

Сергій АВЕРИНЦЕВ

БІОГРАФІЯ ТА АГІОГРАФІЯ

Почнемо з необхідних лексичних констатацій. Сучасна термінологія відрізняє “житіє” християнського святого від язичеського або мирського “життєпису”; жанр “житія” називається “агіографічним”, жанр “життєпису” – “біографічним. “Житіє” – церковнослов’янський синонім слова “життя” (точніше, поряд зі словом “живот”, один із двох таких функціонально розмежованих синонімів, співвідношення якого з грецькою лексикою буде з’ясовано нижче); “життєпис” – словотворча калька грецького слова *biographia* (“біографія”). Однак узусові античної давнини та християнського середньовіччя наш термінологічний вжиток не відповідає. Нам доводиться взяти до відома, що по-грецьки і латиною і те й те позначалося одним і тим самим словом: відповідно *bios* і *vita* – “життя”. Плутархові “Паралельні життєписи” – це, власне, “Паралельні життя”, *bioi paralleloi*. (Словечко “біографія”, що з’являється пізно і притому на правах вишуканої словесної новації, так і не стає ні в античній, ні у візантійській практиці нормальним позначенням того жанру, що ми його називаємо “біографічним”). Але й “Життя святих” – це, власне, “Життя святих”, *bioi ton hagion, vitae sanctorum*.

У латинському вжитку типовий заголовок *vitae sanctorum* благополучно доживає до часів книгодрукування; слово *vita* без хоч би там яких відмінностей фігурує в заголовках творів, із нашого погляду “агіографічних” (наприклад, “*Vita sanoti Severini* – “Життя святого Северина”) і секулярно-біографічних (наприклад, “*Vita Caroli Magni*” – “Життя Карла Великого”). У зрілому візантійському вжитку складається дещо особлива формула для позначення життя святого: *bios kai politeia tu NN*, у традиційному церковнослов’янському відтворенні “Житіє і проживання св. NN” (саме такий заголовок нормально дається житію в рукописній традиції. Слово *politeia*, що доповнює *bios* і погано піддається перекладові, очевидно, відсилає до тексту Послання ап. Павла до філіп’ян (3, 20), де йдеться про дане християнам право небесного громадянства (у Синодальному

перекладі “наше проживання на небесах”, у вдалішому перекладі єп. Касіяна Безобразова – “наше громадянство вже тепер на небесах”). У такому разі воно вказує на небесний вимір життя святого. Але слово *bios* зберігає свої права.

Нам слід розглянути семантику цього слова, що становить для нас інтерес тим більший, що латинське *vita* вкоренилося саме як переклад грецької назви винайденого греками жанру.

Українське слово “життя” позначає мінімум два докорінно відмінні поняття: по-перше “життя” як властивість живого на відміну від неживого, як енергія вітальності; по-друге, “життя” як спосіб прояву вищеназваної енергії у конкретній поведінці, як форма існування, що підлягає описові і змальовується через оповіді (“чернець суворого життя”). Та грецька мова має на позначення цих понять два різні слова. “Життя у першому значенні – *zoe*; “життя у другому значенні – *bios*. Візантійська лексикографічна компіляція, що сягає античних джерел і відома під назвою *Etymologikon Magnum*, тлумачить поняття *bios* як *eidos zoes*, тобто “спосіб життя”. Дуже характерне вживання слова *bios* у філософській сатирі Лукіана (II ст.) *Bion praxis* “Розпродаж способів життя”; розпродажу піддаються, скажімо, піфагорейський на інші рецепти поведінки, що пропонувалися філософськими школами (у класичному німецькому перекладі Віланда заголовок відтворено як “*Versteigerung der Lebensformen*”). Старослов’янська, згодом церковнослов’янська мова, орієнтуючись на системне відтворення грецької лексики, передає *zoe* як “живот”, а *bios* як “житіє”. Початок життя, сила життя – “живот” (“и живот бе свет человеком”). Образ і форма життя – “житіє” (“тихе й мирне житіє”). Дефініцію з *Etymologikon Magnum* неможливо відтворити по-російському, але можна по-слов’янському: “Житіє: образ живота”.

