

ISSN 2308–3255

МІНІСТЕРСТВО ОСВІТИ І НАУКИ УКРАЇНИ

Одеський національний університет імені І. І. Мечникова

Факультет журналістики, реклами та видавничої справи

ДІАЛОГ

МЕДІА-СТУДІЇ

Збірник наукових праць

Відповідальний редактор
Олександр Александров

Засновано у 2004 році

17'2013

Одеса
«Астропринт»
2013

УДК 82'01: 82–141

Євген Джиджора**СИМВОЛІЗАЦІЯ ОБРАЗУ ДІВИ МАРІЇ У СЛУЖБІ
НА РІЗДВО БОГОРОДИЦІ**

У статті проаналізовано деякі аспекти символізації образу Діви Марії у відомому середньовічному творі — Службі на Різдво Богородиці. У символізації образу Діви Марії виділяються три характерні форми співпричетності.

Ключові слова: символізація, гімнографія, образ Богородиці.

В статье проанализированы некоторые аспекты символизации образа Девы Марии в известном средневековом произведении — Службе на Рождество Богородицы. В символизации образа Девы Марии выделяются три вида сопричастности.

Ключевые слова: символизация, гимнография, образ Богородицы.

The article analyzes some aspects of symbolization of the image of Virgin Mary in the famous medieval writing of The Hymn of the Nativity of the Virgin. In the symbolization of the image of Virgin Mary there are three types of ownership.

Key words: symbolization, hymnography, the image of Virgin Mary.

У середньовічній клерикальній літературі смисл літературного висловлювання виникає внаслідок символізації відтворюваних подій та героїв, що передбачає три тісно пов'язані між собою форми.

Перша форма — співпричетність явищу (визнаному герою або події). На цьому рівні символічний образ характеризується чотирма основними ознаками: за літературним походженням може бути біблійним / небіблійним; за приналежністю до суб'єкта / об'єкта — особовим / безособовим; за наявністю пояснювального контексту — розгорнутим / нерозгорнутим; за відповідністю до першообразу — співпричетним йому недостатньою / рівною / перевершеною мірою.

Символізація на біблійній основі дозволяє використовувати в якості «першоджерела» сюжети та образи зі Святого Письма. Символізація на небіблійній основі здійснюється на матеріалі інших текстів, написаних видатними отцями Церкви в ранні і пізніше Середньовіч-

чя, через що вони також отримали статус авторитетних, «взірцевих». Окрім того, небіблійна символізація виникає в результаті виявлення автором свого християнського (а в окремих випадках навіть і дохристиянського) світосприйняття, яке породжує такі собі «ексклюзивні», досі не відомі з інших джерел, символи.

Разом з тим, «теперішній» образ, яким позначається герой, може співвідноситися як з певною відомою й визнаною особою, так і з певним явищем, докладно описаним у біблійних або християнських творах. Відтак «першоджерельна» особа або річ виступають символічною позначкою, за якою у релігійній традиції закріпилася конкретна семантика. Апелюючи до такої особової або безособової семантики автор тим самим дає вичерпну характеристику відтворюваному герою (або явищу).

Щодо розгорнутих / нерозгорнутих співвідношень, то перші вимагають повну реконструкцію сюжетної ситуації, що міститься у біблійних або інших християнських творах, з метою актуалізації відповідності / невідповідності «теперішнього» нормативному «першоджерелу». А другі — демонструють тільки пригадування, тобто називання героя та відтворюваної ситуації біблійним або християнським іменем.

Нарешті, різне співвідношення обумовлено тим, що «теперішнє» та «першоджерело» поєднані між собою «частковою схожістю» [1, 72], або «нетотожною тотожністю» [2, 309–318]. Через те у середньовічних текстах вдається встановити три ступені цієї «частковості» або «нетотожності».

Друга форма — співпричетність імені / назви (ім'янаркання особи або об'єкта). «Теперішній» герой або описана ситуація можуть бути настільки співпричетними «першоджерелу», що автор середньовічного твору починає замість справжніх імен або назв вживати «відповідні» біблійні або християнські імена та назви. Як наслідок, герой та відтворювана ситуація часто мають у тексті декілька альтернативних іменувань.

