
*Марія Грація
Бартоліні*

СКОВОРОДИНСЬКИЙ ТРАКТАТ «УБУЖДШЕСЯ ВИДЪША СЛАВУ ЕГО»: роль біблійних цитат та патристичної гомільйної традиції для визначення його риторичної функції¹

Текст Сковороди «Убуждшеся видъша славу его» [далі УВ] засвідчений в єдиному автографному примірнику, який зберігається в Архіві Російської академії наук у Санкт-Петербурзі (ф. 216, оп. 3, № 227, арк. 1-2), і вперше був опублікований у 1894 році, у виданні творів Сковороди за ред. Дмитра Багалія [Багалій, 1894: с. 175–182]. Доволі невеликий за розмірами (три-чотири друковані сторінки), УВ ніяк не датований, але його графічні та морфофонетичні характеристики дозволяють віднести його до періоду між кінцем 1750-х і 1760-ми роками [Бартоліні, 2014]. Після ретельної мовної переробки УВ був включений в останню із праць Сковороди, «Діалог, имя ему — потоп зміин» (1791), як одна з двох завершальних частин, під назвою «О Преображеніі».

Щодо природи і первісної функції УВ були висловлені суперечливі оцінки. Приймаючи гіпотезу, сформульовану І. Срезневським [Срезневский, 1833: с. 72], Дмитро Багалій [Багалій 1894: 175] описав його як «вступну проповідь» [вступительная проповедь] до курсу катехизму, що його Ско-

¹ Статтю написано в рамках дослідницького проекту, фінансованого Міланським державним університетом, та завдяки Шклярівській стипендії від Гарвардського інституту українських студій.

ворода читав у Харківській колегії впродовж 1768/1769 навчального року. Згідно з Л. Махновцем [Махновець, 1972: с. 205 і далі], нема доказів, які б свідчили на користь припущення Багалія, і текст слід віднести до філософських трактатів.

У цій статті спробуємо довести, що присвоєння назви «О Преображенні» містить вказівку на початкове риторичне призначення тексту, який ми інтерпретуємо як катехитично-літургійний коментар на свято Преображення. У нашому розгляді ми враховуватимемо біблійну складову тексту, намагаючись визначити зв'язки між цитатами з Писання, присутніми у ньому, і літургійною практикою, передбаченою для цього свята. Проблема літературної функції складного плетива біблійних цитат, вставлених у сквородинські твори, фактично не дістала належної уваги з боку критики, яку більше цікавили символічні аспекти мотивів та образів зі Святого Письма, ніж ідентифікація та аналіз окремих цитат у контексті питання, порушеного Р. Піккйо на початку сімдесятих років [Picchio, 1977], щодо функції біблійних цитат як важливого «семантичного референта», на який орієнтувалася літературна традиція *Slavia orthodoxa*. Зокрема, інтерпретація церковнослов'янської літератури в контексті її зв'язку з Біблією та літургійною ситуацією становить поле для досліджень, яке тільки тепер починає розроблятися² і яке може дати надзвичайно цікаві результати у випадку Сквороди, чия літературна діяльність розгортається наприкінці періоду, що його Чижевський визначив як «довге тривання» руського бароко.

Не меншу увагу буде приділено питанню джерел та типологічних моделей УВ, яких слід шукати в патристичній та руській гомілійній традиції свята Преображення. Це свято, яке було засвідчено у візантійському літургійному календарі в VIII столітті [Sieben, 1992: col. 1551], має багату екзегетичну традицію, зафіксовану в коментарях на Євангелія та у збірках гомілій. Вони численніші на Сході, ніж на Заході, де папа Калліст III запровадив це свято лише 1457 року [там само]. Існує принаймні 50 візантійських проповідей, присвячених цьому святові, зібраних і упорядкованих М. Сашо [Sachot, 1987]³, від Йоана Золотоустого (IV ст.) до Геннадія Схоларія (XV ст.). Стосовно східнослов'янського регіону, ми підбрали і проаналізували проповіді на Преображення Йоаникія Галятовського (2 проповіді), Лазаря Барановича (3 проповіді), Антонія Радивиловського (2 проповіді), Симеона

² Про спільні норми, які регулюють спосіб оперування образами з Біблії у контексті церковнослов'янської літератури розмірковував Наумов, досліджуючи специфіку процесу літературної комунікації доби середньовіччя, який функціонував на містично-сакральній літературній рівні й відтворював «літургійну ситуацію» [Naumow, 1983: 50]. У більш нещодавньому джерелі [Garzaniti, 1998, 2009] розглянуто проблему — вже накреслену Наумовим [Naumow, 1983] у деяких її методологічних аспектах — посередництва комплексу літургійних книг у виборі цитат з Писання.

³ Див. також список, що міститься в [Abineau, 1967].

Полоцького (2 проповіді), Дмитра Туптала (1 проповідь), Варлаама Лашевського (1 проповідь) та Георгія Кониського (5 проповідей).

Отож, почнімо зі структурного аналізу тексту Сковороди та його біблійного гіпотексту. У вступній частині (*exordium*) низка яскравих образів вводять тему «духовного сну»: світ спить, «мов камінь», тою мірою, що, згідно з Пс. 37: 24 «Аще падет, не разбіється...»⁴ [Сковорода, 2011: с. 200]. Онімінню, властивому матеріальній дійсності, протиставляються слова Христа, який у Мт. 17: 7 закликає учнів, що впали на землю під час події Преображення: «Устаньте, не страхайтесь!» («Встаньте, — говорит, — тогда уже не бойтесь»); після цього йде аналогічний заклик Павла з Еф. 5: 14: «Встань, де, Мертвец! и воскресни от Мертвых» [там само]. Необхідною умовою для «воскресіння», замальованого в уривку з Павла, є «перетворення» земної людини на людину небесну, з натяком на 1 Кор. 15: 49 («и какоже **вблехомса во вбразъ перстнаго, да вблечемса и во вбразъ ѿбнагв**»): «Потоль ты Землею будеш и не преобразиши от нея во Христа, пока не увидиши свѣтлаго небснаго Человѣка» [там само]. Завершує цю вступну частину цитата з Лк. 9: 32 («Убуждшися видѣша славу...»), яка знову ж таки підкреслює нагальність «духовного пробудження».

