

«ВО ІУДЕЇ ВО ДНІ ОНИ...»: БІБЛІЙНА ТА СВЯЩЕННА ІСТОРІЯ У ТВОРЧОСТІ ТАРАСА ШЕВЧЕНКА ЗА ІСТОРІОСОФСЬКИМ ДИСКУРСОМ

З історіософських позицій уперше цілісно аналізується відбиття у творчій спадщині Т.Шевченка біблійної та священної історії, те, як вона корелюється зі світською. Значно розширюється коментар до відповідних Шевченкових творів та конкретизуються особливості поетової історіософії, яка нині виступає предметом гострих дискусій.

Ключові слова: Тарас Шевченко, історіософія, давні євреї, Біблія, вавилонський полон, Юдея, Єрусалим, священна історія, цар Давид, Ісус Христос, Марія, офірність.

Проблема відображення історії у творчості Тараса Шевченка здавна була предметом уваги дослідників. Нині у шевченкознавстві увиразнилися дві тенденції. Одна розвинулася зі з'ясування адекватності подачі минулого у творчій спадщині поета й художника (власне історизму) до глибшого вивчення його поглядів на історію, осмислення та розуміння ним минулого, що означено закріпленням і у «Шевченківській енциклопедії» гаслом «Історіософія Тараса Шевченка»¹. Інша пов'язана з дослідженнями міфологізму в його творчості². Чільний представник цього напрямку Г.Грабович узагалі заперечує наукову доцільність постановки самої теми історизму Т.Шевченка³, а в останній своїй книзі Шевченкову історіософію називає «віртуальною» й повертає обговорення цієї проблеми у площину співвідношення історії та колективної пам'яті⁴, використовуючи цей новий науковий напрям як додатковий аргумент. У деяких працях стверджується, що Т.Шевченко «творив і міг творити лише на основі

* Яременко Василь Іванович – кандидат історичних наук, доцент кафедри історії та країнознавства Хмельницького національного університету
E-mail: v.yarema@ukr.net

¹ Див., напр.: Антонович В. Произведения Шевченка, содержание которых составляют исторические события // Чтения в Историческом обществе Нестора-летописца. – Т. II. – К., 1881 (передрук: *Його ж.* Моя сповідь: Вибрані історичні та публіцистичні твори. – К., 1995); *Навроцький Б.* «Гайдамаки» Тараса Шевченка: Джерела. Стил. Композиція. – К., 1928; *Дорошенко В.* Історичні сюжети й мотиви творчості Шевченка // Повне видання творів Тараса Шевченка. – Варшава; Л., 1935. – Т. III; *Смаль-Стоцький С.* Т. Шевченко: Інтерпретації. – Черкаси, 2003; *Марченко М. І.* Історичне минуле українського народу в творчості Т. Г. Шевченка. – К., 1957; *Івакін Ю. О.* Коментар до «Кобзаря» Шевченка: Поезії до заслання. – К., 1964; *Його ж.* Коментар до «Кобзаря» Шевченка: Поезії 1847–1861 рр. – К., 1968; *Дзира Я. І.* Творчість Тараса Шевченка і літопис Величка // Вітчизна. – 1962. – №5. – С. 187–205; Історичні погляди Т. Г. Шевченка. – К., 1964; *Барабаш Ю.* Тарас Шевченко: імператив України: Історіо- й національно-соціальна парадигма. – К., 2004; *Дзюба І.* Тарас Шевченко. – К., 2005.

² *Грабович Г.* Шевченко як міфотворець: Семантика символів у творчості поета. – К., 1991; *Його ж.* Шевченкові «Гайдамаки»: Поема і критики. – К., 2013; *Забужко О.* Шевченків міф України: Спроба філософського аналізу. – К., 1997; *Нахлік Є. К.* Доля – Los – Судьба: Шевченко і польські та російські романтики. – Л., 2003.

³ *Грабович Г.* Шевченко як міфотворець... – С. 25.

⁴ *Грабович Г.* Шевченкові «Гайдамаки...» – С. 191 (прим. 4).

неповного, або, може, точніше, навіть ігнорованого історичного знання»⁵. Але навіть ретельні дослідники «Шевченкового міфу України» визнають, що художня творчість митця, попри її міфологічні ознаки, є «наскрізь історичною» і в ній простежується «своєрідний синкретизм» або «органічне сполучення» міфологічного та історичного⁶, звертається увага, що навіть «психологічна лірика Шевченка вела не тільки до реалізму, а й до історизму» і висновується, що «поетичний світ Шевченка поєднує архаїчний та історичний стрижень свідомості, і це відповідає сучасному етапові людського мислення»⁷. Тобто започатковується й тенденція своєрідного поєднання цих напрямів⁸. Прихильником саме такого підходу є автор цих рядків. Рішуче заперечую твердження Г.Грабовича про прагнення і спроби «просування поета на чин “історіософа”, тобто філософа історії, про приписування йому історіософського амплуа» чи подавання Т.Шевченка «як такого, хто майже дослівно пише історію», що нібито «імплікується безнастанним мовленням про його “історіографію” та “історіософію”»⁹. Самі літературознавці широко вживають вислови «вір на історичну тему», «історичний мотив» у творі. Усталився вже й термін «історіософія» стосовно творчості Т.Шевченка. У нинішніх довідниках він переважно ототожнюється (як, здається, і у Г.Грабовича) з поняттям «філософія історії»¹⁰, або пояснюється як термін, що ним «означають релігійно-філософські чи філософсько-іраціонально-містичні уявлення про історичний процес та відповідні теоретичні схеми розвитку такого процесу, і відповідні способи теоретизування»¹¹. Проте у шевченкознавстві розрізняють поняття «філософія історії», «історіософія», «метаісторія»¹².

Не збираюся робити з Т.Шевченка ані історика, ані «історіософа», а лише прагну застосовувати для аналізу історіософські мірки. Керуюся потребою якнайглибшого розуміння й коментування творчості українського генія, а під його історіософією маю на увазі такий світоглядний комплекс, який містить: 1) знання про минуле; 2) погляди на історію, її дослідження та вивчення; 3) використання історичного матеріалу у творчості як засобу досягнення художньої мети, і як специфічної суб'єктивної форми сприйняття, розуміння та вираження історії¹³. Отже, за такого підходу, історіософський вимір включає ставлення до історичних знань та історичних джерел, їх використання. Джерела, пов'язані з релігією (особно – з християнством), є особливо вразливими з погляду їх наповненості достовірною інформацією про минуле. Відтак

⁵ Нахлік Є.К. Доля – Los – Судьба... – С.143.

⁶ Мейзерська Т.С. Проблеми індивідуальної міфології: Міфотворчість Шевченка. – Одеса, 1997. – С.82.

⁷ Нахлік Є.К. Доля – Los – Судьба... – С.164–166.

⁸ Див., напр.: Барабаш Ю. Тарас Шевченко: імператив України... – С.133.

⁹ Грабович Г. Шевченкові «Гайдамаки...» – С.191 (прим.4), 215. Між іншим, свого часу учитель Г.Грабовича академік О.Прицак у розмові з автором цієї статті на запитання про можливість і доцільність уживання терміна «історіософія Тараса Шевченка» дав ствердну відповідь.

¹⁰ [Електронний ресурс]: http://uk.wikipedia.org/wiki/Філософія_історії

¹¹ Павленко Ю.В. Історіософія, історіософські концепції // Енциклопедія історії України. – Т.3: Е–Й. – К., 2005. – С.591.

¹² Див.: Барабаш Ю. Тарас Шевченко: імператив України... – С.52–56.

¹³ Див.: Яременко В. До проблеми історіософії Тараса Шевченка: методологічні підходи // Слово і час. – 2007. – №3. – С.20–21.

аналіз відображення у творчості Т.Шевченка матеріалу саме біблійної та священної (передусім євангельської) історії значно увиразнює історіософський вимір його світогляду й творчої спадщини, допомагає наблизитися і до з'ясування того, як у Т.Шевченка священна історія узгоджується з секулярною (всесвітньою й українською). Тим паче, що авторитетний дослідник Ю.Барабаш відносить такі поезії, як «Царі», «Саул», «Во Іудеї во дні они...», «Неофіти», «Марія», створені на матеріалі священної історії, до творів «на позір історичних, насправді ж правдиво *історіософських*, суголосних із мотивами національної української історії»¹⁴. І В.Смілянська теж стверджує, що в поемі «Марія» «події та постаті євангельської історії були для поета [...] предметом історіософського осмислення»¹⁵.

У довідниках стверджується: «Біблійна історія» – це умовний термін, що означає історичну реконструкцію всіх подій, описаних у Біблії; у богословському сенсі поняття біблійної історії збігається з поняттям «священна історія», або «історія спасіння». Також зазначається, що до ХІХ ст. вона існувала як наука в межах історіографії¹⁶. Іноді під біблійною історією мають на увазі науку, котра прагне «простежити долю біблійного (тобто давньоєврейського) народу впродовж того періоду його життя, який відбитий у його священних книгах, а саме в Біблії»¹⁷. «Священною історією» у вужчому значенні можна вважати те, що за християнською традицією пов'язане з життям та вченням Ісуса Христа. Відтак у даній статті вживатимуться обидва терміна.

