

БІБЛІЙНІ ПАРАДИГМИ АСКЕТИЧНОЇ СТРАТЕГІЇ ДАВНЬОЇ УКРАЇНСЬКОЇ АГІОГРАФІЇ

BIBLICAL PARADIGMS OF ASCETIC STRATEGY OF OLD UKRAINIAN HAGIOGRAPHY

A hagiographic text certifies a familiarization of ideal Christian behavioural models and means of its literary interpretation in terms of the language of Byzantine culture and, at the same time, indicates the existence of an environment capable to adequately read the theses of Eastern hagiography.

There was not much direct acquaintance with the texts of the Bible in the Middle Ages. However, the indirect character of functioning of biblical texts did not affect their highly religious authority and forming influence on public consciousness. A medieval reader's acquaintance with the biblical text is mediated by a liturgic context, whereas the prayer books and Byzantine rite services provide an unexpectedly deep and thorough familiarization of biblical plots and images. On the other hand, in order to involve a Christian in the sacral space of realization of a mystical communion of man and God the receptive culture of the Middle Ages held the Bible's texts within a wide context of ritual mechanisms. It is the Bible's texts' associative fields that actively involve the ministration environment of these texts sounding. One's personal participation in the sacramental life of the Church, the eucharist unification with the Word becomes the key to its code without which the Holy Writ itself remains but empty phrases.

The discursive strategy of a hagiographic text takes shape in the course of connection of the reception of Christian models of a pious life, their decoding in one's own life, the approval of an ascetic's life experience by the superior church authorities and its embodiment in the corresponding verbal form. It becomes obvious, that biblical texts not only get integrated by an ascetic improvement strategy, but codify it themselves, playing a part of an archetypical text in which measurements the models of pious behaviour forming the ethos of a medieval ascetic life are read and reveal their authentic sense. The constant presence of the sacral text in the medieval religiousness' communicative space is supplemented by paraverbal factors of liturgical practice and one's personal piety. And it is the present in this space Bible itself, that determines its coordinates and tendencies, by carrying out not only its spiritual potential, but also the semiotic programs incorporated in it. Thus, from the chaos of initial impressions and sensations, impregnated by a creative Word, there arises an individual's ascetic strategy leading to self-perfection.

Агіографічна культура Київської Русі-України формується в контексті складних і досі певною мірою загадкових канонізаційних процесів¹, що позначають досягнення Київською митрополією достатньої зрілості християнського самоусвідомлення. Інтерпретація агіографічного тексту у вимірах церковно-політичних змагань прихильників помісності Руської Церкви та проконстантинопольського єпископату² або навіть у контексті культурно-світоглядних процесів інтегруван-

¹ В. П. Васильев, *История канонизации русских святых*, Москва 1893; Е. Е. Голубинский, *История канонизации святых в Русской Церкви*, 2-е изд., Москва 1903.

² Е. Е. Голубинский, *История Русской Церкви*, 2-е изд., Москва 1904, Том 1, 2-й полутом, с. 385-410; Микола Чубатий, *Історія християнства на Русі-Україні*, Рим-Нью-Йорк 1965, Том 1, с. 371-377; 434-440; Я. Н. Щапов, *Государство и церковь Древней Руси (X-XIII вв.)*, Москва 1989, с. 177-179.

ня Руси-України до східної християнської цивілізації³ навряд чи здатна охопити хоча б найважливіші параметри його знакового світу. Агіографічний текст є складником канонізації – і певним її підсумком. Він засвідчує засвоєння ідеальних християнських моделей поведінки та засобів її літературної інтерпретації мовою візантійської культури – а водночас виявляє існування середовища, здатного адекватно прочитати сформовані східною агіографією топоси.

Знайомство з текстами Біблії в Середні віки не було безпосереднім. Але опосередкований характер функціонування біблійного тексту не позначався на його високому релігійному авторитеті й формотворчому впливі на суспільну свідомість. Богословська інтерпретація стосунків Святого Письма та Святого Передання, типологічно та концептуально близька на візантійському Сході й латинському Заході, прочитує сакральний дискурс у кодї старозавітного храмового богослужіння, де дискурсові належить місце в “Святому Святих”, закритому до загального доступу й опосередкованому в стосунках із загалом жертвопринесеннями й іншими обрядами, відправлюваними первосвященником, священиками й левитами (Вих., 26: 33-34; Лев., 16: 33-34; Чис., 4: 19-20). Семіотична програма слова декодується знаковими ритуальними діями та розкривається в довколишній простір через щоденне виконання релігійних приписів.

