

## РОЗДІЛ 7 ПОЕТИКА ХУДОЖНЬОГО ТЕКСТУ

УДК 22.81

### БІБЛІЙНЕ КРАСНОМОВСТВО ЯК ЧИННИК ЄВРОПЕЙСЬКОЇ САМОІДЕНТИФІКАЦІЇ

Абрамович С.Д., д. філол. н.,  
професор, академік Академії наук вищої освіти України,  
завідувач кафедри слов'янської філології  
та загального мовознавства  
Кам'янець-Подільський національний  
університет імені Івана Огієнка

Якщо своєрідність давньоєврейської поезії нині цікавить філологів і культурологів досить глибоко, то вивчення риторико-дидактичного первня Біблії рідко виходить за параметри гомілетичного підходу. Зокрема, зазвичай залишається поза увагою саме Старий Завіт, який колись різко протиставив пізньо-античному язичницькому світові з його релятивною мораллю такі концепції, як יְשׁוּעָה (істина-jus) і אֱמֶת (Божя правда-vos). Це лягло в основу християнської доктрини, кардинально змінило духовний світ значної частини населення планети і багато в чому сформувало духовні основи сучасного суспільства. Нашому часу, який вже іменують епохою «постправди», цей досвід не має бути абсолютно байдужий.

**Ключові слова:** *сакральний текст, Одкровення, проповідь, красномовство, істина, Божя правда, моральність.*

Если своеобразие древнееврейской поэзии сегодня интересует филологов и культурологов достаточно глубоко, то изучение риторико-дидактического начала Библии редко выходит за параметры гомилетического подхода. В частности, обычно остается вне поля зрения именно Ветхий Завет, некогда резко противопоставивший позднеантичному языческому миру с его релятивной моралью такие концепции, как יְשׁוּעָה (истина-jus) и אֱמֶת (Божья правда-vos). Это легло в основу христианской доктрины, кардинально изменило духовный мир значительной части населения планеты и во многом сформировало духовные основы современного общества. Нашему времени, которое уже именуют эпохой «постправды», этот опыт не должен быть совершенно безразличен.

**Ключевые слова:** *сакральный текст, Откровение, проповедь, красноречие, истина, Божья правда, моральность.*

#### Abramovych S.D. BIBLICAL ELOQUENCE AS A FACTOR OF EUROPEAN SELF-IDENTIFICATION

The article analyzes the mental and imaginative levels of M. Tilló's poem, which represents a sharply subjective authorial interpretation of the characteristic existential anxiety of our contemporary, born of the loss of faith in the humanistic ideal of man as the ruler of his destiny. The researcher tries to reject helpless clichés like "the reflection of the beauty of native nature", to investigate a system of values of the poet and to describe her a peculiar artistic expression, because the object of the image there is a delusive and elusive and profane question "what is this?" appears before the reader with a new force. Meanwhile, this poem was largely stimulated by the atmosphere of the expectation of an universal catastrophe on the border of the XX-XXI centuries ("Millennium"), which predetermined a certain echo of the biblical intonation of repentance. In the dramatic landscape image, written in an emphasis on the "discolored" gamut and designed to create the impression of "the rarefaction of matter," the Christian concept of reality was reflected as a temporary and doomed to the death of existence. Reminiscences from the ancient heritage, like the "Pegasus-horse", not only do not give the product a "sentimental pathos," but on the contrary, emphasize the naivety of the pre-reflective mythological consciousness, which calls from the contradictions of reality into the world of free imagination. Due to written by various-styled amphibracheus (15-12-15) and the alternation of stanzas the rhythm of the verse is intended to reproduce the movement of the lyrical plot into the algorithm "thesis – antithesis – synthesis". It just creates "intervals" are not natural cycles like "winter- spring ...", but the dynamics of the spiritual search, the process of comprehension of the essence of being and the precious role of every moment here. In this dialogue with nature and culture, the author's ego plays the leading role, giving life to the world and society with its own spiritual impulse. It also creates a special concept of the "melody of spirit", which testifies about perception of the author himself and the nature of the experience of the archetypes of the collective unconscious by him and his readers in the given historical moment. At the same time, this conceptual sphere is equally opposed to nature with its hopeless suffering of the mortal man, and to the "butterfly" existence of a hedonist, who does not realize the existential tragedy of being. The article can also be regarded as a contribution to the consideration of the theoretical problem of in-depth study of the structure of poetic themes and universal components of literary terms like "landscape".

