

20. Paweł Hostowiec. Stanisław Mackiewicz o Dostojewskim oraz kilka uwag o biografiach literackich // Kultura. - №14. - 1948. - s.11-22; Paweł Hostowiec. Essay dla Kasandry // Kultura. - №6. - 1950. - s.5-19; Paweł Hostowiec. Klimat życia i klimat literatury // Kultura. - №10. - 1957. - s.3-16.
21. Stempowski Georges. La Terre bernoise. - 2e édition. Préface de Hans Zbinden. Berne, Herbert Lang - 1970. - 92 p.
22. Stempowski J. Literatura polska na obczyźnie - s.353-370 / Stempowski Jerzy. Klimat życia i klimat literatury - 1948-1967 - T2, wybór i opracowanie Jerzy Timoszewicz. - Warszawa, Czytelnik, 2001 - s.430 - S.354.
23. Stempowski J. Mowa żywa i język literacki - s.260-262 / Stempowski Jerzy. Klimat życia i klimat literatury - 1948-1967 - T2, wybór i opracowanie Jerzy Timoszewicz. - Warszawa, Czytelnik, 2001 - s.430.
24. Stempowski J. Oddalenie i powrót do języka polskiego - s.263 - 269 / Stempowski Jerzy. Klimat życia i klimat literatury - 1948-1967 - T2, wybór i opracowanie Jerzy Timoszewicz. - Warszawa, Czytelnik, 2001 - s.430.

## ПЕРЕОСМИСЛЕННЯ ТРАДИЦІЇ МУДРОСТІ У КНИЗІ ЙОВА

*Дана стаття аналізує ефективність вивчення біблійної Книги Йова за допомогою сучасних літературознавчих методів, схожість та відмінність між Книгою Йова та древніми текстами Близького Сходу, а також інтертекстуальні зв'язки між Книгою Йова та іншими біблійними текстами.*

*Ключові слова: Книга Йова, Біблія, літературна критика, інтертекстуальність.*

Книга Йова (V-IV ст. до н. е.) традиційно вважається однією з найскладніших для тлумачення книг Біблії. Підходи, які розглядають її як панегірик величі Бога, теодицею чи бунтівний маніфест невідомого вільнодумця, не в змозі запропонувати комплексну відповідь на велику кількість питань, що стосуються формальних і змістових особливостей та, як на сучасного читача, очевидних неузгодженостей, пояснюючи їх або компілятивним характером книги, або ортодоксальною цензурою радикальних тез, або таким чинником, як втрата певних частин чи перекручення низки положень книги упродовж століть переписування та побутування у традиції. Знаково, що на сьогоднішній день саме діалогічні моделі інтерпретації цієї книги визнаються найпродуктивнішими.

Композиція Книги Йова доволі чітка - в ній виокремлюються три частини: пролог (гл. 1-2), діалоги (3:1-42:6) та епілог (42:7-17). Як видно, найбільшу частину тексту відведено циклом діалогів між Йовом та його співрозмовниками. З цього приводу О. Мень висловив гіпотезу, згідно з якою, пролог та епілог - данина літературній традиції, «старозаповітний варіант халдейського переказу» [8, 190]. Певна логіка у цьому твердженні справді існує. Якщо видалити з книги бесіди Йова (скажімо, частину 2:11-42:9), то тоді отримаємо повноцінну розповідь - варіант традиційної теодицеї з щасливим кінцем: праведник гідно переносить численні випробовування, а задоволений такою поведінкою Бог винагороджує його за вірність і праведність.

Дійсно, з одного боку, головна тема Книги Йова - страждання невинного, яке породжує питання про справедливість Бога, - пов'язує її з багатою традицією близькосхідних «теодицей». Зокрема, проблема страждань праведника порушувалася у єгипетському тексті «Спір розчарованого зі своєю душею» (приблизно 2100-2000 рр. до н. е.), у шумерській поемі «Людина і Бог» (або «Шумерський Йов») (приблизно 2000-1700 рр. до н. е.), в аккадських поемах «Володаря мудрості хочу прославити» (або «Вавилонський Йов») (приблизно XII ст. до н. е.) та «Розмова страдника з благочестивим другом» (або «Вавилонська теодицея») (XI ст. до н. е.).