Попри те, що знайомство середньовічного читача з біблійним текстом опосередковується літургійним контекстом, богослужбові книги та відправи візантійського обряду забезпечують несподівано глибоке й ґрунтовне засвоєння сюжетів і образів Святого Письма. Звичайно, слід врахувати велику питому вагу біблійних текстів у богослужіннях. Деметріос Константелос підрахував, що тексти православних літургій та чинів хрещення, миропомазання, вінчання на чверть складаються з прямих запозичень зі Святого Письма. Літургія свт. Іоана Золотоустого містить 124 стихи зі Старого Завіту й 113 з Нового, в молитвах літургії св. Василя Великого, відсутніх у літургії св. Іоана Золотоустого, виявляють 68 стихів та інших елементів зі Старого Завіту й 137 – з Нового. В літургії Ранішосвячених Дарів виявлені 61 елемент з Біблії⁴. Це неминуче формувало атмосферу присутності учасника богослужіння в біблійній реальності.

З іншого боку, біблійний текст вміщувався рецептивною культурою Середньовіччя в широкий контекст ритуальних механізмів залучення християнина до сакрального простору здійснення містичного зв'язку людини з Богом. Асоціативні поля біблійного тексту активно залучають богослужбове середовище звучання цього тексту, включаючи літургійний спів, храмовий інтер'єр, ритуальні дії священика, запах кадильного диму і, звичайно ж, елементи власного містичного досвіду реципієнта, пов'язані з цим текстом. Сприйняття біблійного дискурсу інтегрується загальним перебігом духовного життя особистості, її аскетичного зростання. Руйнування цих зв'язків, виокремлення біблійного тексту поза обрядовий контекст, нехтування аскетичним чинником рецептивного ланцюга загро-

³ Георгій Федотов, *Святые Древней Руси*, Москва 1990, с. 40-108; В. Горський, *Святі Київської Руси*, Київ 1994.

⁴ Demetrios J. Constantelos, *Understanding the Greek Orthodox Church: Its Faith, History and Life*, 3rd ed., Brookline, Massachusetts: Hellenic College Press, 1998, p. 151.

жує втратою автентичного сенсу Біблії, коли навіть читання Святого Письма обертається на шкоду.

Парадоксальна історія прп. Микити Затворника відображає характерні для середньовічного трактування Біблії погляди на механізми її автентичної рецепції. Мотиви усамітнення монаха (бажання здобути дар чудотворіння), брак ігуменного благословення та протиставлення себе спільноті засвідчують руйнування стратегії християнської аскези й мотивують втрату дару адекватного сприйняття сакрального тексту. Не пізнаний затворником біс, що прибрав вигляд ангела, радить йому: **“Ты ўбо не молися, но вѣди почитая книги, и сими обрящешися съ Богом вѣсѣдѹя, да от них подаси слово полезно приходящим к тобѣ”**⁵. Після цього монах залишає молитву й цілком віддається читанню старозавітніх книг та навчанню відвідувачів. Микита здобуває блискуче знання Старого Завіту: **“Не можаше же никто же истязатися с ним книгами Ветѣхъаго Закона, весь во изоустѣ ѹмѣаше: Бытіе, и Исход, Левггыты, Числа, Сѹдїи, Царства и вся Пророчества по чинѹ, и вся книги Жидовѣскыя свѣдаше добрѣ”**. Але при цьому він уникає читання Нового Завіту: **“Евангелїа же и Апостола, яже въ благодати преданныа нам свѣтыа книги на ѹтврѣжденїе наше и на исправленїа, сих николи же вѣсхотѣ видѣти, ни слышати, ни почитати, ни иному дастъ вѣсѣдовати к себѣ”**. Коли ж, виявивши в цьому бісівську спокусу, група печерських подвижників своїми молитвами звільнила Микиту з-під влади диявола й вивела його геть із затвору, монах цілком втрачає здатність читати й забуває все, що знав зі Святого Письма: **“иже прежде ѹмѣаше изоустѣ Жидовскыа книги, нынѣ же ни единого слова не свѣсть, и спроста рещи, ни единого слова знаеше”**⁶. Виявилось необхідним заново вчити його грамоти.