Антична біографія як особливий жанр із чітко відчутними контурами виникла в колі тих самих характерологічних інтересів, які породили, зокрема, славнозвісні “Характери” Теофраста. Хоч би якими різноманітними були підвиди грецько-римської біографічної літератури, що конституювалися під знаком філософії, риторики або “гіпомнематичного” колекціонування довідок, головна функція жанру лишилася в принципі все тією ж: це опис-пояснення – і кінець кінцем також підведення під певну загальну категорію – особистої форми існування, особистого способу життя (*eidos zoes*), включення цього способу життя у заздалегідь наявну систему етико-характерологічних або інших координат. Такими координатами виявлялися,

наприклад, пропоновані риторикою та популярним моралізаторством каталоги чеснот і вад, але також аристотелівські поняття етосу й патосу, теофрастівська класифікація характерів і т. ін., й що ж до “гіпомнематики”, якій у нашому сьогодишньому вжитку приблизно відповідає жанр енциклопедичної статті, то цілком очевидно, що вона вже ні в якому разі не може обходитись без генералізуючих схем.

Експлікація вищеназваної системи координат логічно ставала для античного біографічного жанру внутрішньою потребою. Для нього надзвичайно характерний виклад по пунктах, по параграфах, коли спочатку пропонується загальна теза в абстрактній формі – скажімо, твердження, що герой був “великодушний” (*megalopsychos*) або “нестримний” (*hybristikos*), “поблажливий” (*philophron*) або “честолюбний” (*philotimos*), а потім ідуть епізоди, які для цієї тези є наочним посібником, і притому вельми часто не в хронологічному, а у смисловому порядку, не *per tempora*, а *per species*, як формулює цей принцип Светоній. Не менш характерна велика кількість оцінних епітетів і загалом оцінних суджень, так само як і психологічних мотивацій: щоб бути наочним посібником для з’ясування чеснот і вад героя, “діяння” останнього мали зазнати попереднього препарування з метою роз’яснення. Кожне “діяння” експліцитно або хоча б імпліцитно підводилося під загальну категорію, щоб обґрунтувати таке підведення для характеру героя в цілому.

Тільки однією з форм, в яких експлікувалася ця інтеграція всього індивідуального типологічною системою, хоча й формою особливо наочною, було “паралельне” групування героїв у Плутарха: кожна пара щораз об’єднує грека й римлянина, віднесених до одного класу. Наприклад, Лікурґа й Нуму зображено як представників класу “найдавніші законодавці”, Александра й Цезаря – класу “великі самодержці”. Епілог-порівняння, так званий *synhesis*, доводить розв’язання завдання генералізації до кінця. Вельми симптоматично, що сучасний смак, орієнтований на конкретне, індивідуальне, неповторне, знаходить ці плутархівські зіставлення наївними, педантичними, просто-таки нестерпними, – хоча ще Монтень захоплювався ними. Звичайно, вони “схематичні”, але кінцеве завдання античної біографії саме й полягало в систематизуванні ідеального.

Античний раціоналізм загалом мав яскраво виражений дедуктивний характер (не випадково розкритикований на порозі нового часу Френсисом Беконем), тобто передбачав пізнання

окремого із загального й на рівні *episteme* вважав, строго кажучи, саме загальне; він закономірно реалізовував себе в таких феноменах, як аристотелева логіка й евклідова геометрія, але також риторика, моральна казуїстика (практикувалася, наприклад, стоїками) і т. ін. Схематизація – це, так би мовити, грецький шлях до інтелектуального освоєння дійсності.

Щодо християнської “агіографії”, то вона не тільки цілковито утримала генералізуючу тенденцію античної біографії, а й різко посилила її (приблизно так, як християнська схоластика загострила дедуктивний характер античного раціоналізму). Оцінні епітети трапляються дедалі частіше і функціонують як своєрідні дорожні знаки, що вказують напрямом до Раю або Пекла; надзвичайно докладно інформують вони читача, які особи та вчинки мають бути названі “боголюбними” і “богоугодними”, а які, навпаки, “бого-противними” й богоненависними. Морально-психологічне мотивування кожного чину святого або антигоністів (переходячи на кожному кроці в духовно-містичне, воно, втім, лишається саме мотивуванням), для житійної літератури набагато важливіше, ніж сам чин: критерій, що має вартість в очах Господніх, – це не зовнішній вчинок, внутрішня прихильність серця, що виявилася в ньому і, по суті, до кінця відома тільки Господові, однак уявляється відомою також і авторові житія. Все дістає докладне, подекуди велемовне роз’яснення; конкретне знову й знову зазнає генералізації та співвіднесення з абстрактним. У переробленнях більш раннього житійного матеріалу, породжених культурою зрілого середньовіччя, ці риси систематично посилюються. Власне, саме в них здійснювала себе “повчальність”, тобто дидактична функція, заради якої пишеться житіє.