Третя форма — співпричетність Богу. Символічний зв'язок героя (частіше за все, святого) із Богом досягається завдяки енергіям. Зображення божественної сили (неземного сяйва та благодаті) в просторі героя дозволяє йому творити чудеса і відтак робить співпричетним Богу.

Розглянемо визначені форми літературної символізації на прикладі відомого гімнографічного твору — Служби на Різдво Богородиці. Розміщена у Службовій мінієї РДАДА на 8 вересня (РДАДА, Син. друк. № 84, 1096 р.), ця пам'ятка має повний склад пісень, передбачених на «великі» дванадцять свят. Це: три сідальні, кондак з ікосом, дев'ять стихир «на Господи возвах», стихира «на стиховні», дванадцять стихир «на хвалітех» (серед авторів стихир проф. М. Скабалланович називає відомих візантійських гімнографів Германа Костантинопільського, Стефана та Сергія Святоградцев, Анатолія Солунського, Йосифа Піснеписця [див.: 5]) та два канони другого і восьмого гласу, укладач першого не вказаний (але ним є Іоан Дамаскин, адже співи відповідають тропарям канону, який проф. Є. Ловягин приписує саме цьому видатному поету та богослову [3, 144–147]), а укладач другого — Андрій (йдеться про іншого знаного гімнографа Андрія Критського [3, 152–155]). Таке розташування пісень вказує на те, що Служба була відредагована відповідно до Студійського уставу. А її остаточне формування завершилося у VIII–IX ст. [5].

Об'єктом літературної символізації у пам'ятці виступає, звісно, сама Богородиця. Однак її образ постійно семантизується у перспективі образу Творця. Тож символізація за напрямом встановлення співпричетності явищу включає пошук відповідних предметів для Христа та його Матері разом.

У стихирах «на Господи возвах» гімнограф знаходить, наприклад, такі символи святої пари: «Днесь на разумных престолех опочиваши Бог престол свят на земли себе преуготовал» [6, 50.1]; «И яже въстокомь дверь родивъшися пребываеть у вѣхода святителя великаго едина»; «Едина дверь и единачадаго сына божия юже прошьдъ затворену съхрани» [6, 50.2]. У першому випадку Богородиця названа земним престолом, на якому Бог спочиватиме як Цар. У другому випадку вона — східні двері, що очікують на прихід Великого Святителя. У третьому — ті ж двері, крізь які Господь пройшов як Володар, а вони лишилися зачиненими та непошкодженими.

За структурними параметрами символи престол для Царя та східні зачинені двері Володаря, по-перше, є біблійними за своїм літературним походженням (першоджерельним матеріалом могли стати: опис влаштування царем Соломоном свого палацу, у якому для судних справ був поставлений найкрасивіший престол із слонової кіст-

ки, викладений золотом [див.: 3 Цар. 10, 18–20]; свідчення пророка Єзикіїля про показані йому східні ворота святилища, якими люди не повинні були користуватися, бо ними мав пройти Бог, залишивши їх зачиненими [див.: Єзик. 44, 1–2]). По-друге, Богородиця співвідноситься з безособовими предметами (престол, двері). По-третє, ці символи наводяться у пояснювальному контексті, тобто розгорнутими. І, по-четверте, Богородиця відповідає об'єктам зіставлення рівною мірою: за ознакою достойного вмістилища вона — царський престол Судді, а за ознакою утаємниченого проникнення Володаря у світ — східні зачинені двері. Відтак царський престол та східні зачинені двері виступають прообразом Богородиці, живої Форми, що утримуватиме в собі Творця, та незбагненої Тайни народження Спасителя.

Символічне ототожнення Божої Матері із дверима (воротами) виступає одним з найбільш вживаних способів відтворення її образу, що повторюється у стихирах та обох канонах шість (!) разів. При цьому з аналогічною семантикою непізнанного проходження Творця у світ у Службі використовуються й інші символи. У сьомій пісні першого канону Діва Марія названа «разумною лествичю» [6, 54.2], а у дев'ятій пісні цього ж канону — «къ Зижителю мостъ т'я Богородице велчаемъ» [6, 55.1].

