

## ЖАНРОЛОГІЯ

УДК 821.161.2-0

Тетяна Белоброва

### ФІЛОГЕНЕЗ МОЛИТОВНОГО ЖАНРУ (МІСТИЧНІ МОДИФІКАЦІЇ)

*Аналізується філогенез молитовного жанру крізь призму сприйняття містичних модифікацій. Особливу увагу приділено дослідженню генологічної диференціації молитовних текстів, методології, еволюції. Наводяться приклади формування молитви в різноманітних текстах попередніх епох.*

**Ключові слова:** молитвоцентричний текст, синергійність, синтетичність, епістемологія, філогенез, ортодоксальність, імперсональність, ідіостиль.

Становлення й розвиток молитвоцентричного тексту охоплює ключові моменти формування європейської культури, адже поряд зі своїм статусом найважливішого елемента християнського віровчення, молитва віддавна має і „світський” статус. Науковий інтерес до містичної сфери в сучасному українському літературознавстві зростає. Однак це стосується переважно функціонування релігійних, зокрема біблійних образів, тем, фабул, мотивів у творчості того чи того письменника, впливів Святого Письма, християнської доктрини на духовно-етичні й світоглядні позиції митців. Тим часом їхні естетичні засади, а головне – художні якості літературних текстів здебільшого лишаються поза увагою. Мета статті полягає в теоретичному напрацюванні методології та в дослідженні на цій основі філогенезу, еволюції, молитовного жанру, особливостей його функціонування в українській літературі означеного періоду, з’ясуванні духовних, психологічних, онтологічних джерел молитви, означенні шляхів, динаміки художньої рецепції сакральних текстів та форм їх літературної трансформації.

Цьому особливо сприяла поява релігійно-художніх текстів блаженного Августина, Северина Боеція, П’єра Абеляра, Мейстера Екхарта, Бернара Клерковського та інших мислителів. В історико-літературному плані це питання на сьогодні вже певною мірою вивчене, що можна підтвердити посиланням на праці І. Франка [21], М. Возняка [7; 8], Д. Чижевського [22], О. Мишанича [16], І. Качуровського [11], М. Кодака [12], Д. Наливайка [17], В. Антофійчука [1], І. Бетко [3], Т. Бовсунівської [4; 5; 6], П. Білоуса [2], Т. Салиги [19], В. Сулими [20] та ін.

Однак очевидно, що в теоретико-методологічному плані проблема сакрального метажанру та супутніх йому мотивів і досі перебуває в ембріональному стані. Тут, мабуть, далися взнаки затяжні наслідки „войовничого атеїзму” та ідеологічних канонів соцреалістичної методології. На часі теоретичні узагальнення нагромаджених сакральних текстів, їх структурування, вивчення генології тощо. Певні напрацювання

теоретичного характеру вже є. Так, І. Качуровський чітко виокремив і описав три групи сакральних текстів, найфункціональніших в українській мистецькій традиції. До першої він відніс *гімн, молитву, заклинання, проклин, присягу*. Другу групу в його класифікації посіли локальні жанри, поширені в літературі певного народу або ж обмежені вузьким колом adeptів конкретної релігії (наприклад, буддійська *джатака*, тамільські *пурани*, гербейські *псалми* та ін.). Третя група представлена тими текстами сакрального зразка, що обмежені хронологічними чи стильовими рамками. Сюди належать, на думку І. Качуровського, середньовічні релігійні драми (*містерії, міраклі*), жанри *містичних поем* та *видінь* пори пізнього середньовіччя [11, с. 34].

