

- <sup>1</sup> Костомаров Н. Господство дома Св. Владимира: Русская история в жизнеописаниях её главнейших деятелей. М., 1993. С. 70.
- <sup>2</sup> Костомаров Н. Черты народной южно-русской истории // Костомаров Н. Исторические произведения. Автобиография. К., 1989. С. 102.
- <sup>3</sup> Там само. С. 102.
- <sup>4</sup> Там само. С. 103.
- <sup>5</sup> Костомаров Н. Господство дома Св. Владимира: Русская история в жизнеописаниях её главнейших деятелей. М., 1993. С. 4.
- <sup>6</sup> Там само. С. 5.
- <sup>7</sup> Там само. С. 82.
- <sup>8</sup> Там само. С. 273.
- <sup>9</sup> Костомаров Н. Домашняя жизнь и нравы великорусского народа // Костомаров Н. Русские нравы. Исторические монографии и исследования. М., 1995. С. 178.
- <sup>10</sup> Там само. С. 107.
- <sup>11</sup> Там само. С. 87.
- <sup>12</sup> Кулишъ П. История воссоединения Руси. Томъ второй. Отъ начала столѣтней козацко-шляхетской войны до возстановления въ Кіевѣ православноі іерархіи въ 1620 году. С.-Петербургъ, 1874. С. 218.
- <sup>13</sup> Кулишъ П. Отпаденіе Малороссіи отъ Польши (1340–1654). Въ трехъ томахъ. Томъ первый. М., 1888. С. 110.
- <sup>14</sup> Там само. С. 168.
- <sup>15</sup> Кулишъ П. Отпаденіе Малороссіи отъ Польши (1340–1654). Въ трехъ томахъ. Томъ третій. М., 1889. С. 132.
- <sup>16</sup> Ефименко А. История украинского народа. К., 1990. С. 23.
- <sup>17</sup> Там само. С. 19, 20.
- <sup>18</sup> Там само. С. 24.
- <sup>19</sup> Там само. С. 46.

**Ольга Бігун**

(Івано-Франківськ)

## «СОБОРНІСТЬ» У ТВОРАХ ТАРАСА ШЕВЧЕНКА: РЕЦЕПЦІЯ КАНОНУ

Рецепція християнської екзегетики східного обряду, аналіз образів, пов'язаних з топікою візантіства у Шевченковій творчості, доводять глибинний зв'язок із візантійським культурно-цивілізаційним пластом, його впливом, прямим чи опосередкованим. Як православний християнин Т. Шевченко змалку був безпосереднім учасником православного церковно-обрядового дійства, та й у дорослому віці обертався переважно в середовищі православної культури. Отже, він органічно ввібрав у своє світосприйняття візантійську парадигматику, яка викликала у нього духовне переживання. Водночас у Російській імперії він стикався також із політично-ідеологічними явищами візантійського походження, які у ліберально-демократичних колах того часу сприймалися зазвичай негативно – як символ самодержавства, гніту, застою. У сучасних дослідженнях Шевченкового візантіства нерідко абсолютизується другий вимір, а звідси поетове ставлення до візантіства зводиться до суто негативного. Проте, як свідчать твори українського митця, візантійська традиція, що асоціюється з християнською духовністю та уособлює церковний обряд, архітектуру, іконопис, сприймається як невід'ємний складник культури українського народу.

Власне, у силовому полі візантійської духовної традиції формувалася і література киеворуського періоду, і доби українського бароко, позначилась вона і на творах Шевченка. Зокрема, концепція киеворуського християнства виявляється у творчості Т. Шевченка інтерпретаціями ідей святості, уявлень про Трійцю, Логос,

Софію-Премудрість Божу, маріологічних концепцій християнської любові, принципів «наслідування Христа», символіки християнського храму, іконографічних сюжетів тощо. Важливо, що рецепція цих християнських положень має низку типологічних паралелей у давній літературі, що підтверджує традицію спадкоємності в українській словесній культурі.