За структурними параметрами символ лествиці є біблійним (першоджерелом служить сон патріарха Якова, у якому він бачить сходи, що стоять на землі і торкаються небес, а ангели спускаються та піднімаються цими сходами [див.: Бут. 28, 12]). Натомість, символ мосту — не біблійного походження (тематичні відповідності віднайти не вдалося), тож констатуємо, що перед нами приклад святоотецького («додаткового» по відношенню до Біблії) формування уявлення про Богородицю. При цьому обидва символи позначають безособові предмети і у тексті подаються нерозгорнутими. Однак об'єкти зіставлення співпричетні один одному рівною мірою — за ознакою з'єднання земного та небесного Богородиця відповідає і лествиці і мосту. Більше того, ці два символи можна ототожнити між собою, адже вертикальні сходи, якими пересуваються ангели, — це й є міст, що уможливорює перехід від матеріального у духовний простір. Через те прообразом Богородиці тут стає лествиця-міст — сполучення Творця до людини, а людини до Творця.

Загалом, у Службі на Різдво Богородиці чимало символів, що використовуються неодноразово. Окрім символу дверей (воріт) та семантично споріднених з ним лествиці-мосту, таким є уподібнення Диви Марії жезлу Аарона (відтворюється вісім (!) разів). Зокрема, у першій пісні другого канону співається таке: «*Да веселиться и Давид яко от племєне его, яко от семене его родися жьзль и цветъ носящих Христа, твoрьца Адамова*» [6, 55.1]. У цьому багатоярусному образі простежуються три символічні складові: 1) радість царя Давида, адже від його «семене» народився 2) жезл, що приніс 3) цвіт — Христа, творця Адама.

Співпричетність Диви Марії жезлу, що розцвів (а відтак і співпричетність Христа цвіту, що з'явився на жезлі), є біблійною за своїм походженням. Першоджерелом виступає ветхозавітна розповідь про те, як Мойсей визначав першість одного з ізраїльських колін у служінні Богу: він поклав перед ковчегом одкровення дванадцять жезлів, але на ранок розцвів тільки жезл Аарона [див.: Чис. 17, 1–9]. Самі символи «жезл» і «цвіт» є безособовими. Але у творі вони подаються у пояснювальному контексті, тобто розгорнутими. І об'єкти зіставлення співпричетні між собою рівною мірою: за ознакою втілення неможливого Богородиця тотожна жезлу, що розцвів, а Христос — цвіту, що з'явився на жезлі. Однак символізація святої пари тут вміщується у більш широкий план, у якому кваліфікується ще й місія ізраїльського царя та встановлюється зв'язок із першою людиною. Радість Давида, поетично «передбачена» гімнографом, обумовлена тим, що збулося пророцтво: від його кореня народилася гілка, сповнена Духу правди та справедливості [див.: Іс. 11, 1–10]. Цією «плодючою» гілкою виявився розквітлий жезл Аарона. Тож завдяки взаємопроникненню трьох складових і виникає такий неоднорідний символічний прообраз Богородиці і Христа: від царя Давида постала Гілка-Жезл, що розцвіла творцем Адама.

Образ Адама є складовою ще одного важливого для відтворення святої пари символу, який п'ять (!) разів реалізується в Службі. У ньому Діва Марія названа матір'ю «нового» Адама і, відтак, визволителькою «ветхого» Адама: «*Да обновиться Адамъ яко новаго Адама мати родися от чреслъ Давидовыхъ*» [6, 56.2]; «*Раздрешается и Адамъ дrevьяня клятвы о рожьствѣ твоємъ*» [6, 57.1]. Народження матері Христа (Бога, який прийшов спокутувати людські гріхи) знаменує й духовне визволення першого грішника.