Нині літературознавці дискутують щодо принципів генологічної диференціації та параметрів жанрового діапазону києворуської літератури. Так, П. Білоус пропонує взяти за основу класифікації жанрів два способи висловлювання: **вислів усний** і **вислів писемний**. До **вислову писемного** він відносить такі жанри: *азбуковник, алфавіт, епістолю, літопис, послання, „чтеніє”, „начертаніє”, „описаніє”, „книгу”, хронограф*; до **усного** – *бесіду, „двоєсловіє” (діалог), моління (благання-замовляння), повість, повчання, похвалу, „преніє” („спор”), „реч”, сказання, „слово”, сповідь, „толкованіє”*. Учений називає ще один важливий у диференціації жанрів принцип віднесеності їх до „предмета зображення”: *„битіє”, діяння, житіє, пам'ять („воспоминаніє”), „позорище”, видіння, „історія”, „страсть”, патерик („отечник”), ходіння, „чудо”* [2, с. 24]. У цій класифікації, як видно, важливе місце відведено молитовним текстам. Своєрідним ключем розрізнення жанрової специфіки тексту виступає назва твору (наприклад, *„Моління Данила Затворника”, „Азбучна молитва”, Києво-Печерський патерик* та ін.).

Цікавою і науково перспективною видається концепція В. Лєпахіна, зокрема запропоновані ним характеристики молитви як „іконообразу”, своєрідної словесної ікони. Дослідник, зосібна, вирізняє такі жанрові ознаки молитви, як „онтологічність, антиномічність, канонічність, символічність, синтетичність, синергійність”, і зазначає, що ці жанрові типодиференційні риси стосуються і „змісту молитовних прохань, і молитви як процесу богоспількування, і молитви як словесної ікони (за формальною структурою та композицією)” [13, с. 153]. Т. Бовсунівська, крім вирізнених В. Лєпахіном ознак, називає цілу низку суто змістових епістемологічних характеристик літературної молитви як жанру: утворення специфічного емоційного темпоритму, який не завжди наслідує біблійний зразок; елегійність у молитвах любовного змісту чи, навпаки, динамічність у молитвах із громадянським звучанням; зосередженість на духовності особи з демонстрацією крайнього індивідуалізму, архаїзація мовлення тощо [5, с. 3].

Розрізненню молитви та інших генологічних утворень духовної лірики присвячено окремі аспекти наукових досліджень Ірини Даниленко [10, с. 72]. Так, літературознавець акцентує увагу на нетотожності молитовного тексту і різних форм заклинання та накреслює

„певну межу між молитвослівною та гімнографічною творчістю” [10, с. 8], беручи за основу такого розмежування опозицію „текст, що співається – текст, що вимовляється”, „співвідношення колективне виконання (гімн) – особисте/колективне промовляння (молитва) ” та місце в культурному дискурсі [10, с. 8–9]. Попри помітні зрушення в осмисленні феномену духовно-релігійної літератури, нині недостатньо з’ясованою лишається низка проблем теоретичного плану, пов’язаних із цим феноменом.

Однією з важливих теоретичних проблем є теорія конкретного жанрового факту, його становлення та модифікації. Д. Лихачов свого часу підкреслював, що „в системі літератури першорядне місце належить системі жанрів” [15, с. 49]. Тим більше це стосується потреби дослідження генології молитовних текстів. Їх жанрові протоформи (молитва, псалом, сповідь, заповіт, бесіда, повчання, одкровення, видіння, диво, похвала, осанна та ін.) сформовані, з одного боку, „під впливом Святого Письма і давньоукраїнської художньої традиції, з іншого – російської „слізної молитви” та світової, переважно середньовічної традиції” [5, с. 3]. А заглиблюючись у ще давнішу магічну колективну обрядовість, М. Грушевський виводив із неї і закляття, замовляння та молитви індивідуальні.

Не ставлячи своїм завданням виведення генези означеної теми в усіх її теоретичних аспектах, спробуємо ретроспективно, на діахронному рівні, простежити функціонування молитовних текстів в українській літературі, з’ясувати їх різні модифікації.

Як доконаний факт, на рівні довідкових видань стверджується, що в художній літературі *молитва як жанр* почала побутувати з кінця XVI століття [3, с. 404]. Однак цілком очевидно, що її жанрові ознаки формувалися в різних текстах попередніх епох – від фольклорних до літописних та літургійних. Адже й самих визначень молитви є також досить багато – від найширшого, за яким молитвою є „будь яка думка про Бога” (Ісак Сиріянин), до вужчих і специфічніших, причому це залежить і від конфесійних канонів і, з погляду власне літератури, від методології досліджень. Та все ж ключовими поняттями, що визначають жанрові константи молитовної ситуації, є безпосередні звернення до вищих сил зі *славослов’ям, подякою, благанням, проханням*.