Важливою складовою візантійської духовної парадигми є поняття «соборність». Етимологічна природа слова «соборність» походить від означення «соборний» та закорінена у грецький відповідник *καθολικός* – «кафолічний», тобто «вселенський», що є у богослов'ї однією із засадничих характеристик Церкви. У теологічній площині це поняття тісно пов'язане з Тринітарним догматом: «Першооснова соборності, первинна тайна християнського Одкровення – догмат про Пресвяту Трійцю»<sup>1</sup>. У шевченкознавчих студіях проблема Святої Трійці залишилась маловивченою, натомість існують доволі численні розвідки, присвячені аналізу однієї з іпостасей Бога (І. Дзюба, Є. Нахлік, Л. Луців, В. Пахаренко, Є. Сверстюк, Д. Степовик, Л. Ушкалов, В. Яременко та ін.). Свого часу концепт “троїстості” у Шевченковій творчості аналізував С. Балей<sup>2</sup>. Вчений практично не торкається богословських концепцій феномена «трійці», керуючись винятково засадами психоаналітики. Поза сферою підсвідомого, що її намагався зрозуміти С. Балей, тринітарна концепція у творах Т. Шевченка мала скоріше ознаки «художньої екзегези» канонів Святої Трійці, оскільки під таким кутом тексти Святого Письма постають не так критерієм істинності у традиційному богословському розумінні, а радше набувають вербалізованих прикмет буття у смислових конструкціях і символіко-алегоричних образах та образних імпровізаціях.

В. Сулима, авторка практично єдиного в українському літературознавстві дослідження, присвяченого Святій Трійці у давньоукраїнській літературі, наголошує на важливості вивчення рецепції вчення про Святу Трійцю при порушенні проблеми рецепції Святого Письма у давній словесності, «оскільки саме вчення про триіпостасного Бога надало візантійській християнській екзегетиці нового богословського і філософського виміру (сформувало християнську інтерпретацію старозавітних текстів, закріпило традицію прочитання текстів Старого й Нового Завітів як духовного і се-

мантично-образного інтертексту – власне християнського канону Біблії), а в наступні віки визначало важливі вектори розвитку європейської, в тім числі й слов'янської, тобто й давньоукраїнської, гуманітарної думки»<sup>3</sup>.

І в києворуській літературі, й у творах Т. Шевченка перша іпостась Трійці – образ Бога-Отця – трактується доволі обережно. Якщо давні автори залишали образ могутнього Вседержителя у рамках теологічних кліше, то поет у певні моменти «переступає» межі «богобоязливості», проголошуючи: *«Ми не раби Його – ми люде!»* («Ликері») <sup>4</sup>. У сучасних теологічних розвідках, що стосуються Шевченкової творчості, йдеться про те, що «Бог є дійсним Буттям і займає провідне місце в поезії Тараса Шевченка, попри те, що Він не виступає головним героєм жодного твору»<sup>5</sup>. Життя з Богом, життя у Бозі, тобто первородній гармонії, «незмінності, тотожності, спокої», як це тлумачать середньовічні філософи, становить у Т. Шевченка сенс буття, про що свідчать рядки його творів: *«Мені так любо, любо стало, / Неначе в Бога... / Уже покликали до паю, / А я собі у бур'яні / Молюся Богу... І не знаю, / Чого маленькому мені / Тойді так приязно молилось, / Чого так весело було. / Господне небо, і село, / Ягня, здається, веселилось! / І сонце гріло, не пекло!»* («N. N.» («Мені тринадцятий минало...»))<sup>6</sup>; *«Мені ж, мій Боже, на землі / Подай любов, сердечний рай! / І більш нічого не давай»* («Молитва», 25 мая 1860)<sup>7</sup>.