Біблійна історія згадується передусім у таких творах: «Давидові псалми» (1845 р.), «Царі» (1848 р.), «Во Іудеї во дні они...» (1859 р.), «Саул» (1860 р.). Помічено, що з Псалтиря поет «обрав для переспівів псалми повчальні з історичними ремінісценціями та яскравими патріотично-релігійними мотивами»¹⁸. Ті ремінісценції особливо помітні в переспіві 136-го (в католиків – 137-го) псалма «На ріках круг Вавилон...», в якому відбито перебування євреїв у вавилонському полоні (586–539 рр. до н.е.) як результат руйнівних походів проти Юдеї царя Навуходоносора II. Передусім слід звернути увагу, що Т.Шевченко дещо переінакшив перше речення псалма старослов'янською «На реках вавилонських, тамо седоном и плакахом», перекладене у відповідності з оригіналом. Шевченкове «На ріках круг Вавилон» точніше передає історичну топографію: Вавилон тоді розташовувався не просто в межиріччі Тигру та Євфрату, а й був оточений розгалуженою іригаційною системою з водойм, каналів, заводнених старих річищ тощо, де росли різні види верб¹⁹. Дослідники давньоєврейської історії звертають увагу, що у часи вавилонського полону євреї «не були обернені в рабство», їм «у внутрішньому житті та у справах віри надавалася повна свобода», а представники знаті навіть перебували

¹⁴ Барабаш Ю. Тарас Шевченко: імператив України... – С.67; *Його ж.* Просторинь Шевченкового слова. – К., 2011. – С.56.

¹⁵ Смілянська В. «Марія» // Смілянська В.Л., Чамата Н.П. Структура і смисл: Спроба наукової інтерпретації поетичних текстів Тараса Шевченка. – К., 2000. – С.196.

¹⁶ [Електронний ресурс]: http://uk.wikipedia.org/wiki/Біблійна_історія

¹⁷ Християнство: Енциклопедический словарь: В 3 т. – Т.1: А–К. – Москва, 1993. – С.212.

¹⁸ Росовецький С. Біблійні теми і мотиви у літературній творчості Шевченка // Шевченківська енциклопедія: У 6 т. – Т.1: А–В. – К., 2012. – С.395.

¹⁹ [Електронний ресурс]: <http://uk.wikipedia.org/wiki/Вавилон>

при дворі Навуходоносора II²⁰. Т.Шевченкові могло імпонувати те, що навіть маючи відносну свободу, вигнанці не асимілювалися (на відміну від мешканців Ізраїльського царства після виселення тих асирійцями в 722 р. до н.е.), мріяли повернутися на Батьківщину й висловлювали свою любов і тугу за нею в найпалкіших словах. Самі євреї вважають, що цей псалом «став назавжди гімном національної жалоби євреїв»²¹. Також Т.Шевченко значно посилив мотив оригіналу (Пс. 136/137:7) про «едемських дітей» (рядок 248): «І нам стали сміятися / Едомляни злії – розкажіть нам пісню вашу, / Може, й ми заплачем. / Або нашу заспівайте, / Невольники наші». Едомляни (або едометяни чи ідумеї) належали до групи західносемітських скотарських племен, котрі у XIII ст. до н.е. утворили союз і спочатку відносили себе до тієї самої етнічної спільноти, що й юдеї, можливо також поклонялися Ягве²². В одній із біблійних книг навіть сказано: «Не будеш гидувати едомієм; бо він твій брат» (Втор. 23:8). Разом із вавилонянами ідумеї, що проживали в Південній Палестині, брали участь в облозі та руйнуванні Єрусалима (586 р. до н.е.) і до кінця VI ст. до н.е. оволоділи частиною Південного Ізраїлю. Коли при розподілі здобичі вавилонські воїни кидали жереб, едомляни теж брали собі награбоване, а при спробах євреїв покинути свій край вони перекидали шляхи й передавали втікачів у руки ворога²³. Вірогідно, Т.Шевченко знав про це, і ще однією історичною аналогією посилив звичну для нього сатиричну ноту розвінчування аморальності штучно нав'язуваного «братства» (зокрема слов'янського). У нього є ще два тексти, які в історичному плані мають відношення до теми вавилонського полону. Перший, у формі своєрідного епіграфа до рукописної збірки «Трьох літ»²⁴, – це уривок старослов'янською мовою з біблійної книги «Плач Єремії» (Плач. 5:7–8, 12–15) авторства єврейського пророка (народився близько 650 р. до н.е.), який у зверненні до Господа прохально оплакував зруйнування Єрусалиму Навуходоносором II як відплату за гріхи. Другий – вірш «Подражаніє Іезекіїлю. Глава 19», в якому запозичено мотиви жалобної пісні-докору над ізраїльськими князями єврейського пророка Єзекіїля (Єз. 19, 1–14), якого 597 р. до н.е. було переведено «на Кевар-річку у Вавилонії, де юдеї мали квітучу колонію Тел-Авів»²⁵.

У трьох частинах поеми «Царі» використано сюжети біблійної історії, пов'язані з другим царем Ізраїлю та Юдеї Давидом (кінець XI ст. – близько 950-х рр. до н.е.) і його старшим сином Амномом (у Т.Шевченка – «Амон»). Перший сюжет стосується розповіді про підступне заволодіння Давидом Вірсавією – дружиною свого воєначальника Урія-хеттиянина, якого він

²⁰ Дьяконов І. Найдавніша література Близького Сходу // На ріках вавилонських: З найдавнішої літератури Шумеру, Вавилону, Палестини. – К., 1991. – С.31; Учебник еврейской истории для школы и самообразования / Сост. С.М.Дубнов. – Ч.І: Древнейшая (библейская история). – Санкт-Петербург, 1912. – С.143–144; Косидовський З. Біблійні оповіді. – К., 1978. – С.11, 331.

²¹ Учебник еврейской истории для школы и самообразования. – С.143.

²² Дьяконов І. Найдавніша література Близького Сходу. – С.27.

²³ [Електронний ресурс]: <http://uk.wikipedia.org/wiki/Ідумея>; <http://wol.jw.org/uk/wol/d/r1/1p-k/1102007088>

²⁴ Шевченко Т. Три літа: Автографи поезій 1843–1845 років. – К., 1966. – С.3. Також припускають, що це автограф до поезії «Чигрине, Чигрине...».

²⁵ Святе Письмо Старого та Нового Завіту. – Л., 1992. – С.945.

для здійснення свого наміру послав на вірну загибель. Ю.Івакін констатує, що «Шевченко тут досить точно дотримується фактичної сторони біблійної розповіді»²⁶ (2 Сам. 11, 1:26; 12, 13). Але поспішною є теза дослідника, що виразна картина «царевої війни», якої немає в Біблії, пояснюється лише антимілітаристською налаштованістю автора. Адже саме Давид завоював давнє хананське місто Єрусалим і перетворив його на столицю об'єднаних Ізраїльського та Юдейського царств²⁷, розширив територію нової держави, яка «зробилася могутньою монархією, що панувала над усією Західною Азією»²⁸. І у самому сюжеті про Вірсавію в Біблії мовиться про переможний похід Давидового полководця проти аммонитян, облогу міста Рабби, а перед тим подається масштабна картина війн Давида з сусідніми народами (2 Сам. 8:1–14). Не виключено, що цей опис свідчить про використання Т.Шевченком і позабіблійних джерел, з яких він міг дізнатися, що цей правитель найбільше уваги приділяв саме організації війська²⁹. Зокрема, припускають, що вислів «у дурні пошила» (рядок 63) відносно Вірсавії може свідчити про використання рукописних апокрифів про Соломона або й легенд, де мовилося про зраду Вірсавією Давида після народження від нього Соломона³⁰. «Кедрові палати» царя, його «черлена риза», «сад-вертоград», «кінва» (великий дерев'яний кухоль), «сикера» (хмільний напій) (рядки 50–51, 55, 73) – ці слова, які конкретизують тодішній царський побут і яких немає в біблійному сюжеті, теж указують, що автор не обмежувався використанням лише Святого Письма. Примітно, що у церковному вжитку «вертоград» виступав образом Небесного Граду, Нового Єрусалима³¹, що надавало йому у творі додаткового смислу, посилюючи сарказм у викритті аморального способу життя царя та його оточення.

Другий біблійний сюжет – про згвалтування старшим Давидовим сином Амном своєї сестри по батькові Фамар (2 Сам. 13:1–19) – теж «передано в поемі досить точно»³². А авторські відхилення-доповнення і тут не розходяться з давньоєврейськими традиціями. Наприклад, у давні часи євреї посипали голову попелом на похороні своїх близьких або на знак скорботи й відчаю (Ест. 4:1–3). І у Т.Шевченка читаємо: «Амон щасливий, / Вродливий первенець його, / Лежить, нездужає чогось. / Давид стенає та ридає, / Багряну ризу роздирає / І сипле попіл на главу» (рядки 102–107). «Первенець», тому що поет пам'ятав попередні біблійні відомості: «І народилися Давидові сини в Хевроні: перворідень його був Аммон від Ахіноами з Єзреелу» (2 Сам. 3:2).

Третій запозичений сюжет стосувався біблійної розповіді про піклування й зігрівання вже дряхлого царя Давида красунею з міста Сунамі – сунамітянкою Авісагою (Авішагою), яка «доглядала за царем і служила йому, але цар не спізнав її» (1 Цар. 1:1–4). «Самантянину» автор порівнює з «сельним крином»,

²⁶ Івакін Ю.О. Коментар до «Кобзаря» Шевченка: Поезії 1847–1861 рр. – С.85–89. У Шевченкові часи ці тексти подавалися як 1-ша та 2-га Книги Царів, а у сучасних українських перекладах Біблії і у цьому посиланні – 1-ша й 2-га Книги Самуїлові.

²⁷ Авдиев В.И. История Древнего Востока. – Москва, 1948. – С.345.

²⁸ Христианство: Энциклопедический словарь. – Т.1. – С.216.