Біблійні посилання, які містяться в цій першій частині, формально підтверджують зв'язок УВ з літургійною подією: адже фрагменти Мт. 17: 7 та Лк. 9: 32 читають під час літургії (Мт. 17: 1-9) та утрени (Лк. 9: 26-32) дня Преображення. Натомість мотив «духовного сну» повертається у кондаку, глас сьомий, який співається під час утрени Преображення, де, як в *exordium* УВ, «ледачих» закликають «підвестися на ноги»: **«Востаните лениви, иже всегда низу поникшии въ землю, души моеа помысли, возмитеса и возвыситеса на высоту Бжественнагв восхожденїа»**. З іншого боку, цікаво зауважити, що в оповіді Луки сон, який охоплює учнів, є екстатичним станом, подібним до стану, якого вони зазнали в Гефсиманському саду [McGuckin, 1986: 10], а не проявом стану внутрішньої ледачості. Вся патристична екзегеза виправдовує його страхом, пов'язаним з богоявленням (див.: Йоан Золотоустий, *Homilia in Matthaem LVI*, PG: t. 58, col. 553)⁵, хоча в *Expositio Evangelii secundum Lucam* (VII, 17) Амвросій — який зазнав впливу східної екзегези, зокрема екзегези Оригена — пов'язує цей євангель-

⁴ Текстом, на який ми посилаємося при визначенні цитат, є «Елизаветинская Библия» (Библия, сирѣч книги Священнаго Писания Ветхаго и Новаго Завета, Санкт Петербург 1751); звідти беремо й нумерацію Псалмів. Натомість для звірки літургійної функції біблійних та гімнографічних уривків ми послуговувалися Єрусалимським Типіконом (Москва, 1782) та Мінеєю празників серпня (Київ, 1686).

⁵ Підсумок різних позицій святих отців щодо цього дає Корнелій а Ляпиде у своєму Коментарі на Лк. 9: 32: «S. Chrysostom in Matth. cap. 17 per somnium accipit stuporem nimium [...] Simplicius accidia verum et naturalem somnum, in quem inciderant Apostoli ex fatigatione itineris» [A Lapide, 1732: p. 118].

ський уривок саме з темою духовного сну («Nemo enim nisi vigilans videt Christi», PL: t. 15, col. 1699a). У «Слове в день Преображення Господня на текст “Убуждешся, видѣша славу его”» Г. Кониського, що його тематичним ключем, як і в разі тексту Сковороди, є Лк. 9: 32, теж бачимо тлумачення сну учнів, подібне до інтерпретації українського філософа, включно з посиленням на Еф. 5: 14: «многіе изъ насъ христіанъ славы сей Христовой не видятъ, ибо спятъ сномъ нечувствія [...] От каковаго страшнаго и опаснаго сна возбуждая насъ, Апостоль Павелъ вопієтъ: востани спяй» [Конисский, 1892: с. 442]⁶.

Tractatio thematis, де Сковорода повертається до розвитку теми, заявленої в *exordium*, відкривається розповіддю епізоду з Бут. 38: 15, де Юда, один з братів Йосифа, плуває невістку Тамар з блудницею, оскільки та мала закриті обличчя: «Не познал Ея затѣм, что закрыла Лице свое» [Сковорода, 2011: с. 200]. Це дає підставу для розмови про духовну сліпоту Ізраїля, який неспроможний визнати у Мойсеї (чий лик «випромінює світло», як лик преображеного Христа) посередника між Богом і людиною: «сыны Израилевы не могли смотрѣть на блистающее славою Лице Мойсея, Человѣка Божія» [Сковорода, 2011: с. 200]. Алюзія стосується епізоду, розказаного у Вих. 34: 33, в якому Мойсей, зійшовши з гори Синай, показується народові Ізраїля з «покритим» обличчям («возложи на лице свое покровъ»). Таким чином подано перший член тематичного протиставлення, навколо якого структурується хід думок — «сліпота», яка в інтерпретації Сковороди вважається ще одним проявом «духовного сну», що охоплює учнів на горі Фавор.

Якщо звернутися до джерел, то тлумачення Тамар як «божественної чесноти, яка ховається» належить Філонові (див.: *De mutatione nominis* 134; *De congressu eruditionis gratia*, 124)⁷, а паралелізм між божественним об'явленням на Синаї і подіями на горі Фавор типовий для патристичної екзегези цього епізоду: про це говорить Йоан Золотоустий в *Homilia in Matthaеum LVI* (PG: t. 58, col. 553), Прокл Константинопольський у *Homilia in Transfigurationem* (яка дійшла до нас серед творів, що їх приписують Золотоустому,

⁶ Тема духовного пробудження посідає центральне місце також у третій із п'яти проповідей на Преображення, що дійшли до нас під іменем Кониського (*Слово в день Преображення Господня на слова «Наставник добро есть нам здѣ быти»*), яка завершується зиванням до Христа, щоб він пробудив нас «з глибокого і смертного сну»: «пробуди отъ сна тяжкаго и погибельнаго, яви намъ сладкое лице твое» [Конисский, 1892: с. 258]. Варто звернути увагу на те, що у «Слове на Преображение гдне» Дмитро Туптало приписує порок духовних лінощів Юді, а не трьом учням, які були на Фаворі: «Іуда же ленивъ сый, хоташе всю ночь подъ горою спати и почивати» [Ростовский, 1764: с. уѣе].

⁷ Варто звернути увагу на те, що такий алегоричний коментар на Біблію, як *Sylva Allegiarum totius Sacrae Scripturae* (1570) бенедиктинця Ієроніма Лауретуса, дуже популярний в ті часи серед руських інтелектуалів [Суژهv's'куj, 1965], не наводить цієї інтерпретації імені «Тамар», приписуючи йому значення «Anima, scientia indifferens», «proenitentia» та «plebs Iudaica» [Lauretus, 1701: p. 748].

