

ЛЬВІВСЬКИЙ НАЦІОНАЛЬНИЙ УНІВЕРСИТЕТ ІМЕНІ ІВАНА ФРАНКА  
МІНІСТЕРСТВО ОСВІТИ І НАУКИ УКРАЇНИ

Кваліфікаційна наукова праця  
на правах рукопису

**Гоголіна Вікторія Володимирівна**

УДК 821.161.2.09"10":27-2

ДИСЕРТАЦІЯ  
**ПОЕТИКА БІБЛІЙНОГО ІНТЕРТЕКСТУ  
В «КИЄВО–ПЕЧЕРСЬКОМУ ПАТЕРИКУ»**

10.01.01 українська література

Подано на здобуття наукового ступеня кандидата філологічних наук.

Дисертація містить результати власних досліджень. Використання ідей, результатів і текстів інших авторів мають посилання на відповідне джерело

\_\_\_\_\_ В. В. Гоголіна

Науковий керівник: *Федорак Назар Любомирович*, кандидат філологічних наук, доцент кафедри української літератури імені академіка Михайла Возняка Львівського національного університету імені Івана Франка.

Львів — 2019

## АНОТАЦІЯ

**Гоголіна В. В. Поетика біблійного інтертексту в «Києво-Печерському патерику». – Кваліфікаційна наукова праця на правах рукопису.**

Дисертація на здобуття наукового ступеня кандидата філологічних наук за спеціальністю 10.01.01 «Українська література» – Львівський національний університет імені Івана Франка. – Львів, 2019.

**Зміст анотації.** «Києво-Печерський патерик» – пам'ятка українського середньовіччя, не лише літературного, але й культурного, мистецького, духовного. Патериковий текст подає відомості про створення Києво-Печерської обителі, про життя і побут печерських монахів, про становлення чернечої традиції. В основі твору – листування між володимиро-суздальським єпископом Симоном і ченцем Києво-Печерського монастиря Полікарпом, а пізніше до тих листів було додано інші тексти.

Як чернеча пам'ятка «Патерик» тісно взаємодіє з Біблією: патерикові персонажі часто наслідують біблійних, автори «Патерика» «запозичують» і актуалізують ті теми й ідеї зі Святого Письма, які стають смисловими центрами патерикових «Слів». Такі змістові взаємодії, з одного боку, супроводжуються частими цитуваннями Книги Книг, відсиланнями до біблійних епізодів, сюжетів, а з іншого – стають можливими через наявність у «Патерику» фрагментів Святого Письма. Завдяки багатоплановій взаємодії Біблії та «Києво-Печерського патерика» виникає особливий змістовий текст – інтертекст.

**Перший розділ** – «Категоріальний ряд міжтекстової взаємодії та Святе Письмо» – містить теоретичний опис проблеми інтертекстуальності, історію її становлення.

У першому підрозділі – «Інтертекстуальність: джерела та спроби окреслення поняття» – проаналізовано теоретичне підґрунтя категорії міжтекстуальності, її джерела, основні поняття й етапи становлення, наукове опрацювання теорії інтертекстуальності, яке проводили іноземні та

українські вчені. Окреслено тріаду «автор – текст – читач» як простір інтертекстуальних взаємодій.

У другому підрозділі – «Поняття інтертексту й інтексту» – увагу звернено на ключові практичні прояви інтертекстуальності: інтертекст та інтекст, а також проаналізовано різні наукові підходи до окреслення зазначених понять. Водночас запропоновано власне розуміння термінів із царини міжтекстуальності.

У третьому підрозділі – «Біблійний інтертекст як явище українського середньовічного тексту» – актуалізовано тезу про те, що опрацювання та використання Святого Письма є вагомою частиною літературного середньовічного дискурсу й проблеми книжності, яка розкриває причини й мету частого цитування Біблії у творах середньовічних авторів. Окреслено особливості середньовічного цитування, проаналізовано аспекти призначення біблійних цитат зі Святого Письма, з'ясовано, що через присутність біблійного тексту в патериковому виникає особливе міжтекстове середовище з певною системою взаємодій між двома текстами на різних рівнях.

**У другому розділі** – «Рівні біблійного інтертексту в «Києво-Печерському патерику» – проаналізовано особливості взаємодії між «Патериком» і Святим Письмом на різних текстових рівнях.

У підрозділі – «Композиційний рівень як середовище перетину двох текстів» – розглянуто наслідування в патерикових «Словах» загальної структури, зовнішніх особливостей певних книг Святого Письма через наявність у патериковому творі біблійних слів.

У підрозділі «Персоналістичний рівень міжтекстових взаємодій» головно акцентовано те, що фрагменти з Біблії, в яких ідеться про конкретного персонажа Святого Письма, наведено опис ситуації чи події з його життя, стають моделями для творення патерикових героїв, котрі наслідують життя біблійних і є схожими на них характерами, життєвими історіями.

У підрозділі «Ідейно-тематичний рівень – місце смислових дозаповнень» проаналізовано патерикові «Слова» через біблійний контекст, що дає змогу інтерпретувати текст «Патерика» якнайглибше та з усіма можливими розгалуженнями сенсу.

У підрозділі «Символічно-алегоричний рівень тексту як середовище творення інтертекстуальної реальності» звернено увагу на те, як автори наповнювали «Слова» біблійними символами, не переінакшуючи їх, однак у новому текстову середовищі ці символи збагачувалися додатковими значеннями. Символізм біблійних істин накладається на зміст пам'ятки, створюючи особливу смислову єдність двох текстів.

**У третьому розділі** – «Євангельські ради як джерело інтертекстуальних взаємодій у «Києво-Печерському патерику» – проаналізовано аспекти євангельських рад, які також є чернечими обітами (досмертної чистоти, добровільної вбогості, досконалого послуху) та які стали джерелом взаємодії між «Патериком» і Святим Письмом.

У першому підрозділі – «Убогість, чистота, послух – підвалини життя печерських ченців» – розглянуто євангельські ради й у духовному аспекті, і як чернечі обіти. Їх дотримання є наслідуванням Христового шляху, головних Ісусових чеснот. Окрему увагу зосереджено на реалізації трьох євангельських рад у контексті уставу Печерського монастиря.

У другому підрозділі – «Чернеча чистота як «засіб» для повернення втраченого образу праотців» – наведено духовні та метафізичні аспекти євангельської ради. Також через аналіз «Слів» актуалізовано тезу про те, що збереження тілесної чистоти для печерського монаха стає можливістю повернути образ праотців, котрі перебували з Богом у Раю.

У третьому підрозділі – «Добровільна убогість – досконалий вияв щирої відмови від світу» – звернено увагу на те, що практикування вбогого способу життя є чи не найвищим проявом праведності (за Святим Письмом). «Києво-Печерський патерик» репрезентує цілий спектр способів і труднощів реалізації добровільної вбогості. Інтерпретація цієї євангельської ради має

багато виявів: від конкретних до глибоко філософських, від «чернечих» до «світських», від праведних до тих, які проходять через гріх. Кожне «Слово» містить біблійне підгрунтя добровільної вбогості, й ці підтексти по-особливому «працюють» у пам'ятці та взаємодіють із нею, створюючи гармонійний, а найголовніше – цілісний інтертекст.

У четвертому підрозділі – «Досконалий послух ченця – наслідування Христової покорі» – розглянуто патерикові «Слова», які розкривають тему досконалого послуху, причому не лише чернечого, але й «світського». Інтертекстуальні взаємодії починаються з наявності в «Патерику» образів-символів, за якими приховано біблійний контекст, головна ідея якого – виконання Божої волі та дотримання послуху. Для деяких патерикових сюжетів біблійні фрагменти стали моделями й змістовими ключами в контексті досконалого послуху.

Дисертація вперше розглядає «Києво-Печерський патерик» у контексті явища інтертекстуальності, застосовуючи сучасну методологію до українського середньовічного тексту. Можливість для аналізу «Патерика» в такому аспекті «створили» біблійні фрагменти у творі. У дослідженні проаналізовано риси цитат зі Святого Письма, особливості їх функціонування й ідейні, композиційні, символічні «наслідки» такої взаємодії двох текстів, яку супроводжує змістове дозаповнення всіх учасників інтертекстуальної співдії.

Загалом, дисертація демонструє, що велика кількість фрагментів із різних книг Святого Письма у «Патерику» свідчить про багаторівневу взаємодію двох текстів, а відтак і про багатоплановість самого давньоукраїнського твору. Біблійні вкраплення тонко вмонтовано в текстову тканину «Слів», де ці вкраплення є літературними моделями, філософськими, моральними та етичними основами. Часте й різноманітне використання біблійних цитат свідчить про тісний зв'язок творів українського літературного Середньовіччя, зокрема «Києво-Печерського патерика», зі Святим Письмом.

**Ключові слова:** інтертекстуальність, інтертекст, інтекст, «Києво-Печерський патерик», «Слово», інтертекстуальні взаємодії, біблійна цитата.

## SUMMARY

***Hoholina V.V. Poetics of the Bible Intertext in the «Kyiv-Pechersk Paterik» - Qualifying scholarly work submitted as a manuscript.***

Dissertation for a candidate degree in philology (Doctor of Philosophy) within the specialty 10.01.01 “Ukrainian Literature” – Ivan Franko National University of Lviv – Lviv, 2019.

**Contents of the annotation:** “Kyiv-Pechersk Paterik” is a monument of the Ukrainian medieval, not only literary, but also cultural, artistic, and spiritual. The patriotic text provides some information on the creation of the Kyiv-Pechersk Monastery about the life and the life of the cave monks about the establishment of the monastic tradition. At the heart of the work is a correspondence between Volodymyr-Suzdal Bishop Simon and a monk Polycarp of the Kyiv-Pechersk Monastery and later other texts were added to those letters.

As a monastic memorial, “Paterikon” works closely with the Bible: patrician characters often emulate the Biblical, the authors of “Paterikon” “borrow” and actualize the themes and ideas of the Scriptures, which become the semantic centers of the Paterik’s “Words”. Such content interaction, on the one hand, is accompanied by frequent citation of the Book of Books, references to biblical episodes, and on the other hand, because of the presence of fragments of the Holy Scripture in the “Paterik”. Due to the multifaceted interaction between the Bible and the “Kyiv-Pechersk Paterik” there is a special content text - intertext.

**The first chapter** “Categorical Series of Intertext Interaction and Scripture” contains a theoretical description of the problem of intertextuality and the history of its formation.

In the first unit “Intertextuality: Sources and Attempts to Define the Concept” the theoretical basis of the category of intertextuality, its sources, basic concepts and stages of formation, the scientific elaboration of the theory of intertextuality,

which was conducted by foreign and Ukrainian scholars was analyzed. The triad “author - text – reader” as the space of intertextual interactions is outlined.

In the second unit “Concept of Intertext and Intex” attention is paid to the key practical manifestations of intertextuality: intertext and context, as well as various scientific approaches to the definition of these concepts are analyzed. At the same time, we propose a proper understanding of terms from the realm of intertextuality.

In the third unit “Biblical Intertext as a Phenomenon of the Ukrainian Medieval Text” thesis is actualized about the cultivation and the use of the Holy Scripture is a significant part of literary medieval discourse and the problem of book literacy, which reveals the causes and purpose of the frequent quotes of the Bible in the works of medieval authors. The features of the medieval quotation are analyzed, the aspects of the purpose of biblical quotations from the Holy Scripture are analyzed, it is found out that due to the presence of the Biblical text in the Paterikon there is a special intertextual environment with a certain system of interactions between the two texts at different levels.

**In the second chapter** “Levels of Biblical Intertext in the “Kyiv-Pechersk Paterik” the peculiarities of the interaction between the “Paterikon” and the Holy Scriptures are analyzed at different text levels.

In the unit “Contextual Level as a Medium of Intersection of Two Texts” the imitation of the Paternal “Words” of the general structure, external features of certain books of the Holy Scripture is considered in a view of the existence in the Paterik work of the biblical words.

The unit “The Personal Level of Intertextual Interactions” Focuses on the fact that fragments from the Bible, which refer to the specific character of the Holy Scriptures give a description of a situation or events from his life, become models for the creation of patriotic heroes who follow the the Biblical life and are similar to their characters, life stories.

In the unit “Ideological Thematic Level is the Place of Semantic Replenishment”, the paraphernal “Words” is analyzed in the Biblical context,

which makes it possible to interpret the text of the “Paterik” as deep as possible and with all possible branches of the meaning.

In the unit “Symbolically Allegorical Level of the Text as a Medium for the Creation of Intertextual Reality”, attention was paid to how the authors filled the “Words” with biblical symbols without intermingling them but in the new text environment these characters were enriched with additional meanings. The symbolism of biblical truths is superimposed on the content of the monument, creating a special meaning of the unity of the two texts.

**In the third chapter** “Gospel Councils as the Source of Intertextual Interactions in the “Kyiv-Pechersk Patericon” the aspects of evangelical councils are analyzed which are also monastic vows (dying purity, voluntary poverty, perfect obedience) and became the source of interaction between the “Paterikon” and the Holy Scripture.

The first unit “Poverty, Purity, Obedience – the Foundations of the Life of the Pechersk Monks” – the gospel councils are considered in the spiritual aspect and as monastic vows. Their observance is the imitation of the path of Christ, the main Jesus virtues. Particular attention is focused on the implementation of three evangelical councils in the context of the statute of the Pechersk Monastery.

In the second unit “Chernechnaya Purity as a “Means” for the Return of the Lost Image of the Forefathers” – the spiritual and metaphysical aspects of the Gospel Council are presented. Also, through the analysis of The “Words”, the thesis was updated that the preservation of bodily purity for the cave monk gives an opportunity to return the image of the forefathers who were with God in Paradise.

In the third unit “Voluntary Poverty as a Perfect Manifestation of True Renunciation of the World” attention was paid to the fact that the practice of the poor lifestyle is perhaps the highest manifestation of righteousness (according to the Holy Scripture). “Kyiv-Pechersk Paterik” represents a whole range of ways and difficulties of the implementation of voluntary poverty. The interpretation of this Gospel Council has many manifestations: from specific to deeply philosophical,



from monastic to secular, from the righteous to those who go through sin. Each “Word” contains the biblical foundation of voluntary poverty, and these subtext in particular “work” in a monument and interact with it, creating harmonious, and most importantly is a holistic intertext.

In the fourth unit “Perfect Obedience of the Monk as Imitation of Christ's Obedience” the atrician “Words”, which reveal the theme of perfect obedience, not only monastic, but also “secular” are considered. Intertextual interactions begin with the presence of symbolic images in the “Paterikon”, which conceals the biblical context, the main idea of which is the fulfillment of God's will and adherence to obedience. For some Papieric scenes biblical fragments have become models and content keys in the context of perfect obedience.

The thesis is for the first time considered “Kyiv-Pechersk Paterik” in the context of the phenomenon of intertextuality, applying the modern methodology to the Ukrainian medieval text. Possibility for the analysis of “Paterikon” in this aspect “created” biblical fragments in the work. The research analyzes the lines of quotations from the Scriptures, the peculiarities of their functioning and the ideological, contextual, symbolic “consequences” of such interaction of the two texts, which is accompanied by a meaningful completion of all participants in the intertextual community.

In general, the dissertation demonstrates that a large number of fragments from various books of the Holy Scripture in the “Paterikon” testifies to the multilevel interaction of the two texts, and thus to the multiplicity of the most ancient Ukrainian work. Biblical imprints are thoroughly embedded in the text fabric of the “Words”, where these inclusions are literary models, philosophical, moral and ethical foundations. The frequent and diverse use of biblical quotations suggests a close link between the works of the Ukrainian literary Middle Ages in particular the “Kyiv-Pechersk Paterik” with the Holy Scripture.

**Key words:** intertextuality, intertext, text, “Kyiv-Pechersk Paterik”, “Word”, intertextual interactions, biblical quotation.

## СПИСОК ОПУБЛІКОВАНИХ ПРАЦЬ ЗА ТЕМОЮ ДИСЕРТАЦІЇ

### *Наукові статті у фахових виданнях*

1. Гоголіна В. Святе Письмо в «Перлі многоцінному» (інтертекстуальний аспект) // Українське літературознавство. 2016. Випуск 81. С. 218-225.
2. Гоголіна В. Інтертекстуальність, інтертекст, інтекст: інтерпретаційні підходи // Spheres of Culture. Lublin, 2016. Volume XIV. P. 24-34.
3. Гоголіна В. «Слово о святѣм и блаженѣм Агапитѣ, безмѣздномѣ врачѣ» в контексті конфесійних відносин Київської Русі та Вірменії // Вісник Львівського університету. Серія філологічна. 2017. Вип. 65. С. 179–187
4. Гоголіна В. Духовна боротьба як опозиція добра й зла (на матеріалі «Києво-Печерського патерика») // Вісник Львівського університету. Серія філологічна. 2018. Випуск 67 (матеріали Всеукраїнської наукової конференції «Генераційний феномен як бунт і де(кон)струкція»). Львів: Видавничий центр ЛНУ імені Івана Франка. С. 153-161.
5. Гоголіна В. «Було се три дні перед моїм шлюбом..» І.Франка та Святе Письмо: аспекти міжтекстової взаємодії // Українське літературознавство. 2018. Випуск 83. С. 147-155.

### *Додаткові публікації (матеріали та тези конференцій)*

1. Гоголіна В. І. Франко «Притча про сіяння Божого слова»: спроба інтертекстуального аналізу // Vivat academia. 2016. Випуск 1. С. 3-9.
2. Гоголіна В. Перемога і поразка як духовні категорії // Vivat academia. 2016. 2017. Випуск 2. С. 11-17.

## ЗМІСТ

<b>ВСТУП</b> .....	13
<b>РОЗДІЛ 1. КАТЕГОРІАЛЬНИЙ РЯД МІЖТЕКСТОВОЇ ВЗАЄМОДІЇ ТА СВЯТЕ ПИСЬМО</b> .....	23
1.1. Інтертекстуальність: джерела та спроби окреслення поняття.....	23
1.2. Поняття інтертексту й інтексту.....	43
1.3. Біблійний інтертекст як явище українського середньовічного тексту.....	49
<b>Висновки до розділу 1</b> .....	54
<b>РОЗДІЛ 2. РІВНІ БІБЛІЙНОГО ІНТЕРТЕКСТУ В «КИЄВО-ПЕЧЕРСЬКОМУ ПАТЕРИКУ»</b> .....	57
2.1. Композиційний рівень як середовище перетину двох текстів.....	57
2.2. Персоналістичний рівень міжтекстових взаємодій.....	69
2.3. Ідейно-тематичний рівень – місце смислових дозаповнень.....	87
2.4. Символічно-алегоричний рівень тексту як середовище творення інтертекстуальної реальності.....	101
<b>Висновки до розділу 2</b> .....	130
<b>РОЗДІЛ 3. ЄВАНГЕЛЬСЬКІ РАДИ ЯК ДЖЕРЕЛО ІНТЕРТЕКСТУАЛЬНИХ ВЗАЄМОДІЙ У «КИЄВО-ПЕЧЕРСЬКОМУ ПАТЕРИКУ»</b> .....	135
3.1. Убогість, чистота, послух – підвалини життя печерських ченців.....	135
3.2. Чернеча чистота як «засіб» для повернення втраченого образу праотців.....	138
3.3. Добровільна убогість – досконалий вияв щирої відмови від світу.....	150
3.4. Досконалий послух ченця – наслідування Христової покорі.....	172
<b>Висновки до розділу 3</b> .....	207
<b>ВИСНОВКИ</b> .....	212

<b>СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ.....</b>	<b>220</b>
<b>ДОДАТКИ.....</b>	<b>243</b>

## ВСТУП

«Києво-Печерський патерик» – одна з найвідоміших пам'яток українського літературного Середньовіччя. Поява «Патерика» утвердила патериковий жанр в українській літературі, а сам твір став джерелом розуміння чернечої традиції часів Київської Русі, донесення духовних основ тогочасного чернецтва на високому літературному рівні. У «Патерику» подано відомості про становлення та розвиток Печерського монастиря й описано життя перших ченців обителі.

«Києво-Печерський патерик» як цілісний твір постав на початку XIII ст., його ядром стало листування між володимиро-суздальським єпископом Симоном і ченцем Києво-Печерського монастиря Полікарпом. Пізніше до цього листування додавали інші тексти, які утворили єдину літературну цілісність, адже всі компоненти «Патерика» об'єднує прагнення утвердити святість Києво-Печерського монастиря як осередку духовності українського народу.

«Києво-Печерський патерик» яскраво репрезентує патериковий жанр в українській літературі. Це – не збірка житій, а саме патерик – комплекс розповідей про особливі, незвичайні, повчальні епізоди з життя ченців певної святої обителі-локації, хоча самі персонажі не обов'язково були святими. Така структура патериків загалом і «Києво-Печерського» – зокрема певною мірою зумовлена одним зі завдань, яке автори патериків ставили перед своїми творами: у короткій і зрозумілій формі донести до читачів відомості про значущі епізоди з життя подвижників. А водночас ці епізоди були покликані стати практичними прикладами (рідше – «антиприкладми») для ченців.

Важливим моментом є те, що святі й подвижники постають у «Патерику» людьми, котрі прагнули жити за прикладом біблійних святих. Такі паралелі прокладаються в супроводі регулярних цитат зі Святого Письма, які в текстовій тканині «Патерика» відкривають щоразу нові грані й аспекти взаємозв'язків і взаємовпливів Біблії та «Патерика».

«Києво-Печерський патерик» перебуває в тісному зв'язку зі Святим Письмом і ще й тому, що роль біблійного тексту для культури християнства є первинною та провідною, і саме в релігійних текстах вона проявляється найвиразніше. Святе Письмо – один із найбільших скарбів людства, його вплив на світову культуру є незаперечним. Біблія має велике значення для формування та розвитку письменства, її зв'язок із художньою літературою є постійним, адже Святе Письмо було й залишається невичерпним джерелом літературних тем, ідей, мотивів та образів. Біблія – це найбільш достовірне і правдиве джерело для середньовічних текстів, які його цитують. Водночас саме через наявність у середньовічних літературних текстах фрагментів зі Святого Письма в різноманітних формах відбувалося «прив'язування» цих творів до літературного чи культурного канону та до традиції.

**Актуальність** пропонованого дисертаційного дослідження полягає в недостатній вивченості поетики біблійного інтертексту в українських середньовічних текстах. Поетика біблійного інтертексту в «Києво-Печерському патерику» ще не була предметом безпосереднього літературознавчого зацікавлення, хоча сам твір віддавна є об'єктом комплексних літературознавчих досліджень. Відомі наукові розвідки на матеріалі «Києво-Печерського патерика» переважно стосуються проблем жанру, стилю, авторства, процесу формування цілісного тексту, його редакцій і впливу «Патерика» на літературний процес кінця XVI – початку XVIII ст.

Перші наукові звернення до твору засвідчено у бібліографічних словниках Ніколая Новікова (1772) та Євгенія Болховітінова (1818), у «Спробі короткої історії російської літератури» Ніколая Греча, де головну увагу зосереджено на проблемі авторства «Патерика», на біографічних відомостях про Симона, Полікарпа та преподобного Нестора. Проте перші дослідники тексту, як зазначив, зокрема, Юрій Ісіченко (нині – архієпископ Ігор), не зважали на текстові зміни впродовж історії, ототожнюючи початковий варіант твору з його перевиданнями [102, 5-7]. Біографії авторів

«Патерика», зокрема Симона та Полікарпа, висвітлював Михайло Максимович в «Історії давньої руської словесності». А Марія Вікторова у праці «Складачі Києво-Печерського Патерика та подальша його доля» [43] детально дослідила біографію Симона та Полікарпа саме на основі літописних відомостей. Омелян Огоновський у своїй «Історії літератури руської» особливу увагу звернув на авторів пам'ятки, подавши багато нових відомостей із їхнього життя, а також на мову тексту, яка була зрозумілою для народу [163, 15-27]. Проблема авторства «Патерика» стала однією з головних у дослідженні Дмитра Абрамовича [1].

У наукових розвідках актуальною була і залишається проблема редакцій «Києво-Печерського патерика». Це питання цікавило Алексея Кубарева, який у дослідженні «Про патерик Печерський» порівняв друковані тексти твору з першоджерелом і поділив дванадцять списків, які були відомі на середину ХІХ ст., на три групи; також дослідник подав відомості про авторів і проаналізував основні частини твору, навівши перелік усіх «статей» «Патерика» [126]. Питання редакцій «Патерика» з'ясував Макарій Булгаков (єпископ Макарій), який залучив до «Огляду редакцій Києво-Печерського патерика, переважно старовинних» [141] десять редакцій твору, а особливу увагу звернув на найпізніші редакції «Патерика».

Михайло Грушевський оцінював «Патерик» як символ однієї з культурних епох розвитку українського народу і доклав чимало зусиль для визначення часу виникнення тексту «Патерика» [59], ретельно досліджував редакції «Патерика» та зміст його окремих «Слів». Учений наголошував, що двома найпопулярнішими книгами в Україні тривалий час були Шевченків «Кобзар» і «Києво-Печерський патерик», одначе зазначав – неоднозначно протиставляючи ці дві збірки, – що, «наскільки одна книга була повна живого й інтимного зв'язку з переживаннями людини, настільки друга була мертва й відірвана від життя; наскільки одна перейнята гуманністю і соціальністю, настільки друга забита узько релігійним і аскетичним

світоглядом; наскільки одна піднімала активність і соціальну енергію людини, настільки друга її понижала» [59, 106].

Алексей Шахматов у статті «Києво-Печерський патерик і Печерський літопис» особливу увагу звернув на Касіянівську редакцію 1462 року, вважаючи її найбільш поширеною, а «статті» в ній – найбільш повними [244]. Також інтерес ученого до «Патерика» був пов'язаний із працею А. Шахматова над гіпотетичною реконструкцією текстів т. зв. Печерського літопису та «Життя Антонія Печерського» [102, 7].

Низка досліджень стосується питання формування пам'ятки, зокрема згадана вище праця М. Вікторової, а О. Огоновський в «Історії літератури руської» порушив питання процесу створення «Патерика». Аналізував постання тексту у своїй «Історії української літератури» і Михайло Возняк. Натомість Д. Абрамович «з дивовижною ретельністю простежує зміни в тексті пам'ятки від її виникнення до появи синодального видання 1759 р.» [102, 7]; також учений підготував наукові видання «Патерика» за його ранніми редакціями [3]. Загалом, науковець присвятив дослідженню цього твору понад третину свого життя. Дослідник подав детальну історію створення тексту, літературні витоки «Патерика», підготував огляд життя й діяльності його авторів; значну увагу Д. Абрамович відвів з'ясуванню історичного значення «Патерика» та літературних особливостей твору, акцентував форми залежності «Патерика» від перекладних пам'яток. Ірина Жиленко у 2001 році на основі Другої Касіянівської редакції [167] видала переклад «Києво-Печерського патерика» сучасною українською мовою, а в передмові до цього видання також акцентувала джерела й історію тексту.

Особливу увагу науковці присвячували дослідженню літературної форми «Патерика». Іван Франко у праці «Агіографія та паломники» назвав «Патерик» однією «з найпопулярніших книжок староруської літератури» [233, 104]. Крім цього, дослідник писав про наслідування в «Києво-Печерському патерику» Скитського, Синайського й Атоського (Афонського) «отечників» [233, 104] і зазначав, що частково з використанням їхнього



матеріалу було побудовано й наш староукраїнський твір. М. Возняк також звертав увагу на літературну форму старокиївської пам'ятки, окремо окреслюючи особливості Симонового та Полікарпового «Послань». На думку М. Возняка, історичне значення «Патерика» – «безсумнівне» [45, 180], і цьому не вадить те, що у творі багато «літературних запозичень» [45, 180]. Автор «Історії української літератури (від початків до доби реалізму)» Дмитро Чижевський насамперед акцентував те, що «Києво-Печерський патерик» «у своїй первісній формі не є збірка «житій». Це типовий патерик, себто збірка оповідань про окремі епізоди з життя ченців, епізоди, що дають привід до повчання, але в яких зовсім не є обов'язковим прославлення цих ченців» [238, 158]. Особливо важливими є твердження вченого стосовно літературного стилю Симона та Полікарпа. Д. Чижевський спостеріг, що «Симон пише простіше» [238, 161], натомість Полікарп має «далеко більше літературне вміння» [238, 161], його «оповідання... належить до найліпших зразків того мистецтва змальовувати психічні переживання, якого досягнула стара література» [238, 162]. Учений також подав коротку порівняльну характеристику «Патерика» та середньовічних творів «світської» літератури, проповідей.

Володимир Кречотень у післямові до репринтного видання «Києво-Печерського патерика» (1991 р.) розглянув особливості жанру (зокрема, вчений зазначив, що «Патерик» належить до «макрожанрів, жанрів-циклів, жанрів-ансамблів агіографічної літератури» [117, 274]; водночас, на його думку, «основним мікрожанром «Патерика» є новела-легенда – коротке оповідання з нескладним сюжетом, – яка ілюструє норми християнської поведінки, абсолютизовані чернечою свідомістю» [117, 275]), зміст і систему образів твору.

Вагомим внеском у вивчення «Києво-Печерського патерика» стала монографія «Києво-Печерський патерик у літературному процесі кінця XVI – початку XVIII ст. на Україні» [102] тоді ще Юрія (нині – владика Ігоря) Ісіченка. Науковець виокремив основні етапи еволюції тексту пам'ятки та

розглянув її зв'язок із літературним процесом у двох площинах: відбиття в нових редакціях «Патерика» загальних закономірностей розвитку давньої української словесності, а також впливу «Патерика» на писемні пам'ятки кінця XVI – початку XVIII ст. Головну увагу дослідник зосередив на «Патерику Печерському» видання 1661 року, проте навів відомості й про ранні редакції тексту, розкривши релігійний і культурний контекст твору.

Низка розвідок про «Києво-Печерський патерик» стосується окремих аспектів аналізу твору: концепту чуда в «Патерику» (О. Білоус [36], А. Круглій [125]), рецепції «Патерика» в українському письменстві (О. Логвиненко [134], І. Приліпко [174]), феномену святості (В. Горський [56], [57], Н. Ковальчук [113]), системи образів (Д. Сироїд [201], М. Нікітенко [156]).

**Мета** дисертаційної роботи – дослідити особливості біблійного інтертексту в «Києво-Печерському патерику». Домінантним виявом цього інтертексту є явні чи приховані фрагменти зі Святого Письма, використані у творі. У дисертаційному дослідженні для аналізу біблійного інтексту послуговуємось Острозькою Біблією, коли важливо з'ясувати формальні особливості біблійних цитат, і Святим Письмом у перекладі Івана Хоменка в тих випадках, коли акцентовано смислові взаємодії між текстами.

Досягнення поставленої мети потребує розв'язання таких **завдань**:

- проаналізувати особливості становлення категорії інтертекстуальності й розмежувати поняття інтертекст та інтекст;
- визначити специфіку біблійного інтертексту в контексті українського літературного Середньовіччя;
- виявити біблійні фрагменти, сюжети, образи в тексті «Патерика» та з'ясувати аспекти їхнього функціонування на композиційному, персоналістичному, ідейно-тематичному і символічно-алегоричному рівнях;

- розкрити особливості біблійного контексту євангельських рад: досмертної чистоти, добровільної убогості й досконалого послуху – як джерела міжтекстових взаємодій «Патерика» та Святого Письма.

**Об'єктом дослідження** є текст «Києво-Печерського патерика» (репринтне видання «Києво-Печерського патерика» за редакцією Д. Абрамовича: Києво-Печерський патерик // Абрамович Д. Києво-Печерський патерик. Вступ. Текст. Примітки. Київ: Час, 1991. 280 с.)

**Предмет дослідження** – біблійний інтертекст, витворюваний завдяки наявності в «Патерику» фрагментів Святого Письма, на основі яких відбуваються взаємодії між аналізованим твором української середньовічної літератури та Книгою Книг.

**Методи дослідження.** Специфіка теми дисертаційного дослідження зумовила поєднання різних підходів і методів: герменевтики тексту (використано для інтерпретації «Слів» «Києво-Печерського патерика», фрагментів зі Святого Письма та безпосередньо біблійного інтертексту); культурно-історичного методу (застосовано при аналізі «Патерика» як «продукту» літературного Середньовіччя та культури християнства, зокрема чернецтва); текстуального й контекстуального методів (використано для осмислення художньої специфіки «Патерика» та біблійного інтертексту); філологічного методу (при аналізі поезики «Слів» і біблійних цитат); компаративного аналізу (застосовано для дослідження смислових, структурних особливостей біблійних епізодів і їх трансформованих варіантів, наявних у «Патерику»); зіставно-порівняльного та зіставно-аналітичного методів (використано під час огляду й опрацювання теоретичного матеріалу); елементів рецептивної естетики (при аналізі сприйняття біблійних текстів загалом і їх фрагментів у «Патерику»).

**Теоретико-методологічними засадами** дисертації стали праці з теорії інтертекстуальності Ф. Де Соссюра, Ю. Тинянова, М. Бахтіна, Ю. Крістєвої, Р. Барта, Ж. Женетта, М. Риффатерра, Ю. Лотмана, О. Потебні, І. Арнольд, І. Смірнова, І. Ільїна, М. Фуко, Ж. Деррида, Р. Нича, Ч. Пірса, Н. П'єге-Гро,

М. Гловінського, М. Ільницького, В. Будного, В. Просалової, М. Шаповал, М. Зубрицької, Г. Блума, П. Торопа, М. Ямпольського, У. Еко, З. Мітосек; літературознавчі розвідки, присвячені вивченню біблійного інтертексту загалом і в контексті літературного Середньовіччя зокрема, С. Франкліна, Г. Подскальського, С. Абрамовича, архієп. І. Ісіченка, В. Антофійчука, Б. Криси, Д. Сироїд, З. Лановик, Г. Новікової, В. Сулими, Н. Федорака, О. Александрова, Н. Фрая; наукові дослідження «Києво-Печерського патерика» Д. Абрамовича, А. Шахматова, В. Кречотня, архієп. І. Ісіченка, Д. Чижевського, М. Возняка, В. Горського, Д. Сироїд; праці, присвячені вивченню й інтерпретації Біблії, Д. Агамбена, А. Азімова, Т. Барщевського, К. Бломберга, А. Джиралди, єромонаха Венедикта, К. Кинера, А. Меня, А. Пацьорека, Н. Т. Райта, Ю. Ролоффа, Д. Сеніва й ін.

**Наукова новизна роботи.** У дисертаційному дослідженні вперше розглянуто поетику біблійного інтертексту в «Києво-Печерському патерика», що дозволило провести аналіз твору в цілком нових параметрах. На основі дослідження особливостей інтертекстуальних взаємодій між «Києво-Печерським патериком» і Святим Письмом виявлено, що біблійні цитати, образи та сюжети, які потрапили в текстове середовище «Патерика», взаємодіючи з ним, творять третій текст – інтертекст. Водночас інтертекстуальний підхід до дослідження «Патерика» дозволяє розширити і поглибити інтерпретацію багатьох аспектів не лише конкретного середньовічного твору, але й самої Біблії. Розгляд «Києво-Печерського патерика» з позицій біблійного інтертексту допомагає виявляти композиційні, сюжетні, персонажні, ідейні, символічні особливості твору.

**Практичне значення** одержаних результатів полягає в тому, що положення дисертації можуть бути використані при подальшому дослідженні особливостей міжтекстових взаємодій «Києво-Печерського патерика» не тільки зі Святим Письмом, але й із іншими творами християнської традиції, при аналізі рис і функцій біблійної інтертекстуальності давньої української літератури загалом, а також для підготовки спецкурсів із історії української

літератури, при написанні наукових робіт, підручників та посібників для середніх і вищих навчальних закладів гуманітарного профілю.

**Особистий внесок здобувача.** Дослідження особливостей генези категорії інтертекстуальності, аспектів розмежування понять інтертексту й інтексту, визначення специфіки біблійного інтертексту в контексті українського літературного Середньовіччя, аналіз особливостей функціонування біблійних цитат, сюжетів, образів на різних рівнях, розкриття рис біблійного контексту євангельських рад як джерела інтертекстуальних взаємодій між «Патериком» і Святим Письмом здобувач виконав самостійно. Усі публікації – одноосібні.

**Зв'язок роботи з науковими програмами, планами, темами.** Дисертацію виконано на кафедрі української літератури імені академіка Михайла Возняка Львівського національного університету імені Івана Франка й узгоджено з її науковими програмами та планами.

**Апробація результатів дисертації.** Основні положення дисертації було обговорено на засіданнях кафедри української літератури ім. акад. М. Возняка (2014–2018), апробовано на міжнародних і всеукраїнських конференціях: XIV Всеукраїнська наукова конференція молодих філологів «VIVAT ACADEMIA: українська філологія – історія, теорія, методологія» (м. Львів, ЛНУ імені Івана Франка, 22 квітня 2016 р.); Міжнародна наукова конференція «Україна – Європа – Схід: Проблеми та перспективи сучасної гуманітаристики», присвячена 90-річчю від дня народження Ярослава Дашкевича (м. Львів, ЛНУ імені Івана Франка, 13-14 грудня 2016 р.); Звітна конференція кафедри української літератури ім. акад. М. Возняка (м. Львів, ЛНУ імені Івана Франка, 16 лютого 2017 р.); Міжнародна наукова конференція «Метафізичний спектр українського письменства XI–XVIII століть» (м. Львів, ЛНУ імені Івана Франка, 3-4 травня 2017 р.); XV Всеукраїнська наукова конференція молодих філологів «VIVAT ACADEMIA»: «Національно-визвольні змагання в українській літературі» (м. Львів, ЛНУ імені Івана Франка, 28 квітня 2017 р.); XXXI Щорічна

наукова франківська конференція «Сил твоїх безмірність...»: міждисциплінарність сучасного франкознавства» (м. Львів, ЛНУ імені Івана Франка, 6 жовтня 2017 р.); ХХІХ Наукова сесія НТШ (м. Львів, ЛНУ імені Івана Франка, Львівський національний літературно-меморіальний музей Івана Франка, 15-16 березня 2018 р.); ХVІ Всеукраїнська наукова конференція «VIVAT ACADEMIA»: «Тенденції розвитку української філологічної науки нової доби (до 220-ліття виходу «Енеїди» Івана Котляревського)» (м. Львів, ЛНУ імені Івана Франка, 20 квітня 2018 р.); Міжнародна наукова конференція «Українська філологія: школи, постаті, проблеми (до 170-річчя заснування кафедри української словесності у Львівському університеті)» (м. Львів, ЛНУ імені Івана Франка, 4-6 жовтня 2018 р.).

**Публікації.** За матеріалами дисертаційного дослідження опубліковано 7 статей, 4 з яких надруковано у фахових виданнях, затверджених ДАК України, 1 – в іноземному виданні, 2 – додаткові.

**Обсяг і структура дослідження.** Дисертація складається зі вступу, трьох розділів (кожен із них містить по кілька підрозділів), висновків і списку використаних джерел (255 позицій). Загальний обсяг роботи – 245 сторінок, основного тексту – 219 сторінок.

# РОЗДІЛ 1.

## КАТЕГОРІАЛЬНИЙ РЯД МІЖТЕКСТОВОЇ ВЗАЄМОДІЇ ТА СВЯТЕ ПИСЬМО

### 1. 1. Інтертекстуальність: джерела та спроби окреслення поняття

Художнє слово перебуває в тісній взаємодії з іншими словами, які творять певний контекст. «Літературна практика, а також і наука про словесність рухаються в напрямку ускладнення та поглиблення уявлень про зв'язок художнього слова з чужим висловлюванням. Саме тому увагу багатьох філологів, культурологів, філософів зосереджено на вивченні діалогічних зв'язків між текстами на різних рівнях. У цьому контексті важливим є розуміння художнього тексту як феномену світової культури, який має багатовимірні зв'язки з іншими явищами культури, а особливо – з іншими художніми текстами» [170, 39].

Поняття «інтертекстуальність» увійшло в літературознавчий обіг наприкінці 60-их років ХХ ст. [48, 26]. Проте внутрішній сенс цього поняття не був новий, адже воно охоплює найдавніші та найважливіші писемні практики. Жоден текст не може бути створений абсолютно незалежно від того, що було написано до нього: «Будь-який текст несе в собі, у більш чи менш зримій формі, сліди певної спадщини та пам'яті про традицію» [177, 48]. Інтертекстуальність – це своєрідний «пристрій» [177, 48], із допомогою якого один текст «перезаписує» [177, 48] інший. Відтак виникає поняття інтертексту як сукупності тих текстів чи їхніх окремих елементів, які у безпосередній (цитати) чи у прихованій (алюзії) формі наявні в іншому тексті, перебувають у взаємодії з ним. «Таким чином, інтертекстуальність – загальне поняття, яке охоплює такі різні форми, як пародія, плагіат, перезапис, колаж. Таке визначення охоплює не тільки ті зв'язки, які набувають конкретної форми цитати, пародії чи алюзії або постають як точкові й малопомітні перегуки, але також і зв'язки між двома текстами, які хоч і помітні, проте не підлягають точній формалізації» [177, 48]. З такої

позиції інтертекстуальність постає як «віковічне наслідування і трансформація традиції» [177, 48], що їх автор утілює у своєму творі.

Поняття «інтертекстуальності» запропонувала Юлія Крістева. Свою концепцію вона будувала, спираючись на ідеї діалогічності й чужого слова Міхаїла Бахтіна. Проте джерелами теорії інтертекстуальності, крім діалогічного погляду на літературу М. Бахтіна, традиційно вважають також теорію анаграм Фердинанда де Соссюра та вчення про пародію Юрія Тинянова [248, 33].

Анаграмна теорія Ф. де Соссюра виникла як підсумок дослідження давньоіндоєвропейської поезії. Аналізуючи ці тексти, він виявив, що в основі будь-якої поезії лежить певне ключове слово, а цілий текст будується з огляду на звуковий склад того слова. На практиці ця закономірність проявлялася як певні повторювання тих звуків, які були у ключовому слові, в інших лексемах поезії [209, 639-645]. Тому логічно провести паралель між теорією анаграм Ф. де Соссюра і теорією інтертекстуальності, адже на прикладі вчення мовознавця можна побачити сам механізм переходу одного твору в інший чи дії одного тексту в іншому. Проте Ф. де Соссюр, аналізуючи давньоіндоєвропейську поезію, акцентував саме формальний бік наявності одного тексту в іншому, – зазвичай так актуалізують ідею мови як знакової системи. У такому разі виходить, що кожен наступний текст анаграмує попередні. Та не варто лякатися тотальності цього процесу, бо кожен текст є також і самобутнім явищем, інші тексти можуть бути «присутні в ньому» лише певною мірою. Теорія анаграм насамперед актуалізує тезу про те, що для будь-якої взаємодії між текстами необхідна словесна (звукова, формальна) наявність одного тексту в іншому, а як наслідок – сенсові взаємозв'язки.

Саме на смисловий бік взаємодії між текстами звернув увагу Ю. Тинянов, який стверджував, що попередні тексти певним чином змінюються та перетворюються на інші тексти, які відтак через таке перетворення оновлюються, а заразом завдяки такій «пародії» оновлюється



ціла література. «Сенс пародії виникає лише внаслідок зіставлення першотексту з його трансформованим і оновленим варіантом, тому пародія є двоплановим конструктом, у якому крізь верхній шар тексту проступає його попередник» [248, 33]. Окрім пародії як різновиду інтертекстуальних зв'язків, Ю. Тинянов зосереджував увагу також і на стилізації. Науковець був переконаний, що і пародія, і стилізація мають подвійну сутність, яка переноситься на текст, тому і виходить, що за повнотою змісту тексту, який використав чужий текст, завжди стоїть сенс тексту, який позичили. Проте Ю. Тинянов зазначав, що «в пародії відбувається неузгодження цих двох планів, спостерігаються глибинні семантичні зсуви, які провокують генерування поліфонічних сенсів» [222, 201]. У такий спосіб кожен текст перетворюється на багатосмислове середовище, розшифрувати приховані змістові коди якого можна лише з допомогою інших текстів. Не менш важливим також є те, хто ці коди розшифруватиме, хто ними користується, хто їх застосував. Ідеться передусім про текст у дії, про його функціонування в контексті інтертекстуальності.

Такі міркування дослідника суголосні з науковими поглядами Мішеля Риффатерра, який вважав, що будь-які міжтекстові взаємодії, впливи залежать від реципієнта, а читацька свідомість є «місцем реалізації» інтертекстуальних зв'язків. Проте, якщо, за Ф. де Соссюром, один текст анаграмує інший (насправді це свідомо робить автор), за Ю. Тиняновим, один текст претворюється, трансформується в інший (тут важливо, хто здійснив трансформацію та як розшифрують її приховані смисли), то М. Бахтін розглядав узаємодію текстів як діалог між авторами, де кожен текст – це репліка-відповідь на текст-репліку іншого автора. Учений був переконаний, що «твір – це ланка в ланцюгу мовленнєвого спілкування; як і репліка діалогу, він пов'язаний із іншими творами – висловлюваннями: і з тими, на які він відповідає, і з тими, які на нього відповідають; водночас, подібно до репліки діалогу, він відокремлений від них абсолютними межами зміни мовленнєвих суб'єктів» [29, 311] (тобто авторів). Основою такого

погляду на текст є вчення науковця про діалогічність слова. На думку М. Бахтіна, діалогічні зв'язки закладено в основі слова, бо слово має діалогічну природу, тобто є діалогічним за своєю сутністю [48, 27]. Діалогічні зв'язки, за М. Бахтіним, повинні стати висловлюваннями – вираженими у слові позиціями різних суб'єктів [30, 205]. Учений зазначав: якщо певне судження висловлюють два різні суб'єкти, то між цими висловлюваннями виникають діалогічні зв'язки. Тобто не лише тексти «взаємодіють» між собою, мов репліки діалогу, але й між однаковими висловлюваннями в устах різних мовців виникають діалогічні взаємодії. Так науковець акцентував, що мовці-автори, використовуючи однаковий «матеріал», залишають на ньому свій слід (у М. Бахтіна це – «суб'єктивний відбиток»), – насамперед ідеться про смисловий бік висловлювання. Опісля на змістовому рівні відбуваються взаємодії між усіма сенсами висловлювання, які повинен з'ясувати читач. Дослідник був переконаний, що «діалогічні зв'язки неможливі без логічних і предметно-смислових відносин, які, щоби стати діалогічними, повинні набути втілення, тобто ввійти в іншу сферу буття: стати словом, тобто висловлюванням, і отримати автора, творця, чия позицію воно висловлює» [30, 206].

Власне, вчення М. Бахтіна про діалогічність слова лягло в основу теорії інтертекстуальності Ю. Крістєвої [48, 27]. Базовими категоріями для міжтекстових взаємодій, на думку вченої, є «слово» і «текстовий простір». «Статус слова» [122, 429], його основа полягає у «способах поєднання цього слова з іншими словами речення» [122, 429]; виявивши певні функції такої взаємодії, можна спроектувати їх на «рівень вищих синтагматичних одиниць» [122, 429], зокрема й на текстовий рівень. Однак будь-які взаємодії можливі лише в «текстовому просторі». До речі, Юрій Лотман зазначав, що «текст – це механізм, утворений як система різних семіотичних просторів, у континуумі яких циркулює певне вихідне повідомлення» [139, 433]. Тобто поняття простору, зокрема текстового, як середовища неоднорідного та багатоаспектного є своєрідною константою в теорії інтертекстуальності.

Однаке основою літератури може бути також «сукупність певних узагальнених, або трансцендентних, класів, до яких можна віднести кожен конкретний текст» [177, 54], як зазначив Жерар Женетт. Цей дослідник писав, що навіть предметом вивчення поезики певних творів повинен бути не текст із позицій його особливості чи неповторності, а саме трансцендентність, тобто сукупність усіх елементів, через які один текст перебуває у взаємозв'язках, явних чи неявних, із іншими текстами. Узагальнений клас, до якого відносять усі елементи, які є в певному тексті чужими, позиченими з інших творів, тобто текстову трансцендентність, Ж. Женетт назвав «транстекстуальністю» [177, 54]. Водночас транстекстуальність, за Ж. Женеттом, поділяється на п'ять різновидів взаємодій текстів, і одним із цих різновидів є інтертекстуальність [48, 28]. Ж. Женетт дослівним виявом інтертекстуальності вважає цитування (дослівне відтворення слів автора, взятих у лапки, зі зазначенням джерела). Наталі П'єге-Гро також розглядала цитату як «мінімальну форму інтертексту» [177, 85]; бо цитата – очевидна, читачеві не обов'язково володіти особливими кмітливостю й ерудицією, щоби виявити інтертекст. На думку дослідниці, виявлення цитати відбувається само собою, проте ідентифікація та інтерпретація вимагають величезної уваги: сам вибір цитованого тексту, його обсяг і межі, способи монтажу, сенс, якого набуває цитата при введенні в новий контекст, – усе це надзвичайно важливі компоненти. «Хоча прийом цитування має експліцитний характер, від цього він не стає менш складним. Функції цитати виходять далеко за межі тієї ролі, яку їй приписують за традицією: бути авторитетною та орнаментальною. Включена в роман, цитата може повністю інтегруватися й у його тематику, й у його письмо; другорядні персонажі, котрих вона вводить, навіть здатні стати повноцінними членами романного сімейства» [177, 87].

При розгляді зв'язку «текст – текст» Ришард Нич наголошував, що необхідно «...звернути увагу на те, що в літературі загалом маємо справу з двома основними типами цитування: цитування фрагментів твору, які

належать до канону літературної традиції, та цитування текстів – як літературних, так і позалітературних – з-поза цієї сфери» [154, 79]. Цитати, які належать до канону традиції, визначити не надто складно, бо вони репрезентують щось, що можна назвати вже «відоме» [154, 79] і «вже читане» [154, 79], – те, що не раз повторювалось у різноманітних контекстах. До такого типу цитування відносять крилаті вислови та сентенції. Натомість цитати, які не належать до цього канону, «аж ніяк не зобов'язують читача детально їх з'ясовувати, а тільки розпізнавати їхні загальні родові властивості на рівні соціолектів та типів мовлення» [154, 81]. Р. Нич переконаний, що текст заглиблено в міжтекстуальну дійсність, і читачеві важко визначити новизну й оригінальність твору, тому що при читанні він наштовхується на коди, на які міг натрапляти раніше.

Не таким виразним є ще один вияв інтертекстуальності (за Ж. Женеттом), – плагіат (дослівне відтворення слів автора, проте без маркування та посилання на джерело) [252, 64]. На думку Н. П'єге-Гро, плагіат належить до імпліцитних виявів інтертекстуальності, як і цитата, хоча його літературознавиця трактувала як крадіжку [177, 89].

Одним із видів інтертекстуальності також є алюзія. Специфіка алюзії полягає в тому, що вона «змушує працювати пам'ять читача; алюзія припускає, що читач у змозі розпізнати за іномовленням ту думку, яку автор хотів йому навіяти, не висловлюючи її безпосередньо» [177, 92]. Алюзію як тип інтертекстуальності виокремлював і Ж. Женетт, зазначаючи, що алюзія – це лише натяк чи відсилання до певного літературного твору, про який читач повинен здогадатися сам [252, 65]. Учений акцентував, так би мовити, конкретні прояви наявності одного тексту в іншому, особливі «сигнали», які стимулюють взаємодії між текстами. Суголосними до наукових поглядів Ж. Женетта були твердження Ю. Лотмана про те, що «можлива також така будова, при якій один текст подається як неперервна розповідь, а інші вводяться до нього спеціально у фрагментарному вигляді (цитати, відсилання, епіграфи тощо)» [139, 439]. Саме в цій тезі закладено одне з

головних положень інтертекстуальності: один текст містить у своїй структурі елементи іншого чи інших текстів, які взаємодіють і між собою, і з новим текстовим середовищем, у яке вони потрапили. Таку взаємодію завжди супроводжують змістова та композиційна непередбачуваність, трансформації всіх текстів, які перебувають у цій взаємодії. Одним із найяскравіших прикладів чи проявів інтертекстуальності у будь-якому тексті є саме цитата (Микола Ільницький і Василь Будний називають її «генератором усіх форм інтертертекстуальності» [40, 252]), бо, по-перше, це зрима присутність одного тексту в іншому; по-друге, за невеликою цитатою приховано цілий текст, і лише завдяки залученню до текстового дискурсу цілого змістового, сюжетного шлейфу, який тягнеться за цитатою, стає можливим адекватне розуміння всіх текстів, які вступили у взаємодію, і лишень у такому разі можна відчитати все багатство сенсів кожного тексту. У такому контексті варто звернути увагу саме на історичні форми інтертекстуальності, адже кожна культурна (а водночас і літературна) епоха мала власні специфічні форми міжтекстуальності, безпосередньо пов'язані з тими історичними, культурними, мистецькими обставинами, в яких розвивалася література, з традиціями та з модними віяннями тої чи тої епохи [48, 31]. До прикладу, «для середньовічної інтертекстуальності притаманна струнка ієрархія, серцевину якої становили біблійні ідеї, сюжети й стилістика, а навколо них концентрувалися місцеві та запозичені поганські міфи, фольклорні тексти й історичні перекази, різномірні клапти яких зшивалися в текст за допомогою елементів жанрово-стильової традиційності» [40, 266].

Сам мистецький текст побудовано в такий спосіб, що «різномірні символи, з яких зіткане мереживо тексту, концепційно упорядковані на тематичному, сюжетному, стилістичному рівнях таким чином, що не дорівнюють самим собі, а відсилають читача до різних інших текстів, кодів, універсальних істин, протиставляючи й ототожнюючи, або ж зміщуючи чи замінюючи їх, і витворюючи таким чином їхній «діалог» – децентрований,

неврівноважений, пронизаний постійним сумнівом, коли не можна бути впевненим у такій чи іншій його оцінці» [40, 243].

Варто акцентувати, що «введення зовнішнього тексту в іманентний світ даного тексту дуже важливе. З одного боку, у структурному, смисловому полі тексту зовнішній текст трансформується, утворюючи нове повідомлення. Складність та багаторівневість компонентів, що беруть участь у текстовій взаємодії, призводять до відомої непередбачуваності тієї трансформації, якій піддається текст, що його уводимо» [139, 437]. Проте, без сумніву, змінюється і той текст, до якого ми вводимо інший (текст), і змінюється на багатьох рівнях: структурному, композиційному, змістовому тощо. Бо насамперед він стає середовищем розвитку вже кількох семіотичних систем. Такі взаємодії між текстами завжди взаємозумовлені, подвійні у багатьох аспектах. Окрім того, саме явище присутності одного тексту в іншому працює так, що кожен із текстів доповнюється та прочитується по-новому, відкриває особливі грані розуміння певних кодів у своїй структурі. Це неоднорідне текстове середовище надзвичайно складне не лише структурно, але передусім сенсовно. Такі тексти – це особливий виклик для читача, бо від нього залежить, чи буде такі неоднорідні текстові середовища розшифровано, розкрито, осмислено вповні. До того ж, найважливіше в текстових взаємодіях – не просто віднайти елемент «чужого» тексту, а розкрити прихований за цим маленьким елементом текст із усіма наслідками його присутності. Саме в такий спосіб і твориться текст у тексті, про що казав Ю. Лотман [139, 432-433].

Міхал Гловінський переконаний, що інтертекстуальність виникає тільки тоді, коли «відбувається семантична активізація двох текстів, однак провідним чинником є текст, який посилається, а активізація тексту, на який посилаються, є вторинним явищем» [60, 292]. Така заувага вченого зрозуміла, бо звичайна формальна наявність одного тексту в іншому є лише сигналом міжтекстової взаємодії, за яким приховано конкретні сенси, різноманітні трансформації на багатьох текстових рівнях [48, 31]. Але можна

не погодитися з думкою науковця про вторинність тексту, на який посилається автор, адже за кожною цитатою, алюзією чи іншою формою інтертекстуальності завжди стоїть цілісний текст, і кожна форма міжтекстовості приносить цей текст у той, який використовує цитату. І в багатьох випадках трапляється так, що, лишень актуалізувавши цілісний зміст і сенс тексту, на який посилаються, можна зрозуміти прихований зміст тексту, який посилається. Проте, безперечно, інтертекстуальність передусім проявляється саме у змістовому полі текстів; це її, так би мовити, первинна функція – працювати над змістовими надбудовами. Інтертекстуальність – це така система, де компоненти рівноправні. Так, у контексті міжтекстовості, з формального боку, головним є текст, який посилається, бо саме він актуалізує чи стимулює інтертекстуальну взаємодію, саме в його структурі є чужі елементи. Проте, коли йдеться про змістовий бік взаємодії, то тексти, які, власне, взаємодіють, є рівноправними, взаємопов'язаними та впливають один на одного. Через інтертекстуальну взаємодію ми по-іншому прочитуємо не лише текст, який посилається, але і текст, на який посилаються, глибше розуміємо його структуру, приховані сенси, адже «результатом міжтекстової взаємодії постають інтертекстуальні зв'язки, що виявляються на різних рівнях тексту: моделювання дійсності, системи образів, композиційних прийомів, мовної структури» [176, 6]. Водночас як міжтекстову взаємодію можна розглядати те, в який спосіб відбувається втілення новоутворених моделей дійсності, як трансформуються образи під час інтертекстуальної комунікації, як наростає композиційна сітка.

Особливого значення в такому контексті набуває сам процес творення нового тексту як етап інтертекстуальної взаємодії. Проте, з іншого боку, інтертекстуальність – це передусім категорія текстотворення [208, 20], навіть змістотворення. Тобто повноцінно зрозуміти значення художнього твору, осягнути його цілісний сенс можна лише через використання в аналізі тексту міжтекстуального підходу. Ю. Крістева щодо цього переконана, що автор пише у процесі зчитування більш раннього чи сучасного йому корпусу

літературних текстів (текст як «письмо-читання» [124, 198]), тому сам він живе в історії, а життя суспільства записує в тексті [124, 198]; також текст «несе пам'ять про традиції» [177, 48], – зазначила Н. П'єге-Гро. Текст повинен і «забезпечити загальну пам'ять колективу» [139, 432]. Ця функція, на думку Ю. Лотмана, може реалізуватися через особливий «текст-код», що, з одного боку, є певним зразком для інших текстів, а з другого – не набуває конкретного вияву, а «реалізується у вигляді варіантів у текстах нижчого рівня в ієрархії культури» [139, 432]. Така модель уже передбачає міжтекстові взаємодії, бо й у першому, й у другому випадку йдеться про зв'язок наступних текстів із першоджерелом, про його присутність (приховану чи зриму) в кожному наступному тексті. Ю. Лотман зазначав, що такі тексти-коди є характерними для культури міфологічного типу, і додавав, що вони можуть побутувати в усній формі, бути закріпленими у свідомості мовця, що вже передбачає певну їхню варіативність, але не позбавляє можливості діяти у тканині іншого писемного тексту. Водночас інтертекстуальність є визначальною ознакою не лише літературного, але й загальномистецького дискурсу, – це особливий рушій розвитку культури, риса світогляду людини [175, 4]. Мар'яна Шаповал також зазначила, що інтертекстуальність – це не риса суто літератури, а загальнокультурне явище [241, 37].

Усі тексти, які читав конкретний письменник, на думку Ю. Крістєвої, більшою чи меншою мірою наявні в його творах. «Будь-яка книга відсилає нас до інших книг і завдяки різним типам додавання наділяє ці книги новим способом буття, створюючи також і власне значення» [124, 135-136]. Окрім того, «зміст художнього твору повністю чи частково формується за посередництвом посилань на інший текст, який віднаходимо у творчості того самого автора, в суміжному мистецтві, в суміжному дискурсі чи в попередній літературі» [208, 11], – переконаний Ігорь Смірнов. До речі, вчений вважає міжтекстуальність важливим аспектом змістотворення та розуміння будь-



якого тексту («інтертекст конститується як продукт не рецепції аналізованого тексту, але процесу текстотворення» [208, 11]).

Текст як живий організм, за Ю. Лотманом, перебуває в постійній взаємодії з іншими текстами (культура, читач, інші тексти). Проте найголовніше – це те, що сам текст «мислить», що він «здатний» до розмови. Однак, аби працювати, текст «потребує співрозмовника. Свідомість потребує свідомості, текст – тексту, культура – культури» [139, 437]. Для Ю. Лотмана текст є таким, який працює, щось творить, зазнає доповнень, оновлюється. Така дієвість тексту можлива щонайменше у трьох площинах: текст – автор, текст – читач, текст – інші тексти. Як бачимо, «механізм роботи тексту передбачає якість введення в нього чого-небудь ззовні. Чи буде це «ззовні» – інший текст чи читач (який теж «інший текст»), чи культурний контекст, він потрібний для того, щоб потенційна можливість генерування нових смислів, що полягає в іманентній структурі тексту, перетворилась у реальність» [139, 436]. Важливість контексту для інтерпретації літературного тексту акцентував й І. Смірнов, адже кожен текст завжди перебуває в певному контексті, він не може позбутися свого оточення, а розуміння його змісту залежить від того контексту. Проте це не лише текстовий контекст, але й ширший – культурний. І. Смірнов де в чому продовжив той науковий розгляд категорії інтертекстуальності, який запропонував М. Риффатерр, адже обидва дослідники переконані, що інтертекстуальність насамперед пов'язана з розумінням, усвідомленням, значенням, змістом. Лише М. Риффатерр акцентував розуміння як розкриття міжтекстових взаємодій, а І. Смірнов – розуміння цілого тексту як середовища інтертекстуальних зв'язків. Віра Просалова також зазначала, що «кожен окремо взятий текст, як правило, виявляється місцем перетину інших, адже письменник перебуває під впливом різноманітних дискурсів, реагує на інші твори. При цьому попередній текст входить у новий не у своєму оригінальному, а у пропущеному крізь призму реципієнта вигляді» [175, 4]. Як бачимо, вчена розуміє текст як продукт творчої роботи автора під впливом різних чинників; також вона дає

характеристики і тексту-реципієнту, і тексту-донору, зазначаючи, що останній в інтертекстуальному дискурсі також змінюється. У такому контексті виявляється механізм інтертекстуальності, сутність взаємодії між текстами, коли вони взаємозумовлені та взаємозалежні. Крім того, художній твір «трансдіалогічний, він посилається на діалог чи на квазидіалог» [208, 19] (ідеться передусім про міжтекстуальні діалоги, які виникають через присутність одного тексту в іншому). У контексті міжтекстового діалогу Ю. Крістева стверджувала, що діалог відбувається не між письменником і читачем, а безпосередньо під час писання тексту, бо той, хто пише, виявляється водночас і тим, хто читає, і в такий спосіб стає «іншим» для себе [124, 210] (така думка відсилає до твердження Р. Барта про «смерть автора»). Прикметно, що вчена раз у раз актуалізує твердження М. Бахтіна про текст як репліку на інший текст. Тому, безперечно, під час написання нового тексту вже відбуваються інтертекстуальні взаємодії.

