

III. Рецензії, огляди

Оксана Задорожна

**MARIA CHIARA FERRO. SANTITÀ E AGIOGRAFIA
AL FEMMINILE: FORME LETTERARIE, TIPOLOGIE
E MODELLI NEL MONDO SLAVO ORIENTALE
(X–XVII sec.). – FIRENZE:
FIRENZE UNIVERSITY PRESS, 2010. 272 p.
(BIBLIOTECA DI STUDI SLAVISTICI; 11)**

Жіноча агіографія як окрема дослідницька проблема довго залишалася на маргінесі наукових зацікавлень, інтерес до неї з'явився лише кілька десятиріч тому. Російські вчені не залишилися осторонь цього поживлення, поштовхом до чого стали соціальні й політичні зміни 1980-х років. Упродовж останнього десятиліття феноменом руської святості зацікавилися також в Італії, де відбулася низка конференцій та конгресів, на яких тим чи тим чином заторкувалися відповідні питання. Певним підсумком цих зусиль стала монографія Марії К'яри Ферро, дослідниці з Флоренції. Мета цієї праці – відтворення цілісної картини жіночої святості як історично-культурного явища та укладання повного каталога усіх жінок-святих, а також присвячених їм агіографічних текстів. У цьому аспекті важливого значення набули житія, які Авторка розглядає не лише як пам'ятки писемності, а й як джерело до реконструкції соціальних зрізів середньовічного суспільства.

Книжку розпочинає історіографічний огляд, де аналізується дотеперішня історіографія жінок-святих, що походили з Візантійської імперії, та звернуто увагу на малий інтерес до цієї тематики стосовно жіноцтва Русі¹. А між тим на руській території Авторка нараховує 59 жінок-святих, що їх зафіксовано у календарях (менологах) X–XVII ст. За об'єкт дослідження було обрано 11 постатей східнослов'янського походження, чий житія та/чи служби на їхню честь виникли невдовзі після смерті або канонізації. На цьому прикладі

¹ Цим поняттям Дослідниця охоплює сучасні терени України, європейської частини Росії та Білорусії. Принагідно варто вказати на виважене вживання понять «Русь», «Московія» і «Росія».

італійська дослідниця вважає за можливе показати, як християнська ідея, прийшовши в X ст. на Русь, трансформувалася і започаткувала оригінальні та різноманітні моделі святості, зокрема відмінності між чоловічими й жіночими життями в частині, що стосується взірця наслідування. За гіпотезою Ферро, головним таким взірцем для жінок-святих поряд з Ісусом стала Божа Матір, що дає підстави виділити в агіографії окремих «марійний тип».

Книжка складається з восьми розділів. Перший з них «Жіноче чернецтво та жіноча освіта на Русі» (*Monachesimo femminile e istruzione delle donne nella Rus'*, с. 19–34) присвячено короткому оглядові жіночих монастирів, які діяли протягом X–XVII ст., а також опису можливостей для жінок отримати освіту. В окремому параграфі зазначено твори, авторками яких були жінки. Коротко згадавши перші жіночі монастирі у Києві XI ст. (Ірининський, Миколаївський та Андріївський) і спираючись на праці попередників, Ферро констатує, що до XVI ст. жіночі монастирі становили бл. 15 % загалу, а в наступному столітті сягли 21 % (с. 22). Монастирі, на її думку, були прямо пов'язані з освітою, оскільки саме там дівчата могли навчатися. В окремому підрозділі «Школи та програми» (*Scuole e programmi*) вона застерігає, що під освітою малося на увазі вміння читати й писати, а також ознайомлення з окремими фрагментами Святого Письма. Констатувавши, що питанням руської жіночої освіти, зокрема в середні віки, присвячено солідну історіографію, Авторка досить обережно коментує тезу російських дореволюційних і радянських науковців про нібито всестановість освіти на Русі, зокрема й жіночої. На її думку, стан джерел не дає змоги відповісти на питання, наскільки поширеною була письменність серед жінок, а поодинокі свідчення часто слугували на підтвердження апріорного переконання у нібито вищості тогочасної руської культури над західною, прикладом чого може бути Анна Ярославна (с. 27). Утім, Ферро, як і її попередники, не заперечує самої можливості отримання освіти жінками.