²⁹ Косидовський З. Біблійні оповіді. – С.255–256.

³⁰ Росовецький С. Біблійні теми і мотиви... – С.397.

³¹ [Електронний ресурс]: <http://uk.wikipedia.org/wiki/Вертоград>

³² Івакін Ю.О. Коментар до «Кобзаря» Шевченка: Поезії 1847–1861 рр. – С.89–90.

тобто дикою лілією при долині (рядки 164–165), що сприяло історичній локалізації розповіді. Адже в іншій біблійній книзі, збірці ліричних весільних пісень давніх євреїв – «Пісня над піснями» – дівчина називалася й порівнювалася з лілеєю на долині (пісня 2:1)³³. Стосовно Давида Т.Шевченко подає тільки ті відомості з його життєпису, які були в Біблії, і у цьому аспекті викликає сумнів теза про те, що його «загальна “антицарська” тенденція привела, зокрема, до карикатурного зниження образу народного улюбленця царя Давида»³⁴.

У шевченкознавстві загальноприйнятим і цілком доказовим стало пояснення: авторський задум поеми «Царі» – створити сатиру саме на царів освячених, зачислених до лику святих, про що мовиться й у самому творі³⁵. Але цю тезу треба доповнити. Поет не випадково звернувся до історії правителів саме «богообраного народу», яка викладена у священній для всіх християн книзі. З одного боку, сакральність її текстів слугувала ніби додатковою підставою для їх освячення (помазання монархів елеєм під час коронації бере початок від помазання Давида Самуїлом³⁶), а з іншого – Т.Шевченко по суті нагадував, апелюючи вже до християнської свідомості, що саме в ній і вказується на велику гріховність і злочинність діянь земних володарів. Обоження правителів інших народів часто відбувалося шляхом взорування на біблійні персонажі, передусім на Соломона й Давида – «головні мішені [...] історичної сатири»³⁷ Т.Шевченка. Зокрема, це стосувалося й київського князя Володимира Великого, якому не випадково присвячено одну з частин поеми «Царі». Історики вже довели, що літописний образ цього діяча створювався на прикладі біблійного царя Соломона³⁸. Інший історіософський аспект такий: особливу Шевченкову увагу до царів-правителів можна пояснити тим, що, як констатують дослідники, від давнини й до кінця XVIII ст. поняття держави цілком ототожнювалося з владою правителя, «переадресованою йому Богом»³⁹. Поет не стільки критикував монархізм як такий, але гостро відчував (зокрема дійсно з християнського погляду), яким історичним анахронізмом у його час було самодержавство – як абсолютистська форма правління та «царелюбство» – як «антропологічний атавізм» (за І.Дзюбою), і прагнув донести цю ідею у художній формі до широкого загалу. Академік І.Дзюба, блискуче показавши еволюцію абсолютизму, особливості його російського різновиду, міру зв'язку з релігією й церквою, ступінь впливу на освічені верстви Росії та України, переконливо явив незрівнянну глибину Шевченкових історіософських (нехай, можливо, інтуїтивних) прозрінь у цій царині⁴⁰.

Частково цим та ще пошуками природи такої влади можна пояснити потове звернення до теми біблійських царів і пізніше. Ідеться про вірш «Саул»

³³ Див. також: *Дьяконов І.* Найдавніша література Близького Сходу. – С.35, 334.

³⁴ *Росовецький С.* Біблія і Шевченко // Шевченківська енциклопедія. – Т.1. – С.422.

³⁵ Там само. – С.80.

³⁶ *Мифы народов мира: Энциклопедия: В 2 т. – Т.1. – Москва, 1991. – С.344.*

³⁷ *Росовецький С.* Біблійні теми і мотиви... – С.397.

³⁸ Див., напр.: *Ричка В.* «Вся королівська рать» (Влада Київської Русі). – К., 2009. – С.150–151.

³⁹ *Яковенко Н.* Ранньомодерна українська історія: спірні питання опису й методології // Сучасна українська історіографія: проблеми методології та термінології: Матеріали всеукраїнського науково-методологічного семінару, Київ, 17 червня 2004 р. – К., 2005. – С.65.

⁴⁰ *Дзюба І.* Тарас Шевченко. – С.552–598.

(1860 р.), в якому за старозаповітним сюжетом (1 Сам. 8) розповідається про засновника й першого правителя Ізраїльсько-Юдейської держави Саула (друга половина XI ст. до н.е.). Цей твір в історіософському аспекті прокоментовано та пояснено чи не найкраще. З'ясовано, що в ньому автор на широкому історичному тлі (перелік найдавніших історичних цивілізацій у перших трьох рядках)⁴¹ «сатирично змальовує немов два шляхи історичного походження царської влади»: насильницький (рядки 1–32) і добровільно-виборний (рядки 40–41; помазання верховним жрецем, пророком і суддею Самуїлом на царство Саула), уважаючи саме перший (вислів «у нас» у рядку 2) типовим⁴². Ба більше, припускають, що у цьому творі поет, навіть, можливо, підтекстуально означив узагалі процес зародження державної влади⁴³. Як видається, тут можна завважити й історичний етап сакралізації земних правителів, і стійкі царистські ілюзії (ширше – віру в доброго харизматичного правителя), і фатальну для історії помилковість тих рішень, котрі пов'язані з рівнем масової свідомості й так званою «стадною» волею мас, яким час від часу хочеться «бути як усі». За спостереженнями С.Росовецького, поет уводить до «біблійної оповіді про Саула власне бачення давніх юдеїв як грубих, простакуватих людей», а «дібрана лексика передає колорит того сходу Російської імперії, який Шевченко знав сам (недаремно ж персонаж його повісті “Близнець” порівнює кочовиків-казахів “с біблейськими євреями”)⁴⁴. Такі авторські підходи посилювали історизм твору. При цьому, можливо, що Т.Шевченко дивився на цей та інші використані біблійні сюжети не як на достовірні історичні факти, а як на біблійні перекази, контаміновані в тексти священних книг пізніше. Принаймні четверта частина поеми «Царі» про князя Володимира підготовлена на матеріалі, що його Т.Шевченко вважав літописним переказом – записом історичного переказу, котрий лише згодом отримав літописну дату, і який він певним чином хотів реконструювати як давньоруську язичницьку пісню⁴⁵. Неможливо погодитися з Ю.Івакіним у тому, що слово «прозорливець» стосовно Самуїла, узятє з біблійного тексту, «у вірші набуває явно іронічного сенсу»⁴⁶. Радше навпаки: висловом «премудрий прозорливець» (рядок 40) автор позаконтекстуально нагадував читачеві про той уривок даного біблійного сюжету, в якому Господь сказав Самуїлові: «Слухай голос народу в усьому, що вони тобі скажуть: то не тебе вони відкинули; ні, вони мене відкинули, щоб я не царював над ними. Так само, як завжди, поводитися зо мною [...] – покидали мене й служили богам іншим [...]. Та, проте, ти слухай їхній голос; тільки ж попередь їх добре та поясни їм право царя, що царюватиме над ними» (1 Сам. 8: 7–9). І Самуїл, виконуючи волю Господа, марно пояснює народові те «право» (1 Сам. 8:11–17), розлого змальовуючи ту картину брутального царського поводження з людьми, яку по суті й подав Т.Шевченко в розповіді про «насильницький» шлях походження царської влади (рядки 13–21). Зрештою цю тезу (тут «приховану») у

⁴¹ Шевченко Т. Повне зібрання творів у дванадцяти томах. – Т.2. – К., 1990. – С.569.

⁴² Івакін Ю.О. Коментар до «Кобзаря» Шевченка: Поезії 1847–1861 рр. – С.369.

⁴³ Там само.

⁴⁴ Росовецький С. Біблійні теми і мотиви... – С.396.

⁴⁵ Росовецький С.К. Тарас Шевченко і фольклор. – К., 2011. – С.279, 286.

⁴⁶ Івакін Ю.О. Коментар до «Кобзаря» Шевченка: Поезії 1847–1861 рр. – С.370.

прямій формі поет висловив ще 1848 р. в поезії «Пророк», яка, на думку дослідників, «розробляє відповідні тези промови пророка Самуїла, зверненої до ізраїльтян» (1 Сам. 8:10–18)⁴⁷. Тобто Т.Шевченко у «Саулі» позатекстуально проводив також ідею недопустимості для християнського суспільства порушення перших правил Старого Заповіту: «Нехай не буде в тебе інших богів, окрім мене» й «Не сотвори собі кумира». Він ніби давав зрозуміти, що необмежена царська влада суперечить самій суті християнства, є великим гріхом. А в контексті вірша «Саул» – це ще й форма Божого покарання, котре проявлялося не лише в людських стражданнях і «моральному здичавінні «царів»⁴⁸, як у поемі «Царі», а й у божевіллі Саула, що теж цілком відповідало біблійним відомостям (1 Сам. 16:14–16; 19:9–24).

За історіософським виміром Шевченкові твори «На ріках круг Вавилона...», «Царі» (у відповідній частині), «Саул» ніби творять своєрідний цикл з історії давньоєврейського народу. Подібний ряд знаходимо й з історії України, причому як у поезії, так і в малярстві – це твори, пов'язані з козацькою революцією та особою Богдана Хмельницького⁴⁹. І в обох циклах ми спостерігаємо саме історіософські ознаки: поступове заглиблення (хронологічний аспект) в історію; намагання пояснити ближче у часі віддаленішим від нього; намагання зрозуміти сучасне за допомогою минулого, а минуле – за допомогою теперішнього.