Ідея про суб'єкта як «автора-читача» цілком логічна, бо в її основі теза про текст як читання-письмо. Проте роль читача-неавтора також важлива, тому що він може виявитися читачем-співтворцем у контексті інтерпретації літературного тексту, зокрема й міжтекстових зв'язків. Читач доповнює смисловий простір будь-якого твору.

Ю. Крістева зазначила, що інтертекстуальна властивість притаманна тексту не тому, що в ньому наявні елементи наслідування, запозичення чи деформації, а тому, що «письмо, яке творить текст, діє з допомогою редистрибуції та дисемінації попередніх текстів» [254, 52]. Як наслідок на зміну твору, за Р. Бартом, приходять новий об'єкт – Текст [21, 380], який є «полем методологічних змагань» [21, 380]. Текст, згідно з власним єством, мусить рухатися крізь щось – наприклад, крізь твір, крізь шеренги творів [21, 380]. Окрім того, Р. Барт акцентував багатозначність Тексту, тобто «множинність сенсу» [21, 381]. Проте ці значення не «мирно співіснують» [21, 381] у Тексті – Текст їх перетинає, рухається крізь них; у Тексті відбувається вибух, розщеплення всіх сенсів [21, 382]. Р. Барт порівняв

читача Тексту з мандрівником, котрий нічим не обтяжений: під час прогулянки він збагачується багатьма різноманітними враженнями, його «сприйняття множинне»; крім того, всі випадкові деталі, які побачив мандрівник, є наполовину впізнаваними, вони відсилають до знайомих кодів, хоча їхнє поєднання унікальне і робить прогулянку оригінальною, наповнює її деталями, які не можуть повторитися, бо нові будуть іншими [21, 382]. Учений зазначив, що щось подібне відбувається і з Текстом. Також він додав, що прочитання тексту – це одноразова дія, – і «водночас його прочитання всуціль зіткане з цитат, посилань, відгомону, усе це – засоби відгомону культури (а яка мова не є такою?), застарілі і нові мови проходять крізь текст, створюючи могутню стереофонію» [21, 382]. Тож ролі читача в інтертекстуальних взаємодіях учений надавав неабиякого значення. Якщо Ю. Крістева акцентувала роль автора-читача, то Р. Барт – читача-неавтора, і для вченого особливо важливий третій текстовий вимір (за Ю. Крістевою) – власне, читач.

Неабияку вагу реципієнта літературного твору в контексті «інтертекстуального діалогу» [71] («феномен, при якому в певному тексті відлунюють попередні тексти» [71]) наголошував як медієвіст і Умберто Еко, зазначаючи, що «текст містить велику кількість потенційних значень, але жодне з них не може бути домінантним. Текст лише презентує читачеві поле можливостей, актуалізація яких залежить від його інтерпретаційної стратегії» [71]. Роль читача в такому разі стає головною, реципієнт опиняється в центрі інтертекстуальних взаємодій, він ідентифікатор інтертексту і його інтерпретатор. Саме такого значення надавав читачеві й М. Риффатерр. Тому й інтертекстуальність літературознавець розглядав як феномен, пов'язаний із читачем і залежний від нього, бо міжтекстуальність, за М. Риффатерром, – це результат процесу читання. Адже за будь-якою зримою чи прихованою фрагментарною присутністю одного тексту в іншому приховано цілісність тексту-донора, і відтворення такої цілісності можливе тільки у процесі читання, а точніше – за результатами читання. До того ж, розкрити, віднайти

таку інтертекстуальність може лишень «обізнаний» у літературному просторі читач, а зрозуміти, осмислити такі зв'язки, відчитати оте первинне розуміння тексту – читач, котрий розуміє культурний контекст. Єдиним мірилом міжтекстовості для вченого є читач, котрий не лише віднаходить такі зв'язки, але й наділений правом їхньої інтерпретації. І ще більше: лишень у цьому випадку (читач побачив інтертекст завдяки власній обізнаності) може йтися про явище інтертекстуальності в конкретному тексті. М. Риффатерр зазначав, що «інтертекстуальність – це читачеве сприйняття зв'язків між конкретним текстом та іншими: попередніми і наступними – творами. Ці твори й породжують інтертекст першого твору» [177, 57]. При цьому, наприклад, Ю. Лотман був не такий категоричний, як М. Риффатерр (інтертекстуальність залежить лише від читача), бо переконаний, що міжтекстовість – це результат роботи автора та читача. «Текст у тексті, – зазначав науковець, – це особлива риторична побудова, в якій відмінність у закодованості різних частин тексту стає виявленим чинником авторської побудови і читацького сприйняття» [139, 436]. Це можна пояснити тим, що автор має право чи можливість увести елементи «чужого» тексту у власне творіння, а натомість читач – перетворити частинки тексту на цілий текст. Тут проявляється ще й особлива естетика творення тексту, коли читач є співтворцем: твір продовжує творитися, доповнюватись уже в читацькій свідомості. У цьому контексті й Р. Нич переконаний, що інтертекстуальність – це «категорія, що охоплює той аспект загальних властивостей та зв'язків тексту, який указує на залежність його створення і сприймання від обізнаності учасників (і автора, і читача. – В. Г.) комунікативного процесу з іншими текстами та архітекстами» [154, 73]. Особливо виразне в такому визначенні зосередження уваги на читачі, бо, залежно від читацького досвіду й ерудиції, змінюється спосіб розуміння «кодів», закладених у тексті. Переважно «...сам текст символізує існування та широту своїх відсилань, однак те, що саме вказує і яке це має значення, суттєво залежить не тільки від структури відсилання, а й від аналітичної проникливості та змінної літературної та культурної обізнаності сприймача»

[154, 74]. Візуалізація, матеріалізація роботи міжтекстових зв'язків не відбувається винятково у свідомості читача, – активним учасником такого процесу є й автор. Однак розуміння інтертекстуальності з позицій читача та через акт читання, яке запропонував М. Риффатерр, має глибокий зміст, адже саме у процесі читання інтертекст стає «живим, діяльним» компонентом нового тексту; лише через читацьку обізнаність за, можливо, непомітними алюзіями, ремінісценціями чи явними цитатами відкривається змістовий, сюжетний, композиційний простір цілком іншого тексту. Лишень у читацьких уяві, мисленні, свідомості можливою є дієвість інтертекстуальних зв'язків. Тобто сам процес розуміння, відтворення міжтекстовості залежить від читача. Один текст може бути наявний у другому через якийсь маленький компонент, фрагмент, але читацька свідомість здатна повністю перенести один текст в іншу текстову дійсність. Однак можливість для таких процесів у тексті, між текстами, у читацькій уяві надає автор, котрий свідомо чи несвідомо вводить «чужий текст» (у широкому сенсі) у власний. Саме в читацькій свідомості, на думку В. Просалової, розгортається процес народження додаткового змістового навантаження тексту в процесі його взаємодії з іншими текстами. Крім того, саме читач розпізнає елементи одного тексту в іншому, – проте виконувати обидві функції може тільки обізнаний, ерудований читач. Тому вчена розрізняє авторську та читацьку інтертекстуальність. «Розмежування авторської та читацької інтертекстуальності зумовлене різницею в компетентності цих двох суб'єктів комунікативного процесу, часовою дистанцією між творенням тексту та його рецепцією, свідомим приховуванням автором міжтекстових зв'язків, потенційною множинністю читацьких інтерпретацій» [175, 7]. У такому сенсі розкривається сутність не лише взаємодії тексту й читача, тексту й автора, але і взаємодії автора та читача. Автор тут постає як той, хто анонсує, «дозволяє» міжтекстові взаємодії, а читач – розпізнає їх і розгортає. Утім, може видатися, що функція читача дещо спрощена, а автора – всеохопна, бо виходить, що тільки автор закладає у свій текст міжтекстуальність. Натомість

можуть виникати моменти, коли в уяві читача (завдяки його обізнаності) поставатимуть такі інтертекстуальні паралелі, яких автор у свій твір не закладав. До того ж, зі збільшенням дистанції між часом появи твору й актуальним читачем останньому дедалі складніше відтворювати ті конкретні міжтекстові взаємодії, що їх автор актуалізував у творі. Проте М. Риффатерр був переконаний: усе, що пов'язано з міжтекстовими зв'язками, залежить винятково від читача. Тобто якщо окремих читач за певним висловлюванням, образом, мотивом, якимось текстовим моментом (навіть якщо автор не мав того на увазі, навіть якщо інші читачі не проводять таких паралелей) убачає зв'язок із іншим текстом, то це – інтертекстуальність. У такий спосіб і з'являється множинність прочитань тексту, про які казав науковець, а тому М. Риффатерр ніби задалегідь «захистив» значення тексту, ствердивши, що первинним та істинним є те значення, яке вкладали в текст перші читачі.

Як бачимо, вчення про інтертекстуальність М. Риффатерра суголосне з ідеєю множинності значень тексту, хоча дослідник і стверджував, що є істинне значення тексту, а от істинної інтертекстуальності, на його переконання, бути не може. Проте може виникнути хаос міжтекстовості в одному тексті, – тому вчений вів мову про факультативну та необхідну інтертекстуальність. Необхідної інтертекстуальності читач «не може не помітити через те, що інтертекст залишає в тексті слід, якого не можна знищити, певну формальну константу, яка для читача виконує роль імперативу та керує розшифруванням певного повідомлення в його літературному аспекті» [177, 57]. У такому контексті виникає ще одна проблема, пов'язана з читачем: є читач обізнаний, здатний розпізнати наявність інтертексту, і читач необізнаний, котрий може навіть не помітити інтертексту в тексті. Саме від таких двох різновидів читачів залежить «існування» міжтекстуальних зв'язків у конкретному творі. У такому разі інтертекстуальність із часом може повністю втрачати свої риси, свою сутність, адже читач уже не відчитуватиме, не впізнаватиме міжтекстових зв'язків, культурні коди яких йому, можливо, не відомі, не зрозумілі. Тому,

на переконання Н. П'єге-Гро, «інтертекстуальність уповні передбачає активного читача; саме він повинен не тільки розпізнати наявність інтертексту, а й ідентифікувати його, а потім і дати йому власне тлумачення» [177, 132]. Тому дослідниця замислювалася над рецепцією інтертекстуального твору та над особливостями його тлумачення. Науковиця вважала, що тлумачення інтертексту залежить не від ерудованості читача, а від стратегії сенсів тексту, бо різні тексти вимагають різного розшифрування. Текст, який містить маскування та викриття, вимагає від читача тлумачення інтертексту як прихованого сенсу. Інтертекстуальність, за Н. П'єге-Гро, не накидає якоїсь конкретної моделі інтерпретування текстів, не вимагає від читача «бути ерудитом», – «інтертекстуальність лише пропонує якісь сенси, які кожен відчитує і трактує по-своєму; інтертекстуальність залишає текстові сенси недобудованими, цілком покладаючись на читача, чиїм завданням є зрозуміти те, про що сказано лише натяком» [177, 149].

З іншого боку, «визначення інтертекстуальності з допомогою категорії читання приховує іншу небезпеку – небезпеку суб'єктивізацій зіставлень, які здійснює читач. Читач може не помітити інтертексту лише тому, що не вміє чи розучився його розпізнавати й ідентифікувати; і навпаки, межі інтертексту може бути розширено через те, що пам'ять освіченого, ерудованого читача, котрим керує бажання спроектувати на текст власні референції, може бути повністю інтенсифіковано; такий читач уважає феноменом необхідної інтертекстуальності те, що насправді є тільки випадковою ремінісценцією» [177, 58]. Така множинність читацьких інтерпретацій може призвести до хибного відчитування тої інформації, яку початково заклав автор у тексті. Тому Р. Нич, спираючись на праці Чарлза Пірза (а також М. Риффатерра), твердив про необхідність скеровувати думки реципієнта в правильному напрямку. У таких випадках функцію порозуміння між автором і читачем виконує інтерпретант. За визначенням Марії Зубрицької, «інтерпретант – реальний або уявний еквівалент знака-провідника з іншої семіотичної системи» [80, 171]. Функцію, яку виконує інтерпретант, можна визначити як

відсилання читача до іншого тексту чи до множини текстів, які мають допомогти витлумачити сказане.

Тож, як бачимо, витоки теорії інтертекстуальності свідчать про неоднозначність цього поняття та про різні його трактування. Водночас для дослідження поняття міжтекстовості необхідний і новий підхід. До прикладу, Р. Нич сумнівається в доцільності протиставлень, якими ми послуговувалися досі, а саме: «текст – контекст», «література – дійсність», «внутрішньолітературна – зовнішньолітературна система». Учений пропонує розглядати ці явища як «сферу опосередкування» [154, 96]. Дослідник зробив висновок, що «міжтекстовість – це визначення сфери опосередкування між сукупністю внутрішньотекстових властивостей і зв'язків та полем зовнішньотекстових відсилань й залежностей у суспільній, культурній, історичній дійсності, і назва мови-посередника, яка перекладає протилежні термінологічно-методологічні апарати на спільний» [154, 96]. Тому інтертекстуальність мала «статус засадничої і водночас розмитої категорії» [80, 171].

Властиво, багатоаспектний і різновекторний аналіз теорії інтертекстуальності сформував два основні положення: інтертекстуальність можна розуміти в широкому й у вузькому значеннях. Вузьке розуміння інтертекстуальності – це «дослівно витлумачена текстовість» [154, 79], тобто перенесення певного фрагмента тексту в інший. Натомість широке розуміння інтертекстуальності полягає в «наголосі на міжтекстовій природі кожного текстового витвору» [154, 72]. Тобто акцент роблять на зв'язках, якими поєднано окремі тексти. Зокрема, Мар'яна Шаповал також переконана, що слід розрізняти широке та вузьке трактування міжтекстуальності. Широке – це інтертекстуальність без меж, без берегів – підхід, який пропонував і Р. Барт. Така інтертекстуальність є явищем глобальним, у ній кожен текст розглядають як інтертекст, і навіть культура постає інтертекстом. Окрім того, М. Шаповал переконана, що «більшість дослідників тепер приходять до думки, що лише включений в інтертекстуальний простір артефакт є



високохудожнім, а багатство міжтекстових відношень є мірою змістовності твору» [242, 9]. Важливо зазначити, що авторка цих слів пропонує не лише літературознавче опрацювання феномену інтертекстуальності, але й лінгвістичне, що істотно розширює та поглиблює теоретичне дослідження міжтекстуальності. Проте як літературознавець М. Шаповал наголошує на тому, що, коли йдеться про інтертекстуальність у літературних текстах, не варто послуговуватися бартівським трактуванням цієї категорії (інтертекстуальність без берегів), «оскільки за такого підходу передбачається вільна гра текстів та ігнорується авторська інтенція, тобто у постструктуралістських теоріях інтертекст «не функціонує», а розчиняється у нескінченності текстового простору» [242, 13]. Відтак саме вузьке розуміння інтертекстуальності – як зазначає вчена, «з боку автора та з боку читача» [242, 13] – дає змогу побачити різноманітні міжтекстові взаємозв'язки, які збагачують усі тексти, що перебувають у взаємодії не тільки на змістовому, але й на композиційному та структурному рівнях. Авторка переконана, «що в межах широкої концепції інтертекстуальності, яка стосується швидше стихії дискурсу, аніж тексту, виявляться недосяжними навчальні й утилітарні цілі, які рано чи пізно постають перед фахівцем як транслятором наукового знання. Адже ця концепція не дає чіткої орієнтації в тому, як вирізнити елемент інтертексту у певному тексті і що є критерієм його вирізнення» [242, 14]. Тому М. Шаповал використовує у своїх дослідженнях вузьке розуміння інтертекстуальності, яку вона називає впізнаваною, і саме таке потрактування цього феномена дає їй змогу розглядати різноманітні взаємодії між текстами з проєкції автора, котрий розпочинає, так би мовити, процес міжтекстової взаємодії, вкладаючи в неї свої інтенції, а також читача, котрий розвиває цей процес, збагачуючи текст власними сенсовими надбудовами.

Тож інтертекстуальна практика – давнє явище, притаманне літературі. Тому всупереч поширеній думці, що інтертекстуальність – це явище, яке з'явилося наприкінці 60-их років ХХ ст., Н. П'єте-Гро стверджує, що його коріння сягає значно давніших часів, адже жоден текст не може бути

написаний незалежно від того, що було написано раніше. Відтак міжтекстовість постає загальною текстовою категорією, бо інтертекстуальність – це «перегук твору з літературною традицією, мистецькими формами, жанровими умовностями, стильовими кодами, дискурсами, коли відбувається демонстративне відтворення, наслідування, оголення, перетворення чи руйнування усталених поетичних норм» [40, 249], – переконані М. Ільницький і В. Будний. До того ж, міжтекстуальність можна розглядати з багатьох ракурсів. До прикладу, щойно згадані вчені розглядають міжтекстуальність у компаративістичному ключі, що забезпечує певну новизну трактування цієї текстової категорії. Науковці переконані, що наприкінці ХХ ст. «у компаративістиці посилюється рух за вихід поза рамки вузької генетичної «археології», поверхової фактографії міжлітературного спілкування, наджорсткої структуральної типології, яка виштовхує у сферу «суб'єктивного», «випадкового», «маргінального» все, що не піддається систематизації» [40, 241]. Одним зі шляхів виходу поза певну обмеженість осягнення літературного тексту дослідники вважають саме інтертекстуальний підхід, адже він передбачає багатоаспектність інтерпретації будь-якого літературного явища; інтертекстуальні дослідження, переконані вчені, «враховують взаємодію різнорідних чинників літературного розвитку» [40, 241]. Варто також зазначити, що науковці не тільки розкривають феномен інтертекстуальності, а й використовують поняття «інтертекстуальна мережа» [40, 241], називаючи її «поліфонічною» [40, 241] та пояснюючи, що її визначальною рисою є те, що саме в такому міжтекстовому дискурсі «текст вступає у діалог з безмежною множинністю інших текстів» [40, 241]. Відтак літературознавці зазначають, що саме постструктуралізм надав теорії інтертекстуальності ґрунтовного теоретичного осмислення, бо «замість уявлення про текст як автономну, організовану і внутрішньо ієрархізовану структуру деконструкція і постмодерна теорія постулювали «смерть автора» і «вільну гру значень», шукаючи приховані суперечності тексту, котрий сам себе дезорганізує,

демонструючи розрізнювання (*différance*) і розпорошення сенсу (*dissémination* – розсіювання), замінюючи усталене предметне відношення (референцію) безконечними міжтекстовими зв'язками (інтертекстуальністю)» [40, 247]. Саме «інтертекстуальність дозволяє письменнику нарощувати смисловий потенціал твору шляхом залучення фрагментів інших текстів, їх перекомпонування, різного роду відсилань. Уведення в новостворюваний текст інтертекстуальних компонентів служить засобом згортання інформації тексту-попередника, а в новому – засобом актуалізації його смислових полів, що призводять до виникнення нового міжтекстового смислового простору» [175, 8]. Варто акцентувати багатоаспектність міжтекстуальності, бо остання постає як сукупність «формотворчих і смислотворчих взаємодій різноманітних вербальних і невербальних текстів, основною ознакою якої є кратне прочитання тексту, нарощування смислів у місці порушення його лінійного розгортання» [175, 15].

Загалом, трактування інтертекстуальності надзвичайно різнопланове, і єдиної дефініції цієї текстової категорії в теорії літератури немає та в історії літературознавства й не було. Незважаючи на це, поняття «інтертекстуальність» нагромадило досвід широкого та різнобічного наукового опрацювання. Міжтекстова взаємодія постає як багатоаспектне явище, яке трактують із багатьох позицій, адже воно передбачає насамперед багатопланові зв'язки різноманітних текстів, які вступають між собою в діалог на різних рівнях.

## **1. 2. Поняття інтертексту й інтексту**

З огляду на те, що для кожного історичному періоду розвитку літератури притаманні свої специфічні риси міжтекстових взаємодій, варто оперувати лише загальними особливостями явища інтертекстуальності. У такому сенсі можемо визначити інтертекстуальність як певний феномен, теоретичне поняття, що означає взаємозв'язок між текстами та реалізується

через власні ключові практичні прояви: інтертекст та інтекст. При цьому обидва ці визначальні поняття теж потребують окреслення. Багато літературознавців давали їм кожен своє визначення, проте єдиної дефініції тут іще також не вироблено.

Поняття «інтертекст», безперечно, пов'язано з терміном «інтертекстуальність», – воно залежить від нього генетично. У такому контексті варто акцентувати, що значення терміну «інтертекст» немовби «впливає» з тлумачення тексту й інтертекстуальності насамперед Ю. Крістевой, на думку якої «будь-який текст твориться як мозаїка цитатій, будь-який текст – вбирання й трансформація якого-небудь іншого тексту. Так на місце поняття інтерсуб'єктивність приходить поняття інтертекстуальність» [122, 429]. З такої позиції текст перестає бути певним однорідним феноменом, ба більше – автономним і незалежним, перетворюючись на особливий простір, у якому функціонують інші тексти, дискурси. Водночас учена зазначала, що інтертекст – це насамперед читання-письмо, яке виникає у процесі переписування інформації, утвореної вже чи наявному, чи в попередньому культурному контексті [132, 233]. Таке трактування інтертексту походить у Ю. Крістевой з її розуміння самого тексту, що постає як мозаїка цитатій, а відтак кожен текст виникає внаслідок перезапису попередніх текстів, і цей процес безпосередньо пов'язано з читанням уже наявних текстів і з творенням нових, тобто власних. Водночас кожна структура інтертексту «виробляється щодо іншої структури» [122, 429], тому будь-який інтертекст не є статичним – він завжди динамічний.

Властиво, Р. Барт, учитель Ю. Крістевой, зазначав, що «кожен текст є інтертекстом; інші тексти наявні в ньому на різних рівнях у більш чи менш упізнаваних формах. Текст – це нова тканина, яку зіткано зі старих цитат. Фрагменти культурних кодів, формул, ритмічних структур, фрагменти соціальних ідіом – усіх їх поглинув текст, і вони змішані в ньому, бо завжди перед текстом та навколо нього є мова» [21, 382]. На думку згаданих дослідників, інтертекст – це той самий текст, а не окремий феномен, не певна

категорія, не елемент тексту чи дискурсу. Проте, з іншого боку, М. Риффатерр переконаний у тому, що «інтертекстуальність – це читачеве сприйняття зв'язків між конкретним текстом та іншими: попередніми і наступними – творами. Ці твори й утворюють інтертекст першого твору» [177, 57]. Науковець акцентував, що елементи одного чи кількох творів (зазвичай це явні чи приховані словесні фрагменти) творять інтертекст певного тексту. Схожу тезу висловила й Н. П'єге-Гро: «Інтертекстуальність – це пристрій, із допомогою якого один текст перезаписує інший текст, а інтертекст – це ціла сукупність текстів, які залишили відбитки в певному творі» [177, 48]. Подібність наукових поглядів щодо тлумачення інтертексту – очевидна. До цього можна додати і погляд Зофії Мітосек, що «у найпростішому випадку можна сказати, що інтертекст – це фрагмент чужого, попереднього тексту, введений в новий, свіжо створений літературний твір. Це власне цитата, ремінісценція чи алюзія, ім'я персонажа, порівняння» [151, 343].

Заслуговує на увагу трактування інтертексту в концепції Гаролда Блума, розроблене, зокрема, в його праці «Страх впливу. Карта перечитування» [39]. Його розуміння інтертексту доволі новаторське й особливе. Передусім варто зазначити, що вчений розглядав текстові взаємодії між поетичними творами. Проте він висвітлював насамперед творчий процес, тому ці погляди можна спроектувати на літературу загалом. Науковець запропонував відмовитися від «невдалого пошуку розуміння кожної окремої поезії як сутності в собі. Пошукаймо замість цього навичок читання кожного поетичного твору як навмисного неправильного пояснення поезії-попередника чи цілої поезії загалом» [39, 18]. У наведеній цитаті закладено одну з головних ідей теорії інтертексту Г. Блума: кожен наступний поетичний текст – це неправильне пояснення попереднього чи попередніх текстів. Окрім того, вчений переконаний, що кожен автор міцно пов'язаний із літературною традицією, тож саме в такому контексті дослідник і трактував інтертекст. Поетичний текст не є чимось замкненим і законсервованим, його

творення, функціонування та розуміння відбувається винятково в контексті цілої літератури. До того ж, процес творення тексту вчений розглядав як певне протистояння кожного автора з його попередниками. Результатом цієї боротьби повинен стати текст, у якому якнайкраще приховано сліди попередніх текстів і впливи їхніх авторів. Г. Блум розробив власну термінологію стосовно інтертексту – так звані «пропорції ревізії» [39, 18-19]. Зокрема, вчений запропонував поняття «клінамен» для поетичного перечитування, поняття «тесера» – для доповнення й антитези, поняття «кеносис» – для механізму розриву (зазвичай із попередником), поняття «дамонізація» – для реакції на звеличення попередника, поняття «аскесис» – для самоочищення, спрямованого на досягнення самотності [39, 6-7]. Як бачимо, в концепції інтертексту Г. Блума кожен текст трактовано як результат перечитування попередніх текстів і витіснення з них прикмет попередніх авторів. Також дослідник розглядав інтертекст певним чином як наявність одного тексту в іншому в різних формах.

Однак те, що згадані вище науковці називали інтертекстом, Петер Тороп дефініював як окрема поняття – інтекст [48, 33]. Учений наголошував, що поняття «інтертекст» та «інтекст» – не тотожні, а мають різні значення. На думку науковця, інтекст – це фрагмент чи фрагменти одного тексту в іншому, натомість інтертекст – дещо ширше утворення, певний змістовий текст, утворюваний унаслідок взаємодії тексту й інтексту. Інтекст учений «пов'язує з тим же джерелом, а інтертекст – не лише з текстовими, а й нетекстовими елементами» [219, 55]. Згідно з інтерпретацією В. Просалової, коли мова йде про інтертекст, то, на думку естонського вченого, список джерел не може претендувати на вичерпність чи остаточність, тому дослідник «розмежовує поетику інтексту, поетику інтертексту, поетику джерел і поетику «свого – чужого». Поетику інтертексту він розглядає як комбінацію кількох інтекстів, розрізняючи зовнішню і внутрішню інтертекстуальність» [176, 7]. Водночас розрізнення зовнішньої та внутрішньої інтертекстуальності, яке запропонував П. Тороп, доволі важливе

для теорії цієї категорії загалом. Зокрема, «зовнішня інтертекстуальність, – зазначав літературознавець, – характеризує можливі контакти готового тексту, його семантичний потенціал; внутрішня інтертекстуальність характеризує породження тексту, принципи поводження з «чужим словом» [219, 55]. Як бачимо, таке трактування запропонованих понять розкриває і процес творення тексту, і його функціонування в силовому полі інтертекстуальності.

Схожими до Торопових наукових інтерпретацій терміну «інтертекст» є дефініції цього поняття у М. Шаповал, яка зазначає, що інтертекстом варто вважати міжтекстовий простір, що виникає між двома чи більше творами, які виявляють схожість елементів [240, 60]. Тим часом В. Просалова переконана, що інтертекст – це проміжне утворення, не закріплене за окремим твором [48, 33]. «Він (інтертекст. – В. Г.) виявляється в інтерсуб'єктивних взаєминах, що викликають ситуацію смислотворення, оприявлюється відразу в кількох текстах» [176, 7]. Можна стверджувати, що однією з ключових тез стосовно інтертексту є та, що він породжує сенсотворення. Це одна з головних функцій інтертексту – творити нові сенси. Водночас інтертекст – це текст-сенси, точніше – міжтекст-сенси, проміжний сенсотекст. На думку В. Просалової, інтертекст – це «єдність актуалізованих у художньому сприйнятті взаємозв'язків, що виявляються у всьому багатоманітті художнього втілення, своєрідне міжтекстове утворення, окремі компоненти якого взаємодоповнюють один одного. Інтертекст – це проміжний текст, тобто міжтекст, що постає у формі контекстуального побутування твору, його взаємодії з іншими текстами. При цьому сприйняття окремого тексту відбувається за параметрами, виробленими саме інтертекстом» [176, 7]. У зв'язку з такими різними інтерпретаціями понять, які стосуються інтертекстуальності, *видається доречним запропонувати власне розуміння термінів із царини міжтекстуальності, якими оперуватимемо у своїй роботі.*

Вище було зазначено про інтертекстуальність як про загальну категорію взаємодії між текстами, що втілюється в інтексті й в інтертексті. Крім того, в цій роботі *трактуватимемо інтертекстуальність* у вузькому розумінні, тобто *як взаємодію між конкретними текстами, що виникає через видиму чи приховану текстуальну присутність одного тексту в іншому* – в нашому випадку йдеться про функціонування словесних фрагментів Святого Письма в «Києво-Печерському патерику».

Водночас при окресленні понять, які стосуються інтертекстуальності, завжди варто зважати на два аспекти розгляду цієї категорії, тобто на форму та на зміст. Тоді *формою міжтекстуальності в цій роботі вважатиметься інтекст, а змістом – інтертекст*. Тобто інтекст – це фрагмент чи фрагменти (з певним словесним оформленням) одного тексту (чи кількох) в іншому. Такі фрагменти можуть бути системними, з формального боку (якщо вони походять із одного тексту), а можуть і не бути (якщо походять із різних текстів), – але їх об'єднує творення смислового інтертексту. Ідеться про те, що формальна наявність чужих фрагментів у тексті, які можуть походити з одного тексту, проте частіше походять із різних, творить смислову систему, бо різні текстові середовища потрапляють в один текст.

Таке розуміння постає з безпосереднього практичного аналізу текстів. До прикладу, коли в тексті наявні цитати з різних текстів, то поза текстовим середовищем, яке їх використало, ці цитати стають безсистемними, а проте творять смислову єдність у тексті, де кожна з цитат, хай би які вони були далекі одна від одної, пов'язана за змістом із іншими в аналізованому тексті.

Може постати проблема: до якої сфери «відповідальності»: інтексту чи інтертексту – долучити змістову єдність фрагментів одного тексту в іншому? Щодо цього слід наголосити, що будь-які смислові відношення: чи то між текстами, чи то між фрагментами – стосуються інтертексту як категорії змістової, інтерпретаційної. Тому *інтертекстом уважатимемо міжтекстове смислове утворення, той змістовий текст, який виникає*



*внаслідок інтертекстуальної взаємодії*. Міжтекст – це ніби «немовля», породження текстів, які взаємодіють через присутність одного тексту в іншому, тобто через інтекст. Відтак усі сенсові надбудови, які виникають між текстами чи в самих текстах, які взаємодіють, є інтертекстом.

Отже, інтертекстуальність, інтертекст та інтекст – це поняття, які в літературознавстві набули різноманітних трактувань, однак усі вони стосуються міжтекстової взаємодії. Інтертекстуальність є загальною категорією, що означає взаємозв'язок між текстами, який реалізується через інтекст і породжує інтертекст.

### **1. 3. Біблійний інтертекст як явище українського середньовічного тексту**

Святе Письмо загалом, а його засвоєння, опрацювання та використання – зокрема, є значною й вагомою частиною середньовічного літературного дискурсу [51, 218]. Адже Біблія була і є одним із головних архетипних джерел: не тільки літературних, але й загальнокультурних [46, 147]. Постійне цитування Біблії в Середні віки пов'язано не тільки з особливостями тогочасної літератури та з притаманними їй виразними рисами релігійної спрямованості, але й зі загальними світоглядними орієнтирами періоду Середньовіччя як епохи християнства, для якої Святе Письмо є першоосною і, так би мовити, «конституцією», невичерпним джерелом вічних тем, ідей, мотивів, образів [51, 218]. Саме тому Біблію можна розглядати як мета цитату [51, 218] для творів середньовічної літератури – зокрема, і для «Києво-Печерського патерика» як однієї з пам'яток українського літературного Середньовіччя – загалом.

Водночас ці речі актуальні й у контексті проблеми середньовічної книжності, що мала велике значення для Середньовіччя та розкривала і розкриває глибинне призначення, мету і причину частого цитування Святого Письма у середньовічних авторів.

Християнство постає насамперед як «релігія книги, а книжні слова – це правдиві джерела, витоки нової віри, нової культури, нового статусу Руської

землі, здобуті з волі Провидіння» [251, 830], – і саме як таку релігію сприймала християнство княжа Русь, як бачимо це зі слів літописця.

Варто також звернути увагу на сприйняття феномена книжності в Русі. Саймон Франклін зазначив, що в Київській Русі книжність розуміли як «знання або ж вивчення написаного. В окремих випадках могло йтися про те, що вивчали основи письма, та зазвичай – про те, що вивчали книги» [251, 831]. Крім того, вчений зробив висновок, що найуживанішими епітетами, які віднаходимо у поєднанні зі словом «книжність», є «свята і священна» [251, 831], а святою і священною в той період була передусім Біблія. Тому, коли йдеться про книги та про книжність Середньовіччя, зокрема у княжій Русі, то беруть до уваги Святе Письмо, тобто, як зазначив С. Франклін, «книги як Священна Книга, книги як Святе Письмо, книги як Біблія, як Добрі Книги» [251, 831]. Читання, вивчення та цитування Святого Письма високо шанували в Київській державі. Учений акцентував те, що була «обов'язкова програма книжності» [251, 831], тобто обов'язкове опрацювання чи цитування Біблії.

Згідно з Євангелієм від Івана, спочатку було Слово (Ів. 1, 1) [196, 113 (НЗ)], відтак святість слова, опісля – книги, опісля – книжності закладено ще в надрах християнства. Тут закорінено надзвичайну вагу Біблії. Цитувати Святе Письмо було необхідною вимогою середньовічної християнської традиції, важливим аспектом не тільки літературного дискурсу, але і загальнокультурного. Тільки автор, котрий цитував Біблію, заслуговував на увагу та на повагу. Такими були зв'язки літератури з християнською релігією, а відтак книжність поступово почали шанувати як «чудесний дар «новому руському народові» від Бога» [251, 832].

С. Франклін підкреслив, що «обов'язкова програма книжності була насправді меншою та не завжди охоплювала всі Священні книги. І якщо вже місцеві автори таки називали конкретні книги, то їх перелік був коротким і навдивовижу незмінним упродовж цілого домонгольського періоду» [251, 832]. Підсумовуючи, професор додав, що книжність «передбачала

насамперед (а часом – лише) знання Євангелії, Апостола та пророків (імовірно, в їхній літургійній, а не в повній версії)» [251, 833].

Цікаві твердження стосовно призначення біблійних цитат в українських середньовічних текстах висловив Гергард Подскальський у праці «Св. Теодосій Печерський в історико-літературній перспективі» [255]. Зокрема, вчений висунув тезу про те, що давньокиївська «церковна література – адже про якусь систематично-спекулятивну теорію не йдеться – містить тематичні ключі, як її розуміти, і цих ключів, на жаль, тривалий час не помічали» [255, 721]. Дослідник звернув увагу насамперед на цитати зі Святого Письма, які мають велике значення для українських середньовічних текстів і постають тими «ключами». Дослідження учений здійснив на прикладі «Життя Теодосія Печерського». «Цитати з Біблії починають окремі логічно завершені частини тексту, і коли читати ці фрагменти тексту поверхово, то вони можуть видатись історично, за змістом, стильово неоднорідними, ба навіть недоречними, проте свідомо експлуатація тематичних ключів допомагає читачеві з'ясувати картину, що впливає на його волю» [255, 721], – переконаний науковець. За підсумками свого дослідження «Життя...» Г. Подскальський висунув низку тез, які можна застосувати і до інших текстів українського літературного середньовіччя: по-перше, «постійний гармонійний перегук Святого Письма та «Життя» святого для автора важливіший за перелік точних дат, окремих подій чи за роздуми, що їх зазвичай очікує сучасний читач» [255, 722]; по-друге, «вдаючись до біблійних цитат, Нестор, із одного боку, прагне уточнити для читача чи слухача зміст низки речень, а з другого – без сумніву, узагальнити його та допомогти якнайкраще закарбувати в пам'яті» [255, 722]; по-третє, «така розмовна чи оповідна техніка могла постати лише в культурі, де принаймні чернець майже напам'ять знав Старий і Новий Заповіти [...] й міг самостійно з пам'яті доповнювати загальним контекстом цитовані «начала» [255, 722]; по-четверте, «важливим символом чернечого життя саме в перший період

київських монастирів, без сумніву, є печера як місце темряви та боротьби з демонами, відоме в такій іпостасі ще з єгипетських пустель» [255, 722].

Особливістю середньовічного цитування є те, що воно «відбувалося» в обставинах літератури, які не передбачали поняття про плагіат, а відтак і в обставинах цілком відмінного від сучасного поняття про авторство. Тобто у XIII ст., у час створення «Патерика», не було маркування дослівного фрагмента іншого твору з посиланням на джерело; цитат не брали в лапки, тобто формальних координат чи меж цитат не встановлювали. Таким чином, відбувалося злиття двох текстів у єдине ціле, а розпізнати «чужі» текстові елементи можна було хіба що на змістовому та на контекстуальному рівнях, однак для того потрібне було досконале знання різних творів.

Одним із головних призначень цитати є «підтвердження авторитетності висловлювання тексту-реципієнта авторитетом тексту-донора» [14, 4]. У нашому випадку текстом-донором постає Святе Письмо, авторитет якого незаперечний, але річ у тому, що не тільки книга є знаковою, але й усі її фрагменти, сюжети, ситуації, епізоди є правдивими та священними і тому якнайкращими для цитування, аргументації та для доведення правильності певних поглядів. Окрім того, цитування в середньовічних текстах має ще одну важливу функцію – «прив'язування» власного твору з допомогою цитати до літературного чи до загальному культурного канону.

Використання фрагментів одного тексту в іншому – це також своєрідне надання цитатам «другого життя», бо вони стають уже частиною нового тексту. Для такого перенесення характерні й незмінність, і змінність форми, та водночас його супроводжують трансформації сенсу, нові інтерпретації змісту, відкриття невідомих граней цитованих фрагментів у взаємодії з ідейним простором тексту-реципієнта.

Водночас будь-яка цитата є виходом за межі тексту. У складі «Патерика» кожне «Слово», в якому наявна цитата, вже не має лінійного розгортання сюжету, бо чужий текст створює особливі паузи, скеровуючи читача до іншого сюжету, який безпосередньо прихований за конкретною

цитатою. З цього погляду, відбувається, з одного боку, руйнація не стільки нарративного ланцюжка, скільки композиційного, когнітивного, смислового, – проте, з іншого боку, таким шляхом формується не лише діалог двох текстів, але й співжиття в одному творі кількох культурних традицій.

Отже, цитата посилює правдивість висловлювання, надає йому автентичності й авторитетності, що є її «канонічною функцією» [177, 85]. Вона завжди виконує двояку роль: стає частиною тексту-донора, підпорядковуючись авторському задуму і телеології нового тексту, а також виходить у позатекстову діахронічну чи синхронічну перспективу, актуалізуючи чужі тексти, включаючи текст у певну культурну (літературну) традицію [14, 4]. Потрапляючи до нової текстової тканини, цитата може повністю інтегруватись у текстову тематику та письмо. Такі чужорідні елементи, які потрапляють у новий текст через цитування, можуть стати єдиним цілим із твором, до якого їх залучено. Водночас використання біблійного матеріалу в текстах українського літературного Середньовіччя було вимогою часу і традиції, тож саме використання цитат зі Святого Письма відкриває нові та приховані грані інтерпретації тексту «Патерика».

Через присутність біблійного тексту в патериковому виникає особливе міжтекстове середовище з певною системою взаємодій між двома текстами на певних рівнях. Ідеться про те, що «чужий текст» активізує, стимулює «діяльність» текстів-реципієнтів у певному напрямку, а відтак відбувається творення інтертексту.

Такі взаємодії можуть відбуватися на композиційному рівні, на персоналістичному, на символічному та на інших. Який саме текстовий рівень активізувався й став полем для інтертекстової взаємодії, залежить від цитати, від її контексту, а також і від цілого тексту-донора, звідки взято цитату. Звичайно, використання тієї чи тієї цитати зумовлюють зміст тексту, його смисли, проте безпосередня наявність одного тексту в іншому передбачає розширення сенсових горизонтів обох текстів, ця присутність уже творить третій текст – інтертекст. Важливо також, що такі взаємодії не є

точковими, безсистемними, навпаки – вони акумулюють конкретні текстові пласти, постають як логічні структуровані міжтекстові елементи.

### **Висновки до розділу 1**

Інтертекстуальність – літературна практика з давньою історією, теоретичне опрацювання якої, втім, почалося тільки у II половині XX ст. Термін «інтертекстуальність» запровадила Ю. Крістева, яка будувала свою концепцію, спираючись на ідеї діалогічності й чужого слова М. Бахтіна. Проте джерелами теорії інтертекстуальності традиційно вважають теорію анаграм Ф. де Соссюра, вчення про пародію Ю. Тинянова та діалогічний погляд на літературу М. Бахтіна. Становлення й теоретичне опрацювання категорії інтертекстуальності ґрунтується на кількох ключових концептах: «текст», «автор», «читач». Особливого значення концепту тексту в контексті теорії інтертекстуальності надавали Ю. Крістева, Р. Барт і Ю. Лотман, які переконували, що текст є простором взаємодій. Тут ішлося про текст як систему різних семіотичних просторів (Ю. Лотман); текст як місце перетину різних текстів (Ю. Крістева); текст як інтертекст і середовище співприсутності текстів (Р. Барт).

Взаємодія між текстами може відбуватись у різних аспектах, тому Ж. Женетт і Р. Нич спробували класифікувати типи можливих взаємозв'язків між текстами. Низка вчених (Н. П'єге-Гро, Ю. Лотман, Ж. Женетт, Р. Нич, М. Ільницький, В. Будний) спробувала також охарактеризувати вияви інтертекстуальності, зосередивши увагу на плагіаті, алюзії, ремінісценції, стилізації, референції та з'ясувавши, що найпоширенішим виявом є все-таки цитата. По-перше, це зрима присутність одного тексту в іншому; по-друге, за невеликою цитатою приховано цілий текст, і лише завдяки залученню до текстового дискурсу цілого змістового, сюжетного шлейфу, який тягнеться за цитатою, стає можливим адекватне розуміння всіх текстів, які вступили у взаємодію, і лишень у такому разі можна відчитати все багатство сенсів кожного тексту.

Для автора інтертекстуальність є діяльністю, адже пишучи новий твір, на думку Ю. Крістєвої, автор зчитує попередній корпус літературних текстів. В. Просалова також акцентувала, що текст – це продукт творчої роботи автора під впливом різних чинників. Відтак, автор є ніби джерелом міжтекстових взаємодій, він творить інтертекстуальність, водночас постаючи автором-читачем тексту. Проте роль читача-неавтора також важлива, бо реципієнт літературного твору – невід’ємний «компонент» наведеної вище тріади. Читач доповнює смисловий простір твору, стаючи немовби співтворцем літературного тексту. Неабиякого значення читачеві як учасникові інтертекстуальних взаємодій надавали Р. Барт, У. Еко, М. Риффатерр. Читач – це ідентифікатор та інтерпретатор інтертексту (У. Еко); реципієнт – єдине мірило міжтекстовості (М. Риффатерр). Саме у процесі читання інтертекст стає «живим, діяльним» компонентом нового тексту; лише через читацьку обізнаність за, можливо, непомітними алюзіями, ремінісценціями чи явними цитатами відкривається змістовий, сюжетний, композиційний простір цілком іншого тексту. Лишень у читацьких уяві, мисленні, свідомості діють інтертекстуальні зв’язки. У такому контексті доречним є розмежування авторської та читацької інтертекстуальності, про що зазначає В. Просалова. На її думку, автор – це той, хто анонсує, «дозволяє» міжтекстові взаємодії, а читач – той, хто їх розпізнає та розгортає.

Інтертекстуальність реалізується через такі ключові практичні прояви, як інтертекст та інтекст. Інтертекст – це або будь-який текст (Ю. Крістєва, Р. Барт), або сукупність текстів чи фрагментів інших текстів, які наявні чи залишили слід у певному творі. Проте, на думку П. Торопа, фрагмент чи фрагменти одного тексту в іншому – це інтекст, а інтертекст – певний змістовий текст, утворений унаслідок взаємодії тексту й інтексту. Схожу інтерпретацію запропонувала й М. Шаповал, вважаючи інтертекстом міжтекстовий простір, а В. Просалова переконана, що інтертекст – це проміжне утворення, не закріплене за окремим твором. З огляду на такі розбіжності в інтерпретаціях понять, які стосуються інтертекстуальності, у

дисертаційному дослідженні запропоновано власне розуміння термінів із царини міжтекстуальності. Отже, інтертекстуальність – це взаємодія між конкретними текстами, що виникає через видиму чи приховану текстуальну присутність одного з них в іншому (функціонування словесних фрагментів Святого Письма в «Києво-Печерському патерику»). Інтекст – це фрагмент чи фрагменти одного тексту (чи кількох) в іншому. Інтертекст – це міжтекстове смислове утворення, той змістовий текст, який виникає внаслідок інтертекстуальної взаємодії між «Києво-Печерським патериком» і Святим Письмом. Використання цитат зі Святого Письма відкриває нові та приховані грані інтерпретації тексту «Патерика». Середньовічна пам'ятка перебуває в тісному взаємозв'язку з Біблією, бо цитувати Святе Письмо було необхідною вимогою середньовічної християнської традиції, важливим аспектом не тільки літературного й загальнокультурного дискурсу. Також цитування в середньовічних текстах пов'язує твір із допомогою цитати з літературним і загалом культурним канонам. Біблійні фрагменти доповнюють зміст «Слів» «Патерика», розкривають приховані сенси, окремі аспекти сюжету, поглиблюють символіку, доповнюють характеристику персонажів.

Наявність фрагментів Святого Письма сигналізує про інтертекстуальні взаємодії, які мають низку особливостей. Поняття «цитати» в контексті інтертекстуальності «Києво-Печерського патерика» дуже широке. Автори рідко цитували Біблію дослівно, найчастіше трапляються перекази чи цитування «з пам'яті» біблійних фрагментів, згадки імен біблійних персонажів, подій із його життя. Деякі «Слова» є мозаїками прямих і прихованих цитат, для деяких біблійні фрагменти є сюжетними, композиційними, ідейними моделями-основами. Тому Біблію розглядаємо як метацитату для «Києво-Печерського патерика» та для творів середньовічної літератури загалом.



## РОЗДІЛ 2.

### РІВНІ БІБЛІЙНОГО ІНТЕРТЕКСТУ В «КИЄВО-ПЕЧЕРСЬКОМУ ПАТЕРИКУ»

#### 2. 1. Композиційний рівень як середовище перетину двох текстів

Біблія – це книга, яка містить багато зразків літературних жанрів, і всі ці зразки об'єднано спільною ідеєю та підпорядковано єдиній меті, всі вони взаємодіють і творять єдиний текст. «Києво-Печерський патерик» також не є однорідним текстом, – це збірка, яка об'єднує і листи двох ченців (Симона та Полікарпа), і житіє (Теодосія Печерського), і розповіді про заснування монастиря та життя в ньому. Проте в «Патерику» є такі «Слова», у яких наявні біблійні вкраплення, що активізують міжтекстові взаємодії на композиційному рівні, тобто автори пам'ятки вдаються до наслідування зовнішніх особливостей, загальної структури та сюжету цілих книг Святого Письма чи окремих біблійних історій.

Варто звернути увагу на особливості цитати з Послання до филип'ян, використаної у «Слові» «О блаженѣм Евстратіи Постницѣ»: «Мнѣ бо еже жити, х̃с. и еже оумрети, приобрѣтеніе (єсть)» (Фил. 1, 21) [165]. У «Патерику» натомість читаємо: «Аще за Христа умрем – смертію живот купим и тѣй животь вѣчны дасть нам» [111, 100]. Цитату змінено настільки, що в тексті «Слова» важко розпізнати новозавітне вкраплення. Це насамперед пов'язано з тим, що у «Слові» актуалізовано й водночас змінено лише другу частину цитати, тобто основну увагу зосереджено на тому, що смерть заради Христа є набутком. Акцент на жертвовності християн, готовності померти за Господа найперше пов'язаний з сюжетом «Слова», бо, напевно, Євстратій припускав, що в'язні не зможуть урятуватися з полону, тож монах вирішив підтримати їх саме такими словами, подарувавши надію на спасіння та вічну радість.

Варто звернути увагу на зміст патерикового тексту. У цьому «Слові» йдеться про одного чоловіка з Києва, котрий прийшов до печери, щоби стати ченцем. Автор у першому ж реченні вказав на те, що цей чоловік – киянин, тобто для читача стає відомим територіальне походження монаха, що є важливим для змісту «Слова». Крім цього, опис чи характеристику героя Симон почав саме зі вказівки на те місце, звідки походив блаженний. Такий акцент (можливо, і неусвідомлений для автора) може свідчити, з одного боку, про певну біографічну обізнаність чи радше точність, яка знову ж таки для загальної атмосфери тексту має непересічне значення, з другого – про те, що через святість монаха, про яку стає відомо з розгортання сюжету «Слова», освячується й те місце, з якого походив і в якому жив чернець. Можливо, у такий спосіб утверджується святість Києва. Водночас варто пам'ятати, що апостольські Послання були адресовані жителям конкретних міст, у нашому випадку – филип'янам (мешканцям містечка Филипи). Тобто вказівка на місце є точкою дотику чи перетину сенсів текстів, які перебувають в інтертекстуальній взаємодії. До того ж, слова Євстратія також звернені до киян, як апостола Павла – до филип'ян.

Опісля автор зазначив, що чернець до приходу в монастир роздав усе своє майно бідним і ще дещо залишив своїм знайомим, аби, коли він буде в обителі, ті роздавали убогим. У цих словах приховано вказівку на одне з трьох добрих діл – милостиню. Чернець через роздавання бідним свого майна робить уже перший крок не тільки до чернечого життя, але до досконалості й до вічної нагороди. Проте Євстратій не просто все роздав і пішов у монастир – він учинив і досить раціонально, і доволі праведно, бо, знаючи, що матеріально чинити милостиню в монастирі йому буде складно, він потурбувався про таку справу милосердя, яка тривала б упродовж цілого його життя. Крім того, через те, що її здійснюватимуть його знайомі, вони теж отримають від цього певні духовні нагороди. У такий спосіб перед читачем починає поступово розкриватися святість блаженного відповідно до християнських зразків і канонів, а автор постає ніби провідником, котрий

уміло, крок за кроком, заводить читача у світ святості монаха з перспективою майбутнього життя. Власне, така ідеалізація необхідна для образу ченця, і це стає зрозуміло, коли читаємо «Слово» далі.

Автор зазначив, що чернець був великим постником і мав дар покірності. Тут бачимо акцент на ще одному доброму ділі – на пості. А покірність за своєю сутністю є важливою для чернецтва, бо монахи дають обітницю чистоти, убогості й покірності. Так образ блаженного збагачують іще дві позитивні риси.

Далі Симон розповів, що блаженний разом із іншими християнами потрапив у полон, а потім їх усіх продали одному юдеєві. З'являється протилежний до ченця герой, автор вибудовує опозицію персонажів. У полоні Євстратій став духовним лідером для тих християн, котрі були разом із ним, він усіляко їх підтримував, настановляв, закликав не зректись обітницю, яку вони дали при хрещенні, бо всі вони вірують у Бога. У такій складній ситуації поставав безпосередній вибір: зректись Христа чи залишитися Йому вірним. Автор не наголосив на дилемі: жити чи померти мученицькою смертю – акцент зроблено на вірності Господу й у житті, й у смерті, хоча це лише перший щабель питання, яке за своєю суттю надзвичайно складне. Свої настанови християнам Євстратій підкріплював біблійними словами, наведеними вище. Через інтертекстуальні взаємодії можна простежити глибинний зміст цієї цитати і зрозуміти приховану мету її використання, що проявляється вже на рівні композиційної взаємодії між Святим Письмом і «Патериком». Апостол Павло писав Послання до филип'ян, перебуваючи у в'язниці в Римі. При тому «Павло пише, що метою його послання є подякувати Филип'янам,.. а також він хоче звернутися до низки інших проблем, можливо, і до теми невідворотного переслідування Церкви, що спонукає його закликати християн зберегти єдність і трудитися разом» [112, 476]. У такому контексті зовсім по-іншому проявляються взаємодії між текстами. Спостерігаємо єдиний топос в'язниці: й апостол, і Євстратій є ув'язненими. Тому і доречним, а радше логічним і тонко

продуманим є використання в цьому патериковому тексті слів саме з цього Послання апостола Павла. Крім того, варто звернути увагу на те, що апостольські послання – це, властиво, листи, а Симон теж писав листи-послання до Полікарпа, і, зокрема, таким листом є й оце аналізоване «Слово» (тут взаємодія між «Патериком» і Святим Письмом відбувається навіть на жанровому рівні).

Водночас, використання однієї цитати в тексті «Слова» – це не щось обмежене, бо цитата завжди притягує розширений біблійний контекст. У нашому випадку варто звернути увагу на особливості цілого Послання апостола Павла, на його історичні та культурні передумови написання. Крім того, якщо апостолові Павлові довелося писати ціле послання до християн міста Филипів, то Симонові вистачило використати лишень одну цитату, за якою – цілий шлейф підтекстів, тонко сконденсованих у біблійному фрагменті. Отож, Євстратій, як апостол Павло, перебуваючи у в'язниці, закликає зберегти віру в Христа і єдність. Різними є адресати. У Святому Письмі це – вільні християни, друзі апостола Павла, а в «Патерику» – полонені християни. Здавалося би, складно віднайти якусь спільність між цими групами. Проте якщо звернутися до контексту, то це виявляється цілком можливим. Коли апостол Павло писав своє Послання до филип'ян, то в їхньому середовищі були певні непорозуміння [112, с. 476], тому він і закликав людей зберігати єдність та вірність Христові, не піддаватися спокусам розколу. Тож филип'яни перебували в полоні сварок, тобто також до певної міри не були вільними, проте таке міркування можливе тільки через патериковий контекст. Так відбувається своєрідне «дозаповнення» змісту біблійних уривків, коли вони потрапляють в інше текстове середовище. Водночас концепт в'язниці в сенсовій площині Біблії та «Патерика» може символізувати й важкі обставини, складні ситуації, в яких християнам варто бути єдиними й не зрікатися Бога.

Варто також звернути увагу на глибокий символізм, прихований за аналізованими біблійними словами. Стихи з дванадцятого до двадцять

шостого першої глави Послання до филип'ян об'єднано однією темою: «Христос буде звеличуватися» [20, 205]. Не слід забувати, що це цитата з першої глави Послання, яке починається прямим зверненням апостола Павла до филип'ян. Зокрема, апостол пише: «Дякую Богові моему щоразу... за участь вашу в Євангелії від першого дня і досі» (Фил. 1, 3-5) [196, 246(НЗ)] «Молюся і про те, щоб любов ваша дедалі більш і більш зростала у досконалім знанні та в усякому досвіді, щоб ви могли розпізнати те, що ліпше; і щоб були чисті і бездоганні в день Христа, повні плодів праведности, що їх маємо через Ісуса Христа на славу й хвалу Божу» (Фил. 1, 9-11) [196, 246 (НЗ)]. Такі настанови апостола чимось нагадують і повчання Євстратія, звернене до київських християн, бо Павлові слова адресовано не лише филип'янам, а й усім християнинам, зокрема й тим, котрі перебувають у полоні.

Далі апостол зазначає: «Бажаю, брати, щоб ви знали, що те, що мені сталося, вийшло більше на користь євангелії. Бо ж вістка, що я у кайданах за Христа, стала відома в цілій преторії та й усім іншим; і більшість братів, яким, власне, мої кайдани додали сміливости в Господі, ще більше набрали відваги безстрашно проголошувати слово Боже. Деякі, щоправда, проповідують Христа із заздрощів та суперництва, а деякі з доброї волі» (Фил. 1, 12-15) [196, 247 (НЗ)]. А після цих слів стає зрозуміло, в чому полягає прихований сенс полону: християни та Євстратій потрапили в неволю до безбожників, а потому – до юдея тому, що їм надано змогу реалізувати сценарій життя Павла. Їх перебування в полоні є свідченням про Христа. Власне, такий контекст програмує поведінку полонених, бо перед їхніми очима Євстратій поставив величну постать апостола Павла, який був «у кайданах за Христа», проповідуючи Христа, і завдяки його відвазі багато інших його братів отримали сміливість іще активніше та відкритіше, ніж до того, свідчити про Господа. Так повинні чинити і київські християни, бо через їхню вірність Богові може зійти благодать і на безбожних, – за прикладом киян, ті також можуть навернутись. У цьому переконують такі

слова: «В усякому разі, чи то сповидно, чи по правді, Христос проповідується, і я тому радий і буду радіти. Знаю-бо, що це для мене вийде на спасіння завдяки вашим молитвам та допомозі Духа Ісуса Христа, за моїм твердим очікуванням і надією, що я не буду осоромлений ні в чому, а, навпаки, я цілком певний, що нині, як і завжди, Христос буде звеличений у моїм тілі, чи то моїм життям, чи смертю. Для мене-бо життя – Христос, а смерть – прибуток. Однак, як я живу в цьому смертнім тілі, я можу ще корисно працювати; та що вибрати, не знаю. Тягне-бо мене на обидва боки: хотілося б мені померти, щоб із Христом бути, бо так багато краще; та задля вас мені куди кінечніше зостатися в тілі. І це певно знаю, що зостанусь і перебуватиму з усіма вами на розвиток вам і радість у вірі, щоб через мене ваша хвала збільшувалась у Христі Ісусі, завдяки моєму повороту до вас» (Фил. 1, 18-26) [196, 246 (НЗ)]. Звернувшись до тексту «Слова», помітимо певну протилежність між пріоритетами апостола Павла, які відображено в Посланні, та Євстратія, бо апостол усе-таки надав перевагу земному життю, яке необхідне для служіння ближнім і для прослави Господа, а Євстратій у цитаті акцентує саме на смерті заради Христа. Без сумніву, це могло бути зумовлено тими обставинами, в яких опинилися київські християни: можливо, він розумів, що, найімовірніше, вони загинуть. Окрім цього, в тексті «Слова» біблійну цитату дещо переінакшено і щодо змісту, і щодо форми. Проте, незважаючи на зміни та корекцію акцентів, біблійне слово продовжує нести первинний зміст і головну ідею, які в новому тексті, куди перенесено цитату, можуть трансформуватись і доповнюватися.

Двадцятий і двадцять перший стих з першої глави Послання до филип'ян мають надзвичайне значення для трактування та розуміння змісту «Слова». Фраза Павла: «Христос буде звеличений у моїм тілі, чи то моїм життям, чи смертю» (Фил. 1, 20) [196, 246 (НЗ)], – викликає запитання: «У смерті так само, як і в житті?» Відповідь: для мене життя (те, що я називаю життям в істинному значенні) означає Христа. Найважливіший коментар до цих слів є в Посланні до Галатів: «Живу вже не я, а живе Христос у мені»

(Гал. 2, 20) [196, 234 (НЗ)]. Таким чином, поняття «життя» у двадцять першому стиху не може мати таке саме значення, як у двадцятому: життя в тілі, життя цього чоловіка Павла, є, з іншого боку, його «я» [20, 217]. Для апостола Павла іншим життям є Христос. Я живу, та моє життя полонене, його «конфіскував» Христос, і тому Він живе замість мене, на моєму місці, моїм справжнім життям; це – непряма ідентифікація не Павла з його Богом, а Господа з Його Павлом [20, 217]. Окрім поняття «життя», у біблійних словах є ще й поняття «смерті», на якому Євстратій зробив особливий акцент. «Павло каже: тому, що це життя тепер стало для мене справжнім життям, для мене смерть буде набутком. До цього життя смерть може принести тільки додатковий набуток – так слід це пояснювати» [20, 218]. Смерть постає як «розширення» [20, 218] земного життя, «яким є сам Христос» [20, 218]. Таке трактування смерті й безпосереднє акцентування Євстратія на смерті має для «Слова» і змістове, і композиційне значення, й це стає зрозуміло з подальшого розгортання сюжету.

Слід зазначити, що у Біблії не конкретизовано, яким саме набутком є смерть, а Симон у «Слові» зазначив це точно: «животъ вѣчный» [111, 106] отримає той, хто віддасть своє життя за Христа. Так відбувається змістове продовження цитати, що зумовлено самим текстом «Патерика» та намірами автора.

Крім цього, важливим є ситуативне використання цитати, бо обіцянкою життя вічного чернець показував полоненим високу мету, а відтак і додавав сил не зректись Христа, – тобто це, так би мовити, «цитата-підтримка». І, що не менш важливо, у тексті сказано, що всі, крім Євстратія, померли від спраги та голоду. Можна припустити, що їх замучили, що люди страждали й терпіли заради Христа, тобто зрозуміло, що ця «цитата-обіцянка» «подіяла». Біблійні слова стали вагомими не тільки для самого тексту, але і для життя героїв, для їхнього вибору вірності Господу, Який за кожного з них віддав і Своє життя, про що зазначено на початку «Слова».

Важливо звернути увагу на символи життя і смерті, бо вони є й у трансформованій цитаті в «Патерику», й у фрагменті зі Святого Письма. Біблія стверджує: життя – Христос, смерть – набуток. Тобто йдеться про ідею життя у Христі й про смерть як можливість повного єднання з Господом. Симон вибудував тріаду: «життя – смерть – життя вічне». До того ж, із тексту «Слова» стає зрозуміло, що життя – це страждання заради Христа, смерть є смертю задля Христа, Який дарує життя вічне. Смерть заради Ісуса постає можливістю отримати Царство Небесне. Як бачимо, поняття «життя» і «смерть» у «Слові» трішки «відкориговано» відповідно до ситуації, що відтворена в тексті, порівняно з трактуванням цих понять у новозавітному фрагменті.

Особливу композиційну взаємодію між старозавітною книгою та «Патериком» можна простежити у «Слові» «О Арєфѣ черноризцѣ, єму же татьми украденное имѣніе въ милостиню вѣмѣнися, и сего ради спасесея». Текст розповідає про ченця, котрий нагромадив у келії велике багатство й ніколи не подавав убогим милостині. Сталося так, що його обікрали, і тоді Арету охопив великий жаль, він навіть хотів накласти на себе руки. Монах постійно нарікав на ту прикрість, що з ним трапилась, і, навіть коли важко захворів, не припиняв лихословити. Тоді Господь послав йому видіння ангелів і бісів, котрі сперечалися між собою, кому належить його душа. Особливу увагу варто звернути на аргументи ангелів. Вони, зокрема, сказали Ареті: «О окаянный человек, аще бы еси благодарилъ Бога о сем, и се бы ти вѣмѣнилось, яко же Іеву. Аще бо кто милостиню творить – веліе пред Богом есть, по своєю волею сътвори; а взятое насиліем аще благодарить Бога, болій милостиня есть: хотѣль убо діаволь в хулу вѣврѣщи человекѣка, се сътворивъ, той же Богови все предасть, и сего ради паче милостини сть съ благодареніем» [111, 121]. Почувши ці слова, монах почав просити в Бога вибачення, і тоді ангели зарахували Ареті за милостиню те срібло, яке в



нього зникло. Відтоді монах щоденно славив і хвалив Бога, повторюючи слова Йова: «Господь даст, Господь вьзять, яко Господеви годѣ, тако и бысть. Буди имя Господне благословено вѣ вѣкы» [111, 122]. Як бачимо, автор використав у «Слові» образ Йова як приклад для ченця, – про це написано відкрито, без маскувань. І знайти спільні тематичні та сюжетні ознаки між Книгою Йова, образом старозавітного героя та «Словом» про Арету видається зовсім неважко. Утім, образ Йова – це лише сигнал про вищі текстові взаємодії.