За структурними параметрами символ матері-визволительки є небіблійним (знову відзначаємо приклад формування святоотецького «додаткового» уявлення про Пресвяту Богородицю), а символ «нового» Адама — біблійним (першоджерелом, вочевидь, є розмірковування Апостола Павла про душевність «першого» і духовність «останнього» Адама [див.: 1 Кор. 15, 45–49]). Крім того, обидва символи демонструють приналежність не предмету, а особі. У творі вони подаються розгорнутими, тобто із контекстуальними роз'ясненнями. І за ознакою народження Христа-Бога Діва Марія — матір «нового» Адама, тож — і визволителька «ветхого». А за ознакою відродження людської природи Христос — «новий» Адам. Отже, матір-визволителька виступає прообразом Богородиці, Родоначальниці виправленого від гріху людського роду. А «новий» Адам — прообразом Христа-Бога, першої духовно очищеної Людини.

У цілому, саме у другому каноні Служби містяться найбільш яскраві символи святої пари. Один з них, розташований у шостій пісні, складається з двох однакових визначень, що характеризують і Христа і Богородицю. Їх обох названо «агнцями»: *«Пріяша тя отроковиче непорочная агницю иже яже великий пастырь агнець родися»* [6, 58.1]. Від непорочної агниці народився Великий Пастир-Агнець.

Однакові за дефініцією символи мають зовсім різний семантичний зміст. Богородиця іменується агницею через те, що вона чиста духом і покійна Богові, тому у другому каноні гімнограф ще двічі характеризує її як *«безловнвю агницю»* (у першій пісні) та *«непорочную агницю»* (у восьмій пісні). А ось Христос іменується Великим Пастирем-Агнцем на перший погляд дещо парадоксально, бо у цьому визначенні наявне протиріччя. Втім, у вказаному символі із подвійною структурою обидві складові не суперечать, а посилюють одна одну. Адже Великим Пастирем може називатися той, хто готовий стати Агнцем заради визволення свого стада. А саме Христос з любов'ю доглядає й дбає про людство, і проявом такої турботи стає принесення себе в жертву за гріхи людського роду відповідно до ветхозавітного закону.

Різні за семантичним змістом, символи до певної міри схожі за структурними параметрами. По-перше, образи смиренної непорочної агниці і Великого Пастиря-Агнца біблійні за своєю природою. У випадку Богородиці першоджерелом виступає: опис того здорового й

непошкодженого агнця, якого юдеї повинні були приготувати в ніч покарання єгиптян [див.: Вих. 12, 5]; відповідь Діви Марії архангелу Гавріїлу, що приніс благу вістку, про те, що вона готова виконати Божу волю [див.: Лук. 1, 38]. У випадку Христа вихідний матеріал також різноманітний і місткий, це: і розповідь про смиренне поведження Ісаака, який виконує волю свого батька Авраама і тому готується стати жертвою Богу [див.: Бут. 22, 3–10]; і свідчення Іоана Предтечі про Ісуса Христа, який прийшов на Йордан хреститися [див.: Ін. 1, 29]; і обіцянкам Бога колись зібрати усі вівці і щиро піклуватися про них [див.: Єзек. 34, 10–19]; і зізнання самого Христа у тому, що він — добрий пастир [див.: Ін. 10, 11–16]. По-друге, обидва символи є особовими, приналежними до особи. По-третє, у творі вони подаються розгорнутими (окрім першої та восьмої пісень, де визначення Богородиці не має пояснювального контексту). І, по-четверте, об'єкти зіставлення співпричетні рівною мірою: за ознакою покірності й готовності виконати всевишню волю Богородиця тотожна незлобній й непорочній агниці, а за ознакою прагнення пожертвувати собою заради порятунку словесного стада Христос тотожний Великому Пастирю-Агнцю. Відтак непорочна агниця — прообраз духовно чистої Божої Матері, а Великий Пастир-Агнець — прообраз Христа, дбайливого Господаря, що помирає для людей.