Проте, з іншого боку, слід наголосити на тому, що жодна з цих теодицей не передбачає рівноправного діалогу людини з Богом (чи богами). Наприклад, основна думка шумерської поеми «Людина і Бог» «полягає у тому, що серед страждань і горя, якими би несправедливими вони не здавалися людині, у неї залишається лише один розумний вихід: постійно вихвалити свого бога, кликати до нього, плачучи й стогнучи, поки він сам не захоче прихильно прислухатися до благань

нешасного» [6, 136]. Невинний страдник може скаржитися богам, випрошувати у них милості, але не вимагати відвертої чесної розмови. Він може виливати своє горе другу, жалючись, що дійсність не відповідає догматам релігії, чи навіть погрожувати припинити служити богам («Розмова страдника з благочестивим другом» [14, 235-241]), але при цьому незмінно постулюється доволі песимістична точка зору, згідно з якою, небожителі безмежно далекі від людей і порозуміння між ними – не більш, ніж ілюзія:

Та що миле тобі – чи бажане богу?

Чи не любе йому те, чим ти гидуєш?

Хто ж волю небесних богів зрозуміє?

Хто підземного світу збагне закони?

Чи божі дороги спізнає смертний? [9, 198-199].

Герої теодицей Давнього Сходу не наважуються так відкрито вимагати від Бога звіту за вчинене, як це зробив біблійний страдник Йов: «Тоді клич, а я відповідатиму, або я говоритиму, Ти ж мені відповідь дай! Скільки в мене провин та гріхів? Покажи Ти мені мій переступ та гріх мій! Чому Ти ховаєш обличчя Своє і вважаєш мене Собі ворогом? Чи Ти будеш страхати завіяний вітром листок? Чи Ти соломину суху будеш гнати?» (Йов.13:22-25).

Думка самого Йова про страждання невинної людини «прояснюється» у суперечці з друзями [4, 89]. Своїми натяками, звинуваченнями та повчаннями вони допомагають Йову сформулювати власну точку зору на це питання. Проте для того, щоб якомога повніше з'ясувати сенс цих розлогих із вкрапленнями приказок бесід, необхідно вказати на те, що Книга Йова належить до корпусу біблійної літератури мудрості, котра в свою чергу тісно пов'язана з традицією премудрості, поширеною у всіх частинах давнього Близького Сходу. Саме поняття «мудрість» означало насамперед практичне знання життя, вміння застосовувати теоретичні постулати у різних ситуаціях. Наприклад, Книга Приповістей Соломонових містить багато порад, застережень та настанов, що стосуються виховання дітей (Пр.4:1-13; 6:20), етики праці (Пр.12:11), поведінки у суспільстві (Пр.6:1; 13:3), стосунків із владою (Пр.23:1) тощо. Ґрунтуючись на щоденному досвіді, традиція мудрості особливого значення надавала зв'язку між вчинком і його наслідком. «Перспектива взаємозв'язку дії та її результату лежить в основі будь-якої педагогіки повсякденності, котра прагне створити спонукальні стимули до добра і стримати зло» [11, 432]. Цей причинно-наслідковий тип мислення зумовлював своєрідне бачення всесвіту: різноманітні феномени розглядалися як елементи більш складного цілого, до пізнання котрого слід було наближатися упродовж життя. Початком мудрості вважався «страх Господній» (Пр.1:7), котрий розумівся як благоговійна довіра до Бога – джерела всього сушого.