Варто звернути увагу на те, що Книга Йова у Старому Завіті поєднує і прозу (пролог та епілог), і поезію. Основну частину Книги написано віршами, й у цій частині натрапляємо на діалоги між Йовом і його друзями, котрі прийшли до нього на попелище, щоби розрадити. Щодо цього можна простежити виразну подібність між «Словом» і Книгою Йова. У патериковому тексті спочатку подано епічну розповідь про гріховність Арети (своєрідний пролог), потому – суперечку ангелів і бісів, яка закінчується покайням ченця, викладеним у високо поетичній формі його подяки Богові, що знайшло продовження й у повсякденному житті монаха. В епілозі згадано про ще одного ченця, котрий молився Богові, щоби розбійники вкрали в нього все, що він мав. А закінчується «Слово» моральною настановою Симона Полікарпові. Читач пригадує не лише образ Йова і його праведне життя, а й сюжетну та композиційну спорідненість обох текстів.

Варто звернути увагу й на те, що композиція продукує ідейну і тематичну взаємодії. Особливо це помітно в суперечці ангелів із бісами, яка є смисловим центром «Слова», як суперечка між Йовом і його друзями є головною у Книзі Йова. Адже «за своїм змістом і за своїм смислом Книга Йова – ідейна книга. В її основі закладено певну проблему, певну філософію, правду, висловлену в образах і символах, але не менш глибоку та цінну» [145, 25]. Суть Книги Йова – це велика боротьба, яка виражена в розмові. Проте ця розмова – не розповідь про щось чи опис чогось, це войовнича

бесіда, в якій один із учасників бореться з іншим через той самий об'єкт [145, 25]. Ядром суперечки між Йовом і його друзями є сам герой, точніше – його доля. Бо ж уся проблема – у причині жалюгідного становища Йова, у причині лиха, яке з ним трапилося. За тогочасним переконанням, біда спіткала людину через її гріхи, проте Йов не почував, що чимось згрішив, тому переконував своїх друзів, що жив праведно. Водночас Йов навів аргумент: мовляв, кара і страждання можуть бути послані людині для випробування її духу та віри, очищення людини від марнот світу, для «перестороги й заслуги. Ця остання властивість зла, саме його заслуговувальний, заступний характер, коли хтось страждає за інших, – стала зрозумілою для людської думки лише в Новому Завіті, по стражданнях Христа за гріхи людей» [145, 25] Суперечку між Йовом і друзями зміг вирішити лише Бог, Який підтвердив правоту Йова. Також Господь показав, що досягнути проблеми зла люди не можуть, що іноді воно дається через гріхи, іноді для випробувань людини.

Тим часом Йов опинився в дуже складній ситуації, бо ж теоретично заперечити твердження про те, що всі люди грішні й через свої гріхи страждають, він не може, проте він упевнений, що страждає не через свої помилки. Таке його переконання – це все, що в нього залишилося, бо праведник утратив родину, майно, статки, а має лише впевненість, що він невинний, що всі ці нещастя послано йому вищою силою, а сам він за них не відповідає [145, 26].

Варто також акцентувати ще один дуже важливий момент у Книзі Йова. На самому початку розповіді про праведного Йова Бог сперечався зі сатаною про істинну праведність цього чоловіка. Душа Йова – це поле боротьби добра і зла, – зрештою, таким полем є душа кожної людини.

Центральним у розгортанні сюжету «Слова» можна вважати те місце, де Арета переповідає про суперечку між ангелами та бісами за його душу. Тут виявляється виразна структурна схожість двох текстів. Відмінність, звичайно, полягає в тому, хто бере участь у суперечці. Проте патерикова суперечка – конденсація біблійних. По-перше, у ній поєднано й суперечку

Бога зі сатаною (в «Патерику» ангели сперечаються з бісами) – це символ вічної боротьби за душу людини. По-друге, цілком явною є і присутність другої біблійної суперечки: в «Патерику» – через пояснення ангелів Ареті значення милостині (у Біблії Йов намагався пояснити, що людина не завжди страждає через гріхи). Ангели акцентують на тому, що добровільна милостиня – це велике діло, проте якщо в людини відбирають щось силоміць, а вона хвалить за це Бога і дякує Йому, то це треба вважати ще більшим за милостиню. Також до цих слів є невелике пояснення, що має важливе значення. Грабунок – справа рук диявола: так він хоче змусити людину нарікати на Бога. Тобто найвища цінність у житті – це творити не власну волю, а волю Бога, з подякою приймати все, що Він посилає. Цю тезу цілковито втілено в образі Йова, якого, покаявшись, наслідує Арета.

Тож зовнішня форма Книги Йова та патерикового тексту доволі подібна, зате є низка відмінностей у внутрішній формі. У «Патерику» помітний виразний акцент на опозиції «багатство-милостиня». Якщо Йов жив праведно, маючи великі статки, то Арета, навпаки, грішив, адже не подавав милостині. Так для уважного читача увиразнюються дві перспективи. Людина може йти двома дорогами: дорогою Арети або дорогою Йова (а дорога Йова з'являється через інтертекстуальні взаємодії). Тобто Арета – це не патериковий Йов, це його антипод. У «Слові» витримано опозиції («Арета-Йов», «гріх-покаяння», «багатство-бідність», «ангели-біси»), завдяки чому в тексті яскраво розкриваються ідеї та образи. Арета і Йов обоє були багатими, а відтак обоє стали бідними, і втрата майна для обох була випробуванням. Арета довго грішив, і здається, що біси вже захопили його, – проте Бог дає ченцеві другий шанс. Читачеві дивно сподіватися на навернення Арети, але цей образ потрібний для унаочнення навернення та перемоги над гріхом і дияволом. Розповідь про життя Йова – це теж певною мірою розповідь про перемогу Бога над дияволом у боротьбі за людську душу. І саме про душу монаха сперечались ангели з бісами у «Слові». Історія Арети – це історія про «іншого Йова», який нарікає, а не приймає з подякою

все, що посилає Бог, і про наслідок такого життя. Проте Господь хоче навернення кожного, Він не припиняє вірити у добро в людській душі й не залишає людину напризволяще. Це – ідея добровільної жертви з Нового Завіту: Господь усіх спасає, звільняючи від гріхів.

Причина, чому Арета втратив своє багатство, зрозуміла. Проте автор «Патерика» звертає увагу на інше: те, що в тебе відібрали силоміць, може стати милостинею, якщо ти покладаєшся на Бога і жертвуєш Йому це, віддаєш у Його руки ціле своє життя. Тому патериковий контекст уже накладає нове значення на біблійний сюжет. Ідеться про те, що втрату майна Йова також можна потрактувати як милостиню. І навіть ширше: все, що людина втрачає, вона може жертвувати Богові, й це буде для неї творенням доброго діла та водночас важливою духовною якістю – все віддавати у Божі руки. Символіка такого контексту надзвичайно глибока, бо ж ідеться про християнську ідею приймати все як Божу волю. До речі, на початку «Слова», коли Арета щойно втратив своє майно, старці, втішаючи його, промовляли до ченця словами псалмоспівця: «Брате възверзи на Господа печаль свою, и тѣя ты препитаеть» [111, 121]. Це своєрідний ідейний невід, який автор закинув, аби потім опустити його на саму глибину теми в поясненні милостині та подальшого життя Арети, де він повністю наслідував Йова. Це – особливий дороговказ для розуміння сенсів «Слова»: потрібно все віддавати у Божі руки, і тоді твоє життя буде дорогою добрих діл. Цю тезу автор висловив на самому початку розгортання сюжету й нею ж і закінчив розповідь про монаха, увівши у свій текст цитату з Книги Йова, а саме слова самого Йова, які він сказав, коли втратив усе: «Господь даст, Господь възять; яко Господеви годѣ, тако и бысть. Буди имя Господне благословено въ вѣкы» [111, 122]. Ідейне кільце замкнулось – і перед читачем постав уже оновлений Арета, схожий на біблійного Йова, чий образ так виразно актуалізовано в тексті «Слова».

Як бачимо, через присутність слів Біблії в «Патерику» відбуваються взаємодії між двома текстами саме на композиційному рівні: ми простежили

наслідування в патерикових «Словах» загальної структури, зовнішніх особливостей певних книг Святого Письма. Проте співдія не зупиняється на композиційному рівні, – почасти за цим приховані зв'язки глибинні, які пронизують сенси тексту.

## **2. 2. Персоналістичний рівень міжтекстових взаємодій**

Інтертекстуальна взаємодія між «Патериком» і Святим Письмом особливо яскраво виявляє себе на персоналістичному рівні. Біблійні фрагменти, в яких ідеться про конкретного персонажа Святого Письма, описано ситуації чи події з його життя, стають моделями поведінки героїв у «Патерику». Ці персонажі наслідують життя біблійних героїв, є схожими на них характерами, життєвими історіями. Видається, що іноді автори «Патерика» створювали своїх персонажів за зразком біблійних, що стає можливим через наведення біблійної цитати; іноді в «Патерику» натрапляємо на згадку про біблійного праведника чи порівняння персонажа певного «Слова» з героєм Святого Письма; часто паралелі на персоналістичному рівні можливо відчитати лише через натяки чи приховані алюзії.

Особливий зв'язок тут можна простежити між Святим Письмом і «Словом» «О Іоаннѣ и Сергіи чюдо изрядно въ божественной Печерьскои церкви бысть пред чюдною иконою богородичиною». Змістове ядро «Слова» – акцент на святості Богородичної ікони [47, 157]. Проте у «Слові» є також розповідь про Йоана, про його сина та про Сергія, який був другом Йоана. Ідеться про те, що Йоан і Сергій були добрими знайомими і знатними людьми. Сталося так, що чоловіки прийшли до церкви, де побачили ікону Богородиці, що сяяла надзвичайним світлом. У стані духовного піднесення вони вступили до духовного братства. Через кілька років Йоан занедужав. Передчуваючи близьку смерть, вирішив роздати своє майно бідним, а частку залишив синові, Захарії. Опікуватися дитиною повинен був Сергій, як вірний приятель. До того ж, коли син мав підросати, Сергій також повинен був віддати підліткові золото й срібло, яке йому залишив Йоан. Коли Захарії

виповнилося п'ятнадцять років, хлопець захотів отримати спадок, але Сергій, якого спокусив диявол, обдунив юнака, сказавши, що батько все роздав бідним, тобто все віддав Господові, тож хай Захарія тепер питає про золото у Бога. Юнак засмутився через таку неприємність, просив, аби батьків друг віддав хоча би половину, третину, навіть десятину... Та Сергій переконував, що він Йоанового золота і срібла не має. Тоді хлопець сказав Сергієві, щоби той присягнув перед іконою Богородиці, що нічого не брав, і неправдомовець погодився. Прийшовши до церкви, Сергій став на коліна перед іконою, присягнувся, що не брав чужого золота і срібла, після чого хотів поцілувати образ Богоматері. Проте не зміг, – щось не давало йому це зробити. Виходячи з церкви, Сергій почав каятися за вчинену крадіжку, благав Антонія і Теодосія про молитву, бо не хотів, аби біси його погубили. Тоді ж і зізнався, що вкрадене золото і срібло лежить у його коморі. З того моменту нікому не дозволяли присягати перед богородичною іконою. А коли прийшли до комори Сергія і заглянули в ту посудину, де лежали вкрадені гроші, то побачили, що їх там удвічі більше, ніж було. Захарія всі гроші віддав ігуменові, щоби той правував ними, а сам постригся в ченці й ціле життя провів у Печерському монастирі. А за те золото пізніше було побудовано церкву святого Йоана Предтечі – на честь боярина Йоана та його сина Захарії.

У цьому «Слові» немає прямої цитати зі Святого Письма, проте перед читачем постає текст із прихованими аналогіями. Читаючи «Слово», згадуємо біблійного юнака, котрому Ісус порадив роздати все майно бідним [47, 158], узяти свій хрест і йти слідом за Ним, аби здобути Царство Небесне. Про цього біблійного героя розповідає, зокрема, євангелист Марко в десятій главі (зі сімнадцятого до тридцять першого стиха). Варто акцентувати, що «в юдаїзмі високо цінували благодійність, але вчителі зазвичай не вимагали від майбутнього учня роздати все майно. Такі вимоги висували до багатих учнів деякі радикальні грецькі філософи, щоби подивитися, чому той надасть

перевагу: істинному знанню чи багатству; лишень одиниці погоджувалися позбутися свого майна, більшість розчарувала своїх учителів» [112, 131].

Євангелист цитує Христові слова, звернені до апостолів: «Як тяжко тим, що мають багатства, увійти в Царство Боже!.. Діти, як тяжко тим, що звірилися на багатства, увійти в Царство Боже! Легше верблюдові пройти крізь вушко голки, аніж багатому увійти в Царство Боже» (Мар. 10, 23-27) [196, 60 (НЗ)]. Ісус звертає увагу на важливий момент: здобути вічне життя важко не просто багатій людині, а тому, хто покладається на своє майно, хто зробив його центром свого життя. Така людина не творить милостині, не допомагає бідним. Христос не засуджує багатство як явище, бо саме той, хто має, може поділитися з тим, кому бракує; Він акцентує на християнському використанні статків. Щодо відомих слів про верблюда та про вушко голки, то «в цьому образі відображено єврейський вислів, який означає нездійсненність, наприклад, неможливість пройти великій тварині крізь вушко голки. Ідеться саме про голку, а не про єрусалимські ворота з такою назвою, як дехто думає, бо ці ворота було побудовано в Середні віки» [112, 131-132]. Христос використовує яскраве гіперболізоване порівняння, яке впливає насамперед на зорове сприйняття читача, – це особливий словообраз, сигнал, аби привернути увагу до багатства, до неможливості поєднати «сліпе» нагромадження статків із Небесним Царством.

Людиною, котра «поклала всі свої надії» на багатство, є Сергій. Варто звернути увагу, що у згаданому фрагменті з десятої глави Євангелія від Марка немає образу, який би презентував такий тип людей, – у Святому Письмі тільки акцентовано на наслідках надмірного багатства, на його шкідливості для здобуття спасіння та вічного життя. Натомість автор «Патерика» створив образ такої людини, тобто немовби втілив у ній біблійні слова, унаочнив, «матеріалізував» їх. Він не лише показав нам героя, котрий розбагатів нечесно, – автор зумів повністю зберегти смислові вузли двох текстів («Слова» та Святого Письма). Ідеться про величину Сергієвого гріха, що дорівнює перебільшенню образу верблюда та вушка голки. Сергій, по-

перше, нечесно здобув майно; по-друге, обдурих хлопця; по-третє, звів наклеп на свого друга; по-четверте, навіть не захотів поділитися; по-п'яте, присягнув неправдиво перед іконою Богоматері. Автор «Патерика», здається, навмисно нагромадив велику кількість нехристиянських учинків, які зробив Сергій, аби показати: коли майно панує над людиною, вона здатна на святотатство, здатна не лише скривдити людину, але і згрішити перед Богом [47, 159]. Сергій постає перед читачем людиною, для котрої не залишилося нічого святого, він засліплений гріхом. Читач, напевно, уже не вірить, що герой зможе покаятись і виправитись, адже Сергій не побоявся сказати неправду навіть перед іконою Богородиці! Однак «у людей це неможливо, – але не в Бога; у Бога все можливо» (Мар. 10, 27) [196, 60 (НЗ)]. Це – Христові слова, звернені до апостолів. Ісус наголошує, що за людськими мірками багата людина не може спастися, – тільки через ласку Божу кожен може здобути Царство Небесне. У цих біблійних словах закладено одну з головних ідей християнства: людина без Господньої опіки не здатна ні на що, натомість Божа ласка та милосердя – всесильні. Крім того, «багата людина може відмовитися від багатства лише завдяки Божій милості» [112, 132]. Тобто кожен спасається через Господню допомогу. Так само сталося й зі Сергієм. Він виправив своє життя завдяки іконі Богоматері, – вона його врятувала. Сергій став прикладом багатой людини, чиє спасіння видавалося неможливим, але завдяки ласці Божій він покався у гріхах. Ікона Богородиці відтак стала символом Господніх милосердя та всесильності, цілковитим свідченням того, що у Бога все можливо.

Повертаючись знову до десятої глави Євангелії, натрапляємо на слова апостола Петра: «Ось ми покинули все й пішли слідом за Тобою» (Мар. 10, 28) [196, 60 (НЗ)]. Ісус озвався і каже: «істинно кажу вам: «Нема такого, хто, кинувши свій дім, або братів, або сестер, або матір чи батька, або дітей, або поля – ради Мене та ради Євангелії, – не дістав би сторицею тепер, у цьому часі, посеред гоніння, – домів, братів, сестер, матерів, дітей і піль, – і в майбутньому віці життя вічне» (Мар. 10, 28-30) [196, 60 (НЗ)].



Взаємодію між текстами можна розглядати у двох площинах: «Захарія – біблійний юнак» і «Йоан – Христові апостоли». До того ж, початкова частина підглави Святого Письма розповідає про юнака, середина – про багатих, а закінчення – про тих, хто віддав усе, щоб іти слідом за Христом. Текст «Патерика» (з композиційного боку) певним чином схожий на біблійну розповідь, однак першу й останню смислові частини зі Святого Письма в «Патерику» поміняно місцями, бо спочатку батько віддав майно бідним, а вже потому так само зробив і син, Захарія.

Таку зміну можна пояснити через Біблію. Йоан був багатим чоловіком, мав сина, й усе це він залишив, пішовши за Христом. За це монах, за біблійними словами, повинен був отримати винагороду, до того ж – помножену. Так і трапилось, адже в посудині, яку вкрав Сергій, знайшли вдвічі більше золота і срібла, ніж там було спочатку. У «Слові» є втілення біблійних слів. Тобто у Святому Письмі маємо обіцянку, натомість автор «Патерика» актуалізував ідею зримості Господніх справ. Біблійна істина, яка давно вже стала афоризмом, набула в «Патерику» матеріалізації. Автор «Слова», здається, навмисне показав читачеві все, нічого не приховав: тут усе надзвичайно конкретне, всі слова здійснюються, виявляються у справах, а не є тільки обіцянками. Йоанову милостиню було винагороджено та примножено у грошовому вияві. Це – перша частина Христової обіцянки («не дістав би сторицею тепер, у цьому часі»), тобто милостиня – це не лише духовні дарунки, а й матеріальні. Проте річ тут не стільки в милостині (коли йдеться про батька), скільки в одному з трьох добрих діл (цей аспект найбільше стосується сина), у факті батькової «відмови» (в контексті Біблії) від сина, бо, вступивши до духовного братства, він «залишив» його, малолітнього, а Святе Письмо якраз і акцентує на відмові від чогось рідного як на найбільшій жертві, що її буде винагороджено. У Святому Письмі є обіцянка, яку автор «Патерика» вирішив проілюструвати. Патериковий Йоан – це біблійний апостол, котрий від усього відмовився, пішов за Христом і отримав винагороду. Через сюжет «Слова» відбувається дозаповнення

біблійного фрагмента, – це своєрідна гарантія (хоча Христовим словам вона не потрібна), бо ж і апостол Тома не вірив у воскресіння Ісуса, доки не вклав свого пальця в Його рани. Можемо також припустити, що Йоан за свої добрі справи отримав винагороду не лише матеріальну, але й у духовну – здобув Царство Небесне.

Вчинок Захарії – це продовження біблійної історії про багатого юнака. Якщо у Святому Письмі, коли Христос запропонував хлопцеві роздати майно, юнак відійшов засмучений, то Захарія натомість радо віддав усе повернене майно ігуменові й постригся в ченці. Читач не знає передісторії Йоанового сина, проте її можна екстраполювати зі Святого Письма (біблійний юнак змалку зберігав Христові заповіді). Це особлива літературна манера: цілісна картина постає тоді, коли скласти разом дві половини («Патерик» і Святе Письмо), які взаємодоповнюються та є взаємозалежними.

Взаємодію на рівні персонажів простежуємо й у ще одному тексті «Патерика». У «Слові» «О Прохорѣ черноризцѣ, иже молитвою въ быліи, глаголемѣ лобода, творяше хлѣбъ и въ попелу соль» літературного опрацювання набула притча про дочасні блага з Євангелія від Луки (Лук. 12, 13-34) [196, 93 (НЗ)].

Це «Слово» розпочинається рядками: «Якоже изволися человекѣколюбцю Богу о своєи твари на вся времена и лѣта промышляя роду человекѣському и полезнаа даруя, ожидаа нашего покаанія на ны овогда град, овогда ли рати за неустроєніє сущого властелина» [111, 149]. Такою своєрідною передмовою чи вступом Полікарп ніби анонсував свою розповідь. Важливо зазначити, що в тексті є два головні герої: чернець Прохор і князь Святополк, а їх сюжетні лінії тісно пов'язані. Полікарп у «Слові» виразно вказав на час: «Бысть убо въ дъни княженія Святополча въ Кієвѣ» [111, 149]. Отже, це час війни з половцями, міжусобиць, великого голоду й нужди, та й сам князь творив велике насильство. «Бысть же въ дъни

тыи прииде нѣкый человекъ от Смоленска къ игумену Іоанну, хотя быти мних» [111, 149], – і цей чоловік отримав у монастирі ім'я Прохор. Коли він став ченцем, то віддався послуху та великій стриманості, так що навіть від хліба відмовився, а збирав лободу, яку заготовляв улітку на цілий рік, робив із неї хліб і цим харчувався. Тому Господь, бачачи його терпіння та стриманість, перетворив йому гіркоту на солодкість, а смуток – на радість. Прохор ніколи не журився, завжди служив Господові в радості. Монах не боявся жодної раті, бо жив, наче птах, не набув ані мастків, ані житниць, де би нагромаджував своє майно. «Сій не рече, яко же богатый: “Душе, имаши многа блага, лежаша на многа лѣта, ежь, пій, веселися!”» [111, 150]. Адже не мав нічого, крім лободи, проте, і її заготовляючи на наступний рік, казав собі: «...человѣче, в сію ноць душу твою истяжутъ от тебе аггели, а яже приготованна лобода кому будетъ?» [111, 150]. Полікарп зазначив, що Прохор ділом виповнив слова Господні: «...въззрите на птица небесныя, яко ни сѣють, ни жнутъ, ни в житницу събирають, но отецъ ваш небесный питаеть их» [111, 150]. Коли ж настав великий голод і мор на людей, Прохор почав роздавати свій хліб із лободи бідним і знеможеним від голоду. Усім, кому чернець подавав із благословенням хліб, той видавався солодким, ніби з медом, а тому, хто брав крадькома, ставав той хліб, наче полин, на смак. У цьому пересвідчився навіть сам ігумен, пославши двох ченців до Прохора: одного – щоб узяв хліб потай, а другого – щоби прийняв його з рук ченця. На власні очі вони побачили, як украдена хлібина стала чорною, наче земля, й гіркою, а отримана з рук Прохора – ясніла і була наче з медом. Незабаром почалася ворожнеча між Святополком і Давидом через Святополкове осліплення князя Василька, тому не допускали до столиці купців із Галича ні човнів із Перемишля й через те не стало солі в Руській землі. Цього разу лиху знову зарадив Прохор, адже назбирав у своїй келії багато попелу, своїми молитвами перетворив його на сіль і почав роздавати бідним. Миряни приходили до нього по сіль, а торговище спорожніло. Тому продавці, котрі в

той важкий час хотіли збагатитися, збунтувалися, що в них відібрано заробіток, і прийшли до князя, звівши наклеп на ченця. Святополк задумав і їм догодити, і сам збагатитися. Пообіцяв торговцям, що пограбує монаха, а сам потай вирішив продавати вкрадену сіль за високу ціну. Коли ж привезли сіль, то всі побачили, що це попіл. А блаженний у той час казав людям, котрі до нього приходили, щоби позбирали все, що князь викине. Коли розсипали попіл, то він перетворився на сіль, і городяни її забрали. Коли про це чудо дізнався князь, то пішов у монастир до ігумена, покаюся перед ним. Важливо, що раніше Святополк ворогував із ігуменом, бо той викривав захланність, багатство та насильство князя. Тоді ж у Святополка прокинулася велика любов до Богородиці, до Антонія й Теодосія, та й Прохора він почав дуже поважати. І відтоді, як збирався князь на війну чи на лови, то приходив до монастиря скласти дяку, віддати поклін Матері Божій, мощам Теодосія, заходив до печери Святого Антонія та преподобного Прохора.

У цьому «Слові» бачимо явні паралелі з притчею про дочасні блага у Євангелії від Луки (Лук. 12, 13-34) [196, 93 (НЗ)].

Євангеліє від Луки – це третє Євангеліє, і воно найбільше за обсягом. Автор дуже ретельно зібрав багато епізодів, пов'язаних із Ісусом, навів Його повчання, які можна прочитати лише в Євангелії від Луки. «У цьому Євангелії можна знайти низку особливостей, які вирізняють його з-поміж інших; великою мірою вони пов'язані з особистістю Луки, наверненого із поганства, та впливом Павла, проповіді якого йому, очевидно, не раз доводилось чути» [64, 253]. Євангеліє від Луки вирізняється атмосферою надії, миру та радості, підставою для яких є Божа доброта до всіх людей. Але водночас Ісус постає тут не менш вимогливим, аніж в інших Євангеліях. Варто також зазначити, що євангелист Лука найбільше з-поміж усіх євангелистів наголошує на важливості молитви.

У притчі про дочасні блага йдеться про одного багача, чия земля дуже багато вродила й він не знав, куди подіти врожай. Тому вирішив побудувати якнайбільші стодоли й зібрати туди весь свій достаток, а своїй душі сказав:

«...дше, имаши многа блга, лежаша на лѣта многа» [165]. А Бог до нього промовив: «в сію ноц дшу твою истажуть о тебе» [165]. Опісля Господь сказав до Своїх учнів: «Не журіться про життя ваше, що їстимете, ані про тіло, в що вдягнетесь, бо життя більше від їжі й тіло від одежі. Гляньте на круків, що не сіють, ні жнуть; нема в них ні комори, ні стодоли, проте Бог їх годує. Оскільки більше варті ви від птахів» (Лук. 12, 22-24) [196, 93 (НЗ)]. Варто зазначити, що Полікарп у своєму «Слові» цитував у цьому випадку не Луку, а Матея, пишучи: «Гляньте на птиць небесних: не сіють і не жнуть ані не збирають у засіки, а Отець ваш небесний їх годує» (Мат. 6, 26) [196, 13-14 (НЗ)]. Далі у притчі про дочасні блага у Євангелії від Луки Господь закликав Своїх учнів, аби вони шукали Його Царства, а все інше їм додасться: «Продайте ваше майно й дайте милостиню. Зробіть собі гамани, що не старіються; невичерпний скарб на небі, де злодій приступу не має, ні міль не точить. Бо де скарб ваш, там буде й ваше серце» (Лук. 12, 33-34) [196, 93 (НЗ)].

У цій притчі бачимо персонажа, котрий має владу, і його підлеглого. Проте авторитетною особою є сам Господь. Важливо зазначити, що нерозумний багач уособлює не просто людей із великими статками, а осіб, котрі не згадують про Бога. У контексті вчення Ісуса про духовну шкоду, якої часто завдають матеріальні багатства, не дивно, що цією людиною виявляється багач [38, 284].

Як бачимо з притчі, нерозумний багач турбується лише про себе. Тому його засуджено не через багатство, а через те, що збирав свої статки заради власного задоволення, особистого егоїзму. Підтвердження цього – часте вживання в його словах займенників «я», «моя» тощо.

«З дій нерозумного багатія та Бога постають дві основні теми: по-перше, егоїстичне нагромадження багатства не сумісне з істинним учнівством, по-друге, ця несумісність є наслідком розуміння того, що земне багатство минуше й усіх нас чекає остаточний звіт перед Богом» [38, 285].

Притча має дві частини та двох персонажів, із котрими пов'язані дві теми: застереження проти жадібності й необхідність зважати у своїх планах на Господа. У притчі багатієм є землевласник, одначе на його місці може бути будь-яка людина, котра збагачується лише заради себе, не вкладаючи свого майбутнього в Господні руки.

Полікарп у цьому «Слові» використав і дещо трансформовану модель життя багатія, котрого частково уособлював князь Святополк, і антимодель до життя нерозумного багача, пов'язавши її з образом Прохора.

Як бачимо, в патериковому тексті, як і у притчі, є два головні герої, проте патерикові персонажі дещо відрізняються від новозавітних. Насамперед у «Слові» немає героя, котрий би символізував образ Господа з притчі, проте є Прохор, який уповні реалізує слова Божі у своєму житті. Він жив дуже побожно, в убогості й у стриманості, відмовившись навіть від хліба, – саме тому Бог дарував йому Свою Благодать, яку Прохор зумів реалізувати у власному житті. Монах ніколи не журився, служив Богові у радості, а головне – не нагромаджував собі статків, як багатій у притчі. Тут продемонстровано те почуття повного щастя, коли людина звільнилася від будь-яких марнотних земних турбот, віддавшись у Господні руки. Може видатися, що Прохора зображено аж занадто ідеалізовано, бо ж, навіть заготовляючи лободу влітку на рік, він казав собі: «...человѣче, в сію ноць душу твою истяжутъ от тебе аггели, а яже приготованнаа лобода кому будеть?» [111, 150]. Одначе таке зображення необхідне для автора, щоби створити образ досконалої людини, котра живе згідно з Божою волею, і щоби протиставити таку особу князеві, зробити прикладом, а головне – показати, що таке життя є можливим, правдивим, і людина завдяки цьому отримує ласки та благодаті.

Не випадково Прохор прийшов до монастиря у важкі часи голоду та міжусобиць, адже чернець у такий спосіб постає своєрідним порятунком для людей, навіть не маючи нічого, годує всіх хлібом із лободи. Полікарп акцентував на тому, що лише з благословення Прохора гірка лобода

перетворювалася на смачний хліб, а попіл – на сіль. Це зумовлено тим, що, по-перше, Прохор не бажав ніякої особистої вигоди, а по-друге, допомагав людям. Також автор звернув увагу на таке: якщо хтось крав у ченця хліб чи сіль, то харч одразу перетворювався на лободу та на попіл відповідно, бо особи, котрі так чинили, робили це або з цікавості (як-от два ченці, яких послав ігумен), або заради збагачення (як князь), – тобто приходили до монаха не з потреби, а з інших причин. Ще важливо, що ці два чуда (перетворення лободи на хліб і попелу – на сіль) виконали конкретні функції: перше – щоби дізнався та пересвідчився ігумен, а друге – щоби покався князь.

Князь у «Слові» постає тим багатцем, котрий прагне у будь-який спосіб збагатитись. Однак тут є дуже важливий і символічний момент: коли сіль стала попелом і навпаки. Автор прозоро натякнув, що всі земні багатства князя є попелом, бо вони матеріальні й тлінні, проте можуть перетворитись і на «сіль», тобто на вічні скарби, якщо Святополк не бажатиме тільки власного збагачення, а даватиме милостиню. Саме в такому контексті Полікарп актуалізував головну ідею притчі: багатія засуджено не за його велике майно, а за жадібність.

Важливо, що всі біди у творі стаються через князя, а все добре приходить разом із Прохором, адже чернець здобув благодать Божу і прийняв її до свого серця. Тут ілюстративними є слова з притчі: «Бо де ваш скарб, там буде й серце ваше» (Лук. 12, 34) [196, 93 (НЗ)]. Князеве серце було з тлінними скарбами, тому він навіть не бачив і не розумів, що вони минуші, а чернець натомість багатів у Бозі.

Своє «Слово» Полікарп закінчив не так радикально, як завершується притча, бо князь покався у своїх провинах і зрозумів Господні слова, тому відтоді його князювання було добрим. Щасливий кінець є симптоматичним для творів Полікарпа, бо в такий спосіб він завжди залишав за своїм героєм можливість виправитись і жити згідно з Господнім ученням.

Розглядаючи далі текст «Патерика», у «Слові» «О смиреннѣм Никонѣ черноризцѣ» натрапляємо на дослівні цитати з книги Йова: «аше бѣлаа прїахом ѿ руки гнѣа, благо несѣстерпи ли» (Йо. 2, 9-10) [165]. У цьому «Слові» йдеться про ченця, котрий потрапив у полон і був закутий у кайдани. Невдовзі його намагалися викупити з того рабства, та преподобний відмовився, бо був переконаний, що коли би Господь не хотів, аби він був у полоні, то не віддав би його в руки безбожникам. У такому контексті сам Никон цитує слова Йова: «Благаа ли вѣсприахом от руцы Господня, – злых ли не терпим?» [111, 108]. Насамперед таке цитування дозволяє, з огляду на зміст «Слова», порівняти Никона та Йова. Водночас саме через ці слова патериковий персонаж немовби дає зрозуміти, що він наслідуватиме старозавітного героя, тобто використання цитати і сама цитата ніби «прогнозують» наступний розвиток подій. Окрім цього, з допомогою старозавітного фрагмента «Слово» накладає біблійний образ на патериковий, тобто читач починає трактувати Никона як нового Йова – завдяки цитаті. Проте образи не є ідентичними. З одного боку, Никон, як і Йов, смиренно приймає та зносить терпіння, бо їх послав Господь. З іншого, на відміну від біблійної історії, ми не знаємо, чи жив добре, чи приймав добро від Господа Никон так, як те робив біблійний герой. З допомогою цитати ми можемо тільки припустити таке. Крім цього, цитата зосереджує увагу безпосередньо на смиренному терпінні та на готовності покійно приймати від Господа і добро, і лихо. Проте важливим є момент, коли Никон відмовився, щоби його викупили з неволі. У цьому епізоді на першому плані опинилися люди з Києва, котрі прийшли визволити монаха, і тут можна провести паралель між цими особами та жінкою Йова, котра радила йому зрестися Господа, померти й уже не страждати. При такому порівнянні стає зрозуміло, чому чернець відмовився від викупу: у такому контексті Никон сприймав визволення як спокусу та випробування. Водночас, із іншого боку, якби не ця цитата, то цілком незрозумілою була би причина ченцевої відмови. Крім цього, автор



«Слова» передав роздуми ченця перед його рішенням. Усе безпосередньо пов'язано з волею Божою та з її смиреним виконанням. Якби монахові з'явився якийсь святий перед тим, як його прийшли визволяти, то, можливо, монах би й погодився, бо сприйняв би це як волю Божу. Та цього не було, тому чернець трактував спробу визволення як випробування для себе. Як бачимо, зрозуміти причини такого розвитку подій можна винятково через старозавітну цитату, бо вона, з одного боку, відсилає читача до конкретних біблійних сенсів, а з другого – дає конкретне розуміння подієвості тексту і вчинків головного героя.

У «Сказанні Симона, єпископа Владимерського и Суждальського, о святых черноризцах Печерских, что ради имѣти тщаніе и любовь къ преподобнымъ Антонію и Феодосію, отцемъ Печерскимъ» є цитата з книги Буття: «И рече не погублю лѣ, [ради]» (Бут. XVIII, 31) [165], – за якою приховано епізод зі Старого Завіту, зокрема опис зустрічі з Богом праотця Авраама, під час якої він намагається заступитися за Содом і Гомору (Бут. XVIII, 20-33) [196, 17-18 (НЗ)]. Цей епізод став певною літературною моделлю, філософською та моральною основою для «Сказанія».

У цьому патериковому тексті йдеться про блаженного Онисифора, який мав дар бачити гріх у кожній людині, та про його духовного сина, котрий не наслідував життя свого наставника, живучи в нечистоті, й неправдиво називав себе посником. Але коли раптово цей монах помер, то з його тіла почав виходити жахливий сморід, тому покійника швидко поховали в печері. Невдовзі Онисифорові вві сні з'явився святий Антоній і закликав викинути геть тіло грішного ченця, бо той не достойний бути похованим серед святих. Однак блаженний наставник продовжував молитись, і тоді святий Антоній вдруге з'явився ченцеві – цього разу зі словами: «Смилимся душа брата сего, понеже не могу преступити обѣта моего, еже к вам обѣщахся, яко всякъ положеный здѣ помилованъ будетъ, аще и грѣшенъ есть. Не суть бо хуждѣшии, иже съ мною зде в печерѣ отци, бывшихъ прежде закона и по

законѣ угодивши Богу. Молих бо ся Господу Богу моему и пречистой его матере, да ниединъ от сего монастыря осужденъ будетъ въ муку. Господь же рече ми, яко же слышати ми гласъ его: “Азь есмь, рекый Аврааму: два десяти ради праведникъ не погублю града сего, – то колми паче тебе ради и иже сухих с тобтою помилую и спасу грѣшника; аще zde постигнетъ умрѣти, в покои будетъ» [111, 105]. Коли після цього вся братія пішла до печери, то відчула приємний запах від тіла померлого монаха, і прославили тоді Антонія й Теодосія за спасіння брата.

Цей фрагмент одного з послань Симона до Полікарпа перегукується зі старозавітним епізодом про задум Бога зруйнувати Содом і Гомору через безмір їхніх гріхів та про прохання Авраама змилуватися над містами задля кількох праведників (хоча їх усе ж таки не виявилось).

У книзі Буття зазначено, що Бог вирішив з'ясувати, чи й справді скарги, які здіймаються зі Содома та Гомори, є великими, а гріхи цих міст – дуже тяжкі. Проте, перш ніж Самому побувати в містах, Бог з'явився Авраамові біля його дому, де той відпочивав, і сповістив праотця з дружиною, що в них народиться син. Побувши деякий час у господі Авраама, Бог вирушив до Содома, праотець пішов із Ним, проводжаючи. Саме тоді Господь вирішив відкрити Авраамові Свої плани стосовно знищення грішних міст. Тоді праотець мовив до Бога: «Невже ж Ти справді хочеш погубити праведного з грішними? Ану ж є в цьому місті п'ятдесят праведників. Чи справді їх погубиш і не простиш місцю задля п'ятдесятьох праведних, що в ньому? Хіба ж можеш таке вчинити! Чи вб'єш праведного разом з грішним? Чи прирівняєш праведника до грішника? Невже суддя всієї землі не чинитиме по правді?» Господь же сказав: «Коли знайду в Содомі, в місті, п'ятдесят праведників, помилую все місце задля них» (Бут.18, 23-26) [196, 17-18 (СЗ)]. Однак у Содомі не знайшлося навіть і десятиох праведників, заради котрих Господь усе-таки помилував би місто. Тоді Господь перестав говорити до Авраама й відійшов, а праотець повернувся до свого дому.

Як відомо зі Святого Письма, Авраам є родоначальником багатьох народів, одним із трьох праотців цілого людства в духовному сенсі, тобто вчителів і духовних наставників, поряд із його сином Ісааком та внуком Яковом. Саме Авраамові Бог об'явив союз між Собою і потомками праотця. Авраам подав неперевершений зразок віри, й саме його позитивна відповідь Богові дала можливість започаткувати ту історію Спасіння, яка є предметом християнської віри. «Союз із Богом підніс Авраама до унікального в релігійній історії людства рівня: він вчинив його Божим приятелем, що стає на захист усіх людей» [65, 94]. І цей фрагмент про заступництво Авраама за морально зіпсовані міста ілюструє особливу близькість праотця з Богом, і лише вона може виправдати це заступництво, що є першою молитвою в Біблії [65, 94]. Тому не випадковими для одного з авторів «Патерика» є вибір саме цього уривка зі Старого Завіту і використання образу Авраама, певним чином перенесеного на постать Антонія як засновника Печерського монастиря – так би мовити, «праотця» для киево-печерських монахів. Водночас саме Антоній є тим заступником і молільником за монастирську братію перед Господом, яким Авраам був для Содом та Гомори. Стає зрозуміло, що в Печерському монастирі вже сформовано той комплекс святості, через який спасаються всі грішники, він є тою основою, задля якої можна помилувати ціле «місто» і водночас через який відбуваються порятунок та освячення цього «міста».

Варті окремої уваги слова: «Не суть бо хуждешіи, иже съ мною зде в печерѣ отци, бывших прежде закона и по законѣ угодивши Богу» [111, 105], – адже в них, із одного боку, виявляється єдність старозавітних і новозавітних святих, а з іншого – відбувається прирівнювання печерських монахів до біблійних святих. Саме в тому виявляється святість Печерського монастиря як духовної основи руського суспільства.

У давнину було переконання, що лихий вчинок людини вносить смертельну інфекцію в суспільство, до якого вона належить, тому дуже важливо було усунути лиху людину зі спільноти; у цьому вбачали не лише

покарання злочинця, але й порятунок для суспільства [168, 25]. Проте діалог Авраама з Богом виявляє нову важливу ідею в історії Спасіння. «Якщо пізніші пророки боротимуться з переконаннями про спільну відповідальність і про те, що людина мусить страждати за чужі гріхи, то тут автор іде ще далі й питає: «Чи не міг би безбожний бути врятований завдяки праведному? Яка цінність справедливого в Божих очах? Якщо через одного безбожного страждає ціла спільнота, то чи не є слушним, щоб один справедливий приносив порятунок багатьом грішникам?» [168, 25]. Ціла біблійна розповідь навчає, що Бог шукає людей, котрі заступалися би за інших. Таку людину він знайшов в Авраамі. І саме таким біблійним Авраамом постає в «Патерику» Антоній.

Антоній був добрим батьком, котрий турбувався про кожного свого духовного сина, як Бог турбується про кожну Свою дитину. Сам Антоній казав: «Молих бо ся Господу Богу моему и пречистой его матере, да ниединь от сего монастыря осужень будеть въ муку» [111, 105]. У слові «ниединь» закладено окремішність, потребу рятувати кожну грішну душу зокрема. Варто зазначити, що Антоній, як і Авраам, близький до Бога, адже він просив, аби жоден із його монастиря не був засуджений, безпосередньо спілкувався з Господом, і – що не менш важливо – Господь вислухав його просьбу, виявив милість і прихильність до Антонія. Так формувалася святість цілого монастиря. Автор «Слова», здається створив образ Антонія на зразок біблійного Авраама, – таку аналогію створено через використання біблійної цитати, за якою приховано конкретний сюжет із біблійними героями.

Автори «Патерики» в особливий спосіб опрацювали образи Іллі та його учня, звернувшись до книг Царів, цитати з яких віднаходимо в тексті пам'ятки. У «Слові «О преподобнѣмъ Святоши, князи Черниговьском» літературного використання набув уривок із II Книги Царів – узяття Іллі на небо, під час якого пророк подарував Єлисеєві свій плащ. Саме цей момент опинився в тексті «Патерики» у фокусі порівняння, коли князів лікар Петро,

герой твору, попросив у Святоші подарувати йому молитву, як Ілля подарував плащ Єлисеєві.

Книг Царів, як і Суддів, є дві, й вони теж становлять єдиний твір. Книги «дуже схематично розповідають про життя єврейського народу чи, радше, його царів від смерти Давида до знищення Єрусалиму» [65, 142]. «Окрасою історії окремих царів північного і південного царств є діяльність пророків Іллі та Єлисея, його учня. Ілля з'явився тоді, коли в Ізраїлі дуже занепала віра в Господа Бога» [168, 110]. Це було зумовлено тим, що значний вплив у північному царстві здобула жінка царя Ахава. За звернення до поганських божків плодovitості Ілля пророкує кару на Ізраїль – трирічну засуху. Невдовзі Ілля перемиг жерців Ваала на горі Кармель, після чого засуха припинилась, однак пророк, наразившись на гнів цариці, змушений був утікати. Прибувши на гору Синай, він пережив теофанію – об'явлення Бога, – опісля ж повернувся до північного царства. Наприкінці життя Ілля на вогненній колісниці й у вихорі здійнявся в небо, і цей епізод яскраво описано у Біблії.

У Святому Письмі зазначено, що того дня, коли Господь вирішив узяти Іллю у вихорі на небо, пророк і його учень Єлисей прийшли до Йордану. Там Ілля взяв свій плащ, ударив ним по воді – й вода розступилася, так що вони перейшли по сухому. «А як перейшли, сказав Ілля до Єлисея: «Проси, що маю тобі зробити, перш ніж буду взятий від тебе». Єлисей відповів: «Я хотів би мати подвійний дух твій». Ілля сказав: «Просиш про важливу річ. Та коли бачитимеш, як я буду взятий від тебе, то воно так буде, а як ні, то не буде» (II Цар. 2, 9-10) [196, 731 (СЗ)]. Раптом їх розлучили вогненна колісниця та вогненні коні, й у той момент Ілля знявся у вихорі на небо. Коли пророка вже не було видно, Єлисей ухопив свою одягу і роздер надвоє. «Потім підняв плащ, що впав з плечей Іллі, й повернувся та й став на березі Йордану. Взяв він плащ, що впав з плечей Іллі, і вдарив по воді, кажучи: «Де Господь, Бог Іллі?» І вдарив по воді, і вона розступилась на обидва боки, і Єлисей

перейшов» (II Цар. 2, 13-14) [196, 731 (СЗ)]. Учні пророка сказали Єлисеєві, що дух Іллі спочив на ньому.

Стосовно літературного опрацювання цього фрагмента в «Патерику», то перш за все варто звернути увагу на постаті князя Святоші та Петра, його лікаря. З розповіді довідуємося, що князь полишив усі земні турботи і постригся в ченці, а своє монаше життя проводив у великій ревності й чеснотах. Ще за часів свого князювання мав блаженний Святоша вмілого лікаря, якого звали Петро і який прийшов до монастиря разом із ним, але, побачивши добровільну вбогість князя, залишив його і жив у Києві, лікуючи багатьох. Одного разу покликав Петра святий і наказав йому прийняти постриг, кажучи, що через три місяці той відійде з цього світу. «Се же рече назнаменуя ему смерть» [111, 116]. Однак лікар цього не зрозумів, вирішивши, що то Святоша незабаром помре, і почав просити блаженного самому померти замість нього: «Аще ли же оставляеши мя, то где сяду и плачуся своего лишения, на смѣтѣиши ли сем, или въ вратѣх сих, идѣже пребываеши? Что ли имам наслѣдовати твоего имѣнія? Самому ти нагу сущу, но и отходящу ти, в сих исплатаных рубищах положень будеш. Даруй ми твою молитву, якоже древце Іліа Іелисеови милость, да раздражю глубину сердечную и проиду въ мѣста райскаа крова дивна дому божіа» [111, 116].

Плащ, який залишив Ілля Єлисеєві, символізує покликання та місію, покладені на Єлисея [168, 118]. Водночас це знак того, що Ілля виконав прохання свого учня про дар подвійного духа, який можна розуміти як подвійну міру того, що отримав Ілля.

Слід зазначити, що в Симоновому посланні виразно збережено атмосферу відходу вчителя, коли його учень символічно залишається продовжувачем справ свого наставника. І, без сумніву, учень прагне майбутньої охорони та покровительства свого духовного батька, він прагне його наслідувати, отримати частину його сили, щоби бути гідним і правдивим наступником. Петро попросив у Святоші його молитву –

наймогутнішу зброю монаха, якою той здатен творити чуда, як Ілля розсікав Йордан своїм плащем. Не варто також забувати, що саме молитвою Святоша вилікував Петра від хвороби. Так молитва постає знаряддям не тільки духовного вдосконалення, досягнення святості – вона є інструментом тілесного зцілення, так би мовити, подвійною силою. Цікавою є мета прохання: «да раздражю глубину сердечную и проиду въ мѣста райскаа крова дивна дому божіа» [111, 116]. Петро розумів і вірив, що тільки завдяки молитві він очиститься внутрішньо та здобуде Царство Небесне. А ця віра дала йому змогу наблизитися до святості й творити молитвою чуда вже тут, на землі, тобто бути новим пророком, як Єлисей.

Взаємодії між двома текстами на рівні персонажів – багатогранні та специфічні. Автори, використовуючи біблійні фрагменти, в яких ідеться про певні епізоди з життя старозавітних і новозавітних персонажів, створили патерикових героїв, які іноді наслідують біблійних, а також потрапляють у схожі життєві обставини, в яких поводяться так, як їхні біблійні прототипи.

### **2. 3. Ідейно-тематичний рівень – місце смислових дозаповнень**

Особливий інтертекст творять взаємодії між Святим Письмом і «Києво-Печерським патериком» на ідейно-тематичному рівні. Адже це – насамперед рівень смислів, різночитань, багатоаспектності розуміння змісту патерикового тексту. Розгляд «Слів» через біблійний контекст дає можливість інтерпретувати текст «Патерика» якнайглибше, з усіма можливими розгалуженнями сенсу. На цьому рівні тексти «співпрацюють» особливо плідно, ба більше – всі учасники інтертекстуальних співдій доповнюють одні одних саме в ідейному плані.

Варто звернути увагу на «Слово» «О Еразмѣ черноризцѣ, иже истроши имѣніе свое къ святым инокамъ и тѣх ради спасение обрѣте», де є слова з Книги Проповідника.

Книгу Проповідника (євр. «Когелет», гр. «Еклезіаст» [196, 731 (СЗ)]) уважають однією з найскладніших книг Старого Завіту [196, 731 (СЗ)]. Слово «когелет» трактують по-різному: дехто вважає, що воно означає «той, хто скликає народне віче, промовляє на ньому» [196, 731 (СЗ)], інші переконані, що воно означає «збирач думок» [196, 731 (СЗ)] чи «збирач приповідок» [196, 731 (СЗ)]. Авторство Книги приписували цареві Соломону – з огляду на звичай пов'язувати книги з відомими особами, а крім того, Соломона вважали «батьком єврейської мудрости» [65, 231]. Книга не має чіткої структури, це насамперед багатоаспектні роздуми над головною тезою твору – «марноти всіх людських речей, їхньої нетривкості, їхньої перехідності і, відповідно, їхньої нездатності вповні вдовольнити людину. Цю констатацію безнастанно повторювано в книзі» [65, 231]. У Книзі Проповідника помітні песимізм, невпевненість і певний скептицизм, автор по-новому дивиться на звичайні для ізраїльтян речі, висловлює сумніви стосовно фундаментальних понять, зокрема «переконання у цінності довгого життя, а також у неминучості відплати за людські вчинки» [168, 185]. Проте Книга Проповідника має надзвичайно велику цінність, адже в ній віднаходимо споконвічні правди: по-перше, «недостатність людського розуму для віднайдення власного щастя та розуміння Божої справедливості свідчить про потребу й очікування Божого світла, яке не може не прийти, оскільки сам Бог надихнув тих мудреців, щоб поставити під сумнів ці давні переконання Ізраїля, по-друге, матеріальні блага, які так наполегливо шукають усі люди, не дають щастя; отож Когелет вчить відмежування від них та поміркованості, по-третє, констатація та переконання, що матеріальні блага не дають щастя, нагадує убогим, що вони не є «забуті Богом», оскільки він нагороджує не тими благами. І вони завжди залишатимуться тими, хто найкраще зрозумів перше блаженство Ісуса Христа: «Блаженні вбогі» [65, 232-233].

Слова з цієї книги: «елико обѣшавса ѿдажь, бѣлго еже не обѣшаватиса нежели обѣшавшиса не ѿдати» (Проп. 5, 4) [165], – набули літературного



використання й опрацювання у «Слові» «О Еразмѣ черноризцѣ, иже истроши имѣніе свое къ святым инокамъ и тѣх ради спасение обрѣте». У цьому «Слові» йдеться про монаха, котрий мав великі статки, а продавши все майно, гроші витратив на оздобу церкви. Проте невдовзі чернець збіднів, тому впав у безнадію, бо був переконаний, що не отримає винагороди від Бога, бо ж усе витратив на церкву, а не роздав бідним. Перебуваючи в такому стані зневіри, монах почав неправдиво жити в недбальстві й у безчинстві. Відтак він занедужав і на вісім днів став сліпим та німим. На восьмий день біля монаха зібралася братія, бо всі думали, що чернець помре, й усі почали обмовляти хворого, докоряли йому, що він у лінощах й у гріхах провів своє життя. І в той момент Еразм підвівся й промовив до всіх, хто був біля нього, що йому явилися Антоній і Теодосій Печерські й закликали покаятися та молитися до Господа, тому що Бог прославить його в царстві Сина Свого за те, що Еразм прикрасив церкву Христову й іконами її звеличив. Тому святі отці казали преподобному прийняти великий ангельський образ, бо через три дні переставиться до Господа, що й відбулося. До такої розповіді Симон додав персональне повчання Полікарпові. Зокрема, наставник зазначив: усе, що роздане, не є марним, варто чекати ласки Божі за свої труди. Водночас Симон нагадав Полікарпові його слова: «Уне ми, еже имѣю, то все на церковную потребу истрошу, да не напрасно ратию или татьми или огнем взято будеть» [111, 120]. Окрім того, наставник зазначив, що підтримав Полікарпа в його намірах, і водночас застеріг, аби чернець часом не відмовився від своєї застанови. І в такому контексті навів слова зі Старого Завіту: «єлико обѣшавса ѿдажь, блго еже не обѣшаватиса нежели обгѣшавшиса не ѿдати» (Прор. 5, 4) [165]. Важливо зазначити, що ця цитата акцентує на важливості обіцянки: на важливості її давати й на важливості її дотримуватися. Проте, якщо порівнювати обіцянки Еразма та Полікарпа, то можна помітити кілька цікавих моментів. Зокрема, в тексті не сказано, що

Еразм обіцяв віддати свої гроші на потреби церкви, тобто з його боку обіцянки немає. Еразм виявив добрий намір і здійснив його, проте чернець засумнівався у правдивості чи доцільності витратити гроші на оздобу церкви, а не роздавати їх бідним. Але Господь через Антонія і Теодосія Печерських сповістив, що дбати про красу Церкви – це свята справа, якою Еразм і спасся. Здавалося би, що епізод із життя Еразма, який описав Симон, не має конкретного «видимого» зв'язку з цитатою зі Старого Заповіту, бо ж головний її зміст у тому, що обіцянки треба або виконувати, або взагалі їх не давати. Крім того, навіть указівки на те, що Господь обіцяв винагороду за пожертвування, у тексті також немає. Проте зовсім не випадково Симон переповів слова Полікарпа, коли той обіцяв віддати свої гроші для церкви. І саме ця обіцянка стала смисловим центром «Слова» і водночас поєднала розповідь про Еразма та цитату зі Святого Письма. Таким чином, було зав'язано своєрідний ідейний вузол, яким стало слово Полікарпа стосовно того, що він віддасть свої гроші для церкви. Тут маємо два ключові моменти: витратити свої статки для окраси Господнього храму – центр розповіді про Еразма; дотримуватись обіцянок – стрижень цитати з Біблії. Так Симон поєднав смисли текстів. Варто також зазначити, що автор ніби підживив і розширив цю точку перетину, а водночас і її відгалуження, бо епізод із Еразмом показує, що в такий спосіб можна отримати благодать Божу, – це ніби ілюстрація для Полікарпа, що його намір – благий, і якщо він його здійснить, то отримає нагороду. З іншого боку, можна розглядати розповідь про преподобного як частину смислової мозаїки «Слова», яка доповнює загальне полотно й водночас сама дозаповнюється.

Так само варто поглянути й на цитату зі Святого Письма, яка відкриває нові грані свого змісту в контексті «Слова». Звичайно, можна розглядати ці три моменти окремо, не пов'язуючи їх, суто формально стверджувати, що Симон навів цитату зі Старого Завіту винятково для того, щоби Полікарп часом не передумав віддавати гроші для блага церкви й не згрішив. Але в такому разі зникає цілісність і єдність «Слова», і структурна, і змістова. Як

бачимо, цитата може мати з частинами тексту глибокі зв'язки, які іноді важко простежити, проте вони реалізуються через інші елементи «Слова», вибудовуючи єдину текстову тканину. У цьому випадку слова з Біблії ввійшли до тексту «Слова» й стали його невід'ємними компонентами, вони зрослися з ним. Але є ще один дуже важливий момент: будь-яка цитата містить код попереднього тексту, вона має свою історію, своє попереднє наповнення. Не варто забувати, що у Книзі Проповідника не раз акцентовано на марноті людського багатства та багатства як явища загалом. Тому цитата саме з книги Еклезіаста особливо актуальна в цьому «Слові». Слова з книги Пророка розширюють смислове наповнення тексту, вони відсилають читача до багатства змістів «Слова», до проведення паралелей зі Святим Письмом. Тобто сутність віднайдення прихованих смислів «Слова» завдяки цитаті зі Святого Письма не закінчується на крапці в останньому реченні. Можливими стають множинність різночитань тексту, розширення діапазону його сприйняття.

У «Киево-Печерському патерику» є цитати зі ще однієї книги Старого Завіту. Зокрема, в «Посланні смиренного єпископа Симона Владимерського и Суждальського к Поликарпу, черноризцу Печерському» літературно опрацьовано фрагмент із Книги II Самуїла, де йдеться про Семееве проклинання Давида (II Сам. XIV, 5-14) [196, 322 (С3)].

Зі Святого Письма дізнаємося, що коли цар Давид прибув у Бахурим, то там був один чоловік зі Саулової родини, котрий звався Семей. Побачивши Давида, Семей почав проклинати царя й кидати в нього каміння, кажучи: «Геть, геть, мужу крови, мерзеннику! Повернув на тебе Господь усю кров Саулового дому, що ти замість нього зробивсь царем. Дав Господь царство в руки Авесалома, твого сина. А тепер упало на тебе нещастя, бо ти чоловік крови» (II Сам. 16, 7-8) [196, 325 (С3)] За це Авішай хотів піти і стягти голову Семееві, проте Давид відповів йому: «Що мені і вам сини Церуї? Якщо проклинає, бо Господь сказав йому: «Проклинай Давида», – то хто може йому сказати: «Чому ти так робиш?» І каже Давид до Авішай і до всіх

своїх слуг: «Дивіться, ось мій син, що вийшов з мого тіла, наставився на моє життя, то скільки більше оцей веніяминянин? Лишіть його, нехай проклинає, бо це Господь звелів йому. Може, Господь зглянеться на моє горе й віддасть мені добром замість сьогоднішнього прокльону» (II Сам. 16, 10-12) [196, 325 (С3)]. Опісля Цар Давид пішов далі зі своїми людьми, а Семей продовжував кидати каміння і проклинати Давида.

I та II книги Самуїла становлять єдиний твір, який розповідає про перетворення юдейського народу зі звичайної групи племен, об'єднаних спільною вірою в правдивого Бога та – в разі потреби – принагідними військовими союзами, на єдину державу. Головними історичними особами тієї епохи були Самуїл, Божий пророк і останній суддя Ізраїлю, Саул, перший цар, і Давид, який зійшов на престол після нього. Давид був наймолодшим сином Ессея, вифлеємлянина з племені Юди. Самуїл потайки посвятив Давида на царя Ізраїлю, тоді як влада залишалася ще в руках у Саула. Давид став на службу до Саула як гравець на цитрі та як царський зброєносець. «Ізраїль пізнав у Давиді Божого вибранця головно завдяки його перемозі над Голятом, а пізніше й над філістимлянами» [168, 92]. Успіх Давида підносить на душі пригнічених ізраїльтян, але викликає заздрість і ворожість Саула. Невдовзі молодий юнак змушений був переховуватися. Варта уваги поведінка Давида, коли його переслідував Саул: «Аж двічі йому (Давидові – *В.Г.*) трапляється чудова нагода вбити його саме під час гонитви Саула за ним; проте цей юнак ніколи не зважиться здійснити руку на свого пана, бо він помазаник Господній. Саул залишається для Давида священною особою: якщо Богові він більше не до вподоби, Він сам знайде спосіб, як його відсторонити» [65, 139].

Ставши царем, Давид захопив Єрусалим і переніс туди кивот Завіту. Далі цар вирішив збудувати Богові храм, що став би гідним місцем для зберігання кивоту. Невдовзі Давид розпочав кілька переможних воєн, після яких його царство охопило цілу Палестину.

Проте обставини змінилися настільки, що можна було би засумніватись у здійсненні великих обітниць, даних Давидові. Він допустився гріха з Ветсавією, жінкою свого воїна Урії, якого невдовзі видав на смерть. Цар покався, проте його одне за одним почали спіткати нещастя: помер син Давида та Ветсавії, а другий син царя, Амнон, узявся ганебно поводитися зі своєю єдинокровоною сестрою Тамар, і це призвело до того, що Амнона вбив його брат Авесалом, який невдовзі зробив спробу відібрати у свого батька трон. Одначе «в усіх цих подіях Давид вбачає Божий палець, не втрачає віри в Бога і не хулить Його: він приймає ці події як справедливу кару, знаючи, що Бог таки його не покине. Він не чинить відплати тим, хто пристав був до повстання, остерігаючи також найзавзятіших своїх прихильників не робити цього. Давид – це неперевершений зразок такої терпеливості та великодушності, що їх пізніше навчатиме найбільший його нащадок – Ісус Христос» [65, 141].

Царя Давида в посланні до свого духовного учня, ченця Полікарпа, радив наслідувати єпископ Симон.

«Послання смиренного єпископа Симона Владимерського и Суждальського к Поликарпу, черноризцу Печерському» – це перше послання єпископа до Полікарпа. У ньому Симон виклав моральні та духовні настанови своєму духовному учневі та висловив йому докір. Симон порадив Полікарпові підвестися духом і скерувати свої думки на те, щоби подбати про свою душу, попросив служити Богові зі страхом і зі смиренням, не лицемірити, не бути облудником, котрий через тілесну неміч відлучається від церковного зібрання. Симон зазначив: «Довольно же ти буди, брате, твоего круподушіа сътворенное дѣло. Тѣм же ти плакаться подобають, яко оставилъ былъ еси святыи честный монастыр Печерський» [111, 100]. Симон закинув Полікарпові, що той шукає шани не від Бога, а від людей, не бажає скоритися тому, що від Бога, та зависоко про себе думає. «Не то бо есть съвършеніе, брате, еже славиму быти от всѣх, но еже справити житіе свое и чиста себе

сьблюсти. От того, брате, Печерського монастиря пречиста Богоматере мнози єпископи поставлени быша, и яко свѣтила свѣтлаа освѣтиша всю Рускую землю святым крещеніем» [111, 102]. Симон закликав Полікарпа покаятись і полюбити чернече життя, яке є тихим та спокійним і до якого покликав його Бог.

