

## ІНТЕРПРЕТАЦІЯ КЛАСИКИ

Микола Зубов



### БІБЛІЙНІ ПАРАЛЕЛІ САВАОФ — РОД У ДАВНЬОРУСЬКОМУ ПОВЧАННІ "О ВДУНОВЕНІИ ДУХА В ЧЕЛОВѢКА"

З погляду правдивого розуміння давньоруського рожаничного культу<sup>1</sup>, проти якого православна церква протягом кількох століть вела ревну боротьбу, привертає увагу одне цікаве місце давньоруської книжності, де назва Род виявляється як язичницький теонім, а сама фігура Рода постає як язичницький антагоністичний персонаж християнського Бога-Творця. Це невелика стаття в одному з рукописів XV–XVI ст., умовно названа видавцем М. М. Гальковським *о вдуновеніи д(у)ха в ч(е)л(о)в(ѣ)ка*:

*Вдѣновение бесм(е)ртное нестарѣюще(е). единъ вдымаеть всед(е)рѣжителъ. иже единъ безсмертенъ и непогибающихъ творецъ, дѣиѣ бо емѣ (человѣкъ) на лице д(у)хъ жизни, и бѣсть ч(е)л(о)в(ѣ)къ в д(у)шю живѣ: то ти не Родъ, сѣдѣ на в(о)здѣсѣ мечеть на землю грѣды и в том ражаютсѣ дѣти, и паки агг(е)ли вдымаеть душу, или паки иномѣ ѿ ч(е)л(о)в(ѣ)къ или ѿ агг(е)лѣ сѣдѣ б(о)гъ предасть, сице бо и ѣци еретици глаголють ѿ книгъ срачиньскихъ и отъ проклатыхъ*

<sup>1</sup> Загальний розгляд питання про рожаничний культ виходить далеко за межі цієї розвідки (див.: [1; 2] з подальшою літературою).

болгарь; *и* таких бласловцѣх пр(о)рокъ рече. попель с(е)рдце их и перьсти хѣже надежа их и безчестнѣ кала житіе их. Ако не раздѣша Творца своего, създашиаго их и вдолѣвшиаго въ нихъ дѣхъ жизни и вложившиаго дѣхъ дѣйствиелъ, всѣмъ бо естъ Творецъ Богъ, а не родъ. аще ли хоцемъ оубѣдати наснѣ телесное ест(ест)во помыслимъ. ѿколе мала сѣмене. велика бывають величествіа телесъ. не мни можеть быти великъ. малъ сѣмени впадъшъ въ чрево матерне. и ещезе(ж) м(ь)рнѣ и не въображень. чимъ ли инѣмъ вообразитсѣ или сѣставитсѣ въ чревѣ развѣ м(уд)рнѣ б(о)жіа. аще ли то изгорѣло бы ѿ многіа крове пл(д) и разводнилобысѣ. аще бы силою б(о)жією творилосѣ. чымъ же ли присѣщеніемъ съхранилосѣ бы ѿ брѣдости тол. чьею ли силою не затхнетсѣ мл(аде)н(ь)ць в такой вода лежа. како ли в толицѣ времени кровь не оуборить. хранибосѣ б(о)гомъ. и живи(т)сѣ с(вѣ)т(ы)мъ д(у)хомъ. и крѣпитсѣ с(ы)номъ б(о)жіимъ г(оспо)да нашего ї(у)с(у)са х(рист)а [3: 97–98].

При всій спокусливості прямого розуміння змісту цієї пам'ятки — начебто слов'яни-язичники мали бога над богами Рода, який у цьому відношенні є прямою протигагою до біблійного Саваофа (так це знаходимо в Б. О. Рибаківа [4: 449–454], а потім у численних публікаціях його послідовників) — Род у ній є відносно пізнім давньоруським книжним конструктом.

Насторожує вже те, що в тексті пам'ятки відсутні згадки рожаничної трапези та рожаниць: саме це є яскравішим лейтмотивом церковних джерел при тому, що назва *род* завжди у джерелах посідає виразно підпорядковане місце і що осібно в давньоруських джерелах вона ніде більше (за винятком одного із списків Шестоднева Іоанна екзарха Болгарського, про що ми пишемо в окремій розвідці [5]) не фігурує. Далі великі сумніви у правдивості картинного зображення Рода породжує його портретний образ *то ти не Родъ, сѣда на воздѣсѣ*... Вона вочевидь відсилає до біблійних портретних характеристик Саваофа, пор.: і принесли звідти ковчег завіту Господа Саваофа, що сидить на херувимах [1 Цар. 4, 4]; називається ім'я Господа Саваофа, що сидить на херувимах [2 Цар. 6, 2]; Благословен Ти, що бачить бездни, що возсі-

дає на Херувимах [Дан. 3, 54]; *І возсів на Херувимів і полетів, і понісся на крилах вітру, і морок зробив покровом Своім, сінню навколо Себе морок вод, хмар повітряних* [2 Цар. 22, 11-12] тощо. Ясно, що книжник просто переніс свого Рода на небо, антитезно приписавши йому атрибути біблійного Творця. Язичницьких реалій тут поки що не прочи-тується.