Діалектичне вирішення проблеми Святої Трійці характерне для творчості Іларіона Київського (990–1088). Зокрема, у «Слові про Закон і Благодать» висловлені ідеї про буття, співіснування творця і створеного, вічного і тлінного, старого і нового, про людину і людське життя, історію народів як цілісний процес прилучення їх до християнського вчення, рівність їх перед Богом. Аналізуючи твір митрополита Київського, Ю. Ковалів зауважує: «Благодать як рішуче засудження будь-якого рабства на теренах віросповідання трактувалася очікуваним шляхом спасіння всіх етносів, яке опосередковано здійснював Бог через Сина, народженого від Нього «Святим Духом у святій купелі» (Ін. 1:12–13), тобто через один із проявів сакральної Трійці. Її достеменність для Іларіона була завжди самоочевидною, посутньою»<sup>8</sup>. Важливо, що Іларіон вбачає сутність Бога не у всемогутності Його, що в своїм гніві наганяє

страх і посилає кари, а у милостивості й «чоловіколюбстві». Власне, ці розмисли митрополита Іларіона аналогічні Шевченковому баченню Бога, в якому найвище стоїть, як слушно вказує Д. Чижевський, безпосереднє відношення індивідуума до Бога, у якому лише Бог має бути предметом поклоніння і віри: «І Тобі одному поклоняться всі язика. Во віки і віки» («Кавказ»)<sup>9</sup>.

Образ Бога у творах Т. Шевченка якнайкраще увиразнюється через догмат ікони, як-от у відомій метафорі: «*Око, око! / Не дуже бачиш ти глибоко! / Ти спиши в кіоті...*» («Юродивий»)<sup>10</sup>, де слово «Бог» заміщує іконописний символ «Всевидючого ока». Образ «сивого Верхотворця» у «Неофітах» (1859) теж нагадує традиційне іконописне зображення Бога як сивочолого старця<sup>11</sup>. Поза іконописними конотаціями образ Бога у Шевченкових творах має багато спільного з богословськими догматами, за якими Бог – центр всесвіту, і за його законами створюється усе суще. Ліричні герої Т. Шевченка неодноразово озвучують цю позицію. Наприклад: «*Все од Бога! / Од Бога все!*»<sup>12</sup>, промовляє герой поеми «Варнак» (1848), висловлюючи підсумок метафізичних прозрінь.

Безсумнівно, що у Шевченковій екзегезі Тринітарного догмату відбувається зміщення акцентів до іпостасі Бога-Сина – Ісуса Христа, який для поета є центром світової історії, бо у постаті Христа розв'язана головна проблема людини, проблема свободи – по Христі ми вже не «мремо рабами». Акцентація на іпостасі Ісуса Христа є присутньою рисою східнохристиянської догматики, розвиненої свого часу Петром Могилою, який приклався до суто православних моделей розбудови особистого розуміння Бога-Сина, що протиставлялися моделям, пропонованим різними течіями західного – католицького та протестантського – християнства<sup>13</sup>.

Образ Святого Духа – третьої іпостасі Пресвятої Трійці – Т. Шевченко використовує значно рідше, ніж образи Бога-Отця та Ісуса Христа, а все ж таки він належить до важливих і знакових. Показовим є епіграф до поеми «Сон (Комедія)»: «*Духъ истинны, его же міръ не можетъ пріяти, яко не видитъ его, ниже знаетъ его*» («Духа правди, що Його світ прийняти не може, бо не бачить Його, та не знає Його» (Йоан 14:17). «Зазвичай під Духом правди у священних книгах, – пояснює Д. Степовик, – мається на увазі третя іпостась Пресвятої Трійці – Святий Дух. Його ж бо не мають

всі «герої» поеми «Сон», що є причиною глибокого суму і глибокої тривоги Шевченка»<sup>14</sup>. В. Мокрий зауважує, що в поемі докладно окреслено і локалізовано світ, позбавлений Духа Правди. Поет намагається вказати на причину Його втрати і драматичні наслідки функціонування такого «бездушного» світу, а також говорить про можливість і необхідність повернення довколишньому світові Духа Правди<sup>15</sup>.

Поняття «соборність» у Шевченка має й інші смислові конотації, серед яких вирізняються концепція «Софія–Марія–Церква». «Християнство пов'язало образ Софії з ідеальною церковною кафеолічністю, соборністю. Софія–Марія–Церква, – ця триєдність проголошувала <...> вознесення до Божества крові та плоті, космічне освячення»<sup>16</sup>. Візуальним втіленням ідеї Софії як замислу Божого про соборну єдність є храм Святої Софії у Константинополі, а також Софія Київська, однак соборність як духовна єдність людей важлива, насамперед, на ментальному рівні, там, де формується так звана іманентна релігійність.