Д. Чижевський відносить молитву до літератури практичного призначення, що існувала вже за доби монументального стилю [22, с. 151].

Якщо ж говорити про філогенез молитовного жанру, то його корені сягають ще дохристиянської доби. Це переконливо доводить М. Грушевський, виділяючи у своїй фундаментальній праці відповідну рубрику „Молитви і закляття”: „Ослабнувши в своїй чистій, магічній формі в колективнім уживанні, накликування добра і закляття лиха довго тримаються в індивідуальнім ужитку, в різних магічних формулах, замовляннях і молитвах, які не раз стоять в близькій зв’язку з колишніми колективними обрядами, почасти захованими, почасти затраченими без сліду” [9, с. 137].

Цінними є і суто оглядові відомості, які подав у підсторінковій виносці вчений, торкаючись питання про ступінь дослідженості матеріалу. Саме тому наводимо їх повністю: „Наші молитви і закляття досі не оброблені скільки-небудь відповідно. Великоруси і білоруси випередили нас на сім полі. Велику збірку великоруських заклять видав іще Сахаров, потім Л. Майков (1869 р., 372 чисел). Тільки в 1872 р., в першій томі корпусу Чубинського вийшла збірка вірувань, забобонів, заклять і молитов, доволі багата, але дуже хаотично зложена, і два роки пізніше з'явилась спеціальна збірка П.С. Єфименка *Сборникъ малороссійскихъ заклинаній, Чтенія московські*, 1874, I, 212 чисел, – зроблена незалежно від збірки Чубинського і теж не особливо упорядкована, а по сім не з'явилось ні одної великої збірки – в тім роді, як корпус білоруських замовлянь Романова (*Бѣлорусскій сборникъ*, т. V, 1891, понад вісімсот номерів). Се, очевидно, відбилось і на розслідуванні цієї категорії народної традиції. Студентська робота Мик. Крушевського: *Заговори какъ видъ русской народной поэзіи* (Варшавскія унів. изв., 1876, 111), оперта головню на збірці Майкова, надовго зісталась одинокою монографією. Тим часом се була дуже слабенька праця. Далеко цінніші замітки Потебні, в його студії про пісню про воєводу Штефана (*Малорус. по списку XVI в.*, 1877) – про аналогії заклять і пісень (тут він подає і дефініцію замовляння як „словесного образу порівняння даного або умисно витвореного явища з побажаним, з метою викликати се друге”). Але через свою принагідність, мабуть, вони не звернули на себе уваги. Тільки в 1890-х рр. до них повернулись дослідники – проф. Владимірів в розділі, присвяченім замовлянням в його *Введеніі въ исторію русской словесности*, 1896, Сумцов в студії *Пожеланія и проклятія, преимущественно малорусскія*, 1897 (*Сборникъ*, Харків., т. IX), Ф. Зелинский, *О заговорахъ*, 1897 (там же, т. X). Потім почала друкуватись велика праця іншого ученика школи Потебні А. Ветухова: „*Заговори, заклинанія; обряди и другіе види народного врачеванія, основанне на вѣрѣ въ силу слова*”. – *Рус. Фил. Вѣстникъ*, 1901–1907 (недокінчена). Бібліографію до 1890-х рр. подав Сумцов в харківському *Сборнику*, IV, 1892. Спеціально український матеріал не розсліджений і обговорювався тільки всуміш з іншими. В рефератах, з котрими минулого року виступав проф. Ф. Колесса, він теж не вийшов ще поза загальні прелімінарії, судячи з змісту, ласкаво ним мені уділеного. Належить сподіватись, що в остаточнім обробленні сеї теми він ближче займеться українським матеріалом, особливо його формальною стороною, досі мало розробленою, – не тільки ритмічною, але й мелодичною, що проступає в різних випадках, – як зробив се для голосінь, а також і відсвіжить дотеперішній запас матеріалу свіжим приносом” [9, с. 137].