Цей епізод охоче розглядається дослідниками *Києво-Печерського патерика*, даючи поживу для гіпотез про відображення в історії Микити християнсько-юдейських змагань. Така інтерпретація здається дещо штучною. Трагедію Микити можна пояснити не стільки хибним вибором об'єкту читання, скільки хворобливо деформованим механізмом рецепції. Біс в ангельському образі підступно радив: **“Ты ўбо не молися, но вѣди почитая книги, и сими обрящешися съ Богом вѣсѣдѹя”**. За цією порадою Микита облишив молитву, котра власне й надавала читанню Біблії характеру релігійного акту. І без молитовної настанови навіть текст Святого Письма обернувся на причину духової катастрофи.

Особиста участь у сакраментальному житті Церкви, евхаристійне єднання зі Словом постає ключем до його коду, без якого саме Святе Письмо залишиться порожніми звуками. Прикметна історія Луки й Клеопи, що зустрічають добре знайомого їм за життя воскреслого Учителя, прямують разом із Ним до Емаусу, слухають Його роз'яснень провіденційного змісту хресної смерті, але пізнають Його лише при ламанні хліба: **“И ото, коли сѣв Вїн із ними до столу, то взяв хлѣб, поблагословив, и, ламаючи, їм подавав... Тоді очі відкрилися їм, и пізнали Його. Але Вїн став для них невидимий...”** (Лк., 24: 30-31).

⁵ Дмитро Абрамович, *Києво-Печерський патерик*, Київ 1930, с. 125.

⁶ *Ibid.*, с. 126.

Дискурсивна стратегія агіографічного тексту складається в перебігу сполучення рецепції християнських моделей побожного життя, їхнього декодування у власному житті, схваленні життєвого досвіду подвижника вищими церковними авторитетами та його втіленні у відповідній вербальній формі. Христос не створює писаного тексту – Він сповіщає Євангеліє власним життям і настановами. Це, водночас, дозволяє відкрити автентичний сенс старозавітніх текстів, які виявляються натхненним Святим Духом прологом до Ісусової місії спасіння світу. А вже записані апостолами та євангелистами сповіщення надають Передвічному Слову дискурсивної форми, аби через текст вказати дорогу до джерела не лише писаного сакрального тексту, але й самого Логоса – Бога. Аскетичне вдосконалення ініціюється читанням або слуханням Божого Слова, але стає за своєю суттю подоланням влади слова, звільненням від опосередкованої ролі слова в сповіщенні Христового досвіду, девербалізацією слова в подвижницькому житті, що провадить до вищої форми аскези – ісихії, безмовного споглядання Бога.

Прп. Нестор Літописець у богословському вступі до життя прп. Феодосія Печерського в пошуках обґрунтування своєї агіографічної праці посилається на євангельську пораду: *“Яко еже глаголю вамъ въ тьмѣ, повѣдите на свѣтѣ и еже въ уши слышасте, проповѣдите въ домѣхъ”* (Мт. 10: 27), підкріплену посиленнями на притчу про таланти (Мт., 25: 14-30) та на Христові слова про потребу віри для здійснення християнського подвигу: *“Аще имате вѣру яко и зрно горющю и речете горѣ сей: преиди и вѣврьзися въ море, и акне послушаеть васъ”* (Мт., 17: 20). У кожному разі євангельські слова мотивують працю задля прославлення утаєного від загалу подвигу віри прп. Феодосія, вводячи агіографічний текст у параметри апостольського служіння слова, зіпєртого на твердий ґрунт віри. Пошук витоків життєвого подвигу Феодосія також приводить прп. Нестора до згадки про навчання Божого слова. Ще в ранньому дитинстві батьки прищеплюють святому любов до слухання Слова: *“Растый ѹбо тѣлѣмъ и дѹшею влекомъ на любѣвь Божию, и хожаше по вся дѣни въ църкѣвь Божию, послушая вожьствьныхъ книгъ съ всѣмъ вѣниманнемъ”*⁷. Пізніше ж вивчення Святого Письма виявляється змістом освіти Феодосія: *“Къ симъ же и датися веля на ѹчение вожьствьныхъ книгъ единому от ѹчитель; якоже и створи”*⁸. Відтак же пізніші аскетичні подвиги преподобного вміщуються в перспективу реалізації ним словесного тексту у вчинках християнської побожності.