Своєрідним перехідним твором від циклу старозаповітної історії до ново-заповітної (євангельської) став вірш із цілком «історіографічною» (і на цьому слід наголосити – указується час та місце) назвою «Во Іудеї во дні они...». Задумався він як вступ до поеми «Марія», котрий у Шевченковій творчій спадщині репрезентує цю історію. У поезії йдеться про єврейського царя Ірода I Великого, котрий правив в Юдеї з 37 р. до н.е. за активної підтримки римлян. Він належав до вже згаданих ідумеян – народу, що мешкав на півдні Палестини, і який на той час уже насильно наворачули до юдаїзму. Його батько Антипатр активно підтримував римську експансію (кульмінацією якої стало взяття Єрусалиму Помпеем у 63 р. до н.е.). За тривалий період його зовні блискучого (масштабне будівництво) царювання ворожість населення до Ірода тільки посилювалася⁵⁰. Відтак цей правитель відзначався особливою підозрілістю та мстивістю⁵¹. В останній період життя він почав підозрювати у змовах своє найближче оточення, включаючи родичів. Так, за доносом наказав стратити навіть власних синів від дружини Маріамни (походила з попередньої гасмонеїської династії) – Александра й Аристобула, а потім і найстаршого – Антипатра. У такій атмосфері цілком можливим було й масове вбивство немовлят⁵². У поезії «Во Іудеї во дні они...» саме й використано відповідний сюжет з Євангелія за Матвієм (2:13–18). Інші джерела не

⁴⁷ Росовецький С. Біблія і Шевченко. – С.415.

⁴⁸ Росовецький С. Біблійні теми і мотиви... – С.397.

⁴⁹ Яременко В.І. Історіософські аспекти відображення діяльності гетьмана Богдана Хмельницького у творчості Тараса Шевченка // Український історичний журнал. – 1995. – №4. – С.100–114.

⁵⁰ Боголюбов А. [Мень А.]. Сын человеческий. – Bruxelles, 1993. – С.44.

⁵¹ Учебник еврейской истории для школы и самообразования. – С.43–49.

⁵² [Електронний ресурс]: http://uk.wikipedia.org/wiki/Ірод_I_Великий

підтверджують цієї події, вона не згадується в решті синоптичних Євангелій. Можна припустити, що й Т.Шевченко не вважав, нібито це жахіття мало місце в історії, а керувався, знаючи, як художник, про широке використання цього сюжету визначними представниками світового живопису, художньою доцільністю – розвінчанням антигуманної суті земних царів-владик. Відповідно й значно відступив від євангельської розповіді з метою розвитку ідеї абсурдності імперської системи правління: увів слова-іронізми «почтар», «сенат», які «коригують» Іродів наказ, обмеживши злодіяння територією лише Віфлеєму, а не всього царства. Це змушує задати аксіоматичне визначення, що в Російській імперії суворість указів компенсувалася неповнотою їх виконання. У поезії з великою лаконічною майстерністю показано залежність тодішньої Юдеї від Риму: «Кругом Сіона й на Сіоні / Романські п'яні легіони / Паскудились. А у царя, / У Ірода таки самого, / І у порогу й за порогом / Стояли ліктори, а цар... / Самодержавний государ! / Лизав у ліктора халю» (рядки 3–10). Вірогідно Т.Шевченко замінив первісний варіант «єрусалимський господар!» на іронізм «самодержавний государ!» не лише для того, «щоб загострити сучасне антисамодержавне спрямування вірша»⁵³, а й для проведення думки, що на всяке «самодержавство» знаходиться ще сильніше. Тобто мовиться про історичну відносність та минущість будь-якої абсолютистської влади. Певно ця тематична пов'язаність тексту твору з попереднім циклом про старозаповітних царів, а особливо усвідомлення недоречності існування в новозаповітну епоху застарілих понять і практик, на зразок «самодержавства», були серед авторських мотивів зміни рішення про подання його як передмови до поеми «Марія», яка мала нести зовсім інші, власне євангельські, ідеали, моральні настанови й відповідні історичні судження.

Поема Т.Шевченка «Марія», яка, на думку І.Франка (її поділяв і Ю.Шевельов), є «найкращою перлиною нашої поезії»⁵⁴, належить до найскладніших для розуміння творів. Про неї написано багато, але дослідження релігійно-філософської глибини почалося лише в наші дні. Власне на історіософські роздуми навіртає вже сама назва твору, адже марійський культ в Україні набув надзвичайного поширення, аж до констатування, що «історія нашого християнства – це водночас історія нашої набожності до Богоматері»⁵⁵. Наприклад, на території Київської митрополії в 1780–1783 рр. третина парафіяльних храмів була присвячена Божій Матері⁵⁶. Передусім слід звернути увагу, наскільки точно й коректно стосовно релігійної традиції, описуючи земне життя Богородиці та Ісуса Христа, поет використовує джерела, дотичні до історії християнства. Ще М.Драгоманов у післямові до женецького (1885 р.) видання Шевченкової поеми в російському перекладі визнавав правдивість одного з епізодів, який «доволі вірно показує нам життя євреїв того часу, коли жив

⁵³ Івакін Ю.О. Коментар до «Кобзаря» Шевченка: Поезії 1847–1861 рр. – С.282–283.

⁵⁴ Шевельов Ю. Шевченко – класик? // Слово і час. – 1995. – №4. – С.16.

⁵⁵ Музичка І. Свята Богородиця – покровителька України // Народна творчість та етнографія. – 2000. – №4. – С.17.

⁵⁶ Прокоп'юк О. Парафіяльне повсякдення: практика проповідництва в храмах Київської митрополії у другій половині XVIII ст. // Повсякдення ранньомодерної України: Історичні студії в 2-х т. – Т.1: Практика, казуси та дев'яці повсякдення / Відп. ред. В.Горобець. – К., 2012. – С.193.

Ісус»⁵⁷. А І.Франко «для показання євангельських основ Шевченкової поеми» виявив дев'ять «моментів» зв'язку твору з текстами трьох із чотирьох канонічних Євангелій і предметно почав їх аналізувати, указуючи й на інші джерела, зокрема апокрифи та іконографію⁵⁸. Доповнимо, що зазначена І.Франком сюжетна лінія про спільне дитинство Ісуса «з трохи старшим Іваном» вказує, що автор міг керуватися і євангельським повідомленням про те, що мати Івана була родичкою Діви Марії (Лк. 1:36), і, відповідно, Предтеча міг знати Христа з дитинства. Необгрунтованою видається теза І.Огієнка про невикористання Т.Шевченком багатой церковної апокрифічної літератури⁵⁹. Але не завадить деталізувати джерельну основу поеми. Вірогідно, використовувалася й агіографія, зокрема знайомі поетові ще з дитинства «Четьї-Мінеї» святителя Дмитрія Ростовського. Звідти він міг узяти відомості про похилий вік Йосипа та його родинні зв'язки з Марією (рядки 26–29, 68–69)⁶⁰, про ранне овдовіння Єлисавети (рядки 525–527)⁶¹, про ранню втрату Марією своїх батьків та її хист до прядіння, ткання, шиття, перебування в Єгипті (рядки 46, 295–297, 441–442, 463–464, 410–413)⁶². У поемі Марія пряде вовну на «бурнус святешний» (рядки 46–47) для Йосипа, можливо виготовляє бурнус і для вже дорослого Сина (рядки 699–701), «шиє малесеньке сороченя» (рядки 295–296) для майбутньої дитини, здуває прах із хітона (можливо, нею й виготовленого) дорослого Сина та зашиває дірочку на цьому одязі (рядки 683–684). А в «Четьях-Мінеях» читаємо: «Вона своїми руками зіткала господа Ісусові хітон, не зшитий, а весь тканий»⁶³. «Бурнус» і «хітон» – це стародавній одяг, котрий пізніше не мав однозначного пояснення, але згадка про який у поемі має символічне забарвлення, ураховуючи, що Христові розпинателі, за Євангеліями, у присутності Діви Марії за жеребом ділили одягу Спасителя (Мт. 27: 35; Мк. 15:24; Лк. 23:34; Ів. 19:23–24) і хітон став святинією християн⁶⁴. Шевченків вислів про тілесну красу Марії (рядки 79–81) майже збігається з текстом у «Слові на Різдво Богородиці» святителя Дмитрія Ростовського: «Але Вона не була позбавлена і краси тілесної, як про це свідчить багато учителів церковних: у всій піднебесній не було і не буде такої прекрасної діви, якою була Діва Богородиця»⁶⁵. І.Франко зауважував, що Симеон Богоприємець, за Євангелієм

⁵⁷ Цит. за: Дзюба І. Тарас Шевченко. – С.531.

⁵⁸ Франко І. Шевченкова «Марія» // Його ж. Зібрання творів у п'ятдесяти томах. – Т.39. – К., 1983. – С.305.

⁵⁹ Огієнко І. Тарас Шевченко. – К., 2002. – С.260.

⁶⁰ Життя святих (вибрані) українською мовою, викладені за повчанням Четьїх-Мінеї св. Дмитрія Ростовського. – Т.2: Березень – квітень. – К., 2007. – С.207.

⁶¹ Туптало Д. Життя святих (Четьї Мінеї). – Кн.І: Вересень. – Л., 2005. – С.116–117; Життя святих (вибрані) українською мовою, викладені за повчанням Четьїх-Мінеї св. Дмитрія Ростовського. – Т.3: Травень – червень. – К., 2007. – С.721.

⁶² Життя святих (вибрані) українською мовою, викладені за повчанням Четьїх-Мінеї св. Дмитрія Ростовського. – Т.5. – С.380; Т.7. – С.534–541.