Єпископ навчав ченця терпіти дошкуляння, бо «претерпѣвый бо до конца, тѣй спасеться, таковий бо и без труда спасеться. Аще бо и ключить ти ся озлоблену быти, и пришед нѣкто възвѣститъ ти, яко онъ сице потяза тя злѣ, рци же възвѣстившему ти: «претерпѣвый бо до конца, тѣй спасеться, таковий бо и без труда спасеться. Аще бо и ключить ти ся озлоблену быти, и пришед нѣкто възвѣститъ ти, яко онъ сице потяза тя злѣ, рци же възвѣстившему ти: “аще укори мя, но брат ми есть, и достоинъ есмь того, не о собѣ же творить, но врагъ діаволь поустилъ есть его на се, да вражду сътворить межи нами. Господь же да проженеть лукавого, брата же да помилуетъ» [111, 100]. Симон радив не піддаватися швидкому гніву, а віддавати братові доземний поклін і просити вибачення. Саме цим можна виправити свої прогрішення і здолати всю ворожу силу. «Аще ли потязань сопротивишися, сугубо собѣ досадиши. Ты ли еси больши Давида царя? Ему же Семей досажаше в лице» [111, 100]. Цар не противився прокльонам Семей і навіть жодному зі своїх воїнів не дозволив стати на свій захист, аби Господь побачив його смирення.

Як приклад до цього повчання Симона для Полікарпа про смиренність і покірність якнайкраще пасує образ Давида. Адже він, цар, є втіленням покори у Старому Завіті, як Христос – у Новому. Давид мав непохитну надію на Бога й у всьому покладався на Нього, Господня воля була основою його життя. Він є прообразом Христа в тому, що зазнав зради з боку найближчих,

невдячності від тих, кого був обдарував, у тому, що відкинув насильство, простив переслідувачів.

Біблійний епізод із буденного життя Давида став моделлю можливої ситуації в житті Полікарпа, тобто його могли зі злості осуджувати чи проклинати, а хтось міг за нього заступитись. У такий момент Симон радив Полікарпові чинити так, як Давид. Зі Святого Письма взято готовий сюжет і змінено тільки імена головних героїв: Давида – на Полікарпа. З тексту «Послання...» стає зрозуміло, що біблійними Семеем і Авішаєм може бути хто завгодно, тобто може знайтися той, хто проклинатиме, і водночас людина, готова захистити. Але як чинити головному героєві? Зрозуміло, що так, як Давид. Образ Давида як утілення покірності став не тільки прикладом для наслідування, але й основою морального повчання єпископа.

Не випадково Симон обрав саме таку ситуацію, адже в ній перевірки зазнають людські покірність, любов до ближнього та розуміння гріха. Симон зазначив, що людині слід так відповідати своєму кривдникові: «...аще укори мя, но брат ми есть, и достоинь есмь того» [111, 100], – і додав, що брат робить це не від себе, а що його підбурих диявол. Симон наголосив на тому, що гріх є справою рук диявола, а тому з людини знімається певна відповідальність, до того ж є ця людина братом, котрого, без сумніву, слід любити і не відповідати на злобу ненавистю. Важливо зазначити, що єпископ акцентував на усвідомленні заслуженого покарання («достоинь есмь того»). Це – дещо трансформоване Давидове розуміння покарання, бо ж цар сказав, що то сам Господь звелів Семееві його проклинати, а за це смирення Давид мав надію отримати добро. Цар розумів ці прокльони як Божу волю та як випробування своєї віри.

Зрозуміло, що Симон прагнув виразно довести Полікарпові, що основою його духовного життя повинні бути терпіння та покора, а особливо любов до братів і цілковите віддання себе у Божі руки, як те робив цар Давид.

Варто звернути увагу на біблійні інтертекстуальні взаємодії в «Посланні смиренного єпископа Симона Владимерського и Суждальського к Поликарпу, черноризцу Печерському». У тексті є такі слова: «Самъ бо Господь рече: «домъ мой – дом молитвы наречетьс» [111, 99]. Цю цитату взято з Євангелія від Марка (Mr. 11, 17): «яко храмъ мои, храмъ мѣлтъвѣ наречетьс» [157]. Як бачимо, вона дослівна. Важливо, що в тексті цю цитату безпосередньо пов'язано з наступною («два или три събрани въ имя мое, ту есмь посрѣди их» (Mat. 18, 20) [167], яку подано відразу за нею, бо разом вони створюють смислову єдність, аби утвердити важливість спільної церковної молитви для Полікарпа. Таким чином, ці євангельські слова стали ідейним апогеєм аргументів на користь правдивості Симонового навчання.

Особливе ідейне наповнення має «Слово» «О двою брату, о Титѣ попѣ и Евагріи діаконѣ, имѣвшим вражду мѣжду собою». Назва тексту сама відкриває перед читачем основний зміст: можна здогадатися, про що йтиметься у «Слові», героїв названо, проблематика – зрозуміла [47, 156]. Твір розповідає про двох братів, котрі мали між собою велику любов, але диявол учинив між ними ворожнечу, заклав у їхні серця ненависть, тож монахи загнувались один на одного і навіть не хотіли бачитися. Так минали їхні дні. Раптом Тит дуже занедужав і, передчуваючи швидку смерть, покаюся у своїх гріхах та захотів попросити вибачення в Евагрія, та той відмовився миритися з духовним братом. Тоді, коли Тит уже помирав, брати силоміць привели Евагрія до Тита, проте навіть і в той момент монах не пробачив умирущого. Після цього сталося чудо: Тит швидко одужав, а Евагрій – помер. Надалі Тит уже ніколи не хворів, а Евагрія з плачем поховали. Відтак у «Слові» вміщено розповідь про видіння Тита, яке він мав перед смертю. Тит розповів іншим монахам, що побачив ангелів, які оплакували його душу, та бісів, які раділи з його гріха. Тоді Тит і почав просити вибачення в Евагрія. А коли той відмовив, Тит побачив ангела зі списом, який ударив Евагрія, і той упав



мертвий. Наприкінці Симон додав власну настанову Полікарпові, застерігши його від певних гріхів.

Якщо зіставити назву твору та його закінчення, то можна простежити цікаві тематичні особливості. «Слово» закінчується повчанням Симона, в якому він застерігає молодого ченця Полікарпа від гніву, бо той, хто піддається цій спокусі, стає її рабом. Якщо ж Полікарп остерігатиметься цього гріха, тоді й Господь оберігатиме його, і водночас автор додав, зацитувавши Біблію й акцентувавши на тому, що це – Господні слова: «Да не зайдець солнце въ гнѣвъ вашем» [111, 123]. У цих словах закладено головну ідею «Слова»: варто прощати й просити прощення, не тримати злоби в серці, а найважливіше – не гніватися довго, тобто не завершувати свій день, маючи гнів на когось.

Наведену цитату взято з Послання апостола Павла до Ефесян. Настанови апостола в цьому посланні охоплюють кілька головних тем, причому всі вони схожі й висвітлюють конкретну ситуацію, в якій опинилися ті, кому було адресовано послання [112, 461]. Водночас характерною рисою цього біблійного тексту є те, що «настанови послання мають характер роздумів, які покликані переконати читачів обрати конкретний варіант дій» [112, 461]. Послання можна потрактувати як есей, автор якого разом із читачем роздумує над важливими християнськими істинами, наставляє, проте залишає можливість власного вибору. Послання актуалізує ідею про задум Божий спасти всіх людей через Свого Сина, Який помирає за людські гріхи й цим дарує можливість усім стати синами Божими. Частина четвертої глави якраз і присвячено роздумам Павла про «нове життя у Христі» (Еф. 4, 17-24) [196, 242 (НЗ)], із якої взято наведену вище цитату. І без біблійних коментарів можна побачити міжтекстовий зв'язок між фрагментом зі Святого Письма та патериковим текстом, адже їх об'єднує ідея нового життя, оновленого. Автор Послання до Ефесян акцентує на тому, що варто позбутися старого (тобто грішного) життя, «відновитись духом... й одягнутись у нову людину, створену на подобу Божу, у справедливості й у

святості правди» (Еф. 4, 23-24) [196, 243 (НЗ)]. Дослідники зазначають, що, коли Павло пише про образ «нової людини», то «напевно, нагадує про первісне створення Богом Адама і Єви за Своїм образом і подобою, каже, що нова особистість, на яку перетворився християнин, здобула моральну чистоту, бо її створено за подобою Бога» [112, 469]. При розгляді біблійних слів у такому ракурсі стає зрозуміло, що апостол акцентує на тому, що людина повинна дотримуватися моральних норм, і пропонує всім розпочати життя у Христі – новий тип життя, що його більшість юдеїв очікувала тільки в майбутньому (після воскресіння мертвих) [112, 470]. У Святому Письмі йдеться про те, яким повинно бути життя християнина, коли він оновився. І однією з порад чи радше настанов є така: «Гнѣвайтесь, и<sup>а</sup> не съгрѣшайте. Слнѣ да не заиде<sup>т</sup> въ гнѣвъ<sup>ѣ</sup> вашемъ» (Еф. 4, 26) [165]. Такі біблійні слова можуть дещо спантеличити, бо ж апостол пише, що можна гніватись, і водночас ніби заперечує це. Варто зазначити, що гнів у такому контексті – це, напевно, не стан, а емоція (бо ж і Бог гнівався через людські гріхи). Йдеться про те, що слід розрізняти природу гніву, зважати, на що його спрямовано. Звичайно, серце, переповнене гнівом на ближнього, буде опановане гріхом, а не справедливим гнівом.

В аналізованому патериковому «Слові» якраз і розглянуто цей другий варіант гніву, гріховний. «Заклик уникати гніву взято з Псалма 4, 5; про нечестивих, хто постійно перебуває у гніві; деякі грецькі філософи також вимагали, щоб усі суперечки було залагоджено того самого дня, до заходу сонця» [112, 470]. На цьому акцентує й апостол Павло, тому Симон вибрав саме цю цитату зі Святого Письма для пояснення Полікарпові гріховності гнівливого серця, яке навіть закам'яніло в цьому гріху. Вибрані біблійні слова якнайкраще зосереджують увагу читача на потребі швидкого викорінення гніву зі серця, на тому, що не варто впускати злобу на ближнього в душу надовго, бо злоба може поглинути людину й перетворити її на свого раба, як і сталося з персонажами «Слова». Водночас біблійна

цитата в ідейному плані різко контрастує зі сюжетом патерикового тексту, бо монахи дуже довгий час гнівались один на одного, тоді як апостол Павло наголошує на тому, щоби ще до вечора звільняти серця від гніву.

Завдяки цитаті доволі важливого значення у «Слові» набула часовість. Час у «Слові» можна трактувати двояко: час реальний (ченці перебувають у сварці, один із них опиняється на смертному одрі) й ірреальний (передсмертний час у видінні Тита) [47, 156]. Особливе місце в ідейній структурі «Слова» займають момент і день. Змістовим центром твору є момент перед смертю Тита – закінчення людського життя, мить, коли ще можна покаятися, направити життя, щоби не втрапити у вічний вогонь. Водночас після смерті настає вічне життя, тобто новий «день» для людської душі. У такому контексті проявляється ідейний зв'язок між біблійною цитатою та моментом каяття перед смертю персонажа. Слова зі Святого Письма акцентують на мінімальному: не слід образи переносити в новий день, варто закінчувати свій день, пробачивши та попросивши прощення, тобто новий день – нова людина. А для життя монахів така настанова мала особливу вагу, бо ж у чернечому уставі передбачено щоденне слухання Служби Божої та – найважливіше – прийняття Святого Причастя, яким кожен оновлюється, омиває свої гріхи, стає чистим. Тобто біблійна ідея не закінчувати день гріхом виростає в «Патерику» до ідеї не закінчувати життя у гріху. За такими градаціями приховано часову тяглість: якщо Святе Письмо каже про день як про відтинок часу й про вечір як про момент, коли можна й потрібно все виправляти, то «Патерик» через таку аналогію ніби розтягує час, адже ченці були у сварці довго, та в один момент (вирішальний – «вечірній» момент свого життя) Тит зміг попросити вибачення і покаятися. Час гріха й час покаяння – це як день і вечір у Біблії. Водночас вечір часто асоціюється з чимось темним, невідомим, тому і Симон обрав для показу передсмертний час Тита й Евагрія, бо смерть – це також темінь і таємничість. Тобто при біблійному світлі виразно видно міжтекстові паралелі [47, 157].

Наведена цитата розкриває ще один ідейний момент. На початку «Слова» йдеться про те, що ченці, стоячи у церкві, також перебували в духовному мороці. Тут теж присутній тематичний зв'язок із ідеями темряви, невідомості й вечора. Проте важливо, що Симон зробив акцент саме на перебігу Служби Божої. Зокрема, він наголосив на тому, що Евагрій приймав причастя, перебуваючи у гніві, а Тит «прощення не вьзма» [111, 122] під час Літургії. Тобто момент очищення й оновлення Святими Тайнами для них не наставав. Єдиним часом усе виправити залишилася передсмертна мить. Однак вони настільки закам'яніли у гріху, що змінити щось могло тільки Титове видіння. Зважити варто також на накладання часу в той момент, коли до тяжко хворого Тита привели Евагрія. Тит перебував тоді у двох часових вимірах: реальному й ірреальному. Монах одночасно бачив і брата Евагрія, який не хотів каятися та просити вибачення, й ангелів, котрі відходили від нього, й бісів, котрі раділи з гріхів монахів; відтак бачив ангела з вогняним списом, який ударив Евагрія, коли той не пробачив Тита. Така подвійність часу має зв'язок із двоїстістю «Слова» загалом: життя і смерть, праведність і гріх, біси й ангели, день і ніч, навіть двоє персонажів мають бінарні, протилежні характери.

Водночас майже в кожному «Слові» «Патерика» є мотив навернення через чудо, різновидом якого в нашому випадку стало видіння. У цьому контексті постає питання: чому видіння трапилося з Титом, а не з Евагрієм? Можливо, відповіддю буде та сама біблійна цитата, яку проаналізовано вище. Тит був при смерті, тобто його життєвий день закінчувався, наближався вечір смерті, а не варто, щоби над гнівом заходило сонце. Тому саме Титові Бог, Який прагне спасти кожного, надав особливу можливість, і він зумів перемогти свій гріх та покаятись. А Евагрій, на жаль, не виправив свого життя, не пробачив і не попросив вибачення. Проте цікаво, що в тексті «Слова» є ще дві цитати з Біблії, які не адресовано безпосередньо героям, але легко здогадатися, що вони стосуються кожного із персонажів. Це – своєрідні узагальнення-підтвердження долі Тита й Евагрія. Титові, напевно,

адресовано цитату зі Святого Письма: «Оставьте – и оставятся вам» [111, 123]. Ідеться про те, що вічне життя цього монаха залежало від того, чи простить він образи своєму братові. Пробачивши, він миттю одужав, що може бути свідченням того, що його гріхи було прощено. Можливо, і хвороба Тита була своєрідною карою за його провини. Спрацював механізм автоматизму: він пробачив – і йому пробачили.

А от Евагрієві адресовано іншу цитату: «Всякъ, гнѣвааися на брата своего без ума, повинень есть суду» [111, 123]. Ці слова тісно пов'язні з моментом, коли монах відмовився пробачити Тита й у цьому житті, й у прийдешньому. Після такої заяви на Евагрієві сповнилися біблійні слова: він помер, не отримавши відпущення гріхів. Така доволі іронічна, ніби навиворіт, ситуація: виявилось, що момент земного вечора був не лише для Тита, але і для Евагрія.

Отже, взаємодії між двома текстами на ідейно-тематичному рівні якнайкраще розкривають зміст і Святого Письма, і «Патерика». Біблійні фрагменти, які функціонують у патерикових «Словах», постають певними смисловими матрицями, центрами внутрішніх сенсів патерикових текстів. Через інтертекстуальну взаємодію та її біблійний контекст можна пояснити іноді незрозумілі моменти в «Патерику». Відтак кожне патерикове «Слово» постає особливою змістовою структурою, єдність і логічність якої забезпечують біблійні цитати.

#### **2. 4. Символічно-алегоричний рівень тексту як середовище творення інтертекстуальної реальності**

Середньовічний український твір через присутність у ньому біблійних фрагментів поєднав у собі символічність Книги Книг і Христової віри. Розглядати чи розуміти будь-яке «Слово» неможливо без біблійного контексту, який стає з патериковим єдиним цілим і водночас надає новому смислому середовищу додаткових сенсів, зрозуміти які повинен читач.

Особливого наповнення через біблійний контекст набуло «Слово» «О многотерпѣливѣм Іоаннѣ Затворницѣ». Цей текст постає перед читачем надзвичайно складним символом, за яким приховано історію людства від моменту первородного гріха Адама та Єви до Христового відкуплення цього гріха. До того ж, такий глибокий символізм передбачає аналіз «Слова» принаймні на двох рівнях: історії Адама й історії Христа. У тексті автор особливим чином зумів поєднати Старий і Новий Завіти. Водночас розповідь про Йоана Затворника є структурою «тексту в тексті», бо в ній ідеться про одного брата, котрого мучили тілесні пристрасті, й про Йоана, до якого за порадою приходив той монах. Аби добре зрозуміти прихований зміст тексту варто виокремити кілька ключових концептів, закладених в його основі: історія Адама та первородний гріх; змії як уособлення спокус і спокусника; історія Христа і Його воскресіння як символ очищення від первородного гріха; піст; спокуси; тридцять років; пустиня як місце спокус і очищення. На цих ключових поняттях вибудовано символічну структуру патерикового «Слова».

«Слово» розпочинається філософським вступом-роздумом автора про причини гріховності кожної людини, про те, що всі, хто народився, є схожими на Адама та Єву зовнішністю, проте найголовніше – що кожен «успадкував» і первородний гріх, який вони вчинили. З часу, коли Єва спокусила Адама, людьми заволоділи пристрасті, яких вони не здатні перемогти. Такий песимістичний початок виконує кілька функцій у самому тексті «Слова». По-перше, у такий спосіб автор ніби сам себе «виправдовує», зазначаючи, що він також один із тих грішників (грішний, можливо, через своє бажання стати ігуменом, від чого Полікарпа відмовляв Симон). Прикметно, що Полікарп не просто вибрав перший-ліпший гріховний вчинок зі Святого Письма, а саме первородний гріх, тобто той гріх, із яким народжується кожен і водночас той, що є першим людським гріхом, що перетворив непорочну людину на грішника. Варто також наголосити на тому, що згадка про гріхопадіння людини потрібна авторові також для того, щоби

наприкінці тексту описати Христове воскресіння як очищення від первородного гріха. Так вибудовуються велична християнська історія та єдність Завітів. Напевно, тому автор увів у текст і двох героїв, дві історії з їхнього життя. Одна з них певним чином символізує життя Адама, а друга – уособлює долю Христа.

Після своєрідного філософського вступу автор розповідає про одного монаха, котрий жив у чистоті та смиренності, зберігав заповіді й не піддавався спокусам. Звати цього ченця було Йоан. Перед читачем постає праведник, котрий, здавалося би, не зробив у своєму житті нічого злого. Така ідеалізація контрастує з початком «Слова», де автор згадував, що кожна людина від часів Адама та Єви є грішною, а також із образом самого автора, котрий зараховує і себе до тих грішників. Причина цієї ідеалізації стає зрозумілою для читача лишень у процесі читання «Слова», бо ж наприкінці тексту автор зазначив, що допомогти у боротьбі зі спокусами може лише той, хто сам їх переміг, зумівши зберегти вірність Христові. Якби автор не зобразив Йоана саме таким, то вийшло би, що монах не зміг би допомогти іншому ченцеві. Таким праведним Йоан став тому, що переміг усі спокуси. Водночас не варто забувати, що і Христос був спокушуваним, але здолав усі підступи диявола.

Читаючи «Слово» далі, натрапляємо на розповідь про одного з братів, котрого диявол мучив тілесними похотями. Той монах часто приходив до блаженного, просячи про молитву. Йоан радив монахові кріпитись і бути мужнім, аби не зійти з Господньої дороги. Затворник підбадьорював монаха, благав його, щоби той не уподібнився людині, котра стоїть над прірвою, бо таку особу ворог може легко зіштовхнути вниз. Це порівняння має глибокий символічний зміст і водночас відсилає читача до Святого Письма та прокладає смисловий місток до історії самого Йоана, яка пов'язана з історією Христа. У такому контексті варто згадати відомості з Біблії, зокрема про сорокаденний піст Ісуса в пустині та про спокушування Христа дияволом: «Тоді диявол бере Його у святе місто, ставить на наріжник храму і каже:

«Коли Ти Син Божий, кинься додолу, написано бо: Він ангелам своїм велітиме про Тебе, і вони візьмуть Тебе на руки, щоб Ти Своєю ногою часом не спотикнувся об камінь». А Ісус сказав до нього: «Написано також: «Не будеш спокушати Господа, Бога твого» (Мат. 4, 5-7) [196, 10 (НЗ)]. Важливо простежити трансформацію біблійного образу Христа на краю прірви у символічний образ людини над прірвою в «Патерику». Варто акцентувати, що «Святе місто – це відомий синонім, інша назва Єрусалима. Диявол переніс Ісуса на один із кутів храму, який виходив на глибоку долину; падіння з того місця означало стовідсоткову смерть» [112, 30]. Цей фрагмент зі Святого Письма передбачає, звичайно, алегоричне розуміння, бо йдеться насамперед про духовну смерть, яка може бути пов'язана й з тілесною. Проте не менш важливим є й зоровий ефект (шалена височінь), який в особливий спосіб посилює напружений стан героя, вказує на його внутрішній неспокій, страх. Так читач розуміє душевну боротьбу монаха, котрий опинився на краю духовної прірви й просить допомоги в Йоана.

Водночас падіння вниз може символізувати гріховне падіння, тобто, коли людина піддається спокусі, вона падає так, як упав Адам, про якого автор згадував на початку «Слова», а врятувати всіх, хто «падав», може Христос, Який Своєю добровільною смертю визволив багато праведних душ, котрі через первородний гріх не могли потрапити до раю. Символ людини над прірвою (Христа над прірвою) в «Патерику» трансформувався в загальну алегорію спокушуваної людини, котра перебуває в межовому стані, тому диявол несподівано може «зіштовхнути» її в духовну прірву. У такому стані перебував і герой «Патерика». Важливо також, що через акцент на образі людини над прірвою уважний читач може помітити змістову нитку між «Словом» і біблійною розповіддю про перебування Ісуса в пустині протягом сорока днів. Окрім того, уведення в текст «Патерика» такої прихованої алюзії пов'язує Старий Завіт і Адама, який уподібнився людині, котра все-таки впала в духовну прірву, та Новий Завіт і Христа, Який не піддався нападам



диявола. Образ цього монаха – це особливий перехідний етап від старого Адама до нового (Христа).

У такому контексті зрозумілим є символічний зміст образу самого Йоана, який розповідає ченцеві, котрий прийшов до нього за порадою, приклад із власного життя та боротьби з диявольськими спокусами. У часи своєї юності він страждав од блудних бажань, тому багато постив, навіть по кілька днів, а іноді й цілими тижнями нічого не їв упродовж трьох років, майже не спав, не пив води і носив на собі важке залізо. Таке нагромадження різноманітних упокорень та добровільних страждань вимальовує перед читачем образ людини з надзвичайною силою духу, великими смиренням і вірою. Водночас акцент саме на пості як на способі визволитися від спокус відсилає читача до Святого Письма, конкретніше – знову ж таки до перебування Христа в пустині, де Він постив сорок днів. Варто зазначити, що піст у Святому Письмі має особливу силу. Згадаймо біблійну розповідь про біснуватого чоловіка, котрого не могли зцілити апостоли, бо такий рід бісів, як сказав Христос, виганяють лише молитвою та постом. Піст – це дієві ліки від багатьох духовних хвороб, тому і не дивно, що Йоан у боротьбі з гріхом такого великого значення надавав саме утриманню від їжі. Крім того, натякає на Йоанове наслідування Христа.

Читаючи «Слово» далі, довідуємося про те, що духовна боротьба ченця тривала три роки, проте спокою він так і не отримав. Тому Йоан вирішив піти до печери, де був похований Антоній, і там перебувати в молитві. Такий вчинок монаха можна визнати доволі прогнозованим і системним. Йоан випробував усі можливі засоби боротьби з дияволом: і молитву, й піст, і упокорення себе, проте нічого йому не допомогло. Єдиним виходом було попросити допомоги у святого Антонія. Водночас ця ситуація, по-перше, актуалізує біблійну ідею про те, що самотужки людина не може подолати диявольських спокус; по-друге, як Йоан просив допомоги в Антонія, так і монах прийшов до Йоана; по-третє, апостоли також не могли самі вигнати бісів, тому привели біснуватого до Христа. За цими подіями також приховано

християнські покірність і перемогу над гордістю, над думкою про людську всесильність. Окрім того, Антоній, чий образ у той чи той спосіб присутній майже в кожному «Слові» «Патерика», постає всесильним помічником і покровителем, а також здійснюється його обіцянка [111, 105], що всі, хто є в Печерському монастирі, не загинуть.

Завдяки палкій молитві Йоан отримав од Антонія дієву пораду: треба піти в затвор, де б очі нічого не бачили, а вуха – не чули. Цілковите самозречення та самоумертвлення – найвищий щабель у духовній боротьбі з диявольськими спокусами. Якщо Йоан затвориться в печері, то здобуде спокій, диявол відступить від нього. Затвор – це особливий символ не лише в «Патерику», але й у Біблії. У затворі людина залишається наодинці з Богом, перебуваючи в постійній молитві, ніщо матеріальне не зводить її. Водночас піти в затвор – це вибрати інше місце, насамперед безлюдне, для єднання з Богом. Таким іншим місцем для Христа була пустиня, де Він перебував у молитві незадовго до хресної смерті. Тобто особливий простір духовного вдосконалення стає необхідною умовою для перемоги над спокусами. До речі, пустиня та затвор на вигляд зовсім не подібні, а радше протилежні простори. Варто зазначити, що біблійна історія показує своєрідну велич-пустку: пустиня (безмежні простори), ріг храму (величезна висота), натомість у «Патерику» читач віднаходить зовсім інші просторові образи: затвор постає в уяві як щось тісне, дуже обмежений простір. Такі протилежності можуть актуалізувати ідею величчя Христа й мізерності людини. Водночас не варто забувати, що і Йоан Хреститель постив у пустині, одягнений у волосяницю, і багато блаженних обирали такий спосіб життя, завдяки чому й відомі тепер історії отців-пустельників. У такому контексті печерський затвор – це «українська пустиня». Можна припустити, що монахи, котрі вирішували жити в затворі, – це ті ж таки отці-пустельники. Піти в пустиню – це, напевно, найбільше, що може зробити людина для відречення від матеріального на шляху духовного вдосконалення. Тож зрозуміло, чому Антоній порадив Йоанові піти в затвор. Окрім того, якщо звернути увагу на

біблійний контекст, то пустиня – це не лише очищення, але й загартування, підготовка до подальших випробувань.

Отже, Йоан оселився в тісному місці (цікаво, що сам він називає його «скорботним»), де прожив аж тридцять років, і лише наприкінці цього часу здобув нарешті спокій і диявол припинив мучити його тілесними пристрастями. Проте монах не захотів зупинитися на досягнутому, тож вирішив зробити ще одну корисну для душі справу. Йоан викопав яму, яка була йому по пояс, сів у неї й засипав себе глиною так, аби було видно лише голову. Це було в перший день Великого посту, а пробув Йоан у тій ямі аж до Великодня. Такий вчинок безпосередньо пов'язаний із наслідуванням Христового перебування в пустині. Крім того, вирити яму і самому засипати себе землею – це має глибокий символічний зміст. Варто пам'ятати, що до Христового воскресіння старозавітні праведники не могли потрапити до раю через первородний гріх. Це знову відсилає до початку «Слова», де йшлося про те, що через Адама кожна людина успадковує гріховність і стає схожою на нього. Саме через праотця старозавітні праведники не могли опинитись у раю. Хоча цього не зазначено безпосередньо в тексті, проте у вчинку Йоана, який закопався в землю, відлунює мотив звільнення праотців. У читача може навіть скластися враження, що монах певним чином долучився до подій Старого Завіту й до його героїв, немовби ставши одним із них. Стає додатково зрозуміло, чому Йоан ніяк не міг перемогти диявольські спокуси: для цього потрібне було Христове Воскресіння. Монахові блудні бажання – це частина Адамового гріха. У такий спосіб автор наголошує на ідеї причетності кожного до великої християнської історії, на єдності цієї історії та на взаємозалежності її компонентів.

Йоан перебував у ямі сорок днів, як і Христос у пустині, тобто це – Йоанова пустиня. А звільнив він себе на свято Христового Воскресіння. Не варто забувати, що пустиня може символізувати місце, цілком протилежне до раю. На час перебування монаха в ямі припали його найскладніші духовні випробування. По-перше, цілий піст він перебував у жахливому утиску,

тобто фізичні страждання були надзвичайно сильними, бо чернець не міг поворухнути ні ногою, ні рукою. Така картина наштовхує читача на думку про те, що Йоан мав вигляд померлого (не міг рухатись і був закопаний у землю). Проте ця метафорика й алегоричність, можливо, потрібні були авторові для того, щоб увиразнити Йоанові фізичні страждання, які він добровільно вибрав, аби очиститися від своїх гріхів. Водночас можна помітити відсилання до обох Завітів: бути грішником і закопаним у землю – Старий Завіт; добровільно прийняти страждання задля очищення – Новий Завіт. Окрім того, не варто забувати, що Ісусовому воскресінню передували страшні муки Хресної дороги та розп'яття. Знову ж таки актуалізовано ідею, що жодна перемога над дияволом неможлива без тілесних страждань. І, звісно, знаючи біблійну розповідь про страждання та воскресіння Христа, читач може спрогнозувати можливе продовження історії самого Йоана: він здобуде перемогу над своїми блудними бажаннями. Тому біблійні паралелі є ще й певними перспективами для розгортання історії Йоана.

Та, перебуваючи цілий піст у ямі, монах переживав не лише жахливі фізичні страждання, але й важку духовну боротьбу. Йоан розповідав, що диявол наводив на нього страх, ноги починали горіти, кістки тріщали, а полум'я палило його нутрощі. Усіх цих тілесних мук диявол завдавав Йоанові, щоби змусити монаха вилізти з ями. Сатана хотів вигнати преподобного з його «пустині» очищення. Якщо провести паралель із Адамом та Євою, яких через такого підступного ворога і було вигнано з раю, то можна припустити, що яма страждань і болю є для монаха «раєм», звідки його хоче вигнати диявол. Це, звичайно, своєрідний смисловий оксиморон, адже важко уявити, щоби страждання, зокрема тілесні, були чимось приємним. Але для героя рай – це насамперед перебування з Богом і вірність Йому. Тож Йоан не піддавався спокусам диявола, бо хотів залишатись у присутності Бога.

Тому нечистий подвоїв свої зусилля, і невдовзі чернець побачив змія, страшного й лютого, який дихав на нього полум'ям. Змій тут, звичайно,

символізує спокусника, диявола. Також можна провести паралель і з тим змієм, який спокусив Єву й Адама в райському саду. У Святому Письмі зазначено, що найхитрішою серед усіх тварин, яких створив Господь, був саме змій (Бут. 3, 1) [196, 5 (СЗ)]. До того ж, «в пам'ятках літератури та мистецтва стародавнього Близького Сходу, які дійшли до нас, важливе місце посідає образ змії. Можливо, через отруту, яка є загрозою для життя, й очі, позбавлені повік, що надавало змії загадковості, її традиційно пов'язували зі смертю і мудрістю. Розповідь Книги Буття стосується обох аспектів образу змії: її мудрість проявляється в діалозі з Євою, а зв'язок зі смертю – у вигнанні перших людей із Едему» [223, 18]. У «Патерику» змій радше символізує смерть, аніж мудрість, однак смерть духовну. Водночас у «Слові» актуалізовано образ змія як вічного спокусника, як утілення диявола, що ввібрав у себе все зло й усі гріхи. Тому в тексті «Патерика» автор зазначає, що герой побачив змія «страшна и люта зѣло» [111, 140].

Але найбільшу жорстокість змій проявив у ніч Христового Воскресіння. Автор зазначив, що диявол-змія напав на Йоана й заковтнув його голову так, що монах опинився в його горлянці. Спокусник розумів, що перемога Христа наближається, тому його злість така жорстока. Водночас наближалась і перемога самого Йоана над його тілесними похотями, які так довго його мучили. Якщо порівняти ситуацію, коли змія спокушував Єва, і ситуацію з Йоаном, то, звичайно, вони різняться напруженістю. У контактах із праматір'ю змія виявив себе підступним і виваженим, натомість із Йоаном поводився люто – так, як і перед Христовим Воскресінням.

Момент, коли Йоан опинився в пащі змія, є, звичайно, найбільш напруженим, це кульмінація розповіді про його життя. Здається, що життя монаха от-от закінчиться, бо вже ніщо його не врятує. Проте певні позитивні очікування є, бо ж усе відбувається напередодні Воскресіння, коли Ісус принесе визволення та перемогу над злом. У той вирішальний момент Йоан звернувся до Бога з молитвою: «Господи Боже, спасе мой! Вьскую мя еси оставиль, ущедри мя, Владыко, яко ты еси единъ челошыколюбѣць. Спаси, мя

грѣшного, єдине Боже безгрѣшне! Избави мя от скверны безаконїа моего, да не увязну в сети неприязненѣ въ вѣки вѣком. Избави мя от усть врага сего, се бо яко левъ рыкаа ходить, хотя мя поглотити. Въздвигни силу твою и прииди, дам мя спасеши, блесни молнїа твоя и иждени, да исчезнетъ от лица твоего. И яко скончах молитву, и абїе бысть молнїа, и лбтый той змїй исчезнетъ от мене, и к тому и не видѣхъ его и донынѣ» [111, 140-141]. Початок цієї молитви є словами Ісуса, які Він адресував Своему Отцеві. У текст «Патерика» їх уведено, щоб акцентувати на моменті найбільших страждань Христа і водночас нагадати про Воскресіння. Проте не слід забувати, що Ісус, кажучи: «Боже мій, Боже мій, чому Ти мене покинув», – сам цитує Старий Завіт, зокрема Книгу Псалмів (Пс. 22, 2) [196, 629 (С3)]. «Ці слова, можливо, читали у храмі разом із іншими текстами Писання в цей час дня (у Святому Письмі зазначено, що звернення до Бога Ісус промовив близько дев'ятої години)» [112, 102]. Тому особливу увагу варто звернути на контекст двадцять другого псалма, бо, як виявилось, завдяки йому зрозумілими стають картини опису перебування Йоана в ямі. Тут автор «Слова» вдався до надзвичайно складних перетинів і накладань смислів та змісту. Читач спостерігає творення особливого алегоричного лабіринту, вихід із якого позначено натяками, тобто в тексті автор навмисно залишив певні «підказки-дороговкази» зі Святого Письма, які формують цілісність, логічність тексту «Слова» та повноту його образів, які, з одного боку, вмотивовані, а з іншого – надзвичайно складно організовані, створені та скомпоновані. Тому текст «Слова», а радше його змістова та смислова частини, є своєрідною мозаїкою, яку можна скласти саме через інтертекстуальні взаємодії зі Святим Письмом.

Отож, у двадцять другому псалмі йдеться про те, як страждає праведник. Псалмоспівець зазначає, що Бог далеко від нього, та він постійно звертається до Господа і покладається тільки на Божу підтримку – так, як робили його батьки. Ліричний герой псалма стурбований, його опановує

страх, тому він каже: «Не віддаляйся від мене, бо нещастя близько, бо допомогти нікому. Биків багато мене оточило, башанські сильні навколо мене стали. Роззявили на мене свою пащу, наче лев, що ридає і рикає. Я став, немов вода розлита, всі мої кості повиходили з суглобів. Наче віск, зробилося моє серце, розтануло в мене в нутрі» (Пс. 22, 12-15) [196, 629 (СЗ)]. Опісля герой починає просити Бога, щоби Той урятував його душу, а сам він сповістить усім про Боже ім'я та хвалитиме Господа. Наприкінці псалма є велична прослава Бога: «Усі кінці землі згадають і повернуться до Бога. І впадуть ниць перед Тобою усі сім'ї народів; Господнє-бо є царство, Він над народами панує. Йому одному поклоняються всі тії, що в землі спочивають; перед Ним упадуть ниць усі тії, що сходять у могилу. І душа моя для Нього житиме; моє потомство буде Йому служити, і розповість про Господа прийдешньому родові» (Пс. 22, 28-31) [196, 630 (СЗ)].

Цей псалом пояснює кілька моментів опису перебування Йоана в ямі. Видаються цілком схожими образи відкритої пащі лева (біблійний) і змії (патериковий); кості, які повиходили зі суглобів (біблійний) і кістки, які затріщали в патерикового Йоана. А особливо близькими є психологічний й емоційний стани Псалмоспівця та ченця. Читач може спостерегти, що Йоан – це немов той самий біблійний псалмоспівець, котрий у реальному часі бореться з дияволом і благає Бога про допомогу. Він справді був переконаний, що в такому складному становищі Господь його покинув, адже втрачав духовні сили в боротьбі зі спокусником. Тому біблійні слова: «Боже мій, Боже мій, чому Ти мене покинув?» – у «Патерику» набувають подвійного звучання й стають центром смислового єднання двох Завітів. Наведена біблійна цитата є перехідним моментом від Старого Завіту до Нового, бо старозавітний псалом цитує новозавітний Христос. Тому такий сенс накладено й на образ Йоана. Видається навіть, що молитва монаха є певною мірою переповіданням чи не цілого двадцять другого псалма. Тобто зв'язок зі Старим Заповітом очевидний, не можемо стверджувати, що автор зачитував суто Христові слова. Не варто також забувати, що аналізований

псалом є пророчим стосовно долі самого Христа. Це також накладає певний смисловий відтінок на патерикову ситуацію.

Після щирої молитви монаха перед ним з'явилася блискавка – і змії щезнув. Це означало Господню допомогу та знищення диявольських спокус. Блискавка – один зі складних і подвійного змісту символів у християнстві. Насамперед варто зазначити, що блискавка асоціюється з очищенням і оновленням. Вона несе світло. Водночас саме блискавку використовували архангел Гавриїл і архистратиг Михаїл у боротьбі з дияволом. Тобто блискавка – це знаряддя знищення змія. Таке трактування цілком доречно в контексті «Патерика», бо змії зник саме тоді, коли з'явилася блискавка, тому читач здогадується, що Господь у такий спосіб його знищив. Але блискавка символізує також і зовсім протилежне. Про це довідуємося зі сторінок Святого Письма. У Євангелії від Матея є такі слова: «Як блискавка, що на сході блисне й вміть аж на самім заході сяє, так буде прихід Чоловічого Сина» (Мат. 24, 27) [196, 37 (НЗ)]. Тут блискавка символізує вже самого Христа, Його явлення людям. Одначе варто звернути увагу на ще одну біблійну цитату: «І ось великий зчинився землетрус, – ангел-бо Господній зійшов із неба, приступив, відкотив камінь і сів на ньому. Вигляд його був, наче блискавиця, а одежа, як сніг, біла» (Мат. 28, 2-3) [196, 45 (НЗ)]. Цей фрагмент пов'язаний із Христовим Воскресінням, а ангел, якого описано, – це той, що сповістив жінкам-мироносицям: Ісус воскрес. Тобто присутність символу блискавки в тексті символізує принаймні дві речі: знищення змія та добру звістку про Христове Воскресіння. Така двозначність надає образу складності, амбівалентності, а крім того, продовжує стратегію подвійності, яку обрав для свого твору автор «Слова».

Читаючи текст далі, дізнаємося про те, що в момент, коли блискавка знищила змія, Йоана осяяло світло й він почув голос Бога. Господь наказував ченцеві остерігатися гріха, щоби знову не зазнавати страшних мук. Бог акцентував на тому, що послав монахові тільки такі терпіння, які той міг витримати, щоби він очистився, наче «злато» [111, 141]. Крім того, Бог



сказав до Йоана: «...при брани страстнѣи, ея же ради ты молишися, о себѣ сущему мертвецю помолися, противу тебе, да ти облегчить от брани блудныа, сей бо болѣи Иосифа сътвори и можетъ помагати стражующим бѣднѣ такою страстію» [111, 141]. Цитований фрагмент із «Патерика» містить алюзію на біблійні слова: «Тому, власне, що страждав і Сам був випробовуваний, Він може допомогти тим, що проходять через пробу» (Єв. 2, 18) [196, 271-272 (НЗ)]. Частина другої глави Послання до Євреїв апостола Павла пояснює мету Христових страждань. Одну з головних ідей цієї частини закладено в чотирнадцятому стиху: «Щоб смертю знищити того, хто мав владу смерти, тобто диявола» (Єв. 2, 14) [196, 271 (НЗ)]. У зазначеній цитаті акцентовано на безпосередній меті Христової смерті – перемозі над дияволом. Також Христос переміг і саму смерть. Важливо, що «у єврейській літературі смерть пов'язували з дияволом, а в деяких пізніших текстах сатану уявляли як ангела смерті» [112, 560-561]. Зрине знищення диявола присутнє безпосередньо у «Слові», проте це знищення не точкове, а глобальне, тобто знищення самої суті зла, яке почалося з моменту спокуси Єви й Адама. Особливого смислового наповнення в патерико́му текстовому середовищі набувають біблійні слова про того, кого випробовують. Цей образ має кілька граней у «Слові». По-перше, Христос був Тим, Кого диявол спокушав, тому Він може допомогти людині, яка перебуває у схожій життєвій ситуації, як і було з Йоаном. Водночас таке розуміння відсилає читача до слів Бога про те, що Він посилає людині страждання не більші, ніж вона може витримати. Христос дуже добре знає людську природу, бо, перебуваючи в пустині, Він був людиною й страждав як людина. По-друге, введення такої біблійної алюзії аргументує наявність розповіді про випробування Йоана як приклад для монаха, котрий прийшов до преподобного за порадою. Також ці біблійні слова «дозволяють» Йоанові повчати ченця, радити йому, бо ж і сам блаженний боровся зі спокусами.

Як бачимо, в аналізованому «Слові» низка біблійних вкраплень утворює особливу контекстну сітку – виразні міжтекстуальні взаємодії.

Не можна залишити поза увагою також емоційність тексту, бо знищення змія та пророцтво про Воскресіння кардинально змінюють психологічну партитуру «Слова». Ідеться про те, що й персонаж твору, і читач до моменту, коли з'являється блискавка, перебувають у сильному психологічному напруженні. Спостерігаємо навіть певну емоційну градацію. А з моменту знищення змія в тексті помітно психологічну розрядку. Герой здобув душевний спокій, і це умиротворення, звичайно, передається читачеві.

Крім того, можна спостерегти навіть зміну колористики – протиставлення чорного та білого. Найбільш яскравим виявом цього смислового елементу є перебування Йоана в землі (це чорний колір). Біблійні слова, звернені до Бога, що їх цитує Йоан, Христос вимовив близько десятої години (Мат. 27, 45-46) [196, 45 (НЗ)] (теж темний колір). Натомість блискавка – це завжди світло, білий колір; ангел був одягнений у біле вбрання, і сидів він біля гробу вранці (світла половина дня). Можемо припустити, що Йоанова ніч (боротьба з тілесними похотями) змінилася світлим днем духовного спокою. Бачимо, що завдяки біблійним міжтекстовим взаємодіям автор надзвичайно тонко організував власний текст.

Одна з притч із Євангелія від Матея, а саме притча про робітників у винограднику (Мат. 20, 1-16) [196, 31 (НЗ)], стала певною літературною моделлю, філософською та моральною основою для послання Полікарпа до Акиндина «О преподобнѣм и многостадалнѣм отци Пиминѣ и о хотящихъ преже съмерти въ иноческый образъ» з «Києво-Печерського патерика».

У цьому «Слові» йдеться про преподобного Пимена, який із народження був недужим, але чистим від усякої скверни, не пізнавши гріха від материнського лона. Преподобний іще з молодих років хотів постригтись у ченці, та його батьки були проти. Якось Пимен тяжко занедужав, і батьки принесли сина до монастиря, щоби він зцілювся молитвами ченців. Отці

ревно молилися за Пимена, проте він не одужав, адже тим часом сам просив у Господа продовження недуги. Так разом із батьками він перебував у монастирі, продовжуючи благати Господа про постриг у ченці. Однієї ночі з'явилися до преподобного три світлі постаті й здійснили над ним обряд постригу у велику схиму, про що наступного дня преподобний розповів ігуменові, наполягаючи, що то саме він, ігумен, приходив до нього вночі, сотворив обряд і сказав: «Яко подобаетъ ти пострадати въ болѣзни, и егда будетъ исходъ твой, тогда здравіе подасться своима рукама понесеши одръ» [111, 181]. У хворобі чернець перебував довгі роки, а монахи, котрі повинні були служити йому, занедбали догляд за ним, і невдовзі до печери Пимена принесли ще одного хворого ченця. Цього монаха блаженний оздоровив, але з умовою, щоби той прислужував йому й іншим хворим. Одначе й цей брат відвернувся від преподобного через утробний сморід, а тоді захворів. Пимен знов оздоровив його, дорікаючи: «Маловѣрѣ! Не вѣси ли, яко равну мѣзду имѣста боляй и служай?» [111, 182] У хворобі чернець пролежав двадцять років, а в його передсмертний час над трапезною з'явилися три стовпи й перейшли на верх церкви. Преподобний пішов до печери й показав місце, де бажав, аби його поховали, сказавши, що тут минулого року поклали двох братів. Один помер не у схимі, але у схимі його віднайнуть, бо робив він діла, гідні ангельського образу, тому Господь дарував йому схиму. Стосовно іншого брата, котрого тут поховали у схимі, то вона відніметься від нього, бо при житті він не бажав постригтись у ченці, а зробив це, тільки передчувши смерть. Був і третій монах, котрого тут давно поховали, та схима його залишилася нетлінною, щоби стати йому осудом, бо за життя він грішив. Оповівши це братії, Пимен ліг і упокоївся.

Наприкінці Полікарп підсумував зміст свого послання й зробив висновок: «Да отселѣ, братіє, мнить ми ся разумѣти: иже въ болѣзни пострижеться съ вѣрою, просить у Бога живота, да в чернечествѣ

поработаетъ ему; обладаай же животом и смертію Господь, аще сего отведеть, то въ 11 часъ съ пришедшими равна праведнымъ сътворить его Господь. А глаголай же сице: “аще видите мя умираюча, тогда пострижѣте мя”, – сего суетьна вѣра и постриженіе» [111, 184].

Цей висновок ідейно перегукується з притчею про робітників у винограднику з Євангелія від Матея (Мат. 20, 1-16) [196, 31 (НЗ)]. Це Євангеліє є першим у Новому Завіті; найяскравіша його риса – наявність довгих проповідей. Матей намагався зібрати в них навчання Ісуса, показуючи Його як найавторитетнішого Вчителя людства, об’явителя повноти Божого слова людині [56, 235]. У своєму Євангелії Матей утверджує ідею, що слова Ісуса – це шлях, яким ми повинні прийти до Христа. Характерною особливістю першого Євангелія є часте цитування Старого Завіту, бо Старий Завіт був приготуванням до Ісуса. Матей запрошує наново відкрити правдиве значення старозавітного об’явлення, що було надзвичайно актуально в часи Ісуса [64, 238]. Євангелист показує нам Месію, Котрого не зрозумів і відкинув народ, а також Христа, Який гуртує навколо себе новий осередок Божого народу. Матеєве Євангеліє – це «Євангеліє Церкви: саме в ньому вперше фігурує слово «Церква»; найбільші проповіді Ісуса присвячені Церкві – цій духовній дійсності, видимій спільноті, що становить перший етап здійснення Божого царства» [64, 238].

У притчі про робітників у винограднику йдеться про те, що Царство Небесне подібне до чоловіка-господаря, котрий уранці вийшов, аби найняти робітників у свій виноградник, домовившись із ними, що заплатить по динарію за день роботи. Опісля господар виходив іще близько третьої, шостої та дев’ятої години, запрошуючи ще й інших робітників і обіцяючи їм, що отримають справедливо: «и еже боудеть правда, дамъ вамъ» [165]. Увечері господар наказав своєму управителеві роздати по динарію робітникам, починаючи від останніх і далі до перших. «И пришеше иже въ едіныи надесате час, прїаша по пѣнсо» [165]. Ті, котрі прийшли перші,

отримали по динарію, проте нарікали на господаря, що вони, пропрацювавши цілий день, отримали однакову плату з тими, котрі трудилися тільки останню годину. Та виноградар відповів, що не кривдить робітників, адже домовлявся з ними про плату в розмірі одного динарія, і додав: «Хіба не дозволено мені робити зо своїми, що захочу? Чи око твоє ж лукаве з того, що я добрий?! Так-то останні будуть перші, а перші – останні» (Мат. 20, 15-16) [196, 31 (НЗ)].

У притчі є п'ять груп робітників, котрі приходили відповідно о першій, третій, шостій, дев'ятій і об одинадцятій годині, тобто від шостої ранку до п'ятої вечора. Такий поділ дня був звичним для античності, а одинадцяту годину згадано як таку, після котрої залишається тільки одна година до закінчення робочого дня [38, 240]. Важливо зазначити, що головну увагу зосереджено не на перших чотирьох групах, а саме на тих робітниках, котрі прийшли останніми, тобто «насправді зіставляються тільки дві групи: всі, кого найняли протягом дня, й ті, хто прийшов останньої години» [38, 236]. Головне у притчі – однакова плата за роботу, бо всі отримали по динарію. На перший погляд, це може видатися несправедливим, та й самі робітники на це нарікають. Проте для розуміння притчі важливо усвідомити, що найважливішим завданням не є розкрити трудові стосунки та критерії їхньої справедливості, бо йдеться не про щось людське, а про Царство Небесне, – притча передусім демонструє нам Божу справедливість. Суть притчі полягає в тому, що вона «не наполягає на покликанні в кожний час, ні на завжди можливому суді, ні на факті, що останні стали першими, ні на тому, що вже знаємо, що Бог пізнає серце людини. Наполягає на факті, що останнім заплачено стільки, скільки і першим» [26, 102]. У такий спосіб притча руйнує будь-яку ієрархію в Царстві Небесному, бо ж ідею диференційованих нагород у раю важко поєднати з ученням про благодать, даровану незаслужено [38, 236].

Ісус учив, що в пеклі є різні ступені кари (Лк. 12, 47-48) [196, 94 (НЗ)], а цією притчею дає зрозуміти, що нагороду на Небі так не розподіляють, – вона неподільна й однакова для всіх праведників. Господь любить усіх Своїх

дітей однаково й винагороджує їх так само. Крім того, варто зазначити, що виноградар у притчі ні з ким не вчинив несправедливо, бо з робітниками, котрі прийшли зранку, він домовився про один динарій платні, й вони погодились; а тим, котрі прийшли пізніше, він сказав: «Ідіть і ви в мій виноградник, що буде по справедливості, дам вам» (Мат. 20, 4) [196, 31 (НЗ)], – не зазначивши конкретної плати.

Стосовно символіки образів притчі, то на першому, так би мовити, рівні робітники символізують правдивий Божий народ, однаке «притчу звернено винятково до учнів, котрих уособлюють робітники» [38, 236]. Це стає зрозуміло з контексту, бо притчі передуює розмова Господа з учнями, під час якої Петро запитує в Учителя про нагороду, яку отримають ті, хто повністю зрікся всього й пішов за Ісусом. Після відповіді Христос промовляє до Своїх учнів притчею про робітників у винограднику.

Таким чином, на прикладі перших груп робітників ми переконуємося, що ні з ким із народу Божого не вчинять несправедливо; натомість остання група підтверджує принцип: багато людей отримають щедрі нагороди від Бога, хоча їхні заслуги видаватимуться незначними. Крім того, через образ господаря Господь доносить до нас дорогоцінну істину: всі правдиві учні однаково дорогі для Бога [38, 239].

Головний зміст притчі про робітників у винограднику (Божа нагорода для всіх однакова) Полікарп використав у своєму посланні як висновок. Текст Полікарпового «Слова» ілюструє літературний прийом «оповідання в оповіданні», бо головним персонажем є Пимен, про чий життя й ідеться, та наприкінці твору сам чернець розповідає історію про трьох монахів. Цю розповідь логічно вписано в загальну літературну та сюжетну тканину «Слова». Проте виникають суперечності, коли зіставити цілу притчу, її загальний зміст із висновком, тобто безпосередньо з новозавітною цитатою. Може видатися, що слова з притчі: «...то въ 11 часъ съ пришедшими равна праведнымъ сътворить его Господь. А глаголяй же сице: „аще видите мя умираюча, тогда постризѣте мя”, – сего суетьна вѣра и постриженіе» [111,

184], – насамперед і стосуються вкраплення про трьох ченців, а образ Пимена ніби стоїть осторонь, проте це далеко не так, адже життя цього монаха є у «Слові» великим аргументом для висновку.

Полікарп будує своє «Слово» на суцільних опозиціях. Печерський монастир постає біблійним виноградником, ченці – робітниками, постриг, схима – ознаками приналежності до виноградника. До виноградника-монастиря Господь-виноградар кличе робітників-монахів. Хтось приходить молодим, а хтось – у старості, навіть перед смертю. Для Полікарпа, як і у притчі, те, коли хто прийшов до монастиря, є не дуже важливим. Але автор «Слова» звертає особливу увагу на нагороду («равна праведным сътворить его Господь» [111, 184], яку отримують ті, хто прийме запрошення Бога. Важливо зазначити, що Полікарп розширює значення фрагмента зі Святого Письма такими словами: «...в чернечествѣ поработаетъ ему (Богу. – В.Г.)» [111, 184]. Основне змістове навантаження закладено у слові «поработаетъ», адже головним для Полікарпа є творення добрих діл, а якщо чернець не робитиме добра, то ніякої нагороди й не отримає. Автор у тексті кілька разів написав про творення добрих справ як про щось фундаментальне. Наприклад, про ченця, котрого без схими поховали, а у схимі віднайшли, є такі слова: «...сей же дѣла достойна показа образу, и сего ради дарова ему Господь скиму» [111, 183], – а про того монаха, який бажав лише перед смертю постригтись у ченці, сказано: «Таковымъ бо постриженніе скимное ничто же пользуетъ, аще сего дѣла добраа от муки не избавятъ» [111, 184]. Саме тому Полікарп вивів образ монахів-робітників, котрі повинні насамперед чесно та віддано працювати в Господньому винограднику, – лише в такий спосіб можна отримати нагороду в небі.

Ще однією важливою тезою, яка за своєю суттю збігається з головним змістом новозавітної притчі, та водночас тісно пов'язана з розширенням її змісту, тобто з акцентуванням на добродійстві, є слова: «...аще сего отведаютъ, то въ 11 часъ съ пришедшими равна праведнымъ сътворить его Господь» [111,

184]. Тут увагу зосереджено на тому монаху, котрий хотів, аби в ченці його постригли тільки тоді, коли він відчує наближення власної смерті. На його прикладі Полікарп доносить до нас новозавітну істину: якби цей брат пішов до монастиря – навіть перед самою смертю, – щоби служити Богові, творити добрі справи, спасатися через них, а не з якихось інших міркувань, то отримав би таку саму нагороду, як і Пимен, який ціле життя присвятив Господу, терпів недуги, хвалячи Христа; як і той чернець, котрого не прийняли до монастиря, та він своїми гідними справами удостоївся, щоби сам Господь подарував йому схиму, – і Господь зрівняв би його з ними у праведності.

Особливу увагу варто звернути на протиставлення часу в «Слові» й у притчі. Полікарп не випадково вибрав ченця, котрий тільки перед смертю схотів постригтися, бо цей останній час людського життя символізує одинадцятую годину в біблійній притчі, тобто закінчення людського «робочого дня». У такий спосіб автор показав нам один біблійний день як ціле людське життя.

Важливим у тексті є неоднозначний символ схими як ознаки приналежності до чернечого «виноградника». Схима, чернече життя є шляхом служіння Богові, самопожертви, бажанням серця. Водночас вона передбачає свою правдиву реалізацію. Схима – велична, вона є нагородою, яку хтось отримав і зумів гідно пронести життєвий монаший хрест і так здобути вічне життя, як-от Пимен та перший монах, а для когось схима стає тільки праведною маскою, за якою ховається грішне життя, і тоді вона стає осудом тій особі, як-от для третього та другого ченців. У такий спосіб Полікарп розробив образи новозавітних робітників, наповнив ці образи новим змістом і, ввівши їх у патериковий контекст, актуалізував істину про те, що Господь любить і нагороджує всіх Своїх дітей однаково.

Ще одну біблійну цитату (з Книги І Царів, 18, 36-39) [196, 363 (СЗ)] опрацьовано у «Слові о пришествіи мастеръ церковныхъ от Царяграда къ Антонію и Феодосію». Цитату вміщено наприкінці тексту. А спершу в цьому



«Слові» йдеться про вибір місця для побудови Богородичної церкви. Автор детально описав той епізод, коли Антоній дві ночі молився до Господа, щоби Той показав місце, на якому слід побудувати церкву. Цікаво, що ігумен, із одного боку, просить Бога, а з іншого – пропонує дати конкретні знаки для вказівки на це місце. І все ставалося так, як просив у молитвах Антоній. Але третього дня, коли преподобний вирішив освятити те місце, він знову закликав Господа, щоби Той показав, що справді бажає, щоби церкву було побудовано саме там. І відразу після цих слів на землю впав вогонь і спалив дерева, тернину, висушив росу, а на вказаному місці утворився своєрідний рів. Так було покладено початок будівництва Богородичної церкви та доведено Господню волю на те. Цей епізод перегукується зі старозавітним фрагментом, де йдеться про той момент, коли Ілля наказав скликати до гори Кармель пророків Ваала й Ашери, щоби виявити їхню неправдивість і переконати людей, що таких богів не існує, а водночас утвердити віру в правдивого Бога. Сталося так, що лжепророки взивали до свого бога, щоби він об'явився перед народом, але нічого не ставалося. Тоді, коли настав час приносити вечірню жертву, Ілля зробив жертвник Господній, обвів його ровом, потому розклав дрова, розрізав бичка, опісля наказав вилити чотири відра води на дрова та всепалення, і так було зроблено тричі. Відтак Ілля почав закликати Господа, щоби Він показав людям, що саме Він Бог і що Ілля зробив усе правильно. Після тих слів упав на землю Господній вогонь і спалив усепалення, дрова, а воду висушив. Тоді народ промовив, що Господь є.

У тексті «Слова» немає наведеної цитати чи відсилання до Святого Письма. Пов'язати фрагмент «Слова» з біблійною подією досить складно, а точки дотику можна віднайти, звернувши увагу на закінчення патерикового тексту й на епізод із Господнім вогнем, який упав на землю. Так відкриваються нові грані розуміння тексту «Слова» та можливості відчитати підтексти, бо тоді ці два епізоди стають доволі подібними. Насамперед варто звернути увагу на подієвість обох розповідей: і Ілля зібрав людей, і Антоній

зібрав ченців, аби виявити Божу волю та правдивість своїх дій. Окрім того, важливими є дворазова Антонієва молитва та Господні відповіді на неї, перш ніж Антоній закликав до Господа втретє; в розповіді про Іллю тому епізоді, коли пророк востаннє просив Господа, також передує низка подій. Вагомими для обох текстів є ті локуси, де мала бути збудована церква («Патерик») і де було принесено жертву (Святе Письмо). Обидва просторові місця виразно окреслено, вони мають точні межі, обидва пов'язані з водою (місце для побудови церкви – з рососою) як зі символом чистоти й оновлення. Ще один важливий аспект – привселюдність Господнього виявлення, бо ж людям необхідно побачити, щоби пересвідчитися, – до того ж згадано ще і про велику кількість людей. І найголовніше – сам той факт, що Бог відповів на людські заклики, бо це виявляє Божу присутність і дозволяє досягнути найвищої мети: у Старому Заповіті – навернення людей, а в «Патерику» – благословення будівництва церкви. В обох випадках Бог подав останній і остаточний знак вогнем. Оскільки цей яскравий момент описано у Біблії, то в ньому не можна сумніватися, він є авторитетним та істинним, що надає святості й події, описаній у «Патерику».

Треба звернути увагу і на «Слово» «О святѣм священномученицѣ Кукъши и о Пиминѣ Постѣницѣ». Зміст цього патерикового «Слова» розкривається перед читачем значною мірою ретроспективно. Щоби зрозуміти приховані сенси цього «Слова», варто розглянути їх крізь призму біблійних слів, якими патериковий автор завершив свій текст: «аще же сим не вѣруеши, то аще от мертвых кто вѣскреснетъ, не имеши вѣры» [11, 111]. Цей уривок із «Патерика» є видозміненою цитатою з Євангелія від Луки: «Аще моисеа и пррѣкы не послушаютъ, ни аще кто ѿ мртѣвыхъ вѣскрѣнетъ, не иму вѣры» (Лук. 16, 31) [165]. Шістнадцята глава Євангелія від Луки містить три розповіді: першу – про несправедливого управителя, другу – про неможливість служити двом панам і третю, з якої взято наведену цитату, – про багача й Лазаря. У цій останній частині йдеться про надзвичайно

багатого чоловіка, котрий щодня розкошував, і про вбогого, котрий лежав цілий у струпах біля воріт багатія, та той не допоміг злиденному, не подавши йому навіть шматка хліба. Та сталося так, що Лазар помер, і ангели понесли його на лоно Авраама. Натомість багатій, коли помер, опинився в пеклі. Перебуваючи у місці вічної муки, заможний чоловік просить Авраама, щоби той послав Лазаря попередити багачевих братів, аби їхнє життя було праведним, бо інакше опиняться в тому самому місці, де й він. Утім, Авраам відмовив багатієві: «Мають Мойсея і пророків; нехай їх слухають» (Лук. 16, 29) [196, 99 (НЗ)]. Одначе грішник був переконаний, що брати зможуть покаятися лише тоді, коли до них прийде хтось із померлих. На це Авраам відповів: «Як вони не слухають Мойсея і пророків, то навіть коли хто воскресне з мертвих, не повірять» (Лук. 16, 31) [196, 99 (НЗ)]. Цю цитату Полікарп використав у своєму висновку – так би мовити, «силі», моральному повчанні до розповіді про Кукшу та Пимена Постника.

У «Слові», обсяг якого надзвичайно малий, ідеться про священномученика Кукшу. Автор на самому початку розставив логічні акценти. Насамперед він звернув увагу на те, що блаженний був відомий усім. Здавалося би, парадокс: навіщо тоді ще раз розповідати про те, що й так усім відомо? Відповідь можна знайти у біблійному контексті. «Мають Мойсея і пророків», – ключовим тут потрібно визнати слово «пророків»: тобто мають печерських святих – тож нехай наслідують їх. Варто розуміти, що в тексті «Слова» Симон звертався до Полікарпа, тобто йшлося про те, що монах повинен мати якомога більше прикладів святості, щоби направити власне життя. Така паралель є можливою, якщо звернути увагу і на ще один нюанс. Симон на початку свого тексту акцентує на тому, що Кукша є з Печерського монастиря. Ця конкретна вказівка на місце дозволяє зрозуміти глибокий підтекст і вкотре показує логічність і змістовність побудови Слів «Патерика». Симонові потрібен пантеон печерських святих, як християнам потрібні пророки, котрих варто слухати! Крім того, відбувається своєрідне

накладання образів-символів: як старозавітні пророки були провідниками для людей, так і печерські блаженні є «дороговказами» для інших ченців.