PG: t. 61, col. 713–717) та Атаназій Синаїт⁸ в *Гомілії на Преображення* [Guillou, 1959: p. 239]. Саме через ймовірне посередництво візантійської гомілетики він входить до мотивів, що їх застосовували руські проповідники, хоча в «Казанії II на Преображение Господне» Галятовського [Біда, 1975: с. 292] та у «Слове I в день Преображения Гдня» (1683) Симеона Полоцького неспроможність ізраїльтян подивитися в лице Мойсеєві («лице Моусево ѿ лица Бжого так стало гасно, же боалиса Тилтане на лице егво глладѣти») є не ознакою моральної сліпоти, а наслідком надприродного сьйива, властивого тому, хто вступив у прямий контакт з Богом. З такого погляду відмінне прочитання цього епізоду Сковородою, схоже, пов'язане з уступом з *Homilia in Transfigurationem Domini* Йоана Дамаскіна, де Закон, представлений Ізраїлем, «неспроможний споглядати славу на обличчі Мойсея», протиставляється Благодаті, в якій християнин «преображається зі слави у славу» (PG: t. 96, col. 803b)⁹. Спільним місцем посилення у Писанні є 2 Кор. 3: 13–18, де Павло порівнює перетворення Мойсея на Синаї з перетворенням християнина при зустрічі з євангельським словом: «и не такоже мѡуѡсей полагаше покрывало на лицы своемъ, за еже не мощи взирати сыномъ инелевымъ на конецъ престающаго [...] Мы же вси ѡткровеннымъ лицемъ славу гднюзирающе, въ тойже вбразъ превбразѹемса отъ славы въ славу».

І в цьому складному паралелізмі між Старим і Новим Заповітом також міцним залишається зв'язок УВ з літургійною подією: адже Вих. 34: 6–8 стосується читань вечірні Преображення, де цей уступ має встановити зв'язок між хмарою, яка оповиває Бога на Синаї, і хмарою, в якій являється преображений Христос на Фаворі, як сказано також в стихирі, глас перший, що виголошується під час вечірні Преображення: «Иже древле съ Моусеомъ гаголавый на горе Синайстей вбразы, глагола: Азъ есмь Бгъ Бый [...] днесъ на Горѣ Фавврстѣй превбразиса». У свою чергу, канон,

⁸ Щодо впливу Анастасія на середньовічну слов'янську гомілетичу та літургійну практику див. [Angusheva-Tihanova, 2005].

⁹ «Καὶ τότε μὲν Ἰσραὴλ οὐκ ἀτενίσκειν τῇ δόξῃ τοῦ προσώπου Μωσέως τῇ καταρρουμένῃ δεδύνητο, ἡμεῖς δὲ ἀνακεκαλυμμένοι πρόσωπον τὴν δόξαν κυρίου καταπτρίζομεθα ἀπὸ δόξης εἰς δόξαν μεταμορφούμενοι μεί». Цією гомілією Дамаскіна — переклад якої церковнослов'янською датується X ст. (ВНГ N 1986) — великою мірою надихався Туптало у «Слове на Преображение гдне»: як у Дамаскіна (PG: t. 96, col. 796с); рішення привести на Фавор лише трьох учнів пояснюється прагненням виключити Юду [Ростовский, 1764: с. уѣе], тоді як вибір об'явитися як син Божий на горі, а не на рівнині, пов'язується з отождненням останньої із земними речами (*там само*: уѣз). Так само думка Дамаскіна, що Преображення уможливується лише через самотність у молитві (PG: t. 96, col. 798), лежить, очевидно, в підґрунті третьої гомілії Кониського на це свято (Слово на Преображение Господне на слова «и бысть егда молящеся»): «[...] преобразился лице Его [Христа. — М.Г.Б.] славно не тогда, когда яль, или пиль, или ходиль, или отъ трудовъ почиваль, но когда молился [...] и наша молитва можетъ преобразити насъ славно» [Конисский, 1892: с. 329].

укладений Йоаном Дамаскіном на цей празник — який співається під час ранішньої літургії — починається зі згадки про Мойсея, який лише на Фаворі може бачити лик Божий «у світлі»: «Ты на горѣ законнѣй, и на Фавврстѣй видѣнъ былъ еси Мѡисеемъ, во мрѡцѣ древлѣ, во свѣтѣ же ныне непристѹпнѣмъ б̄жества». Крім того, варто звернути увагу на те, що як у Вих. 33: 23 Бог дозволяє Мойсеєві дивитися на нього «ззаду», а не «в обличчя», так Сковорода звинувачує поганого християнина, що він не вміє бачити правдивого «обличчя» речей.

Тема моральної сліпоті продовжується двома цитатами з Прип. 30: 17 («око ругающее Отцу и досаждающее старости Матерней») та Пс. 68: 8 («а не видно Птенцов Орлых, чтоб выклевали тебѣ тое») про долю, що чекає на очі грішників, не здатних бачити далі, ніж «покров» відчутної реальності. Відтак, критикується «матеріальне око» тих християн, які з ретельною прискіпливістю аналізують зовнішні аспекти земного життя Христа («Где он родился? От коих родителей? сколько жил на свѣтѣ? как давно? двѣ ли уже тысячы лѣт? или не будет?..» [Сковорода, 2011: с. 200]), чим підтверджується типова для східного християнства нехіль до спроб раціоналізувати досвід віри.

Постава тих, хто задовольняється земною мудрістю і не прагне піднятися до мудрості небесної, відтак порівнюється з поставою Петра, який в епізоді Преображення закликає Ісуса поставити три шатри, «бо не знав, що казати». Посилання на слова апостола у Лк. 9: 33 («Не вѣдый, еже глаголаше») підсилює літургійну орієнтацію плетива цитат у тексті й допомагає тримати зв'язок з епізодом Преображення у версії, викладеній в оповіді Луки.