Радісно вишукувані біблійні прецеденти подій із життя святого, особливо прикметні в разі віддаленості та деякої штучності аналогій, прочитують агіографічний сюжет у параметрах історії спасіння. Завдяки цьому буденні події набувають символічної змістовності, а зовні побутові конфлікти відображають змагання на шляху до досконалості. Як в епізоді з розлукою Никона та безіменного боярина за Житієм прп. Феодосія Печерського: *“Тѣгда же великий Никонъ и дрѹгый чѣрньць святаго Мни монастыря, боярина тако наречемъ, съвѣщавъшася, тако отъндоста, хотѣща осовѣ сѣсти. И пришьдѣша надѣ*

⁷ Памятники литературы Древней Руси: XI – начало XII века, Москва 1978, с. 308.

⁸ Ibid., с. 308.

море, тų же и разлучистася отъ себе, якоже се апостола Павълъ и Варнава на проповѣданіе Христова, якоже пишеться въ Дѣянихъ апостолъ”⁹. Очевидно, прочитуване в п’яту суботу по Великодні зачало Діань святих апостолів (заचало 37 – Діан., 15: 36-41), нагадувало про прикрий конфлікт, що з волі Провидіння став імпульсом до ширшого охоплення апостольським служінням Павла й Варнави середземноморських країн.

Інший епізод з “Діань святих апостолів” сакралізує цілком світський візит князя Ізяслава Ярославича до Печерського монастиря, коли воротар відмовився відчиняти браму, покликуючись на ігуменів наказ, а пізнавши князя побіг доповісти про його приїзд: “оному же стоящую предъ враты и тѣрпящую, о семъ подражающую святаго и вѣрховняаго апостола Петра: изведену бо бывъшую тому ангелъмъ ис тѣмныцѣ и пришедъшую ему къ дому, идеже бѣша ученици его и тѣлкънѣвшю ему въ врата, и се равныи изникнѣвши, видѣ Петра стояща, и от радости же не отворзе воротъ, нъ текъши повѣда ученикомъ приходъ его”¹⁰ (пор.: Діан. 12: 12-16). Навряд чи зіставлення з апостолом Петром князя, що брав активну участь у боротьбі за київський престіл і зазнавав суворих нарікань від прп. Феодосія за приведені до Києва польські війська, можна розуміти як засіб інерпретації християнських чеснот самого князя. Однак навіть саме зіткнення князя з сакральним світом монастиря на його пограниччі залучає сакральний текст у простір асоціацій із аскетичним побутом печерських ченців. Чудовний же захист монастиря від злодіїв тлумачиться через пророче слово Давида: “Сице бо бѣ благый Богъ оградилъ невидимо вся та съдѣржанія молитвами правдынааго и преподобнааго сего мѹжа. Тѣмъже и божьствыный Давыдъ о семъ прѣдъизвѣща, рекый: *Очи Господни на правдыныя и уши Его въ молитву ихъ*”¹¹ (Пор.: Пс., 33: 16).

Біблійні прецеденти допомагають героєві Житія прп. Феодосія мотивувати своє ставлення до узурпаторів великокняжої влади. Відмовляючись від запрошення на учту переможців, преподобний заявляє: “не имамъ ити на трапезу вельзавелину”¹² (Пор.: 3 Цар., 16: 31; 21: 5-15), а в посланні до князя Святослава Ярославича застерігає адресата: “Глас крѣве врата твоего въпиеть на тя къ Богу, яко Авелева на Кайна” (Пор.: Бут., 4: 3-16).