В аспекті «єдності» Софія була більш зрозумілою для києворусичів, ніж зрадагований візантійськими богословами образ Пресвятої Трійці. Звідси надзвичайну пошану отримує образ Богородиці, який часто ототожнюється з Софією, що несе світу Божественний замисел про соборну єдність. Як відомо, іконний світ Софії представлений трьома основними типами: тип Янгола, тип Церкви, тип Богородиці. Логосні ідеї соборної єдності, втілені у Богородиці, православні християни черпали з «Акафісту до Пресвятої Богородиці» Романа Сладкоспівця, в якому Діву Марію названо не тільки «опорою віри», «землею обітованою», «скинією Бога-Слова», але і «стовпом непохитним Церкви Христової», «держави непорушної стіною». Номінації Марії, реалізовані в Акафісті, знайшли своє втілення у поемах «Марія» та «Неофіти» Т. Шевченка, зазнавши при цьому певної авторської інтерпретації. «Загалом у цих творах, – зауважує Н. Корзун, – через відповідні теонімі об'єктивуються і страждання «Божої Матері», і заступництво «Всеблагію», і сила «Цариці неба і землі», й інші уявлення про «Всесвятую». У «Кобзарі» Богородиця виявляє передусім ті характеристики Матері Божої, що й репрезентовані в «Акафісті до Пресвятої Богородиці» Романа Сладкоспівця»<sup>17</sup>. Т. Шевченко, взявши

для епіграфу поеми «Марія» рядки з цього ж Акафісту: *«Радуйся, ты бо обновила еси зачатя студно» («Радуйся, бо ти віродила тих, що зародилися в соромі»)*, задекларував тим самим важливість Богородиці для всього людства, адже гріх Адама став первородним для всіх наступних поколінь – для всіх, «що зародилися в соромі», – і тільки пришествя Ісуса Христа дарувало відкуплення усім – «і мертвим, і живим». Божа Матір у Романа Сладкоспівця і Тараса Шевченка є найбільшою Заступницею перед Богом і може випросити у Нього для народу відпущення гріхів і вічне щастя. На противагу усталеній думці, що головна ідея поеми розгортається у межах «теми матері-покритки», мета Т. Шевченка, вважає О. Яковина, значно глибша й парадоксальна: поет намагається показати значення Марії в історії спасіння цілого людства<sup>18</sup>. Шевченкове осмислення значення Богоматері у Священній історії подібне до головної думки самого Акафісту – це велика космологічна роль Марії, яка заради спасення світоустрою поєднала воєдино непоєдане, світ «горній і дольний» в єдине соборне ціле. У такому розумінні образ Богоматері асоціюється з ідеальною Церквою.

У Шевченковій поемі ідея соборності в образі Богородиці яскраво проступає у фінальних рядках поеми «Марія», коли навколо Неї гуртуються апостоли, щоб нести Слово Боже. Об'єднання людей навіть з хиткою вірою (Шевченко характеризує апостолів як «ученики нетвердії, душеубогі») скріплюється впевненістю у перемозі «слова правди», «слова істини» саме завдяки Богоматері, яка гуртує послідовників свого Сина, стаючи прообразом апостольської Церкви. Очевидно, тут відлунує все той же Акафіст (12-й ікос): *«Прославляючи народженого Тобою, хвалимо Тебе, Богородице, всі ми, як Божий живий храм, бо Господь, що все тримає рукою своєю, оселившись в утробі твоїй, освятив, прославив Тебе»*, де виразно проводиться ідея соборності в особі Богородиці.

У Шевченковій поезії виразно проступає маріологія саме східного обряду. Так, у католицтві пропонується догмат про співвідкупительство Богородиці (оскільки падіння людства зумовлене гріхом Єви, то порятунок світу залежить лише від Марії, що з волі Божої народила Христа), а у православ'ї Вседіва бере участь не у відкупленні гріхів, а у Втіленні, Воплоченні Божого Сина, через якого здійснюється відкуплення. Як це витікає з численних поетичних

втілень образу Пресвятої Діви, Т. Шевченко використовує східну марійську версію: *«Така, як ти, колись лілея / На Йордані процвіла, / Воплотила, пронесла / Святес слово над землею (підкреслення наше. – О. Б.)» («N. N.»)*<sup>19</sup>.