В «осуді» Петра автор підхоплює мотив, вже присутній у *Homilia LVI in Matthaеum* Золотоустого (PG: t. 58, col. 552)¹⁰, і поміщає його на тло тематичної опозиції, яка переважає у першій частині тексту — опозиції між «покровом» на обличчі Мойсея і здатністю «бачити», дарованою християнинові в епізоді Преображення. Тлумачення Сковородою цього епізоду як перетворення «здатності сприймання» апостолів слід вважати спадщиною александрійської екзегези: адже Климент (*Excerpta ad Theodotum*, 5) та Ориген (*In Genesim*, 1.7) одноставно підкреслюють, що на горі Фавор апостоли отримали доступ до світла Христа завдяки перетворенню їхніх матеріальних чуттів (див. [McGuckin, 1986]). Ще більшу лексично-семантичну подібність до УВ подибуємо знову в *Homilia in Transfigurationem* Йоана

¹⁰ Імовірно, саме через посередництво цієї проповіді Золотоустого — яка, згідно з Саше [Sachet, 1983], становить модель для всіх наступних візантійських гомілій на Преображення — докір Петрові є константою також для всіх текстів на Преображення, створених у слов'янському православному регіоні, як «Слово на Преображение» Йоана Екзарха, «Поучение за Преображение» Климента Охридського та «Слово на б̄жественое Преображение» Григорія Цамблака [Angusheva-Tihanova, 2005: p. 225].

Дамаскіна (PG: t. 96, col. 799c), згідно з яким преображений Христос «відкриває очі» (διανοίγων τούτων τὰ ὄμματα) учням, перетворюючи їх зі «сліпих» на «зрячих» (ἐκ τυφλῶν ἐργαζόμενος βλέποντας)¹¹. У контексті руської гомілетики найближчою до тексту Сковороди моделлю, схоже, є вже цитована проповідь Кониського «Слово в день Преображення Господня на текст “Убуждешся, видѣша славу его”», де з прямим посиланням на 2 Кор. 3: 18 (Мы же вси ѿткровеннымъ лицемъ славу гдню взирающе), Преображення подано як момент, коли християнин може «відкрито» споглядати Бога: «откровеннымъ лицемъ взирати будутъ на славу господню» [Конисский, 1892: с. 443]. Адже у видінні невидимого міститься найвище значення цього свята, як наголошує також ірмос, що його читають під час літургії: «нынѣвидимаа быша ѿплумъ невидимаа». У суголоссі з візантійською богословською думкою, видіння Христа (θεορ...а), таким чином, є передумовою єднання людини з Богом (θεωσις).

Щоб описати того, хто може дивитися поза «покровом» відчутної реальності, в другій частині *Tractatio thematis* Сковорода цитує епізод з Лк. 9: 18 та Мт. 16: 15, де на запитання: «За кого мене мають люди» («Кого Мя глаголют...»), — Петро відповідає «Ти Син Божий» («Ты еси Сын Бога Живаго»), — показуючи, що він вміє послуговуватися духовним зором: «Хорошо Петр попал. Видно, что он сквозь пустую плоти Занавѣсу проницал» [Сковорода, 2011: с. 201]. За дотримання риторичного прийому, присутнього вже в *Homilia in Transfigurationem Domini* Йоана Дамаскіна, де автор хвалить Петра за те, що той зумів побачити у Христі сина Божого (PG: t. 96, col. 795d), апостол стає символом сходження вгору, якого вимагають від вірного. Таким чином, порядок подій євангельської оповіді тут обернений — спочатку є заклик «поставити три шатри», а тоді відповідь на запитання Христа «за кого мене мають люди?» — щоб краще описати шлях смерті й духовного відродження, який чекає на кожного християнина: як Петро переходить від «сну» на горі Фавор до визнання Христа сином Божим, так і християнин покликаний перетворитися і «стати Богом» у день Преображення. Відтак, сильним є паралелізм між значенням цього свята, зрозумілого як момент «об’явлення» подвійної природи Христа, і «герменевтичним» зусиллям, що його повинен зробити християнин, якому довірено завдання «впізнати» — тобто вміти *побачити* — об’явленого Христа шляхом перетворення матеріальних чуттів. Звідси відсутність будь-якого посилання на другу частину євангельського тексту (Мт. 17: 5; Лк. 9: 35; Мр. 9: 7), де саме Божий голос із хмари («и гласъ бысть изъ облака гла») об’являє божественну природу Христа («сей есть снъ мой возлюбленный»), оскільки в оповіді Сковороди це завдання застережено за *людиною* Петром.

¹¹ Цей уступ з гомілії Дамаскіна дослівно наводиться в *Oratio XXXIV* Григорія Палами (PG: t. 151, col. 193b), який приписує його якимсь неуточненим «богословам» (ἀκατά τοὺς θεολόγους).

З цього погляду, інтерпретація Преображення як тайни «перетворення» людини знову ж таки є особливістю християнського Сходу: адже на неї посилається Андрій Критський¹², який в *Oratio in Transfigurationem* закликає вірних «перетворитися на кращих людей» («τὴν εἰς τὸ κρεῖττον ἀλλοίωσιν», PG: t. 97, col. 934), Григорій Ніський в *Гоміліях на Пісню над Піснями*, посилаючись на заклик Павла «скинути стару людину» (Кол. 3: 9) і вдягнути світляні одежі Христа на Фаворі [Langerbeck, 1960: p. 15], і Григорій Палама в *Oratio XXXIV* (PG: t. 151, col. 435). У контексті руського проповідництва на цьому наполягають також Галятовський у фіналі «Казання II на Преображене Гдне» («трева и нам сегв дна переменѣтисѧ»), Симеон Полоцький у «Слове I в день Преображения Гдня» («да превебразимсѧ дѣхвнѣ»), Варлаам Лашевський у «Слове в день преображения господня» («даждь, да и мы, единою преобразившесѧ въ лучшее состояніе, всегда по твоей регулѣ житіе наше правити будемо») [Лашевський, 1866: с. 380] і Феофан Прокопович, який у *Rhetorica* (кн. IX, гл. 6) пише з приводу укладення проповідей, які мали виголошуватися з нагоди свята 6 серпня:

Transfigurationis mysterium ita fere a patribus exponitur: ideo Christum gloriam suae divinitatis illa luce ostendisse, ut confirmaret Apostolos, ne tempore suae passionis de ipso dubitarent Moysen et Aeliam astitisse, ut esse omnibus notum, Christum vivis mortuisque imperare. Imo itaque narrare divina metamorphosi cum sua expositione, dici potest de singulari in Ecclesiam suam amorem Dej; 2do potest etiam doctrina institui, quomodo nos quoque in meliores transformare oporteat [Prokopovič, 1982: p. 449]

