

**Флоран Мушар**



**АГІОГРАФІЧНИЙ ЦИКЛ СВ. ГЕОРГІЯ  
У «ВЕЛИКИХ МІНЕЯХ ЧЕТЬІХ»  
СВ. ДИМИТРІЯ РОСТОВСЬКОГО**

DOI: 10.5281/zenodo.4018469

© Ф. Мушар, 2020. CC BY 4.0

*У статті йдеться про Великі Мінеї Четві Димитрія Туптала, митрополита Ростовського і Ярославського (1701–1709), українця за походженням. Пропонується аналіз агіографічного циклу, присвяченого святому Георгію Великомученику (свято якого припадає на 23 квітня), який внесено в третій том Міней. У ньому знаходиться велика розповідь з легендарними мотивами, у якій йдеться про протистояння святого імператору Діоклетіану під час останнього великого переслідування християн в язичницькому Римі; там також читаються сім оповідань про посмертні чудеса, здійснені святим, включно зі славнозвісною легендою про те, як Георгій убив дракона, щоб врятувати принцесу та її місто. У статті автор доводить, що Димитрій спирається, з одного боку, на традиційний слов'янський агіографічний матеріал, тобто на Великі Мінеї Четві Московського митрополита Макарія, XVI століття (які самі по собі є зібранням всієї агіографічної традиції Давньої Русі), і з іншого, – на латинські джерела, головним з яких є агіографічна збірка Лаврентія Сурія, та опубліковані тоді томи збірки Acta Sanctorum. Власний текст Димитрія Туптала – це переробка обох джерел; можна стверджувати, що Димитрій більше спирається на латинський текст, ніж на слов'янський. Але можна також констатувати, що Димитрій, хоча його творчість є значною мірою переробкою та перекладом попередніх текстів, використав широкий спектр поетичних та риторичних пристосувань (зокрема й цілу систему метафор та порівнянь, що лежать в основі всього циклу, надаючи йому унікальну узгодженість). Отже, Димитрію вдалося зробити цю агіографічну збірку оригінальною працею, доміантою якої є, очевидно, творча вірність православній церковній традиції.*

**Ключові слова:** Димитрій Туптало, Агіографічний цикл великомученика Георгія, літературне джерело, Acta Sanctorum, Великі Мінеї Четві.

Святитель Димитрій Туптало, митрополит Ростовський, належав до такого прошарку вищого православного духовенства Київської митрополії (а потім і Московської патріархії), який користувався кількома літературними мовами: українською, російською, церковнослов'янською, а також польською і латинською. До нас дійшли його твори, написані на всіх цих мовах. Як і всі інші духовні письменники цього часу, він користувався різними мовами в залежності від обставин, переважно – від адресата, на якого він розраховував. Так, Чуда пресвятої і преблагословенної Діви Марії, одне з найранніших його творів, написані староукраїнською літературною мовою<sup>1</sup>; його *Діаріуш*, текст особистісного характеру, не призначений для публікації, написаний то українською, то макаронічною мовами, тобто польською із сильною домішкою латинської<sup>2</sup>; а його основна

<sup>1</sup> Димитрій Ростовський, свт. Чуда пресвятої и преблагословенной Девы Марии / Підг. тексту, комент. М. А. Федотової. Чернігівські Афіни: науковий альманах з літературознавства, історії, філософії та культурології. Вип. 1. Чернігів. 2013. С. 23–72.

<sup>2</sup> Федотова М. А. «Диаруш» Димитрия Ростовского. Статья 1. Труды Отдела древнерусской литературы. Санкт-Петербург, 2017. Т. 65. С. 458–485.

праця, *Четві Мінеї*, написана бездоганною церковнослов'янською мовою<sup>3</sup>.

У зв'язку з цим виникає питання про те, яким є фактор чи фактори, *єдності* літературної діяльності таких письменників, як Дмитрій. Його діяльність довга, суперечлива, як і його богословські погляди (принаймні він тримався теологічних поглядів, наприклад, про безгрішне зачаття Богородиці, які навіть в латинській Церкві до того часу не отримали ще статусу догмату і оскаржувалися) – все це в силу складних і суперечливих історичних обставин, в яких наприкінці XVII століття виявилася православна Церква на теренах колишньої Київської Русі. Звісно ж, у всьому цьому розмаїтті мов, культур, традицій, принципом єдності, навколо якої Дмитрій і його соратники писали свої твори, служила вірність традиції: з одного боку, вірність традиції чисто церковній, богослужбовій та богословській, а з іншого – вірність традиції художньої організації тексту, яка бере початок, через слов'янську традицію, з класичної греко-латинської культури.