Друзі Йова – Еліфаз, Білдад і Цофар – були саме такими носіями традиційної мудрості, їхні повчання слугують зразковим втіленням згаданого причинно-наслідкового типу мислення: «Пригадай но, чи гинув невинний, і де праведні вигублені? Як я бачив таких, що орали були беззаконня, та сіяли кривду, то й жали її...» (Йов.4:7-8). Без сумніву, ці слова Еліфаза перегукуються з максимами інших біблійних книг мудрості: «Я був молодий і постарівся, та не бачив я праведного, щоб опущений був, ні нащадків його, щоб хліба просили» (Пс.36:25); «Хто сіє кривду, той жатиме лихо, а бич гніву його покінчиться» (Пр.22:8). Беззаперечна довіра до усталених норм та загальних законів світобудови набагато важливіша для мудреців, ніж досвід особистого спілкування з Богом: «Чи для Бога людина корисна? Бо мудрий корисний самому собі! Хіба Всемогутній бажає, щоб ти ніби праведним був? І що за користь Йому, як дороги свої ти вважаєш невинними сам?» (Йов.22:2-3). Поступово виявляється, що для повчань друзів властиве самозадоволення та непохитне переконання у власній правоті або, використовуючи термінологічний апарат М. Бахтіна, «монологічна завершеність». Початково практичне знання непомітно стає доктринальним і апіорним, перетворюючись у «доксологію» [15, 348]. Водночас важливо, що автор не принижує і не глузує з друзів Йова, а намагається «об'єктивно та доброзичливо викласти їхні точки зору» [8, 203].

Проте розради не задовольняють Йова, і це набуває особливої ваги, якщо зважати на те, що до нещастя він, схоже, також поділяв та пропагував подібні погляди – саме на це вказує один із друзів: «Таж ти багатьох був навчав, а руки ослаблі зміцняв, того, хто спотикався, підіймали слова твої, а коліна тремткі ти зміцняв! А тепер, як нещастя на тебе найшло, то ти змучився, тебе досягло воно і ти налякався...» (Йов.4:3-5). Більше того, упродовж діалогу Йов поступово осмислює своє становище, змінює свій попередній світогляд і повільно, але наполегливо формує новий. Іншими словами, відбувається поліфонічний діалог, під час якого Йов усвідомлює, що

традиційні моделі пояснення буття не відповідають обставинам його нестерпного становища і що потрібно шукати нові шляхи.

У сучасній біблеїстиці важливе місце займає гіпотеза, згідно з якою, у ході полеміки страдника з друзями перегляду піддається спрощене трактування всіх попередніх корпусів біблійних книг – П'ятикнижжя, пророчих книг та книг Мудрості:

1. Щодо П'ятикнижжя, то у Книзі Йова розглядається поширене на той час трактування Заповіту між Богом і людиною (народом) як угоди. Натяк на критику такої релігійної етики, яка повністю ґрунтується на «нагороді та покаранні» [8, 187], міститься на початку книги у словах звинувачача: «Але простягни но Ти руку Свою, і доторкнись до костей його та до тіла його, чи він не зневажить Тебе перед лицем Твоїм?» (Йов.2:5). Пропозиції сатани мають за мету довести єдине: стосунки між Йовом і Богом базуються на вигоді. Особливо виразно сарказм сатани щодо природи людського благочестя проявляється у використанні приказки продавців верблюдів: «шкіра за шкіру» (Йов.2:4). У ході дискусій Йов вступає у полеміку з концепцією «відплати», проте не для повного її заперечення, «а швидше в ім'я боротьби проти схематизму та вульгаризації. Для нього було очевидно, що проблема безмежно складніша, ніж вважали попередні покоління» [8, 191]. Так, у своїй останній промові Йов прозоро натякає на Заповіт – «Умову я склав був з очима своїми...» (Йов.31:1) – та наполягає на своїй невинності, використовуючи каузальну форму Книг Левит (гл. 26) та Повторення Закону (гл. 28). Але якщо у П'ятикнижжі Бог висуває вимоги до людини, то тепер людина позивається до свого Творця [15, 349].

2. Хоча четвертий співрозмовник Йова – Елігу – розгніваний на те, що друзі не знайшли відповіді для страдника (32:3), сам він також вдається до повторення уже сказаного. Ім'я «Елігу» як версія імені «Ілля» («Еліягу») ймовірно вказує на пророчу традицію. А той факт, що Бог у епілозі не звернув жодної уваги на цього промовця, часто інтерпретується як критика формального пророцтва, яке покладається на свої традиції: заклики до покаяння та напучування [17, 124].