Аспект творчих "прерогатив" Рода також має чіткі біблійні витоки: пор. *так каже Господь Саваоф, Бог Ізраїлів: так скажіть государям вашим: Я створив землю, людину і тварин, які на лиці землі* [Іер. 27; 4-5]; *і молився Єзекія перед лицем Господнім и говорив: Господи Боже Ізраїлів, що сидиш на Херувимах! Ти один Бог усіх царств землі, Ти сотворив небо и землю* [4 Цар. 19, 15; Іс. 37, 16]; *Не така, як їхня, доля Іакова, тому що Бог його є Творець всього <...> ім'я Його — Господь Саваоф* [Іер. 51, 19] тощо. Таким чином, і в цьому відношенні Род також є дзеркально-антиподним відображенням християнських понять книжника, а не якихось язичницьких реалій.

Якщо справедливі наведені міркування, то відносно прозорими постають і книжні витоки Рода в аналізованій пам'ятці: є тільки одне відоме на сьогодні джерело виразної антирожаничної спрямованості, де одночасно позначаються род, "прокляті болгари", облудні книги, сарацини і їхній бог (тобто пророк) Магомед: це "Слово св'ятого Григорія Богословца. изъвбрѣтено въ тълцѣ. ѿ том како първое погані сѣще гзыци слѣжили идолом и иже и нынѣ мнози творять" [3: 22-25] (тим більше, що сарацини в контексті "родошанування" в інших місцях давньоруської книжності не фігурують).

На ще одне джерело книжних витоків "О вдуновении духа..." указує В. Я. Петрухін у зв'язку з інтерпретацією Б. О. Рибаківим того місця, де говориться, що Род *мечеть на землю грьбды*, у тому розумінні, що *груды* — це начебто краплі плодоносного дощу, у зв'язку з чим Род постає еквівалентом Перуна-громівника (викладення позиції Б. О. Рибаків див.: [4: 449-451]). Насправді значення слова *груды* прояснюється через контекст Палеї Толкової 1447 р.: *И созда человека не взят реч(е) груды персти, ни велику землю, но дробну персть и созда человека* [6: 242], пор. ще: [7: 144]. Зазначимо від себе, що ще раніше

(витоки Палеї Толкової за списком 1447 р. відносяться до XIII ст.) те ж саме читається в Ізборнику Святослава 1073 р. (Създа б(ог)ъ ч(е)л(овѣ)ка прьсть възьмь отъ земля) і особливо схоже — в Златоструї XII ст. (И взя б(ог)ъ персть отъ земля рукою творящою созда ч(е)л(о)в(ѣ)ка, взя персть, а не груду, не дебелу землю, но дробну персть) [8: 15] Зазначені місця, у свою чергу, відсилають до тексту Біблії: *І сотворив Господь Бог чоловіка з праху земного, і удмухнув в обличчя його дихання життя, і став чоловік душею живою* [Бут. 2, 7].

Таким чином, тут може йтися тільки про типовий випадок перифразового побудування текстів, коли елементи одного твору (Біблії) використовуються для побудови іншого тексту. А це в самих підвалинах спростовує намагання поєднати Рода і Перуна через сучасний новотвір "грудие росное": пор. для посилення аргументації др. *персть* "земля (у розпорошеному стані), пил, *персть*, тлін" з його укр. та рос. заст. відповідниками "земля; земний прах, пил".

Однак з'ясування біблійних проєкцій не є достатнім для остаточної інтерпретації в даному випадку, бо, зрештою, залишається невідомою концептуальна проєкція пам'ятки на давньоруські реалії: що ж тут мав на увазі автор тексту?

З цього погляду привертає увагу ще слово *вдуновение* в аспекті боротьби з богомільською ерессю. Нагадаємо, що богомільство (в одній із своїх версій) пояснювало існування добра і зла первинним (ще до сотворіння світу) дуалізмом Творця (Бога доброго) і злого Духа-Люцифера, або Сатанаїла (інша версія: Сатанаїл — лише старший бунтівний син Небесного Отця). Сатанаїл облаштував невидиму ще землю, покрити водою, і сотворив людину у вигляді матеріальної оболонки, але не зміг одушевити її: дихання, яке Сатанаїл пускав у тіло, виходило через отвори чи через великий палець ноги і перетворювалось або на рідину, або на першу у світі змію. Це дихання забруднило людину, стало джерелом її гріховності. Душу людині дав Бог після того, як Сатанаїл погодився владарювати лише над тілами людей, а піклування душами полишив Богові [9: 270].