Для ілюстрації цього принципу вважаємо за доцільне зупинитися на одному з головних його творів – на *Четвіх мінеях*, виняткове значення яких для всього православного світу важко переоцінити. Метою цієї статті є виявити ступінь самотності духовного письменника в опрацюванні цілком традиційного матеріалу. Обсяг цієї компіляції не дозволяє розглянути Великі Мінеї Четві в цілому, тому в межах невеликої статті ми зупинимося лише на одному комплексі текстів – агіографічному циклі про св. Георгія (під 23 квітня).

### 1. Склад циклу

Агіографічний цикл про святого Георгія в *Четвіх Мінеях* складається з кількох пам'яток:

1. Власне *Страждання святого славного великомученика Побідоносця Георгія* (у подальшому – *С*), яке являє собою переробку розповіді про муки, висхідну в кінцевому підсумку до твору Сімеона Метафраста (про безпосередні джерела тексту див. нижче). Основа сюжету – урочисте протистояння Георгія римському імператору Діоклетіану, під час якого великомученик, після словесного поєдинку зі своїм противником, піддається повторним і найжорстокішим мукам – він навіть кілька разів отримує чудесне зцілення, що дозволяє йому зазнати нові тортури; у той самий час він воскрешає мертвих, продовжуючи насміхатися над імператором і вимовляючи довгі молитви. Тут наявна, звичайно, якась гіперболізація, поклика на надати всій розповіді епічний характер<sup>4</sup>, адже про історичного св. Георгія практично нічого не відомо.

2. Далі йдуть сім розповідей про чудеса:

(а) Про вдову Рамельську (далі *Ч 1*): під час будівництва храму св. Георгія в місті Рамель, у Палестині, вдова жертвує стовп (колону), але не може сама перенести його на місце будівництва; їй допомагає св. Георгій.

(б) Про сарацина (*Ч 2*): у цю ж церкву після мусульманської навали заходить «агарянин», який стріляє в ікону святого, але отримує рану від власної стріли; згодом він чудесно зцілюється й сам стає мучеником за Христа;

(с) Про критського юнака (*Ч 3*), (д) інша розповідь про нього ж від ченця Козми (*Ч 4*), (е) про Леонтія Амастрідського (*Ч 5*): усі три розповіді є обробками одного і того ж сюжету – про чудесне перенесення бранця з ясира до себе на батьківщину. Дія розвивається в різних регіонах Близького Сходу: на Мілітені

<sup>3</sup> Надалі користуватимемось таким виданням: Книга житій святихъ, на три мѣсяца, третія, еже естъ Мартъ, Априллий, и Маій. Київ, 7272 (1764). Л. 291–297. (Страданіе святого славного великомученика побѣдоносца Георгіа), Л. 297 об.–303 об. (Чудеса святого великомученика Георгіа).

<sup>4</sup> Delehaye H. Les légendes grecques des saints militaires. Paris. 1909. P. 50.

(теперішнє Малатя в Туреччині) і Криті (Ч 3), на Криті (Ч 4), в Пафлагонії (Ч 5). Внаслідок піратського набігу (або поразки візантійської армії в битві) юнак опиняється в полоні в жорстоких варварських володарів; але св. Георгій, *внимаючи* їх молитвам або молитвам їхніх батьків, чудово забирає їх звідти та миттю повертає до сім'ї в той момент, коли вони готувалися подати якесь блюдо своєму господареві. Доказом, або, вірніше, знаком дива слугують предмети, які молоді люди тримали в руках під час свого звільнення: склянниця з вином (Ч 3), «опсимо» (Ч 4), «нѣкое ястіе ... съ горнцемъ» (Ч 5). Утім, до цього сюжету в Ч 5 додається й розповідь про чудесну перемогу слабкої дитини в іграх з іншими, сильнішими дітьми. Значимість цих напоїв, як би речових доказів чуда, особливо підкреслюється вживанням незвичних назв, глоссуваних у тексті: опсимо («опсимо же есть питне нѣкое Сарацынское, укропомъ растворяемое»), а також в Ч 5 «сфугáто», яке мати дитини приносить в дар святому в знак подяки («пирогъ», за визначенням свт. Димитрія).

Два останніх дива мають таку фабулу:

(f) Про отрока, ураженого від змії (Ч 6) – розповідь, зі слів одного ченця (авви Георгія), про молодого пастуха, який незаконно продав одну вівцю, а потім його вкусила змія, але згодом він був урятований монахом через допомогу св. Георгія.