**Key words:** *lyric poetry, literary landscape, conceptosphere.*

Автор висловлює щиру подяку доц. П.Л. Шулик за допомогу в опрацюванні гебрійських текстів.

**Постановка проблеми та її зв'язок із важливими науковими або практичними завданнями.** Феномен релігії як фундаменту всякої великої культури донедавна вивчався винятково в аспекті історії або порівняння релігій, але нині гуманітарна наука, найперше ж культурологія, прагне до дослідження релігійного феномена у всьому його різноманітті. При цьому особливу роль починають відігравати конкретні модифікації релігійного почуття та їхня реалізація в різних сферах культури, що дає змогу ґрунтовніше наблизитися до суті релігійного феномена. Сучасний дослідник слушно зазначає: «Набагато простіше дослідникові мати справу з будь-яким приватним проявом віри, ніж писати про віру в цілому» [3]. Зокрема, важлива як об'єкт вивчення релігійна мовленнєва активність людини, що народжується з її первісного і невгамовного бажання наректи, осмислити в імені приховані начала буття та тим само вплинути на них. Спочатку марновірний жах перед демонічною силою природи та перед можливостями слова породив особливу пошану до поета, який мислився віщуном: «Магія слова породила мистецтво молитви, замовляння, заклинання і прокляття <...> Так з'явилося поетичне мистецтво, яке у всіх народів спочатку розцінювалося як вид магії. «Віщих» поетів шанували як чарівників і провидців» [7, с. 165]. Наприклад, Веди, як визнають самі індісти, є продуктом творчості поетів (ріші), починаючи з Вальмікі; у світі Вед – 33 мільйони богів, що «матеріалізуються» у відповідній кількості фантастичних сюжетів та образів, як записаних, так і досі існуючих у формі усного сказання. Риторичного же характеру набувають переважно утилітарні трактати-коментарі до сакральних поетичних текстів зі сфери веданти – на зразок Законів Ману.

**Мета й завдання дослідження.** Але нас зараз цікавить винятково біблійне слово, яке, на відміну від язичницьких сакральних текстів, мислилося як Об'явлення Боже, а не вимисел поета<sup>1</sup>. Тут не місце сперечатися, чи це справді було Об'явлення, чи психо-

логічна колізія біблійного автора: важливо усвідомити, що тут принципова установка була аж ніяк не на суб'єктивну креативність і вільну фантазію – біблійне слово мовилося якби ото під поглядом Всевидячого Ока. Біблійні тексти – це переважно не архаїчні міфопоетичні структури, характерні для фольклорно-політеїстичної свідомості, а розвинена, насичена ідейною напруженістю, ба, навіть глибоко суб'єктивна література, що виникає на досить високій стадії розвитку культури (Книга Йова тощо). Звідси й панування в біблійному тексті дидактичного первня.

З цього погляду цікаво зосередитися на біблійній проповіді, бо вона виразно належить не до сфери красного письменства, а до сфери утилітарного красномовства, риторики, й Біблія являє собою зібрання переважно повчальних книг: т. зв. «поетичні моменти» становлять в її складі не занадто великий процент<sup>2</sup>. Та вивчення цього питання наражається на кілька підводних каменів.