Місце аналізованої пам'ятки *то ти не Родъ, сѣда на в(о)здѣѣ мечеть на землю грѣды и в том ражаются дѣти, и паки агг(е)ли*

вдымаєть душу, или паки иномѹ ѿ ч(е)л(овѣ)къ или ѿ агг(е)ль свѣт(а) б(о)гѣхъ предасть, сице бо нѣции еретици глаголють є надзвичайно близьким до критики богомилства: ідеться про удмухування душі, підкреслюється, що це прерогатива самого Бога, якої він не передає ні комусь від ангелів (очевидний випад проти уявлень про Сатанаїла з його намаганнями надихнути душу в людину), ні від людей — подібне стверджують тільки еретики.

Одним із вразливих для критики місць пропонованого рішення може видатись ось що: царина Сатанаїла — земля, то як же він опиняється знову "на воздусе", іншими словами — начебто на небі? Однак ніякого протиріччя тут не існує — пор. біблійне: *Якоже древле рече диавол: поставлю престол мой на небеси и буду подобен Вышнему* [Іс. 14, 13-14]. Це місце повторюється також у Палей Толковій у викладенні історії падіння Сатанаїла: *да придѹ на землю и примоу ю. и ибладаю ею и боудоу им тако богѣ. и поставлю престоль свои на иблацѣ. и тоу сверже и господь за гордость съ небеси за гордость памысла его* [10: 139].

Зазначимо: у Біблії не говориться про те, що Творець сидить на повітрі чи на хмарах — він сидить на херувимах (херувими, як відомо, крилаті). У цьому відношенні вирази *сѣдѣ на воздих* в аналізованій пам'ятці та *поставлю престоль свои на иблацѣ* відсилають, мабуть, не безпосередньо до тексту Святого Писання, а до іконографічно-образотворчої традиції зображення Саваофа, що сидить на хмарах (тобто на *воздусѣ*), підтримуваних херувимами. Ця традиція хоча і спирається на текст Біблії, але сама по собі досить пізня. Річ у тім, що християнська доктрина дозволяла зображення Бога не інакше, як тільки у подобі Ісуса Христа, оскільки це єдине зриме явлення незримого Бога. Заборона на інші зображення спирається на текст Старого Заповіту<sup>1</sup> і має відлуння

<sup>1</sup> Міцно тримайте в душах ваших, що ви не бачили ніякого образу в той день, коли говорив до вас Господь на [горі] Хориві з-посеред вогню, аби ви не розбестились і не зробили собі статуї, зображень будь-якого кумира, що зобразили б чоловіка чи жінку, зображення будь-якого скота, який на землі, зображення будь-якого птаха крилатого, що літає під небесами, зображення будь-якого [гада], що плазує по землі, зображення будь-якої риби, що у водах нижче землі, та аби ти, поглянувши на небо і побачивши сонце, місяць і зорі [і] все воїнство небесне, не спокусився і не поклонився їм і не служив їм... [Втор. 4, 15-19].

в Новому Заповіті<sup>1</sup>. Заборона повторена також на VII Вселенському соборі 787 р. та на Московському соборі 1667 р. Як зазначає С. С. Аверинцев, у католицькому світі тільки від епохи зрілого середньовіччя, а за тим також у православному ареалі поширюється іконографія Саваофа у вигляді сивоволосого і сивобородого старця, який ще пізніше починає зображуватися сидячим на хмарах [11: 598].

Отже, аналізована пам'ятка, відображаючи пізню іконографічну традицію, нею ж може й хронологізується. Це останні століття допетровської епохи щодо російської історії (пор. [12: 528]). Навряд чи до цієї пори могли дійти непомітними для інших джерел такі яскраві нехристиянські характеристики, що зображені аналізованою пам'яткою стосовно Рода.

Таким чином, як остаточний підсумок у розгляді аналізованої давньоруської пам'ятки можна обстоювати думку, що начитаний книжник, зваючи назву *род* за якимись списками давньоруських антирожаничних повчань, зрозумів цю назву так само, як пізніше зрозуміли її деякі наукові дослідники, і в контексті критики богомільської ереси утворив Рода як своєрідну паралель до Сатанаїла.