«Об'явлення» божественної природи Христа, здійснене словами Петра («Ты еси Сын Бога Живаго»), впроваджує текст у частину виразно паренетичного характеру, *admonitio*, яка вводиться закликом «Слушай, Христіанине!» [Сковорода, 2011: с. 201]. Остання приростає до слів «Слушай, Петре!» [там само], які дещо вище передували визнанню Христа як «сина Бога живого», й, таким чином, робить наголос на тематичній тотожності між християнином, який прагне здобути спасіння, і апостолом на Фаворі. У продовженні *admonitio* Сковорода повертається до теми, вже згаданої в *exordium*, підтверджуючи неможливість перетворення в «небесну людину» («Не преобразишся ты из земнаго в небснаго» [1 Кор. 15: 49]), якщо не відбувається відречення від «тіла і крові» [Еф. 6: 12]. До цього твердження долучаються чотири цитати з Павла про «перетворення», гарантоване життям Христа: Фил. 3: 21 («Преобразит тѣло смиренія нашего, во-еже быти Ему сообразну тѣлу плоти Его»), 2 Кор. 5: 16 («Не вѣм по плоти Христа»); Еф. 12: 2 («вѣм Человѣка»), Євр. 4: 14 («прошедшаго Небеса...»), Еф. 4: 24 («созданнаго по

¹² Щодо поширеності творів Андрія Критського у східнослов'янському регіоні див.: [Белоброва, 1999].

Богу в правдѣ и преподобіи истины»). Зокрема, використання Фил. 3: 21 як підстави зв'язку між перетворенням Христа на Фаворі й перетворенням нашого смертного тіла у Воскресінні продовжує практику цитування, сформовану ще в патристичний період: вона зустрічається в *Adversus haereses* (5, 13) Іринія, у *Sermo I de Transfiguratione* Анастасія Антіохійського (PG: t. 89, col. 1368), в гомілії Августина *De Evangelio ubi in monte transfiguratus est Iesus* (Sermo 79) та в *Oratio XXXV* на Преображення Григорія Палами (PG: t. 151, col. 435). Її засвоєння руською богословською думкою засвідчене, у свою чергу, присутністю цього уступу з Павла у «Казаніи втором на преображение» Галятівського [Біда, 1975: с. 295], у «Слове I в день Преображения Гдня» Симеона Полоцького (1683), у «Слове на Преображение гдне» Туптала [Ростовский 1764: уѣи], у «Слове в день преображения господня» (1746) В. Лашевського [Лашевський, 1866: с. 371] і в другій з п'яти проповідей на Преображення Г. Кониського [Конисский, 1892: с. 195].

Через кругове посилення на *exordium* текст закінчується закликом продерти своє смертне око («Продеримо ж, о мертвая тѣнь, глаза наши!») і зійти на гору Преображення, щоб побачити «правдиву людину» («возводя потихонку в гору смотрѣть на Израїля, на Истиннаго Человѣка»), можливо, з натяком на Пс. 23: 3 («кто въздыетъ на гору гдне»), що його читають на утрені Преображення. Адже ми можемо стати «правдивими» людьми, лише якщо присвятимо себе речам «вишнім», як повторює низка з чотирьох цитат з Послання до Колосян: «Вышних ищите!» (Кол. 3: 1), «Горняя мудрствуйте!» (Кол. 3, 2), «Почто о стїхїах стязаетесь?» (Кол. 2: 20), «Егда же Христос явится, Живот ваш, истинный живой Человѣк, и вы явитесь в славу» (Кол. 3, 4) [Сковорода, 2011: с. 202]. Знову ж таки, використання Павлового послання у зв'язку з цим святом сягає традиції, засвідченої ще у східних Отців: Кол. 3: 2 застосовує, приміром, Прокл Константинопольський в *Oratio VIII in Transfigurationem*, де проповідник закликає Петра покинути нікчемний дух, який спонукав його порадити Христові «поставити три шатри» і звернути свій дух до «речей небесних» [τὰ ἄνω ζῆται] (PG: t. 65, col. 768). У контексті руського проповідництва Кол. 3: 1-2 теж досить часто застосовується для того, щоб закликати вірних піднятися «на гору Преображення». Цей уступ з'являється у «Слове I на Преображене гдне» Л. Барановича [Баранович, 1674: с. снд], у «Слове II на Преображение гдне» А. Радивиловського [Радивиловський 1676: с. счв], у «Слове I в день Преображения Гдня» Симеона Полоцького [Полоцький, 1683: с. үд] та у «Слове на Преображение гдне» Д. Туптала: «на гору высокую возводитъ ихъ, гавлаа, такъ еще кто не вознесетса ѿ земныхъ, не достоинъ бываетъ таковыхъ зреній сподобитиса. Добрѣ поучаетъ стый апль гла: вышнихъ ищите, идѣже естъ Хртось, гврнаа мудрствуйте, а не земнаа» [Ростовский 1764: с. уѣз].

Далі йде фінальне *peroratio* до Бога Израїля, щоб він наповнив очі вірних своїм світлом і привів їх до воскресіння: «Блисни свѣтом твоим на нас столко, сколько может по крайней мѣрѣ Око наше стерпѣть. Да пошов во

свѣтъ Лица твоего и нечувствительно в новое преобразаясь, достигнем во всерадостное и самого послѣдняго волоса нашего воскресеніе» [Сковорода, 2011: с. 202], з ймовірним посиланням на псалом 88: 16 («во свѣтѣ Лица твоего пойдуть»), який читають на утрени свята, та на тропар, глас сьомий, який виголошують на Вечірні Преображення: «да возсияетъ и намъ грешнымъ свѣтъ Твой присносущный». Це взивання до божественного світла має у собі виразні сліди вчення, випрацьованого Псевдо-Ареопагітом і відтак продовженого рефлексією ісихастів: адже щоб бути об'єктом нашого споглядання, Бог повинен вийти з себе, преображаючи душу і всю вселенну своєю енергією, чийм найхарактернішим сяйвом є Фаворське світло [Špidlík, 1985: p. 294]¹³.