**Аналіз останніх досліджень і публікацій, у яких розглядається проблема і на які спирається автор, виділення невирішених сторін загальної проблеми, про які йтиметься у статті.** По-перше, Біблію багато хто ще розуміє в дусі просвітницького погляду Гердера як «гебрійську поезію»; тому охоче вивчаються саме літературно-поетичні моменти Біблії (наприклад, H. Hamlin. Psalm Culture and Early Modern English Literature [12], F. McConnell. The Bible and the Narrative Tradition [16] тощо) або її вплив на становлення тієї чи іншої національної літератури (наприклад, A.S. Cook. The Bible and English Prose Style: Selections and Comments [8], Ch. A. Dinsmore. The English Bible as Literature [9], H. Gardiner. Bible as English Literature [10] тощо).

По-друге, якщо і йдеться про риторику Біблії, то, як не дивно, її власна природа не занадто часто береться до уваги. Можна вказати, звичайно, на дослідження на зразок ґрунтовної монографії «Біблія як риторика», автор якої M. Warner [18] проаналізував біблійний текст, аби висвітлити проблеми «правдивого» і «риторичного» слова у різних авторів та виявити типові кліше-повтори, якими вони оперували протягом сторіч. Та доволі часто специфічні особливості гебрійського красномовства фактично поступаються авторитетові риторики античної, яка справді була активно адаптована християнською культурою (Августин, Василь Великий, Іван Золото-

<sup>1</sup> Характерно, що пізніше й Мохаммед, який ще дуже живо відчував цей імпульс, різко заперечував тлумачення Корану як продукту поетичного натхнення і наполягав, що сповіщена ним Книга є Об'явленням Аллаха: він активно відмежовувався від язичницьких поетів-віщунів, що кружляли навколо архаїчної Мекки, пропонуючи свої пророцтва тим, що йшли вклонитися кумирам.

<sup>2</sup> Нас не має гіпнотизувати теологічне визначення деяких книг Біблії як цілком «поетичних» (Йов, Псалми тощо): адже тут мається на увазі не стільки їхня текстова структура, скільки суб'єктивна позиція автора.

вустий та ін.), але все ж відігравала другорядну й допоміжну роль. Так, G. Goldsworthy у своєму практичному посібнику для пасторів-проповідників [11], які, зокрема, мають за автором належним чином розкривати теми зі Старого Завіту, тим не менш акцентує не стільки особливості старозавітної проповідницької традиції (*пірке*), скільки вплив на проповідь Древньої Церкви грецької риторики – повітряний поцілунок покійному класицизмові; автор посібника ще й підкреслює, що такий риторичний спосіб спілкування контрастує з біблійним текстом, де центральне місце посідає нарація. G. Kennedy виявляє вплив теорії і практики грецької риторики в Новому Завіті й підкреслює, що його автори прагнули (в дусі настанов Аристотеля) переконати аудиторію в істинності свого благосповідання й використовували риторичні конвенції, поширені в тогочасному (елліністичному) суспільстві [14]. З цим не можна не погодитися, бо такі автори новозавітних книг, як, скажімо, Лука й Павло, справді були освічені по-грецьки й античні риторичні прийоми широко використовували, але ж водночас не слід забувати основоположної євангельської максими: «І коли вестимуть вас, щоб видати, не клопочіться, що будете говорити, лише кажіть те, що дасться вам на ту годину; не ви бо говоритимете, а Дух Святий» (Мр. 13:11)<sup>3</sup>; з цього погляду має рацію B. Witherington, який, вивчаючи грецький текст Євангелія від Марка, підкреслює, що священнописменник не міркував над способами маніпуляції, а переслідував найперше богословські та етичні цілі [19]. Можна, звичайно, виділяти в біблійній мові якісь стабільні паттерни, як це робить S. O'Leary у своєму дослідженні апокаліптичної риторики [17], але очевидно, що формувалися ці структури стихійно й без будь-якого теоретизування.