⁶³ Там само. – Т.6. – С.380.

⁶⁴ [Електронний ресурс]: <http://uk.wikipedia.org/wiki/Бурнус>; <http://uk.wikipedia.org/wiki/Хітон>; http://www.palomnyk.info/index/istorija_palomnictva_u_trir/0-160

⁶⁵ Життя святих (вибрані) українською мовою, викладені за повчанням Четьїх-Мінеї св. Дмитрія Ростовського. – Т.5. – С.114 (також: Туптало Д. Життя святих (Четьї Мінеї). – Кн.І. – С.164).

від Луки, не був протопресвітером, як мовиться у Т.Шевченка⁶⁶. Але у Димитрія Ростовського читаємо: «Про цього святого Симеона, який прийняв на руки свої внесені у церкву немовля Ісуса і благословив Марію Богородицю та Йосифа, багато хто розуміє, що був священиком»⁶⁷. У ранньому християнстві «пресвітерами» (гр. «πρεσβυτερος» – «старійшина») називали керівників громад віруючих, із часом вони стали священнослужителями другого ступеня з трьох можливих у церковній ієрархії (диякон, пресвітер, єпископ)⁶⁸, тобто були власне священиками (ієреями). Швидше всього, уживаючи термін «протопресвітер» Т.Шевченко мав на увазі етимологію слова – попередник пресвітерів, перший або первинний священик, а не пізніший почесний титул для осіб із вищого духовництва⁶⁹. Між іншим, Шевченків вислів: «У Йосифа, у тесляра / Чи бондаря того святого» (рядки 26–27) цікавий тим, що відповідне місце у старогрецькому оригіналі Євангелія за Матвієм (Мт. 13:55) «може означати і “тесля”, і “столяр”, і “муляр”», власне ремісника⁷⁰.

У зв'язку з Благовіщенням у поемі згадується криниця (рядки 213, 502). І в розділі XII апокрифічного Євангелія Псевдо-Матвія читаємо, що звіщення Марії про народження Спасителя теж відбулося в такому місці⁷¹. Як і в апокрифах та агіографії, Іван Хреститель у творі також зрештою іде в пустелю (рядок 652). Таким чином відомості зі священної історії тут «виступають у логічній колі: апокриф – канон – апокриф»⁷². А це означає, що Т.Шевченко намагався за художнього її висвітлення все ж якнайповніше охопити джерельну базу, урахувавши, що церковно-християнська традиція не лише не відкидає неканонічних текстів, а й використовує їх для формування цієї традиції та вироблення відповідних релігійних дискурсів. «На ранньому етапі розвитку християнства не було виразної різниці стосовно творів, які потім стали канонічними, і тих, які одержали назву апокрифів. Для відновлення історичної картини раннього християнства треба використовувати як перші, так і другі»⁷³, – така позиція релігієзнавців. Робити це непросто, адже кількість зразків ранньохристиянської літератури «незліченна, і відкриття тривають досі»⁷⁴. Примітно, що з чотирьох груп апокрифів Нового Заповіту⁷⁵ Т.Шевченко обрав саме євангельські.

Твір свідчить про опрацювання автором євангельської топоніміки, знання історико-релігійної ситуації в Палестині на час виникнення християнства. Візьмімо, наприклад, топоніми «Назарет», «Тиверіада», «Фавор». За

⁶⁶ Франко І. Про євангельські основи поеми Шевченка «Марія» // *Його ж.* Зібрання творів у п'ятдесяти томах. – Т.39. – С.317.

⁶⁷ Цит. за: Память святого праведного Симеона Богоприемца // [Електронний ресурс]: http://www.truechristianity.info/ua/books/saints_ua_06/saints_ua_06_003.php

⁶⁸ [Електронний ресурс]: <http://uk.wikipedia.org/wiki/Пресвітер>

⁶⁹ [Електронний ресурс]: <http://uk.wikipedia.org/wiki/Протопресвітер>

⁷⁰ Аверинцев С. Йосиф Обручник // *Його ж.* Софія-Логос: Словник. – К., 2004. – С.119.

⁷¹ *Свенцицкая И.С., Скогоров А.П.* Евангелие Псевдо-Матфея // [Електронний ресурс]: http://www.krotov.info/acts/01/joseph/apok_35.html

⁷² *Сирицова О.* Апокрифічна апокаліптика: Філософська екзегеза і текстологія з виданням грецького тексту Апокаліпсиса Богородиці за рукописом XI ст. – К., 2000. – С.114.

⁷³ *Свенцицкая И. С.* Раннее христианство: страницы истории. – Москва, 1987. – С.56.

⁷⁴ *Герасимчук Л.* Реставрація витоків: До публікації нового перекладу пам'ятки світової літератури «Четвероевангеліє» // *Вітчизна.* – 1990. – №3. – С.162.

⁷⁵ *Андреев И.Д.* Апокрифы // *Христианство: Энциклопедический словарь.* – Т.1. – С.97–103.

остаточним варіантом поеми читаємо: «Або на берег поведе / Козу з козяточком сердешним / І попасти, і напоїть, / Хоч і далеко. Так любила ж / Вона той тихий Божий став, / Широкою Тиверіаду» (рядки 47–53). Відстань від Назарета до Тиверіадського озера становить близько 25 км, але вона значно зменшується, якщо врахувати, що Шевченкова Марія проживала не у самому місці, а на хуторі (рядок 140). Тому, «хоч і далеко», могла пасти кіз і біля справді «широкої Тиверіади». Кількаразова згадка в поемі про цей «Божий став» має глибокий підтекст: саме тут за Ісусом пішли Петро, Андрій та інші рибалки, ставши першими апостолами (Мт. 4:18–22), а на водах озера чудесним утихомирінням бурі Він показав незбориму силу Господньої віри (Мт. 8:23–27; Мк. 4:35–41). Відтак стає зрозумілим, чому для опису містичного стану й відповідного настрою Марії автор не прийняв варіативних слів першої редакції: «І дивиться на Йордан / І ніби то в його питає»⁷⁶. Адже ця ріка, чие русло перерізає Тиверіадське озеро, мала іншу за спрямуванням символіку (народження на її берегах у Віфлеємі Ісуса та Його хрещення у цих водах). Про авторську увагу до топонімічної достовірності свідчить також і вилучення слів «Марія з гаю вихожає / Заквітчана, а Йордан / І сніговерхий той Ліван / Пурпуром, золотом сияють, / Аж очі сліпнуть» (рядки 101–105 першої редакції). Указівка на гірський хребет Ліван, вершини котрого вкриті снігом майже чотири місяці на рік і завдяки чому ще в античні часи однойменна країна отримала свою назву (адже «Лабан» арамейською означає «молочно-білий») – топографічно та змістово менше допомагала розкриттю ідеї. В остаточному тексті з'явилося: «Фовор-гора, / Неначе з злата-серебра, / Далеко, високо сіяє» (рядки 121–123). Фавор – ізольована гора заввишки 588 м на відстані 9 км від Назарета⁷⁸. За переказами, саме на її вершині відбулося Преображення Господнє, описане у трьох Євангеліях (Мт. 17:1–9; Мк. 9:2; Лк. 9:28). Преображення, як поява Сина при Свідченні Отця в Духові Святому, нагадувало про християнську Трійцю, воно показало божественну природу й велич Христа, і тим самим незмірно увиразнило та помножило висоту Його жертвовного чину в людській іпостасі. Тобто, через лексему «Фавор» автор розширював контекстуальне прочитання своїх думок.

У поемі згадуються різні релігійні течії, але Т.Шевченко доречно виділяє есеїв (есеїв; рядки 326–327, 590–591), хоч «слово “есеїство” і не зустрічається в Євангеліях»⁷⁹ та у святителя Димитрія Ростовського⁸⁰. На відміну від таких течій, як фарисеї та саддукеї, есеї, об'єднані в напівчернече братство (близько 150 р. до н.е. – близько 70 р.), стояли осторонь політичної боротьби, займалися самовдосконаленням, відзначалися розвинутими месіанськими уявленнями. Саме з ними пов'язують виявлені 1947 р. на березі Мертвого моря, у долині Кумран, писемні джерела – так звані «Кумранські рукописи», в яких повідомлялося, що члени громади Нового союзу (Нового заповіту)

⁷⁶ Шевченко Т. Повне зібрання творів у шести томах. – Т.2. – С.582.

⁷⁷ [Електронний ресурс]: [http://uk.wikipedia.org/wiki/Ліван_\(хребет\)](http://uk.wikipedia.org/wiki/Ліван_(хребет))

⁷⁸ [Електронний ресурс]: <http://ru.wikipedia.org/wiki/Фавор>

⁷⁹ Див.: Аверинцев С. Ісус Христос // Його жс. Софія-Логос. – С.52.