Особливо цікавим є і зв'язок між перетворенням «преображеної» людини і Воскресінням, що згадане у Фил. 3: 21: адже хоча Преображення і Воскресіння в літургійному аспекті розділені, Отці завжди вважали, що перше ненабагато передує другому [Andreopoulos, 2005: p. 64], тлумачачи його у сотеріологічній площині як провіщення Страстей Христових [McGuckin, 1986: p. 115 і далі]¹⁴. Об'явлення Христа на Фаворі стає, таким чином, передумовою і посередником єднання між Богом і людиною у Воскресінні.

* * *

Виходячи з літургійної служби, яку відправляли 6 серпня, і з візантійської та руської гомілетичної традиції свята Преображення, Сковорода розгортає витончену рефлексію щодо перетворювальної сили божественного видіння, в якій моделювальну роль відіграють цитати з Лк. 9: 32 (духовне пробудження), Вих. 34: 33 («недосконале» видіння Мойсей на Синаї), 2 Кор. 3: 18 («досконале» видіння християнина на Фаворі), Фил. 3: 21 (перетворення людини на Христа), Кол. 3: 1-2 (відмова від земного виміру). Крім того, присутність деяких уступів та літургійних гімнів, читання яких передбачене у день свята Преображення (Лк. 9: 32; Мт. 17: 7; Вих. 33: 34), продовжує традицію, поширену в середньовічній візантійській та слов'янській гомілетичі, де проповідник намагався формалізувати таким чином зв'язок між текстом і святом (див.: [Romoli, 2009: p. 27]). Адже саме літургія, складовою якої є гомілетична промова, створила ті ментальні асоціації, які лежать в підґрунті цитат з Писання та їх композиції (див.: [Garzaniti, 1998: p. 90]).

¹³ Григорій Палама, чие *Oratio XXXIV* на Преображення завершується подібним заклинком іти до «сяйва світла» та «очистити око нашого розуміння від земних впливів» (PG 151, col. 194b), є найбільшим поборником преображення людини та світу завдяки славі Божій [Meendorff, 1959: p. 120 і далі].

¹⁴ Див.: *Sermo I de Transfiguratione* Анастасія Антіохійського (PG: t. 89, col. 1376). У контексті слов'янсько-візантійської літургії див.: Канон на Преображення, який приписується Кузьмі (глас шостий): «Провобразуѣ воскреснїе твое Хр̄те бже».

Український автор більше зацікавлений в антропологічному вимірі Преображення і менше — у його догматичних та еклезіологічних аспектах. Це має прямий вплив на саму природу тексту, де дидактично-моральна інтонація переважає над інтонацією екзегетично-богословською. Поряд із тим в ідеальній узгодженості з александрійською екзегезою цієї євангельської події, яка більшою мірою стосується теми «духовного зору», цілий текст постає як рефлексія, присвячена лише першій частині епізоду, розказаного в Лк. 9: 28-34 — про видіння і наступне пробудження апостолів, водночас бракує будь-якої згадки, прямої чи непрямой, про «діалог» між Христом, Мойсеєм та Ілією, що міститься в другій частині. І якщо Мойсея згадувано у зв'язку з Вих. 34 та з проблемою бачення Бога «лице в лице», про Ілію — якого гомілія *In Mattheum LVI* Золотоустого інтерпретує як «взірець чесноти» (PG: t. 58, col. 551) — згадки ніде немає. Якщо виключити кінцеве *peroratio* до Бога, щоб він освітив вірних своїм світлом («Блисни свѣтом твоим»), можна вважати майже відсутньою також тему надприродного саява Христа у Преображенні, до якої, натомість, звертаються всі візантійські гомілії, присвячені цьому святові, а в руському контексті — Галятовський, Баранович, Радивиловський, Туптало та Лашевський. Це, можливо, слід пояснити тим фактом, що в УВ базовим євангельським текстом є Лука, котрий менше уваги приділяє опису деталей, присутніх у Марка і Матея, що оповідають про «осяйну, білу як сніг» одіж Христа (Мр. 9: 3) та його обличчя, що «засяяло, як те сонце» (Мт. 17: 2), але говорить про те, що «вигляд лиця його преобразився» (Лк. 9: 29). Типовим для оповіді Луки є також наполягання на неспроможності учнів супроти чуда богоявлення (див.: Lee, 2004: р. 66), яке у Сковороди зливається з темами «духовного сну» і «моральної сліпоты» Петра. З іншого боку, можна також припустити, що заклик Сковороди позбутися «матеріального зору» заради духовного тут доведений до найбільш крайньої точки, аж до опускання будь-якої *фізичної* деталі («білість» одіжі Христа), пов'язаної з *метафізичною* подією, якою є об'явлення на Фаворі.

Звертаючись до питання джерел, ми мусимо дійти висновку, що УВ є вкрай вільним синтезом різних мотивів, виснуваних зі східної патристичної рефлексії (Преображення як перехід від матеріальних чуттів до духовних і як момент перетворення людини), які теж часто використовувалися в руській гомілетичній традиції цього свята. У цьому аспекті, хоч український філософ проявляє свою звичну вправність включати (але не ховати!) свої джерела в оригінальну семантичну тканину, численні точки диткнення з проповідями Кониського — єдиного, хто у «Слове в день Преображення Господня на текст “Убуждшися, видѣша славу его”» інтерпретує епізод Преображення у плані «духовного пробудження», понукають до уважнішого аналізу можливого впливу, що його мав цей могилянський професор на Сковороду, який був учнем Кониського під час 1751/1752 навчального року. Згідно з бібліографічним покажчиком, укладеним Павловичем [Павлович,

1873: с. 402], проповідь Кониського «В день Преображення на текст “Убудешся, відеша славу его”» була виголошена 1791 року — тобто близько трьох десятиліть після гіпотетичного написання УВ. Проте не можна виключити гіпотезу, що існує її попередня версія, можливо виголошена під час київського періоду Кониського, а відтак включена у перше видання його творів, опубліковане в Могилеві в 1761 році. На жаль, його неможливо було знайти вже в XIX столітті [Павлович, 1873: с. 394], і тому ми не можемо відтворити її оригінальної структури.