По-третє, нинішній дослідник часто виходить з погляду, згідно з яким риторика й поетика вже не мусять розрізнятися: адже у сучасній постмодерністській філології принципово знято кордони між художнім та нехудожнім словом («література» – це «все, написане літерами»; характерна також дефініція «металітература») і, відповідно, зруйновано межу між риторикою та поетикою в тому сенсі, в якому їх розрізняв від самого початку Аристотель. Тут уважається, що після появи теорії знаку Ф. де Соссюра і відкриття З. Фройдом

«несвідомого», «троп був переосмислений як більшою мірою риторичний прийом» [4, с. 437], хоча насправді спостерігається радше мішанина понять: *trope* в сучасній західній філології потрактовується і як *figure*, і як *figure of speech*, і як *image*. Ми традиційно розглядаємо троп як ознаку художньої мови, хоча, звичайно, й оратори його охоче використовують.

**Виклад основного матеріалу дослідження з обґрунтуванням одержаних результатів.** Риторика справді досягла в греко-римському середовищі потужного розвитку, й оратора високо вшановували в елітному колі. Так, за едиктом одного з пізніх римських імператорів, навіть державні достойники рангу прокуратора мали поступитися на дорозі ораторові в золотому вінку та його пишній свиті – античні ритори мандрували з міста в місто, як нинішні зірки естради, влаштовуючи не менш широкі публічні шоу й вражаючи слухачів освіченістю та дотепністю. Але тут практично не йшлося про пошук істини – це для релятивістської свідомості пізньоантичної людини було вже справжнім фріком: пригадаймо здивований вигук Пілата: *Що є істина?* Пізньоантичний оратор, який не особливо зв'язував себе епістемологічними проблемами, піклувався вже лише про індивідуальну перемогу в словесному герці, що цінувалося серед елітних інтелектуалів, але серед простих, скажімо, греків породило непоштивий титул: *κόππος* – брехунець.

У давньоєврейській же культурі існувала інша концепція слова. Тут не було пієтету до фантазування поета або до хитроумного словесного облукання. Адже ТаНаХ мислиться як Слово-Об'явлення; та й увесь світ, власне, створено Словом Божим – саме воно творить матерію *ex nihilo*, – *יָרָא* (мебін), «без» або «за відсутністю» <матерії><sup>4</sup>. Адамові в раю дано владу іменувати речі; розвинена мова відрізняє людину від тварини і робить її носієм образу Божого.

Та за всієї креативності своїй, це не художнє слово, яке базується на почутті краси матеріального світу: адже прекрасним тут може вважатися хіба що тяжіння Творіння до Бога (*אֵלֹהִים* – *олám*).

Міфологічно-поетичний елемент у Біблії редукований, панує раціоналістична ідея монотеїзму; за своєю структурою біблійний текст є переважно утилітарно-риторичним, а не поетичним.

Звичайно, польський дослідник Ks. H. Łysy слушно зауважує: «Cała Biblia pełna jest obrazowego mówienia o prawdach wiary i moralności» [15, s. 186]. Та все ж таки Біблія не спрямовує читача в глибини поетичного фантазування. Ця книга дидактична, бо напучує на прикладах з життя.

<sup>3</sup> Тут і далі український текст Біблії цитується за перекладом О. І. Хоменка.

<sup>4</sup> За християнським поглядом, це Слово є передвічний Син Божий – Христос, що згодом втілюється в Ісуса з Назарета; це свідчить, що християнство значно переакцентувало давньоєврейську теологію й риторичну традицію.



При цьому риторика Біблії спрямована не на «переконання» співбесідника (як риторика Аристотеля) й не на маніпуляцію іншими (як сучасна неориторика), вона вказує шляхи до Бога, що мислиться як чисте Світло (Пс. 26:1), тим само виводить свідомість людини за межі повсякденних і банальних речей.