Маріологія східного обряду тісно пов'язана з Трійцею. Так, в ексегетичних коментарях Тринітарного догмату В. Лосський наголошує роль Діви Марії: «Син і Дух відкриваються нам у Євангелії як дві Божественні особи, Які послані в світ; Одна – щоб поєднатися з нашою природою і віродити її, Інша – щоб оживити особисту свободу. У кожній з цих двох Осіб своє особливе відношення до Отця (народження та сходження); між ними також існує взаємозв'язок: саме завдяки очищенню Пречистої Діви Духом Святим Син міг прийти до людей, і за молитвою Сина, Який вознісся і сидить праворуч Отця, людям посланий Дух («А Утішитель, Дух Святий, якого Отець в ім'я моє зішле, той навчить вас усього і все вам нагадає, що я сказав вам» (Йоан 14:26))<sup>20</sup>. У Шевченковій рецепції православна маріологія займає важливе місце, оскільки «без Божої Матері, яка принесла людям на землі «і мир, і радість» («Неофіти»), без Богородиці «ми б не знали і досі правди на землі! Святої волі!» («Марія»). Правда, воля і любов не тільки прийшли на світ через Марію, у її Сині Христі. По смерті Ісуса Шевченко подає Богородицю як таку, що стала незламною продовжувачкою Синові справи. Хоча Божа Мати «своїм святим огненным словом» удмухнула «дух святий свій» в «душі убогій» занепалих духом Синових учнів, їй самій, як згадує поет, довелося, сумуючи, померти з голоду під тином, у бур'яні, попри те, що з іменем Її Сина любов і правда розійшлися по всьому світу («Марія»)»<sup>21</sup>.

Ще одне осмислення соборності виявляємо у рецепції богословсько-догматичної ідеї «єдності у Христі». У Шевченковій рецепції ця ідея втілюється у «братолубії», що свідчить про християнський світогляд апостольського формату. Власне, «братолубіє», вважає Б. Стебельський, складає одну з найважливіших форм віри Т. Шевченка, адже «це віра того, хто говорить від імені цілої нації, говорить як обраний самим Богом, обраний безмірною любов'ю своїх братів, свого народу, наділений такою любов'ю, що ради неї готовий покласти душу. І це є найглибша, найкраща, найдосконаліша любов, зовсім безкорисна, це та любов, про яку каже євангеліст

св. Іван за висловом Христа: «Ніхто більшої любові не має над ту, як хто душу поклав би за друзів своїх»<sup>22</sup>.

Безперечно, що поняття любові / «братолюбія» у Шевченка має типологічні паралелі з біблійними текстами, однак поетове зацікавлення християнською лектурою не обмежується виключно Книгами Священної Історії. Відомо, що Шевченко був знайомий з перекладною візантійською літературою («Четї-Мінеї», «Пролог», «Тріоді», патерики, апокрифи), богослужбовими книгами. Шевченкове зацікавлення християнською філософією ще недостатньо вивчене, хоча відгуки про знайомство з джерелами середньовічної патристики проступають у художньому дискурсі творів. Так, Л. Плющ робить припущення про зв'язок духовної лектури Гоголя й Шевченка. Зокрема, дослідник згадує про Київську духовну академію, де зберігався рукопис Гоголя, що містив виписки з творів отців Церкви, з яких відомо на сьогодні (за Д. Чижевським) лише сім – це Тертуліан, Афанасій, Єфрем Сирін, Василь Великий, Кирило Александрийський, Йоан Златоуст, Йоанн Дамаскін. Г. Флоровський додає до цього переліку Максима Сповідника і все «Добротолубіє». У своїх розмислах Л. Плющ доходить висновку, що «у повістях Шевченка і оповідач, і герої постійно користуються книжками отців з Києво-Печерської лаври й Академії – тобто тими ж джерелами, що й Гоголь. Тому ми можемо список Гоголя якоюсь мірою вважати й лектурою Шевченка перед арештом у 1847 році»<sup>23</sup>.