3. Ще донедавна така глибока мудрість сприймалася Йовом як незаперечні істини: «Справді, то ж ви тільки люди, і мудрість із вами помре!...» (Йов.12:2); «Ваші нагадування – це прислів'я із попелу, ваші башти – це глиняні башти!» (Йов.13:12). Залучені рядки Книги Псалмів – «... що є людина, що Ти пам'ятаєш про неї, і син людський, про якого Ти згадуєш? А однак учинив Ти його мало меншим від Бога, і славою й величчю Ти коронуєш його!» (Пс.8:5-6) – Йов пародіює через застосування до свого становища: «Що таке чоловік, що його Ти підносиш, що серце Своє прикладаєш до нього? Ти щоранку за ним назираєш, щохвилі його Ти досліджуєш... Як довго від мене ще Ти не відвернешся, не пустиш мене проковтнути хоч слину свою?» (Йов.7:17-19). У кінці третьої промови Білдада (25:1-6) Йову вже бракує сил вислуховувати банальні істини – він перебиває друга (26:1-4) і сам патетично-іронічно закінчує проповідь (26:5-14), демонструючи, що добре ознайомлений з доктринами своїх приятелів [15, 346]. Насамкінець, він рішуче відмовляється визнати звинувачення друзів, які побудовані на їхньому схематизованому розумінні буття: «Борони мене, Боже, признати вас за справедливих! Доки я не помру, своєї невинності я не відкину від себе, – за свою справедливість тримаюся міцно, – й її не пушу, моє серце не буде ганьбити ні одного з днів моїх...» (Йов.27:5-6).

Зауважимо, що йдеться не про заперечення чи відкидання таких моделей стосунків між Богом та людиною, як заповіт, пророче одкровення чи мудрість, а про те, що вони втрачають сенс, коли не наповнюються живим спілкуванням і перетворюються у ритуал: «Застосовуючи терміни Бахтіна, можна сказати, що Книга Йова – це усвідомлене діалогічне розмірковування про літературу, яка ставала монологічною чи, як вважав автор книги, перебувала у небезпеці бути сприйнятою спрощено монологічно» [17, 120].

На відміну від усталеного світогляду Еліфаза, Білдада та Цофара, Йов постійно перебуває у процесі пошуку відповіді на свої питання, неодноразово змінюючи своє ставлення від звинувачень Бога – «...невинного як і лукавого Він вигубляє... Якщо нагло бич смерть заподіє, – Він з проби невинних сміється... У руку безбожного дана земля, та Він лица суддів її закриває... Як не Він, тоді хто?» (Йов.9:22-24) – до проголошення беззастережної віри у божественну милість: «Та я знаю, що мій Викупитель живий, і останнього дня Він підійме із пороку цю шкіру мою, яка розпадається, і з тіла свого я Бога побачу, сам я побачу Його...» (Йов.19:25-27). У стані покинутості Йов сягає межових станів свідомості: «Він надзвичайно щирий з Богом тою щирістю, яка майже межує з блюзнірством» [8, 206]. Проте лейтмотивом усіх промов Йова залишається вимога спілкування та пояснення свого становища: «Скажу Богові я: Не осуджуй мене! Повідом

же мене, чого став Ти зо мною на прю?» (Йов.10:2); «...і я говоритиму до Всемогутнього, і переконувати хочу Бога!» (Йов.13:3); «Ось гвалт! я кричу, та не відповідає ніхто, голошу, та немає суду!...» (Йов.19:7).

Для Йова «важливо не довести існування Бога за допомогою незаперечних логічних аргументів, а встановити нові стосунки зі своїм Богом, тому що попередні зруйновані» [7, 242]. Можна сказати, що Йов «розпредмечує» Бога. Він принципово відкидає монологічні моделі заочного знання *про* Бога, прагнучи живого спілкування з Богом. Йов не збирається створювати нової теодицеї. Його задовольняє не кількісна інформація про щось (про тасмниці світоустрою чи божественну велич), а пізнання Іншого. Вже сам факт того, що Творець почув і відгукнувся на його заклики, несе заспокоєння для Йова. Подія спілкування стає відповіддю. Саме у цій вірі в необхідність живого спілкування, у цьому прагненні правди Бог побачив основну чесноту Йова [8, 215-217; див. 2, 362].

Що ж до відповіді Бога Йову, то вона викликає низку контроверсійних тлумачень, серед яких можна виокремити такі:

1. Бог не дає жодної відповіді Йову: «Він вважає за краще вибухнути у своїй всемогутності грозою та накинутися на напівроздавленого людського хробака з докорами... <...> Бог зовсім не прагне бути праведним, а хизується своєю міццю, яка сильніша за право» [13, 128-129].