Доречно виділити в біблійній риторичі два концепти: נכון – правда та אמת – істина. Ці два поняття часто розуміють як синоніми, хоча це не зовсім правильно. Так, у Та-НаХ'у слово נכון (правда) стосується юридичної справедливості (jus) й уживане частіше в ранніх текстах: «וְאֵם-אֶמֶת הָיָה, הַדָּבָר: כֹּה וְהוֹצִיאוּ אֶת-הַנֶּעֱרָר אֶל-פֶּתַח הַבַּיִת: לֹא-נִמְצְאוּ בְּתוּלִים, לְנֶעֱרָר. כֹּה וְהוֹצִיאוּ אֶת-הַנֶּעֱרָר אֶל-פֶּתַח הַבַּיִת-אֲבִיהֶ, וְסִקְלוּהוּ אֲנָשֵׁי עִירָה בְּאֲבָנִים וּמָתָה--כִּי-עָשָׂתָה נִבְלָה בְּיִשְׂרָאֵל, לְזִנוּת בֵּית אָבִיהֶ; וּבְעֵרַת הָרֶעַ, מִקֶּרְבָּהּ (ברים פרק כב: כ-כא)» («А як тому буде правда, й не знайдуть у дівчини ознак дівоцтва, тоді приведуть молодицю до дверей батькового дому, й люди її міста поб'ють її камінням на смерть, бо вона, блудувавши в батьківському домі, сподіяла соромний вчинок в Ізраїлі. Отак викорінюватимеш зло з-поміж себе» (Вт. 22:20-21). А ось слово אמת (істина) є атрибутом Божого визначення (vos): «כֹּה: מִשְׁלִי כִּי-חֶסֶד וְאֶמֶת, יִצְרוּ-מִלֵּךְ; וְסֶעֶד בְּחֶסֶד בְּרָאוּ» («Милість і правда царя оберігають; його престол милістю підпертий» (Прип. 20:28).

Ця диференціація передалася й багатьом мовам християнської культурної зони. Так, церковнослов'янське *истина*, болгарське й російське *истина*, українське *істина* зростаються зі старослов'янським *ѣстъ* – справжній, суший, і вживається така лексема в метафізичному дискурсі. Слово ж *правда*, пов'язане з бінарною опозицією «правого» й «лівого», функціонує в українській мові переважно в сфері людських цінностей («у кожного своя правда»), хоча є й поняття «правди Божої». У польській мові збереглися сліди цієї дихотомії (*istota, istnieć*), але поняття *істина* було цілком витіснене поняттям *prawda*. У західно-європейських мовах ці два поняття також кореспондують, наприклад, бувають пов'язані етимологічно, як англійські *truth* і *true*.

Красномовство у Старому Завіті можна поділити на кілька сфер.

Найперше тут варто виділити *молитовне спілкування з Божеством*: воно є подоланням розриву між творцем і відпалім Творінням. Хоча Псалми, як уже мовилося, відносять до рубрики поетичних книг, це перш за все утилітарне спілкування з Божеством, *комунікація*, а не вільна і фантазійна розмова «в нікуди» та споглядання міражів власної свідомості. Скептики зводять молитву до «втєчі від дійсності», «емоційної розрядки», самоствердження або

навіть «соціального нагляду»; вони наперед переконані, що молитва в принципі не отримує відповіді й бідолаха молільник спілкується сам з собою [2, с. 213], хоча практичний результат молитви можна вбачати вже хоча б у її цілющій і життєдайній ролі, що мовою «Риторики» Аристотеля означає: Адресат (молитви) таки був переконаний (а чому, власне, Бог має відповідати «людською» мовою?). У біблійній молитві Божество не «зв'язується», як у воланнях язичників, теургічними заклинаннями: Бог мислиться Отцем свободи, й людина відчуває до Нього не страх, а любов і подяку за дар життя. Стилістика Давидового псалма виражає психологію людини, яка обтяжена гріхами, але прагне очищення: «Помилуй м'я, Боже, з милости твоєї; з великого милосердя твого зітри мої провини. Обмий мене повнотою від вини моєї, очисти мене від гріха мого. Провини бо мої я знаю, і гріх мій завжди передо мною. Тобі, тобі єдиному, згрішив я, і зло на очах твоїх учинив я, щоб ти у вирок твоїм був оправданий і правий, коли будеш судити» (Пс. 51 (50): 3–6).