Також у праці здійснено спробу реконструювати зміст жіночої освіти, виходячи з практичних потреб, які вона переслідувала. Очевидно, йшлося передусім про освоєння читання й письма, можливо також — основ діалектики, риторики, філософії і початків математики (для оволодіння пасхалією, тобто умінням визначати рухомі свята). У цьому Авторка не вповні поділяє думку Віктора Живова, який вважав, що на Русі реалізували лише частину цієї програми, а саме: читання по складах і вивчення напам'ять фрагментів із Псалтиря, оскільки повної «пересадки» візантійських освітніх практик на руський ґрунт не було. Їй ближча позиція Еви Нарді та Елени Джаннареллі, які доводять, що візантійська освіта спиралася на релігійні тексти, тому говорити про засадничу різницю між освітніми системами Русі та Візантії не випадає (с. 28).

За опосередковане джерело для вивчення змісту навчання Марія К'яра Ферро вважає агіографічні твори. Саме ними вона підкріплює думку про те, що церковні тексти використовували не лише в опануванні грамоти, а й для засвоєння християнської моралі. Як приклад наведено цитати з проповідей Василя Великого, що майже дослівно повторюються в «*Ізборнику Святослава*», «*Повчанні Володимира Мономаха*» та житіях Єфросинії Полоцької і Єфросинії Суздальської. За припущенням дослідниці, переважну частину навчального часу мало становити читання Святого Письма вголос, а також церковний спів і вміння розбирати ноти.

Важливим аспектом, на думку Ферро, є залишені жінками твори, адже це явище в руському випадку було маргінальним, тоді як на Заході тексти жінок, у тому числі святих, достатньо відомі. Дослідниця висловлює сподівання, що архівні пошуки допоможуть віднайти котрийсь із «жіночих» творів (с. 31), хоча наразі мусимо задовольнитися лише непрямими згадками про це, інколи з розлогими цитатами (їх наведено у монографії).

На початку другого розділу «Канонізація святих на Русі» (*La canonizzazione dei santi nella Rus'*, с. 35–44) коротко розглянуто загальну еволюцію процесів канонізації, зокрема її місцевих особливостей. Дослідниця наголошує на розбіжності поняття «канонізація» в православній та західній традиції, де ним позначали юридичне визнання святості. Оскільки ж багато аспектів руської процедури канонізації було прив'язано до конкретних обставин, які важко узагальнити, дослідниця пропонує розглядати її через призму типології святих та порядок оформлення культу, проте не за західним зразком («раб Божий – блаженний – святий»), а на підставі територіального поширення культу. Окремий підрозділ монографії присвячено Макаріївському собору (1547–1549), який хоч і не запровадив західних практик канонізації, проте по-своєму дисциплінував культу, сформулювавши вимогу вивчення життя святого та літургійних документів на його честь.

Аналізуючи мотиви внесення нових святих до календарів-менологів, Авторка не відкидає цілком думки Владіміра Водоффа про політико-ідеологічні причини цього, однак пропонує брати до уваги й внутрішні церковні спонуки, зокрема розуміння московською церквою свого нового місця серед православних церков, тим більше, що більшість святих, чії культу вшановували на всій території, яка перебувала під юрисдикцією московського митрополита, не були «новими», ба, деякі з них навіть мали укладені житія. Проте досі залишається нез'ясованим питання, порушене свого часу ще Василем Ключевським, за яким принципом до цих менологів потрапляли чудотворці. На думку Ферро, це було першою спробою зафіксувати свідчення про святих чудотворців, що певною мірою заміняло

канонізаційний процес, адже введення імені святого до місяцеслова можна вважати де-факто таким актом.