Опісля Симон досить побіжно розповідає про життя преподобного, згадує тільки найголовніші події з його життя: і бісів проганяв, і вятичів хрестив, і дощ викликав, і озера висушував. І додає найголовніше: сотворив багато чуд і зазнав страшних мук. Тут віднаходимо концепти святості й праведності. Утім, автор не конкретизував, які саме муки терпів Кукша, тож читачеві залишається лише здогадуватися про це. Однак актуалізація мук як явища зближує патерикового героя та біблійного Лазаря, який також переживав важкі страждання. Віднаходити якусь спільність між формою страждань героїв видається цілком недоречним, навіть штучним. Варто зосередитися на загальному понятті «мук», які дарують вічне життя і є свідченням віри та праведності. Симон ніби ще раз наголосив на тому, що без страждань і без спокус, які треба подолати, не можна отримати вічного життя.

У «Слові» Симон побіжно згадав, що Кукша мав учня, котрий відійшов у вічність разом із учителем. Важливий тут символ праведного учнівства. Хоча ми взагалі нічого не дізнаємося з тексту про того учня Кукші, проте вони померли разом – можливо, у муках, але головне – разом. Між рядками немовби проступає такий тандем учителя та учня, як Симон і Полікарп. Це – своєрідна позитивна перспектива чи віра у виправлення Полікарпа, незважаючи на цілком протилежний зміст і на головну ідею закінчення «Слова», де Симон начебто відверто зневірений у тому, що Полікарп зможе направити своє життя.

Щодо самого твору, то автор поряд із цими двома блаженними ввів образ іще одного святого – Пимена Постника. Його життя також описано дуже стисло: блаженний постник, зцілював померлих, пророкував, задалегідь передбачив свою смерть. Такий лаконічний опис життя: і Кукші з учнем, і Пимена, – з одного боку, може свідчити про брак фактичного матеріалу в автора, проте, з іншого – цілком логічно підпорядкований

висновку Симона, коли він зазначив, що вже не писатиме багато про печерських святих, адже його розповіді не змінюють життя Полікарпа. Утім, образ Пимена аж ніяк не епізодичний. У Святому Письмі згадано, що багатій просив Авраама, щоби той послав Лазаря до братів із пересторогою, та Авраам відмовив. А Пимен посеред церкви сповістив усім, що Кукшу вбили. Звісно, тут маємо два різні вектори послання, єдина спільність – концепт повідомлення: щоби знали всі, щоби було відомо (це як свічка, якої не кладуть під ліжку, а ставлять на видноті, щоби вона світила). Усі повинні знати, що чернець помер мученицькою смертю, – це головна місія Пимена. І не потрібно, щоби померлий Кукша приходив сам, – треба повірити словам Пимена, як треба повірити біблійним Мойсеєві та пророкам. Цей глобальний символ слова та віри у слово відразу довершує смисловий клубок патерикового твору, пов'язуючи розповідь про Кукшу та Пимена з моральною настановою Симона, де використано біблійну цитату. Зокрема, автор пише, звертаючись до Полікарпа: «Аще ли не довлѣть ти моа бесѣда, иже слыша от усть моих, то ни самое писаніе на увѣреніе тя приведетъ; аще ли же сим не вѣруеши, то аще от мертвых кто въскреснетъ, не имеши вѣры» [111, 111]. «Тих, хто каже, що вірить у Біблію, але не застосовує її принципів у щоденному житті, не зможе переконати навіть воскресіння (Ісус передбачає Своє воскресіння)» [112, 195], – в такому поясненні біблійних слів закладено одну з головних істин християнства: віру треба засвідчувати щоденним праведним життям, своїми вчинками. Водночас варто звернути увагу на невелику цитату з розповіді про багатія та Лазаря: «Згадай, мій сину, що ти одержав твої блага за життя свого, так само, як і Лазар свої лиха. Отже, тепер він тішиться тут, а ти мучишся» (Лук., 16, 25) [196, 99 (НЗ)]. Це – привідчинені двері для Полікарпа: що він хоче обрати – блага, монаші чини чи покірне служіння? Таке алегоричне прочитання патерикового тексту можливе тільки крізь призму біблійного контексту.

Особливу увагу варто звернути на звернення Симона до Полікарпа, мовляв, якщо на ченця не впливають його слова, то ні Писання його не переконає, ні якщо хтось воскресне з мертвих, Полікарп не повірить. Це особлива двопланова градація.

По-перше, спочатку Симон направляв власними словами (можливо, йдеться про листи Симона до Полікарпа з прикладами життя ченців і з духовними настановами), потому використовував біблійні слова («Писання» в тексті «Патерика» варто розуміти саме як Святе Письмо), нарешті звернувся до чуда воскресіння. Воскресіння є особливим явищем у Біблії, бо воно вкрай рідкісне, – це щось сакральне і таємниче. Воскрес сам Христос, а перед тим Він воскресив свого друга Лазаря. Воскресіння – це кардинальна зміна стану людини: від життя до смерті й від смерті до життя. Таку опозицію збережено й у біблійній розповіді про багача та Лазаря, й у патериковому «Слові». Дуже тонкий символізм: герої помирають (Кукша з учнем і Лазар із багачем), але хтось залишається живим. У Біблії це брати, а от у «Патерику» – можемо припустити – тим братом, котрий повинен би повернутися, є сам Полікарп, перед яким Симон виставляє життя печерських ченців, котрих варто наслідувати.

По-друге, зв'язок із трансцендентним розумінням Бога та Святого Письма. Спочатку були людські слова, потому – Божі, й аж потім – чудо, тобто вже не слова, а дія. Градація логічна та очікувана, проте вона передбачає ще й опозицію «віра-знання». Слово – це віра, а чудо – вже знання. Тому Симон і сказав, що й коли би хтось воскрес – Полікарп не повірить, бо це не віра, а видиме свідчення. У такий спосіб акцент зроблено на вірі у слово як на істинній і правдивій – власне, на вірі словам Святого Письма, яке є втіленням Бога. Тому й потрібно було, щоби Пимен сповістив про смерть Кукші та його учня, а не сам блаженний з'явився перед монахами.

Не можна залишити поза увагою ключовий момент смислової та інтертекстуальної площин «Слова». Розповідь про печерських ченців завершив епізод, коли Пимен посеред церкви сповістив усім, що Кукшу

вбили. Не він помер, не переставився до Господа, а саме – вбили, замучили. Тут помітний символічний зв'язок із біблійною цитатою. Тож концепт мученицької смерті, яку так відкрито зображено у «Слові» й так завуальовано показано у біблійній цитаті, є тим смисловим інтертекстуальним центром патерикового тексту, який сполучає всі змістові нитки в єдину логічну текстову тканину.

У «Києво-Печерському патерику» натрапляємо на особливе використання й опрацювання (зокрема, у «Слові» «О преставленіи преподобнаго отца нашего Поликарпа, архимандрита Печерскаго, и Василии попѣ») біблійного образу-символу пастиря та отари. Варто зазначити, що прямої цитати зі Святого Письма в тексті немає, проте безпосередні аналогії між братією монастиря та «отарою» з Нового Завіту очевидні.

У згаданому «Слові» йдеться про той період в історії Печерського монастиря, коли помер архимандрит Полікарп. Автор точно вказав дату смерті, зазначивши, що преподобний упокоївся на свято Бориса і Гліба, мучеників Христових. Вказівка на точну дату має особливе значення, бо головне, що турбувало автора, – те, що велика отара не може довго бути без пастиря, керівника, провідника – особи, котра би єднала всіх ченців у печерську сім'ю. Тому автор повідомив, що вже у вівторок ченці зібрались, аби помолитись у наміренні нового ігумена. Складно сказати, через скільки днів після смерті Полікарпа це відбулося, проте з огляду на настрій «Слова» можна припустити, що минуло небагато часу. Так чи так, а період між смертю Полікарпа та обранням новим ігуменом Василя позначено скорботою, сумом і жалем. Зосередження автора на скорботному переживанні, на мінорному настрої мимоволі відсилає читача до біблійної історії. У Святому Письмі часто натрапляємо на «переломні моменти», які є обов'язковими на дорозі від чогось особливого (ігуменство преподобного Полікарпа) до чогось надзвичайного (ігуменство Василя). Згадаймо історію ізраїльського народу, його сорокалітні пошуки Обітованної Землі, сорокаденний піст Христа в пустині, коли диявол кілька разів спокушав

Його. Звертаючись до біблійного контексту, читач розуміє, що це особливому складний період, час спокус, яким складно протистояти, час можливої зневіри... Тому автор, із одного боку, зазначив, що ченці перебували у великій скорботі, проте, з іншого, наголосив на тому, що навіть і один день така велика отара не може пробути без пастиря, щоби не занепастити святості монастиря. Крім того, зображення такого глибокого переживання, труднощів із обранням ігумена вказує і на те, яким священним є ігуменство, що наставником може стати далеко не кожен, а лише праведний монах. До того ж, повинен з'явитися Господній знак, вияв Його волі. У такий спосіб автор черговий раз натякає на святість цілого Печерського монастиря, на його праведність. Усе в тому монастирі відбувається з волі Господньої, все кориться Його волі. Перед читачем постає особлива детальна ідеалізація обителі, якою пронизано цілий «Патерик».

Отож, Бог «настановив одних за апостолів, одних за пророків, а тих за благовісників, а тих за пастирів та вчителів, щоб приготувати святих на діло служби для збудування тіла Христового» (Еф. 4, 11) [196, 243 (НЗ)]. Тому і сталося чудо, коли під час молитви всі ченці промовили як один, що ігуменом Теодосієвої отари повинен стати Василій. То було Боже провидіння, Божий знак, Його воля.

Біблійні символи пастиря й отари є одними з ключових у Святому Письмі, бо вони мають глибокий зміст і наявні й у Старому, й у Новому Завіті. У Старому Завіті отара чи вівці символізують ізраїльський народ, а пастир – Бога. Образи пастуха й отари є природними для ізраїльського народу, і часто в різноманітних описах господарства патріархів саме вівчарство фігурує як домашній промисел. «Вівця зображена як відома домашня тварина, яку дуже цінували на Сході. У давнину в Палестині були колосальні отари овець. Показовим є те, що серед майна патріархів та їх сучасників вівця завжди згадується на першому місці. Саме вівці складали головне багатство євреїв – кочівників та скотоводів. Давні ізраїльські патріархи були пастирями і займалися переважно розведенням овець та іншої



дрібно́ї худоби. Ось чому у євреїв догляд за вівцями вважався найдавнішим та найпочеснішим заняттям. Багато великих людей, про яких говорить Святе Письмо (Яків, Мойсей, Давид, пророк Амос та інші), були пастухами. Пастух ніс відповідальність за отару, постійно був з нею вдень і вночі для того, щоб її рахувати, збирати, вести й охороняти. Пастухи повинні були бути достатньо уважними та сильними, щоб захищати отару від нападу хижих звірів» [246]. Отже, головна функція пастиря – турбота про свою отару та її захист. У контексті «Патерика» – радше духовний захист, зокрема від спокус і гріхів. Пастир – це особливий духовний щит, без якого ченці майже беззахисні, тому важливо було якнайшвидше обрати нового ігумена.

Патериковий образ-символ отари є подвійним, у ньому відбувається накладання нового символу на відомий – біблійний. У цьому подвійному символічному дискурсі з'являється точка дотику між печерськими монахами й ізраїльським народом в очікуванні чогось священного та на шляху до нього. У такій площині можливими виявляються багато паралелей, постають особливі підтексти й біблійних, і патерикових символів. Символ отари «у мовній системі Біблії ... знаходить свій семантичний розвиток і в Новому Завіті. Компоненти символічного значення – люди, що потребують опіки, турботи, духовного наставництва – функціонують у семантичних полях на позначення віруючих в Ісуса Христа, праведників» [246]. Такими праведниками є й ченці Києво-Печерського монастиря, котрі потребують провідника та захисника.

Особливе значення має і образ пастиря. «У біблійних текстах символічного переосмислення набуває й слово «пастир», яке можливе за умови метафоризації контексту. Сміслова навантаженість символу «пастир – керівник, наставник, хранитель» виступає, як правило, у фрагментах, які спираються на переносне значення слова «пастир», тобто опікуватись, турбуватись» [246]. У біблійному контексті, зокрема у Старому Завіті, пастирем народу був Бог, а в Новому – Христос. Він «названий великим Пастирем, добрим Пастирем та Архипастирем. Ця тематична спрямованість

розвитку названого символу підтримується розгорнутими смисловими лініями, де знаходять втілення антитеза «пастир, вівчар – наймит» («Я [Ісус Христос] Пастир Добрий! Пастир добрий кладе життя власне за вівці. А наймит, і той, хто не вівчар, кому вівці не свої, коли бачить, що вовк наближається, то кидає вівці й тікає, а вовк їх хапає й полошить») (Іван. 10. 11,12), а також метафоричні вирази («власне життя Я [Ісус Христос] за вівці кладу», «пасіть стадо Боже», «паси вівці Мої [Ісуса Христа]»). Таким чином, у мовленнєвій тканині Біблії символічне найменування Бога як пастиря створюється в системі словесних засобів, їх взаємовідношень та художньої однонаправленості. Словом «пастир» також називаються служителі Євангелія» [246]. Такими служителями і є преподобні ігумени печерські, котрі зберігають і несуть Господнє Слово та вчення й водночас мають велику місію – оберігати Христову отару.

Прикметно, що автор кілька разів ужив слово «отара», зокрема й тоді, коли дійшов до постанови послати про Василя, щоби він став правителем отари Теодосієвого монастиря Печерського. Печерські монахи – Христові вівці. А те, що їхнім ігуменом може стати лише Господній пастир, зрозуміло само собою. Тому автор спочатку і не назвав Василя пастирем, адже його вибрав Бог, тож зайве й акцентувати на тому. Проте після постригу Василя на ігумена автор усе-таки «номінував» його пастирем для печерських ченців. Отже, тандем отара-пастир сформовано, усе повернулось у належне русло, функціонування системи «Печерська обитель» налагоджено. Десь на поверхні сенсів «Слова» бринить думка про те, що Господь як Добрий Пастир завжди дбає про Своє стадо, даючи йому добрих провідників, якщо самі вівці залишаються вірними Христові.

## **Висновки до розділу 2**

Наявність біблійного тексту в патериковому стимулює творення особливого міжтекстового середовища з певною системою взаємодій. «Чужий» текст активізує «діяльність» текстів-реципієнтів у певному

напрямку, а відтак твориться інтертекст. Такі взаємодії можуть відбуватися на різних рівнях.

Інтертекстуальні взаємодії між «Патериком» і Святим Письмом на композиційному рівні характеризує низка особливостей. У «Слові» «О блаженѣм Евстратіи Постницѣ» натрапляємо на видозмінену цитату з Послання апостола Павла до филип'ян. Використання саме таких біблійних слів, з одного боку, зумовлено змістом «Слова», з іншого – потрапивши в нове текстове середовище, цитата вже сама «впливає» на текст «Слова», розкриваючи приховані аспекти змісту і форми патерикового тексту. Апостольське послання, за формою, є листом до жителів міста Филипи, а в основі «Патерика» – листування між Симоном та Полікарпом, і «Слово» про Євстратія – це один із таких листів. Повчання-промова головного персонажа, звернена до полонених, також може символізувати ціле Послання. Використана цитата накладає на монолог Євстратія культурний, історичний та інші контексти біблійної книги, стимулюючи взаємодії на ідейному (вірність Господові у будь-яких ситуаціях) і персонажному (Євстратій – патериковий Павло) рівнях.

Натомість у «Слові» «О Арефѣ черноризцѣ, ему же татьми украденное имѣніе въ милостиню вѣмѣнися, и сего ради спасесея» є лише згадка про праведного Йова, та вона скеровує до цілої історії про старозавітного праведника, за зразком якої автор скомпонував сюжет «Слова». Автор створив лабіринт для читача, котрого через побіжну згадку імені праведника спочатку відсилають до композиції Книги Йова, а потому цей зв'язок продукує цілу низку ідейних і тематичних взаємодій між двома текстами. Проте якщо зовнішня форма «Слова» та Книги Йова подібні, то у внутрішній є низка відмінностей. Тому для змістової повноти «Слова» замало ідентифікувати інтекст, а важливо простежити творення інтертексту, бо саме тут проявляється все смислове багатство не тільки патерикового, але й біблійного тексту.

Деякі «Слова» «Патерика» наслідують зовнішні особливості, загальну структуру біблійних книг, але глибинні ідейні та змістові взаємодії, зокрема на персоналістичному рівні, стають моделями для творення патерикових персонажів. Ці персонажі наслідують життя біблійних героїв, є схожими на них характерами, життєвими історіями. Часто паралелі на персоналістичному рівні можна відчитати лише через натяки чи приховані алюзії.

У «Патерику» є унаочнення біблійних розповідей про певні узагальнені образи (у Біблії згадка про багатих, котрим важко здобути Царство Небесне, в «Патерику» – конкретний життєвий приклад, зокрема у «Слові» про Йоана та Сергія), – середньовічна пам'ятка немовби доповнює Святе Письмо. Тому інтертекстуальна взаємодія – це обопільний процес. У деяких «Словах» простежуємо створення антиобразів і антимodelей життєвих ситуацій супроти біблійних («Слово» про Прохора Чорноризця). У «Слові» «О смиреннѣм Никонѣ черноризцѣ» автор вдався до літературного копіювання, бо Никон – це майже той самий біблійний Йов (риси характеру, вчинки, спосіб життя, духовні переконання), хоча не ідентичний. У цьому «Слові» біблійна цитата, з одного боку, відсилає читача до біблійної історії, сенсів, образу, а з другого – дає конкретне пояснення подієвості тексту і вчинків Никона.

У «Сказаніи Симона, епископа Владимерьскаго и Суждальскаго, о святых черноризцах Печерьских, что ради имѣти тщаніе и любовь къ преподобным Антонію и Феодосію, отцем Печерьским» цитата вказує на те, що Антоній наслідував Авраама. Чернець жив за прикладом праотця, Антоній – це печерський Авраам (Авраам – прабатько людства, Антоній – праотець печерських ченців). Вибір біблійного героя для взаємодії є логічним і вмотивованим.

«Слово» «О преподобнѣмъ Святоши, князи Черниговском», де літературно використано фрагмент із II Книги Царів, творить два персонажні дуети: Святоша – Ілля, Петро – Єлисей. Схожість персонажів посилює

схожість тих ситуацій, у які вони потрапляють. Дві історії діють в інтертексті паралельно, та водночас і взаємодоповнюються.

Особливий інтертекст творять взаємодії між Святим Письмом і «Києво-Печерським патериком» на ідейно-тематичному рівні. У «Слові» «О Еразмѣ черноризцѣ...» біблійна цитата стала ідейним центром персональної настанови Симона, а водночас об'єднавчим елементом для змісту і сюжету твору. Особливість функціонування фрагментів зі Святого Письма в тому, що їх уводять не лише для актуалізації духовного постулату, але і для практичної його реалізації, – тобто автор створює проекцію поведінки патерикового персонажа на прикладі життя біблійного праведника.

Деякі біблійні цитати аргументують правдивість певного навчання, утверджують конкретну ідею чи настанову. Водночас у деяких «Словах» біблійні фрагменти є носіями головної ідеї, хоча за змістом можуть навіть контрастувати зі сюжетом «Слова». Через інтертекстуальні взаємодії відбувається зміщення часових площин, творення реального й ірреального простору. Біблійна ідея в новому патериковому середовищі має здатність доповнюватись і конкретизуватись, переносити головні меседжі цілих біблійних книг у новий змістовий простір. Біблійні компоненти слугують для пояснення складних, незрозумілих, іноді, здавалося би, невмотивованих епізодів «Слова».

Жодне «Слово» «Києво-Печерського патерика» неможливо розглядати поза біблійним контекстом: «чужий текст» стає єдиним цілим із патериковим і надає новому смислового середовищу додаткових сенсів, які покликаний зрозуміти читач. Автор наповнює «Слова» біблійними символами, не переінакшуючи їх, однак у новому текстовому середовищі ці символи набувають додаткових значень. Біблійні вкраплення також тісно пов'язані з емоційністю, з психологізмом і навіть із колористикою «Слів», слугують для творення алегоричних опозицій. Символізм біблійних істин накладається на зміст «Патерика», творячи особливу смислову єдність двох текстів.

Біблійний контекст дозволяє алегорично прочитувати патерикові «Слова». У творі натрапляємо на майстерне опрацювання біблійних образів-символів, їх трансформацію. Автори середньовічного тексту використовували біблійні фрагменти, ідеї, теми, образи, які, взаємодіючи з новим текстом, у який вони потрапили, творили особливий, третій, текст – інтертекст. За біблійною цитатою, алюзією приховано особливий контекст, заглиблення в який є необхідним для якнайглибшого розкриття змісту «Патерика» через аналіз накладання смислів і взаємодоповнення прихованих сенсів усіх «учасників» інтертекстуальних взаємодій. У «Києво-Печерському патерику» є велика кількість цитат із різних книг Святого Письма, що свідчить про багаторівневу взаємодію двох текстів і відтак про багатоплановість самого тексту «Патерика». Власне, взаємодія між текстами переважно відбувається одночасно на багатьох рівнях. Автори не копіювали біблійних героїв, але створювали патерикових персонажів, функціонально взуваючись на біблійних. Так само автори працювали і з головною ідеєю кожного біблійного епізоду, запозичуючи її зі Святого Письма: доповнювали, розширювали, надавали нового значення в середовищі свого тексту. Подекуди цитати виконують і сюжетотворчу функцію, стають висновками чи зачинами, перетворюються на своєрідні призми, крізь які сприймаємо текст «Слів», і за їхнім посередництвом послання набувають додаткової глибини.

**РОЗДІЛ 3.**  
**ЄВАНГЕЛЬСЬКІ РАДИ**  
**ЯК ДЖЕРЕЛО ІНТЕРТЕКСТУАЛЬНИХ ВЗАЄМОДІЙ**  
**У «КИЄВО-ПЕЧЕРСЬКОМУ ПАТЕРИКУ»**

**3. 1. Убогість, чистота, послух – підвалини життя печерських ченців**

Життя ченців, як відомо, регламентують певні норми та приписи, зокрема монахи повинні жити згідно з уставом конкретної обителі. Крім того, богопосвячені особи для свого щоденного життя обрали шлях наслідування Христа, головних Його чеснот: убогості, чистоти й послуху. Три євангельські ради, як іще називають зазначені чесноти, були основою земного життя Спасителя, і водночас вони є втіленням християнської праведності, святості. Варто зазначити, що Христос часто навчав людей роздавати майно й іти за Ним. Нагромадження статків, за Євангелієм, – це велика перешкода для здобуття Небесного царства, натомість милостиня, праведна вбогість – ключові запоруки вічної радості й християнської досконалості. Ісус також особисто продемонстрував важливість послуху, корячись волі Небесного Отця (найповніше це проявилось у хресній смерті Спасителя). Послух і покора автоматично передбачають відсутність гордості, яка є одним із головних гріхів і коренем усякого зла (згадаймо бажання сатани дорівнятися до Господа, через що того було скинуто до аду). Крім того, підкоритися Божій волі – це означає жити так, як того хоче Господь, тобто благочестиво і свято. Стосовно чистоти, то, як відомо, Ісус вів саме такий спосіб життя, цілковито належачи Богові. У контексті чернецтва, звичайно, йдеться про безшлюбність.

Важливо, що монахи не тільки в певний спосіб практикують євангельські ради у своєму житті, – вони ще й дають привселюдний обіт їх дотримуватися, що записано в чернечих уставах. Тож і печерські ченці мали за дороговказ на своєму монашому шляху саме три євангельські ради.

Стосовно уставу, який діяв у Печерському монастирі, думки науковців різняться. До прикладу, архієпископ Ігор (Ісіченко) вважає, що Теодосій Печерський запровадив у монастирі Студійський устав [104]. Але грецький оригінал уставу Теодора Студита, який був ігуменом Студійського монастиря, втрачено. Натомість архієпископа Ігоря зацікавила постать Олексія Студита, який був вихідцем зі Студійського монастиря, «заснував у Константинополі 1034 р. монастир Успення Пресвятої Богородиці й упорядкував для нього устав (типікон) на основі автентичної студійської традиції. Напевне, саме цей текст і було принесено на Русь у др. пол. XI ст.» [104].

Дарія Сироїд зазначила, що «Теодосій запровадив певний устав монастиря, який відповідав принципам його власного життя» [201, 186]. Водночас Теодосія Печерського вважають також упорядником чернечого способу життя в Печерському монастирі, бо деякий період преподобні жили за правилами ідіоритмічного устрою. Натомість за ігуменства Теодосія «важливим елементом монастирської організації став кіновіяльний (спільножительний) устрій, за яким ченці мали спільну молитву, працю з благословення ігумена, спільне майно й трапезу» [104]. Архієпископ Ігор також наголосив, що «літературні джерела дають дві версії одержання прп. Феодосієм Студійського уставу. Одну з них подає «Житіє прп. Феодосія Печерського» [104], а другу – «Повість временних літ» [104]. Водночас обидві згадки про потрапляння саме Студійського уставу до Києва бачимо в «Києво-Печерському патерику». У «Житті преп. Феодосія Печерського» натрапляємо на такі слова: «По сих же посла единого от братіа блаженный в Костянтинь град къ Ефрѣму Скопцю, да весь устав Студийскаго монастиря принесеть, исписавъ. Он же повеленіе преподобного отца нашего абіе сътвори, и весь устав монастырьскый исписавъ, посла к нему. И его же приим отець нашъ Феодосіе, повелѣ почести пред братією, и оттолѣ начать въ своем монастыри вся творити по уставу святаго обители Студийскыя, якоже и



донинѣ есть учеником его сице съврѣшающим» [111, 39]. А в «Сказании что ради прозваси Печерський монастир Нестора, мниха обители монастиря Печерьскаго» зазначено, що Теодосій «...нача възыскати правила чернечьскаго, и обрѣтєся тогда честный инокъ Михаилъ, монастиря Студийскаго, иже бѣ пришелъ из Грекъ съ митрополитом Георгіем. И нача его въпрошати о уставѣ отецъ Студийскихъ, и обрѣте у него, списа. И уставы въ монастыри соем... от тогоже манастыря прияла вси манастыреви Русїи уставъ» [111, 20].

«Кіновіяльне життя за Студійським уставом передбачало цілковиту відсутність у монахів власного майна, спільну трапезу й повну покору ігуменові. Прп. Феодосій особливо пильно дбає про дотримання цього порядку» [104]. Як бачимо, преподобний ігумен акцентував дві євангельські ради (дотримання чи виконання третьої необхідне апріорі) як фундаментальних для печерських ченців.

Аналізуючи версії походження уставу в Печерському монастирі, Д. Сироїд зазначила, що «перекладна агіографія, насамперед Житіє Сави Освяченого, а можливо, і безпосередні розповіді тих, хто відвідував південні монастирі (мабуть, приклад Даниїла-ігумена, що зупинявся у палестинському монастирі святого Сави, не був поодиноким), слугували першовзірцем чернечого уставу, формуючи спільний монастирський досвід. Звідси, мабуть, і береться та множинність догадок та інтерпретацій про походження уставу, який прийняв Теодосій Печерський. Так Є. Кабанець обґрунтував версію про атонське походження уставу, прийнятого у Печерській лаврі» [201, 186].

Новаторський погляд на становлення Студійського уставу належить Йозефу Патрихові. Учений вважає, що «ранній Типікон (устав) Сави VII і VIII століть Теодор Студит адаптував для свого монастиря у Константинополі. Увібравши елементи катедрального обряду столиці, студитський устав (типікон) був сформований пізніше, протягом дев'ятого століття. На палестинське ж монашество великий вплив мав устав Василя

Великого, оскільки лідери палестинського монашества походили з Малої Азії, де переважало василіянське монашество, у якому основними були два принципи – послуху та убогості, а щоденне життя складалося з праці й молитви. А вже згодом, в XI-XII століттях, і монастирі Палестини прийняли Студійський устав» [201, 186].

Підсумовуючи, варто зазначити, що у зв'язку з реформою Печерського монастиря за кіновіляльним устроєм, яку провів преподобний Теодосій, і з огляду на позицію самого ігумена чернеча обитель стала місцем реалізації й поширення добровільної вбогості, досконалого послуху та досмертної чистоти, особливого значення яким надавав Теодор Студит у своїх «Поученнях» [213].

### **3. 2. Чернеча чистота як «засіб» для повернення втраченого образу праотців**

Цнотливість, чистота, безшлюбність – чесноти, які, напевно, найчастіше асоціюються з чернецтвом. Насамперед ідеться про чистоту тілесну, бо це той подарунок, який може (чи радше хоче) зробити дівчина для свого Небесного Нареченого чи юнак. Тілесна чистота в такий спосіб стає чимось по-особливому таємничим, інтимним для Господа. У контексті чернецтва дотримання цієї євангельської ради цілком зрозуміле та не потребує спеціальних обґрунтувань, однак її сутність, зміст, смислове наповнення – глибоко духовні категорії.

Що таке тілесна чистота в метафізичному вимірі, що вона дає ченцеві й чому така важлива? Відповіді на ці запитання можемо віднайти у Святому Письмі, бо Христос і апостоли не раз акцентували цінність чистоти, цноти (Еф. 5, 25 [196, 244 (НЗ)]; II Кор. 11, 2 [196, 231 (НЗ)]; I Кор. 7, 25 [196, 213 (НЗ)]; I Кор. 7, 32-35, 38 [196, 213 (НЗ)]). Святий Єронім у праці «Про збереження дівицтва» зазначив: «Та ні золотий, ані срібний посуд не є таким дорогим для Бога, як храм дівичого тіла» [75]. Недаремно святий називає тіло храмом. У цьому контексті варто згадати слова апостола Павла: «Хіба ж ви

не знаєте, що ваше тіло – храм Святого Духа, який живе у вас? Його ви маєте від Бога, тож уже не належите до себе самих» (I Кор. 6, 9) [196, 212 (НЗ)]. Концепт людського тіла як храму безпосередньо пов'язаний із містичним Тілом Христовим, тобто Церквою (народом Господнім), яка водночас є Христовою нареченою. Така Христова наречена має бути чиста, і про це писав апостол Павло у II Посланні до Коринтян: «...я вас заручив одному лиш чоловікові, появив вас чистою дівою Христові» (II Кор. 11, 2) [196, 231 (НЗ)]. Напевно, найбільш довершено досконалість цнотливості й чистоти представлено в образі Пресвятої Богородиці, Непорочної Діви, бо, навіть народивши Сина Божого, Вона залишилася цнотливою. У такий спосіб Господь показав виняткову вагу чистоти, її превалювання над іншими чеснотами. Завдяки Богородиці ми переконані, що цнотливість – це одна з першооснов християнського життя, а особливо для ченців.

Особливу вагу мають слова апостола Павла: «Усякий гріх, що чинить людина, є поза її тілом; а хто чинить розпусту, грішить супроти власного тіла» (I Кор. 7, 18) [196, 212 (НЗ)], яке є вмістилищем Святого Духа. А святий Єронім так «оспівував» дівицтво, що радив своїй духовній дочці Євстохії: «Візьми собі за приклад блаженну Марію, яка була настільки непорочна, що сподобилася стати Матір'ю Господа» [75]. Святий був переконаний, що саме дотримання досконалої чистоти є умовою для отримання вічних ласк, і водночас сама цнотливість постає великою нагородою. Проте особливого значення святий Єронім надавав добровільному дівицтву, аналізуючи слова апостола Павла: «Що ж до дівиць, то наказу Господнього не маю, а даю раду як той, хто завдяки милості Божій гідний довір'я» (I Кор. 7, 25) [196, 213 (НЗ)].

Святий звертав увагу на те, «що більше цінується те, що робиться без примусу» [75]. Саме такий шлях обирають ченці, їхня чистота є добровільною жертвою заради вічного спасіння, задля Христа, це – особливий «подарунок» Небесному Нареченому. Важливо, що монахи не тільки дають обіт досмертної чистоти, вони плекають цю чистоту ще до

приходу в монастир, і це чи не перший та, можливо, найважливіший духовний крок майбутнього ченця. Дотримання чистоти – це особлива містична формація, розбудова храму Святого Духа для монаха, фундамент, а водночас і оздоба. Тому тілесна чистота ніби «проникає» в інші сфери людського існування (чистота душевна, моральна), життя наповнюється глобальною чистотою. По-особливому глибоко тема чистоти розкрита в епіграфі до праці Святого Єроніма, який є цитуванням Василя Великого: «Небесний дар дівицтва полягає не тільки в стриманості від подружжя і народження дітей. Сам спосіб життя і звичаї повинні визначатися красою дівицтва, щоб у кожній справі виявлялася чистота безженного. Бо і бесідою можна порушити шосту заповідь, і слухом заплямити душу, і в серце прийняти нечистоту. Можна й непоміркованістю в їжі й питті переступити міру здержливості. А хто в усіх тих справах захоче стриманість, той виявляє досконалий і повний дар дівицтва» [75]. Зрозуміло, що святий акцентував багатогранність чистоти, її всеприсутність, яка в особливий спосіб повинна проявлятися у житті монахів. Теодор Студит називав життя в чистоті правдивим шляхом. Звертаючись до монахів у своїх «Поученнях», ігумен зазначав: «Тому ми, смиренні іноки, повинні віддавати велику дяку Богові, який звільнив нас від цього неправдивого шляху та перебування і привів нас до цього блаженного життя, де замість нестриманості панує поміркованість, замість п'янства – піст, замість бентеження – мир, замість безчинства і вереску – мовчання і стриманість, замість пустослів'я і срамослів'я – спів і благодарення, замість блуду і малакійства – дівство, цнота і освячення. Таким життям і перебуванням виховані, і просіяли наші Божественні отці та подвижники, які з Божою поміччю подолали плотські пристрасті, вигнали бісів, сотворили чуда, отримали славу і царство небесне і стали дивними і славними в цілому світі» [213, 59]. Монаха освячує його чистота, вона стає для нього праведністю і святістю вже на землі, допомагає перемагати пристрасті, боротися з бісівськими спокусами й іти шляхом, що веде до вічного життя.

У «Києво-Печерському патерику» натрапляємо принаймні на два «Слова», в яких особливо тонко і водночас повно розкрито тему чистоти, її сенсу, потреби дотримання. Зокрема, у «Слові» «О преподобнѣмъ Моисіи Угренѣ» автор зосередив увагу на протистоянні молодого Мойсея спокусам нечистоти. Від самого початку перед читачем постає образ праведного юнака, і не тому, що автор назвав його блаженным, а передусім через те, що Мойсей «любимъ бѣ святимъ Борисомъ» [111, 142]. Автор «Слова» також наголосив звитяги Мойсея: його витривалість, силу та мужність, – повідомивши про його порятунок на Альті (йдеться найперше про вбивство князя Бориса на річці Альті [53], до того ж, у «Слові» зазначено, що разом з князем загинув і брат Мойсея – Григорій [111, 142]), бо Мойсей виявився єдиним, хто тоді не загинув. Подальше глибинне розкриття у творі сенсу твердості характеру безпосередньо пов'язано з Мойсеєвим дотриманням чистоти. Автор також зазначив, що, коли Болеслав повів «до Ляхів» двох сестер Ярослава та бояр, «с ними же и сего блаженного Моисея ведяше окованна по руцѣ и по нозі желѣ тяжкими, сего же твердо стрежаху, бѣ бо крѣпокъ тѣлом и красенъ лицомъ» [111, 142]. Трохи дивно, що Мойсея вели в кайданах, ніби злочинця, проте образ кайданів має особливе значення: для Мойсея це тільки тілесні пута, а не духовні. Водночас ці кайдани повинні були стримати Мойсеєву тілесну міць, бо автор повідомив, що преподобний був надзвичайно сильний. Також, оскільки сказано, що Мойсей був іще й дуже вродливий, то символічні залізні кайдани могли бути призначені радше для Мойсеєвої краси, ніж для сили. Не варто відкидати й біблійної алюзії до Самсона, старозавітного богатиря, котрий не встояв перед спокусами жінки. Як бачимо, в короткому описі «подорожі» Мойсея «до Ляхів» закладено багато сенсів, які впродовж тексту «Слова» формують сенсове ядро – власне, ідею чистоти, яка через образ Мойсея набуває глобальних масштабів, стаючи для героя головною метою життя.

Звичайно, дотримання чистоти в контексті «Патерика», неможливе без додання перешкод, без перемог над спокусами. У «Слові» про Мойсея тему чистоти розкрито як боротьбу з жіночими спокусами, а не з особистою тілесною хіттю, як це бачимо у «Слові» «О многотерпѣливѣм Іоаннѣ Затворницѣ», де брат намагається подолати підступи диявола, ведучи боротьбу з власним тілом.

У творі про Мойсея Полікарп написав: «Сего же видѣвши жена нѣкаа от великих, красна сущи і юна, имущи богатство много и власть велію, и та убо, приимши въ умѣ видѣніа доброту, уязвися въ сердци въжделѣніем, еже въсхотѣти сему преподобному...» [111, 142]. Жінка пропонувала Мойсеєві звільнити його від кайданів, якщо він погодиться одружитися з нею.

Перше, що може простежити читач, – це знову ж таки біблійна алюзія до узагальненого образу жінки-спокусниці, який бере початок від праматері Єви; водночас гріхопадіння Адама та Єви безпосередньо пов'язано з тілесністю, зокрема з нехтуванням тілесної чистоти. Варто згадати, звичайно і про Самсонову спокусницю. Тобто бінарну модель «праведний чоловік – жінка-спокусниця» у «Слові» представлено, так би мовити, в канонічному вигляді.

Друге, на чому варто зосередити увагу, – образ самої Мойсеєвої спокусниці. Полікарп зазначив, що вона красива, і це є паралеллю до вродливої зовнішності Мойсея. Жінка була багата і мала велику владу, чим вона також намагалася спокусити Мойсея. Згадаймо, що Христа в пустині диявол також спокушав багатством і владою. Мотив грошей, статків скеровує до ще однієї євангельської ради – добровільної вбогості. Відмовивши жінці, Мойсей автоматично реалізував цю раду з превалюванням саме добровільності. При цьому спокусниця пропонувала блаженному звільнити його від пут і від страждань. Тепер зрозуміло, для чого було авторові потрібно зобразити героя закутим у ланцюги. Мотив звільнення має певні

особливості, радше «подвійне дно». Позбутися кайданів у Мойсеєвій ситуації означало потрапити до ще важчого рабства – не стільки матеріального, скільки духовного. Тому в Мойсеєвому розумінні фізичні ланцюги, якими його закували, – це якраз не неволя, а воля Бога.

Автор також зазначив, що жінка була юна. Годі однозначно стверджувати про її невинність і чистоту, але таке припущення можна зробити. І в такому контексті стає зрозуміло, що тоді в цьому образі втілено ідею нехтування чистоти, що згодом притягує до людини ще більші гріхи. Важливо, що в тексті метафорично вказано, мовляв, серце жінки вразила тілесна пожадливість. Так автор ніби натякає, що причиною будь-якого зла є диявол, який підсиляє людині спокуси, відтак актуалізовано думку про те, що кожна людину створено на образ і на подобу Божі, що вона є храмом Святого Духа, та якщо людину долають спокуси, то вся її праведність руйнується. У «Патерику» досить часто натрапляємо на вказівки про діяння нечистого: то він посіяв ворожнечу в серцях братів (Тит і Евагрій), то вклав безнадію в Еразмове серце. Микиту, який сидів у затворі, також спокусив диявол, а до Йоана часто приходив брат, котрого біс мучив тілесною пожадливістю.

Жінка вмовляла Мойсея, як писав Полікарп, «лестными» словами. Згадаймо: змій у Раю теж нашіптував Єві приємні слова, він переконував праматір, що вони з Адамом не помруть, скуштувавши плід із забороненого дерева: «Ні, напевно не помрете! Бо знає Бог, що коли скуштуєте його, то відкриються у вас очі, і ви станете, як Бог, що знає добро й зло» (Бут. 3, 5) [196, 5 (СЗ)]. Жінка теж обіцяла Мойсеєві стати таким, як вона, тобто вельможним. Цікаво, що багатійка пропонувала юнакові матеріальні речі, які преподобному були зовсім не цікаві. Він щосили чинив опір, не зважав на її вмовляння, що надзвичайно дратувало спокусницю, тому вона запропонувала Мойсеєві стати сильнішим за неї. Не витерпівши таких моральних знущань, Мойсей сказав до неї: «То кый муж, поимъ жену и покорився ей, исправился есть? Адамъ когда пръвозданный женѣ покорився, из раа изгнанъ бысть.

Самсонъ, силою паче всѣх преспѣвъ и ратным одолѣвъ, послѣди же женою преданъ бысть иноплеменником. И Соломонъ премудрости глубину постиг, женѣ повинувся, идоломъ поклонися. И Ирод многы побѣды сътворивъ, послѣди же, поработився, Предтечу Іоанна усѣкну» [111, 142]. Преподобний Мойсей навів приклади персонажів зі Святого Письма для аргументації своєї відмови жінці, проте, напевно, для неї це було зовсім не важливо. Біблійні герої переважно розкривають важливість збереження чистоти, а крім того, Мойсеєві приклади акцентували саме негативні аспекти зв'язку з жінкою.

Проте згадка про старозавітних чоловіків скеровує увагу та читацькі очікування до контексту і до інтертекстуальних зв'язків. Історія кожного героя Біблії збагачує образ Мойсея додатковими сенсами. Полікарп-бо не лише згадує імена біблійних героїв – він коротко характеризує головні особливості кожного й називає причину його гріхопадіння через жінку. Адам (автор називає його «пръвозданный» [111, 142]) послухався жінки, тому Господь вигнав їх із Раю. Видається, що Полікарп не даремно назвав Адама саме так, адже його поступливість жінці стала першопричиною неправедності, втрати Раю. Виходить, що і Мойсей, якби погодився на пропозицію своєї спокусниці, також позбувся би свого «Раю», тобто чистоти, і водночас Раю як вічного життя. До того ж, Полікарп наголосив, що Адама було вигнано з Раю не через змія-спокусника, а саме через Єву. Так «між рядками» проступає вага провини жінки та водночас величина її гріха і його наслідок для чоловіка. Прикметно, що науковці, коментуючи біблійний епізод про спокусу перших людей, акцентують діалог змія та Єви (можна провести паралель між діалогом Мойсея та молодої жінки) і зазначають, що «насамперед спокусник представляє у фальшивому світлі Божу заповідь, підсуваючи людині думку, що заповідь – насправді деспотичний наказ. Людина повинна була б одразу відповісти: нас не примушують слухатися Бога. Краще сказати, що ми отримали можливість виявити послух Богові, а Він дає нам вказівки, «щоб ми жили» [168, 20].



Таке трактування біблійного фрагмента виставляє Мойсеєву проблему в новому світлі: йдеться про послух і добровільність для майбутнього ченця. Послук також має кілька аспектів: послух як одна з євангельських рад (послук ігуменові як можливість реалізувати послух Божій волі) та водночас послук Господові, якого, власне, не зберегли Адам і Єва. Згадаймо, що їхня нагість у райському саду також символізувала чистоту (в контексті досмертної чистоти). Що ж до добровільності, то у «Слові» вона має надзвичайно яскраве пояснення, яке проступає між рядками. Зокрема, коли жінка всіляко намагалася спокусити Мойсея, преподобний сказав їй: «Въсуе труд твой, не мни бо мя яко безумна или не могуча сего дѣла сътворити, но страх ради Божіа тебе гнушаюся, яко нечисты» [111, 147-148]. Мойсей виразно заявив, що він добровільно відмовляється від тілесного задоволення, а не через хворобу чи неспроможність, – його чистота нелицемірна, вона правдива, праведна. Саме про таку чистоту писав святий Єронім, що її цінність вища, ніж дотриманої під примусом [75]. Для Мойсея чистота – це те, що для Бога, і так він реалізував ту можливість «виявити послух Богові» [168, 20], яку мали й Адам, і Єва.

Варто також зазначити, що «спокушення Адама і Єви стається на зразок будь-якого іншого спокушення: в основі всього стоїть намова, що приходить ззовні та спричиняє кризу взаємин з Богом. Змій намовляє Еву спожити заборонений плід не прямо, у своїй розмові з нею він підходить здалека, змальовуючи Бога егоїстичним, брехливим, таким, що не хоче поділитися своєю владою і боїться, щоб вони з Адамом не могли стати такими самими, як сам Він» [65, 72]. Аналогічну ситуацію спостерігаємо й у «Слові»: жінка намовляла Мойсея (спокуса ззовні), спокушаючи його могутністю, яка може символізувати Божу всесильність (стати такими, як Бог). Якби Мойсей скорився жінці, то, напевно, його стосунки з Богом би зіпсувалися, стали схожі на стосунки між Господом та Адамом із Євою після гріхопадіння. Крім того, «саме бажання бути таким, як Бог, бути подібним до Нього не є «первородним гріхом»; первородним є намагання здійснити це

власними силами, протиставляючись Богові, замість того щоб прийняти це останнє довершення нашого буття як остаточний та найвищий дар Отця, який реалізує повноту нашого щастя. Насправді первородний гріх живе в кожній людині, адже кожен із нас відчуває в глибині свого ества спокусу здобути своє щастя власними силами, відкидаючи будь-яку довіру до Бога» [65, 73]. Згадаймо, що Мойсей не хотів погодитися на вмовляння жінки через страх перед Богом. Напевно, йдеться не тільки про страх згрішити, а також про боязнь образити Господа, зрадити Його довіру та виявлену милість, страх втрати свій райський сад.

Звернення до образу Адама – це безпосередня вказівка на першооснову гріха, опісля Полікарп розширив, поглибив і конкретизував цю проблему. Може видатися, що автор зобразив героя-носія ідеї «жінка – тільки спокусниця, лише приносить гріх, лише нечистота», і на це вказують слова самого Мойсея: «То кый муж, поимъ жену и покорився ей, исправился есть?» [111, 142]. Але це зовсім не так, адже від самого початку Полікарп будував свій текст на бінарних опозиціях: праведник – грішниця, чистота – нечистота. Творячи образ жінки-спокусниці, автор і наводив біблійні приклади таких жінок: аби акцентувати, що покірливість жінці приводить до гріха. Тим часом, християнська історія, знає, звичайно, багато прикладів праведних жінок: і старозавітних, і новозавітних. Тому, напевно, саме такі слова були потрібні Полікарпові насамперед для ґрунтовної аргументації цінності чистоти й безшлюбності в уявленні Мойсея. Саме на тому тлі, яке творить старозавітний контекст, твердий Мойсеїв вибір безшлюбності постає великою праведністю й святістю.

З розвитком сюжету негативне наповнення образу жінки тільки зростає. Вона викупила Мойсея, сподіваючись, що, підневільний, праведник скориться їй; возила його своїми володіннями з надією спокусити Мойсея статками; навіть до князя Болеслава привела, щоби той змусив праведника одружитися з нею; а останнє, що наказала жінка, – це щодня завдавати Мойсеєві ран, і познущалася з нього. Натомість витривалість і

непоступливість преподобного тільки сильнішають: він витримав усі випробування, які приготував йому Господь, зберігши свою чистоту, бо прагнув стати ченцем.

Полікарп також навів приклад Самсона, зазначивши: «Самсонъ силою паче всѣх преспѣвъ и ратным одолѣвъ, послѣди же женою преданъ бысть иноплеменником» [111, 142]. Мойсей також був надзвичайно сильний чоловік, але ці два герої не тільки фізично, а й духовно. Самсон був одним із найвідоміших суддів Ізраїлю, його ще до зачаття обрав Бог. У Святому Письмі натрапляємо на такі слова з Книги Суддів: «Ангел Господній з'явився молодиці (Самсоновій матері. – *В.Г.*) й сказав їй: «Оце ти неплідна й не маєш дітей, але ти зачнеш і породиш сина. Остерігайся ж, не пий ні вина, ні п'янючого напою, і не їж нічого нечистого. Бо оце зачнеш і породиш сина; та щоб бритва не торкалась його голови, бо хлопчина цей від материнської утроби буде посвячений Богові, і він зачне визволяти Ізраїля з рук філістимлян» (Суд. 13, 3-5) [196, 257 (С3)]. Історія старозавітного праведника є відомою, тому переповідати її нема сенсу. Єдине, що варто акцентувати, це те, що Даліла кілька разів намагалася вивідати у Самсона, у чому його сила. Святе Письмо навіть каже, що «говорила вона йому безперестанку, й докучала, й нудила так, що вже саме життя йому набридло» (Суд. 16, 16) [196, 261 (С3)]. У патериковому тексті жінка також багато разів намагалася звабити Мойсея, всіляко його спокушала.

Власне, автор наділив Мойсея тілесною силою, щоби той зміг витримати всі знуцання жінки-спокусниці, натомість Самсонові сила була потрібна, щоби боротися з ворогами ізраїльтян. Але «треба зауважити, що його сила полягала не так у його волоссі, як радше у вірності посвяченню Богові, оскільки він був «назореєм, як про це казали євреї» [65, 132]. Мойсей також вирішив своє життя посвятити Богові, обравши чернечий стан, тому чистота – це його найголовніша сила й ознака такого посвячення. Дослідники наголошують, що «назорей, себто посвяченець Богові, зобов'язувався не стригти волосся, утримуватися від п'яних напоїв, не торкатися до мертвого

тіла. Довге волосся, що його не можна було обстригати, було лише зовнішнім знаком цього посвячення» [65, 133]. Аналогічну ситуацію читач спостерігає й у «Слові»: тілесна чистота Мойсея – це зовнішній вияв його посвяти Богові. Легко простежити опозиційні образно-символічні точки, які творять інетертекст: Самсонове волосся – Мойсеєва чистота, Самсонове посвячення – Мойсеєве чернецтво (як шлях посвяти себе Богові), Даліла – жінка з патерикового «Слова». Проте між героями є одна засаднича відмінність: один персонаж таки піддався жінці, а другий – ні. Коли Самсон «потрапляє в пастку Даліли, то практично вже втрачає своє посвячення, будучи готовим на все задля любови до цієї жінки й таким чином виявляючи їй таємницю своєї сили» [65, 133]. Натомість Мойсей також утратив би і своє посвячення Богові, й чистоту, і, можливо, фізичну міць, якби погодився одружитися зі своєю спокусницею.

Третій біблійний герой, про котрого згадав Полікарп, – це Соломон. Зокрема, автор зазначив: «И Соломонъ премудрости глубину постиг, женѣ повинувся, идоломѣ поклонися» [111, 142-143]. Про царя Соломона зі Святого Письма знаємо насамперед як про мудрого та багатого правителя. «Соломон вступає на престол свого батька за найкращих умов. Єдине, про що він просить Бога, – це дар мудрости в управлінні та у вершенні справедливости. А Бог дарує йому, крім цього, ще й багатство та славу перед іншими народами... Утім, у царюванні Соломона не бракувало й темних сторін» [65, 142-144]. Одна з таких сторін – жінки Соломона. Святе Письмо каже: «Було в нього 700 жінок княжого роду ще й 300 наложниць, і жінки оті зіпсували його серце» (I Цар. 11, 3) [196, 353 (СЗ)] . Проблемою було те, що Соломон оточував себе, зокрема, тими жінками, котрих Господь забороняв, адже у Біблії натрапляємо на такі слова: «Цар Соломон полюбив, крім дочки фараона, багато чужоземних жінок..., з тих народів, про яких Господь сказав синам Ізраїля: «Не ходіть до них і вони до вас хай не ходять, бо інакше прихилять ваші серця до своїх богів». Та Соломон прив'язався до них

любов'ю» (I Цар. 11, 1-2) [196, 353 (СЗ)]. Це стало головною провиною царя. Проте варто зазначити, що «автор (книги Царів. – *В.Г.*) не засуджує Соломона за велику кількість жінок: це було невід'ємним елементом політичної діяльності царя. Осуду зазнає те, що Соломон дозволив дружинам звести його з істинного шляху та ухилитися від Господа» [223, 452]. Ідеться про те, що на схилі літ цар почав будувати капища для богів і богинь своїх жінок, тому «його серце не було вже повнотою віддане Господеві» (I Цар. 11, 4) [196, 353 (СЗ)]. У такому контексті складно провести паралель між Соломоном і Мойсеєм, віднайти точки дотику. Проте наявність у «Слові» відомостей про старозавітного царя творить особливий інтертекст, який виявляється у градації ваги гріха через жінку в тексті. Адам виявив непослух Господові, Самсон знехтував свою боговибраність, а Соломон уже приставав до інших божків. Автор немовби спробував проілюструвати якнайбільшою кількістю прикладів саме наслідки того, коли чоловік піддається спокусі жінки. Спостерігаємо, що негативна конотація образу жінки-спокусниці може привести не тільки до гріха супроти Бога, до Його образи чи зради, а навіть і до поклоніння іншим богам, адже Соломон не лише будував капища для ідолів, яким поклонялися його жінки, – він навіть «сам почав поклонятися цим богам» [65, 144].

Соломонів приклад (утім, і Самсонів, і Адамів – також) показує читачеві результати іншого шляху – не того, який обрав Мойсей, – тобто у Святому Письмі ми бачимо приклади не лише жінок-спокусниць, але й чоловіків, котрі піддалися спокусам. Натомість текст «Патерика» пропонує читачеві цілком протилежний образ витривалого та праведного Мойсея. Якщо прочитувати біблійні історії та патерикову, то отримуємо своєрідне взаємодоповнення чи радше розширення розповідей зі Святого Письма, бо Мойсей – це приклад такої вірності Богові, якої не змогли дотриматися біблійні герої. У контексті розгляду чистоти як євангельської ради, що домінує в аналізованому «Слові», цілком логічно розглядати історії Адама, Самсона, Соломона й у такому ракурсі. Так концепт чистоти набуває

поглибленого сенсу, коли чистота – це не лише тілесне, але і щось духовне, божественне, святе та праведне.

Полікарп акцентував, що навіть премудрий Соломон піддався жінці. Якщо Адам спокусився через свою непосредність, Самсон – через почуття, то Соломон, надзвичайний мудрець, навіть керуючись розумом, усе одно не зміг протистояти жіночим спокусам. На такому тлі старозавітних чоловіків Мойсей із «Патерика» постає справжнім мучеником і праведником. Маючи невдалі приклади праотців, бачачи наслідки їхніх дій, він не міг зрадити свою обітницю, а найголовніше – не захотів. Тобто ідею добровільності, коли людина з власної волі від чогось відмовляється заради Бога, акумульовано ще і ще.

Останній, кого згадав Полікарп, – це Ірод. Автор зазначив: «И Ирод многы побѣды сътворивъ, послѣди же поработився, Предтечу Іоанна усѣкну» [111, 143]. Характеризуючи Ірода, Полікарп звернув увагу на його військову могутність, і тут варто згадати, що Мойсей також брав участь у походах руських князів та ще і єдиний урятувався в бою на Альті. Виходить, не лише праотець, силач, мудрець, але й біблійний полководець не встояв перед спокусою жінки. Так черговий раз гіперболізовано образ витривалого та праведного Мойсея, а водночас це ще й підсилено великою кількістю катувань і знущань, які витримав преподобний і, врешті-решт, таки прийшов до Печерського монастиря.

Чистота як євангельська рада у «Слові» набула значення великої цінності, першооснови. Автор через біблійний контекст актуалізував думку про те, що обітниця дотримуватися чистоти, дана Богові, – це та зброя, якою можна подолати не лише спокуси, але й тілесні та моральні торттури. Збереження тілесної чистоти постає як можливість повернути образ праотців, тих нагих перших людей, котрі перебували в Раю з Богом.

### **3. 3. Добровільна вбогість – досконалий вияв щирої відмови від світу**

Важливим для ченців, звичайно, є обіт добровільної вбогості. Насамперед це відмова від особистого майна, статків, адже кожен чернець, вступаючи до монастиря, починає жити у спільноті, де є лише те, що належить монастирській обителі. Значення убогості, милостині особливо актуалізовано у Святому Письмі. Можна навіть помітити, що добровільно роздати своє майно убогим вважається чи не найвищим проявом праведності. Про це свідчить і Христова убогість, такий самий шлях обрали й апостоли, коли залишили все й пішли за Ісусом. Згадаймо Господні настанови біблійному юнакові, котрий змалку дотримувався заповідей, але хотів досягнути більшої праведності. Христос звернувся до нього з такими словами: «Якщо хочеш бути досконалим,.. піди, продай, що маєш, дай бідним, і будеш мати скарб на небі» (Мат. 19, 21) [196, 31 (НЗ)]. Святий апостол Павло в I Посланні до Тимотея зазначив: «Бо корінь усякого лиха – грошолобство, до якого деякі вдавшись, від віри відбилися і прошили себе численними болями» (I Тим. 6, 10) [196, 263 (НЗ)]. Майно, його нагромадження – це те, що безпосередньо прив'язує людину до матеріального, відвертаючи від духовного. Прагнення мати статки заповнює людське серце, особа буває такою засліпленою, що вже не може думати про милостиню, про минущість багатства, про необхідність допомагати нужденним. А тим часом у такий спосіб людина очищується духовно, звільняється від влади грошей, стає на дорогу, яка є шляхом праведності й веде до благодаті та до вічного життя. Преподобний Ісаак Сирійський зазначав: «Ніщо не може наблизити до Бога серце так, як милостиня. І ніщо не приносить до серця такої тиші, яку приносить добровільна убогість» [86, 112].

Особливого значення такій добровільній убогості надають ченці, бо це неодмінна риса їхнього способу життя. Важливо, що відмова від чогось власного є одним із головних правил кінівіяльних монастирів, зокрема й Печерської обителі. У «Києво-Печерському патерику» іноді натрапляємо на розповіді про гріх грошолобства, захланності, причому так грішать і монахи,

і світські особи, й ті, хто щойно вступив до обителі. Щодо цього науковці зазначають, що «Києво-Печерський патерик» відображає змагання ідіоритмії та кіновіяльного уставу, запроваджуваного прп. Феодосієм Печерським» [105]. Тож одним із ключових змістових концептів у патериковому тексті є протистояння гріха та праведності, тому, власне, і натрапляємо на опозицію між грошолобством та убогістю в печерському чернечому середовищі.

Святий Йоан Касіян, розмірковуючи про боротьбу з духом грошолобства, зазначав, що схильність накопичувати майно є «пристрастю чужою, не притаманною людській природі. В монаха вона зароджується від малодушности, та найбільше – від нещирого відречення од світу, в основі якого від початку не лежала палка любов до Бога» [106, 49]. Преподобний також акцентував, що грошолобство – це така духовна хвороба, яка не є внутрішньою, вона «нав'язується душі ззовні» [106, 49]. Тож грошолобство – з таких міркувань – мало би бути для ченців геть чужим, адже воно найсильніше пов'язує монаха зі світом матеріальним – із тим, від чого він відмовився. Не слід забувати про біблійні слова, доречні в цьому контексті: «Не збирайте собі скарбів на землі, де міль і хробацтво нівечить, і де підкопують злодії і викрадають. Збирайте собі скарби на небі, де ні міль, ані хробацтво не нівечить і де злодії не пробивають стін і не викрадають. Бо де твій скарб, там буде і твоє серце» (Мат. 6, 19-21) [196, 13 (НЗ)]. Процитовані рядки зі Святого Письма якнайкраще розкривають суть матеріального, його минушність і нетривалість, акцентують те, що земні скарби здатні мати владу над людиною, зокрема над її духовним життям, вони спроможні віддалити людину від Бога, бо її життя перестає бути дорогою до Господа, а перетворюється на шлях гарячкового збагачення, позбавлене спокою, миру, сповнене постійної тривоги за своє майно. Дивно, та саме такі турботи діяли і деяких печерських ченців.

Отці церкви, власне, зазначають, що іноді ченці піддаються такій спокусі. Грошолобство, «якщо здобуде владу над слабівільною і холодною душею монаха, спочатку спонукає його до малого накопичення, спокусливо



вказуючи йому наче справедливі причини, через які йому вкрай потрібно залишити якісь гроші чи здобути їх наново після свого відречення од них» [106, 50]. Такими причинами може бути не лише жаль за розданим майном, тобто милостинею, але й навіть пожертва на благо церкви, а не тих, хто потребує (на такі епізоди натрапляємо в «Патерику»). Святий Йоан Касіян акцентував три різновиди «цієї недуги. Перший... спокушає декотрих нещасних збирати те, чого вони навіть у світі не мали; другий спонукає знову бажати й повернути те, що покинули вони на початку свого відречення од світу; третій зроджується на самих початках, коли монах недосконало зрікається світу» [106, 50]. Приклади всіх трьох різновидів грошоловства є в «Києво-Печерському патерику». Варто також зазначити, що отець Церкви виокремив їх, виходячи з відомостей Святого Письма, бо в історії Старого та Нового Завітів були особи, котрі репрезентували кожен із трьох різновидів грошоловства. До того ж, «у Священному Писанні осуджено ці три різновиди падіння і описано важкі кари за них. Гехазі, наприклад, бажаючи здобути те, чого спершу не мав, не тільки не удостоївся благодаті пророцтва від свого вчителя, а й був уражений проказою, на слово Єлисея (2 Цар. 5:20-27). Юда, бажаючи знову посісти гроші, що їх раніше був відкинув ради Христа, не тільки зрадив Господа та втратив сан Апостольства, а й життя своє покінчив самогубством (Мат. 27: 5). Ананія та Сафіра, затримавши собі якусь частину того, чим раніше володіли, з Апостольських уст були покарані смертю (Ді. 5:1-10)» [106, 51-52]. Отож, у Біблії натрапляємо на засудження грошоловства як згубної для людської душі та життя риси характеру, а для ченців це особливо актуально, бо вони обирають шлях добровільної убогості, відмовляються від статків, аби наслідувати убогість Христа.

У «Києво-Печерському патерику» є низка «Слів», які порушують проблему багатства й убогості. Часто її представлено в опозиціях «убогість-грошоловство», «милостиня-грошоловство», а деякі тексти утверджують ідею важливості милостині. Тому мотив добровільної убогості постає певним узагальненням, яке в «Патерику» набуває конкретних виявів і форм. Автори

намагаються не лише розкрити значення убогості – вони також наводять приклади героїв, котрим були притаманні зовсім протилежні риси.

До прикладу, у «Сказаніі еже что ради прозвася Печерский монастырь», «Словах» «О святѣмъ Афанасіи Затворнице, иже умер и пакы въ другій день оживе и пребысть лѣт 12», «О святемъ Григоріи Чюдотворци», «О преподобних отецъ святыхъ Ѳеодорѣ и Василии» та «О Спиридонѣ Проскурницѣ и о Алимпіи Иконници» натрапляємо саме на таких персонажів.