Псалмудія має відповідність у сфері *проповіді*, коли людина ділиться з іншими пережитим власним релігійним досвідом, маючи адресатом комунікації вже не Бога, а іншу людину, напучує її. Проповідник не мислиться ані від природи талановитим, ані навіть спеціально навченим. Характерно, що коли Бог закликав Мойсея бути вождем народу, обранець був радше стурбований: «Сказав Мойсей Господові: Змилуйся, Господи! Не проречистий я ні здавна, ні з того часу, як ти став говорити до раба твого; таж тяжкомовний я і тугоязичий. А Господь йому: 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. Але він сказав: Молю тебе, Господи, пошли кого хочеш. І запалав Господь гнівом на Мойсея та й сказав: Хіба нема Арона, левія, брата твого? Я знаю, що він вміє добре промовляти; та ось він і сам уже йде тобі назустріч, і зрадіє серцем, як побачить тебе. Ти промовлятимеш до нього, вкладатимеш слова в уста його; я ж буду в устах у тебе і в устах у нього і навчатиму вас, що вам чинити. Він промовлятиме за тебе до народу; він буде тобі устами, а ти будеш йому богом» (Вх. 4:10-16). Дидактичне слово особливо розцвітає в часи, коли давній Ізраїль створив власне царство і за Соломона (X ст. до н.е.) було збудовано Храм Ягве. При Храмі існував справжній «літературний інститут» мудреців-хакамів (від חכם – хокма [мудрість]), що створили під патронатом Соло-

мона Книги Писань, у які заносили й вислови самого царя. Характерна літературна постать Соломона, який втілює ідеал премудрого володаря, провідника Божої волі. Соломон виступає тут як вправний судовий оратор: відомий хрестоматійний приклад, як він розсудив двох жінок, що разом мали пологи, але в одній дитина померла, й вона спробувала була підмінити своє мертве дитя чужим, живим. Та мудрість Соломона ва ще більш широко представлена у філософських міркуваннях і афоризмах. Передусім це Книга Екклесіаста (Проповідника) – досить дивна проповідь, у якій виклад ведеться шляхом доказу від протилежного: «Цю книгу недаремно характеризують як «визначну пам'ятку протесту проти ортодоксальної «премудрості» [5, с. 295]: перед нами міркування на межі сумніву, тривожні запитання до Творця (щоправда, цей риторичний прийом діє з особливою силою, коли у фіналі всі ці запитання знімаються). Книга Екклесіастова є виразом рефлексії людини, яка володіла всім, чого душа забажає, й усвідомила, врешті-решт, що життєві принади – ніщо інше як марнота, суєта суєт: «Я мовив у своєму серці: Праведника і грішника Бог буде судити, бо час-пора на всяку річ і на всякий вчинок. Я мовив про людей у моєму серці: Бог випробовує їх, щоб показати, що самі собі вони – скотина. Бо доля людей і доля тварин – одна в них доля: як помирають ці, так помирають і ті, і один дух у всіх них; людина нічим не ліпша від скотини, бо все марнота» (Проп. 3:17-21). Отже, Екклесіаст, змальовуючи принади життя, водночас підкреслює його скороминучість і нагадує, що слід завжди пам'ятати про Господаря життя і смерті. Приповідки (афоризми) Соломона сконденсували життєвий досвід, погляд на добро і зло; вони «часто не позбавлені гумору» [1, с. 109]: «Вино – зрадливе, п'янки напої – буйні, і кожен, хто кружляє їх, нерозумний» (Прип. 20:1); «...бо блудниця – то глибока яма, вузька криниця – чужинка. Неначе харцизяка, вона засідає і між людьми зрадників множить» (Прип. 23:27-28). Близькі до цих книг Повчання Ісуса, Сина Сирахового, який залишив по собі збірку витончених за думкою й досконалих за формою афоризмів: «З-за багатства безсоння виснажує тіло, а журба про нього сон відганяє» (Сир. 31:1); «Мудрий не має ненависті до закону, хто ж з ним лицемірить – той мов судно в бурі» (Сир. 33:2); «Смуткові серцем своїм не від-