Відтоді з відомих позанаукових причин „свіжого приносу” додалося небагато. Та все ж матеріал накопичувався, результатом чого стало упорядковане М. Москаленком популярне видання „*Українські замовляння*” з передмовою М. Новикової накладом 65 000 примірників [18]. Тут подано й джерела текстів – праці П. Чубинського,

П. Єфіменко, М. Драгоманова, М. Комарова, А. Петрова, Б. Грінченка, І. Франка, М. Дикарїва, Я. Новицького. Усі вони належать до другої половини ХІХ – початку ХХ ст.

Досліджуючи зміст фольклорних молитов, заклять і замовлянь, М. Грушевський звернув увагу на їх складність: „На первісну стихію сильно налягла верства християнська – завдяки вище вказаній обставині, що християнський ритуал був широко використаний для магїчних завдань, і християнське духовенство дуже радо пішло назустріч сим бажанням, творячи безконечну систему різних обрядів, молитов і заклять навилічення, очищення, благословення в усяких обставинах і випадках життя. Через те християнські постаті і терміни дуже глибоко поврізувались в сю сферу, і справа не скінчилась на рецепції самої номенклатури – очевидно, з нею були прийняті і різні форми, запозичені, знов-таки, християнською практикою з різних джерел: вавилонських, юдаїстичних [14, с. 32]. Рецепція сих же елементів могла робитись і незалежно від християнських впливів – з усної практики сих народів, з котрими наші люди стикались, а в основі сих усіх чорних мудростей лежала класична магїчна наука старих месопотамських шумерів, перейнята пізнішими вавилонськими магами („халдеями”), які стали потім найбільшими спеціалістами і авторитетами всього цивілізованого і нецивілізованого світу. На значення сеї халдейської магїї звернув увагу піввіку тому французький орієталіст Ленорман, і спеціально щодо східнослов'янських замовлянь підніс її значення в 1890-х рр. Вс. Міллер. Але вказані ним паралелі, правда, зроблені досить побіжно, на основі одної колекції асирійських заклять, мали настільки загальний характер, що не зробили особливого враження і не викликали у інших дослідників охоти продовжити студії в сім напрямі. Одначе така робота мусить бути пророблена. Бо наші закляття становлять все-таки настільки визначну частину нашої старої усної словесності, що повинні дочекатись літературного аналізу.

Як видно навіть із наведеної маленької вибірки, вони одним крилом глибоко врізаються в стару обрядовість, в сферу колективних магїчних дій і їх поглядів на людину і доохресний світ, другим тісно заходять в поетичну творчість, орудуючи тими ж поетичними образами, що народна пісня, та піддаючи їй не раз взірці і провідні мотиви. Але разом сі замовляння, закляття та їх мотиви належать, без сумніву, до тих галузей нашого старого мистецтва, які особливо були приступні широким запозиченням: магїчна формула для людини, яка вірить силі таких формул, річ дуже цінна, а що при своїй короткості вона досить легко запоминається, то й легко переноситься. Аби вилучити те, що в сім матеріалі належить народному нашому життю, треба, можливо, докладно вимежувати елементи запозичені. Елементи чисто християнські, такі як імення і терміни церковні, кидають в вічі <...> Але, з одного боку, буває так, що християнське ім'я, або християнський термін (раб божий, хрещений і т. д.), цілком механічно вкладається в передхристиянську формулу, не змінюючи її; в других випадках з ним входить і цілий комплекс понять, ґрунтовно змінюючи характер закляття. В

нехристиянізованих текстах можуть критись запозичення халдейські, античні, юдаїстичні (з Кабали і Талмуда) – погляди на космічні сили, на магічне значення різних елементів людського тіла (крові, волосся, одержі, сліду і т. ін.). Не завсіди тільки можна буде відрізнити свійське від запозиченого: не одно виростало паралельно на спільнім ґрунті примітивного світогляду; деякі спільності можуть іти в такі глибини передісторичного життя (арійсько-семітських стичностей), що за тими немає можності пройти туди. Але ближчий аналіз сього матеріалу може все-таки дати багато для розуміння [9, с. 143–144].