Врешті, залишається визначити, яким було риторичне призначення цього тексту. Як вказано вище, згідно зі Срезневським [Срезневский, 1833] та Багалієм [Багалий, 1894], УВ — це «вступна проповідь» («вступительная проповідь») до курсу катехизму, що його читав письменник у Харківській Колегії. Типовим для проповіді є:

1. Розділення її на три частини — початкову, *exordium*; центральну, розділену на *tractatio thematis* та *admonitio*, і фінальну, *conclusio*.

2. Структурування понять навколо тематичного біблійного ключа (тут представленого Лк. 9: 32) і присутність численних літургійно маркованих посилань на Біблію.

3. Актуалізація в екзегетичному ключі даної катехитично-літургійної теми (Преображення) з метою спричинити зміни у поведінці слухачів (духовне пробудження і відмова від матеріальних чуттів)¹⁵.

Також нагромадження риторичних запитань і жваве чергування «ти» («О Христіанине! Окрещен ты по плоти»; «Не слышишь ли, что такое и твой Мойсей говорит»; «Слушай, Христіанине») і «ми» («Но послушаймо, как учит Христос наединѣ любезных учеников?»; «на Христа смотрим, Одни толко Пустоши на нем примѣчая, не на самого Его, не на славу Его смотря»; «Продеримо ж, о мертвая тѣнь, глаза наши!») знову ж таки схиляють до думки, що текст цей було написано для усного виголошення. Датування до 1770 року теж не суперечить гіпотезі, що текст був підготований для курсу катехизму, який Сковорода читав у Харківській Колегії.

З іншого боку, залишається питання того, з якої нагоди такий мирянин, як Сковорода, міг виголосити цю «проповідь», адже проповідування було йому офіційно заборонено указом, виданим 1734 року ректором Києво-Могилянської академії Рафаїлом Зборовським [Вишневский, 1903: с. 174]. Однак треба зауважити, що *Ratio studiorum* православних колегій передбачало, що уроки катехизму раз на тиждень мають включати читання так званої «малої інструкції», тобто дидактично-духовного повчання, що відбувалося до ранішньої літургії перед учнями нижчих класів [Аскоченский, 1855: т. I, с. 141], яких зазвичай називали «учениками» [Линчевский, 1870: с. 535]. Сковорода звертається до «учеников» в *exordium* з «Да лобзет мя от лобзании

¹⁵ Щодо риторичних і формальних констант гомілетичного жанру, див.: [Romoli, 2009].

уст своїх» [далі ДЛ] («любезные ученики [sic!]»), тексту, що його Срезневський та Багалій знову ж таки відносять до «проповідей» [Багалій, 1894: с. 178]. Тут згадка про епізод Преображення, про який ідеться в УВ («поднимайтесь дерзновенно к тому, на которого Лице не могли вы за Ужасом смотрѣть на Оаворѣ»), наводить на думку, що то міг бути «цикл» «інструкцій» для уроків катехизму, проводити які було доручено Сковороді в Харкові¹⁶.

Також той факт, що тематичний ключ УВ, Лк. 9: 32, належить до уривку, що його читають під час утрені свята, може підкріпити цю гіпотезу, оскільки «малая інструкція» виголошувалася саме в контексті ранішньої літургії. Крім того, вимоги цієї конкретної комунікативної ситуації, де адресатами тексту були переважно особи дуже молодого віку, могли вплинути на рішення Сковороди не заторкувати складніших богословських аспектів Преображення, а спинитися на проблемі «внутрішнього перетворення» християнина; оскільки остання тема легша для розуміння і має більше дидактичне значення для підліткової аудиторії.

Типологічне порівняння з іншими текстами, що належать до жанру «малої інструкції», які, можливо, збереглися в архівах, зможе, безперечно, посприяти з'ясуванню цієї проблеми. Утім, сподіваємось, що в цій короткій розвідці було показано важливість аналізу біблійних посилань у текстах Сковороди для ліпшого розуміння їхнього первісного значення та риторичного призначення.

ДЖЕРЕЛА

- Аскоченский В.* Киев с древнейшим его училищем Академиею. — Киев: Типография Университета Св. Владимира, 1855. — С. 913.
- Багалій Д.* Сочинения Григория Саввича Сковороды, собранные и редактированные проф. Д.И. Багалием. — Харків: Типографія Губернскаго Правління, 1894. — С. 352.
- Баранович Л.* Трубы на дни нарочитые праздников. — Київ: Друкарня Києво-Печерської лаври, 1674. — [10], 403, [4] арк.
- Бартоліні М.Г.* Дві редакції «Да лобжет мя от лобзаній уст своих» й «Убуждися, видѣши славу его» як ілюстрація еволюційного шляху Сковородинової літературної мови: деукраїнізація та послов'янення // Збірник Харківського історико-філологічного товариства. — 2014. — Т. 15 — С. 3–29 (у друці).
- Белоброва О.* Андрей Критский в древнерусской литературе и искусстве // ТОДРЛ. — 1999. — Т. 51. — С. 206–220.

¹⁶ *Exordium* ДЛ містить згадку про Преображення та про ПП. 1, 1 («Тогда не сносен самой взор вам был, а теперь и слов сладчайших Его послушаете, и Лобзанієм утвердит Дружбу с вами вѣчную»), яке, очевидно, становить тематичний ключ цього тексту. Слід звернути увагу, що, згідно з [Danielou, 1956: р. 205], катехитична традиція вбачає у Пісні над Піснями образ християнської ініціації: східна Церква пов'язує Соломонову книгу з обрядом хрещення, тоді як для св. Амвросія (*De sacramentis* V, 7) «поцілунок» Пісні означає євхаристійну тайну, де тіло Христа входить в контакт з устами втаємниченого [там само]. Це, можливо, підтверджує те, що аудиторії Сковороди властивий статус «катехуменів».