Л. Плющ уперше в сучасному шевченкознавстві розглядає імовірність рецепції філософських поглядів Максима Сповідника у творах Т. Шевченка. Зокрема, вчений знаходить паралелі у «Вченні про шляхи людини» візантійського богослова з розвоєм сюжету Шевченкової поеми «Москалева криниця». Дослідник аналізує типологію «послідовного й безкомпромисного монотеїзму» Максима Сповідника, ставлення до візантизму, до втручання цісарів у церковні суперечки тощо. Врешті й «особистість Максима Сповідника, – вважає Л. Плющ, – повинна була бути близькою Шевченкові також символічною подібністю його мучеництва до невольничого періоду Шевченка 1847–1857 років. Заслання Максима Сповідника царем, відрубання правої руки та язика, щоб не поширював свої «сретичні» погляди ні усно, ні на письмі, символічно тотожне за-

бороні Шевченкові писати й малювати»<sup>24</sup>. Вчений вважає, що «житіє Максима Сповідника – і частково науку його Шевченко знав з «Святців», «Четїй-Міней» Дмитра Ростовського (Туптала) і взагалі життійної літератури. Викладалася наука Максима Сповідника в історіях Церкви, російськомовних та польськомовних. Деякі з творів самого Максима Сповідника Шевченко мав можливість читати»<sup>25</sup>.

Аналізуючи патристичний спадок Максима Сповідника, можна зауважити опосередковані перегуки в інтерпретації християнської любові у теологічних розмислах візантійського духівника та творах українського поета. Окрім об'ємних богословських трактатів св. Максим працював у такому жанрі теологічної прози, як афоризми. «Для власних учнів-початківців, – як коментує Ю. Чорноморець, – філософи пізньої античності створювали збірники афористично висловлених тез. Ці «глави» ставали предметом роздумів для учнів, завчалися ними напам'ять, ставали приводом для бесід з учителем. Максим написав спеціально для початківців «Глави про любов», що композиційно розбиті на чотири сотні афористичних висловів, об'ємом від однієї фрази до абзацу. Їх зміст виражав загальні знання у сфері філософської теології Максима, причому постійно демонструвалося їх практичне значення для релігійної практики»<sup>26</sup>. Любов у вченні Максима Сповідника має насамперед гносеологічний характер та постає як пізнавальна сила на шляхах до досягнення Абсолюту.

Взявши на озброєння новозавітні ідеї, християнський апологет закликає любити всіх людей однаково, однак у любові до людей він розрізняє «любов до Бога» та «любов до світу» (захоплення суєтою, багатством, розкошами, плотськими утіхами тощо). «Любов до Бога, – стверджує візантійський богослов, – є основою для всякого доброго діла, любов до світу – причиною усілякого зла»<sup>27</sup>. Любов у Максима Сповідника має п'ять різновидів: любов «заради Бога», любов до всіх людей (тут можна провести паралель з Шевченковим «братолюбієм»), любов «по природі», тобто любов батьків та дітей (численні замилування Т. Шевченка материнською любов'ю), любов «по марнославному» («Не завидуй і славному: / Славний добре знає, / Що не його люди люблять, / А ту тяжку славу, / Що він тяжкими сльозами / Вилив на забаву») («Не завидуй

багатому...»)»<sup>28</sup>, любов з користоловства, коли «люблять» багатого за дарування («*Не завидуй багатому: / Багатий не знає / Ні приязні, ні любові – / Він все те наймає*»)»<sup>29</sup>, любов до плотських утіх, що не має на меті народження дітей (нагадує сюжетний перебіг багатьох Шевченкових творів, в основу яких покладено зваблення дівчат багатіями заради сексуального задоволення). Тільки два перших різновиди любові Максим Сповідник визнає, решту зараховує до «гріховних пристрастей», які належить засуджувати<sup>30</sup>. Любов як християнська чеснота у тлумаченні візантійського богослова має виразні паралелі з Шевченковим баченням християнського «братолюбія».