Надзвичайно цінними, зокрема, в контексті нашої теми, є і наведені Грушевським два найстарші руські самозакляття в трактатах Ігоря і Святослава з греками, 944 і 971 рр.:

Да не имуть помощи отъ Бога ни отъ Перуна,  
да не ущитятся щиты своими,  
и да посьччени будут мечи своими,  
отъ стрѣль и отъ юного оружья своего  
и да будутъ раби въ сий вѣкъ и въ будущий.

Да имьемъ клятву отъ Бога, въ него же вѣруемъ,  
въ Перуна и Волоса, скотья Бога,  
и да будемъ золоти яко золото,  
и своимъ оружьемъ да посьччени будемъ.

Актуальним лишається й подальший коментар науковця: „Досі, скільки знаю, їх не аналізовано з боку їх змісту, клятв – магічних формул: є в них щось з візантійського фольклору чи з скандинавського (рахуючися з присутністю варягів між дружиною Святослава), – чи вони повинні бути в цілості положені на рахунок нашого фольклору, і ці образи вояків, які жовтіють, як золото, наслідком божого прокляття, яким щити відмовляють службу, і їх власні мечі і стріли обертаються на них, – повинні зайняти місце в нашій поетичній скарбниці?

В кожному разі, ці образи повинні були існувати в нашій дружинній поезії Х в.” [9, с. 145].

Як бачимо, вчений не робить категоричних висновків, а лише порушує питання щодо належності наведених текстів до дружинної поезії Х ст.

Цікавим є звертання в цих самозакляттях до богів дохристиянського пантеону (Перун, Волос) поряд зі згадкою Бога, причому без конкретизації, якого саме (подібне усвідомлення наявності єдиного Бога проявиться через тисячоліття у поезії Т. Шевченка (зокрема, у вірші „Ликері”).

Молитовність вельми продуктивно виражалась у колективному художньому субстраті, яким є фольклор. У давніх уснопетичних текстах здебільшого спостерігаємо звернення до природних сил та явищ. А в жанровому аспекті це переважно замовляння, закляття, доброзичення та ін. („Сонечко ясне-красне, / Освічаєш гори-долини. / Освіти моє личко...”; „Тобі, місяцю, з-повні – мені на здоров'ї...”; „Ой дощичку, крапайчику, крапай...”).

У генологічній картині фольклору присутнє місце належить різнохарактерним художнім структурам, що межують із жанром молитви в її сучасному дефініюванні. Йдеться насамперед про риторичний синтаксис і прохальні мотиви. З часом ці жанри модифікуються, втрачаючи аспект магічного (містичного) начала, зв'язки з колективною обрядовістю. Склад давніх молитов, заклинь і замовлянь дуже розмаїтий. М.Грушевський підкреслює, що в нашій словесній репертуарі більшість їх уже має християнську „закраску”, тоді як сучасна дослідниця Марина Новикова висловлює більш диференційовані твердження:

„Язичництво не дуалістичне – воно амбівалентне. В його світі нема „двох володарів”, Добра і Зла, – в ньому є плазмова плинність „корисного” і „шкідливого”.

Християнство також не дуалістичне – воно моністичне. Зло в ньому існує, але не як рівноправний „володар” буття, а лише як *нестача* Добра або відхилення від Добра. Поповнити Добро, повернутись до нього – завдання для внутрішньої праці людини. Допомога згори („благодать”), безумовно, може бути лише доброю – але й вона вимагає зустрічної готовності людини її прийняти.

Чому ж так уперто супроводжує замовляння ідея кощунства, блюзнірства? Вона походить від свідомості *двовірної*: ані цілком християнської, ані вповні язичницької, а такої, що прагне поєднати обидва ці світобачення та світорозуміння. Або від свідомості забобонної, тобто маловірної.