У третьому розділі «Руські святі» (*Le sante della Rus'*, с. 45–63) аналізуються життєписи 11 канонізованих жінок: княгині Ольги, Євфросинії Полоцької, Євфросинії Суздальської, Февронії Муромської, Анни Кашинської, Софії Тверської, Васси (Феодори) Нижньонгородської, Юліани В'яземської, Євдокії Московської, Софії (Соломонії) Суздальської, Юліани Лазарівської. Порівнюючи їх, Авторка пропонує власну типологію жіночої святості на підставі ранньохристиянської моделі, яка спиралася на три категорії святості: вдова, діва, мати. У рамках цих трьох типів виділено підтипи: преподобних, праведниць, мучениць, преподобних мучениць та юродивих. Своєю чергою, на підставі ознак-доповнень, які випливають зі способу життя святих, італійська дослідниця ділить їх на: преподобних, праведниць, матерів чи дружин святих князів чи преподобних, благовірних княгинь. Далі вона стисло характеризує кожен із підтипів, проводячи паралелі з іншими культурами, зокрема з візантійською та латинською. Утім, з аналізу не зовсім зрозуміло, чому, виділивши матерів і дружин як підтип, Ферро пише лише про матерів. Неясно також, чим дружини князів мали відрізнятися від «благовірних княгинь».

Четвертий розділ «Жіноча агіографія» (*Agiografia femminile*, с. 65–87) присвячено зовнішній характеристиці агіографічних текстів. Подавши кілька зауваг щодо методології роботи з ними, дослідниця переходить до детального розгляду кожного з житій тих 11 святих, яким присвячено монографію. Про врахування усіх збережених редакцій при цьому не йдеться, оскільки, на думку Ферро, за браком систематизованих компендіумів на зразок «*Acta Sanctorum*» чи «*Bibliotheca Agiografica*» західної традиції зробити це нереально. До того ж, не всі етапи формування цих текстів на сьогодні відомі, за винятком життя княгині Ольги.

У п'ятому розділі «Агіографічна топика та методологія» (*Topica agiografica e metodologia*, с. 89–103) розглянуто структуру агіографічного тексту та методи його аналізу. Дослідниця ділить життя на три основних частини, кожна з яких може дрібнитися на менші змістові підрозділи – аж до 18 компонентів (с. 92–95). Це дає змогу виокремити топоси жіночої святості. Як зауважує Ферро, немає сумніву, що взірцем наслідування як для чоловіків, так і для жінок було життя Ісуса. Разом з тим побутував і окремих, суто жіночий взірець – наслідування Богородиці (*imitatio Mariae*). Початки такого розрізнення Авторка, слідом за Джаннареллі, вбачає вже у текстах Григорія Ниського, а розвиток цієї традиції – у «*Житті Божої Матері*» (у слов'янській версії – «*Слово на Різдва Святої Богородиці*»). Розмірковуючи над цим, італійська дослідниця реконструює свого роду «профіль» святої, який передбачає сім ознак (с. 98) (Ферро називає його

«марійним типом»). Такий підхід було вже застосовано раніше сучасною петербурзькою дослідницею Тетяною Руді на прикладі Юліани Лазарівської. Модель святості та «марійний тип» синхронізовано в таблиці (с. 100–101), де додано також концепт «подобія», докладніше проаналізований у наступному підрозділі.

Поняття «подобіє», вважає Ферро, є адекватнішим для руського матеріалу, ніж латинський термін *imitatio*. Її аргументація спирається на вживання у східнослов'янських текстах висловів «по образу і подобию Божому» (чи просто «подобію») у тих біблійних пасажах, де в латинському варіанті стоїть *imitatio*. На цьому ж вона вибудовує тезу про святість як модель Христа (Богоматері), як нового вираження «Божого шляху зі Своім народом» (с. 102–103). З огляду на значеннєву полісемантичність слова *imitatio* (наслідування, переймання, відтворення, копіювання, представлення²), ці міркування не видаються переконливими.