У цій самій шостій пісні другого канону помічаємо останній вишуканий символ святої пари: «Христова кадильниця висть якоже бо пламень въ ѹтрово твоеи вѣселися — слово от Дѹха святаго и въ челоуечем образе благоухая ис тебе произиде чистая» [6, 58.1]. Вогонь у середині кадильниці — це Слово, що народжується від Св. Духа.

За структурними параметрами символ кадильниці, що палає вогнем, біблійний за своїм походженням (першоджерелом, мабуть, виступає розповідь Апостола Павла про те, як була облаштована везхозавітна свята скинія [див.: Євр. 9, 3–4]). А ще символ кадильниці, що палає вогнем, є безособовим, розгорнутим у тексті, і об'єкти зіставлення у ньому співпричетні між собою рівною мірою, оскільки за ознакою приладдя, в якому «благоухая» Слово, Богородиця тотожна кадильниці, а Христос-Слово тотожний вогню. Через те тут кадильниця сприймається прообразом Богородиці, чергового варіанту Форми для Творця. А вогонь — прообразом Христа, Слова, що палатиме під час євангельської проповіді.

Окрім художньо завуальованих позначень святої пари, у Службі на Різдво Богородиці достатньо і, так би мовити, самостійних символів. У них Мати Христа, зокрема, порівнюється із чудесним плодом, стовпом цнотливості (стихири «на хвалітех»), горою (сьома пісня першого канону), благим джерелом (шоста пісня другого канону), утробою, що носила Бога, донькою Давида, онукою Адама (сьома пісня другого канону), небесним храмом, голубицею, нареченою, рабою, небесними хмарами, ложем, плодючою нивою (восьма пісня другого канону), державним скіпетром (дев'ята пісня другого канону), тощо.

Перераховані вище символи — біблійного й небіблійного походження. Переважна більшість із них демонструє приналежність до предмету, а не особи (за винятком «доньки», «онуки», «нареченої»). У тексті вони подаються здебільшого нерозгорнутими, тобто без супроводжувального роз'яснювального контексту. Але при цьому Богородиця щоразу ототожнюється із винайденими для неї образами. Серед підстав, на яких відбувається таке ототожнення і, як наслідок, її прообразування, виступає функціональна роль Діви Марії у забезпеченні появи Христа-Бога у світі.

Тож у Службі на Різдво Богородиці символізація за напрямом встановлення співпричетності явищу зреалізована за допомогою двох споріднених підходів, що перетинаються на рівні моделювання образу Божої Матері. Укладачі твору підбирають символічні відповідності Діви Марії як у складі святої пари, так і відокремлено від інших об'єктів естетизації, що тільки опосередковано пов'язані із Христом.

Другий напрям символізації образу Пресвятої Богородиці — співпричетність імені — виглядає у Службі доволі урізноманітненим. Гімнографи використовують низку традиційних християнських найменувань головної героїні оспівування, кожне з яких має відчутне символічне значення. Серед них вжито: 29 разів «**Матерь**» (включаючи й похідні «**Божя Матерь**», «**Богоматерь**»), 24 рази «**Девница**» («**Дева**», «**Приснодева**»), 22 рази «**Богородица**» («**Богоневеста**»), 17 разів «**Пречистая**» («**Чистая**»), і тільки 3 (!) рази «**Мария**». При цьому Андрій Критський у другому каноні часто подвоює застосовані найменування, утворюючи такі конструкції: «**Пречистая Богородица**», «**Чистая Дева**», «**Пречистая Матерь**», «**Девомати**» тощо.

Перераховані власне і такі собі «допоміжні» іменування Діви Марії свідчать про прагнення піснетворців прославити її відповідно до

усталених християнських догматів про пріснодівство і материнство Бога-Слова (цікаво, що одним із систематизаторів православного вчення про Богородицю у трактаті «Джерело знання» є якраз Іоан Дамаскин, автор першого канону, літургійну поезію якого фахівці, між іншим, називають «догматичною» і відносять до «богословсько-поетичного напрямку у візантійській гімнографії VII–VIII ст.» [4, 79]). Відтак кожне характерне позначення Пресвятої Діви у творі символізує її роль у набутті Богом людської природи і тому виконує функцію імені.