А тепер нам доведеться повернутися до джерел християнської культури й порушити питання про Євангелія: чи споріднені вони за своєю жанровою природою з античним біографічним жанром?

Це питання давно й часто обговорюється в науковій літературі про Новий Завіт. Найчастіше давалася негативна відповідь. Аргументація будувалася на “керигматичному” характері Євангелій (у системі ідей, що сягає, як і сам термін “керигматичний”, Рудольфа Бульмана, він протиставляється історичному в будь-яких проявах, зокрема й біографічному), на тому, що два з чотирьох канонічних Євангелій не дають ніяких відомостей про дитинство Ісуса, нарешті, на тому, що переважну частину Євангелій в їх загальному обсягові, становить матеріал не оповідний, а отже, не біографічний (речення Ісуса).

Ця аргументація менш переконлива, ніж сама теза, яка доводиться, бо вона будується на цілковито неісторичному уявленні про біографію “взагалі” та явно недостатньо орієнтується на історико-контрольну конкретність біографічного жанру, яким він справді був у контексті пізньоантичної культури.

По-перше, орієнтація Євангелій на так звану “керигму”, на проголошення Благої Вісті, тобто на явище ранньохристиянської проповіді з усіма її практичними вимогами, навряд чи щось доводить у цій дискусії. Адже само собою абсолютне протиставлення керигматичного історичному зрозуміле лише у філософській атмосфері екзистенціалізму, в якій формувалися погляди Бульмана, і не могло б бути роз’яснене жодному з попередніх поколінь християн, включно з тими поколіннями, серед яких і для яких виникли Євангелія. Перейдемо до язичеської літератури. Хоча б самі лише життєписи Піфагора від часів Аристотеля (IV ст. до н. е.) до часів Ямвліха (III ст. н. е.), так само як і біографії неоплатонічних учителів і чудотворців, як “Життя Плотіна”, написане Порфирієм, або “Життя Ісидора”, написане Дамаскіним, належать за своїм змістом до сфери містико-філософської проповіді. Про те, як легко жанрову модель язичеської біографії було засвоєно християнською житійною літературою, ми вже казали: вся “агіографія” є у плані літературознавчому цілковито гомогенна гілка на дереві античної біографії. Як повчальність, так і топіка чудотворення були вельми властиві останній (кінець кінцем, Філостратове “Життя Аполлонія Тіанського” є саме язичеська “керигма”).

По-друге, та обставина, що таку значну частину обсягу Євангелій, особливо першого та третього, віддано не наративним епізодам “хронографічно” викладеного життя Ісуса, а “логіям”, тобто Ісусовим повчанням, притчам та афизмам (у термінах античної риторичної теорії “апофтегмам” і “хріям”), тоді як власне біографічна канва виявляє так багато лакун, – також не є доказом. Уявлення, буцімто біографія має бути “хронікою одного життя”, що прагне до максимальної повноти, наскрізь сучасне й можливе тільки в сучасних умовах. Воно передбачає наявність біографічної документації, характерну для новітніх часів. Однак грецький *bios* виник і розвивався у зовсім інших обставинах, коли життя індивіда (особливо якщо він був народжений, скажімо, не в родині римського імператора) лишалося не досить широко документованим. Хоча б у того ж Плутарха життєписи законодавців Лікурґа й Нуми складаються в основному з розмов про закони того й другого або про звичаї,

відповідно, спартанців і римлян; і до Плутарха, в елліністичну епоху, біографії поетів і філософів значною мірою складалися з переліку творів і з переказу доктрин. А дещо пізніше, у відомому “Житті Демонакта” Лукіана питома вага “апофтегм” і “хрій” не менша, ніж у Євангеліях, а навіть більша – вже тому, що в Демонакта, який дожив майже до ста років, не було історії “пристрастей”, що становлять у Євангеліях найвагоміший компонент.