⁸⁰ [Електронний ресурс]: http://www.truechristianity.info/ua/books/saints_ua_04/saints_ua_04_026.php

називали себе «синами світла» й мали переслідуваного «вчителя праведності»⁸¹. Припускають, що саме есеї, які часто брали на виховання сиріт, усиновили Івана Хрестителя⁸², і саме вони були перехідною ланкою від юдаїзму до християнства. С.Аверинцев зазначає: «Висловлювалася гіпотеза, згідно з якою позначення Симона, у гостях в якого у Витанії був Ісус Христос з учнями (Мт. 26:6 та ін.), як “прокаженого” [...] виникло як спотворення слова, яке позначало есея [...]; між іншим, про це змушує думати суперечка про миро, яким грішниця на учті намащує Ісуса Христа – есеї мали спеціальну заборону на використання мира»⁸³. Отже, є підстави стверджувати про прихильне ставлення Ісуса Христа до есеїв. За поемою, свята родина в Єгипті знайшла прихисток у коптів і згадка про них теж відповідає реаліям, не є випадковою. Коптами називали етноконфесійну групу, нащадків давніх єгиптян⁸⁴. Важливо, що вони серед перших прийняли християнство, а Коптська православна церква Александрії – одна з найдавніших церковних організацій та використовує особливий обряд: «Під час хрещення (після церковного обряду) на зап'ястку правіці роблять татування у вигляді хреста, що символізує готовність прийняти мучеництво за віру»⁸⁵. У творі Т.Шевченка гостинні копти, на відміну від чабанів (рядки 375–376 і вище), не виявляють ознак особливого вшанування новонародженого Спасителя. І це логічно, адже після прийняття християнства їхня церква належала до монофізитського напрямку та відкидала встановлений у V ст. христологічний догмат про боголюдську сутність Христа, визнаючи лише божественну природу Бога-Сина.

Слід ураховувати, що Шевченкові розходження з джерелами священної історії цілком пов'язувалися з його завданнями як автора. Так, Марія в поемі йменується наймичкою у Йосипа, хоч радше перебуває на становищі пасербиці, живе з ним не в Назареті, а на хуторі біля міста (рядки 139–140), неписьменна (рядки 589–590). Її відхід в інший світ не збігається з переказами про «успіння пресвятої владичиці нашої Богородиці приснодіви Марії»⁸⁶. Ці розбіжності мають одновимірне спрямування – наближають Марію до жінок із простолюду, неосвічених, але чистих серцем і душею. Це натяки на образ матері з поеми «Наймичка» з її самовідданістю у ставленні до сина, тобто своєрідна підтекстуальна аналогія, що розширює смисловий діапазон твору, поглиблює його ідею. Т.Шевченко в такий спосіб ніби давав зрозуміти, що чеснота самовідданості може плекатися не лише у священній історії, і не лише образами. Шевченкознавець В.Пахаренко зазначає, що «разом з Ісусом здійснила богорівний подвиг і людина, принаймні одна – Марія»⁸⁷. Як видається, поета передусім цікавила не інформативна вірогідність джерел зі священної історії,

⁸¹ Релігієзнавчий словник. – К., 1996. – С.109–110, 174; *Боголюбов А. [Мень А.]*. Сын человеческого. – С.32–33, 409; *Религии мира: Энциклопедия для детей.* – Т.6. – Ч.2. – Москва, 1998. – С.184.

⁸² *Мень А.* История религии: В 2 кн. – Кн.1: В поисках пути, истины и жизни. – Москва, 1997. – С.180–181.

⁸³ *Аверинцев С.* Ісус Христос // *Його ж.* Софія-Логос. – С.110.

⁸⁴ [Електронний ресурс]: <http://uk.wikipedia.org/wiki/Копти>

⁸⁵ [Електронний ресурс]: http://uk.wikipedia.org/wiki/Коптська_православна_церква

⁸⁶ *Життя святих (вибрані) українською мовою, викладені за повчанням Четьїх-Міней св. Димитрія Ростовського.* – Т.4. – С.553–581.

⁸⁷ *Пахаренко В.* Незбагнений апостол. – Черкаси, 1999. – С.193–194.

а передана ними й засвоєна християнська релігійна традиція, ступінь її відображення. Він цілком свідомо, усупереч євангельському тексту (Лк.1:26–28), подає, що «гість дивочний» (архангел Гавриїл) приходить до Марії перед її заручинами з Йосипом, побільшує вік чоловіка Марії (але стосовно євангельської, а не житійної літератури) і його батьківство (робить його формально, на думку В.Смілянської, «двічі батьком», «дбає про Марію як про власну дитину, тоді виховує й малого Ісуса»⁸⁸) для того, щоб наголосити на великій, саме людській офірності й цього персонажа святої родини. Адже євангельський варіант можливого одруження ще до Благовіщення вказано в поемі ще раніше, у роздумах Йосипа про майбутнє Марії (рядки 41–44). Не випадково ж на іконах Різдва Христового зображають і постать зажуреного Йосипа, котрого, як пояснюють мистецтвознавці, «спокушає диявол у вигляді пастуха й будить сумніви щодо батьківства дитини»⁸⁹.

Отже вже джерельний аспект поеми увиразнює передусім мотив офірності⁹⁰. В історичному вимірі вона, власне, прочитується вже в епіграфі: «Радуйся, Ты бо обновила еси, зачатя студно». Ці слова взято з десятого ікоса акафіста Пресвятій Богородиці. І.Огієнко заперечував переклад: «Обновила тих, що в ганьбі зачаті» або «Відродила тих, що зродились у соромі», пропонуючи натомість: «Радуйся, бо Ти оживила тих, що зачалися в первородному гріху (від Адама і Єви)!»⁹¹. Очевидно, для Т.Шевченка ці перекладацькі й теологічні «тонкощі» були на другому плані – передусім йому йшлося про те, що в епіграфі можна прочитати про оновлення дівою Марією зачатих у гріхові (скверні) людей узагалі (зокрема й тих, що пов'язані з порушенням сьомої заповіді – не чинити перелюбу) і відроджених не лише народженням нею Спасителя чи просто «святою силою» (рядок 15 першої редакції) Богородиці та Спасителя, а й усім їхнім жертвним чином – муками та розп'яттям (викупленням), тобто офірністю. Не даремно ж у першій редакції поеми у вступній авторській молитві були слова: «Згадай / Свою, свою святую муку / І муку праведного Сина» (рядки 11–13). А «муку праведного Сина» Т.Шевченко виразно подав у поемі «Неофіти» (рядки 48–55). При виборі потрібних слів з акафіста основним для поета був етичний аспект: «оновляти» – це жертвним прикладом спонукати людей ставати кращими, долаючи оту первородну гріховність. І таке «оновлення» найкраще прочитувалося саме в п'ятому вітанні десятого ікоса. Скоріше за все, вилучення Т.Шевченком семи прикінцевих рядків із першої редакції поеми⁹² пов'язане не лише з цензурними міркуваннями, а й зі згадкою в них про ченців, що суперечило провідній у творі ідеї офірності, адже нагадувало про чернечий (теж по-своєму жертвний) спосіб життя. А також і тому, що митець, як свідчать спогади, дуже шанував почуття віруючої людини, а їх могли зачепити, зокрема, слова «вінчали, як ту царицю»: у католицькій та греко-католицькій іконографії

⁸⁸ Смілянська В. «Марія». – С.198.

⁸⁹ Максимів М. Що сповістила нам Різдяна ікона... // День. – 2013. – №3. – 10 січня. – С.24.

⁹⁰ Яременко В. Офірність у Тараса Шевченка: християнський, історіософський, екзистенційний виміри // Шевченків світ: Науковий щорічник. – Вип.2. – Черкаси, 2009. – С.83–91.

⁹¹ Огієнко І. Тарас Шевченко. – С.269–273.

⁹² Шевченко Т. Більша книжка: Автографи поезій Шевченка 1847–1860 років: Факсимільне видання. – К., 1989. – С.245, 279.

Богоматір вінчають короною. Мотив офірності в поемі має яскраве вербальне вираження. Пов'язана з ним лексема «розпинання» в різних варіантах уживається у творі сім разів (рядки 287, 358, 650, 703–704, 713–714). Про жертвовність повсякчас нагадують і інші тропи «страждального» спрямування (рядки 13, 81, 107, 195, 235, 554). Загалом усі персонажі священної історії більшою чи меншою мірою офірують собою. Частково для цього автор увів і таку сюжетну деталь, як тісне сусідство двох родин – Івана Хрестителя та Ісуса (рядки 642–648). Ця «чужа» для апокрифів сюжетна лінія мала увиразнити й офірність ще однієї матері – Єлизавети. Навіть подарована вбогими чабанами ослиця гине (рядки 410–422). Між іншим, сцена поїздки на ослиці, мабуть, запозичена з численних народних ікон «Утеча до Єгипту»⁹³. Таку ж композицію бачимо й на стародавній іконі коптської церкви Богородиці⁹⁴. Зрештою про чин офірності Христа та Марії поет говорить і прямим текстом у палкому молитовному відступі (рядки 95–112). Тут Т.Шевченко в оригінальний спосіб і з доречним застосуванням слов'янізмів використовує християнську символіку Бога як вогню неопалимого (Вих. 3:2–3; Втор. 4:24; Євр. 12:29). У піснеспіві «Ямбічний канон на Різдво Христове» богослова Івана Дамаскіна зустрічаємо такий текст (у російському перекладі С.Аверинцева): «Тебя приемлет чрево благодатное, / Неопалимой купины подобие»⁹⁵. У Т.Шевченка – «огонь той лютий, негасимий» (рядок 107), адже Господь прирікає Марію не лише на офірну радість, а й на неминуче людське страждання. Утім, можливо, для притлумлення ледь помітної богоборчої ноти й релігійного порівняння автор, як свідчить перша редакція поеми, хотів указати, що тут мовиться про юдейського бога: «Поки Едем, твій тихий рай, / Ще не підпалював Єгова, / Сердитий іудейський Зевс» (рядки 97–99)⁹⁶.