2. Відповідь Бога – сценічний прийом, явлення *deus ex machina*, одне з завдань котрого – замаскувати перед ортодоксальною цензурою та благочестивим загалом новизну та радикальність висловлюваних у книзі ідей. Для вузького кола обраних читачів ця відповідь була формальністю, яка лише увиразнювала вільнодумство автора Книги Йова [10, 186-190].

3. Людина не в змозі збагнути велич Творця, натомість їй потрібно довіритися божественному милосердю – у цьому полягав смисл Книги Йова загалом та промови Бога зокрема для середньовічної християнської екзегетики [1, 295; 3, 252]. Такий підхід особливої ваги надавав епілогу книги, в якому йдеться про відновлення справедливості щодо Йова.

4. Головна мета промови – допомогти людині подолати її зосередженість на собі та зрозуміти, що світ насправді набагато складніший, ніж вона вважає. «Рух, який тут відбувається, можна описати як рух від антропоцентризму через космоцентризм до теоцентризму» [12, 453]. Відповідь Бога містить у собі полеміку з картиною творення, яку подає Книга Буття, та таким баченням світу, де панує прямиий зв'язок між вчинками людей та станом природи («І станеться, якщо справді ви будете слухати Моїх заповідей... то Я дам вам дощ вашого Краю своєчасно...» (Повт.11:13-14)). Як зауважує І. Кноль, та увага, яку Бог приділяє у своїй промові бегемоту, левітану, дикому ослу та іншим екзотичним тваринам, повинна показати Йову, що у творінні є також місце для непридатних для використання людьми істот та речей. Згідно з цією альтернативною, «неутилітарною» концепцією, «світ набагато різноманітніший і різнобарвніший, ніж вважалося досі, а сам Бог – не управитель людського роду, який постачає йому їжу і дощ та наглядає за його поведінкою. Повнота Бога перевищує людство та його проблеми» [16, 118].

5. П'ята версія частково включає в себе третю та четверту, але головний акцент ставить на принциповій діалогічності промови Бога, на її спрямованості на співрозмовника та його найпотаємніші думки.

Йдеться про те, що у відповіді Бога містяться не теоретичні знання *про* людину, а звернення *до* людини [17, 130]. (У нерозумінні цього принципу полягає основна вада трактувань тих авторів, які заперечують інформаційну цінність цієї відповіді). Промова Бога тісно пов'язана з попередніми промовами книги. Так, у пролозі Йов постає як турботливий батько та власник великої кількості рабів, великої і дрібної худоби (Йов.1:3-5). У главі 29 розповідається про те, що він піклувався не лише про свою сім'ю, а також про громаду, про вбогих, калік та вдів: «Очима я був для сліпого, а кривому ногами я був. Бідарям я був батьком...» (Йов.29:15-16). Саме тому у промові Бог уподібнює себе Йову і постає перед ним як *господар* всесвіту, який відчуває відповідальність перед світом так само, як він, Йов, відчував відповідальність за своїх уже дорослих дітей (Йов.1:5). Виявляється, що цілком чужі людині істоти – частина великого домашнього господарства Бога, яке потребує постійного догляду: «Чи здобич левиці ти зловиш, і заспокоїш життя левчуків, як вони по летовищах туляться, на чатах сидять по кущах? Хто готує для крука поживу його, як до Бога кричать його діти, як без їжі блукають вони?» (Йов.38:39-41). А вся промова Творця сповнена неприхованої гордості за своє неприборкане творіння: «Хто пустив осла дикого вільним, і хто розв'язав осла дикому пута, якому призначив Я степ його домом, а

місцем його пробування – солону пустиню? Він сміється із галасу міста, не чує він крику погонича. Що знаходить по горах, то паша його, і шукає він усього зеленого» (Йов.39:5-8). Таким чином, з одного боку, Йов поступово починає бачити себе у загальному контексті божественного процесу творення та стає скромнішим. З іншого боку, ця яскрава образна відповідь спрямована насамперед на те, щоби забезпечити глибинну *особисту* потребу Йова у захисті та опіці [17, 130-132].