Отже, ні повчальна або містична тенденція, ні переважання афористичного матеріалу, ні повна відсутність інформації про цілі життєві періоди самі по собі аж ніяк не є несумісними з біографічним жанром, як його розуміла античність.

Підійдемо до питання з другого боку. Передусім ми повинні зробити констатацію, що на перший погляд здається парадоксом: канонічні Євангелія максимально далекі саме від повчального стилю пізнішої життійної літератури – і саме тому також від усіх відомих типів греко-римської біографії. Якщо автор біографічного твору і тим більше автор життя стурбований тим, щоб дати до оповіді експліцитний морально-психологічний (а в житті також морально-богословський, аскетологічний і містичний) коментар, і притому так, що текст мовби включає свій власний коментар, – автори Євангелій рішуче відмовляються від цього. Оцінні епітети в Євангеліях майже повністю відсутні: неможливо навіть уявити собі, щоб, скажімо, Івана Хрестителя було названо “боголюбним”, а Ірода Кайафу – “богоненависним”. Тільки в одному Євангелії від Луки, яке саме позначає себе як *diegesis ton [...] pragmaton* (тобто “оповідь [...] про події”, – але ніякий переклад не відтворює термінологічних конотацій оригіналу), а отже, стоїть порівняно ближче до елліністичної історіографії (а опосередковано, мабуть, і до біографії), ми все ж читаємо, що Захарія і Єлизавета були “праведні перед Богом” і жили “бездоганно (1,6), або що отрок Ісус “вирослав у премудрості [...] і любові до Бога і людей (2,52); однак і в Луки подібні вислови з’являються надзвичайно рідко і притому на периферії оповіді. Ближче до центру вони стають практично табуйованими. Що можна було сказати про батьків Івана Хрестителя, вже не сказано про нього самого; що випадає розповісти про отроцтво Ісуса, не пасує до розповіді про те, що було пізніше. В інших синоптиків ми взагалі не знаходимо нічого подібного; а щодо загадкового, цілковито ізольованого зауваження в Євангелії від Івана, згідно з яким Юда Іскаріот був *kleptes*, тобто “зłodій” (12,6), то його також навряд чи можна вважати нормальним оцінним епітетом.

У просторі канонічних Євангелій тільки Сам Учитель має право виносити вирок; в оповідача такої влади немає. Саме тому неможливі й психологічні мотивування: *ek pollon koirdion dialogismoï* “помисли багатьох сердець” (Лук. 2,35), розкриваються самим діянням Бога у Священній Історії (*Heilsgeschichte, Historia Salutis*), але не людськими роз’ясненнями. Багато що має залишитися загадковим і непроникним, наприклад, мотиви, якими керувався Юда Іскаріот у своєму зрадництві; згадане вище зауваження Євангелії від Івана навряд чи щось роз’яснює, але скоріш саме потребує роз’яснень. По суті, кожен епізод, кожную подробицю подано в Євангеліях як певну загадку, що чекає на тлумачення та коментар, – у перспективі тисячолітнього майбутнього як завдання для екзегетів і проповідників, для славнеграфів та іконописців, для всієї християнської культури.

Хоч би чим були Євангелії для християнської віри та християнського богослов’я, – для історії культури вони являють собою фундаментальний текст християнської культури, *mutatis mutandis* на зразок того, як Гомер і Гесіод становили фундаментальний текст античної культури, породжуючи силу-силенну коментарів, тлумачень, викладів. Ніколи не вирішуване до кінця завдання тлумачення такого пратексту дає кожній культурі її парадигму. Але саме тому жоден текст, що тлумачить сам себе, як це роблять античний “життєпис” або християнське “житіє”, не може стати фундаментальним текстом культури. Правда, будь-яка традиціоналістська культура виявляє готовність коментувати й коментарі, як добре відомо з історії середньовічної або східної думки; і все ж коментування коментарів лишається і для таких культур лише одним із вторинних і принагідних завдань, не стаючи універсальною парадигмою. Пратекст має бути іншим: не сумою роз’яснень, надто викінчених і через те мовби замкнених у собі, але завжди відкритим словом, що звучить по-новому для нових і нових поколінь.