У шостому розділі «Марійний тип і шлюбність» (*Typos mariano e sponsalità*, с. 105–149) розглянуто характерні топоси «марійного типу» у літургійних та житійних текстах, присвячених руським святим. Розділ починається з порівняння житій та літургійних служб, де є відповідні топоси, що показано в таблиці (с. 106). Далі аналізується вживання цих топосів у кожному окремому тексті (семантичні та лексичні звороти, символи, метафори тощо). На думку Авторки, джерелом їх запозичення були візантійські тексти, перекладені вже в перші століття поширення християнства на Русі (житіє та служба Теклі з Іконії, житіє та служба Катерини Александрійської, житіє та служба Параскеви). На підставі аналізу топосів у монографії виведено «усереднену» модель святої «марійного типу», на основі якої поширився прототип «нареченої Христової» – з акцентуванням «небесного шлюбу», «небесного весільного покою», «небесного чоловіка», «небесного материнства». Цей образ ліг в основу взірця соціальної поведінки руських жінок, вираженого в категорії «благовірної княгині». Паралельно Ферро окреслює деякі відмінності між взірцем святої в західному християнстві, що спирається на тріаду: мати – вдова – діва, та образом «нареченої Христової» у східнослов'янському світі.

У сьомому розділі «Модель “нареченої Христової” у літургійних службах» (*Il modello della ‘sposa di Christo’ negli uffici liturgici*, с. 151–158) показано, як функціонує окреслена вище модель у літургійних текстах прикладно до окремих святих.

Восьмий розділ «Різноманітні форми шлюбності» (*Le diverse forme della sponsalità*, с. 159–204) присвячено аналізу земних шлюбів жінок-святих із виведенням усередненої моделі цього інституту. Зіставляючи виокремлені в попередніх розділах книжки топоси,

² Пор.: Дворецкий Н. Х. *Латинско-русский словарь*. Изд. 2. М., 1976. С. 492.

Авторка реконструює їх комбінацію на прикладі житій та літургійних текстів кількох святих: княгині Ольги (за «Сказанням про княгиню Ольгу» та її житієм із «Книги житій святих» Димитрія Туптала), Єфросинії Полоцької, Єфросинії Суздальської, Анни Кашинської. Дослідницьким питанням тут є те, які уявлення про святих побутували на Русі та як стандартизована форма впливала на творців агіографічних текстів. Авторка виокремлює кілька різновидів цього явища на прикладі типів святості, як-от: Євфросинія Полоцька – вчителька і провідниця для посестер, Євфросинія Суздальська – заступниця людей і небесна співрозмовниця, Анна Кашинська – порадиця князів. З аналізу житійного та літургійного образу княгині Ольги випливає, що йдеться про жінку, наділену повнотою влади – Боже знаряддя, через яке руському народові явлено Бога; вона сповнена благодаті та мудрості; вона поставлена Богом для того, щоб бути матір'ю і захисницею свого народу. Прототипом для цього образу, на думку дослідниці, була візантійська імператриця Єлена.

Книжку доповнює іменний покажчик руських жінок-святих, що згадуються бодай раз у зв'язку з побутуванням культу, навіть якщо він поширювався на обмеженій території чи в короткий проміжок часу. Далі наведено чималу бібліографію та покажчик біблійних цитувань. Підсумовуючи, варто наголосити на корисності цієї праці для українських науковців – як з огляду на систематизацію величезного матеріалу, причому в комбінованому, житійно-літургійному аспекті, так і завдяки застосуванню нестандартних методологічних підходів у виокремленні системи топосів для реконструкції узвичаєних моделей жіночої святості.

Галина Чуба

**DENYS PILIPOWICZ. ROZMOWA O DUCHOWYM
ŚWIECIE: HRYHORIJ SKOWORODA. FILOZOFIA –
TEOLOGIA – MISTYKA. KRAKÓW: WYDAWNICTWO
“SZWAJPOLT FIOL”, 2010. 254 s.**

Книжка молодого краківського вченого Дениса Пилиповича, присвячена творчості Григорія Сковороди, ставить перед собою завдання віднайти в інтелектуальній спадщині мислителя внутрішній зв'язок між античною традицією та християнством в його пат-