давайся, відкидай його геть – про кінець пам'ятай свій» [про тужіння над померлим] (Сир. 38:19-20). За жанром це – *машбл* [маршал], своєрідний текст, що поєднує в собі можливості широкого використання художнього образу, жанрів притчі, афоризму, приказки; машал може бути патетичним, а може стати іронічним і навіть драгливим. Тут відчутно відгомін суперечок мудреців-хакамів про життєві цноти й гріхи; високе поривання духу змінюється жартом у дусі побутового красномовства тощо. Важливим моментом духовного життя євреївства було й публічне читання св. Письма в синагозі та його вільне коментування. Така проповідь-коментар називалася *пірке* і виникла з досвіду рабиністичного коментування Святого Письма. Саме з цього джерела пішла й християнська проповідь, яка змінить обличчя світу.

Та найвищим видом проповіді в Старому Завіті є *пророче слово*, Голос з Неба до людини, який поновлює в ній порушений образ Божий. Пророче слово, зрозуміло, не уникає й образності. Ось Ісаї бачить: Бог в оточенні шестикрилих серафимів заповнює простір Храму, й пророк жахається: «І я сказав: «Горе мені, пропав я! Бо я людина з нечистими устами, і живу я між людьми з нечистими устами, мої ж очі бачили Царя, Господа сил». Але образ-видіння – це лише прелюдія до торжества Слова: «І підлетів до мене один з серафимів з жаріючим вуглем у руці, що взяв його кліщами з жертовника. Він приторкнувся ним до моїх уст і мовив: «Приторкнулось оце до твоїх уст і взято від тебе твою беззаконність, і зник гріх твій» (Іс. 6:5-7). Слово пророче дещо «темне», бо недосконала людина «тяжкими» вустами намагається виразити те, що пече, мов «випробуване срібло, очищене від землі, сім раз перелите» (Пс. 12(11):7), але експресія й сила тут полягає не в казуїстичному хитруванні, не в «зомбуванні» читача, а у випростанні духу, в самоототожненні автора з «устами Бога»: «Слова пророків рвуться з нестримною силою, що здатна зруйнувати будь-які форми. Мов удари молота, падають рядки...» [6, с. 21].

Отже, саме завдяки культу «правдивого слова» Біблія стала не менш важливим чинником формування європейської риторики, ніж правила Аристотеля та Цицерона, які орієнтували винятково на словесне змагання й дискусію<sup>5</sup>. Відповідно, тут складається й низка риторичних прийомів, хоча думка про «правила красномовства», які так ретельно плекали в давньогрецькому/давньоримському світі, не могла виникнути в світі давньоєврейському: «що говорити» тут завжди було важливіше, ніж «як говорити».

<sup>5</sup> Звичайно, і для диспуту в біблійній філологічній культурі відкривався простір – через християнські теологічні коментарі до Писання, які коренилися в рабиністичній практиці епохи Мішни й знайшли повний вираз у Талмуді.



Безперечно, що цей імпульс передався й новонародженому християнству: «Хай буде ваше слово: Так, так; Ні, ні, – а що більше цього, те від лихого» (Мт. 5: 37).

І коли античними мощеними шляхами, котрі, як відомо, всі без винятку вели до Риму, до метрополії потягнулися без ліку низки християнських проповідників, що, погано володіючи латиною та грецькою, таки – о, неймовірно! – здолали потужну й розкішну всесвітню імперію, то це була перемога жаги правди над звичною для античної людини хитромудрою релятивністю.