Знаково, що після випробувань Йов припинив приносити жертви, хоча регулярно здійснював це раніше (Йов.1:5). І. Кноль вважає, що після безпосереднього діалогу з Богом Йов зрозумів, що це – зайве. Виявляється, живе спілкування важливіше, ніж національність (Йов – не юдей), місце поклоніння (події розгортаються за межами землі Ізраїлю) чи ритуали жертвоприношень (про важливість яких йдеться у книгах П'ятикнижжя) [16, 120].

Загалом, діалогічність та універсальність тісно пов'язують Книгу Йова з Книгою Буття. Дослідники сходяться у тому, що зразком для автора Книги Йова були діалоги Бога з патріархами, зокрема з Авраамом [16, 121; 17, 119]. Можна виокремити такі спільні для двох книг теми та мотиви:

- 1) тема створення світу;
- 2) використання архаїчних імен Бога;
- 3) тема стосунків з неюдеями;
- 4) тема праведності: Йов має помолитися за друзів (Йов.42:8) так само, як Авраам свого часу молився за Авімелеха (Бут.20:7, 17);
- 5) полемічні діалоги з Богом.

Останній аспект привертає особливу увагу. Адже саме діалоги Авраама з Богом вперше у Біблії набувають гострого полемічного характеру: ані Адам, ані Ной не наважувалися дискутувати з Творцем. Якщо Ной виконував наказ Бога і мовчки будував ковчег, то Авраам почав сперечатися з приводу справедливості знищення Содому: «І Авраам підійшов та й промовив: Чи погубиш також праведного з нечестивим? Може є п'ятдесят праведних у цьому місті, чи також вигубиш і не пробачиш цій місцевості ради п'ятидесяти тих праведних, що в ньому є? Не можна Тобі чинити так, щоб убити праведного з нечестивим, бо стане праведний як нечестивий, цього ж не можна Тобі! Чи ж Той, Хто всю землю судить, не вчинить правди?» (Бут.18:23-25). Людина запитує у Бога, чи справедливо він чинить, і Бог, погоджуючись з аргументами людини, змінює своє рішення.

Таким чином, можна сказати, що, з одного боку, Книга Йова як частина біблійної літератури мудрості дуже тісно пов'язана з релігійно-поетичною творчістю давнього Близького Сходу. Зокрема, І. Козлик виокремлює такі спільні мотиви, як мотив «померлого як неповернення у земний світ», мотив «туги і жалю як способу перебування живого у земному світі», мотив «бажаності смерті як позбавлення від страждань», мотив «скінченності людського життя і марності земних днів людини», мотив «жаху від почуття невідворотності смерті» та ін [5, 434-444]. Проте, з іншого боку, між Книгою Йова та теодицеями давнього Близького Сходу існує принципова відмінність, котра полягає насамперед у діалогічній спрямованості біблійної книги. Характерні для осьового часу (К. Ясперс) загострене почуття справедливості, індивідуалізм та схильність до світоглядної дискусії знайшли у ній своє яскраве вираження. Насамкінець, слід згадати, що саме Книга Йова (разом з Євангеліями) входила до чільної лектури творця сучасного поліфонічного роману Ф. Достоевського.

#### ЛІТЕРАТУРА

1. Аверинцев С. С. Древнееврейская литература // История всемирной литературы: В 9 т. – М.: Наука, 1983. – Т. 1. – С. 271-302.
2. Бубер М. Затмение Бога. Мысли по поводу взаимоотношений религии и философии // Бубер М. Два образа веры. – М.: Республика, 1995. – С.341-417.
3. Зорн У. Книга Иова // Введение в Ветхий Завет. С заметками по истории толкования Ветхого Завета и истории библейской археологии / Под ред. М. Мангано. – М.: Духовная Академия Апостола Павла, 2007. – С. 246-266.
4. Керкегор С. Повторение // Керкегор С. Несчастнейший / пер. с дат. П. Ганзен. – М.: Библейско-богословский институт св. апостола Андрея, 2002. – С. 29-102.
5. Козлик І. В. Теоретичне вивчення філософської лірики і актуальні проблеми сучасного літературознавства. Монографія. – Івано-Франківськ: Поліскан; Гостинець, 2007. – 591 с.
6. Крамер С. Н. История начинается в Шумере. – М.: Наука, 1965. – 256 с.