Психологія, етика та „онтологія” двовір'я та маловір'я досліджені поки що вкрай недостатньо. Для вчених богословів цей тип свідомості був не досить ортодоксальний, для вчених-атеїстів – ортодоксальний надмірно. Так чи інакше, подвійна система цінностей та орієнтирів, „двовладдя” не можуть не породжувати в людській душі комплекс – нехай підсвідомої – тривоги, провини, невпевненості, розладу. Як це не раз бувало в історії, „старі” витіснені цінності потаємно переживаються як більш могутні. Але тепер уже – *заборонено* могутні.

Так входять у текст замовлянь „християнські” правки та доповнення. Їхня кощунність (а точніше – світоглядна недоречність) полягає навіть не в тому, що Богородиця та Зоря-Зоряниця можуть стояти в тексті поруч, а в тому, що за магічною, утилітарно-операційною функцією Богородицю від Зоряниці не відрізнити, внаслідок чого в деяких варіантах замовлянь вони взаємозамінні.

Чим же можуть тоді бути для нас замовляння, якщо язичницький „образ світу” без вороття відійшов у минуле, для християнської світобудови вони просто-таки безцільні, а для атеїстів взагалі „не прочитуються” за своїм споконвічним словником?

А тим самим, чим дитинне світобачення – від (очевидно, тут треба не „від”, а „для”. – Т.Б.) дорослої людини.

По-перше, жодні інстанції і жодні пізніші „критики” не здатні його скасувати. Воно, дитинство, в нас *було* – отже, воно в нас і є, і залишиться з нами до кінця наших днів.

По-друге, дитинне мислення – це не оцінка, а визначення. І визначення не розчулене, але й аж ніяк не применшувальне. Дитинним мисленням, як відомо, наділені митці (і, ширше, – всі творчі уми, більшою або меншою мірою). Дитинне мислення також допричинно-наслідкове, дораціональне і досить наївно-прагматичне, операційно-доестетичне. Але є в його органічній довірі до світу, універсалізму та „комічності” щось таке, що враховувало й християнство (закликаючи: „Будьте, як діти...”), що враховує і строга наука – коли з небезкорисливим завзяттям досліджує нині типи свідомості й мислення, що лежать поза второваними причинно-наслідковими і взагалі „антропоцентричними” шляхами” [18, с. 27–29].

Для нас у даному разі важливі міркування дослідниці як щодо двовірної природи фольклорних замовлянь, так і щодо дитинного мислення, притаманного, зокрема, творчим особистостям.

Дихотомія імперсональності/індивідуальності в нових і нових видозмінах дожила й донині, зокрема і в застосуванні молитовних мотивів (канон/деканонізація, „стиль доби”/ідіостиль тощо).

Саме в цю пору вже й формально фіксуються жанрові ознаки МОЛИТВИ.

1. Антофійчук В.І. Своєрідність трансформації євангельського сюжетно-образного матеріалу в українській літературі ХХ ст. : дис.... д-ра філол. наук : спец. 10.01.01 – Чернівці, 2001. – 385 с.
2. Білоус П. „Моління” Данила Заточника з феноменологічного погляду / П. Білоус // Слово і час. – 2000. – № 5. – С. 42–48.
3. Бетко І. Молитва / І. Бетко // Українська Літературна Енциклопедія. – Т. 3. – К., 1995. – С. 404–405.
4. Бовсунівська Т. Історія української естетики першої половини ХІХ століття / Т. Бовсунівська. – К. : Видавн. дім Дмитра Бурого, 2001. – 343 с.
5. Бовсунівська Т. Молитва як літературний жанр : Роль Т. Шевченка в романтичному жанротворенні / Т. Бовсунівська // Дивослово. – 2003. – № 7. – С. 3–8.
6. Бовсунівська Т. Феномен українського романтизму : у 2 ч. / Т. Бовсунівська. – К. : Вид-во Київського інституту „Славістичний університет”, 1998. – Ч. 2: Ейдетика. – 110 с.
7. Возняк М. Історія української літератури : у 2 кн. : навч. вид. – 2-е вид., перероб. – Кн. 1 / М. Возняк. – Львів : Світ, 1992. – 696 с.
8. Возняк М. Історія української літератури : у 2 кн.: навч. вид. – 2-е вид., перероб. – Кн. 2 / М. Возняк. – Львів : Світ, 1994. – 560 с.
9. Грушевський М. Історія української літератури : в 6 т., 9 кн. – Т.1.; М. Грушевський. [упоряд. В.В. Яременко; авт. передм. П.П. Кононенко; приміт. Л.Ф. Дунаєвської] / – К. : Либідь, 1993. – 392 с.
10. Даниленко І. Жанрова модифікація канону молитви в ліриці ХVІІ – ХХ століть : автореф. дис. на здобуття наук. ступеня док. філол. наук : спец. 10.01.06 „Теорія літератури” / І.І. Даниленко. – К., 2009. – 40 с.
11. Качуровський І. Містична функція літератури та українська релігійна поезія / І. Качуровський // Слово і час. – 1992. – № 10. – С. 33–45.