(g) Відомий сюжет про єдиноборство зі змієм (Ч 7) міститься наприкінці серії розповідей про чудеса. В озері, недалеко від близькосхідного міста Виріта, оселяється дракон, який вимагає дітей у якості жертв. Місцеві жителі змушені приносити йому своїх дітей у жертву по черзі. Черга доходить до доньки місцевого царя. Бог посилає їй на допомогу святого Георгія, який перемагає дракона й приводить його в місто «аки пса»; там його вбивають жителі, які згодом навертаються до християнства.

У цілому, як і в багатьох інших святих в *Мінеях четьїх, Стражданія* («страданіє») і розповіді про чудеса утворюють собою якийсь диптих: обидві частини приблизно однакові за обсягом тексту.

Давши характеристику циклу в загальному вигляді, варто розглянути його джерела.

## 2. Джерела

Свт. Димитрій не шукав оригінальності, але прагнув донести до свого читача переказ агіографічної традиції Церкви у всій її цілісності. Цим пояснюється характер обробки, якої він піддає джерела *Четьїх Міней*. Літературні джерела збірки в цілому досить добре відомі й були виявлені в ряді попередніх досліджень<sup>5</sup>. У тому, що стосується муки й чудес св. Георгія, вони зводяться до такого переліку:

(а) Димитрій користувався *Великими Мінеями четьїми* митрополита Макарія, складеними в Москві в 1530–1541 рр.<sup>6</sup>

(б) Але він також вдавався до величезних латинських компіляцій, які склалися в західній Європі. Головними джерелами для нього послужили *Acta Sanctorum*, публікація яких почалася в 1643 році (у цьому випадку – квітневий том<sup>7</sup>), а та-

<sup>5</sup> Макарий (Веретенников). Святитель Димитрий Ростовский и Макарьевские четьи-минеи. Библиско-богословская коллекция. Серия «Святоотеческое наследие». Вып. 2. Санкт-Петербург. 2009 [Електронний ресурс]. URL: <http://www.axion.org.ru>; Александр (Державин). Четьи-минеи свт. Димитрия, митрополита Ростовского, как церковно-исторический и литературный памятник. Богословские труды. Т. 15. 1976. С. 61–145; Т. 16. 1976. С. 46–141.

<sup>6</sup> Квітневий том доступний дослідникам у виданні: Северьянов С. Н. Великие Минеи четии, собранные всероссийским митрополитом Макарием. Апрель. Тетрадь III (дни 22–30). М. 1915. (Памятники славяно-русской письменности). Стб. 862–884 («В той же день... Мучение святого и славного великомученика Георгия»).

<sup>7</sup> Оригінальне видання було опубліковано в 1675 році. Ми користувалися цим виданням: Acta

кож більш раннім збірником – *De probatis vitis Sanctorum, ab Al. Lippomano olim conscriptis, nunc primum emendatis et auctis* («Про Життя схвалених святих, колись написані Ал. Ліппомано, а тепер вперше виправлені та доповнені»), укладеним німецьким монахом-картузіанцем Лаврентієм Сурієм (Laurentius Surius, в миру Лоренц Зауер) й опублікованим у шести томах у Кельні в 1570–1576 роках.<sup>8</sup>

(в) Усі три наведених джерела залучалися для повноти. Однак основою агіографічної роботи на слов'янському ґрунті є *Пролог*, до якого Дмитрій систематично звертався; відомо, що він користувався московським виданням 1662 року.

Для складання агіографічного циклу про св. Георгія тією чи іншою мірою були залучені всі ці джерела. Але вони, незважаючи на відмінність мов і традицій, багато в чому представляють версії легенд про святого, які дуже подібні одна до другої – що в свою чергу пояснюється тим, що вони сходять до спільного візантійського першоджерела, а саме – *Життя Георгія*, яке належить перу св. Сімеона Метафраста<sup>9</sup> (IX ст.). Звідси виникає враження, що Дмитрій намагається представити якусь загальну, зведену, версію легенди.

Як приклад наведемо два уривки з *С. Перший* – початок тексту (в таблиці текст *С* представлений в середині; зліва – варіант *ВМЧ*, а праворуч – латинська версія по *Acta Sanctorum*, яка повністю тотожна з текстом Сурія):