Насамперед варто звернути увагу на «Сказаніе еже что ради прозвася Печерский монастырь», адже його можна назвати смисловою основою теми «убогість-багатство» у «Патерику». До такого висновку підштовхує безпосередній зміст «Слова». У тексті йдеться про покликання святого Антонія, про його перебування на Атосі (Афоні) та про заснування Печерського монастиря. Автор також згадав про будівництво монастиря святого Димитрія, яке провадив князь Ізяслав, син Ярослава Мудрого. Ігуменом нової чернечої обителі князь призначив Варлаама, який до того очолював Печерський монастир і за ігуменства якого Варлаама, власне, і було завершено його будівництво. Стосовно описуваних подій автор додав коментар, який має визначальні вагу та функцію для цілого тексту пам'ятки. Зокрема, читаємо таке: «...князь же Изяславъ постави монастир святого Дмитрея и выведе Варлаама на игуменьство къ святому Дмитрею, хотя сътворити свой монастырь выше Печерскаго монастыря, надѣся на богатство. Мнози бо монастыреве отъ цар и отъ богатства поставленіи, но не суть таковіи, яковіи же суть поставленіи слезами и пощеніем, молитвою и бдѣніем. Антоній же не имѣ злата и сребра, но стяжа слезами и поощеніем» [111, 19]. Отож, акцентовано нематеріальність Печерського монастиря від самого початку його будівництва, і навіть більше – Антоній не мав статків, майна. Так, по-перше, утверджено святість обителі як чогось духовного, а не

матеріального. По-друге, вказівка на те, що Антоній не мав ані золота, ні срібла, автоматично акцентує вбогість преподобного. Святий усе здобув молитвою та постом, тобто Печерський монастир було побудовано саме завдяки молитві й посту. А це означає, що все, що стосувалося створення монастиря, було віддано у Божі руки й діялося з Його волі, а не через щось земне, матеріальне, як у випадку з монастирем святого Димитрія. Відмежування від нагромадження майна, з одного боку, апелює до кіновіяльного устрою (до речі, саме в цьому «Слові» автор зазначив, що Теодосій перейняв і впровадив Студійський устав, який опісля прийняли всі монастирі княжої Русі), особливістю якого є спільність монастирського майна, з другого – акцентує винятковість обителі, що насамперед проявляється у глибокій духовності й святості. Як бачимо, ідеал Печерського монастиря як духовного центру Русі формується зі самого початку його постановня.

Цікавим також видається змістовий оксиморон про монастирі (серед них, звичайно, і Печерський), які «же суть поставлені слезами и пощениєм, молитвою» [111, 19]. Матеріальне створено нематеріальним. Ці два концепти часто фігурують у пам'ятці, – досить згадати, що «святий же Духъ огнем невещественым яму ископа на водруженіе» [111, 19] для Печерської церкви, а Пресвята Богородиця дала майстрам на три роки золота для будівництва цього храму. Тому наявність багатства іноді має і позитивне значення, особливо у зв'язку з конкретними персонажами «Патерика» й з можливістю давати милостиню. Крім того, створення словом (у «Патерику» – молитвою) чогось матеріального має особливе значення, бо ж і світ Бог створив словом. У такому контексті функція Антонієвої молитви має дещо спільне з функцією слова у Святому Письмі.

Зацікавлює також той факт, що автор якимось побіжно характеризує монастир, який побудував князь Ізяслав, ніби ця обитель, за змістом «Слова», є антиподом до Печерської – як і князь у ролі будівничого є протилежністю до Антонія. Прикметно, що в тексті «Патерика» є особлива заувага про

монастирі, які постали з багатства: вони не такі, як ті, що їх збудовано молитвою та постом. У такий спосіб акцентовано сутність чернечої обителі: що в ній переважає від самого початку, яку функцію закладено, яке її призначення. Якщо одні монастирі не є такими праведними та глибоко духовними осередками, як інші, то, можливо, тоді й ченці в них не плекатимуть ревно чесноти убогості, що призведе до поширення різновидів недуги грошлюбства, про яку писав святий Йоан Касіян?

«Патерик» репрезентує і праведників, котрі добровільно обрали убогість, і тих ченців, котрі, на жаль, грішили грошлюбством, і світських осіб, котрих здолала така спокуса. До прикладу, святий Атанасій Затворник – яскравий зразок убогого ченця. «Слово» зовсім мало розповідає про життя преподобного, натомість головну увагу зосереджено на смерті монаха та його житті після того, як він, померши, ожив. Цілком незвичним видається той факт, що брати омили тіло Атанасія і покинули, прийшли інші ченці, побачили мертвого, проте не перейнялися його похованням. Так преподобний пролежав цілий день. Автор пояснює це тим, що монах був убогий, «и не имѣа ничто же мира сего, и сего ради небрегом бысть: богатым бо всякъ тьмиться послужити и в животѣ и при смерти, да наслѣтъ что» [111, 111]. Ставлення монахів до померлого видається геть незрозумілим. До того ж, далі за змістом «Слово» зовсім не порушує теми багатства. Тому, власне, і здається, що опозиція «бідність-багатство» у цьому тексті є епізодичною та цілком другорядною. Проте, якщо звернутися по допомогу до Святого Письма, багато змістових загадок усе-таки вдасться розгадати, і тоді вийде, що вказівка на убогість Атанасія – чи не головна для розуміння прихованих сенсів «Слова».

Річ у тому, що історія про печерського ченця скеровує нас щонайменше до двох біблійних розповідей: про воскресіння Лазаря та про багатія і Лазаря. Патериковий образ Атанасія скомпоновано так, що в ньому немовби поєднано риси двох біблійних Лазарів. Обидві розповіді про біблійних героїв

так гармонійно переплітаються, творячи третю – про патерикового «Лазаря-Атанасія», – що уважний читач може сприймати інтертекст дуже легко, хоча цей процес і надзвичайно багатогранний та непередбачуваний.

Розповідь про життя Атанасія та його смерть схожа на історію про Лазаря і багача. Обидва позитивні герої хворіли, вели богоугодне життя, були убогі. Акцент варто зробити саме на бідності, бо вона необхідна для розкриття головного змісту «Слова». У Святому Письмі є ще багач – протилежний до Лазаря образ. У «Патерику» немає аналогічного персонажа, проте є узагальнений образ багатих, котрим усі хочуть догодити, сподіваючись хоч щось успадкувати. Атанасієва бідність перекреслює коло можливих догоджальників. Згадаймо біблійного Лазаря, чий опис вражає сильним зоровим ефектом. Святе Письмо наголошує, «що Лазар лежав у нього (багача. – *В. Г.*) при воротах, увесь струпами вкритий; він бажав насититися тим, що падало в багатого зо столу; ба навіть пси приходили й лизали рани його» [196, 99 (НЗ)]. Тим часом багатій щодня веселився та розкошував, не звертаючи жодної уваги на хворого убогого. Мотив залишеного напризволяще «перейшов» зі Святого Письма до «Слова». Лазареві ніхто не допомагав за життя, а Атанасієві – навіть після смерті. Можна припустити, що таким «залишеним» монах був і при житті, що робило його страждання від важкої хвороби особливо незбагненними. Зображення покинутості преподобного після смерті, напевно, було потрібно, щоби показати гріховність інших ченців. Автор акцентував, що Атанасій залишився без поховання лише через те, що був убогий. Однак у Біблії Господь гостро не засуджує багача за його статки, – «єдине, в чому звинувачує його Ісус, – це в тому, що він залишив Лазаря помирати з голоду, хоча цілком міг не допустити цього» [112, 194]. Ідеться, напевно, насамперед про людську байдужість, про закам'янілість серця, про небажання співчувати і допомагати. Усе це увиразнює та посилює контраст між веселощами багача й умирущим Лазарем біля його воріт. Таку байдужість зображено й у «Патерику», проте автор «Слова» ніби поглибив біблійну ідею, вказавши на

причину такого ставлення ченців до Атанасія. На думку Симона, причиною була неможливість для ченців збагатись, отримати вигоду. Тобто грошолобство може призвести до духовного омертвіння, наслідками якого є різні гріхи, зокрема і тотальна байдужість. Грошолобство перетворює людину на істоту, позбавлену не тільки духовних рис, а навіть елементарної людяності.

Приголомшливим є той факт, що Атанасія просто не поховали. У Біблії сказано: «Помер убогий, і ангели занесли його на лоно Авраама» [196, 99 (НЗ)], – натомість багатого поховали. Дослідники зазначають, що в юдаїзмі часто йдеться про праведників, котрих забирають ангели [112, 194]. Тож таким праведником і був Лазар, а – за аналогією – й Атанасій. З іншого боку, «кожна людина, навіть найбідніша, повинна бути гідно похована; не поховати когось уважали страшним нещастям. Але Лазаря, який ніколи не мав ані багатих родичів, ані покровителів не було поховано, натомість багачеві влаштували пишний похорон. Вважалося, що істинні ізраїльтяни, а особливо мученики, прийдуть в інший світ разом із Авраамом» [112, 194-195]. Тобто Лазар і був тим праведником, котрий удостоївся блаженства перебувати разом із праотцем.

Опозиція «убогий-багатий» є головною в біблійній розповіді про Лазаря, і, можливо, автор патерикового «Слова» просто «скопював» ідею багатства як причини певного гріха, зокрема вчинку ченців. Думку про те, що Симон розгортав біблійну історію, підтверджує подальший розвиток сюжету «Слова». Атанасій воскрес і приніс зі собою настанови для печерських монахів. Момент воскресіння ченця відразу скеровує до іншого Лазаря – того, котрого оживив Христос. Але спершу – про повчання преподобного.

Цей епізод теж безпосередньо пов'язаний зі Святим Письмом. Ідеться про те, що відбулося після Лазаревої смерті: «Та сталося, що помер убогий, і ангели занесли його на лоно Авраама. Помер також багатий, і його поховали. В аді, терплячи тяжкі муки, зняв він очі й побачив здалека Авраама та Лазаря на його лоні» [196, 99 (НЗ)]. Опісля описано розмову Авраама з багатієм, і в

ній повертає увагу прохання багача: «Отче, сказав багатий, благаю ж тебе, пошли його (Лазаря. – *В. Г.*) в дім батька мого; я маю п'ять братів, нехай він їм скаже, щоб і вони також не прийшли в це місце муки» [196, 99 (НЗ)]. Авраам відмовив йому. Проте з Атанасієм усе зовсім інакше. Коли ігумен прийшов до келії монаха, то побачив його живого. Усі кинулися розпитувати преподобного, що трапилося, та він твердив лишень одне: «Имѣйте послушаніе въ всемъ къ ігумену, и кайтеся на вѣсьякъ часъ, и молитеся Господу Іисусу Христу» [111, 112]. Як бачимо, в «Патерику» «Лазар-Атанасій» повернувся, щоби попередити братів, застерегти їх від гріхів. Такий радикальний момент розгортання сюжету можна пояснити мотивом святості обителі та ще Теодосієвою обіцянкою, що ніхто з цього монастиря не буде засуджений (як багатій), а кожен отримає спасіння.

Особливими, з ідейного погляду, є Атанасієві настанови для ченців. Крізь призму біблійного контексту слова преподобного є священними, бо, напевно, їх переказано від Господа. Перша настанова – це послух (теж одне з блаженств). Автор «Слова» наголошує, що братія пообіцяла дотриматись усіх настанов, які дасть Атанасій. Так, із одного боку, стверджено про навернення ченців, а з другого – монаха визнано посланцем Господнім, віддзеркаленим Лазарем, якого воскресив Христос. Це – пряме відсилання до Нового Завіту, яке знаменує оновлення та можливість нового життя.

З моменту, коли «в ноци же явился нѣкто ігумену» [111, 111], розпочинається історія про патерикового Лазаря-Атанасія, якого воскресив Христос. Між двома образами є дві яскраві подібності: обидва праведники померли після важкої хвороби й воскресли. Тему воскресіння безпосередньо пов'язано з Христом, вона звіщає про оновлення та про визволення від гріхів. До того ж, Ісус воскресив Лазаря незадовго до власної хресної смерті. Схожим також видається час перебування на смертному одрі: обидва герої були мертві впродовж кількох днів. Воскресіння Атанасія пов'язано з

праведністю, бо своє життя він провів свято і богоугодно. Крім того, певною запорукою воскресіння стали його важкі страждання й убогість.

Біблійний Лазар був другом Спасителя, а біля його тіла Христос навіть розплакався. Такі біблійні змістові нюанси додають «Слову» певного емоційного навантаження. За Лазарем сумували всі, натомість про Атанасія всі забули. Проте воскресіння і того, і того принесло радість та користь. Симон акцентував, що всіма забута людина аж ніяк не опиняється поза Божою увагою, що її Господь нагороджує, можливо, навіть більше, ніж інших, адже Атанасій після воскресіння став наставником печерських ченців, а те, що він ожив, стало для всіх свідченням його праведності. Аналогія між преподобним київським ченцем і біблійним Лазарем дозволяє розглянути образ монаха як праведника, котрий сподобився воскресіння саме через свою убогість, через те, що нічого не мав од цього світу, тобто матеріального, – його скарб був духовний, такий самий, як і Лазарів.

Однак у «Києво-Печерському патерику» біблійну раду добровільної убогості розкрито і з іншого боку, зокрема у «Слові о святѣм Григоріи Чудотворци». Завдяки ревному дотриманню убогості, чистоти й послуху преподобний удостоївся від Господа ласки виганяти бісів. Автор також акцентує, що нечистий не міг завдати Григорієві ніякої шкоди, тому підмовив злодіїв пограбувати монаха. Та виявилось, що чернець мав лише книги та невеликий город, де вирощував зілля і плодови дерева. Звичайно, може закрастися сумнів, адже якщо нічого вкрасти, то злодії не приходять. До того ж, виявилось, що книги були цінні, тож, продавши їх, можна було отримати чималі гроші. Проте якби преподобний був грошолобом, то не отримав би від Господа дар боротися з дияволом. Наявність певного майна ілюструє радше неприв'язаність Григорія ні до чого матеріального. Напевно, книги чернець використовував під час виклиналих молитов, були вони суто релігійні, а плоди з городу споживала ціла монастирська братія.

Взаємодія між цим «Словом» і Біблією виникає завдяки принаймні двом фрагментам зі Святого Письма. Обидва вони стосуються теми



«господар-зłodій». «Слово» спочатку розповідає про крадіжку книг, які певним чином символізують Григорієву зброю в боротьбі з дияволом. Однак зłodії не змогли нічого вкрасти тому, що преподобний заздалегідь знав про їхній задум і помолився до Господа, щоби грішники заснули. Так і трапилося. Цей епізод відсилає до Святого Письма, зокрема до слів із Євангелія від Матея: «Знайте, що коли б господар відав, у яку сторожу прийде зłodій, пильнував би він і не дав би підкопати свого дому» (Мат. 24, 43) [196, 38 (НЗ)]. Таким пильним господарем виявився Григорій, але його пильність є взаємозумовленою: з одного боку, герой зміг завадити злочину завдяки своїй праведності й постійним нічним молитвам (зłodії якраз і прийшли вночі); з іншого – нагородою за таку побожність став дар провидіння, бо Григорій «ощутивъ же... приход ихъ» [111, 134], тобто зłodіїв. Варто звернути увагу на контекст біблійної цитати, де образ господаря, котрий постійно чуває, є ілюстрацією до зовсім інших слів: «Чувайте отже, бо не знаєте, якого дня Господь ваш прийде... Тому й ви будьте готові, бо Син Чоловічий прийде тієї години, що про неї ви не думаете» (Мат. 24, 42-44) [196, 38 (НЗ)]. Саме ці слова зі Святого Письма є ідейним центром «Слова». Крім того, вони логічно пов'язані з другою біблійною цитатою.

У тексті зазначено, що зłodії спали п'ять днів і п'ять ночей, а потому преподобний у присутності цілого монастиря розбудив їх, дав їм кілька повчань, нагодував, бо вони були знесилені, й відпустив. Однак про вчинок тих людей дізнався міський володар і засудив їх до тортур. Григорій не міг цього допустити, тому віддав володареві деякі книги, випросивши натомість, аби зłodіїв відпустили, а решту книг продав, роздавши виручені гроші убогим і зазначивши: «Да не како в бѣду впадуть хотящіи покрасти я» [111, 134].

Такий Григорієв учинок прикметний кількома важливими ідейними моментами. Убогість монаха стала майже довершеною (залишилися хіба що плодіві дерева). Автор ніби навмисно «відшліфував» образ ченця, роблячи

це поступово. Чудотворцеві також притаманна велика сердечна доброта, він, як і Христос, вибачає своїм кривдникам і навіть рятує їх від смерті. Роздавши гроші бідним, монах черговий раз реалізує євангельську раду – добровільну убогість. У цьому контексті насамперед ідеться про добровільність. Чинячи так, Григорій усуває причину можливого спокушання інших людей, адже в нього вже просто буде нічого красти. Логічною в цьому контексті є цитата зі Святого Письма: «Продайте ваше майно й дайте милостиню. Зробіть собі гамани, що не старіються; невичерпний скарб на небі, де злодій приступу не має, ні міль не точить. Бо де скарб ваш, там буде й ваше серце» (Лук. 12, 33-34) [196, 93 (НЗ)]. Ці біблійні слова якнайкраще ілюструють правильність учинків монаха та його праведність. Також ці слова репрезентують погляд Христа на багатство загалом. По-перше, йдеться про справжнє багатство, тобто щось нетлінне, таке, чого не зможе знищити час, – про вічне багатство. У такому контексті читач розуміє, що цим багатством володів Григорій, натомість злодії втілюють образ людей, котрі прагнуть тлінних скарбів. По-друге, біблійні слова конкретно вказують, що небесного скарбу людина не може втратити, його ніхто не здатний у неї відібрати. Проте, напевно, найголовнішими є останні слова з цитати. Людина, котра прив'язана до земного, тільки ним і переймається й рано чи пізно гине, а той, хто дбає про небесне, живучи праведним життям, отримує щось схоже на гарантію спасіння та життя вічного. Крім того, біблійний інтертекст акцентує увагу читача на важливій істині: коли кожен позбудеться земного скарбу, коли серце зможе здобути скарб на небі, ми станемо тими пильними господарями – тільки не з матеріального погляду, а з духовного, – тобто будемо завжди готові до приходу Господа. У «Слові» про Атанасія головну увагу звернено на те, що монах був надзвичайно убогий, не мав нічого з того, що належить цьому світу. А «Слово» про Григорія акумулює думку про глибоку добровільність відмови від чогось власного заради інших, що й зробив преподобний.

Ще в одному тексті «Києво-Печерського патерика» зображено героя, котрий за свої труди отримував багато золота і срібла, проте статків не нагромаджував. Таким ченцем був Алімпій Іконописець. У «Слові» особливу увагу звернено на працьовитість преподобного, котрий ніколи не знав спочинку, безперервно пишучи ікони, та нічого не брав за свою роботу. У тексті також є відомості про те, що зароблене Алімпій розділяв на три частини: одну витрачав на розписи ікон, другу – на потреби убогих, а третю залишав собі. Крім того, вказано, що преподобний вивчив іконопис «не богатства ради, но Бога ради се творяше, работаше бо, елико же довільно бысть всім, ігумену и всеи братіи писаше иконы» [111, 173]. Можна припустити, що за свою роботу Алімпій отримував доволі значні кошти, проте він ніколи не встановлював ціни за ікону, радше замовники давали пожертви для обителі за роботу преподобного. Відтак читач може провести паралель між способом життя Алімпія та цитатою з попередньо аналізованого «Слова». Бачимо, що серце Алімпія не було зі статками, вони не були набутком його серця. Золото і срібло не мали цінності для преподобного, а його скарб був тим, якого не можна знищити, тобто монах збирав його собі на небі.

Прикметно, що «Слово» про Алімпія розпочинається такими словами: «Всяка душа проста есть, не имѣа лукавства в собі, ни льсти въ серди» [111, 171]. До цих слів у «Патерику» є примітка з посиланням на двадцять п'ятий стих із одинадцятої глави Книги Приповідок Соломонових, який у Святому Письмі звучить так: «Душа, що благо діє, розбагатіє; хто зрошує, той теж буде зрошений» (Прип. 11, 25) [196, 714 (СЗ)]. З цією біблійною цитатою і зміст «Слова», і образ Алімпія зокрема пов'язані кількома способами. По-перше, цитата актуалізує концепт багатства, й історія про Алімпія також згадує про золото і срібло. По-друге, «багатство» преподобного стало «завдяки» цитаті «праведним», «виправданим», воно наслідок Алімпієвого святого життя. Проте варто акцентувати, що біблійні слова «кажуть» про душу, а не про людину, котра чинить добрі справи. Такий нюанс скерує

думку в бік духовного, а не матеріального. Зрозуміло, що й людина може робити щось добре, тому, напевно, не було би великої різниці, хто діє благо: душа чи людина. Відтак можна припустити, що слово «душа» за змістом насамперед пов'язано зі словом «розбагатіє», бо в такий спосіб актуалізуються не матеріальні статки, а духовні, тобто «скарби на небі». Виходить, що «Слово» зі самого початку анонсує: герой розбагатіє у Бозі – душа його розбагатіє.

Втім, автор використав у тексті своєрідну смислову паузу. Уважний читач може «пережити» певний момент інтриги, тобто період вичікування, коли «реалізується» цитата. Таке стало можливим завдяки тому, що автор спочатку розповів про Спиридона Проскурника, а вже потому про Алімпія Іконописця. Чому ж було поєднано дві розповіді? Перше, на що варто звернути увагу, – це велика працьовитість обох ченців. Через те, що з образом Спиридона теми багатства явно не пов'язано, можемо припустити, що цитата на початку «Слова» скеровує саме до образу Алімпія. Проте можна сприймати цитату і конкретно: хто живе свято, може розбагатіти. Згадаймо праведного Йова, який був доволі багатим чоловіком, живучи згідно з Божим законом. Тобто майно може бути нагородою від Господа за християнське життя, а не обов'язково прикметною гріховності. На цьому етапі смислової взаємодії між цитатою та патериковим образом відбувається момент дозаповнення. Ідеться про те, що біблійна цитата акцентує духовне багатство, натомість приклад Алімпієвого життя утверджує також думку, що, творячи добрі справи (зокрема, пишучи ікони), можна і збагатитися матеріально. Це – своєрідне «продовження», «доповнення» змісту біблійної цитати, надання їй матеріального «реверсу». Натомість слова зі Святого Письма відкривають духовний бік проблеми «багатства» преподобного у «Слові».

І цитата, і «Слово» акцентують статки, а не убогість. Глибинний сенс цього можна шукати в особливих перетині та взаємодії тексту й біблійної цитати в ньому, які творять змістове кільце. За початкову точку варто взяти

добрі справи преподобного. Спочатку безкорисливий іконопис (душа, що благо діє), потому монах розбагатів, а своє багатство роздавав убогим, використовував його для ікон (збирав скарб на небі), це скеровує до першого слова цитати (душа, тобто святе, божественне), і так «кільце» замикається. Виявити такі смислові пласти вдається лише через аналіз взаємодії «Слова» та Святого Письма. Біблійна цитата не просто «працює» у «Слові», новому текстовому середовищі, – насправді два тексти взаємодіють, створюючи третій, смисловий, тобто інтертекст.

Отже, Алімпій репрезентує третій тип монаха – ченця, котрий як великий майстер мав багато, проте все віддавав, залишаючись убогим безкорисливим іконописцем. «Кієво-Печерський патерик» пропонує читачеві ще один різновид убогості, про яку, зокрема, писав святий Йоан Касіян. Прикладом тут слугує образ отця Теодора, про якого йдеться у «Слові о святих преподобних отцѣхъ Θεодорѣ и Василии». У першому ж реченні автор цитує Святе Письмо, а саме такі слова з Послання апостола Павла до Тимофея: «Мати всѣм злымъ – сребролюбіє» [111, 161]. І далі золото та срібло стають певним змістовим центром твору, навколо якого розгортаються всі події. Святе Письмо також акцентує, що саме грошолобство є причиною всього зла, а злом, звичайно, є диявол.

Автор розповідає про Теодора – монаха, котрий, перш ніж постригтись у ченці, роздав усе своє майно убогим. Також він «добрѣ подвизася на добродѣтель» [111, 161]. Теодор праведно виконував слова Ісуса Христа: «Человѣкъ, аще не отречется всего сущого, не можетъ быти мой ученикъ» [111, 161]. Але зненацька Теодор почав шкодувати за розданим майном і за вчиненою милостинею. Власне, у тексті зазначено, що такий жаль йому «принесе врагъ» [111, 162]. Тобто причиною його гріха був диявол, а гріхом було грошолобство. Проте цей «корінь» є причиною не лише одного «упадку» монаха. Адже, крім жалю за розданими грошима, преподобний

упав у зневіру. Так показано реалізацію сенсу біблійних істин, коли грошолобство породило ще й інші гріхи.

Стосовно слів із Книги Книг, то дослідники Святого Письма зазначають, що «Павло цитує тут добре відоме стародавнє прислів'я про те, що користолобство лежить в основі зла. Ця ідея була навіть більш загальна, ніж її формулювання, та цю сентенцію взяли на озброєння філософи та їхні послідовники» [111, 530]. Таке пояснення мимоволі відсилає до вже не раз згадуваної цитати про скарб серця. Коли людина турбується лише про майно та про статки, вони заповнюють її серце, а далі це призводить до інших гріхів (взаємодія двох цитат). Образ Теодора є втіленням цієї ідеї.

Аналізуючи зміст «Слова» через біблійні цитати, наявні у творі, виявляємо, що проблема жалю за розданою милостинею лежить «на поверхні», натомість текст занурюється й у дещо глибшу проблематику. Адже преподобний багато років жив у печері, виснажуючи своє тіло постом, стриманістю, тому «недовольну ему бути манастырьскою ядію» [111, 162]. Диявол спокушав його розчаруванням не лише в милостині, але й у роках, відданих служінню Господові. Герой, вельми знемігши через тривалий піст, засумнівався у важливості свого праведного життя. Ідеться про фізичне, тілесне, начало Теодорового гріха. Автор розкриває це в особливий спосіб. Спершу зазначено, що диявол навів на монаха смуток за тим статком, що його він роздав бідним, а вже опісля йдеться про розчарування та про тілесну неміч через тривалу стриманість. Незвичний смисловий дисонанс, адже на початку «Слова» автор акцентував, що причина всього лиха – грошолобство, та далі за текстом виходить немовби навпаки: про доцільність постійного посту і стриманості персонаж замислився, коли знеміг через скупу монастирську їжу, а вже це привело до шкодування за своїм багатством. З іншого боку, якщо за точку відліку взяти навіювання диявола, тоді розчарування буде наслідком, а тілесна немічність – аргументом на користь диявольських підступів. Власне, ці дві позиції взаємозумовлені, до того ж

мають спільний смисловий центр – грошолобство, про яке, зокрема, йдеться у біблійній цитаті.

Проблему глибоко закорінено в тексті, про що свідчать іще дві біблійні цитати, пов'язані зі сумом за майном і з перейманням своєю знемогою через постійний піст. Варто розпочати з другої цитати. У контексті Теодорової зневіри автор навів такі слова зі Святого Письма: «Не пецѣтеся о утренем, что ямы или что піем, или въ что облещѣмся, възрите же на птица небесна, яко ни сѣють, ни жнуть, и отець ваш небесный питаеть их» [111, 160]. Натомість на початку «Слова» є ще одна біблійна цитату, яка може видатися до певної міри пророчою: «Человыкъ, аще не отретеся всего сущого, не можеть быти мой ученикъ» [111, 161]. Ці дві цитати пояснюють головні смислові аспекти Теодорового вчинку. Щодо останньої з наведених, то дослідники зазначають, що «цей вислів Ісуса звучить як радикальне вчення, бо Він заявляє, що той, хто цінує власність більше, ніж людей, і не бажає допомагати тим, хто потребує більше, не може бути Його учнем» [112, 190]. Отож, виходить, що преподобний, роздавши своє майно бідним, у душі не до кінця відмовився від багатства, тому не зміг стати справжнім Христовим учнем і святим монахом. Відтак Теодор залишився вразливим для спокус диявола й піддався їм.

Підтвердженням того, що Теодор і справді не повністю відмовився від багатства, є наявність у «Слові» образу Василя, якого його автор називає «единь же нѣкто от съвершенѣйших» [111, 162], – тоді, напевно, не такий досконалий був Теодор. Варто зазначити, що в кожному, хто потребує, ми бачимо Ісуса Христа, тож милостиню Теодор учиняв насамперед для Господа. А коли він почав шкодувати про це, то поставив свої статки, свої бажання, тобто себе самого, вище за Господа. Чернець вирішив, що гроші поліпшили би його становище в монастирі, що вони стали би його «рятівним колом», тоді як мав би покладатися на Бога. Тут настає смисловий момент переходу чи єднання двох біблійних цитат, який свідчить про системність

фрагментів зі Святого Письма у пам'ятці. Монах не віддається повністю в руки Господа, не дозволяє Йому подбати про себе, а намагається вирішити все власними силами, що теж свідчить про нецілковите відречення від усього земного та матеріального. Цитату з Євангелія від Матея вибрано надзвичайно вдало, бо вона акцентує, що зовсім не варто перейматися через їжу, бо про це завжди подбає Христос. Але біблійний фрагмент має набагато глибший підтекст. Ідеться, з одного боку, про цілковите віддання себе в руки Божі, а з другого – про минущість усього земного та матеріального, про його цілковиту неважливість. Згадаймо, що «більшість людей у давнину задовольнялася найнеобхіднішим: їжею, одягом і житлом. Тому що набуття цих речей часто залежало – особливо в сільській місцевості – від сезонних дощів чи (як-от у Єгипті) від розливу Нілу, люди мали багато підстав непокоїтися навіть про їжу та про одяг» [112, 46]. Натомість у біблійних словах закладено глибоку істину Господнього піклування про кожну людину, від чого Теодор свідомо відмовився. Тепер читач може побачити реалізацію цитати з першого речення, що коренем будь-яких нещасть є саме грошоловство: бачимо, до яких гріхів воно довело ченця, бо далі за текстом «Слова» персонаж іще кілька разів підлягатиме спокусам диявола (хоча, врешті-решт, подолає їх).

Аналізоване «Слово» якнайкраще розкриває сутність відмови від усього матеріального, від марнотних і минутих земних скарбів, текст акцентує сенс убогості, основа якої – віддання свого життя в руки Божі. А ідеальної добровільної убогості можна досягнути лише перемогами над численними диявольськими спокусами.

Євангельська рада добровільної убогості набуває в «Патерику» певних трансформацій, бо йдеться тут і про те, як творять милостиню світські особи. Це, так би мовити, «світський» різновид євангельської ради. Прикладом є «Слово Нестора, мниха монастиря Печерського, о пренесенні мощемь святого преподобного отца нашего Θεодосіа Печерського». Крім опису розкопок мощів і їх перенесення, у тексті йдеться про пророцтво святого



Теодосія. Зокрема, розказано про одну християнську сім'ю (Яна та Марії), яка перебувала під духовною опікою святого: преподобний часто їх відвідував, аби навчати про праведне життя. Один із таких візитів Теодосія до Яна та Марії описано у «Слові». Автор наголосив, що сім'я жила праведно та по-християнськи, дотримуючись заповідей і чистоти шлюбу. Завітавши до подружжя, Теодосій «учаше их о милостыни къ убогым и о небеснѣм царствіи, еже пріати праведным» [111, 82]. Таке повчання преподобного – явна алюзія до першого блаженства з Нагірної проповіді: «Блаженні вбогі духом, бо їхнє Царство Небесне» (Мат. 5, 3) [196, 11 (НЗ)]. Крім того, у Святому Письмі є коментар до цих слів: «Блаженні вбогі духом, тобто ті, що хоч і багаті, не вкладають душі своєї у земні багатства...» [196, 11 (НЗ)]. Саме таким був Ян – багатий вельможа, проте праведний і побожний, – тому святий і дуже любив його сім'ю.

Аналіз інтертекстуальної взаємодії «Слова» та Святого Письма варто почати з образу проповідника. Нагірну проповідь, звичайно, виголосив Христос, вона належить до особливої смислової формації Євангелія від Матея. «Зміст Мт. 5-7 становить перший «блок» віронавчального матеріалу цього Євангелія, присвяченого етиці Царства. У сімнадцятому стиху четвертої глави Ісус коротко формулює свою Звістку: «Покайтеся, бо наблизилося Царство Небесне». У гл. 5-7 більш детально розглянуто життя в покаянні, яке характеризує народ Царства... Тут блаженства подано як обіцянки Царства тим, хто живе життям покаяння. Ісусові слухачі сприймали їх головно як обіцянки про прийдешнє Боже царювання» [112, 39]. Тож автор провів аналогію, якщо можна так сказати, між проповідниками Христом і Теодосієм. Преподобного наділено рисами учителя народів. У контексті «Слова» святитель є тим, хто покликаний проповідувати про Царство Боже та про покаяння. Прикметно, що не лише чернецтву, але й світським особам. До того ж, через Теодосія також промовляв і сам Христос. Так відтворено атмосферу Нагірної проповіді у «Слові». Цікаво, що автор вибрав саме це блаженство, вклавши проповідь про нього в уста ігумена Печерського

монастиря: не забуваймо, що саме Теодосій запровадив в обителі кіновіяльний устрій, однією з головних норм якого й була убогість кожного ченця. Преподобний наголосив на убогості як на чомусь першочерговому та необхідному. До того ж, навчав убогості ігумен, тож вимога її дотримання стосувалася не тільки Яна та Марії, поширювалася на цілий монастир. Це – особливий «заповіт» для Печерської обителі. «Слово» та біблійна цитата взаємодіють і взаємодоповнюються, створюючи цілісний інтертекст. Святе Письмо звертає увагу на тих багатих людей, чиїм скарбом серця є не багатство (це єднає «Слово» з аналізованими вище), натомість «Патерик» ніби доповнює біблійний фрагмент, акцентуючи, що найкраща реалізація такого неприв'язання – це милостиня, піклування про бідних.

Святий Теодосій також мовив про Царство, яке здобудуть праведники. Про це йдеться й у блаженстві. Перед читачем своєрідна обіцянка вічного життя для тих, хто дотримуватиметься навчання і Христа, і Теодосія, – в цьому тексті, зі смислового боку, єдині. Проте надзвичайно важливою є тема винагороди за добрі справи, зокрема за милостиню, бо Христос завжди винагороджує людські старання. Якщо людина знає про таку винагороду, це посилює її стійкість і витривалість у боротьбі зі спокусами диявола.

Акцент на винагороді є своєрідним змістовим містком до ще одного «Слова» з «Києво-Печерського патерика», яке, до речі, є наступним, десятим. Йдеться про «Слово» «О покованні раці преподобного отця нашого Θεодосіа Печерського». Головний герой, Георгій, заможна людина, дає зі свого майна досить багато золота й срібла для обкуття домовини преподобного Теодосія. Якщо в попередньому «Слові» ігумен повчав Яна та Марію, то в цьому помітно конкретний прояв дотримання першого блаженства. Чоловік робить це добровільно, що єднає його з носіями чернечої добровільної убогості. Проте у «Слові» зроблено акцент не стільки на добрій справі Григорія, скільки на грішному вчинку Василя – одного з бояр, котрого той послав обкувати домовину, давши для цього необхідні золото і срібло. Дорогою Василій думав і не міг збагнути, навіщо стільки витратити на обкуття

домовини та яку нагороду Григорій отримає за це. Крім того, Василій переймався, що й сам не отримає жодної винагороди за свої труди, бо покійник уже ніяк не відплатить. Василій думав лише про винагороду, натомість Григорій зовсім на неї не чекав: він робив усе з простоти свого серця.

Тоді Василієві вві сні з'явився Теодосій і закликав його покаятися, додавши, що сам хотів винагородити його за вчинені труди. Теодосієві слова мають велике значення для розкриття прихованого змісту «Слова», зокрема тем убогості, відмови від статків, пожертви. Ці слова відсилають принаймні до двох цитат зі Святого Письма. Перша з них – це, звичайно: «Покайтеся, бо Небесне Царство близько» [196, 10 (НЗ)]. Її ми аналізували вище, в контексті «Слова» про перенесення мощів Теодосія, а тут вона черговий раз демонструє смислову єдність двох текстів. До того ж, покаяння у «Слові» про обкуття домовини Теодосія буде наголошено кілька разів, що свідчить про особливу вагу каяття. Визнання власних гріхів і жаль за них – це певний момент переродження для перебування з Богом, до чого закликав Христос у Новому Завіті. До того ж, жити по-новому – це, в контексті Нагірної проповіді, означає дотримуватися блаженств. «Слово» ж акцентує, що розпочати «нове життя» без покаяння неможливо, тому, власне, Теодосій так наполегливо просить Василія покаятися, очиститися від гріха. Проте покаяння – це також можливість отримати прощення, а відтак і благочестиве життя, що веде до вічної радості. Таку перспективу Теодосій запропонував Василієві. Та боярин не прислухався, а вчинив іще більший гріх – узяв собі частину грошей, котрі Григорій дав для обкуття домовини. Звісно, Господь наслав на боярина кари. І, лише тяжко захворівши, чоловік покаявся й повірив видінням. Опісля він оздоровився, а золото й срібло, які він привласнив, у чудесний спосіб повернулися до тих коштів, які вділив Григорій.

Другу біблійну цитату тут пов'язано з винагородою, причому, так би мовити, подвійною: і біблійною, і патериковою. Ідеться про четвертий стих шостої глави Євангелія від Матея: «Отець твій... віддасть тобі» (Мат. 6, 4)

[196, 13 (НЗ)]. Святе Письмо, зокрема, акцентує, що добрі справи кожної людини завжди винагородить Господь. І Бог не забариться з винагородою, бо в цьому запевнив людей сам Христос. Отож, коли святий Теодосій, явившись уві сні Василієві, переконував боярина, що хотів його винагородити за ті труди, яких він доклав, аби виконати наказ Григорія, преподобний ніби повторював біблійні слова Христа. Зі змісту «Слова» можемо припустити, що святий Теодосій обіцяв Василієві «патериковий» тип винагороди – напевно, щось конкретне. Натомість якщо трактувати таку обіцянку в контексті Святого Письма, то стає зрозуміло, що мало йтися насамперед про небесні ласки. Коли синтезувати ці два «типи» обіцянки, то виходить, що людина, котра творить щось добре, отримає і матеріальну, і духовну винагороду. І справді, покаючись, Василій здобув тілесне оздоровлення, частина грошей опинилася на попередньому місці, а крім того, сам персонаж змінився: він нарешті зрозумів, що чинив неправильно та перебував у гріху, – тому вже «між рядками» прочитуємо втілення біблійної винагороди – оновлення життя з Господом.

Отож, «Києво-Печерський патерик» репрезентує цілий спектр способів і труднощів реалізації добровільної убогості. Інтерпретація цієї євангельської ради має багато виявів: від конкретних до глибоко філософських, від «чернечих» до «світських», від праведних до тих, які проходять через гріх. Іноді автори творили образи ідеальних героїв, котрі вповні реалізовували добровільну убогість, деколи вдавалися до прийому опозиційності персонажів. Окрім того, кожне «Слово» містить біблійне підґрунтя добровільної убогості, й ці підтексти по-особливому «працюють» у пам'ятці та взаємодіють із нею, творячи гармонійний, а найголовніше – цілісний інтертекст.

### **3. 4. Досконалий послух ченця – наслідування Христової покори**

Виявляти послух своєму настоятелю – один із головних обов'язків кожного монаха. Проте чернеча покора, звичайно, має глибоко християнське

та духовне значення. Коритися – це наслідувати Христа, Який прийняв волю Свого Отця й помер на хресті. Слухатися настоятеля – це також сповняти волю Господа, водночас відмовляючись від волі власної, нехтуючи особисті бажання. Життя монаха віддано в руки Божі, завдяки Господньому керівництву чернець «нищить» «стару» людину, котру переповнювали гріховні побажання, він уже нічого не прагне для себе, а лише сповняє волю Христа й ігумена. Вправлятись у досконалому послуху – це одна з найбільших праць над собою, бо головне її завдання – подолати прояви одного з головних гріхів, який лежить в основі зла, а саме гордині. У такому контексті блаженний Діядох зазначав: «Тим, хто розпочне боротьбу з диявольською гординою, насамперед необхідно запрогнути цієї чесноти (покори. – *В. Г.*), а вона, йдучи попереду, непомірно покаже їм згодом усі стежки чеснот» [67, 134]. Блаженний також був переконаний, що послух є «первісною чеснотою» [67, 134] та «слугує вхідними дверима любови до Христа для тих, які дотримуються його за настановою серця» [67, 134]. Така заувага надзвичайно важлива, бо Діядох акцентує щирість покори, відкидаючи будь-яке лицемірство. Преподобний Теодор Студит натомість був переконаний, що причиною наших образ, неприємностей, сварок, заздрощів є обстоювання власних рішень і бажань [212, 134-135]. Чернець стверджував, що «не маємо ми іншого способу позбутися прикрощів диявола, ніж відкинути власну волю» [212, 135]. З таких міркувань преподобного стає зрозуміло, що спроби вчинити щось на власний розсуд, не так, як радить наставник, завжди є спокусами диявола, з якими монах повинен боротися.

Особливу увагу варто звернути на те, як трактував послух святий Йоан Ліствичник, який, можливо, найповніше розкрив сенс такої чесноти, зокрема в контексті чернецтва. Преподобний зазначав: «Послух – абсолютне відречення від власної волі й від своєї душі, яке виявляється в житті, або ж послух – це омертвлення членів при живому тілі. Послух – це... нічим зайвим не обтяжене життя,.. невигадане оправдання перед Богом, безстрашність

перед смертю, безбідне плавання (житейським морем), подорож сплячого. Послух – це гріб волі і воскресення смирення» [107, 135].

Чернечий послух має два вияви: смирення перед Господньою волею та покора перед ігуменом, духовним наставником. Для опанування послуху потрібне постійне вправлення: спочатку молодий монах навчається відмовлятися від власних бажань, слухатися настоятеля, а потім ціле його життя стає виконанням волі Господа. Авва Доротей у своєму повчанні до учнів зазначав: «Якщо ж ти перебуваєш під послухом, то ніколи не вір своєму серцю, адже воно осліплює прив'язаностями старої людини. Ні в чому не йди за своїми судженнями, і сам нічого не призначай собі без питання й поради» [6, 136]. Виконання чернечого послуху – це шлях народження нової людини, праведного монаха, це особлива відмова від гріха. Авва Доротей був переконаний, що слухатися свого наставника, а не власних бажань – головна умова для досягнення досконалості, без якої, напевно, неможливо боротися з диявольськими спокусами та з власними вадами. Навіть більше, «смиренність же дарує прощення усіх гріхів;.. силою смиренности проганяються вороги» [7, 207]. Святий авва Ісаїя також пояснював, що «смиренність – у тому, щоб чоловік, вважаючи себе грішником нечестивим, не наполягав на своїм слові, відсікав бажання свої, додолу опускав очі свої, зносив образи, ненавидів почесні й спокій тілесний» [7, 207]. Причиною відсутності смирення святий Йоан Касіян називав недосконале відречення від світу, наслідком чого є залишки тілесної гордості в душі монаха [106, 94-95]. А тому «опанований гордістю (монах. – В. Г.) вважає принизливими для себе правила підлеглості чи послуху, неохоче слухає навіть загальних повчань про досконалість духовного життя, а іноді навіть відчуває цілковиту відразу до них... Тоді серце його стає жорстоким і гнівливим» [106, 95]. Отож, корінь відсутності послуху – це гордість, одна з першопричин усякого зла. Святий Йоан Касіян навів узагальнений приклад життя такого ченця: «Ким хоч раз оволоділа гордість, той, звалившись додолу, з жахом відвертається від спільного монашого життя. Такий чернець

гадає, що повільно просувається до досконалости – через братів і мало поступає у терпеливості й смиренності – з вини інших. Тоді він вирішує жити самотньо в келії чи навіть надумує збудувати окремий монастир, сподіваючись привабити багатьох до строгішого життя. І поспішає він зібрати охочих наслідувати його вчення і настанови, стаючи з нікудишнього учня ще нікудишнішим учителем» [106, 96-97]. Святий також радив, у який спосіб можна привчитися до покори та до послуху: «По-перше, виявити істинну смиренність перед нашими братами;.. по-друге, в простоті серця та без усякого лукавства прийняти ярмо послуху та підлеглості, щоб жодна інша воля, крім волі авви, не жила в нас. А це можна сповнити тільки тоді, коли станемо мертві для світу цього, вважатимемо себе немудрими й без усякого роздумування сповнятимемо все, що велять старці, вірячи, що це – священне й звичене через них Богом» [106, 97-98]. Як бачимо, послух у чернечому житті є одним із тих «трьох китів», на яких і тримається монашество; значення послуху не є другорядним чи навіть меншим за вагу чистоти й убозтва, – навпаки, саме дотримання послуху гартує душу преподобних і робить монахів справжніми ченцями. Тому не дивно, що в «Києво-Печерському патерику» є «Слова», які розкривають тему досконалості послуху, причому не лише чернечого, але і «світського».

Декілька «Слів» формують спільну тематичну групу: в них ідеться про Печерську церкву, про її заснування та будівництво тощо. Прикметно, що «Слова» «Благослови, отче», «Еже когда основанна бысть церкви Печерскаа», «О пришествіи писцевъ церковних къ ігумену Никону от Царяграда», «О святеи трапѣзѣ і о священіи тоя великіа церкви Божіа матере» об'єднано не лише за змістом, але й ідейно. Ці «Слова» утверджують ідею цілковитого підпорядкування Божій волі, й автор намагається переконати читача: все, що пов'язано з Печерською церквою, діється відповідно до Господнього плану та задуму. Зокрема, у «Слові о святеи трапѣзѣ і о священіи тоя великіа церкви Божіа матере», останньому в цьому

смісловому комплексі, читаємо: «Яко все строится божіимъ промислом, еже о тои святѣй и божественѣй церкви» [111, 15]. Наведена цитата є певним логічним підсумком для цієї групи «Слів», і вона ще раз звертає увагу на те, що процес і етапа будівництва такого духовного осередку, як Печерська церква, підпорядковано волі Всевишнього.

Важливо, що, прочитавши попередні три «Слова», а в четвертому натрапивши на таку цитату, читач мимоволі «повертається назад» і починає по-іншому розуміти деякі події, пов'язані з Печерською церквою, хоча натяки про виконання Божої волі є в кожному «Слові»: явні чи приховані. Тому можна простежувати еволюцію чесноти, євангельської ради досконалого послуху вже з перших сторінок «Кієво-Печерського патерика». Саме на дотримання цієї ради читач натрапляє насамперед, адже її розкрито в першому «Слові» «Патерика», а саме: «Благослови, отче». З розповіді про варяга Шимона (Симона) бере початок патерикова ідея послуху Божій волі. Варто звернути увагу на кілька важливих моментів у контексті зазначеної євангельської ради. Перше – батько Симона, Африкан, зробив хрест і зобразив на ньому Ісуса, підперезавши фігуру золотим поясом, а на її голову поклавши вінець. Саме ці пояс і вінець варяг, коли його вигнав із рідної землі дядько, взяв зі собою. Та коли він знімав їх із фігури, Симон почув голос Христа з наказом принести вінець і пояс преподобному Антонієві – на те місце, де буде збудовано церкву Пресвятої Богородиці. Прийшовши до преподобного, Симон віддав йому пояс зі словами: «Се мѣра и основаніе, сій же вѣнець да обѣшанъ будетъ надъ святою трапезою» [111, 3]. Тож задовго до початку будівництва церкви вже був Господній план, який повинні були втілити Симон, Антоній і Теодосій. Прикметно, що у «Слові» немає навіть натяку на сумнів варяга: Симон без вагань скорився Господові й досконало виконав Його волю. Це має символічне значення: з одного боку, тут закладено ідею послуху Богові як початку всього доброго та праведного, а з



другого – особливу «програму» для цілого «Патерика» й для його читача: так повинен чинити кожен, чи то монах, чи світська особа.

Звісно, не випадковий у тексті образ хреста. Згадаймо, що хрест символізує не лише відкуплення всіх людей, але й цілковитий синівський послух, адже в Гетсиманському саду Христос звернувся до Небесного Отця зі словами, щоби була саме Його, Отцева, воля. Тому хресна жертва – це також образ цілковитого відречення від власної волі задля виконання Божого плану. Тобто основа християнського послуху – це сама Христова смерть. Можна простежити особливу паралель: волею Бога-Отця було, щоби Христос помер заради спасіння людства; волею Бога-Сина було, щоби пояс став основою будівництва церкви Богородиці, а вінець опинився над престолом. Відтак переконуємося, що будівництво церкви Богородиці справді є волею Божою, а також має «спасительну» функцію. Запорукою цього є те, що Симон без жодних сумнівів виконав Ісусову волю, так само як Христос – волю Свого Отця.

Цьому передував один важливий епізод. Коли Симон плів кораблем, узявши пояс і вінець, розпочався сильний шторм – такий, що всі вже й не сподівалися на порятунок. Тоді Симон почав просити Господа про допомогу, перепрошував Христа за те, що взяв пояс і вінець із Його образу, через що й гине. Тоді всі побачили в повітрі церкву (майбутню Печерську), і Симон обміряв її тим поясом. Уже невдовзі люди раділи, що врятувалися від загибелі... Епізод про шторм на морі чимось нагадує розповідь зі Святого Письма, коли Христос угамував бурю на морі. Про цей епізод із життя Ісуса розповідають Євангелія від Матея (Мат. 8, 23-27) [196, 16 (НЗ)] і від Марка (Мар. 4, 35-41) [196, 51-52 (НЗ)]. За Біблією, Христос, навчаючи людей цілий день, увечері вирішив перепливти разом із учнями на інший берег. Коли їхній човен був у морі, раптом розпочався сильний шторм. Прикметно, що у Святому Письмі зазначено, що Ісус у той час спав, натомість апостоли дуже налякались і почали гукати до Христа: «Учителю, тобі байдуже, що ми гинемо? Тоді Він устав, погрозив вітрові і сказав до моря: «Замовкни!

Ущухни! І затиx вітер, і залягла велика тиша» (Мар. 4, 38-39) [196, 52 (НЗ)]. Дослідники Святого Письма, коментуючи наведений фрагмент із Євангелія від Марка, акцентують кілька важливих моментів. По-перше, «євреї вірили, що природними стихіями, зокрема вітром і морем, керують ангели, які, проте, підкоряються певній вищій силі. Згідно з юдейською традицією, влада над вітром і морем належить самому Богові, тому не важко зрозуміти здивування учнів, коли вони побачили Ісусову могутність» [112, 118]. Для апостолів Христос був усесильним захисником, вони вірили, що Учитель може допомогти їм за будь-яких обставин. Так само вірив у Божу допомогу й Симон, коли його корабель потрапив у шторм. До того ж, в аналізованому «Слові» Симон не просто варяг – він ніби «патериковий апостол». У контексті такого смислового накладання в тексті пам'ятки актуалізується ідея послуху, бо саме Христові учні – це ті люди, котрі відповіли «так» на заклик Ісуса йти за Ним; саме вони відкинули свою волю, скорившись волі Господній, яка реалізувала Божий план щодо них. Власне, це повинен був зробити й Симон, а загалом – робити кожен монах.

Те, що під час бурі Христос спав, має глибокий символізм. «Міцний сон Ісуса під час бурі свідчить про непорушність Його віри; в деяких грецьких історіях правдивість віри філософів у їхніх власних ученнях перевіряли під час бурі» [112, 118]. Акцент віри особливо важливий, адже Христос повністю довіряв Господові, ніколи не сумнівався. Натомість у Святому Письмі зазначено, що апостолам Учитель дорікнув, мовляв: «Чого ви такі боязкі? Ще досі не має віри?» (Мар. 4, 40) [196, 52 (НЗ)]. В аналізованому «Слові» люди на кораблі та Симон мушили повірити, що Господь їм допоможе, – зрештою, від цього залежав їх порятунок. Але як поєднуються послух і віра, покора та віра? Бачимо, що Симон повірив Господнім словам і, послухавшись, виконав Ісусове доручення, привізши Антонієві пояс і вінок. Уважний читач може помітити, що печерська праведність як узагальнене явище, що його формує святість церкви, монастиря та ченців, бере початок із Божої волі та її реалізації.

Аналізоване «Слово» репрезентує лише перший етап складної еволюції концепту «покоря-послух» у «Патерику». Далі – у «Слові еже когда основанна бысть церкви Печерскаа» – акцентовано, що заснування Печерської церкви відбулося згідно з волею Божою, тобто «мѣру положыше златым поясом по оному гласу, еже от небесъ слышанный на мори» [111, 8]. Автор немовби вирішив подати якомога більше свідчень про те, що саме Господь був будівничим церкви. У «Слові» зазначено, що на тому місці, де її мали звести, з'являвся то вогняний стовп від землі до неба, то хмара у формі дуги, то інші чуда. Усі згадки про такі незвичні події актуалізують ідею Божої присутності, виконання Господньої волі. Зазначені чуда також свідчать про те, що Всевишній бажав, аби церкву будували саме на тому – освяченому – місці, а з іншого боку – про те, що будівничі Печерської церкви були тільки знаряддям у руках Господа. Зведення церкви відбувалося без участі людської волі, тобто святість є немовби тотальною. Автор також зазначив, що цей храм захотіла збудувати сама Богородиця, яка заявила майстрам у Влахерні: «Иду видѣти церкве и в ней хощу жити» [111, 9]. Це ще більше посилює ефект обраності й святості Печерської церкви і вказує на безпосередній зв'язок між будівничими та Небесами.

Наприкінці «Слова» автор знов акцентував на причетності божественних сил до спорудження церкви: Бог Отець благословив росою, вогняним стовпом, хмарою місце, на якому мали збудувати храм; Бог Син дав Свій пояс, яким визначили розміри церкви, й вінець, який мав бути над престолом; Святий Дух нематеріальним вогнем викопав яму під фундамент церкви; Богородиця дала майстрам золота і подарувала для храму ікону зі Своім образом. Наводячи приклади причетності до спорудження церкви Святої Тройці та Діви Марії, автор зазначив: «На семь камени съгради Господь церков сію, и врата адова не удолѣють ей» [111, 9]. Це – слова з Євангелія від Матея, звернені до апостола Петра. Аналізувати зазначену цитату без біблійного контексту неможливо. Отже, стихи 13-19 зі 16-ої глави

вказаного Євангелія тематично об'єднано «віровизнанням Петра» [196, 26 (НЗ)]. Коли цей апостол заявив: «Ти – Христос, Бога живого син» (Мат. 16, 16) [196, 27 (НЗ)], Христос сказав йому: «Ти – Петро (скеля), і... я на цій скелі збудую мою Церкву й... пекельні ворота її не подолають. Я дам тобі ключі Небесного Царства...» (Мат. 16, 18-19) [196, 27 (НЗ)] Сміслові оточення біблійної цитати у Святому Письмі й у «Патерику» має і спільність, і відмінності. Згадка про будівництво церкви – це подібність. Хоча Христос мав на увазі Церкву як спільноту людей, такий біблійний символізм розкриває прихований зміст і будівництва Печерської церкви. Автор «Патерика» в такий спосіб наголошував формування в Києві сильної Христової Церкви, яку ніщо не здолає та яка стоятиме на основах християнської віри.

Можна також провести паралель між Теодосієм і апостолом Петром. Через міжтекстові зв'язки чернець постає тим печерським Петром, якого Христос вибрав за провідника для християн. Як відомо, в арамейській мові «Петро» та «камінь» – це одне й те саме слово, у грецькій – це близькі за значенням слова. Уявлення про людину як про твердиню, фундамент, на якому постає будівля, виражено, наприклад, в Іс. 51, 1-2, в Еф. 2, 20 (апостол Петро отримує цей «статус» тому, що він був єдиним, хто визнав Ісуса – Христом; він став «каменем» як зачинатель ісповідання, а всі інші стоять на цій основі, долучаються до ісповідання) [112, 69]. Якщо прикласти таке трактування до «Кієво-Печерського патерика», то йтиметься передусім про велику місію, яку мали виконати Теодосій і сама Печерська церква, покликані стати наріжним каменем руського християнства. Такою, за «Патериком», була воля Бога, і цей Господній задум має виконувати кожен причетний до Печерського монастиря.

Аналізована цитата акцентує Господнє бажання, а не показує, як цю волю буде виконано. Тобто питання послуху тут поки що залишається відкритим. Але далі «Патерик» наводить приклади не лише бездоганної покори, а й відвертого непослуху, відмови чинити так, як велить Господь. Такий епізод зображено у «Слові» «О пришествіи писцевъ церковних къ

ігумену Никону от Царяграда». Іконописці з Константинополя, прибувши човнами до Канева, побачили на височині велику церкву й дізналися, що це і є та Печерська, яку вони мали розписувати. Митці не сподівалися, що вона така велика, розгнівалися і спробували втекти вниз за течією до гирла річки. Проте тієї ночі, коли іконописці тікали, розпочалася велика буря, і вранці, прокинувшись, вони виявили, що опинилися біля Трипілля, – кораблі самі пливли річкою вгору. Наступної ночі греки побачили Печерську церкву й ікону Божої Матері, яка промовила до них: «Человѣци, что всуе мететеся, не покоряющесе воли сына моего и моеи, и аще мене преслушаетеся и бажати въсхощете, вся вы въемше и съ ладією поставлю в церкви моеи» [111, 11]. Незважаючи на це, майстри знову хотіли тікати, проте хоч скільки веслували – човни все одно рухались у протилежний бік, до монастиря. Так малярі змушені були скоритися Господній волі й усе-таки залишитися, щоби працювати в Печерській церкві.

В описаній ситуації привертають увагу кілька моментів. Перший – це страх майстрів перед розмірами церкви. Можливо, насправді це показ мізерності людини порівняно не з величиною, а з величністю Печерського храму. Другий момент – непослух волі Божій, – і він спонукає знову звернутися до біблійного контексту. Насамперед спадає на думку, звичайно, історія про прабатьків (Адама та Єву), котрі порушили Господню заборону не їсти плоди з дерева пізнання добра і зла. Вони не збагнули, що, заборонивши їсти плоди з райського дерева, Бог у такий спосіб запропонував людям найкраще життя, тобто Небесний Отець бажав для своїх дітей лише добра, а прабатьки знехтували це. Така інтерпретація біблійного епізоду у змістовому полі «Слова» розкриває приховані сенси послуху Господові. Коли іконописці послухаються Бога, виконають Його волю, на них чекатиме праведне майбутнє під охороною Бога, їх не буде вигнано з «раю». У контексті «Киево-Печерського патерика» сама можливість непослуху Богові абсурдна, бо все, що пов'язано з Печерською церквою, відбувається так, як задумав Господь, і не інакше. Тому й не дивно, що до малярів звернулась і

Богородична ікона. У такий спосіб Діва Марія запобігала гріху, неможливому під час зведення Печерської церкви. Малярам не потрібно було навіть здогадуватися, чи справді їх потребує Господь, – Матір Божа сама сказала їм про це.

З другого боку, Богородиця ніби змусила малярів розписувати Печерську церкву, бо сказала, що коли вони все-таки захочуть утекти, то Вона покладе їх посеред храму разом із човнами й у монастирі малярі пробудуть аж до кінця свого життя. Тим часом Господь наділив кожному людину свобідною волею, щоб обирати між добрим і злим, між власною волею та Божою. Можливо, Богоматір звернулася до малярів для того, щоби волю Отця Небесного все-таки було виконано. Також, можливо, то був спосіб порятунку людей від чогось злого, наприклад, від життя вигнанців, яким було покарано прабатьків. У такому разі доречно згадати обіцянку Теодосія, який казав, що молитиметься за кожного, хто спочине в Печерському монастирі, щоби ніхто не був покараний, а мав вічне життя.

Останній текст в аналізованому блоці – «Сказаніє о святеи трапѣзѣ і о священіи тоя великіа церкви Божіа матере». У ньому є своєрідний смисловий підсумок концепту «виконання Божої волі» під час зведення Печерської церкви. Зазначено, що на освячення храму прийшло багато єпископів, хоча митрополит нікого не кликав. Тому він звернувся до них зі запитанням: «Что ради приидосте, не звани бывше» [111, 14]. Ті відповіли цілком прогнозовано: «От тебе, владыко, присланыи пришедше глаголаше намъ, яко 14 Августа освящается церкви Печерская, готови вси будете съ мною въ врѣмя литургіа. Мы же не смѣвше преслушати твоего словеси, и се есмы» [111, 14]. Звичайно, посланці від митрополита, котрих він насправді не споряджав, – це свідчення чуда, без якого не обходилася жодна подія, пов'язана з Печерською церквою. Проте варто звернути увагу на те, що єпископи дружно відгукнулися на запрошення митрополита, прибувши на освячення храму, бо не могли не послухатися наказу владики. Так автор увів у текст зразок

послуху своєму наставникові, що особливо важливо в контексті чернецтва. Також слова: «Мы же не смѣвше преслушати твоего словеси, и се есмы», – свідчать про усвідомлення важливості такого послуху та його значення, бо, виконуючи волю митрополита, єпископи водночас чинили волю Небесного Отця. Культ послуху та покори тут проявляється вповні, набуває свого довершення, бо багато єпископів разом виявили послух. Тож посвячення церкви є водночас своєрідним апогеєм розкриття сенсу послуху та покори.

Варто також звернути увагу на філософське та символічне порівняння того, як священики зібралися за покликом Богородиці на освячення Її церкви, з похороном Богоматері, коли зійшлись апостоли з цілого світу. На жаль, у Святому Письмі немає згадок про смерть і про похорон Марії, та відомості про цю подію подано у «Слові на Успення Святої Богородиці» святого Івана Богослова. Автор-євангелист зазначив, що «три дні перед смертю явився Пречистій Діві Марії архангел Гавриїл і звістив від її Сина Ісуса Христа час її переходу до вічності. На день її смерти в чудесний спосіб зібралися в Єрусалимі апостоли, хоч були розсіяні по різних краях світу. Не було тільки апостола Томи. Божа Мати висловила бажання, що хоче бути похована в Гетсиманії коло своїх батьків і свого Обручника Йосифа. Сам Христос у супроводі ангелів і святих прийшов по душу своєї Пресвятої Матері. Апостоли при співі побожних гимнів на своїх раменах занесли її тіло до гробу і три дні від нього не відходили. Третього дня прийшов здалека апостол Тома й дуже бажав ще востаннє поглянути на Пресвяту Богородицю. Коли ж гріб відкрили, то її тіла там уже не було, а тільки похоронні ризи. Тепер усі зрозуміли, що вона воскресла і з тілом та душею її взято на небо» [98]. Як бачимо, передання акцентує те, що апостоли «в чудесний спосіб» опинились у Єрусалимі, а «Патерик» ніби доповнює: це Богородиця збрала всіх. Так читач помічає взаємодію між текстами, які розширюють зміст один одного.

