить у мові й сьогодні – незважаючи на всі тенденції секуляризації (зокрема й у літературі) в Реалізмі, й від Модернізму до Постмодернізму.

#### Література

1. Ассманн Алейда, Ассманн Ян. Канон и цензура // Немецкое философское литературоведение наших дней : Антология. – С.-Пб. : Изд-во Санкт-Петербургского гос. ун-та, 2001. – С. 125-155.
2. Бройтман Самсон. Историческая поэтика. – М., 2001.
3. Вайднер Даниель. О риторике секуляризации // Новое литературное обозрение. – 2007. – № 5 (87). – С. 26-60.
4. Гайдеггер Мартін. Дорогою до мови. – Львів : Літопис, 2007.
5. Житецький Павло. Нарис літературної історії української мови в ХVІІ столітті // Житецький Павло. Вибрані праці. Філологія. – К. : Наук. думка, 1987. – С. 19-139.
6. Загальні відомості про Біблію // Святе Письмо Старого та Нового Завіту / переклад о. Івана Хоменка. – [Б. м.] : United Bible Societies, 1991.
7. Кассирер Эрнст. Философия символических форм. – Т. 2 : Мифологическое мышление. – Москва-Санкт-Петербург : Университетская книга, 2002.
8. Кононенко П., Кононенко Т. Феномен української мови. Генеза, проблеми, перспективи. Исторична місія. – К. : Наша наука і культура, 1999.
9. Мацьків Петро. Концептосфера Бог в українському мовному просторі. – Київ-Дрогобич : Коло, 2007.
10. Мюллер Макс. От слова к вере // Мюллер Макс. От слова к вере. Вундт Вильгельм. Миф и религия. – М. : Эксмо; С.-Пб. : Terra fantastica, 2002. – С. 7-242.
11. Набитович Ігор. Біблійні стилізації як стилетворчий засіб в українській прозі ХХ віку // Sacrum і Біблія в українській літературі / за ред. І. Набитовича. – Lublin : Ingvart, 2008. – С. 637–660.
12. Набитович Ігор. Сакральне втілення Слова (Слов'янська писемність: український контекст) // Z badań nad językiem i kulturą słowian / pod red. P. Sotirowa i P. Złotkowskiego. – Lublin : Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej, 2007. – S. 195–204.
13. Німчук Василь. Літературні мови Київської Русі // Історія української культури : у п'яти томах. – К. : Наук. думка, 2001. – Т. 1. – С. 694-711.
14. Огієнко Іван (Митрополит Іларіон). Історія української літературної мови. – К. : Либідь, 1995.
15. Пиккио Риккардо. Введение в сравнительное изучение „вопроса о языке” у славян // Пиккио Риккардо. Slavia Orthodoxa : Литература и язык. – М. : Знак, 2003. – С. 201-243.
16. Пиккио Риккардо. Церковнославянский, „древнеславянские языки” и изводы // Пиккио Риккардо. Slavia Orthodoxa : Литература и язык. – М. : Знак, 2003. – С. 403-428.
17. Радевч-Винницький Ярослав. Глобалізація і мовно-інформаційний простір в Україні. – Дрогобич : Коло, 2005. – Цикл культурологічних бесід. Бесіда 20.
18. Скаб Марія. Закономірності концептуалізації та мовної категоризації сакральної сфери. – Чернівці : Рута, 2008.
19. Соловій Мелетій М. Мелетій Смотрицький як письменник. – Рим-Торонто, 1978. – Ч. 2. – Записки ЧСВВ. – Серія II, Секція I.
20. Тиллих Пауль. Систематическое богословие. – С.-Пб. : Алетея, 1998.
21. Топоров Владимир. Святость и святые в русской духовной культуре. – М. : Гнозис, 1995. – Т. 1.
22. Чижевський Дмитро. Історія української літератури. – Нью-Йорк, 1956.
23. Шевельов Юрій. Исторична фонологія української мови. – Харків : Акта, 2002.
24. Шевчук Валерій. Муза Роксоланська. – Т. 1. – К. : Либідь, 2004.
25. Auvray Paul. Sacred Languages. – New York : Hawthorn Book Publishers, 1960.
26. Kołakowski Leszek. Mówić o tym, co niewypowiadalne // Antropologia słowa. Zagadnienia i wybór tekstów. – Warszawa : Wydawnictwo Uniwersytetu Warszawskiego, 2004. – S. 338-344.
27. Otto Rudolf. Świętość. Elementy irracjonalne w pojęciu bóstwa i ich stosunek do elementów racjonalnych. – Warszawa : Wydawnictwo KR, 1999.
28. Schökel L. A. Słowo natchnione. Pismo święte w świetle nauki o języku. – Kraków, 1983.
29. Van der Leeuw Gerardus. Fenomenologia religii. – Warszawa : Książka i Wiedza, 1997.
30. Vattimo Gianni. La trace de la trace // La Religion. Séminaire de Capri sous la direction de Jacques Derrida et Gianni Vattimo. – Paris : Éditions du Seuil, 1996. – P. 87-104.
31. Widengren Geo. Fenomenologia religii. – Warszawa : Nomos, 2008.
32. Zwi-Wierblowski Raphael J. Słowo u mistyków żydowskich // Antropologia słowa. Zagadnienia i wybór tekstów. – Warszawa : Wydawnictwo Uniwersytetu Warszawskiego, 2004. – S. S. 332-334.
33. Żytko Bogusław. Semiotyka kultury. – Gdańsk, 2009.