7. Мацейна А. Драма Иова / пер. с лит. Т. Корнеевой-Мацейнене. – СПб.: Алетейя, 2000. – 316 с.
8. Мень А. На пороге Нового Завета. В 2 кн. – Кн. 1. – М.: Фонд им. А. Меня, 2003. – 423 с.
9. На ріках вавілонських: 3 найдавнішої літератури Шумеру, Вавілону, Палестини / Упоряд. М. Н. Москаленко. – К.: Дніпро, 1991. – 398 с.
10. Рижский М. И. Книга Иова: (Из истории библейского текста). – Новосибирск: Наука. Сиб. отд-ние, 1991. – 248 с.
11. Ценгер Э. Своеобразие и значение премудрости Израиля // Введение в Ветхий Завет / Под ред. Э. Ценгера. – М.: Библейско-богословский институт св. апостола Андрея, 2008. – С. 431-438.
12. Швинхорст-Шёнбергер Л. Книга Иова // Введение в Ветхий Завет / Под ред. Э. Ценгера. – М.: Библейско-богословский институт св. апостола Андрея, 2008. – С. 439-454.
13. Юнг К. Г. Ответ Иову // Юнг К. Г. Собрание сочинений. Ответ Иову / Пер. с нем. – М.: Канон, 1995. – С. 109-234.
14. Я открою тебе сокровенное слово: Литература Вавилонии и Ассирии / Пер. с аккад. – М.: Художественная литература, 1981. – 351 с.
15. Greenberg M. Job // Greenberg M. Studies in the Bible and Jewish Thought. – Philadelphia, Jerusalem: The Jewish Publication Society, 1995. – P. 335-357.
16. Knohl I. The Divine Symphony: The Bible's Many Voices. – Philadelphia: The Jewish Publication Society, 2003. – 208 p.
17. Reed W. L. Dialogues of the Word: The Bible as Literature According to Bakhtin. – New York, Oxford: Oxford University Press, 1993. – 223 p.

### SUMMARY

Being a part of the Biblical wisdom literature, the Book of Job nevertheless calls to the reconsideration of the established forms of this tradition. The presented article analyzes: 1) the effectiveness of modern critical approaches towards the Book of Job; 2) the similarities and differences between the Book of Job and the ancient Near Eastern texts, describing the complaints of an innocent suffer; 3) the intertextual connections between the Book of Job and other Biblical books.

Key words: Book of Job, Bible, literary criticism, intertextuality.

*Людмила БЕРБЕНЕЦЬ*

© 2009

## ІСТОРИЧНІ ПРОТОТИПИ ПОСТМОДЕРНІСТСЬКИХ ІНТЕРТЕКСТУАЛЬНИХ ПОБУДОВ

*У літературі постмодернізму пастиш передбачає творення нових текстів із текстів уже існуючих. Таким чином, інтертекстуальна постмодерністська література виявляється типологічно подібною до риторичних літературних систем античності, класицизму та бароко. Проте, якщо останні реалізували свій креативний потенціал лише у межах певних канонів і правил риторики, то основною засадою для постмодернізму стала відсутність норми як такої. Постмодерністський текст-пастиш сприяє своєрідному «відродженню» практик античного, барокового центонів, ренесансного пастиччо, музичного пастиччо в літературі кінця ХХ – початку ХХІ століття.*

*Ключові слова: пастиш, центон, інтертекстуальність, риторичність.*

Відомо, що однією із ключових ознак мистецтва постмодернізму є майже повсюдна його інтертекстуалізація. У літературознавстві поняття «інтертекстуальність» трактують у вузькому та широкому сенсі. У першому випадку йдеться про конкретні експліцитні випадки використання письменниками «чужого» тексту. Ж. Женетт, наприклад, називав інтертекстуальністю співіснування в одному тексті двох та більше текстів (цитата, алюзія, плагіат тощо). Натомість широкого значення терміну «інтертекстуальність» надають Ю. Крістева, Р. Барт, Ш. Гривель. За визначенням останнього, межі між поняттями «текст» та «інтертекст» взагалі зникають, адже «немає тексту, окрім інтертексту [Див.: 35, с. 38]».