12. *Кодак М.* До сповідального психологізму („Москалева криниця” Т. Шевченка), однойменні поеми 1847 і 1857 р. / М. Кодак // Проблеми історії і теорії реалізму української літератури ХІХ – поч. ХХ ст. – К., 1991. – С. 61–77.
13. *Лєпахін В.* Молитва як словесна ікона: Іконічність молитви / В. Лєпахін // Ікона та іконічність. – Львів, 2001. – С. 147–155.
14. Лекції по народной словесности проф. Лободы, 1910, студентське видання.
15. *Лихачов Д.С.* Зарождение и развитие жанров древнерусской литературы / Д. Лихачов // Исслед. по древнерусской литературе.– Л. : Наука, 1986. – 404 с.
16. *Мишанич О.В.* Кризь віки : Літ.-критич. та історіографіч. статті й дослідження / О. Мишанич. – К. : Обереги, 1996. – 345 с.
17. *Наливайко Д.* Історія і міфологія у Шевченка: (у контексті європейського романтизму) / Д. Наливайко // Зб. праць тридцять третьої наук. Шевченківськ. конфер. : НАН України. Ін-т л-ри ім. Т.Г. Шевченка та ін. – Черкаси, 2000. – С. 12–25.
18. *Новикова М.* Про світ українських замовлянь / М. Новикова // Українські замовляння/ [упоряд. М.Н. Москаленко, авт. передмови та коментаря М.О. Новикова] – К. : Дніпро, 1993. – С. 7–29.
19. *Салига Т.* Слово Благовісту / Т. Салига // Імператив : Літературознавчі статті, критика, публіцистика. – Львів, 1997. – С. 64–98.
20. *Сулима В.І.* Свята трійця в українській літературі ХІ – ХV ст.: аспекти інтерпретації та художнього втілення : дис. ... канд. філол. наук : спец. 10.01.01 В.І. Сулима. – К., 2002. – 201 с.
21. *Франко І.* Духовна й церковна поезія на Сході й на Заході / І. Франко, Зібр. творів : у 50 т. – К., 1983. – Т. 39. – С. 126–144.
22. *Чижевський Д.* Історія української літератури / Д. Чижевський. – К. : Видавничий центр „Академія”, 2003. – 568 с.

### **Аннотація**

*Анализируется филогенез молитвенного жанра сквозь призму восприятия мистических модификаций. Особенное внимание уделено исследованию генологической дифференциации молитвенных текстов, методологии, эволюции. Приводятся примеры формирования молитвы в различных текстах предыдущих эпох.*

**Ключевые слова:** *молитвоцентричный текст, синергийность, синтетичность, эпистемология, филогенез, ортодоксальность, имперсональность, идиостиль.*

### **Summary**

This article deals with the analysis of the phylogenesis of the genre of prayer through the prism of mystical modifications perception. Particular attention is paid to the investigation of the genological differentiation of prayer texts, methodology and evolution. The examples of prayer formation in different texts of the preceding epochs are given.

**Key words:** prayer-centric text, synergetic, synthesis, epistemology, phylogenesis, orthodoxy, impersonality, idiostyle.

Стаття надійшла до редколегії 8.10.2010 р.