Об'єднує обидва «Слова», звичайно, заклик Богородиці та послух Її: і апостоли, і єпископи виконали волю Богоматері. Проте глибинна

символічність образу Богородиці в контексті «Патерика» розкривається через Святе Письмо. Ісус, помираючи на хресті, доручив опікуватися над Своєю Матір'ю апостолам, зокрема улюбленому учневі Іванові, а його самого передав під опіку Марії, назвавши Івана Її сином. Цей епізод із життя Сина Божого та Марії вводить у смислове поле «Слова» мотив синівства, дає змогу трактувати київське чернецтво та священство як частину великої Христової родини. Відтак руські єпископи можуть уособлювати не тільки апостолів-учнів Христа, але й апостолів-синів Божої Матері. А це синівство відсилає до Ісуса та Його Небесного Отця, до Христового синівства, яке передбачало цілковите виконання Господньої волі. Бачимо, що наслідування життя Христа як досконалий вияв покори пульсує у глибинах змісту «Патерика». Богородиця бере печерських ченців під Свою опіку, Вона є для них Матір'ю, якою була для апостола Івана. При цьому в «Патерику» таке святе материнство не є суто символічним, духовним – воно набуває цілком матеріальних виявів через конкретні чуда. Автор ніби прагнув показати постійну присутність Богоматері, акцентувати, що так, як Вона була присутня серед апостолів, є Вона і серед печерських ченців, бо Вона їхня Мати.

Проте в «Патерику» також натрапляємо на вияви чернечого послуху як виконання монашого правила та обітниць. Особливого значення покори надано в «Похвалі преподобному отцю нашому Θεодосію, ігумену Печерському, иже есть въ богоспасаемом градѣ Киевѣ», бо саме Теодосій запровадив чернечий Студійський устав, за яким послух є одним із трьох головних правил ченця. Тож «Патерик» актуалізує особливу покору не тільки як рису характеру, але і як свідоме та добровільне додержання Христових настанов і євангельських приписів. Саме такі два вияви покори властиві Теодосієві. У «Слові» підкреслено, що чернець «въ послушаніи искусень рожьшей, но паче ведяшеся на божественна повелѣнія, раумѣвъ мудростію Духа святаго» [111, 88]. Крім того, особливу увагу звернено на те, що



Теодосій «от матере многы и люты раны приємля» [111, 88], проте він усе одно намагався слухатися її, щоби не порушувати однієї з десятих Божих заповідей. Проте у випадку Теодосія маємо духовний і глибокий психологічний конфлікт між послухами Господньому заклику та матері. Юнак змушений зробити вибір: настав момент, коли вже неможливо і матір слухатись, і цілковито бути з Христом. Роздумавши, Теодосій «вся отвергъ, бѣгу се вдасть, помисли в себе глаголя: лучьше есть матеръ оскорбѣти на мало врѣмя, егда дасть ей Господь разум суетных от лучитися, нежели царства господня лишена быти» [111, 88]. Прикметно, що автор не лише описував події з життя майбутнього ченця, але й намагався розкрити психологію героя. Зокрема, на це вказує згадка про Теодосієві роздуми, пройняті душевними переживаннями і тривогами, особливою роздвоєністю між послухом матері та Господові. І Теодосієв вибір є вмотивований у змісті «Слова». Річ у тому, що найважливішим послухом є синівська покора Небесному Отцеві, наслідування Ісуса Христа. Аж ніяк не випадково на початку твору автор згадав про апостолів, котрі покинули все земне: сім'ю, майно, рідний дім, роботу – й пішли за Учителем. Такий акцент ніби готує читача до того, що Теодосій також покине матір. Одначе насправді, за змістом «Слова», юнак не залишив маму – він віддав її в руки Божі, про що свідчить цитата з Теодосієвих роздумів: «Егда дасть ей Господь разум суетных отлучитися» [111, 88]. Крім того, майбутній монах цілковито здається на Божу волю. У «Похвалі» натрапляємо на, так би мовити, вихідну точку ченцевого шляху покори та послуху: почути Господній заклик і вибрати монашество – підкоритися Його волі щодо власного життя, незважаючи на світські умовності й перешкоди, бо ж попереду неймовірна нагорода – Царство Небесне.

У такому контексті привертає увагу «Слово» «О святых блаженных первых черноризцѣх Печерьских, иже в дому пречиста Божія Матере въ божественых добродѣтелях просиявших, въ пощеніи же и въ бдѣніи и въ

прорицанні дара, въ святѣм манастири Печерском». Тут наведено загальну характеристику перших печерських монахів, акцентовано їхні праведність, святість та інші чесноти богоугодних ченців, а крім того, автор навів приклад подвижницького життя конкретних монахів: Дем'яна, який був великим посником, Єремії, який мав дар провіщати, і провидця Матея.

На початку «Слова» автор захоплено зазначив, що великим чудом є те, що Господь зібрав у домі Своєї Матері так багато праведних і навіть святих мужів. У тексті акцентовано насамперед ревне дотримання посту: автор зазначив, що серед перших печерських ченців було дуже багато великих посників, а також згадав про тих, котрі багато молились і завжди чували. Проте «вси в любови перебувающе, меньшіи покоряющеся старѣйшим, не смѣюще пред ними глаголати, но все съпокореніем и послушаніем великым, такоже и старѣйшіи имѣаху любов к меньшим» [111, 94]. Так ченці виконували другу заповідь любові. Маючи любов у власних серцях і між собою, вони могли бути покірні. У такому трактуванні закладено основу правдивої та побожної покори. Автор акцентував те, що ченці дотримуються послуху не з обов'язку, з примусу, а добровільно, з любові. Така покора є досконалою чернечою практикою. Водночас автор висловив думку, що послух – це «плід» любові, а вона є першопочатком усього.

На особливий зв'язок між любов'ю та відмовою від світу, зреченням власних бажань указував преподобний Максим Ісповідник. Зокрема, він зазначав: «Любов – це благий стан душі, завдяки якому вона нічому суцшому не надасть переваги перед пізнанням Бога. Проте такого відкритого любові настрою не зможе здобути той, хто має пристрасть до чогось земного» [142, 26-27]. Згадка про стан любові печерських ченців свідчить про те, що вони правдиво й цілковито зреклися світу, земних речей, присвятили життя Богові та служінню людям. Але чому автор «Патерика» вважав, що любов породжує покору? Може, тому, що «любов слушно називають матір'ю чеснот, вершиною закону і пророків» [216, 30]. До того ж, «серединою і кінцем усіх

благ чи моральних дібр є керманич і поводитир Віра, Надія і Любов – ця трійчна і боготкана вервиця, найбільшою у якій є Любов, тому що Бог є любов (1 Йов. 4, 8)» [108, 30-31]. Преподобні старці акцентували, що «за своєю якістю любов є уподібненням до Бога, наскільки воно доступне для смертних; за силою – сп'яніння душі; за властивістю – джерело віри, безодня довготерпеливості, море смирення. Любов, безпристрасність і синівство різняться лише назвами, так само, як у одному прояві збігаються світло, вогонь і полум'я» [108, 31]. Тож автор «Патерики» наголошував те, що, лише маючи правдиву любов до Бога та до ближнього, можна щиро відректися від власної волі, щоби виконувати Господній план.

Помічаємо, що автор не тільки наводив приклади реалізації покори – він намагався розкрити її сутність як певної християнської категорії, показував її генеалогію, шлях становлення, щоразу відсилаючи до Біблії. Натрапляємо на прийом ретроспекції: якщо в «Похвалі» головну увагу було присвячено вибору чернечого шляху в контексті виконання Божої волі – як покори перед Господом, – то у «Слові» про перших печерських ченців автор акцентував джерело покори та послуху, тобто саму любов, маючи яку юнак, покликаний до чернечого життя (це і Теодосій, і будь-хто з інших монахів), обирав правильний шлях. Любов – це немовби якийсь особливий «духовний прилад», із допомогою якого можна найкраще зрозуміти Божу волю, бо «той, у кого ум припав до Бога в любові, все видиме має за ніщо, і навіть власне тіло буде для такого немовби чуже» [142, 27].

У «Патерику» бачимо вказівки не лише на підвалини послуху, але й на конкретну реалізацію покори у приватному житті кожного ченця. В уже аналізованих «Словах» автор головно акцентував покору в, так би мовити, широкому розумінні (послух волі Божій), а надалі можна помітити приклади трактування покори у вузькому сенсі (послух ігуменові). Можна говорити навіть про певний комплекс різних виявів чернечого послуху та зобразити його схематично. До прикладу, чернече життя – це особлива сфера, куля, центром якої є любов (будь-який послух «народжується» з любові).

«Заповнено» цю кулю, наче повітрям, Божою волею. З центру-любіві в різні боки розходяться лінії – життєві дороги ченців, котрі є персонажами «Патерика». Стаючи на шлях чернецтва, людина озброєна трьома євангельськими радами, одна з яких – це послух. Він є структуротворчим елементом, такою собі ДНК монашої дороги. Ці три елементи: Божа воля, любов і послух – присутні в житті кожного ченця як особливі константи і смислова основа чернецтва в дискурсі «Києво-Печерського патерика». Натомість відмінності між патериковими персонажами полягають у подієвості й у способах реалізації обітничі досконалого послуху. Він може мати різні прояви, проте завжди є заглибленим у біблійний контекст.

До прикладу, преподобний Нифонт не підкорився митрополитові Климу, відмовившись служити разом із ним, бо той посів святительський престол без благословення Царгородського патріарха. У «Слові» наголошено, що митрополит Клим усіляко намагався примусити преподобного до спільної служби, чинив йому кривди, проте Нифонт був непорушним, адже дотримувався найвищого послуху: патріархові та печерським отцям. Так показано правдиву церковну єдність через послух не конкретному наставникові, а канонічним церковним правилам і законам. Тобто змістове наповнення концепту «послух» розширюється, стає різноплановим: покоря – це не сліпе виконання чиеїсь волі, а свідомий вибір, в основі якого глибока духовність і християнський контекст. До того ж, якби Нифонт пристав на Климову вимогу, він уже не був би частиною богообраного печерського простору.

Натомість Нифонт перебував під опікою преподобного Теодосія, бачив його вві сні, й святитель пообіцяв ченцеві: «Брате и сыну Ниѳонте, отсель будеш с нами неразлучно» [111, 98], – та вручив йому сувій, на початку якого була цитата з Книги пророка Ісаї: «Се азъ и дѣти, яже ми естъ даль Богъ» [111, 98]. Пророка Ісаю вважають найбільшим «з усіх пророків Ізраїля» [196, 814 (С3)], він «пропрокував за чотирьох царів... протягом 40 років, не

покидавши Єрусалима» [196, 814 (СЗ)]. Слова зі старозавітної книги, які використав автор патерикового «Слова», взято з восьмої глави Книги пророка Ісаї, при цьому стихи 16-20 об'єднує спільна тема – «учні Ісаї» [196, 820 (СЗ)]. Своїх послідовників пророк називав «дітьми», і це – безпосередня вказівка на зв'язок кожного віруючого з Небесним Отцем. Ідею «всі християни – велика родина Господня», актуалізовано вже в Новому Завіті, й вона пов'язана також із ідеєю учнівства, що є об'єднавчим елементом у тріаді: «учні Ісаї – печерські монахи – учні Христа». Учнівство у біблійному контексті має за основу відречення від усього та прямування за учителем (зокрема, в Новому Завіті), а також наслідування учителя, виконання його повчань. Справжній учень – це той, хто є одnodумцем свого наставника, хто поділяє його переконання й утілює їх, ба більше – проповідує. Без сумніву, таким правдивим учнем у «Патерику» показано Нифонта.

Проте підтекст біблійних слів набагато глибший. Про це свідчать слова у Книзі Ісаї, на які натрапляємо, читаючи далі 8-му главу: «Ми – знаки і прообрази в Ізраїлі від Господа сил, що перебуває на горі Сіоні» (Іс. 8, 18) [196, 821 (СЗ)]. Такий біблійний контекст відкриває у «Слові» приховані сенси, зокрема аналогію Теодосій – Ісаїя. Засновник Печерського монастиря тримав у руці сувій із написаною старозавітною цитатою, а у 8-ій главі Книги пророка Ісаї є такі слова: «Я заховаю це свідчення, я запечатаю це об'явлення у серці моїх учнів» (Іс. 8, 16) [196, 821 (СЗ)]. Коментуючи наведений фрагмент, дослідники Святого Письма насамперед звертають увагу саме на «запечатані документи» [223, 753], тобто не стільки на духовний сенс цитати, як на цілком матеріальний. Отож, між Теодосієвим сувоєм і запечатаним об'явленням Ісаї аналогії очевидні. Проте інтертекст як результат взаємодії біблійного фрагмента і «Слова» може бути глибшим. Варто процитувати ще кілька слів із 8-ої глави Книги Ісаї. Зокрема, там зазначено: «Господа сил – його шануйте як святого; його ви маєте боятися, перед ним ви маєте тремтіти! Він камінь спотикання і скеля падіння для обох домів Ізраїля; він –

сіть і пастка на мешканців Єрусалима. Багато з них спотикнеться, впаде й розіб'ється, заплутається в сіті й упіймається» (Іс. 8, 13-15) [196, 821 (СЗ)].

Якщо на наведену цитату подивитися крізь призму «Слова» про преподобного Нифонта, то виявимо кілька важливих змістових аспектів. По-перше, показавши єпископові сувій із біблійними словами, Теодосій уповні передав йому і контекст тих слів. По-друге, Теодосій «матеріалізував» обіцянку Ісаї, а вже «заховати» це послання в серцях ченців-учнів – завдання Нифонта. По-третє, цитата нагадує про те, що Господь повинен бути на першому місці для кожного, що варто відкинути все непотрібне й іти слідом за Богом, виконувати Його волю, що й робив преподобний. По-четверте, у біблійному фрагменті згадано про тих, хто «спотикнувся», – в «Патерику» це, звичайно, Клим. Тому тепер Нифонт постає тим, хто повинен застерегти, спрямувати тих, хто зійшов із чернечої дороги покори (непослух Кліма Царгородському патріархові). Місія ченця – донести цю пересторогу до печерських монахів-учнів, «запечатати» це об'явлення в їхніх душах. Помітно, як матеріальне передавання сувою переходить у метафізичну площину (контекст «Слова»). Завдяки вірності (послуху) церковному закону через внутрішній вибір: іти за Христом – Нифонт постає праведним учнем-ченцем, сином Господа, послідовником Ісаї та Христа.

У «Слові» також можна натрапити на пояснення того, в чому секрет такої Нифонтової стійкості. Монах «тѣх святых отецъ житію поревнуетъ... Бѣ велию вѣру и любовь имѣя къ пресвятѣи Богородици и къ преподобным отцемъ Печерскимъ Антонію и Теодосію» [111, 97]. Тож Нифонт жив так, як печерські праведники: з одного боку, він дотримувався монашого правила, а з другого – виявляв справжній послух справжнім наставникам. Тобто чернеча дорога преподобного Нифонта – це шлях покори, а згадка про те, що єпископ мав велику любов до Богородиці та довіру до Неї, ще раз нагадує, що початок праведного чернечого шляху – це любов (центр сфери-простору).

Беручи до уваги безпосередню основу «Патерика» – листи Симона до Полікарпа та Полікарпа до Акиндина, – можна зробити висновок, що кожне з цих послань є матеріалізованим чернечим послухом. Наприклад, у «Посланні, еже къ архимандриту Печерскому Акиндину о святых и блаженных черноризцѣх Печерських, братіи нашеи, списано Поликарпом, чорноризцем того же Печерьскаго монастыря» натрапляємо на такі слова, з якими Полікарп звертається до архимандрита: «Въспросиль мя еси нѣкогда, веля ми сказати о тѣх чорноризецъ съдѣаннаа» [111, 124]. Тож, за словами Полікарпа, пишучи послання, він виконував наказ наставника. Проте відомо, що Полікарпові послання – своєрідна «несинхронна» відповідь на листи від Симона. Д. Чижевський зазначив, що «Полікарп захопився прикладом Симона та написав у формі листа до Печерського ігумена Акиндина (1214-31) ще одинадцять оповідань про тринадцять ченців. Це – лише літературна форма, бо Полікарп жив в одному монастирі з Акиндином та, як сам каже, вже розповідав йому про різні події з історії монастиря» [238, 159].

Полікарп наголосив, що ігумен наказав йому написати про преподобних печерських ченців, аби прославити їхні духовні подвиги та подати приклад іншим монахам у боротьбі з пристрастями і спокусами. Послух є поштовхом до написання «Слів» і водночас реалізацією євангельської ради та чернечої обітниці. Завдяки покорі ігуменові та виконанню його наказу з'явилася ціла частина «Патерика». Це є підтвердженням того, що на євангельських радах засновано не лише монаше життя, але й текст, присвячений життю ченців.

Послух у такому контексті – це особливий елемент, який єднає зміст «Києво-Печерського патерика» та реальне чернече життя. Водночас те, що Полікарп виконував наказ ігумена і писав листи про подвиги печерських ченців, створило смисловий ефект «послух про послух». Саме в Полікарпових творах часто йдеться про реалізацію досконалого чернечого послуху, а згадка про виконання ігуменового наказу – це своєрідне

обрамлення для цілого Полікарпового тексту. Сам Полікарп реалізував свій послух через слово. Спосіб виконання також надзвичайно важливий. Записати відомості про святість ченців Печерського монастиря – це зберегти про них пам'ять для наступних поколінь, створити нерозривний зв'язок із традицією та культурою, посприяти особливій безперервності печерського духу. Через концепт словесності в уяві читача зринає алюзія до слів із Євангелія від Івана: «Споконвіку було Слово, і з Богом було Слово, і Слово було – Бог. Ним постало все, і ніщо, що постало, не постало без нього. У ньому було життя, і життя було – світло людей» (Ів. 1, 1-4) [196, 113 (НЗ)]. У такому контексті написання Полікарпового послання наповнюється певною архетипністю, першопочатковістю. Чернечий послух «розрісся» до величини глобальної змістової метафори, заглибленої в першооснови буття світу. Саме християнство – це релігія Книги, а життя християнина регламентує Святе Письмо. Усі відомості про Бога, про Його Сина ми черпаємо з Біблії, читаючи слово. Так і Полікарп, звертаючись до Акиндина, зазначив, що «пону́дихся писані́м извѣ́стити то́бі. Е́же о́ святѣ́и бладеннѣ́и браті́и наше́и, да и су́щїи по насѣ́ черноризци́ увѣ́даютъ Бо́жію, бу́шую въ́ святѣ́мъ сем мѣ́сти» [111, 124]. У наведеній цитаті акцент благодатної дії Слова споріднює «Патерик» із Євангелієм – «благою вістю». Як через Біблію на людей сходить Божа благодать, так наступні ченці, читаючи «Патерик», через єдність із попередніми монахами одержуватимуть Господні ласки.

У Полікарповому «Посланні» покора ігуменові також набула рис певної захисної сили. Водночас непокору прирівняно до непослуху Адама та Єви в раю. Схоже трактування чернечого послуху помітно у «Слові» «О Никите Затворнице, иже сем бысть епископъ Новуграду». Головний герой цього твору забажав піти в затвор, проте ігумен відмовляв його, мотивуючи це тим, що Микита ще молодий і повинен послужити братії. Проте чернець не послухався настоятеля й учинив по-своєму. В описаній ситуації порушено не лише проблему непослуху, але й питання чернечого кінівіяльного уставу,



який запровадив Теодосій. Тому зрозуміло, чому ігумен наполягав, аби Микита не усамітнювався. Власне, бажання усамітнитися в аналізованому «Слові» постає як намова диявола, бо автор зазначив, що чернець хотів жити в затворі не для власного духовного вдосконалення, а щоби «славим быти от челоуыкъ» [111, 124]; Микита «дѣло веліе не Бога ради замысливъ» [111, 124]. У такому контексті саме бажання жити не так, як заповів Теодосій, уже є гріхом. Цікаво, що гріховність ченцевого наміру надає певного негативу і самому затворництву. Але тут не йдеться про те, що автор «Слова» засуджував усамітнення і прагнув своїм текстом підкріпити цю позицію. Полікарп намагався показати, що може трапитися з ченцем, котрий вирішив піти в печеру молодим та ще й без наміру боротися там зі спокусами. Крім того, Микитин учинок позначено порушенням ігуменового наказу. Автор створив ефект подвійної провини: коли Микита згрішив (бажання людської слави), то він не може вчинити праведно – послухатися настоятеля (щоби виправитися, потрібно пройти випробування, покаятись).

Ігумен Никон довго вмовляв Микиту, розказував, як деяких печерських отців у затворі вводили в оману біси й лише молитви Теодосія та Антонія рятували ченців. Никон також нагадав Микиті: «Велить ти наше смиреніе служити на святую братію, ихъ же ради вѣнчанъ имаши быти за послушаніе твое» [111, 125]. У наведеній цитаті поєднано і важливість спільного чернечого життя, і дотримання обітниць досконалого послуху. Та чернець замурував двері до келії й не виходив із неї. І, звісно, «не по мнозѣх же днех прельщень бысть от діавола» [111, 125]. Спочатку Микита почув дивний голос, схожий на ангельський. Чернець, думаючи, що то промовляє Господь, просив явитися йому. Голос відмовив, мовляв, аби монах раптом не загордився. Тоді Микита присягнув, що не піддасться спокусі й зробить усе, що звелить голос. «И тогда душепагубный змий приим область над ним» [111, 125]. Біс явився йому в подобі ангела, і монах поклонився йому. Тоді нечистий наказав Микиті надалі не молитись, а читати книги, зокрема

Старий Завіт, який монах, до речі, вивчив напам'ять, – натомість Нового Завіту «николи же вѣсхотѣ видѣти, ни слышати, ни почитати» [111, 125]. У «Слові» навіть зазначено, що Микита почав пророкувати (алюзія до лжепророків).

Отож, не послухавшись настоятеля, чернець потрапив у велику духовну неволю. Покора наказам настоятеля – це Божа воля. Якщо людина виявляє непослух, вона «виходить із Божої ласки» (зі сфери-кулі, наповненої Святим Духом і Господньою волею), така людина, зокрема чернець, незахищена перед нападами та спокусами диявола. Так прабатьки, не послухавшись заборони Бога, були вигнані з раю, позбавлені Господньої присутності, перестали бути захищеними перед гріхом Божою благодаттю. Щось подібне трапилося з Микитою (до речі, аналогія між Печерським монастирем і Едемським садом цілком доречна, бо ж у «Патерику» часто натрапляємо на актуалізацію тези про те, що Печерський монастир – це найблагодатніше місце на землі). «Слово» про Микиту апелює до монастиря насамперед як до спільноти. Тому, коли преподобний опинився в затворі – так би мовити, поза спільнотою, – Микита вже не був під Господньою охороною, позбувшись її через непослух. Символічним є те, що Микита замурував вхід до келії – повністю відмежувався від чернечого осередку. Наслідком опозиції «простір-обмеження» стало протиставлення «воля-полон». Дотримання послуху, підкорення власної волі Божій і настоятелевій (здавалося би, неволя!) насправді є звільненням людини від кайданів диявола та зла.

Прикметно, що автор назвав диявола «душепагубный змий» [111, 125]. Цей образ відсилає до райського змія-спокусника, який є невід'ємною частиною історії про Адама та Єву. Водночас акцент на образі змія, який уособлює все зло, потрібний у «Слові» ще і для того, щоби пояснити, чому біс заборонив Микиті молитись і наказав читати лише Старий Завіт. Розгадка криється у Святому Письмі, та підказка, як розплутати смисловий клубок, є і в самому «Слові». Його автор зазначив: «Не можаше же никто же истязатися

с ним (Микитою. – Г. В.) книгами Ветъхаго Закона, весь бо изоусть умѣше... Еуаггеліа же и Апостола, яже въ благодати преданныа нам святаы книги на утврѣженіе наше и на исправленіа, сих николи же въсхотѣ видѣти, ни слышати, ни почитати» [111, 126]. Христос, про Чиє життя йдеться в Новому Завіті, знищив Своєю смертю змія-спокусника, Євангеліє – це перемога над дияволом, гріхом, злом. Натомість саме у Старому Завіті є розповідь про те, як змій спокусив прабатьків. Відвертаючи Микиту від Нового Завіту, патериковий спокусник намагався позбавити головного героя будь-яких сумнівів щодо справжності «ангела» та достовірності своїх слів як слів Божих.

Але диявола перемогла молитва багатьох преподобних печерських ченців (їх автор згадав поіменно), котрі спільно зібрались і, помолившись, відігнали біса від Микити. Про таку властивість молитви йдеться й у Святому Письмі: згадаймо Христове оздоровлення хлопця, про що, зокрема, у Євангелії від Матея (Мат. 17, 14-21) [196, 28 (НЗ)]. Учні не могли вигнати біса з юнака, тож батько привів свого сина до Ісуса. Апостоли не розуміли, чому їм не вдалося визволити юнака, на що Христос відповів: «А щодо цього роду бісів, то його виганяють лише молитвою і постом» (Мат. 17, 21) [196, 28 (НЗ)]. Владика Венедикт у розважаннях стосовно цитованого фрагмента зазначив, що «молитва – це місце будування наших стосунків з Богом. Саме в молитві ми змінюємося... Молитва – це те місце, де людина наповнюється всім тим, чим володіє Господь: любов'ю, миром, радістю, прощенням та іншим. У молитві людина черпає для себе те, чого потребує від Господа» [41]. Дослідники Святого Письма звертають увагу на один важливий момент у біблійній розповіді про оздоровлення біснுவатого, актуальний у контексті «Патерика». Ідеться про те, що, «виганяючи бісів, екзорцисти зазвичай поклалися тільки на себе чи, точніше, на свою здатність маніпулювати іншими силами; натомість Ісус головне значення надає саме молитві» [112, 128]. Преподобні ченці Печерського монастиря просили допомоги у Бога.

Щоби перемогти біса, вони здалися на Господа, а не намагалися це зробити самотужки. Лейтмотив: усе віддати в руки Божі, Господь керує життям людини – чи не найповніше актуалізує саме опис згуртованої молитви. У такий спосіб автор «скерував» зміст «Слова» до райського саду – до сфери, наповненої Божою ласкою, куди «повернувся» Микита.

Проте в «Патерику» є і протилежний приклад ченця, котрий також пішов у затвор, виявивши непокору. Це був Лаврентій. У «Слові» зазначено, що «святіи отци отинудь не повелѣша сего сътворити» [111, 127], тобто жити усамітнено, проте монах їх не послухав, тому навіть пішов до іншого монастиря, де затворився в келії. «И крѣпкаго ради его житіа дарова ему Господь благодать исцѣлѣніем» [111, 127]. Напевно, кілька смислових аспектів «Слова» про Лаврентія можна пояснити через історію Микити Затворника. Ці два образи є певними антиподами. Прикметно, що автор без пояснення – на відміну від розповіді про Микиту – повідомив, що головний герой вирішив жити усамітнено. І Лаврентій своїм життям затворника заслужив великий дар зцілювати. Причиною, звичайно, було праведне життя монаха – не таке, як Микитине. При цьому в обох «Словах» наставники не радили ченцям жити самотно. Тут маємо чергову актуалізацію кіновіального монашого устрою. До того ж, як зазначив архієпископ Ігор, «Полікарп послідовно засуджує такий характерний різновид подвижницького життя, як затворництво – самоізоляція ченців, їхнє усамітнення в замкненій келії, що дозволяло повністю зосередитися на молитві. Звичайно, показ небезпеки затворництва для осіб, не досить загартованих духовно, не був абсолютно новим для агіографії. Але ж у Полікарпа складається по суті цілісна концепція заперечення аскетичного усамітнення в ім'я спільного (кіновіального) життя ченців у праці та взаємній покорі» [103]. Це, звичайно, пояснює, чому настоятелі в Полікарповому посланні щоразу застерігали монахів од усамітнення. Лаврентій також виявив непослух ігуменові – як і Микита. І це те, що споріднює два образи. Проте Микита пішов у затвор

заради власної прослави, а Лаврентій мав внутрішній поклик, прагнучи в такий спосіб служити Богові.

Лаврентіїв приклад непослуху ігуменові може актуалізувати глибинні смислові пласти «Слова». Автор у прихований спосіб звернув увагу на виконання Божої волі з боку ченців. Напевно, призначенням Лаврентія було почути Божий голос, зрозуміти, чого хоче Господь саме від нього, і, не зважаючи на перешкоди, йти за Христовим покликом. Водночас чернець опинився перед складним психологічним і духовним вибором: виконати Божу волю чи настанови ігумена? І якщо Лаврентій був праведним монахом, котрий провадив богоугодне життя, то чому не зміг вигнати біса з киянина, а відіслав чоловіка до Печерського монастиря? Архієпископ Ігор так пояснив цю ситуацію: «Не змігши вигнати біса, (Лаврентій. – Г. В.) визнає вищість духовних сил печерських ченців, з-поміж яких аж тридцять, як з'ясувалося, були здатні вигнати біса одним словом» [103]. Культ спільноти знову виявився пріоритетним, Печерський монастир знову постав найголовнішим і найсильнішим духовним осередком. Адже ті тридцять монахів, котрих боявся біс, практикували кіновіяльний спосіб життя. Автор «Слова» між рядками заклав ідею, що запорука духовної всесильності – в чернечому співжитті, в єдності. Такий постулат укотре скеровує читача до апостольської спільноти: Христові учні йшли за Учителем як єдиний колектив, вони не діяли поодинці. Саме це було для кожного Ісусового послідовника виконанням Божої волі, що, власне, і споріднює Лаврентія з апостолами. Тож, в аналізованому «Слові» представлено доволі неоднозначний приклад «послуху-непокори», позначений складним вибором і метафізичною мотивацією, з різними смисловим надбудовами.

Привертає увагу «Слово» «О святѣм и блаженѣм Агапитѣ, безмѣздномѣ врачѣ». Незважаючи на те, що «в оповіданні про Агапіта Лічця, зосереджуючи увагу на конфлікті Агапіта й лікаря-вірменина, автор повідомляє і про час постригу героя, і про характер його подвижництва;

колізія розпадається на кілька елементів за принципом кумулятивного розвитку дії: хворих безуспішно лікує вірменин, але виліковує Агапіт, вірменин отрує в'язня-смертника, потім на самого Агапіта – отрута не діє; Володимир Мономах обдаровує Агапіта – той спершу тікає, а вдруге викидає золото з келії» [103], – між рядками все-таки проступає особлива увага до виконання чернечої обітниці досконалого послуху. На початку тексту автор наголосив, що Агапіт прийняв постриг за часів блаженного Антонія [52, 180], «иже и послѣдетвоваше житію его аггельскому, самовидецъ бывъ исправленіем его» [111, 128]. Так утверджено домінування традиції, актуалізовано концепцію наслідування праведного життя преподобних між монашими поколіннями. Наявність такої зауваги свідчить про те, що у «Слові» йтиметься про життя досконалого ченця (подібну характеристику мав і Нифонт, який також був праведником).

Як Антонійов послідовник, Агапіт насамперед проявив покору, живучи так, як радив блаженний отець. Монах цілковито відкинув власні бажання, взявшись – за прикладом Антонія – лікувати хворих. Особливо вражає те, як він це робив. Агапіт постійно перебував із хворим братом [52, 181], прислуговував йому: «Подымаа же и полагаа его, и на свою руку износя и подаваа ему от своя яди, яже варяше зеліе, и тако здравъ бываше болный молитвою его» [111, 129]. Така діяльність ченця акумулювала головні постулати християнства, про які йдеться у Біблії та яких дотримувався сам Христос: служити ближньому, виявляти любов до нього, а також до Господа (автор зазначив, що хворий оздоровлювався також і молитвою Агапіта, а молитва – це покладання на Господа, визнання, що без Його допомоги сама людина не може зробити нічого). Агапітова поведінка нагадує, що і «Син Чоловічий прийшов не для того, щоб йому служили, але – послужити й дати життя своє на викуп за багатьох» (Мат. 20, 28) [196, 31 (НЗ)]. А хіба може бути більша покора від цієї? Адже «як хтось хотів би бути у вас великий, нехай буде вам слуга. І хто б хотів у вас бути першим, нехай стане вам за раба» (Мат. 20, 26-27) [196, 31 (НЗ)]. Таку пораду Ісус дав Своїм учням. І

Симон, і Полікарп, видається, вибудовували градацію проявів покорі, і «Слово» про Агапіта є тут кульмінаційним: не просто виконання наказів чи дотримання послуху, а служіння ближньому як досконале самозречення, цілковита відмова від власного «я», підпорядкування своєї волі Божій, а також потребам ближнього.

Те, як Агапіт поводився зі своїми «пацієнтами», дуже схоже на Христові вчинки. Біблійна історія подає багато прикладів чудесних зцілень хворих, однак тут варто звернути увагу на те, як Син Божий оздоровив Петрову тещу. Про цей випадок ідеться у Євангеліях від Матвія, Марка та Луки. «Ісус прийшов до Петра в хату, та побачив його тещу, що лежала в гарячці. Він доторкнувся до її руки, і полишила її гарячка; а вона встала й usługувала йому» (Мат. 8, 14-5) [196, 15 (НЗ)]. У багатьох випадках Ісус зцілював недужих словом (сухорукого та розслабленого), проте фізичний контакт із хворим також зафіксовано (оздоровлення сліпців). У прикладі з Петровою тещею Христос сам прийшов у дім до хворої (в «Патерику» зазначено, що Агапіт полишав свою келію і йшов до недужого брата, де дбав про нього), допоміг їй підвестись і через дотик до руки оздоровив недужу. Євангелисти Матей і Марко акцентували фізичний аспект зцілення, натомість у Євангелії від Луки зазначено тільки, що Син Божий пригрозив гарячці – й вона відступила (Лук. 4, 39) [196, 79 (НЗ)]. Ісус, Син Божий, смиренно допоміг жінці. Він повівся з хворою так, як повинен чинити кожен праведний християнин. Можна впевнено ствердити, що автор патерикового «Слова», описуючи те, як Агапіт лікував хворих братів, теж прагнув утвердити ідею щирої та самозреченої допомоги одне одному. Агапіт завжди відкидав свої турботи, роблячи головним для себе лікування недужого брата.

Таке самозречення, небажання робити щось для себе проілюстровано не лише розповідями про лікування монахів, але й іншими вчинками преподобного – до прикладу, в епізоді з відмовою від винагороди князя Володимира Мономаха. Автор «Слова» акумулював в образі Агапіта найважливіші аспекти життєвої програми праведного монаха: служіння

іншим, відмова від догоджання собі, постійна праця для співбратів. Таким було і Христове призначення на землі. Лікуючи тілесні немочі, Агапіт упокорювався й лікував і свої, перемагав власні духовні хвороби. Преподобний – ідеальний приклад досконалого виконання євангельської ради послуху в багатьох аспектах. З одного боку, Агапіт виконував те, чого навчали наставники, зокрема Антоній (монах був послідовником його ангельського життя, не хотів виходити за межі монастиря, бо дав таку обітницю), з іншого – видається, що покірність була його вродженою рисою характеру: так природно та невимушено він допомагав недужим братам. До того ж, зцілювати – це був дар Агапітові за його праведне життя, а він цим своїм «талантом» гідно «орудував» і його примножував.

У «Патерику» є твір із особливим акцентом послуху вже в його назві. Це – «Слово» «О преподобным Марьцѣ Печерницѣ, его же повелѣнія мертвіи послушаху». Тут насамперед актуалізовано ідею діяльного служіння іншим, що було Полікарповим ідеалом [103], адже Марко копав могили для померлих братів. У «Слові» описано вельми ірраціональні випадки: один чернець-небіжчик сам вилив на себе олію, бо через вузьке місце для поховання інші брати не могли цього зробити; другий, померши, розплющив очі й цілий день непорушно «чекав», поки Марко готував йому могилу. І це все померлі робили за велінням преподобного. При тому автор описав ці події дуже невимушено, так ніби нічого незвичного в тому, що Марка слухалися померлі, не було. Враження таке, що Марко мав справу не з небіжчиками, а з живими співбратами: прохання головного героя, адресовані померлим ченцям, такі буденні, вмотивовані звичайними «робочими» моментами, і небіжчики виконували ці просьби безвідмовно. Межу смерті й життя тут повністю стерто, дві реальності злито у щось єдине. Марко «наказував» там, куди не сягає сфера діяльності людини, бо потойбіччя непідвладне живим. Зрештою, мертві слухалися тільки Христа...

Проте, можливо, тут річ зовсім в іншому: стерта межа життя і смерті відсилає до біблійної істини про життя з Господом, коли земний шлях – це



лише подорож до вічного перебування з Богом. Людина, котра на Землі відчувається близькою до Небесного Отця, розглядає смерть як можливість бути з Богом вічно; смерть – це лише перехід від дочасного до непроминального. У такому контексті смерть утрачає риси фатальності, світового горя та смутку. Праведний чернець насправді чекає смерті, бо завдяки їй він переставляється до Бога, позбуваючись земного та непотрібного. Автор – прихильник концепції безперервного життя з Господом, яке лише має різні форми: земну (до смерті) й небесну (після смерті). Великий інтерес у «Слові» викликає випадок із Теофілом, який, побачивши, що його брата поховали на вищому місці, а йому залишили нижче, неабияк обурився і почав нарікати на Марка. Тобто мертві слухалися Марка, а живий брат протестував проти того місця, яке йому приготував преподобний. Дивовижний смисловий дисонанс! Натомість Марко відреагував на Теофілові нарікання як смиренний монах: попросив вибачення за те, що згрішив перед ним, і наказав померлому ченцеві встати й поступитися місцем Теофілові, який іще не вмер, а самому лягти спочивати нижче, що і зробив померлий монах. Побачивши «чюдо страшно и ужаси полно» [111, 158], Теофіл покався перед Марком і усвідомив свій гріх.

Загалом, нарікання на місце поховання видається безглуздом у духовному сенсі. Учинивши так, Теофіл показав себе, так би мовити, випадковим ченцем, таким, що не відмовився від земних принад і не обрав шляху самозречення та покірного служіння. Теофіл став для читача втіленням гордості й бажання вивищитись. Але от форма, яку вибрав автор, аби проілюструвати Теофілову гордість, є неординарною та приголомшливою. Помітно, як автор приховано психологізував персонажів, спробував показати їхні потаємні риси характеру. Лакмусовим папірцем для цього він обрав одну з «останніх речей» людини – смерть. Святі отці навчали: «Якщо це під силу, постійно пам'ятаймо про смерть, бо від цього зродиться в нас відсторонене від усіляких турбот і суєти оберігання ума й безнастанна молитва, безпристрасність щодо тіла й огида до гріха, адже правда, що кожна жива і

діяльна чеснота походить від пам'яті про смерть» [173, 13]. Теофіл був засліплений своєю гордістю і навіть не помічав, що грішить. Про смерть він не думав як про момент, коли треба постати перед Творцем і дати звіт за своє життя, тож і клопотався не про душевний стан, а про цілком матеріальні речі. Автор майстерно показав, що робить із душею людини гордість – своерідна сліпота, якої не може «вилікувати» навіть згадка про смерть. Не дарма Марко сказав Теофілові, що той іще не готовий до смерті. Адже «смерть для людей, які її розуміють, є безсмертям. А для простаків, що її не розуміють, є смертю. І цієї смерті не пристало боятися, а страхатися треба душевної погібелі, якою є незнання Бога. Ось що є жахливо для душі» [143, 16].

Привертає увагу те, як праведник реагував на нестриманість, лють і претензії Теофіла. Він не дозволив собі жодного дошкульного слова, не повчав монаха, не викривав його гріх, не ображався, був абсолютно відсторонений від зла, ніби захищений від диявольських спокус. Марко, «муж смиренъ сый, кланяяся тому (Теофілові. – *В. Г.*), глаголаше: прости мя, брате, съгрѣших к тобѣ» [111, 158]. Така реакція преподобного свідчить про найвищий стан самозречення, особливе упокорення. З упевненістю можна сказати, що Марко досягнув глибокої духовної досконалості, умиртвлення власної гордині, що може скеровувати читача навіть до Хресної дороги Ісуса, до Його принижень і терпінь. Преподобний Симеон Новий Богослов зазначав, що, «хто оселить у глибині свого серця страх Суду, той з'являється на майдані світу немов в'язень, закутий у пута... він іде до місця страти... не думає ні про що, крім страждань і терзань, яких мусить зазнати від мук у вічному вогні. Подвижник безперестанку перебуває в такому стані, немовби був розп'ятий і сповна відчував би страждання й болі хресної смерті, а вони не допускають ні зважати на якусь особу, ані думати про людську честь чи ганьбу. Від усієї душі вважаючи себе вартою будь-якого презирства і зневаги, людина навіть не завважує приниження і погорди, яких їй завдають» [201, 18]. Саме так чинив Марко. До того ж, те, що преподобний копав могили – мовби щоразу «зустрічався» з кінцем людського земного життя, – є

постійним акцентом смерті (навіть Христової), а Маркова смиренність перед Теофілом подібна до Ісусової покірності перед катами.

У такий спосіб автор ніби прагнув підсилити ефект наслідування Христа тоді, коло Його, невинного, найбільше зневажали та гнобили, а Ісусове впокорення перед катами, котрі знущалися з Нього, – це апогей досконалості, яку виявив Син Божий. Проте Христос помер як людина й відтак подав приклад, до якого впокорення повинен прагнути кожен. Так реакція Марка на Теофілові нарікання та звинувачення стає цілком зрозумілою саме через біблійний контекст. Преподобний печерник перебував на такому духовному щаблі, коли на зневагу інших він не зважав, адже вважав себе вартим будь-якого презирства, усвідомлюючи власну гріховність. Як бачимо, автор проілюстрував іще один тип покори – напевно, найдосконалішої: цілковите самозречення, самовідкидання, дозвіл погорджувати собою як найбільшим грішником. Такий блаженний стан преподобний досягнув через свою простоту, безпосередність, смиренність та постійне пам'ятання про смерть. Чесною працею для братії, великою покорою та послухом він досягнув того, що його слухалися померлі. Через це межі життя і смерті в тексті видаються стертими; трансцендентну, метафізичну реальність відтворено у «Слові» особливо майстерно.

Є в «Патерику» розповідь про життя одного ченця (Ісакія), в якій актуалізовано дві євангельські ради: дотримання чернечого послуху та добровільну убогість. Приклад Ісакія також ілюструє Полікарпову прихильність до кіновіяльного чернечого устрою, бо, прийшовши до монастиря, чернець вирішив піти в затвор, де його і спокусили біси, з'явившись у вигляді ангелів та познущавшись із нього. Після таких «відвідин» Ісакій став на довгі роки розслабленим, і в той час за ним доглядав Теодосій. Поступово монах видужав і зробив для себе висновок, що надалі служитиме братії, житиме спільно з іншими ченцями й уже в кіновії вестиме запеклу боротьбу з нечистим. Прикметно, що біси – в образі гурту людей – іще раз «навідали» преподобного, та він не піддався спокусі, а

відразу викрив нечистих, адже вже не жив самотно. Бачимо авторський «тактичний хід» із метою утвердити велике духовне значення та силу кіновіяльного устрою монастиря.

Проте глибинний сенс «Слова» може полягати дещо в іншому, на що натякає і початок тексту. Автор розпочав із філософського роздуму: «Яко вь огни искушається злато – челоуыци приятнии в пещи смиреніа» [111, 185]. Полікарп був переконаний, що основою та початком праведності є покірність, яка має очищувальну здатність. Наведена патерикова цитата відсилає читача принаймні до двох біблійних фрагментів – із Першого послання апостола Петра. Христовий учень у першій главі зазначив, звернувшись до християн: «Ви тим радійте, навіть якщо тепер трохи посумували в різних досвідах, щоб ваша випробовувана віра, куди цінніша від тлінного золота, яке вогнем очищають, була на похвалу, на славу й на честь – під час об'явлення Ісуса Христа» (I Пт. 1, 6-7) [196, 288 (НЗ)]. Образ вогню, який очищає, з'являється в цьому Посланні ще раз: «Любі, не дивуйтесь тій пожежі, що у вас палає, вам на пробу, немовби з вами діялось щось дивне, але, тією мірою, якою берете участь у Христових муках, радійте, щоб і в славному його з'явленні раділи та веселились» (I Пт. 4, 12-13) [196, 291-292]. В обох цитатах головну увагу звернено на випробування людини в житті як на необхідність для її духовного зростання. «Бог допускає випробування, та Його задум полягає в тому, щоб утвердити посвячених Йому в їхніх випробуваннях (мета сатани у спокусах – змусити відступити від віри)... Петро допускає, що випробування вірних Бог допустив для пробудження Свого народу» [112, 606-607]. Саме таким іспитом витривалості у вірі були диявольські спокуси Ісакія. Спочатку монах цього іспиту не склав, а лише пройшовши через страждання у хворобі та вийшовши зі затвору, зміг перемогти сатану.

Апостол Петро у своєму Посланні насамперед «каже про природність і навіть необхідність для істинних послідовників Христових вогненної спокуси, тобто вогню бід та скорбот, аби випробувати навіть праведників і

вдосконалити їхні чесноти: лихом душа очищається й підноситься чеснота, як золото очищується в горнилі й підвищує свою цінність у процесі видалення через вогонь домішок. Такий порядок у житті праведників узгоджується зі заповідями та обітницями Самого Господа. Найбільшою потіхою в стражданнях християнина є усвідомлення, що через страждання свої він стає учасником Христових страждань і перебуває з Христом у живому єднанні» [135]. У «Слові» автор створив образ праведного життя Ісакія, бо ж він спочатку роздав усе своє майно убогим, потому прийшов до монастиря, де провадив особливо суворе життя: носив волосяницю, оселився у вузькій печері, їв тільки проскури та й то лише через день. Але, незважаючи на таку духовну досконалість, його все одно спокусив диявол. Постійна боротьба з гріхом, долання спокус – це основа праведного та святого життя. Людина повинна раз у раз засвідчувати свою вірність Христові, й при цьому – через перемогу над спокусами – чернець удосконалюється, стає духовно дедалі сильнішим.

Актуалізація такого біблійного постулату в «Слові» цілком доречна. Проте автор пішов іще далі, бо зазначив, що людина стає приємнішою Богові, коли пройде через «пещи смиренія» [111, 185]. Кожен повинен смиренно долати всі випробування, покійно перемагати спокуси диявола. Призначення Ісакія – зрозуміти, що чернеча дорога – це постійна боротьба зі спокусником і з гріхом. Треба смиренно прийняти це як Божий план і досконало його виконувати, не зневірюючись і не нарікаючи. Наявність спокус у житті – це аксіома у християнстві, проте важливо вести боротьбу з ними смиренно. Крім того, спокуси також упокорюють, адже, можливо, якби Ісакій не згрішив, то думав би, що через праведне життя досягнув досконалості, а так Господь показав монахові, що, навіть ведучи суворе життя, він піддався спокусі. Боротьба зі злом також зробила Ісакія сильнішим, адже наступний підступ диявола він розпізнав одразу й уже не піддався намовам до гріха. Найголовніше ж те, що монах жодного разу не нарікав. Він був переконаний, що причиною випробувань і важкої хвороби

стала його слабкість, крихка духовна витримка. Усе, що траплялося з ним, Ісакій сприймав як волю Божу, як Господній (а тому найкращий) сценарій його життя. У такий спосіб через головного героя ретрансльовано ідею наслідування Христової смиренності перед Небесним Отцем як найбільшої цінності й чесноти. Автор акцентував, що найважливіше – не просто пройти випробування, а здолати спокуси диявола з великою покорою. Варто з радістю приймати від Господа не лише приємне та добре, але і страждання, які дозволяють кожному виявити свою покірність, адже Господь посилає людині те, що найнеобхідніше для її спасіння та духовного зросту. Як зазначали преподобні старці, «найперше потрібна... смиренномудрість, щоб бути готовим на кожне слово, яке чуємо, сказати: «прости!»; бо смиренномудрість ламає всі стріли ворога й супротивника... Ні самого страху Божого, ні милостині, ні віри, ні стриманості, ні іншої будь-якої чесноти не можна досягнути без смиренномудрості» [6, 38-39].

Отже, в «Києво-Печерському патерику» сформовано особливий культ послуху та покори як найбільших чернечих чеснот. Автори пам'ятки витворили його, взявши за вихідну точку Христову смерть («Слово» «Благослови, отче») як досконале виконання волі Небесного Отця. Це є лейтмотивом майже кожного проаналізованому в цьому розділі тексті. У «Патерику» розкрито принаймні два різновиди послуху: Божій волі та волі ближнього (іноді цим ближнім є настоятель, старець, іноді співбрат). Ключовий постулат – теза про те, що все відбувається згідно з Божим планом: і вибір місця для побудови Печерської церкви, і приїзд малярів, і освячення храму. Подеколи автор повідомляв, якою є воля Божа, а її виконання залишав поза увагою, а іноді навпаки – герой повинен був сам зрозуміти, чого прагнув Бог. У пам'ятці актуалізовано і виконання Божого плану, і небажання робити так, як велить Отець. Обидві моделі поведінки заглиблено у біблійний контекст (алюзії до апостолів і прабатьків). Так перед читачем розкрито багатогранність концепту послуху. Аналіз конкретних патерикових «Слів» переконує: автор створив особливий дискурс покори та

послуху, де євангельська рада та чернеча обітниця набувають різних проявів, але мають спільну смислову вихідну точку – Ісусову покору (антитеза – непослух Адама та Єви).

Пам'ятка репрезентує різні форми послуху, покори та смиренності: послух патріархові як виконання канонічного церковного закону; сам текст як матеріалізація чернечого послуху; покора ігуменові як сила, що оберігає монаха так, як Божа благодать оберігала прабатьків, доки вони не виявили непослух Отцеві (образ Микити); покора як непослух настоятелю задля виконання Божої волі (Лаврентій); покора як служіння іншим і наслідування Христового служіння людям, зокрема зцілювання (Агапіт); покора як цілковите самозречення, що проявляється в дозволі погорджувати собою як найбільшим грішником (Марко – аналогія до Христа, коли його зневажали кати та люди під час Хресної дороги); покора, смиренність як очисна сила та риса досконалої боротьби зі спокусами.

Чернецтво – це особливий простір, у центрі якого любов, а від неї відходять усі дороги богопосвячених осіб. Цілий монаший простір, неначе повітрям, заповнено волею Отця.

### **Висновки до розділу 3**

Євангельські ради: досмертна чистота, досконалий послух і добровільна вбогість – стали джерелом інтертекстуальних взаємодій у «Патерику». Принаймні два «Слова» особливо тонко і водночас повно розкривають тему чистоти, її сенсу, потреби дотримання. У «Слові» про Мойсея тему чистоти розкрито як боротьбу зі жіночими спокусами, а не з особистою тілесною хіттю, як у «Слові» «О многотерпѣливѣм Іоаннѣ Затворницѣ», де брат намагається подолати підступи диявола, борючись із власним тілом. За описами зовнішності, рис характеру, вчинками персонажів приховано біблійні алюзії, які скеровують читацьку свідомість до конкретних героїв і сюжетів Святого Письма (Мойсей – Самсон, жінка-спокусниця – праматір Єва, спокуси Мойсея – спокуси Христа, жінка спокушує Мойсея –

змії спокушує Єву). Історія кожного героя Біблії (Адам, Самсон, Соломон, Іро) збагачує образ Мойсея додатковими сенсами. Автор у «Слові» створив образ-протилежність до біблійних, доповнивши зміст Святого Письма, поглибивши його сенси. Через інтертекстуальні взаємодії головною ідеєю «Слова» стає думка про те, що збереження тілесної чистоти – це можливість повернути образ праотців, тих нагих перших людей, котрі перебували в Раю з Богом.

Важливим для ченців є обіт добровільної вбогості – насамперед відмова від особистого майна, статків. Значення вбогості, милостині актуалізовано у Святому Письмі. Добровільно роздати своє майно вбогим вважається чи не найвищим проявом праведності. Про це свідчить і Христова убогість, такий самий шлях обрали й апостоли, коли залишили все й пішли за Ісусом. У «Києво-Печерському патерику» іноді натрапляємо на розповіді про гріх грошолобства, захланності, причому цим грішать і монахи, і світські особи, й ті, хто щойно вступив до обителі.

Низка «Слів» у «Києво-Печерському патерику» порушує проблему багатства й убогості. Часто її представлено в опозиціях «убогість – грошолобство», «милостиня – грошолобство», а деякі тексти утверджують ідею важливості милостині. Тому мотив добровільної вбогості стає певним узагальненням, яке в «Патерику» набуває конкретних виявів і форм. Автори намагаються не лише розкрити значення вбогості – вони також наводять приклади персонажів, котрим були притаманні протилежні риси. Актуальною є також опозиція «матеріальне – нематеріальне», яка бере початок від створення Печерської церкви засобами молитви та посту. Метафоричні алюзії творення словом (у «Патерику» – молитвою) відсилають до Господнього сотворення світу через Слово і накладають символічність процесу сотворення, смислове навантаження першопочатку на процес побудови Печерського монастиря. Акцент на тому, що все має духовну, а не матеріальну основу, що духовне повинно превалювати, бо саме воно походить від Господа, зроблено і в інших «Словах».



«Патерик» репрезентує і праведників, котрі добровільно обрали вбогість, і тих ченців, котрі грішили грошлюбством, і світських осіб, яких здолала така спокуса. Яскравий зразок убогого ченця – святий Атанасій Затворник. Взаємодія між Святим Письмом і патериковими «Словами» відбувається на основі тематичної спорідненості (бідність, багатство), подієвої та персонажної подібності текстів. Іноді взаємодіють між собою навіть біблійні розповіді, творячи патерикову, коли одна цитата переходить в іншу, а образ патерикового персонажа може поєднувати риси кількох біблійних. Автор, з одного боку, творив власний текст за зразком біблійного, навіть поєднуючи кілька біблійних історій, а з іншого – розширював біблійний зміст через характеристику причин дій патерикових персонажів, спроектовану на біблійний матеріал. Відтак зрозуміти авторську інтенцію в «Словах» без біблійного контексту неможливо. Іноді завдяки глибокому смислового наповненню цитати виявляють здатність ідейно об'єднувати кілька «Слів», тобто біблійні фрагменти часто «працюють» спільно, стаючи окремими самостійними елементами тексту з власним сюжетом. Це – своєрідні «путівники» для персонажа, які мають особливу вагу як біблійні слова. На певних етапах смислової взаємодії між цитатами та патериковими змістом, сюжетом, образами відбувається дозаповнення.

«Світський» різновид євангельської ради добровільної вбогості мало чим відрізняється від чернечого, інтертекстуальні взаємодії відбуваються майже так само: автор використовує біблійний фрагмент і забезпечує його функціонування у змістовому просторі «Слова».

Ще одна євангельська рада та водночас чернечий обіт, що має неабияке значення, – це досконалий послух. Адже коритися – це наслідувати Христа, Який прийняв волю Свого Отця й помер на хресті. Слухатися настоятеля – це також сповняти волю Господа, водночас відмовляючись від волі власної, нехтуючи особисті бажання. Тому не дивно, що в «Києво-Печерському патерику» є «Слова», які розкривають тему досконалого послуху, причому не лише чернечого, але і «світського».

Декілька «Слів» формують спільну тематичну групу: в них ідеться про Печерську церкву, про її заснування та будівництво. Кожне «Слово» є реалізацією Господнього плану щодо Печерської обителі. Ці «Слова» утверджують ідею цілковитого підпорядкування Божій волі, й автор намагається переконати читача: все, що пов'язано з Печерською церквою, діється відповідно до Господнього задуму. У цих «Словах» можна простежити еволюцію євангельської ради досконалого послуху вже з перших сторінок «Києво-Печерського патерика». Інтертекстуальні взаємодії розпочинаються з наявності в «Патерику» образів-символів, за якими приховано біблійний контекст, головна ідея якого – виконання Божої волі та дотримання послуху. Для деяких патерикових сюжетів біблійні фрагменти стали моделями і змістовими ключами в контексті досконалого послуху (алюзія на те, як Христос утихомирив бурю на морі, актуалізує ідею апостольства як готовності відповісти на заклик Господа; Теодосій – патериковий Петро, Печерська церква – наріжний камінь руського християнства; Богородиця – опікунка апостолів, а через ідею Христового учнівства – і покровителька печерських ченців).

«Патерик» актуалізує покору не тільки як вишколену рису людського характеру, але і як свідоме та добровільне додержання Христових настанов і євангельських приписів. Іноді персонажі постають перед складним вибором: послухатися рідних чи відповісти на заклик Бога, настоятеля чи на внутрішній голос (Христовий поклик). Відповіді на ці запитання герої знаходять у Святому Письмі, тому Біблія часто слугує для пояснення вчинків печерських ченців, і така аргументація найчастіше відбувається в інтертексті.

З огляду на безпосередню основу «Патерика» – листи Симона до Полікарпа та Полікарпа до Акиндина – можна зробити висновок, що кожне з цих послань є матеріалізованою чернечою покорою. Послух є поштовхом до написання «Слів» і водночас реалізацією євангельської ради й чернечої обітниці. Завдяки покорі ігуменові та виконанню його наказу з'явилася значна частина тексту «Патерика». Відтак на євангельських радах засновано

не лише монаше життя, але й текст, присвячений життю ченців. Чернечий послух розростається до величини глобальної змістової метафори, заглибленої в першооснови буття світу.

Натомість непокору прирівняно до непослуху Адама та Єви у раю. Акцент на цій біблійній історії ретроспективно скеровує до євангельської ради досмертної чистоти, збереження якої залишає можливість відновити втрачений образ Адама та Єви. Водночас об'єднує всі «Слова» те, що ченці в той чи той спосіб наслідують Христову покірність і виконують Господню волю за зразком біблійних персонажів. Найвищим виявом покори є смиренне долання спокус.

Джерелом інтертекстуальних взаємодій між «Патериком» і Святим Письмом став біблійний контекст євангельських рад: досмертної чистоти, добровільної вбогості й досконалого послуху. Зокрема, збереження тілесної чистоти потрактовано як можливість повернути образ праотців; добровільну вбогість – як відмову від світу і його принад за прикладом багатьох біблійних праведників; а досконалий послух – це щоденне наслідування Христової життєвої дороги та можливість бути вічно з Господом у втраченому Райському саду.

## ВИСНОВКИ

«Києво-Печерський патерик» перебуває в тісній взаємодії з Біблією. Між цими текстами є різнорівневі взаємозв'язки, тому «Патерик» опиняється в силовому полі явища інтертекстуальності – літературної практики з давньою історією, хоча теоретичне опрацювання її почалося лишень у другій половині ХХ ст. Науковий сенс категорії інтертекстуальності ґрунтується на кількох ключових концептах: текст, автор, читач. Взаємодія між текстами може відбуватись у багатьох аспектах і мати різні вияви (алюзії, ремінісценції, стилізації, референції), проте найпоширенішим є все-таки цитата. По-перше, це – зрима присутність одного тексту в іншому; по-друге, за невеликою цитатою зазвичай приховано цілий текст, і лише залучення до текстового дискурсу цілого змістового (зокрема, сюжетного) масиву, що його репрезентує цитата, уможливорює адекватне розуміння всіх текстів, які взаємодіють, а відтак дозволяє відчитати багатство сенсів кожного тексту зосібна.

Інтертекстуальність закладено в сам процес написання літературного тексту, коли автор сам немовби стає джерелом міжтекстових взаємодій. Також важлива роль читача, бо реципієнт доповнює смисловий простір літературного твору, стаючи певним чином співтворцем тексту. Саме у процесі читання інтертекст стає живим і діяльним компонентом; лише через читацьку обізнаність за, можливо, непомітними алюзіями, ремінісценціями чи явними цитатами відкривається змістовий, сюжетний, композиційний простір цілком іншого тексту. Таким чином, автор і читач взаємодіють: перший анонсує, «дозволяє» міжтекстові взаємодії, а другий розпізнає їх і розгортає.

Інтертекстуальність можна визначити як певний феномен, теоретичне поняття, що означає взаємозв'язок між текстами і реалізується через інтертекст та інтекст. Інтертекст – це будь-який текст чи сукупність текстів або фрагментів інших текстів, які наявні чи залишили слід у певному творі. У

дисертаційному дослідженні запропоновано власне розуміння термінів із царини міжтекстуальності, а саме: інтертекстуальності – як взаємодії між конкретними текстами, що виникає через видиму чи приховану присутність одного тексту в іншому (йдеться про функціонування словесних фрагментів Святого Письма в «Києво-Печерському патерику»); інтексту – як фрагмента чи фрагментів одного або кількох текстів в іншому, інтертексту – як міжтекстового смислового утворення, що виникає внаслідок інтертекстуальної взаємодії між «Києво-Печерським патериком» і Святим Письмом. Середньовічний твір перебуває в тісному взаємозв'язку з Біблією і через релігійну спрямованість тогочасної літератури загалом, і через феномен книжності, який живило безперервне цитування Книги Книг. Цитувати Святе Письмо було необхідною вимогою середньовічної християнської традиції, важливим аспектом не тільки літературного, але й загальнокультурного дискурсу. Крім того, цитування в середньовічних текстах мало ще одну важливу функцію – «прив'язування» з допомогою цитати власного твору до загального канону. Біблійні фрагменти істотно доповнюють зміст «Слів» «Патерика», розкривають приховані сенси, окремі аспекти сюжету, поглиблюють символіку, доповнюють характеристики персонажів.

Загалом, поняття «цитати» в параметрах інтертекстуальності «Києво-Печерського патерика» дуже широке. Автори «Патерика» вкрай рідко дослівно цитували Біблію, – найчастіше то був певний переказ чи цитування з пам'яті, іноді просто згадка імені біблійного героя чи події з його життя. Проте в будь-якому разі це завжди оприявлення головного християнського тексту й така активізація певного контексту в новому текстовому середовищі, в якій співпрацюють і текст-донор, і текст-реципієнт.

Деякі патерикові «Слова» є мозаїками цитат, у деяких біблійні фрагменти постають як сюжетні, композиційні, ідейні моделі-основи. Є і такі «Слова», у яких зовсім немає цитування чи переказу Святого Письма, проте герой патерикової розповіді та певна ситуація в ній можуть бути схожими на біблійні. І такі випадки теж активізують інтертекстуальні взаємодії. Важливо,

що в такому разі особливого значення набуває читацька обізнаність як ключ для відчитування глибоких смислових підтекстів.

Присутність біблійного тексту в патериковому створює особливе міжтекстове середовище з певною системою взаємодій між двома текстами на різних рівнях. На **композиційному рівні** інтертекстуальні взаємодії між «Патериком» і Святим Письмом характеризує низка особливостей. Наприклад, у «Слові» «О блаженѣм Евстратіи Постницѣ» є видозмінена цитата з Послання апостола Павла до филип'ян. Потрапивши в нове текстове середовище, цитата сама впливає на текст «Слова», розкриваючи приховані аспекти його змісту і форми. По-перше, апостольське послання, за формою, – це лист до мешканців міста Филипи, а основа «Патерика» – це листування між Симоном та Полікарпом, і «Слово» про Євстратія – один із тих листів. Навіть повчання-промова головного героя, звернена до полонених, також може символізувати ціле Послання. Використана цитата надає монологу Євстратія культурного, історичного й інших конотацій апостольського Послання загалом.