- Біда К.* Йоаникій Галятовський і його Ключ Разумения. — Рим: Укр. Католический Університет, 1975. — С. 572.
- Вишневецький Д.* Киевская Академия в первой половине XVIII столетия. — Киев: Тип. И.И. Горбунова, 1903. — С. 371.
- Конисский Г.* Слова и речи Георгия Конисского, Архиепископа Могилевского. — Могилев на Днепре: Скоропечатня и Литография Я.Н. Подземского, 1892 — С. 470.
- Лащевський В.* Слово в день Преображення господня, проповіданное в монастирі Межигорском 1746 г. // ТДКА. — 1866. — Т. 8 — С. 369-380.
- Линчевський М.* Педагогія древніх братських шкіл і переважно древньої киевської академії // ТКДА. — 1870. — Т. 3-4 — С. 535-588.
- Махновець Л.* Григорій Сковорода. — Київ: Наукова думка, 1972 — С. 254.
- Павлович М.* Критико-библіографічний опис слів і речей Георгия Конисского // Християнське читання. — 1873. — Т. 7. — С. 393-436.
- Полоцкий С.* Вечера душевная. — Москва: Верхня друкарня, 1683. — [1], 8, [1], 522, 2, 182 арк.
- Радвиловський А.* Огородок Марії Богородици. — Київ: Друкарня Києво-Печерської лаври, 1676 — [28], 1128, [3] арк.
- Ростовський Д.* Життя святих. — Київ: Друкарня Києво-Печерської лаври, 1764. — Т. 4. — 1210 с.
- Сковорода Г.С.* Повна академічна збірка творів / За ред. Л. Ушкалова. — Харків: Майдан, 2011. — 1399 с.
- Срезневський И.* Отрывки из записок о старце Григории Сковороде // Утренняя звезда. — 1833. — Т. 1 — С. 67-92.
- A Lapide C.* Commentaria in Quatuor Evangelia. — Coloniae & venedicti Lugduni: apud fratres de Turnes, 1732 (1639¹). — 936 p.
- Andreopoulos A.G.* Metamorphosis. The Transfiguration in Byzantine Theology and Iconography. — Crestwood, NY: St. Vladimirs Seminar Press, 2005. — 286 p.
- Anhusheva-Tihanova A.* The Mount Reflecting Heaven: The Sermon on the Transfiguration by Gregory Cambalak in the Context of Byzantine and Medieval Slavic Literature // Byzantinoslavica. — 2004. — Vol. 62. — P. 217-238.
- Aubineau M.* Un homélie grecque inédite sur la Transfiguration // Analecta Bollandiana. — 1967. — Vol. 85. — P. 401-427.
- Danielou J.* The Bible and the Liturgy. — Notre Dame, Ind: University of Notre Dame Press, 1956. — 372 p.
- Garzaniti M.* L'agiografia slavo-ecclesiastica nel contesto della liturgia bizantina. Sacra scrittura e liturgia nella composizione letteraria della Vita di Paraskeva // Contributi italiani al XII Congresso internazionale degli slavisti (Cracovia 26 Agosto. 3 Settembre 1998). — Napoli, 1998. — P. 87-129.
- Garzaniti M.* Bible and Liturgy in Church Slavonic literature. A New Perspective for Research // J.A. Alvarez-Pedrosa, S. Torres Prieto (eds.), Medieval Slavonic Studies. New Perspectives for Research/ Etudes slaves medievales. Nouvelles perspectives de recherche. — Paris: Collection historique de l'Institut d'Etudes Slaves, 2009. — P. 127-148.
- Guillou M.* Le monastère de la Thèotokos au Sinai // Mélanges d'Archéologie et d'Histoire. — 1955. — Vol. 67. — P. 217-258.
- Langerbeck H.* Grigorii Nysseni in Canticum Canticorum. — Leiden: Brill, 1960. — 492 p.
- Lee D.* Transfiguration. — London: Bloomsbury Academic, 2004. — 170 p.
- Lee S.* Jesus' Transfiguration and the believer's transformation: a study of the Transfiguration and its development in early Christian writing. — Tübingen: Mohr Siebeck, 2009. — 244 p.
- McGuckin J.A.* The Transfiguration of Christ in Scripture and Tradition. — Lewinston; NY: Edwin Mellen Press. — 1986. — P. 333.

- Naumow A.* Biblia w strukturze artystycznej utworów cerkiewnosłowiańskich. — Kraków: Nakł. Uniw. Jagiellońskiego. — 1983. — 165 p.
- Picchio R.* The Function of Biblical Thematic Clues in the Literary Code of “Slavia Orthodoxa” // *Slavica Hierosolimyana*. — 1977. — Vol. 1. — P. 1–31.
- Prokopovič F.* De arte rhetorica libri X, Kijoviae 1706. — Köln: Böhlau Verlag, 1982. — P. 515.
- Romoli F.* Predicatori nelle terre slavo-orientali (XI–XIII sec.). Retorica e strategie comunicative. — Firenze: Firenze University Press, 2009. — P. 385.
- Sachet M.* Le réemploi de l’homélie 56 in Matth. De J. Chris. [BHG 1980k et a1985] // *Revue des sciences religieuses*. — 1983. — Vol. 57. — P. 123–146.
- Sachot M.* Les homélies grecques sur la Transfiguration. Tradition manuscrite. — Paris: Presses du CNRS, 1987. — P. 132.
- Sieben H.-J.* Transfiguration — Les commentaires spirituels // *Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique*. — Paris: Beauchaisne, 1992. — Vol. 15. — Coll. 1151–1160.
- Špidlik T.* La spiritualità dell’Oriente cristiano: manuale sistematico — Roma: San Paolo Edizioni, 1985. — P. 422.

СКРОЧЕННЯ

BHG: Bibliotheca Hagiographica Graeca.

PG: J.-P. Migne, Patrologiae cursus completus: series graeca, Paris 1857...

PL: J.-P. Migne, Patrologiae cursus completus: series latina, Paris 1865...

ТКДА: «Труды Киевской Духовной Академии».

ТОДРЛ: «Труды отдела древнерусской литературы».

Марія Грація Бартоліні — кандидат філологічних наук, викладач слов'янської філології та слов'янської середньовічної літератури кафедри слов'янських мов Міланського державного університету. Сфера наукових інтересів — філософія Г.С. Сковороди, біблійні цитати у слов'янській домодерній літературі, барокова гомілетика, роль Богородиці у бароковому богومисленні.