З другого боку, христологічний мотив любові до ближнього тлумачиться Шевченком у руслі традицій киеворуської літератури. На підтвердження цих слів Є. Лебідь наводить літописну оповідь про Ізяслава Ярославовича, в якій наголошується на тому, що цей князь наслідує євангельські заповіді, ніколи «не роздаючи злом за зло» ні киянам, які його з міста вигнали, ні зрадливому брату Всеволоду, коли той прийшов до нього переможений. «Проливаючи кров свою за брата, – зауважує дослідниця, – Ізяслав у своїй жертвній любові, по суті, дорівнюється автором літопису Ісусові, який «розіп'явся за нас грішних» та святим мученикам, які постраждали в ім'я вищої, божественної Любові»<sup>31</sup>. Ігнорування етики «братолюбія» складає, за Шевченком, основну причину «викривлення» онтології сучасного йому світоустрою, базованому на відмінних, а то й прямо протилежних засадах споживацтва, агресивності, нетерпимості і вседозволеності. Така переорієнтація спричинює «кризу людини», тому вкрай важливим постає звернення до духовної традиції. Відтак, константа «братолюбія», довкола якої конструюється етична концепція українського поета, є результатом рецепції біблійних текстів, візантійської патристики, етичних парадигм киеворуських писемних пам'яток.

Отже, соборність у Т. Шевченка пов'язується з християнською любов'ю до ближнього, що об'єднує вірних своєю благодаттю. Серед рецепції богословських догматів соборності вирізняється інтерпретація образу Трійці. Образ Божої Матері у Т. Шевченка має виразну східну маріологічну версію та типологічні паралелі зі святоотцівськими роздумами про кафолічність Церкви як Церкви–Бо-

городиці–Софії. Богословсько-догматичні ідеї «єдності у Христі», актуалізовані у мотивах страдництва, мучеництва, мають у творах поета типологічні наближення з традиційним киеворуським феноменом «страстотерпства», що бере витоки у візантійській житійній літературі.

<sup>1</sup> Лосский В. Н. По образу и подобию: [Электронный ресурс]. Москва, 1995. Режим доступа: <http://www.platonizm.ru/content/losskiy-vh-po-obrazu-i-podobii>

<sup>2</sup> Балея С. Трійця в творчості Шевченка // Зб. математично-природописно-лікарської секції. Львів, 1925. Т. 23–24. С. 105–139.

<sup>3</sup> Сулима В. І. Свята Трійця в українській літературі XI–XV ст.: аспекти інтерпретації та художнього втілення: автореф. дис. на здобуття наук. ст. канд. філол. наук: 10.01.01 "Українська література". Київ, 2002. С. 3.

<sup>4</sup> Шевченко Т. Г. Повне збір. творів: У 12-ти т. Київ, 2001. Т. 2. С. 351.

<sup>5</sup> Шевченків М. (протоієрей). Бог Суший у поезії Кобзаря. (Про реальність Бога та Його місце в поезії Тараса Шевченка). Зарваниця; Lublin; Тернопіль, 2008. С. 12.

<sup>6</sup> Шевченко Т. Г. Повне збір. творів: У 12-ти т. Т. 2. С. 37.

<sup>7</sup> Там само. С. 337.

<sup>8</sup> Ковалів Ю. І. Літературна герменевтика. Київ, 2008. С. 79.

<sup>9</sup> Чижевський Д. Шевченко і релігія // Чижевський Д. Філософські твори: У 4-х т. Київ, 2005. Т. 2. С. 198.

<sup>10</sup> Шевченко Т. Г. Повне збір. творів: У 12-ти т. Т. 2. С. 260.

<sup>11</sup> Там само. С. 245.

<sup>12</sup> Там само. С. 73.

<sup>13</sup> Головащенко С. І. Образ Христа в богословсько-катехітичній, літургійній та моралістичній творчості митрополита Київського Петра Могили // Образ Христа в українській культурі. Київ, 2003. С. 62.

<sup>14</sup> Степовик Д. В. Наслідуючи Христа: Віруючий у Бога Тарас Шевченко. Київ, 2013. С. 167.