Поетові необхідно було, послугуючись висловом І.Франка, «справитися із великою християнською тайною зачаття і поставити подію на чисто людський ґрунт»⁹⁷. І він успішно вирішив це творче завдання в такий спосіб: використав фігуру замовчування – прямо не згадує (як і Євангелії за Марком та Іваном) про тайну Благовіщення, а також уживає лексеми «благовіститель», «правозвіститель», «апостол», «дивочний» (мабуть авторський неологізм). Бачимо й інші «репери», на які звертають увагу дослідники: «Шевченко весь час зве Діву Марію – Пренепорочною, Пречистою, Всеблагою, Святою»⁹⁸ (а в «Неофітах» – і «Богом ізбранною», «благословенною в женах» – рядки 47, 61; авторське нагадування «на значенні Марії для спасіння людства» – рядки 514–519; використання символіки, котра, як переконливо довела О.Яковина, уводить «Шевченкове Благовіщення» в «контекст ряду традиційно релігійних описів цієї таємниці», нагадує про ангела (роззування, умивання й роздягання «гостя» до «одного білого хітона», його «ніби сіяння», поява зірниць, очікування чогось))⁹⁹. Про це

⁹³ Див., напр.: *Откович В.П.* Народна течія в українському живопису XVII–XVIII ст. – К., 1990. – С.10, 21, 26, 34, 40–41, 51.

⁹⁴ *Креховецький Я.* Богослов'я та духовність ікони. – Л., 2008. – С.117.

⁹⁵ Многоцветная жемчужна: Литературное творчество сирийцев, коптов и ромеев в I тысячелетии. – К., 2003. – С.211, 446.

⁹⁶ *Шевченко Т.* Повне зібрання творів у шести томах. – Т.2. – С.583.

⁹⁷ *Франко І.* Шевченкова «Марія». – С.303.

⁹⁸ *Огієнко І.* Тарас Шевченко. – С.268.

⁹⁹ *Яковина О.* Екзегеза поеми Тараса Шевченка «Марія» // [Електронний ресурс]: <http://www>.

нагадує й незвична радість Марії та Йосипа після одержання вістки про розпинання «правозвістителя месії» (рядки 277–287). Тут мовиться про «євангельську радість», пов'язану з Благовіщенням (Лк. 1:28). Благовісні слова архангела Гавриїла в поемі, таким чином, рівноцінно ніби замінює/підтверджує тоpos розпинання, примножуючи тим самим і мотив жертвовності. Це радість передчуття офірування заради спасіння інших. У результаті, за словами О.Сирцової, «у самій основі тексту чуття “реалістичності” загострюється не так через демістифікацію сакрального, як через піднесення профанного і земного»¹⁰⁰. Саме людська жертвовність і є проявом та формою такого піднесення.

У розвідках про поему часто згадується про мотив матері-покритки, котрий стосовно образу Діви Марії може сприйматися і як прояв блюзнірства. Переконалим видається пояснення О.Яковини: «Історична Діва Марія, як і Шевченкова, не була “матір’ю-покриткою”, хоч була такою в очах людей, які не хотіли прийняти Божу природу особи Ісуса»¹⁰¹. Вірогідно, саме людське сприйняття й мав на увазі поет, коли в липні 1859 р. у суперечці з землеміром А.Козловським під час пригощання після вибору місця будівництва для своєї хати, як повідомлялося в доносі, «Матір Божу називав покриткою»¹⁰². Узагалі, слово «покритка» в нього містило не етично-оціночну, а зовнішньо-сприймальну характеристику. Відтак зазначений вище мотив, який можна дійсно виявити у творі контекстуально, було введено автором як зрозумілішу для загалу форму донесення того, що люди у своєму історичному сповідуванні християнства (включно з єхаристією), хоч уже і «прийняли Божу природу особи Ісуса», але ще не християнську офірність як обов'язкову етичну категорію, а вона ж пронизує життя Божої Матері¹⁰³, християнський символ віри. О.Яковина доречно відокремлює в поемі релігійно-онтологічні аспекти від історичних, указуючи, що «історичний час головних героїв поеми фокусується в конкретних стражданнях людини, такої, як створив її Бог (чоловіком і жінкою) в обставинах їхнього життя, віку, соціального становища тощо»¹⁰⁴. Іншими словами, саме так зване «покритство» у своєму історичному вимірі якнайяскравіше передавало всю глибину жертвовності Марії, і воно не мало нічого спільного з позицією греко-римського філософа другої половини II ст. Цельса, який у своїй полеміці проти християн заради приниження їхніх релігійних почуттів поширював чутки про позашлюбне народження Ісуса як наслідок негідної поведінки його матері¹⁰⁵. Помічено, що у Шевченковому творі (рядки 729–744), як і у Святому Переданні, Божій Матері «прописується проповідницька діяльність», яка подається «в тісному союзі з першою християнською церквою» (рядки 729–744)¹⁰⁶.

filolog.in.ua/images/stories/sajt/3.Yakovyna-ekzageza.pdf

¹⁰⁰ Сирцова О. Апокрифічна апокаліптика: Філософська екзегеза і текстологія з виданням грецького тексту Апокаліпсиса Богородиці за рукописом XI ст. – К., 2000. – С.211.

¹⁰¹ Яковина О. Екзегеза поеми Тараса Шевченка «Марія».

¹⁰² Тарас Шевченко. Документи та матеріали до біографії: 1814–1861. – К., 1982. – С.331.

¹⁰³ Див., напр.: *Тевольє П.* Споконвічні проблеми. – Л., 1997. – С.63.

¹⁰⁴ Яковина О. Екзегеза поеми Тараса Шевченка «Марія».

¹⁰⁵ Косідовський З. Оповіді євангелістів. – К., 1981. – С.22.

¹⁰⁶ Васильєв П.П. Богородица. Богоматерь // Христианство: Энциклопедический словарь. – Т.1. – С.569.

Згідно з обрядом очищення після пологів, усталеним із часу визволення євреїв з єгипетського полону, кожне перше немовля чоловічої статі належало Богові, його треба було приносити до храму на 40-й день після народження. Зважаючи на те, що в поемі автор про це не повідомляє, але головний учасник дійства – Симеон Богоприємець – згадується (рядки 323–330), очевидно, це зроблено ще й тому, що саме йому належить пророкування майбутніх жертвоних страждань Богородиці: «Та й тобі самій меч прошиє душу, щоб відкрились думки багатьох сердець» (Лк. 2:35).

Привертає увагу те, що сотеріологічний аспект, або мотив спасіння людей Христовою самопожертвою (спокутування гріха), у поемі заторкується лише побіжно й відразу ніби відступає на задній план наголошуванням на офіруванні в таких словах: «Марія Сина привела. / Єдиную тую дитину, / Що нас од каторги спасла! / І пресвятая, неповинна, / За нас, лукавих, розг'ялась!» (рядки 354–358). Також у творі не згадується Христове воскресіння з його пісенним наголошуванням на спасінні. Зате прочитується богословське положення, прийняте в V ст., про кенозис – божественне самоприниження, самозневажання Христа через володнення аж до вільного прийняття Ним хресного страждання та смерті як найвиразнішого прояву любові. «Сліпими і малими душою» (рядок 251), «душеубогими» (рядок 726) Т.Шевченко називає тих, хто байдужий і не має волі до офірування, про кого він у вірші «Во Іудеї во дні они...» саркастично мовив як про «серцем голим догола, рабів з кокардою на лобі, лакеїв в золотій оздобі, онучу, сміття з помела его величества» (рядки 41–45). У цьому творі перед тим є нагадування про жертвоний чин Божої Матері, а попередня фраза: «Та де ж нам тую матір взяти?» (рядок 40) ніби виступає образним синонімом констатації його відсутності в людях. Цілком можливо, що й під «невольниками» в молитовному вступі до «Марії» (рядки 8–14) Т.Шевченко мав на увазі не лише людей фізичного, а й духовного рабства – тих, у кого відсутня духовність; це вказівка й на відсутність сили волі до офірування, безвілля, корисливість. Їм у поемі ніби протиставляються діти (рядки 688–698) відповідно до Христової настанови: «Будьте як діти!» (Мт. 18:2–3). А «душеубійцями» (рядок 255) поет іменує тих, хто усвідомлено допомагає чинити зло «Іродам-царям»: «Тих, що бачать над собою / Сокиру, молот і кують / Кайдани новие» (рядки 252–254). Це своєрідний парадокс «уникнення офірування»: навіть в умовах явної загрози свого існування людина не здатна до, здається, неминучої жертвоності. Лише з позиції офірування можна правильно зрозуміти й наступні пророчі рядки поеми: «Уб'ють / Заріжуть вас, душеубійці, / І із кровавої криниці / Собак напоять» (рядки 254–257). Тут контекстуально й підтекстуально прочитується така характерна для Т.Шевченка біблійна символіка крові: «недужа, затруєна, ніби зачумлена гріхом (як ділом, так і помислом)» людська кров¹⁰⁷ по суті протиставляється жертвоній крові Спасителя та інших праведників. Хто не жертвує (хоча б на рівні висловлення незгоди), сам зрештою стає жертвою – такий Шевченків імператив. Його поема немов перебуває в річищі української традиції сходження та прилучення до Бога: не пізнанням Його сутності, а наслідуванням, уподібненням,

¹⁰⁷ Забужко О. Шевченків міф України... – С.118–119.

досвідом (так званий апофатичний аспект), зокрема й на основі вершинного досягнення на цьому шляху – вільного мучеництва, жертвовності¹⁰⁸.