### Цитована література

1. Зубов М. І. Слов'янська квазітеонімія старшої доби: рожаниця і род // Мовознавство. — 1998. — № 2–3. — С. 161–168.
2. Петрухин В. Я. "Боги и бесы" русского Средневековья: Род, рожаницы и проблема древнерусского двоеверия // Славянский и балканский фольклор. Народная демонология. — М., 2000. — С. 314–343.
3. Гальковский Н. Борьба христианства с остатками язычества в древней Руси. II. Древние слова и поучения, направленные против язычества в народе // Записки Московского Императорского археологического института. — М., 1913. — Т. XVIII. — С. 1–308.
4. Рыбаков Б. А. Язычество древних славян. — М., 1981.
5. Зубов М. І. Давньоруська назва род та грецьке запозичення імарменія: лінгвотекстологічне спростування паралелі (у друці).
6. Петрухин В. Я. Древняя Русь: Народ. Князь. Религия // Из истории русской культуры. Т. I (Древняя Русь). — М., 2000. — С. 11–410.
7. Словарь русского языка XI–XVII вв. — М., 1977. — Вып. 4.

<sup>1</sup> Бога ніхто ніколи не бачив... [1 Іо. 4, 12].

8. *Словарь русского языка XI—XVII вв.* — М., 1989. — Вып. 15.
9. *Ястребов Н. В. Богомилы // Христианство: Энциклопедический словарь.* В 2 т.: т. 1: А — К. — М., 1993.
10. *Палея Толковая (Слово на 19 мая, день памяти мученика Патрикия) // Философские и богословские идеи в памятниках древнерусской мысли.* — М., 2000. — С. 114—147.
11. *Аверинцев С. С. Христианская мифология // Мифы народов мира. Энциклопедия.* (В 2 томах). Т. 2. — М., 1982. — С. 598—604.
12. *Аверинцев С. С. Троица // Мифы народов мира. Энциклопедия.* (В 2 томах). Т. 2. — М., 1982. — С. 527—528.

*Євген Джиджора*



## **"ПРЕДИСЛОВІЄ" ТА "ПОХВАЛЬНОЄ СЛОВО" В АГІОГРАФІЧНИХ ТВОРАХ СПІФАНІЯ ПРЕМУДРОГО (Композиція)**

Композиційна організація агіографічних творів Єпіфанія Премудрого ("Житие Стефана Пермского" — далі ЖСтП; "Житие Сергия Радонежского" — далі ЖСР) являє собою традиційну єдність трьох частин. Перша з них — риторичне "предисловіє"; друга — розширена "основна частина", яка розповідає про земний шлях та духовне зростання святого; третя — "похвальное слово" — риторичне оспівування життєвих подвигів "дивного мюжа", якому Бог дарував "спасіння". При цьому "предисловіє" и "похвальное слово" окреслюють грані життєвого тексту — їх початкову та кінцеву межі. Зазвичай на межі тексту автор актуалізує головну думку твору, яка поширюється в його "основній частині" [див. 10, 129].

В "предисловини" ЖСтП та ЖСР актуалізується думка про корисність "списання" житія "преподовного мюжа". Розмірковуючи над цим, агіо-

агіограф звертається до "повчань" свт. Василя Великого і одне з них цитує в обох житіях: "Буди ревнитель право живущим и сиухъ имена и житна и дѣлеса напиши на своемъ сердци" [див., напр. 9, 50]. В "похвальному слові" житійних текстів актуалізується думка про благодать Духа Святого, яка почала на "избраннице Божієм". Агіограф доводить, що саме такого "мужа" Церква визнає святим.

Розгорнуті думки на межах житійного тексту носять характер розмірковування. В середньовічній теорії красномовності "розмірковування" — "род рассуждающий". Разом з "родом наўчающим", "родом показующим" та "родом к суду пристоящим" це один з видів організації ораторської промови [див. 2, 26]. Отже, "предисловіє" і "похвальное слово" агіографічного твору - риторичні форми літературного викладу. Завдяки їх риторичності агіограф досягає основної мети свого "списання" — християнської проповіді аскетичного життя.

В агіографічних творах Єпіфанія Премудрого риторичний виклад представлений двома різновидами. Перший — початковий зачин у "предисловіні". Другий — заключне прославлення святого в "похвальному слові".

Одним з дослідників середньовічної теорії красномовності постав єпископ Вологодський Макарій. У своїй "Риториці", найдавніший список якої датується 1620 роком, Макарій вказує на те, що кожна промова починається зі вступу: "Имже приводимъ и ѹготовляемъ сердца и разумы слышателей к послушанию". Воно — "кратко, ясно и разумно" [цит. по: 2, 28]. Принцип розмірковування тут обумовлений риторичною метою — зосередити увагу слухачів.

Згідно з агіографічним каноном, "краткість" вступу передається "ввідними формулами". Вступ, який починається з певної формули, дослідники називають "приступом". Зазначається, що в духовних промовах формулою "приступу" є цитата зі Св. Писання [6, 91].

В цьому аспекті "предисловіє" ЖСтП вирізняється оригінальністю композиційної форми. Воно складається з двох частин. Першу визначимо як "приступ". В ньому немає традиційної в духовній промові "ввідної формули". Натомість "приступ" цього Житія містить концепцію "списаюца" агіографа, в якій йдеться про "ползү списання": "Иже