<sup>15</sup> Mokry W. Literatura i myśl filozoficzno-religijna ukraińskiego romantyzmu: Szewczenko, Kostomarow, Szaszkwicz. Kraków, 1996. S. 112.

<sup>16</sup> Колесова И. С. Образ Софии Премудрой как способ разработки соборности в русской духовной культуре // Знание. Понимание. Умение. 2009. № 4. С. 185.

<sup>17</sup> Корзун Н. Теоніми на позначення Богородиці у динамічній структурі тексту: поетичний і богословський аспекти (на матеріалі поем Т. Шевченка

та «Акафісту до Пресвятої Богородиці» Романа Сладкоспівця // Шевченкознавчі студії. Київ, 2011. Вип. 13. С. 220.

<sup>18</sup> Яковина О., Слободян О. Тарас Шевченко: істина – некомунікативна реальність. Київ, 2013. С. 39.

<sup>19</sup> Шевченко Т. Г. Повне збір. творів: У 12-ти т. Т. 2. С. 285.

<sup>20</sup> Лосский В. Н. Очерк мистического богословия Восточной Церкви. Догматическое богословие; [Электронный ресурс]. Москва, 1991. Режим доступа: <http://www.sedmitza.ru/lib/text/431931>

<sup>21</sup> Мокру В. Literatura i myśl filozoficzno-religijna ukraińskiego romantyzmu: Szewczenko, Kostomarow, Szaszkewicz. S. 115.

<sup>22</sup> Стебельський Б. Ідеї і творчість. Торонто, 1991. С. 136.

<sup>23</sup> Плющ Л. Екзод Тараса Шевченка: Навколо «Москалевої криниці». Київ, 2001. С. 225–226.

<sup>24</sup> Там само. С. 231.

<sup>25</sup> Там само. С. 263.

<sup>26</sup> Чорноморець Ю. П. Візантійський неоплатонізм від Діонісія Ареопажита до Геннадія Схолярія. Київ, 2010. С. 208.

<sup>27</sup> Максим Исповедник. Творения: В 2-х кн. Москва, 1993. Кн. 1. С. 273.

<sup>28</sup> Шевченко Т. Г. Повне збір. творів: У 12-ти т. Т. 1. С. 285.

<sup>29</sup> Там само.

<sup>30</sup> Максим Исповедник. Творения: В 2-х кн. Кн. 1. С. 274.

<sup>31</sup> Лебідь Є. М. Метатекст поезії Тараса Шевченка та українська література: давня і нова доба. Київ, 2012. С. 93.

Олег Дзярнович

(Мінськ)

## РОЗЩЕПЛЕНА СВІДОМІСТЬ: БІЛОРУСЬКА ІСТОРІОГРАФІЯ ПРО ВІЗАНТІЙСЬКИЙ ЦИВІЛІЗАЦІЙНИЙ СПАДОК. ІСТОРІЧНІ СИНТЕЗИ ТА УНІВЕРСИТЕТСЬКІ ПІДРУЧНИКИ

На початку ХХ ст. зароджується нова білоруська історіографія, що у своїх типологічних рисах мала багато спільного з українською. Народження цих національних історіографій було складним та штучно загальмованим імперською політичною системою<sup>1</sup>. Головні завдання історіографічних рефлексій полягали в обґрунтуванні етнокультурної самобутності і визначенні місця українців та білорусів у світовій історії. Втім, відмінності намітилися відразу, вже на початковому етапі розвитку історіографій і у поглядах на зародження державності.

Першим узагальнюючим викладом історії Білорусі з точки зору національної концепції стала «Короткая гісторыя Беларусі» («Коротка історія Білорусі»), видана 1910 р. під псевдонімом «Власт» **Вацлавом Ластовським (Вацлаў Ластоўскі)** (1883–1938), який на той час був редакційним секретарем газети «Наша Ніва». Автор поставив собі за мету обґрунтувати самостійний шлях Білорусі в історії. У передмові Ластовський визначив своє бачення значення історії у національних процесах: «Історія – це фундамент, на якому будується життя народу. І нам, щоб побудувати своє життя, слід починати з фундаменту, щоб будівля була міцною»<sup>2</sup>.