Чи можна вважати, що ідея офірності в поемі є першорядною порівняно з поняттями «свята правда» і «воленька свята»? Здається, відповідь лежить в образних словах церковного діяча й письменника XVII ст. Антонія Радивиловського: «Казав був апостол Павло: “Там, де дух, там і свобода”, – а я кажу: “Там, де хрест Христа, там і свобода”». Як указує Л.Ушкалов, аналізуючи проблему гуманізму Т.Шевченка, наслідування Христа означає те, що письменники старої України називали «співрозп'яттям»¹⁰⁹. Уважається-бо, що офірність передбачає не лише максимальне напруження волі та сил людини, а й просто виконання моральних вимог усупереч украї несприятливим соціальним умовам або обставинам особистого життя. Саме так сприймав це поняття й Т.Шевченко. Дійсно, у поемі без заперечення сакральності персонажів по суті мовиться про офірність людей, які ведуть звичний спосіб життя. Читаємо: «Святу правду на землі / І прорекли, і розп'ялись / За воленьку, святу волю! / Іван пішов собі в пустиню, / А твій меж люди. А за ним, / За сином праведним своїм, / І ти пішла» (рядки 649–655). Усі троє жертвують собою, але, зрозуміло, що два останні офірування для Т.Шевченка стоять на порядок вище, адже християнська мораль за Христовою наукою є активно-дієвою, а не пасивно-заборонною.

Ідилічний характер викладу в поемі, на який указують І.Франко¹¹⁰, Ю.Шевельов¹¹¹ та інші дослідники, можна вважати своєрідною ідеально підбраною формою донесення думки, що офірування й пов'язане з ним страждання, особливо у своєму історичному вимірі, не завжди містять у собі драматичний компонент, який назагал часто визначальний для людини у такому виборі. Власне, саме материнське офірування найприродніше й начебто «найлегше». «Оприродненню» чи «озвичаєності» офірності служить і спосіб «побутовізації» та «українізації» основних персонажів священної історії, а особливо радісне світосприймання головних героїв поеми, зокрема також і радість від усвідомлення перебування на шляху до євангельського офірування. І це є вагомою складовою одного з основних мотивів – шляху, який «проймає всю творчість Шевченка – від першої й до останньої поезії»¹¹². Цей «жертвний шлях» в історіософському аспекті можна екстраполювати також і на шлях історичний, що, власне, і робить поет у творах, у котрих заторкується історична тематика: образи Івана Гонта («Гайдамаки»), Яна (Івана) Гуса («Єретик»), Івана Лободи («У неділеньку у святу...»), Петра Дорошенка («Заступила чорна хмара...»).

Власне, Т.Шевченко ніби екстраполює священну історію на історію секулярну, усесвітню, українську, і це досягається передусім образом Божої Матері,

¹⁰⁸ Горський В. Ідеал стратотерця: Про специфіку давньоруського образу святості // Філософська і соціологічна думка. – 1995. – №1/2. – С.110–111.

¹⁰⁹ Ушкалов Л. Гуманізм Тараса Шевченка // Збірник Харківського історико-філологічного товариства: Нова серія. – Т.11. – Х., 2006. – С.66.

¹¹⁰ Франко І. Шевченкова «Марія». – С.302.

¹¹¹ Шевельов Ю. 1860-й рік у творчості Тараса Шевченка // Його жс. Вибрані праці: У 2 кн. – Кн.ІІ: Літературознавство. – К., 2008. – С.62.

¹¹² Боронь О. Мотив шляху // Теми і мотиви поезії Тараса Шевченка. – К., 2008. – С.149.

певною «українізацією» біблійних персонажів. Примітно, що в богослов'ї саме з Благовіщення починається історичний відлік земного життя Ісуса Христа¹¹³, тобто історія священна. Це поширення досягається й за рахунок авторських вставок-коментарів в історико-варіативній формулі «Якби..., то...» (рядки 245, 276, 515), або нагадуванням про трагічне майбуття єврейського народу: Ісус «та аж заплаче, дивлячись / На іудейську столицю» (рядки 675–676). Відомо-бо, що 70 р., під час чергового повстання, після п'ятимісячної облоги Єрусалим захопив і доценту, включно з храмом, зруйнував майбутній римський імператор Тит. А варіативність історичного розвитку у Шевченкових контекстах пов'язана зі свободою вибору людини, а отже – і з її найскладнішим рішенням, тобто готовністю до офірування. Т.Шевченко ніби дає зрозуміти, що людська історія певним чином має взоруватися на історію святих, і насамперед у чині офірування собою.

Мотив стражденної офірності проходить крізь усю поему «Марія». Про неї, як уже мовилося, згадується у вступній молитві. Вона ж і вінчає твір (рядки 744–746). В останніх словах підтекстуально й метафорично прочитується не якась розпачливість, як уважає Г.Грабович¹¹⁴, а просто Шевченків болісний сум із приводу того, що й налаштованість людей на офірування та його поцінування все ще перебувають на узбіччі (десь «під тином», «у бур'яні») людської історії...

Примітно, що Д.Чижевський, указуючи на антропоцентризм як світоглядний стрижень Т.Шевченка й на «історіософічний антропоцентризм» як основу його погляду на історію, ніби «перевіряє» це твердження саме на поетових творах зі священної історії, наголошуючи: «І особиста трагедія Марії є для Шевченка разом трагедією вселюдською та поворотним пунктом всесвітньої історії. Життя Христа – початок нового періоду життя людства, початок панування правди, початок визволення рабів»¹¹⁵. Д.Чижевський пояснював, що поетове «антропологізоване» зображення подій зі «святої» історії аж ніяк не було профанацією, богохульством, а навпаки – прославленням їх значення для людства, реалізацією слів Д.Штрауса: «Історія Євангелія в основі своїй є історією людської природи взагалі, уявленої як ідеал на прикладі життя Єдиного»; життя Христа (а також Його матері) – це тільки «ідея людства у формі життя конкретної особистості»¹¹⁶.

Отже, суть і зміст переходу від старозаповітної до новозаповітної історії Т.Шевченко розумів передусім у появі зразка для універсалізації людської природи, яка починається із засвоєння Христової науки (про неї мовиться й у поемі «Марія», рядки 623–636), і у котрій на перший план виступає плекання готовності до офірування заради ближнього.

¹¹³ Аверинцев С. Ісус Христос // *Його ж.* Софія-Логос. – С.52.

¹¹⁴ Грабович Г. Шевченко, якого ми не знаємо (З проблематики символічної автобіографії та сучасної рецепції поета). – К., 2000. – С.172. У Шевченковому тексті присутня децима сарказму, а він не узгоджується з розпучкою. Ці слова в аспекті моральної дії перегукуються зі щоденниковим записом Т.Шевченка від 15 липня 1857 р.: «Где же любовь, завещанная нам на кресте нашим Спасителем-человеколюбом?», які в контексті теж не містять розпачу.

¹¹⁵ Чижевський Д. До світогляду Шевченка // *Українська мова і література в школі.* – 1993. – №3. – С.37.

¹¹⁶ Цит. за: Чижевський Д. Шевченко і Давид Штраус // *Генеза.* – 1998. – №1/2. – С.63.

Зазначений перехід можна помітити й у Шевченка-художника. Мається на увазі відбитий у спогадах та повісті «Художник»¹¹⁷ задум великої картини «Видіння Іезекїїла в пустелі, всяній сухими кістками» та «запрестольні образи» 1850–1851 рр. – ескізи «Апостол Петро» (перед розп'яттям) і «Розп'яття» (розіпнутий Ісус із двома розбійниками та прибитою горем матір'ю). За біблійною книгою пророка Єзекїїла (Єз. 37:11–14) розсіяні на долині кістки, які оживуть, безумовно мали у творі символізувати незнищенність народу і черговий результат-докір гріховним ізраїльським царям-правителям. А ескізи своєю «стриманістю у відтворенні трагізму ситуації», «умиротвореністю обличчя Спасителя», «смирненістю» Марії¹¹⁸, та особливо образом не схильного до хоробрості апостола Петра (Лк. 22:54–62), розведені руки котрого на римській околиці побіля хреста красномовно передають «готовність розіп'ятися»¹¹⁹, доносять якраз ідею усвідомленого й добровільного офірування собою.

Таким чином, проведений аналіз свідчить про уважне ставлення Т.Шевченка до джерел, пов'язаних із релігією. Нечисленні відступи від них не означають ігнорування засад християнської традиції, а зумовлені творчими цілями й відповідними художніми засобами. Розмірковуючи про прогрес і зміст історії, французький богослов Г.Бедуел наводить слова о. І.Далме: «У новому порядку, установленому завдяки відкупній жертві Христа, існує головний момент – момент жертви, з яким пов'язані всі інші; і якщо ще можна уявити собі тимчасову тяглість історичного типу, то існує вона лише для того, щоб цей зв'язок міг виявитися»¹²⁰. Такими словами можна частково передати й позицію Т.Шевченка щодо історичного поступу, якщо згаданий історичний зв'язок означувати як схильність до офірування.

¹¹⁷ Спогади про Тараса Шевченка. – К., 1982. – С.77; Шевченко Т. Повне зібрання творів у шести томах. – Т.4. – С.177.

¹¹⁸ Барабаш Ю. Тарас Шевченко: Імператив України... – С.169–170.

¹¹⁹ Мойсей І. «Незбагненна божественна таємниця...»: Філософія в мистецтві Т.Шевченка: Лекції, студії. – К., 2013. – С.56–59, 61–63.

¹²⁰ Бедуел Г. Історія церкви. – Л., 2000. – С.22–23.

The article for the first time deals with the image of biblical and sacred history as it is correlated with the secular in the T.Shevchenko's works from the historiosophical position. On this basis, the author greatly expands comment relevant to T.Shevchenko's works and elaborates on features of his philosophy of history, which is currently the subject of heated debate.

Keywords: Taras Shevchenko, historiosophy, ancient Jews, Bible, Babylonian captivity, Judea, Jerusalem, sacred history, king David, Jesus Christ, Mary, offering.