Нарешті, остання третя символізація за напрямом встановлення співпричетності Богу представлена у Службі на Різдво Богородиці двома показовими аспектами. Насамперед, гімнографи весь час підкреслюють, що Діва Марія найбільше серед інших людей наближена до Бога, адже саме від неї він народився: «Из неяже Зижитель Христос новын Адамъ Царь родися» [6, 49.2]; «Въ чреве твоемь Бога неописаньно въмещьши» [6, 56.2]. Тож, як матір, Марія безпосередньо співпричетна Творцю, тому відтворюється, як ми зазначали, у образній перспективі свого Сина.

А другий аспект прямо витікає із першого. Оскільки Богородиця знаходиться у просторі Христа, автори Служби наголошують ще й на світлоносності її образу: «На ныже зрети не могутъ чиста небесныя силы приснодевая» [6, 53.2]; «И ныне светлость рожьшю преславьно» [6, 54.1]; «Бысть уво чрево твое солнечное носило» [6, 57.2]. Богородиця вмістила божественне світло і зрештою сама засяяла так, що на неї не можуть дивитися ангели. Неземне сяйво виступає важливим свідченням співпричетності Матері Христу, адже небесне світло — енергійна ознака самого Господа.

Отже, у Службі на Різдво Богородиці, попри складну і багаторівневу символізацію, відтворюється абсолютно однозначний образ Діви Марії. Вона постає головною й єдиною можливою умовою сходження Творця в світ. Відтак у творі Богородиця наділяється винятковим, ні з ким не зрівняним, духовним статусом. Вона — Матір Всевишнього, втілення біблійних пророцтв про оновлення людської природи, найрідніша Господу і тому шанована не тільки віруючими, але й навіть небесними силами. Що ж до самого способу символізації образу Богородиці у Службі, то, як ми встановили, вона відбувається як індивідуально, так і у парі із її сином — Христом. Втім, символізація

такої «святої пари» — це загальна жанрова тенденція «богородичних» служб, адже схожа картина спостерігається й у Службі на Благовіщення, Службі на Успіння Богородиці, Службі на Введення Богородиці до храм та ін. Зворотна тенденція (якщо не брати до уваги, що дев'ята пісня канону будь-якої служби завжди присвячується Богородиці і відтак містить її символи) присутня лише в одному «господському» творі — Службі на Різдво Христове.

СПИСОК ВИКОРИСТАНОЇ ЛІТЕРАТУРИ

1. *Александров А. В.* Символическая структура проповеди в Слове о Законе и Благодати / А. Александров // Серебряный век: Диалог культур: сборник научных статей по материалам Международной научной конференции памяти проф. С. П. Ильева / отв. ред. Н. М. Раковская. — О. : Астропринт, 2003. — С. 71–79.
2. *Дионисий Ареопагит.* О божественных именах / Дионисий Ареопагит; перев. под ред. Г. М. Прохорова // Восточные отцы и учителя Церкви V-го века. Антология / состав., биограф. и библиограф. статьи иеромонаха Илариона (Алфеева). — М. : МФТИ, 2000. — С. 261–322.
3. *Ловягин Е.* Богослужебные каноны на славянском и русском языках / Е. Ловягин. — СПб. : Синодальная типография, 1861. — 296 с.
4. *Никифорова А. Ю.* Из истории Миней в Византии: гимнографические памятники VIII–XII вв. из собрания монастыря святой Екатерины на Синае / А. Никифорова. — М. : Издательство ПСТГУ, 2012. — 400 с.
5. *Скабалланович М. Н.* Рождество Пресвятой Богородицы [Электронный ресурс] / М. Скабалланович. — Режим доступа : <http://www.sedmitza.ru/text/440413.html>.
6. Служба на Рождество Богородицы / Миней служебная на сентябрь 1095–1096 гг., РГАДА (Син. тип.) № 84 [Электронный ресурс]. — Режим доступа : <http://www.manuscripts.ru/mns/main> [ст. 49.2–61.2 электронного набора].

Одержана 1.12.2013