На запитання, чому ж Євангелія не належать до жанру елліністичної біографії, дістаємо кінець кінцем таку відповідь: тому що Ісус Христос, “Єдинородний Син” (гр. *monogenes*, лат. *Unigenitus* або *unicus*), ні з ким не порівнянний, згідно з вірою євангелістів і всіх наступних поколінь християн не підлягає ніякій класифікації, не може бути включений в жодну генералізуючу систему. Його вчення й етос лишаються таїнами, що не допускають остаточного роз’яснення на рівні психології, характерології або моралі, а мають знову й знову тлумачитися через парадокси християнського богослов’я і ще більше через християнське “творення” святих.

Ця відповідь звучить, звісно, не надто академічно. Однак вона виражає істину, що простежується до найконкретніших дрібниць композиції. Якщо зміст античної біографії викладався по пунктах, *per species*, то будь-яка спроба розкласти континуум євангельського викладу відповідно до цієї раціоналістичної парадигми виявляється врешті-решт неадекватною та нездійсненою. Щоправда, спроби ці робляться знову й знову, і притому як за наукового аналізу Євангелій, так і в практиці масових видань перекладів їх, де, як відомо, до кожного розділу звичайно дається заголовок. Однак саме невідповідності, що виникають при цьому, надзвичайно симптоматичні. Розглянемо як приклад перший розділ Євангелії від Матвія. Вірші 1,1 – 1,17 дістають заголовок “родовід Ісуса, а вірші 1,18 – 1,25 позначаються як “народження Ісуса”; це загальна практика, що не залежить ні від мов, ні від конфесій. Однак все не так просто. Слова, відтворювані як “родовід”, – в оригіналі *biblos geneleos*, зворот, що сам собою досить багатозначний і, безсумнівно, перегукується з Книгою Буття (гр. *Biblos Geneleos*, пор. єврейське словосполучення *sefer toledot* або просто слово *toledot*, які не вживаються у синагогальній традиції на позначення книги, однак багато разів зустрічаються в тексті). Знаменно, що ключове слово *genesis* (з одним – *n* –, тобто, скоріш “походження”, ніж “народження”) повертається у вірші 1,18, тобто точно на початку наступного розділу: *tu de Jesu Christu he genesis hutos en*, “що ж до Ісуса Христа, то його походження відбулося так” (наш переклад ґрунтується на смисловій акцентації, що створюється в оригіналі порядком слів і вживанням частки *de*). І справді, далі йдеться, власне, не про народження Ісуса, а буквально про його “походження”, тобто про Незаймане Зачаття (1,18 – 1,24); народження як таке дуже небагатослівно згадується лише у вірші 1,25 (“і він не торкався Її, доки не народила Вона Сина, і він нарід Йому ім’я Ісус”). Це надприродне “походження” (*genesis*), звичайно, не відміняє сакрально-легалістичної генеалогії – навпаки, упорядникові дуже важливо, що Ісус через усиновлення Йосифом стає легітимним спадкоємцем Давидової династії, – але у словах виявляється дуже специфічне напруження між різними рівнями реальності; містичне “походження” багатозначно протиставляється династичному “походженню”, і цей нюанс проявляється через семіотично навантажене повторення слова *genesis*.

Для античної біографії, як добре відомо, рубрика “походження” (*genos*) і “народження” (*gennesis*, з двома – *n* – і довгим – *e* –) були саме як розрізнявані рубрики абсолютно адекватними й однознач-

ними. Та ідентичність Ісуса не вкладається в рамки рубрикації. “Тоді спитали вони Його: Хто ж Ти є?” (Ів. 8,25). Парафразовуючи давній вислів Геракліта, можна сказати: ідентичність ця, як її розуміє віра євангелістів, хоче й водночас не хоче імені “Сина Давидового”. Вона за визначенням не піддається класифікації – і саме тому настільки небіографічна, наскільки можливо. “Куди Я йду, туди ви не можете прийти” (Ів. 8,21); ці слова Ісуса сказано не тільки тодішнім фарисеям, а й усім благочестивим і не благочестивим авторам нового часу, які знову й знову писали і пишуть “Життя Ісуса”, тобто намагалися й намагаються створити той твір біографічного жанру, з характерологічними схемами й психологічними мотивуваннями, що його відмовилися створити укладачі Євангелій.

Переклала з російської Михайлина КОЦЮБИНСЬКА