У «Слові» «О Арефѣ черноризцѣ, ему же татьми украденное имѣніе въ милостиню вѣмѣнися, и сего ради спасеся» натрапляємо лише на згадку про праведного Йова, та вона скеровує читача до історії старозавітного праведника, за зразком якої автор скомпонував сюжет цілого «Слова». Структурну схожість двох текстів допомагає виявити залучення біблійного контексту старозавітної книги. Автор «Слова» створив смислову головоломку, лабіринт для читача, які через побіжну згадку імені праведного Йова спочатку відсилають до композиції Книги Йова, а тому цей структурний зв'язок продукує цілу низку ідейних і тематичних взаємодій між двома текстами.

У деяких «Словах» «Патерика» спостерігаємо наслідування зовнішніх особливостей, загальної структури біблійних книг, але за цим завжди приховано глибинні ідейні та змістові взаємодії, зокрема на

**персоналістичному рівні**, адже біблійні фрагменти, в яких ідеться про конкретного персонажа Святого Письма, стають моделями для творення патерикових героїв. Останні наслідують життя біблійних героїв, схожі на них характерами, життєвими історіями. Видається, що іноді автори «Патерика» створювали своїх персонажів немовби за зразком біблійних. Часто паралелі на персоналістичному рівні можна відчитати лише через натяки чи приховані алюзії. Так середньовічна пам'ятка доповнює Святе Письмо. Тому інтертекстуальна взаємодія – це не односторонній процес: тексти взаємно доповнюють один одного. У деяких «Словах» простежуємо взаємодію на персоналістичному рівні через трансформацію біблійних образів і наслідування героїв зі Святого Письма, а також навпаки – створення антиобразів й антимоделей життєвих ситуацій порівняно з біблійними («Слово» про Прохора Чорноризця). Автори «Патерика» вдавалися до літературного копіювання (Никон – той самий Йов), до створення ситуацій наслідування (Антоній наслідує Авраама), персонажних дуєтів, в основі яких – порівняння (Святоша – Ілля, Петро – Єлисей). Вибір біблійного героя для взаємодії є логічним і вмотивованим. Біблійні атмосфера, символіка, емоційність й алегоричність накладаються на зміст «Слів».

Особливий інтертекст творять взаємодії між Святим Письмом і «Києво-Печерським патериком» на **ідейно-тематичному рівні**. У «Слові» «О Еразмѣ черноризцѣ...» біблійна цитата стала ідейним центром для персональної настанови Симона, а водночас об'єднавчим елементом сюжету. Деякі біблійні цитати стають ідейним апогеєм аргументів на користь правдивості певного навчання, є утвердженням конкретної ідеї чи настанови або «носіями» головної ідеї тексту, хоча змістово можуть різко контрастувати зі сюжетом «Слова». Через інтертекстуальні взаємодії відбувається зміщення часових площин, творення реального й ірреального простору. Біблійна ідея в новому патериковому середовищі відкрита для доповнень і конкретизацій, вона здатна переносити головні послання цілих біблійних книг у новий

змістовий простір. Біблійні слова часто пояснюють складні, незрозумілі, навіть позірно невмотивовані патерикові епізоди.

«Києво-Печерський патерик» завдяки пласту біблійного слова в ньому поєднав символічність Книги Книг і Христової віри. У «Патерику» відчитуємо певні концепти, образи, які, з одного боку, відсилають до біблійного контексту, а з другого – самі скомпоновані за зразком біблійних і є носіями біблійної символіки, сконденсованих біблійних смислів. Деякі патерикові епізоди асоціюємо з біблійними. Іноді взаємодія між ними породжує сенсові оксиморони, творить особливий алегоричний лабіринт, вихід із якого позначено натяками, «підказами-дороговказами» зі Святого Письма. Тексти «Слів» є своєрідною мозаїкою, яку можна скласти саме через інтертекстуальні взаємодії зі Святим Письмом. Автор наповнював «Слова» біблійними символами, не переінакшуючи їх, але в новому текстовому середовищі вони набували додаткових значень, трансформувались і доповнювалися. Біблійні вкраплення також тісно пов'язані з емоційністю, психологізмом і навіть колористикою «Слів», вони допомагають творити алегоричні опозиції, тлумачити приховані смисли «Патерика», алегорично прочитувати його «Слова». Тому взаємодія між текстами переважно відбувається одночасно на кількох рівнях. Подекуди цитати виконують і сюжетотворчу функцію, стають висновками чи зачинами, перетворюються на своєрідні призми, крізь які сприймаємо тексти «Слів».

Джерелом інтертекстуальних взаємодій у «Патерику» стали **євангельські ради** як архетипні біблійні концепти. У низці «Слів» сенс практикування чернечих обітів відсилає до біблійного контексту. У «Слові» про Мойсея тему чистоти розкрито як боротьбу зі жіночими спокусами, а не з особистою тілесною хіттю, як те бачимо у «Слові» «О многотерпеливом Іоаннѣ Затворницѣ». За описами зовнішності, рис характеру, вчинками персонажів приховано біблійні алюзії, які скеровують читацьку свідомість до конкретних героїв і сюжетів Святого Письма. У «Слові» про Мойсея біблійний інтертекст витворено як контраргумент, адже згадка про біблійних



персонажів слугує насамперед для візуалізації негативних, навіть катастрофічних наслідків нехтування чистоти. Історії біблійних Адама, Самсона, Соломона збагачують образ патерикового Мойсея додатковими сенсами.

Важливим для ченців є обіт **добровільної вбогості**. Значення вбогості, милостині актуалізовано у Святому Письмі. Про це свідчить Христова убогість, такий самий шлях обирали й апостоли, коли залишали все й ішли за Ісусом. У «Києво-Печерському патерику» є розповіді про гріх грошолобства, захланності, причому цим грішать і монахи, і світські особи, й ті, хто щойно вступив до обителі. Один із ключових змістових концептів патерикового тексту – протистояння гріха та праведності. Звідси опозиції «вбогість – грошолобство», «милостиня – грошолобство». Мотив добровільної вбогості стає певним узагальненням, яке в «Патерику» набуває конкретних виявів і форм. Актуальною є також опозиція «матеріальне – нематеріальне», яка бере початок від створення Печерської церкви силами молитви та посту. Метафоричні алюзії творення словом (у «Патерику» – молитвою) відсилають до Господнього сотворення світу через слово і накладають цю символічність на процес побудови Печерського монастиря.

Взаємодія між Біблією та «Словами» відбувається на основі тематичної спорідненості (бідність, багатство), подієвій і персонажній подібності текстів. Іноді взаємодіють між собою навіть біблійні розповіді, творячи патерикову: одна цитата переходить в іншу, а образ патерикового героя може поєднувати риси кількох біблійних. Завдяки глибокому смислому наповненню цитати виявляють здатність об'єднувати кілька «Слів» в один ідейний комплекс, тобто біблійні фрагменти часто «працюють» спільно, стаючи ніби окремими самостійними елементами тексту з власним сюжетом.

Ще одна євангельська рада та водночас чернечий обіт, що має неабияке значення, – це **досконалий послух**. Адже коритися – це наслідувати Христа, Який прийняв волю Свого Отця й помер на хресті. Слухатися настоятеля – це також виконувати волю Господа, відмовляючись від своєї власної. Спільну

тематичну групу формують «Слова», в яких ідеться про Печерську церкву та Печерську обитель як про реалізацію Господнього плану. Ці «Слова» утверджують ідею цілковитого підпорядкування Божій волі: все, що пов'язано з Печерською церквою, діється відповідно до Господнього плану та задуму. Інтертекстуальні взаємодії починаються з наявності в «Патерику» образів-символів із цією головною ідеєю – виконання Божої волі та дотримання послуху. Для деяких патерикових сюжетів біблійні фрагменти стали моделями та змістовими ключами в контексті досконалого послуху. Сам «Патерик» актуалізує особливу покору як свідоме та добровільне додержання Христових настанов і євангельських приписів.

Звертаючись до листів Симона до Полікарпа та Полікарпа до Акиндина, можна зробити висновок, що кожне з тих послань було матеріалізованим чернечим послухом. Це є підтвердженням того, що на євангельських радах засновано не лише монаше життя, але й сам текст «Києво-Печерського патерика», присвячений життю ченців. Чернечому послуху надано масштабів глобальної змістової метафори, що віддзеркалює першооснови буття світу. Водночас непокору прирівняно до непослуху Адама та Єви у раю. Акценти на цій біблійній історії ретроспективно скеровують до євангельської ради **досмертної чистоти**, збереження якої дає можливість відновити втрачений образ прабатьків. Про можливість такого припущення свідчить наявність тих-таки біблійних символів. Водночас об'єднує всі «Слова» цієї групи те, що ченці в той чи той спосіб наслідують Христову покірність і виконують Господню волю за зразком біблійних героїв. Найвищим виявом покоры є смиренне додання спокус.

Отже, біблійні цитати тонко вплетено в текстову тканину «Слів» «Києво-Печерського патерика», для яких ці цитати були літературними моделями, філософськими, моральними й етичними зразками. Розглядаючи систему біблійних цитат певного «Слова», ми бачимо, що всі вони формують особливий змістовий ланцюг, кожна ланка якого можлива завдяки наявності попередньої та єдності з наступною. Водночас багатоплановість біблійної

цитати зумовлює різночитання та множинність інтерпретацій патерикового тексту.

## СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ

1. *Абрамович Д.* Исследование о Киево-Печерском патерике как историко-литературном памятнике. Санкт-Петербург: Тип. Имп. академии наук, 1902. 216 с.
2. *Абрамович Д.* Києво-Печерський патерик. Вступ. Текст. Примітки. Київ: ВАН, 1991. 280 с.
3. *Абрамович Д.* Києво-Печерський патерик: (вступ, текст, примітки). Київ: з друк. Всеукр. АН, 1930. 234 с.
4. *Абрамович С.* Біблія як інтертекст світової літератури : монографія / С. Абрамович. [Загальне редагування та авторські розділи колективної монографії]. Кам'янець-Подільський: Аксіома, 2011. С. 5–34, 44–103, 225–242, 263–297.
5. *Абрамович С.* Ключові слова Старого Завіту як вираження біблійної концепції людини світу // Науковий вісник Міжнародного гуманітарного університету. Сер.: Філологія. 2015. № 16. С. 4–7.
6. *Авва Доротей.* Поучення і послання. Львів: Свічадо, 2002. 200 с.
7. *Авва Ісая, святий.* Правила і поради ченцям-початківцям // Духовна спадщина святих отців. Т. VI. Львів: Місіонер, 2006. 286 с.
8. *Аверинцев С.* Софія – Логос: Словник / Сергій Аверинцев; упор., передмова К. Сігов. К.: Дух і літера. 1999. 464 с.
9. *Агамбен Д.* Оставшееся время: Комментарий к Посланию к Римлянам / Пер. с итал. С. Ермакова. Москва: Новое литературное обозрение, 2018. 224 с.
10. *Азимов А.* Путеводитель по Библии / Пер. с англ. О. Блейз (Ветхий Завет, гл. 1–11), С. Евтушенко (Ветхий Завет, гл. 12–39, Новый Завет). Москва: ЗАО Издательство Центрполиграф, 2013. 1182 с.
11. *Азимов А.* Путеводитель по Библии. Ветхий Завет. Москва: Центрполиграф, 2005. 640 с.
12. *Айзенштадт Ш.* Пророки. Москва: Параллели, 2004. 248 с.

13. *Александров О.* Старокиївська агіографічна проза. Одеса: Астропринт, 1999. 271 с.
14. *Андрусів С.* Цитування в інтертекстуальній грі літератури з масовою культурою // Науковий вісник Волинського національного університету ім. Лесі Українки. Філологічні науки. Літературознавство. 2009. № 12. С. 4–9.
15. *Антофійчук В.* Євангельські мотиви в українській літературі кінця ХІХ – ХХ ст. Чернівці: Рута, 1996. 208 с. (У співавторстві з А. Нямцу).
16. *Антофійчук В.* Євангельські образи в українській літературі ХХ століття: Монографія. Чернівці: Рута, 2000. 335 с.
17. *Арнольд И.* Семантика. Стилистика. Интертекст. Санкт-Петербург: Изд-во С.-Петербургского университета, 1999. 444 с.
18. *Бабич О.* Книга у житті ченців Києво-Печерського монастиря другої половини ХІ ст. – 1240 р. // Український інформаційний простір: Науковий журнал Інституту журналістики і міжнародних відносин Київського національного університету культури і мистецтв / Гол. редактор М. Тимошик: У 2 ч. Ч. 1. Київ: КНУКІМ, 2013. С. 23–29.
19. *Барт К.* Послание к Римлянам. Москва: Библейско-богословский институт св. апостола Андрея, 2005. 580 с.
20. *Барт К.* Толкование Посланий к Римлянам и Филиппийцам. Москва: Библейско-богословский институт св. апостола Андрея, 2010. 306 с.
21. *Барт Р.* Від твору до тексту // Слово. Знак. Дискурс. Антологія світової літературно-критичної думки в ХХ ст. / За ред. М. Зубрицької. Львів: Літопис, 2002. С. 380–384.
22. *Барт Р.* Избранные работы. Семиотика, поэтика / Пер. с фр., сост., общ. ред. и вступ. ст. Г. Косикова. Москва: Прогресс, 1989. 616 с.
23. *Барт Р.* Смерть автора // Барт Р. Избранные работы: Семиотика. Поэтика. Пер. с фр., сост., общ. ред. и вступ. ст. Г. Косикова. Москва: Прогресс, 1989. С. 284–292.

24. *Барт Р.* Текстуальний аналіз «Вальдемара» Е. По // Слово. Знак. Дискурс. Антологія світової літературно-критичної думки ХХ ст. / За ред. М. Зубрицької. Львів: Літопис, 1996. 385–405 с.
25. *Барщевський Т.* Вступ до біблійних наук: конспект лекцій. Львів: Свічадо, 2006. 304 с.
26. *Барщевський Т.* Євангельські притчі. Львів: Львівська богословська академія, катехитично-педагогічний інститут, 2002. 304 с.
27. *Барщевський Т.* Євангельські притчі. Конспект лекцій. Львів: Львівська богословська академія, катехитично-педагогічний інститут, 2002. 134 с.
28. *Барщевський Т.* Читання Святого Письма в сім'ї. Львів: Свічадо, 2011. 32 с.
29. *Бахтін М.* Висловлювання як одиниця мовленнєвого спілкування // Слово. Знак. Дискурс. Антологія світової літературно-критичної думки в ХХ ст. / За ред. М. Зубрицької. Львів: Літопис, 2002. С. 406–415.
30. *Бахтін М.* Проблема тексту в лінгвістиці, філології та інших гуманітарних науках // Слово. Знак. Дискурс. Антологія світової літературно-критичної думки ХХ ст. / За ред. М. Зубрицької. Львів: Літопис, 1996. С. 318–323.
31. *Бахтин М.* Проблемы поэтики Достоевского // Бахтин М. Собрание сочинений: В 7 т. Т. 6. Москва: Русские словари, 2002. 800 с.
32. *Бахтин М.* Слово в романе // Бахтин М. Вопросы литературы и эстетики. Москва: Художественная литература, 1975. С. 75–233.
33. *Бахтин М.* Эстетика словесного творчества. Москва: Искусство, 1986. 445 с.
34. *Біловус Л.* Інтертектуальність як модус новаторства (на матеріалі творчості В. Стуса та І. Світличного): автореф. дис. на здоб. наук. ступеня канд. філол. наук: спец. 10.01.06 – теорія літератури. Тернопіль, 2003. 18 с.
35. *Біловус Л.* Теорія інтертекстуальності: становлення понять, тлумачення термінів, систематика. Тернопіль: Видавець Стародубець, 2003. 36 с.

36. Білоус О. Чуда в Києво-Печерському патерику // Вісник Житомирського державного університету. Вип. 40. Філологічні науки. 2008. С. 216–219.
37. Білоус П. Історія української літератури XI–XVIII ст. : навч. посібн. Київ: ВЦ «Академія», 2009. 424 с.
38. Бломберг К. Інтерпретація притч / Пер. с англ. (Серія «Современная библистика»). Москва: Біблейско-богословский институт св. апостола Андрея, 2005. 380 с.
39. Блум Х. Страх впливння. Карта перечитывания / Пер., сост., примеч., послесл. С. Никитина. Екатеринбург: Изд-во Урал. ун-та, 1998. 352 с.
40. Будний В., Ільницький М. Порівняльне літературознавство. Навчальний посібник. Київ: Видавничий дім «Києво-Могилянська академія», 2008. 432 с.
41. Вагилевич І. Замітки о руській літературі // Дневник руський. – 1848. №№ 5, 6, 8.
42. Венедикт (Алексійчук). Святе Письмо з розважанням на 28 серпня. URL: <http://dyvensvit.org/svyate-pysjmo-rozvazhannya/1003836/> [Дата звернення: 23 Червень 2018].
43. Викторова М. Составители Киево-Печерского патерики и позднейшая его судьба: историко-литературный очерк / [соч.] покойной переводчицы Киево-Печерского патерики на современный русский язык М. А. Викторовой с предисл. И. Ю. Некрасова. Воронеж: Типограия В. А. Гольдштейна, 1871. 39 с. URL: <http://relig-library.pstu.ru/modules.php?name=999> [Дата звернення: 23 Червень 2018].
44. Владика Венедикт (Алексійчук). Роздуми до літургійних читань Євангелія. Львів: Свічадо, 2015. 432 с.
45. Возняк М. Історія української літератури: У 2 кн. : Навч. вид. Вид. 2-ге, перероб. Кн. 1. Львів: Світ, 1992. 696 с.
46. Гоголіна В. «Було се три дні перед моїм шлюбом..» І.Франка та Святе Письмо: аспекти міжтекстової взаємодії // Українське літературознавство. 2018. Випуск 83. С. 147-155.

47. *Гоголіна В.* Духовна боротьба як опозиція добра й зла (на матеріалі «Києво-Печерського патерика») // Вісник Львівського університету. Серія філологічна. 2018. Випуск 67 (матеріали Всеукраїнської наукової конференції «Генераційний феномен як бунт і де(кон)струкція»). Львів: Видавничий центр ЛНУ імені Івана Франка. С. 153-161.
48. *Гоголіна В.* Інтертекстуальність, інтертекст, інтекст: інтерпретаційні підходи // *Spheres of Culture*. Lublin, 2016. Volume XIV. P. 24-34.
49. *Гоголіна В.* І. Франко «Притча про сіяння Божого слова»: спроба інтертекстуального аналізу // *Vivat academia*. 2016. Випуск 1. С. 3-9.
50. *Гоголіна В.* Перемога і поразка як духовні категорії // *Vivat academia*. 2016. 2017. Випуск 2. С. 11-17.
51. *Гоголіна В.* Святе Письмо в «Перлі многоцінному» (інтертекстуальний аспект) // Українське літературознавство. 2016. Випуск 81. С. 218-225.
52. *Гоголіна В.* «Слово о святѣм и блаженѣм Агапитѣ, безмѣздномѣ врачѣ» в контексті конфесійних відносин Київської Русі та Вірменії // Вісник Львівського університету. Серія філологічна. 2017. Вип. 65. С. 179-187.
53. *Головко О.* Борис і Гліб // Енциклопедія історії України: Т. 1: А–В / Редкол.: В. Смолій (голова) та ін. НАН України. Інститут історії України. – Київ: Наукова думка, 2003. 688 с. URL: [http://www.history.org.ua/?termin=Borys\\_Hlib](http://www.history.org.ua/?termin=Borys_Hlib) [Дата звернення: 23 Червень 2018].
54. *Гондецкий С.* Введение в синоптические Евангелия. Москва: Путь, Истина и Жизнь, 2004. 396 с.
55. *Гончарова Н.* Біблія у масовій свідомості Київської Русі // Науковий вісник Миколаївського державного університету імені В. О. Сухомлинського. Серія: Філологічні науки. 2015. № 2. С. 45–49.
56. *Горський В.* «Києво-Печерський патерик». Образ святості // *Несторівські студії: Людина доби Давньої Русі. Історико-філософські та релігієзнавчі аспекти*. Київ: Національний Києво-Печерський історико-культурний заповідник, 2013. С. 348–410.



57. *Горський В.* «Києво-Печерський патерик» та ідея наслідування Христа // Несторівські студії: Людина доби Давньої Русі. Історико-філософські та релігієзнавчі аспекти. Київ: Національний Києво-Печерський історико-культурний заповідник, 2013. С. 411–415.
58. *Грей Т, Кевінс Дж.* Ходити з Богом. Стежками Святого Письма / Пер. з англ. О. Мельник. Львів: Свічадо, 2015. 304 с.
59. *Грушевський М.* Історія української літератури: В 6 т. 9 кн. Т. 3 / Упоряд. В. Яременко; приміт. С. Росовецького. Київ: Либідь, 1993. 285 с.
60. *Гловінський М.* Інтертекстуальність // Теорія літератури в Польщі. Антологія текстів. Друга половина ХХ – початок ХХІ ст. / Упоряд. Б. Бакули: За заг. ред. В. Моренця: Пер. з польськ. С. Яковенка. Київ: Вид. дім «Києво-Могилянська академія», 2008. С. 284–309.
61. *Дачкевич Й.* Святий Теодор ісповідник. Львів: Свічадо, 2006. 192 с.
62. *Денисова Г.* В мире интертекста: язык, память, перевод. Москва: Прогрес, 2003. 210 с.
63. *Дерріда Ж.* Позиції. Київ: Дух і Літера, 1994. 158 с.
64. *Джирланда А.* Ключ до Біблії. Новий Завіт. Львів: Свічадо, 2005. 312 с.
65. *Джирланда А.* Ключ до Біблії. Старий Завіт. Львів: Свічадо, 2006. 304 с.
66. *Ділі Дж.* Основи семіотики / Перекл. з англ. та наук. ред. А. Карась. Львів: Арсенал, 2000. 230 с.
67. *Дяддох, блаженний.* Послух // Християнське життя за Добротолюбієм. Вибрані фрагменти з писань святих Отців та Учителів Церкви. Львів: Свічадо, 2003. С. 134.
68. *Дрейн Д.* Путеводитель по Ветхому Завету / Пер. с англ. Л. Сумм. Москва: Триада, 2003. 464 с.
69. *Дубовскі П.* Історичні книги: Канон, текст, натхнення // «Слово – живе й діяльне» (Євр 4:12): Біблійні дослідження, Захід і Схід: підходи, виклики та перспективи / за ред. Г. Теслюк. Львів: Видавництво УКУ, 2017. С. 49–66.

70. *Дюлей М.* Християнські символи / Пер. з фр. М. Горішної. Львів: Свічадо, 2010. 232 с.
71. *Эко У.* Инновация и повторение. Между эстетикой модерна и постмодерна. URL: [http://www.gumer.info/bibliotek\\_Buks/Culture/Eko/Inn\\_Povt.php](http://www.gumer.info/bibliotek_Buks/Culture/Eko/Inn_Povt.php). [дата звернення: 23 Червня 2018].
72. *Эко У.* Надінтерпретація текстів // Антологія світової літературно-критичної думки ХХ ст. / За ред. М. Зубрицької. Львів: Літопис, 2002. С. 549–563.
73. *Эко У.* Поетика відкритого твору // Слово. Знак. Дискурс. Антологія світової літературно-критичної думки ХХ ст. / За ред. М. Зубрицької. Львів: Літопис, 1996. 406–419 с.
74. *Ессвайн М. О.* Чи він збирається вбити себе? Добровільна самопожертва Ісуса й акеда у четвертому Євангелії // «Слово – живе й діяльне» (Євр 4:12): Біблійні дослідження, Захід і Схід: підходи, виклики та перспективи / за ред. Г. Теслюк. Львів: Видавництво УКУ, 2017. С. 187–222.
75. *Єронім, святий.* Про збереження дівицтва / Переклав українською І. Цар. 2003. URL: [http://blagoslovennya.org/wp-content/uploads/2013/02/040\\_yeronim.pdf](http://blagoslovennya.org/wp-content/uploads/2013/02/040_yeronim.pdf) [Дата звернення: 23 Червень 2018].
76. *Заваринська Х.* Образи «Києво-Печерського патерика» в агіографічних топосах і композиційних схемах гравюр українських друкованих книг XVII – першої половини XVIII століть // Вісник Львівської національної академії мистецтв. Вип. 21. С. 184–197.
77. *Зубрицька М.* Ролан Барт // Слово. Знак. Дискурс. Антологія світової літературно-критичної думки в ХХ ст. / За ред. М. Зубрицької. Львів: Літопис, 2002. С. 378–379.

78. *Зубрицька М.* Теорія діалогізму М. Бахтіна // Слово. Знак. Дискурс. Антологія світової літературно-критичної думки в ХХ ст. / За ред. М. Зубрицької. Львів: Літопис, 2002. С. 308–309.
79. *Зубрицька М.* Феміністична теорія та критика // Слово. Знак. Дискурс. Антологія світової літературно-критичної думки в ХХ ст. / За ред. М. Зубрицької. Львів: Літопис, 2002. С. 495–496.
80. *Зубрицька М.* Читач як теоретична категорія в культурологічному дискурсі ХХ сторіччя // Вісник Львівського університету. Серія Журналістика. 2007. Вип. 31. С. 166–173.
81. *Зубрицька М.* Ю. Лотман // Слово. Знак. Дискурс. Антологія світової літературно-критичної думки в ХХ ст. / За ред. М. Зубрицької. Львів: Літопис, 2002. С. 378-379.
82. *Зубрицька М.* Homo legens: Читання як соціокультурний феномен. Львів: Літопис, 2004. 351 с.
83. *Ієромонах Венедикт (Валерій Алесійчук).* Настоятель як духовний отець. Львів: Свічадо, 2009. 176 с.
84. *Ильин И.* Двойной код // Современное зарубежное литературоведение (страны Западной Европы и США): концепции, школы, термины. Москва: Интрада, 1999. С. 194.
85. *Ильин И.* Постструктурализм. Деконструктивизм. Постмодернизм. Москва: Интрада, 1996. 255 с.
86. *Ісаак Сирійський.* Про грошолобність і безкорисливість // Християнське життя за Добротолобієм. Вибрані фрагменти з писань святих Отців та Учителів Церкви. Львів: Свічадо, 2003. С. 112 -113.
87. *Ісіченко І.* Аскетична література Київської Русі. Харків: Акта, 2005. 374 с.
88. *Ісіченко І., архієп.* Біблійні парадигми аскетичної стратегії давньої української агіографії // Sacrum і Біблія в українській літературі: За ред. Ігоря Набитовича. Lublin: Ingvarr, 2008. S. 353–358.

89. *Ісіченко І.* Біблія в аскетичному дискурсі Київської Русі // Біблія і культура: Збірник наукових статей. Чернівці: Рута, 2004. С. 367–371.
90. *Ісіченко І.* Досвід християнської святості в українській бароковій сюжетиці // Гуманітарний вісник Державного вищого навчального закладу «Переяслав-Хмельницький державний педагогічний університет імені Григорія Сковороди»: Педагогіка. Психологія. Філологія. Переяслав-Хмельницький, 2008. Вип. 16. С. 310–313.
91. *Ісіченко І.* Друковані видання Києво-Печерського патерика як явище української барокової агіографії // Українське літературне барокко. Зб. наук. праць. Київ: Наукова думка, 1987. С. 220-243.
92. *Ісіченко І.* Естетика монашого побуту в літературі Київської Русі // Філологічні студії. Луцьк, 2004. № 4 (28). С. 296–302.
93. *Ісіченко І., архієпископ.* Історія Христової Церкви в Україні. Харків: Акта, 2014. 760 с.
94. *Ісіченко І., архієпископ.* Історія Христової Церкви в Україні : Конспект лекцій для студентів духовних шкіл. Харків, 1999. 265 с.
95. *Ісіченко І.* Києво-Печерський монастир у літературному житті середньовічного Києва // Мандрівець. Тернопіль, 2005. № 2. С. 54–57.
96. *Ісіченко І., архієпископ.* Монашество давнього Єгипту. Харків: Акта, 2014. 214 с.
97. *Ісіченко І., архієп.* Монаший етос у літературі Київської Русі // Етнос і культура: Часопис Прикарпатського національного університету імені Василя Стефаника: Зб. наук.-теорет. статей. Гуманітарні науки. Івано-Франківськ, 2006. № 2–3. С. 240–246.
98. *Ісіченко І.* Псалтир у літературному житті Київської Русі // Історико-літературний журнал: Одеський національний університет ім. І. І. Мечникова. Одеса, 2005. № 11. С. 30–43.
99. *Ісіченко І., архієп.* Пустеля як модель комунікативного // Київські полоністичні студії. «Українська школа» в літературі та культурі

українсько-польського пограниччя: Зб. наук. праць. Київ, 2005. Т. 7. С. 193–198.

100. *Ісіченко І., архієп.* Риторичні парадигми катехитичного тексту доби українського Середньовіччя // Гуманітарний вісник Переяслав-Хмельницького державного педагогічного університету імені Григорія Сковороди. Переяслав-Хмельницький. 2005. Вип. 6. С. 229–233.
101. *Ісіченко І., архієп.* Сакральний простір в українському аскетичному тексті епохи Середньовіччя // Наукові записки Харківського національного педагогічного університету ім. Г. С. Сковороди. Серія літературознавство. Харків: Нове слово. 2004. Вип. 4 (40). Част. 2. С. 3–8.
102. *Ісіченко Ю.* Києво-Печерський патерик у літературному процесі кінця XVI – початку XVIII ст. на Україні. Київ: Наукова думка, 1990. 180 с.
103. *Ісіченко Ю.* Курс лекцій. Історія української літератури X–XVI ст. URL: <http://www.bishop.kharkov.ua/kursi-lekcij/istoria-ukraienskoie-literaturi-h--xviii-st> [Дата звернення: 23 Червень 2018].
104. *Ісіченко Ю. (Архієпископ Ігор).* Студійський устав та наративна програма києво-печерських книжників // Вісник Житомирського державного університету імені Івана Франка. Житомир. 2008. Вип. 42. С. 161–171. URL: <http://eprints.zu.edu.ua/id/eprint/2720> [Дата звернення: 23 Червень 2018].
105. *Йоан Богослов.* Слово на Успення Святої Богородиці // Католицький оглядач. URL: <http://catholicnews.org.ua/uspinnya-presvyatoyi-bogorodici-svyato> [Дата звернення: 23 Червень 2018].
106. *Йоан Касіян, святий.* Огляд духовної боротьби // Духовна спадщина Святих Отців. Т. V. Львів: Місіонер, 2004. 340 с.
107. *Йоан Ліствичник.* Послух // Християнське життя за Добротолюбієм. Вибрані фрагменти з писань святих Отців та Учителів Церкви. Львів: Свічадо, 2003. С. 134.

108. *Каліст та Ігнатій*. Любов до Бога і любов до ближнього // Християнське життя за Добротолубієм. Вибрані фрагменти з писань святих Отців та Учителів Церкви. Львів: Свічадо, 2003. С. 30-31.
109. *Келер В.* А Біблія таки права. / Пер. з нім. Н. Заторський. Львів: Свічадо, 2009. 400 с.
110. Києво-Печерський патерик / Пер. із церковносл. М. Кашуба і Н. Пікулик. Львів: Свічадо, 2010. 192 с.
111. Києво-Печерський патерик // Абрамович Д. Києво-Печерський патерик. Вступ. Текст. Примітки. Київ: Час, 1991. 280 с.
112. *Кинер К.* Библейский культурно-исторический комментарий. Ч. 2. 4. Новый Завет. Санкт-Петербург: Мирт, 2005. 733 с.
113. *Ковальчук Н.* Феномен святості в контексті «Києво-Печерського патерика» // Збірник наукових праць «Гілея: науковий вісник». 2014. Вип. 85. С. 235–239.
114. Коментарі до недільного Апостола. Львів: Свічадо, 2017. 328 с.
115. Коментарі на недільні Євангелія. Львів: Свічадо, 2015. 384 с.
116. *Корчагін К.* Христова благовість спасіння. Львів: Місіонер, 1998. 599 с.
117. *Крекотень В.* «Золота книга» українського письменного люду // Абрамович Д. Києво-Печерський патерик. Вступ. Текст. Примітки. Київ: ВАН, 1991. С. 270–278.
118. *Крися Б.* «Візантійська книжність» у контексті української братської традиції // Медієвістика. 2009. Вип. 5. С. 173–179.
119. *Крися Б.* Інтертекстуальність у вимірах українського бароко // Вісник Львівського університету: сер.: Філологічна. 2004. Вип. 35. С. 3–6.
120. *Крися Б.* Концепція людини в поезії українського бароко // Парадигма / відп. ред.: М. Ільницький; упоряд.: В. Горинь. Львів: НАН України, Ін-т українознавства ім. І. Крип'якевича, 2004. Вип. 3: Збірник наукових праць. 2008. С. 352–359.
121. *Крися Б.* Пересотворення світу: українська поезія XVII–XVIII століть. Львів: Свічадо, 1997. 216 с.

122. *Кристева Ю.* Бахтин, слово, диалог и роман // Французская семиотика: От структурализма к постструктурализму / Пер. с франц., сост., вступ. ст. Г. Косикова. Москва: ИГ Прогресс, 2000. С. 427–457.
123. *Кристева Ю.* Закрытый текст // Кристева Ю. Избранные труды: Разрушение поэтики / Пер. с франц. Москва: РОССПЭН, 2004. С. 136–164.
124. *Кристева Ю.* Текст как письмо-чтение // Кристева Ю. Избранные труды: Разрушение поэтики. / Пер. с франц. Москва: Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН), 2004. С. 194–225.
125. *Круглій А.* Диспозиція «чудо» / «фантастичне» на матеріалі «Києво-Печерського патерика» та творів жанру фентезі // Літературознавчі студії. 2013. Вип. 39 (2). С. 60–65. URL: [http://nbuv.gov.ua/UJRN/Lits\\_2013\\_39\(2\)\\_10](http://nbuv.gov.ua/UJRN/Lits_2013_39(2)_10) [Дата звернення: 23 Червень 2018]
126. *Кубарєв О.* Про патерик Печерський // Хроніка 2000. Київ, 2003. С. 507–535.
127. *Кузьміна Н.* Интертекст и его роль в процессах эволюции поэтического языка. Москва: КомКнига, 2007. 272 с.
128. *Кунцлер М.* Літургія Церкви / Пер. з нім. монахині Софії. Львів: Свічадо, 2001. 616 с.
129. *Кузьнеж В.* Світ Біблії. Подорож Батьківщиною Ісуса Христа. Київ: Кайрос, 2017. 300 с.
130. *Лановик З.* Біблія як інтертекст світової літератури // Науковий вісник Волинського національного університету імені Лесі Українки. Літературознавство. № 14. 2009. С. 13–16.
131. *Лановик М.* Інтертекстуальність як перекладознавча проблема в системі деконструктивізму // Волинь філологічна: текст і контекст. 2009. Вип. 7. С. 145-155. URL: [http://nbuv.gov.ua/UJRN/Vftk\\_2009\\_7\\_18](http://nbuv.gov.ua/UJRN/Vftk_2009_7_18) [Дата звернення: 23 Червень 2018].

132. Лексикон загального та порівняльного літературознавства. Чернівці: Золоті литаври, 2001. 636 с.
133. Літературознавча енциклопедія: У 2 т. / Автор-укладач Ю. Ковалів. Київ: ВЦ «Академія», 2007. Т. 2. 624 с.
134. *Логвиненко О.* Художня філософія «Києво-Печерського патерика» як засіб утвердження християнських істин // Науковий вісник Міжнародного гуманітарного університету. Серія: Філологія. 2015. № 18. Т. 1. С. 37–39. URL: [http://www.vestnik-philology.mgu.od.ua/archive/v18/part\\_1/12.pdf](http://www.vestnik-philology.mgu.od.ua/archive/v18/part_1/12.pdf). [Дата звернення: 23 Червень 2018].
135. *Лопухин А.* Толковая Библия. Толкование на Первое Соборное послание Святого Апостола Петра. URL: [https://azbyka.ru/otechnik/Lopuhin/tolkovaja\\_biblija\\_59/](https://azbyka.ru/otechnik/Lopuhin/tolkovaja_biblija_59/) [Дата звернення: 23 Червень 2018].
136. *Лотман Ю.* Память в культурологическом освещении // Лотман Ю. Избр. статьи: В 3 т. Т. 1: Статьи по семиотике и типологии культуры. Таллинн: Изд. «Александра», 1992. С. 200–202.
137. *Лотман Ю.* Символ в системе культуры // Лотман Ю. Избр. статьи: В 3 т. Т. 1: Статьи по семиотике и типологии культуры. Таллинн: Изд. «Александра», 1992. С. 191–199.
138. *Лотман Ю.* Символ – ген сюжета // Внутри мыслящих миров: Человек – текст – семиосфера – история. Москва: Языки русской культуры, 1999. С. 115–145.
139. *Лотман Ю.* Текст у тексті // Слово. Знак. Дискурс. Антологія світової літературно-критичної думки в ХХ ст. / За ред. М. Зубрицької. Львів: Літопис, 1996. С. 428-441.
140. *Лучук О.* Діалогічна природа літератури: Перекладознавчі та літературознавчі нариси. Львів: УКУ, 2004. 280 с.
141. *Макарий, еп. Винницький.* Обзор редакций Киево-Печерского патерика, преимущественно древних // ИОРЯС. 1856. Вып. 5. С. 41–95.



142. *Максим Ісповідник*. Любов до Бога і любов до ближнього // Християнське життя за Добротолубієм. Вибрані фрагменти з писань святих Отців та Учителів Церкви. Львів: Свічадо, 2003. С. 26-28.
143. *Максим Ісповідник*. Про смерть, страшний суд, вічні муки та райські обителі // Християнське життя за Добротолубієм. Вибрані фрагменти з писань святих Отців та Учителів Церкви. Львів: Свічадо, 2003. С. 16-17.
144. *Максимович М.* История древней русской словесности. Кн. 1. Киев: Университетская типография, 1839. 232 с.
145. *Мацейна А.* Драма Иова. Санкт-Петербург: Алетейя, 2000. 316 с.
146. *Мень А.* Исагогика. Ветхий Завет. Москва: Фонд имени А. Меня, 2003. 635 с.
147. *Мень О.* Апокаліпсис: Тлумачення книги Одкровення. / Пер. з рос. М. Лемих. Львів: Свічадо, 2016. 150 с.
148. *Мень О.* Перші апостоли / Пер. з рос. Л. Хмельковський. Львів: Свічадо, 2015. 232 с.
149. Міжнародний Біблійний Коментар. Т. 1. Загальні та вступні статті. Львів: Свічадо, 2017. 488 с.
150. Міжнародний біблійний коментар. Т. 2. П'ятикнижжя та історичні книги. Львів: Свічадо, 2017. 560 с.
151. *Мітосек З.* Теорія літературних досліджень / Переклад з польської В. Гуменюк. Сімферополь: Таврія, 2003. 408 с.
152. *Набитович І.* Біблія і «Книга природи»: народження сучасного роману // Слово і час. 2006. № 11. С. 3–11.
153. *Никодим Святогорець*. Невидима Боротьба / Пер. з рос. Б. Матковський. Львів: Свічадо, 2000. 212 с.
154. *Нич Р.* Світ тексту: Постструктуралізм і літературознавство / Перекл. з пол. О. Галета. Львів: Літопис, 2007. 315 с.
155. *Нікітенко М.* Герменевтика «Києво-Печерського Патерика»: створення Великої Печерської церкви в контексті ідейної парадигми життя прп. Феодосія // Софія Київська: Візантія. Русь. Україна. Збірка статей на

пошану д. іст. наук, проф. Н. Нікітенко / Відп. ред. д. іст. наук, проф., чл-кор. НАН України П. Сохань; упоряд. Д. Гордієнко, В. Корнієнко. Київ, 2011. С. 109–119.

156. *Нікітенко М.* Образ прп. Феодосія Печерського в контексті сотеріологічної парадигми «Києво-Печерського патерика» // *Несторівські студії: Людина доби Давньої Русі. Історико-філософські та релігієзнавчі аспекти.* Київ: Національний Києво-Печерський історико-культурний заповідник, 2013. С. 63–68.
157. *Нікітенко М.* Сотеріологічна парадигма «Слова про створення Великої Печерської церкви» «Києво-Печерського патерика» // *Софія Київська: Візантія. Русь. Україна. Збірка наукових праць присвячена 150-літтю з дня народження Дмитра Власовича Айналова (1862–1939 рр.).* Київ, 2012. С. 289–300.
158. *Нікітенко М.* Церква, явлена у небі – образ небесного Єрусалима в «Києво-Печерському патеріку» // *Матеріали наукової конференції. XV Несторівські студії «Новітні дослідження джерел з середньовічної історії України (XI–XIV ст.)».* 2017. С. 114–123.
159. *Николаас Т. Р.* Апостол Павел и верность Бога: В 3 т. Т. 1 / Перевод с англ. Н. Холмогоровой. Черкасы: Коллоквиум. 2015. 784 с.
160. *Новікова Г.* Українська література другої половини ХХ століття в біблійному інтертексті (на матеріалі творчості В. Дрозда, Р. Іваничука, К. Мотрич): дис. ... канд. філол. наук: спец. 10.01.01. Луганськ, 2007. 207 с.
161. *Новікова Г., Хренкова Н.* Біблійний інтертекст у романі Дж. Стейнбека «На схід від Едему» // *Вісник ЛНУ імені Тараса Шевченка.* 2012. № 13 (248). С. 83–88.
162. *Нудьга Г.* Пародія в українській літературі / відп. ред. С. Щурат. Київ: Вид-во АН УРСР, 1961. 176 с.
163. *Огоновський О.* История литературы руской. Львовъ, 1887. Ч. 1. 428 с.

164. *Островський Р.* Аналіз герменевтичних моделей цілісності Старого та Нового Завітів // «Слово – живе й діяльне» (Євр 4:12): Біблійні дослідження, Захід і Схід: підходи, виклики та перспективи / за ред. Г. Теслюк. Львів: Видавництво УКУ, 2017. С. 279–292.
165. Острозька Біблія. Острог, 1581. URL: <http://rutracker.org/forum/viewtopic.php?t=2028778> [Дата звернення: 23 Червень 2018].
166. *Падовезе Л.* Вступ до патристичного богослов'я / Пер. Г. Теодорович. Львів: Свічадо, 2001. 184 с.
167. Патерик Києво-Печерський: за редакцією, написаною 1462 року по Різді Христовому печерським ченцем Касіяном / В. Колпакова (відп. ред.), І. Жиленко (упоряд.). 2-е вид. Київ: Видавничий дім КМ «Академія», 2001. 348 с.
168. *Пацьорек А.* Біблія для кожного і на кожен день. Старий Завіт. Львів: Свічадо, 2005. 356 с.
169. *Пельтье А. М.* Библиейские чтения. У истоков европейской культуры / Пер. с фран. Н. Сахаровой. Київ: Дух і Літера, 2014. 456 с.
170. *Поветьева Е.* Проблемы теорий интертекстуальности в современном языкознании // Международный журнал прикладных и фундаментальных исследований. 2012. № 8. С. 39–44.
171. Послання до римлян. Народна Біблія [Текст] / А. Д. Пеннінг; Пер. П. Рибальченка. Київ: Фондація «Лютеранська спадщина», 2006. 264 с.
172. *Потебня А.* Слово и миф. Москва: Правда, 1989. 624 с.
173. *Преподобний Ісихій.* [Про смерть, страшний суд, вічні муки та райські обителі] // Християнське життя за Добротолюбієм. Вибрані фрагменти з писань святих Отців та Учителів Церкви. Львів: Свічадо, 2003. С.13.
174. *Приліпко І.* «Києво-Печерський патерик» у художній рецепції українських письменників // Філологічний дискурс. Вип. 3. 2016. URL: <http://fildyskurs.kgpa.km.ua/Files/3/16.pdf>. [Дата звернення: 23 Червень 2018].

175. *Просалова В.* Інтермедіальні аспекти новітньої української літератури. Монографія. Донецьк: ДонНУ, 2014. 154 с.
176. *Просалова В.* Текст у світі текстів Празької літературної школи. Монографія. Донецьк: Східний видавничий дім, 2005. 344 с.
177. *Пьеге-Гро Н.* Введение в теорию интертекстуальности / Пер. с фр. общ. ред. и вступ. ст. Г. Косикова. Москва: Издательство ЛКИ, 2008. 240 с.
178. *Разумовский Г.* Объяснение Священной книги Псалмов. Москва: Православный Свято-Тихоновский Богословский институт, 2002. 991 с.
179. *Райт Н. Т.* Деяния Апостолов / Пер. с англ. Г. Ястребов. Москва: Библейско-богословский институт св. апостола Андрея, 2010. 377 с.
180. *Райт Н. Т.* Иисус и победа Бога. Современная библеистика / Перев. с англ. Г. Ястребов. Москва: Библейско-богословский институт св. апостола Андрея, 2004. 688 с.
181. *Райт Н. Т.* Иоанн. Евангелие / Пер. с англ. Л. Сумм. Москва: Библейско-богословский институт св. апостола Андрея, 2009. 296 с.
182. *Райт Н. Т.* Лука. Евангелие / Пер. с англ. А. Лукьянов. Москва: Библейско-богословский институт св. апостола Андрея, 2008. 308 с.
183. *Райт Н. Т.* Марк. Евангелие / Пер. с англ. Л. Сумм. Москва: Библейско-богословский институт св. апостола Андрея, 2008. 218 с.
184. *Райт Н. Т.* Матфей. Евангелие / Пер. с англ. Е. Зацепиной. Москва: Библейско-богословский институт св. апостола Андрея, 2010. 311 с.
185. *Райт Н. Т.* Новый Завет и народ Божий / Перевод с англ. Н. Холмогоровой. Черкассы: Коллоквиум, 2013. 704 с.
186. *Райт Н. Т.* Откровение Иоанна / Пер. с англ. Г. Ястребов. Москва: Библейско-богословский институт св. апостола Андрея, 2013. 182 с.
187. *Райт Н. Т.* Павел. Пастырские послания. I и II Послания к Тимофею и Послание к Титу / Пер. с англ. Г. Ястребов. Москва: Библейско-богословский институт св. апостола Андрея, 2008. 168 с.

188. *Райт Н. Т.* Павел. Послание к Галатам и Фессалоникийцам. Популярный комментарий / Пер. с англ. Л. Сумм. Москва: Библейско-богословский институт св. апостола Андрея, 2008. 170 с.
189. *Райт Н. Т.* Павел. Послание к евреям / Пер. с англ. Л. Сумм. Москва: Библейско-богословский институт св. апостола Андрея, 2008. 161 с.
190. *Райт Н. Т.* Павел. Послания к коринфянам / Пер. с англ. Л. Сумм. Москва: Библейско-богословский институт св. апостола Андрея, 2010. 430 с.
191. *Райт Н. Т.* Павел. Послание к римлянам. Популярный комментарий. Москва: Библейско-богословский институт св. апостола Андрея, 2009. 244 с.
192. *Ролофф Ю.* Введение в Новый Завет / Пер. с нем. В. Викторовского. Москва: Библейско-богословский институт св. апостола Андрея, 2011. 227 с.
193. *Рушак О.* Біблійні образи та ремінісценції в інтертекстуальному полі історичного роману-проекції («1313» Н. Королевої, «Філософський камінь» М. Юрсенар) // Науковий вісник Миколаївського державного університету ім. В. О. Сухомлинського. Сер.: Філологічні науки. 2013. Вип. 4. С. 232–236.
194. *Св. Йоан від Хреста.* Сходження на гору Кармель. Темна ніч / Пер. А. Маслюха. Львів: Свічадо, 2012. 654 с.
195. *Свідеркувна А.* Розмови про Біблію. Новий Завіт / Пер. з пол. Т. Різун. Львів: Свічадо, 2009. 372 с.
196. Святе Письмо Старого та Нового Завіту / Повний переклад, здійснений за оригінальними єврейськими, арамейськими та грецькими текстами. Рим, 1990. 1070+352 с.
197. *Святий Макарій Великий.* Настанови про християнське життя. Евагрій Понтійський. Настанови про подвижництво / Пер. з рос. Д. Кічі. Львів: Місіонер, 2002. 258 с.
198. *Сенів Д.* Читання Апостола день за днем. Львів: Свічадо, 2003. 278 с.

199. *Сенів Д.* Читання Святого Євангелія день за днем. Львів: Свічадо, 2012. 448 с.
200. *Симеон Новий Богослов.* Про смерть, страшний суд, вічні муки та райські обителі // Християнське життя за Добротолюбієм. Вибрані фрагменти з писань святих Отців та Учителів Церкви. Львів: Свічадо, 2003. С. 18.
201. *Сироїд Д.* Бідність і багатство у Житті Теодосія Печерського препод. Нестора: сотеріологічний аспект // Українське літературознавство. 2012. № 75. С. 181–190.
202. *Сироїд Д.* Житіє Сави Освяченого і Теодосія Печерського: порівняльна характеристика // Історико-літературний журнал. Одеса, 2002. № 8. С. 236–246.
203. *Сироїд Д.* Житіє Теодосія Печерського: деякі аспекти риторики // Медієвістика. Збірник наукових статей. Вип. 3. Одеса: Астропринт, 2002. С. 65–74.
204. *Сироїд Д.* Житіє Теодосія Печерського: жанрові особливості просторової структури // Верховина / Збірник наукових праць на пошану професора Олекси Мишанича. Дрогобич: Коло, 2002. С. 323–329.
205. *Сироїд Д.* Проблема «како и кымь образъм спастися» у Житті Теодосія Печерського // Медієвістика: збірник наукових статей. Одеса, 2009. Вип. 5. С. 97–101.
206. «Слово – живе й діяльне» (Євр 4:12): Біблійні дослідження, Захід і Схід: підходи, виклики та перспективи / за ред. Г. Теслюк. Львів: Видавництво УКУ, 2017. 336 с.
207. Слово. Знак. Дискурс : Антологія світової літературно-критичної думки ХХ ст. [за ред. М. Зубрицької]. Львів: Літопис, 1996. 633 с.
208. *Смирнов И.* Порождение интертекста: Элементы интертекстуального анализа с примерами из творчества Б. Л. Пастернака. Санкт-Петербург: Изд-во СПбГУ, 1995. 193 с.
209. *Соссюр Ф. де.* Труды по языкознанию. Москва: Прогресс, 1977. 695 с.

210. *Сперджен Ч.* Сокровищница Давида. Т. I. Минск: Минская фабрика цветной печати, 2005. 336 с.
211. *Стеняев О.* Беседы на Євангелие от Матфея. Москва: Православное братство Радонеж, 2009. 428 с.
212. *Студит Теодор.* Послух // Християнське життя за Добротолюбієм. Вибрані фрагменти з писань святих Отців та Учителів Церкви. Львів: Свічадо, 2003. С. 134-135.
213. *Студит Теодор.* Поучення. Львів: Свічадо, 2007. 228 с.
214. *Сулима В.* Біблійні концепти і проповідницька традиція української літератури: (на прикладі концепту води) // Слово і час. 2007. № 12. С. 3–14.
215. *Сулима В.* Біблія і українська література. Навчальний посібник. Київ: Освіта, 1998. 399 с.
216. *Теодор Едеський.* Любов до Бога і любов до ближнього // Християнське життя за Добротолюбієм. Вибрані фрагменти з писань святих Отців та Учителів Церкви. Львів: Свічадо, 2003. С. 30.
217. *Тов Е.* Розуміння тексту Святого Письма за шістьдесят п'ять років після віднайдення сувоїв Мертвого моря // «Слово – живе й діяльне» (Євр 4:12): Біблійні дослідження, Захід і Схід: підходи, виклики та перспективи / за ред. Г. Теслюк. Львів: Видавництво УКУ, 2017. С. 19–32.
218. *Томоруг О.* Євангельські мотиви в світовій літературі // Релігія та Соціум. 2013. № 1(9). С. 150–157.
219. *Торон П.* Тотальный перевод. Тарту: Тартуский университет, 1995. 220 с.
220. *Туптало Д.* Лік духовний: Вибране з творів святителя / Пер. з ц.-сл. М. Лемик. Львів: Свічадо, 2005. 80 с.
221. *Тынянов Ю.* О пародии // Поэтика. История литературы. Кино / подг. изд. и комментарии Е. Тоддеса, А. Чудакова, М. Чудаковой. Москва: Наука, 1977. С. 284–310.

222. *Тынянов Ю.* Поэтика. История литературы. Кино. Москва: Наука, 1977. 573 с.
223. *Уолтон Дж. Х., Мэтьюз В. Х., Чавалес М. У.* Библейский культурно-исторический комментарий: В 2 частях. Ч. 1. Ветхий Завет. Санкт-Петербург: Мирт, 2003. 1088 с.
224. *Фатеева Н.* Интертекст в мире текстов: Контрапункт интертекстуальности. 2-е изд., испр. Москва: КомКнига, 2006. 280 с.
225. *Фатеева Н.* Интертекстуальность и ее функции в художественном дискурсе // Известия АН: Серия литературы и языка. 1997. Т. 56. № 5. С. 12–21.
226. *Фатеева Н.* Контрапункт интертекстуальности, или Интертекст в мире текстов. Москва: Агар, 2000. 280 с.
227. *Фаусті С., Канелла В.* У школі Матея / Пер. з італ. О. Бодак. Львів: Свічадо, 2017. 528 с.
228. *Федорак Н.* Борисо-глібський сюжет у «Життях Святих» Дмитра Туптала // Дмитро Туптало у світі українського бароко: Збірник наукових праць. У надзаг.: Львівська медієвістика. Вип. 1]. Львів: Артос – Априорі, 2007. С. 50–63.
229. *Федорак Н.* Книжність, література та хрещення Руси в рецепції західної медієвістики // Записки НТШ. Т. ССLVII. Праці Філологічної секції. Львів, 2009. С. 21–44.
230. *Федорак Н.* Концепція «першоначальної» української літератури та її метафізичні засади // Слово. Символ. Ритуал: Збірник на пошану архієпископа Ігоря Ісіченка з нагоди його 60-річчя; Праці з історії української літератури. Харків: Акта, 2016. С. 7–21.
231. *Флорис Прадо Й.* Біблія – історія спасіння / Переклав о. Т. Олійник, ЧСВВ з 12-го мексиканського видання. Львів: Місіонер, 1995. 194 с.
232. *Фрай Н.* Великий код: Біблія і література / З англ. переклала І. Старовойт. Львів: Літопис, 2010. 362 с.



233. *Франко І.* Агіографія і паломники // Франко І. Зібрання творів: У 50 т. Т. 40. Літературно-критичні праці. Київ: Наукова думка, 1983. С. 100–116.
234. *Фуко М.* Слова и вещи. Археология гуманитарных наук. / Пер. с фр. В. Визгина и Н. Автомоновой. Санкт-Петербург: А-сad, 1994. 408 с.
235. *Фуко М.* Що таке автор? // Слово. Знак. Дискурс. Антологія світової літературно-критичної думки ХХ ст. / За ред. М. Зубрицької. Львів: Літопис, 1996. С. 442–456.
236. *Хейз Р.* Этика Нового Завета. Москва: Библейско-богословский институт св. апостола Андрея, 2005. 712 с.
237. *Царенко О.* Лексико-семантична опозиція добро/зло в «Києво-Печерському патерику» // Вісник Національного університету «Львівська політехніка» Серія: «Проблеми української термінології». 2008. С. 280–285.
238. *Чижевський Д.* Історія української літератури (від початків до доби реалізму). Нью-Йорк: Українська Вільна Академія Наук у США, 1956. 511 с.
239. *Чистяков Г.* Над рядками Нового Завіту. Львів: Свічадо, 2005. 328 с.
240. *Шановал М.* Інтертекст у світлі рампи: міжтекстові та міжсуб'єктні реляції української драми. Монографія. Київ: Автограф, 2009. 352 с.
241. *Шановал М.* Інтертекстуальність: історія, теорія, поетика. Навч. посібник. Київ: Видавничо-поліграфічний центр «Київський університет», 2013. 167 с.
242. *Шановал М.* Стратегії інтертекстуальності та гра свідомостей у сучасній українській драмі : Автореф. дис. на здоб. наук. ступ. д-ра філол. наук. Київ, 2010. 36 с.
243. *Шахматов А.* Киево-Печерский патерик и печерская летопись // ИОРЯС, 1897. Т. II. Кн. 3. С. 795–844.
244. *Шахматов О.* Києво-Печерський патерик і Печерський літопис // Хроніка 2000. Київ, 2003. С. 542–608.

245. *Швець Я.* Застосування термінів інтертекстуальність та інтертекст у сучасній комунікативній лінгвістиці // Вісник Національного університету «Львівська політехніка». 2010. № 675: Проблеми української термінології. С. 195–197. URL: <http://ena.lp.edu.ua:8080/handle/ntb/7012> [Дата звернення: 23 Червень 2018].
246. *Шевченко Л.* Біблійна символіка. Лінгвістичний аспект // Актуальні проблеми української лінгвістики: теорія і практика. 2005. Вип. 11. С. 19–24. URL: [http://nbuv.gov.ua/UJRN/apyl\\_2005\\_11\\_5](http://nbuv.gov.ua/UJRN/apyl_2005_11_5) [Дата звернення: 23 Червень 2018].
247. *Якобсон Р.* Лінгвістика і поетика // Слово. Знак. Дискурс. Антологія світової літературно-критичної думки ХХ ст. / За ред. М. Зубрицької. Львів: Літопис, 1996. С. 357–377.
248. *Ямпольский М.* Память Тиресия: интертекстуальность и кинематограф. Москва: РИК «Культура», 1993. 464 с.
249. *Яременко М.* Київське чернецтво XVIII століття. Київ: Вид. дім «Києво-Могилянська академія», 2007. 304 с.
250. *Dodd C.* The Parables of the Kingdom. London: Nisbet, 1935. 214 p.
251. *Franklin S.* Booklearning and Bookmen in Kievan Rus': A Survey of an Idea // Harvard Ukrainian Studies (HUS). 1988–1989. Vol. XII–XIII. P. 830–848.
252. *Genette G.* Palimpsestes. La litterature au second degre. Paris: Seuil, 1982. 467 p.
253. *Joachim J.* Die Gleichnisse Jesu. Zürich: Zwingli, 1947. 688 S.
254. *Kristeva J.* Recherches pour une semanalyse. Paris: Seuil, 1969. 286 p.
255. *Podskalski G.* Der hl. Feodosij Pečerskij: historisch und literarisch betrachtet // Harvard Ukrainian Studies (HUS). 1988–1989. Vol. XII–XIII. P. 714–726.

## ДОДАТКИ

Додаток А

### Список публікацій здобувача

*Праці, в яких опубліковані основні наукові результати дисертації:*

1. Гоголіна В. Святе Письмо в «Перлі многоцінному» (інтертекстуальний аспект) // Українське літературознавство. 2016. Випуск 81. С. 218-225.
2. Гоголіна В. Інтертекстуальність, інтертекст, інтекст: інтерпретаційні підходи // Spheres of Culture. Lublin, 2016. Volume XIV. P. 24-34.
3. Гоголіна В. «Слово о святѣм и блаженѣм Агапитѣ, безмѣздномѣ врачѣ» в контексті конфесійних відносин Київської Русі та Вірменії // Вісник Львівського університету. Серія філологічна. 2017. Вип. 65. С. 179–187
4. Гоголіна В. Духовна боротьба як опозиція добра й зла (на матеріалі «Києво-Печерського патерика») // Вісник Львівського університету. Серія філологічна. 2018. Випуск 67 (матеріали Всеукраїнської наукової конференції «Генераційний феномен як бунт і де(кон)струкція»). Львів: Видавничий центр ЛНУ імені Івана Франка. С. 153-161.
5. Гоголіна В. «Було се три дні перед моїм шлюбом...» І. Франка та Святе Письмо: аспекти міжтекстової взаємодії // Українське літературознавство. 2018. Випуск 83. С. 147-155.

*Наукові праці, які засвідчують апробацію матеріалів дисертації:*

1. Гоголіна В. І. Франко «Притча про сіяння Божого слова»: спроба інтертекстуального аналізу // Vivat academia. 2016. Випуск 1. С. 3-9.
2. Гоголіна В. Перемога і поразка як духовні категорії // Vivat academia. 2016. 2017. Випуск 2. С. 11-17.

*Відомості про апробацію результатів дисертації:*

1. XIV Всеукраїнська наукова конференція молодих філологів «VIVAT ACADEMIA: українська філологія – історія, теорія, методологія» (м. Львів, ЛНУ імені Івана Франка, 22 квітня 2016 р. – очна форма участі);
2. Міжнародна наукова конференція «Україна – Європа – Схід: Проблеми та перспективи сучасної гуманітаристики», присвячена 90-річчю від дня народження Ярослава Дашкевича (м. Львів, ЛНУ імені Івана Франка, 13-14 грудня 2016 р. – очна форма участі);
3. Звітна конференція кафедри української літератури ім. акад. М. Возняка (м. Львів, ЛНУ імені Івана Франка, 16 лютого 2017 р. – очна форма участі);
4. Міжнародна наукова конференція «Метафізичний спектр українського письменства XI–XVIII століть» (м. Львів, ЛНУ імені Івана Франка, 3-4 травня 2017 р. – очна форма участі);
5. XV Всеукраїнська наукова конференція молодих філологів «VIVAT ACADEMIA»: «Національно-визвольні змагання в українській літературі» (м. Львів, ЛНУ імені Івана Франка, 28 квітня 2017 р. – очна форма участі);
6. XXXI Щорічна наукова франківська конференція «Сил твоїх безмірність...»: міждисциплінарність сучасного франкознавства» (м. Львів, ЛНУ імені Івана Франка, 6 жовтня 2017 р. – очна форма участі);
7. XXIX Наукова сесія НТШ (м. Львів, ЛНУ імені Івана Франка, Львівський національний літературно-меморіальний музей Івана Франка, 15-16 березня 2018 р. – очна форма участі);
8. XVI Всеукраїнська наукова конференція «VIVAT ACADEMIA»: «Тенденції розвитку української філологічної науки нової доби (до 220-ліття виходу «Енеїди» Івана Котляревського)» (м. Львів, ЛНУ імені Івана Франка, 20 квітня 2018 р. – очна форма участі),
9. Міжнародна наукова конференція «Українська філологія: школи, постаті, проблеми (до 170-річчя заснування кафедри української словесності у

Львівському університеті)» (м. Львів, ЛНУ імені Івана Франка, 4-6 жовтня 2018 р. – очна форма участі).