Стає очевидним, що біблійний текст не тільки інтегрується стратегією аскетичного вдосконалення, але й кодифікує її, відіграє роль архетипного тексту, у вимірах якого прочитуються й виявляють свій автентичний смисл моделі побожної поведінки, що формують етос середньовічної аскези. Постійна присутність сакрального тексту в комунікативному просторі середньовічної релігійності доповнюється паравербальними чинниками літургійної практики й особистої побожності. Присутня в цьому просторі, Біблія сама ж і визначає його координати й тенденції, реалізуючи не тільки духовний потенціал, а й закладені в ній семіотичні програми. З хаосу первісних вражень і відчуттів, заплідненого творчим

⁹ Ibid., с. 328.

¹⁰ Ibid., с. 336-338.

¹¹ Ibid., с. 376.

¹² Ibid., с. 376.

Словом, зростає аскетична стратегія особистості, що прямує шляхом досконалості – з Уру Халдейського через жертву на горі Морія та пасхальний вихід з країни рабства, Давидове каяття й суворий досвід вавилонського полону – на Оливну гору для молитви з самотнім Ісусом. Святе Письмо стає водночас виміром і діяльним учасником цього шляху.

ARCYBISKUP IHOR ISICZENKO (Charków). BIBLIJNE PARADYGMY ASCETYCZNEJ STRATEGII DAWNEJ UKRAIŃSKIEJ HAGIOGRAFII

Hagiograficzne teksty świadczą o przyswojeniu idealnych chrześcijańskich modeli zachowania i zasobów jego literackiej interpretacji dokonanej językiem bizantyjskiej kultury, a jednocześnie ujawniają istnienie środowiska, mogącego adekwatnie odczytać sformułowane przez hagiografię wschodnią toposy.

Znajomość tekstów Biblii w Średniowieczu nie była bezpośrednia. Ale zcentralizowany charakter funkcjonowania tekstu biblijnego nie wpłynął na jego wysoki religijny autorytet i formotwórczym wpływie na świadomość społeczną. Znajomość tekstu biblijnego przez czytelnika średniowiecznego koncentrowała się na kontekście liturgicznym, na księdze liturgicznej i odprawianiu obrzędu bizantyjskiego zabezpieczającą niespodziewanie głębokie i gruntowne przyswojenie tematów i obrazów Pisma Świętego. Z drugiej strony tekst biblijny wkomponował się jako receptywna kultura Pisma Świętego w szeroki kontekst rytualnych mechanizmów, zostawiając chrześcijanina do przestrzeni sakralnej, urzeczywistnienia mistycznego związku człowieka z Bogiem. Asocjatywne pole tekstu biblijnego aktywnie łączy liturgiczne środowisko tego tekstu.

Osobisty udział w sakralnym życiu Cerkwi, eucharystyczne połączenie ze Słowem staje się kluczem do jego kodu, bez jakiego samo Pismo Święte pozostaje próżnymi dźwiękami.

Dyskursywna strategia tekstu agiograficznego składa się z przebiegu złaczenia recepcji chrześcijańskich modeli pobożnego życia, ich dekodowania we własnym życiu, chwaleńcu życiowego doświadczenia *podwyżnika* wyższych cerkiewnych autorytetów i jego wcielenia w odpowiednie formy werbalne. Oczywistym staje się to, że biblijny tekst nie tylko interpretowany jest strategią ascetycznego udoskonalenia, ale i kodyfikuje ją, odgrywa rolę archetypowego tekstu, w granicach którego ujawniają swój autentyczny zmysł modele pobożnego zachowania, które formuje stos średniowiecznej ascezy. Ciągła obecność tekstu sakralnego w przestrzeni komunikacyjnej średniowiecznej religijności dopełnia się parawerbalnymi czynnikami liturgicznej praktyki i osobistej pobożności. Obecna w tej przestrzeni Biblia sama również wyznacza jego koordynaty i tendencje, realizuje nie tylko duchowny potencjał, ale i zawarte w niej semiotyczne programy. Z chaosu pierwotnych wrażeń i odczuć, naznaczonego twórczym Słowem, wzrasta ascetyczna strategia osobistości, która zmierza drogą doskonałości.