Й справа була не в якійсь «байдужості» чи «толерантності» античного суспільства, яке, відомо, якраз до нової віри поставилося з незвичною люттю. Греко-римська толерантність завжди мала межі: досить пригадати виправдання Платоном придушення релігійного інакодумства, яке філософ порівнював зі хворобою, що її треба лікувати примусово, та латинську категорію *superstitio* (марновірство), яка сигніфікувала обмеження терпимості щодо чужих культів (див. докладно: М. Kahlos [13]). А тут заперечувалися самі основи античного світогляду.

**Висновки та перспективи дослідження у цьому напрямі.** З тих пір понад тисячу років література як така в Європі й почасти на Сході формувалася в річищі церковності за домінування вже не поетичного, а біблійно-риторичного елемента. Тому уявити собі гомілетіку і риторику Середньовіччя та більш пізніх часів без біблійного впливу неможливо, хоча риторика як особлива наука в давньоєврейській філологічній культурі й не склалася. Та всі ці питання потребують більш розгалуженого й концентрованого на мовно-стилістичному ґрунті пам'яток дослідження.

#### ЛІТЕРАТУРА:

1. Библийская энциклопедия. Oxford: Российское Библийское Общество, 1996. 352 с.
2. Богачевська І. Християнська наративна традиція: методологія філософсько-релігійного аналізу. К.: Світ знань, 2005. 236 с.
3. Бородин Ф.Ю. Текст как способ бытия религиозной веры. М.: ИФ РАН. URL: [philosophy.ru/library/borod/text.ht...](http://philosophy.ru/library/borod/text.ht...)
4. Енциклопедія постмодернізму. К.: Вид-во С. Павличко «Основи», 2003. 503 с.
5. История всемирной литературы: В 9 т. Т. 1. М.: Наука, 1983. 584 с.
6. Мень А. Ветхозаветные пророки. Л.: Совместное издание общества «Библиотека «Звезды» и ЛО издательства «Советский писатель», 1991. 260 с.
7. Происхождение вещей. Очерки первобытной культуры. М.: «ИИИ», 1995. 272 с.
8. Cook A.S. The Bible and English Prose Style: Selections and Comments. Boston: s. n., 1892. 146 p.
9. Dinsmore Ch. A. The English Bible as Literature. New York: Houghton Mifflin, 1931. 346 p.
10. Gardiner H. Bible as English Literature. NY: C. Scribners, 1906. 414 p.
11. Goldsworthy G. Preaching the Whole Bible as Christian Scripture: The Application of Biblical Theology to Expository Preaching. Cambridge: W.B. Eerdmans, 2000. 288 p.
12. Hamlin H. Psalm Culture and Early Modern English Literature. Cambridge: Cambridge University Press, 2004. 289 p.
13. Kahlos M. Forbearance and Compulsion: The Rhetoric of Religious Tolerance and Intolerance in Late Antiquity. London: Gerald Duckworth & Co, 2009. 259 p.
14. Ks. Łysy H. Liturgiczne i pozaliturgiczne przepowiadanie z obrazowością słowną i wizualnością. Studia teologiczno-historyczne Śląska Opolskiego. 2012. № 32. S. 183–200.
15. Kennedy G.A. New Testament Interpretation Through Rhetorical Criticism (Studies in Religion). Cambridge: W.B. Eerdmans Pub.: University of North Carolina Press, 1984. 171 p.
16. McConnell F. The Bible and the Narrative Tradition. Oxford: Oxford University Press, 1986. 152 p.
17. O'Leary S. D. Arguing the Apocalypse: A Theory of Millennial Rhetoric. New York/Oxford: Oxford University Press, 1998. 336 p.
18. Warner M. The Bible as Rhetoric: Studies in Biblical Persuasion and Credibility. London: Routledge, 1990. 153 p.
19. Witherington B. The Gospel of Mark: A Socio-Rhetorical Commentary. Cambridge: W. B. Eerdmans Publishing Company, 2001. 487 p.