<p>Диоклитіанъ, римскіи самодръжець, недостойнѣ хоругвѣ въспрѣим и пръвѣый сый, отъ иже с ним римское въспрѣимшимъ начальство (три бо бяху сіи, севасть нареченъ бысть кесарь и, вся во умѣ своемъ сматряя, зряше яже о супротивныхъ и яже о послушныхъ много творя слово, якоже тому мяшеша, и в божественомъ благомыслие. Благочестіе бо крайнее и конецъ всѣхъ благихъ о еже отъ него мнимыхъ бозѣхъ служеніе въ-мѣняше. Тѣмже и частыа тѣм и мно(г) очестныа жрътвы приношаша, честь же всяку устави найпаче, яко вльховнѣишу, Аполону.</p>	<p>Римскаго царства скипетры недостойнѣ приѣмши Диоклитіанъ нечестивый, вельми прилѣжаше скверному ідолослуженію. а во первыхъ почиташе зѣло Аполліна волшебнаго, аки бы будущихъ предсказателя: <u>бѣсъ бо, въ бездушномъ томъ ідолѣ жителствующи, дающе отвѣты вопрошающымъ, ложно пророчествуя о будущихъ, никогда же бо сбывахуся того пророчества.</u></p>	<p>Diocletianus Romanorum Imperator, sceptris indigne potitus, et primus eorum, qui sibi cum illo Romanum imperium vindicabant (tres enim erant), cum Augustus declatus esset Caesar, omniaque sibi tum adversus hostes, tum in subjectis populis e sententia cedere videret; magno studio, ut sibi quidem videbatur, in eam curam incubuit, ut divinam benevolentiam compararet. Summam enim pietatem et bonorum omnium finem in eorum, qui dii vocantur, cultu sitam existimabat. Quamobrem assidua illis et magnifica sacrificia faciebat; inprimisque Apollinem, ut rerum futurarum peritissimum, venerabatur<sup>10</sup>.</p>
---	---	---

Як видно, Дмитрій опускає деякі фрагменти латинського тексту (виділені курсивом); зате він додає в церковнослов'янський текст (слова, виділені підкрес-

*Sanctorum, quotquot toto orbe coluntur, vel a Catholicisscriptoribuscelebrantur... Aprilistomustertius, quo ultimi xi dies continentur / За ред. G. Henschenius et D. Papebrochius. Parisiis et Romae. 1866. Текст, відповідний слов'янському *Стражданню*, розташований на С. 119–132.*

<sup>8</sup> Про Лаврентія Сурія, досить значну фігуру католицької Реформації в Німеччині, див.: Hebenstreit-Wilfert H. WunderundLegenden. Studienzu Leben undWerkvonLaurentiusSurius (1522–1578). Tübingen. 1975.

<sup>9</sup> Halkin F. Bibliotheca hagiographica Graeca. Bruxelles. 1957. T. I. № 670. (далі: BHG).

ленням) більш наочний мотив біса, який сидить в ідолі, – взятого, ймовірно, з Ч 7, але в загальному широко поширеному в давньоруській традиції.

Як видно, Дмитрій спирається більше на латинський текст, ніж на слов'янський: «во первыхъ почиташе» ближче до лат. «inprimis... venerabatur», ніж до ц.-слов. «честь же всяку устави». Однак спостерігається і зведене використання обох джерел. Так, далі в тому ж реченні читається словосполучення «Аполлина волшебнаго, аки бы будущихъ предсказателя». Прикметник імовірно сходиться до «вльховнѣшиу» в *ВМЧ*, тоді як «аки бы...» є приблизними перекладом лат. «*gerum futurarum peritissimum*» (сенс латинського виразу – «вельми обізнана про майбутнє»).

Наведемо другий приклад, взятий також з С:

<p>Сиде святому лютѣ біему и лица свѣтлость никакоже измѣнившу царь почюдився, ко окрестнымъ глаголаше: воистинну убо азъ не мужьству убо точною, но и волшебному художеству рекль быхъ не непричастну быти Георгію. И Магнентій рече к нему: Есть здѣ, царю, мужъ волхова-ній искуснѣйшій. Аще того пове-лѣваеши призва-ти, въскорѣ по-бѣждень бывъ Георгіи твоимъ повинется повелѣніемъ<sup>11</sup>.</p>	<p>Тако святий великомученикъ Георгій, лютѣ мучимъ суци, никакоже измѣни свѣтлости лица свого. чесому царь удивляяся по-премногу, глаголаше ко окрестъ его бывшымъ: воистину нѣсть се мужества и крѣпости въ Георгіи, но волшебныя хитрости дѣло. И рече Магнентій къ царю: есть здѣ нѣкій мужъ въ волхованіяхъ искусный, егоже аще призвати повелиши, вскорѣ побѣждень бывъ Георгій, повинется повелѣнію твоему.</p>	<p>Cum autem sanctus Martyr ita crudeliter ex cruciatus, nihil hilari-tatem vultus immutaret; Imperator admiratione plenus, ad eosqui proxime aderant conversus: 'Equi-dem,' inquit, 'hæc non virtutis et fortitudinis, sed magicæ artis opera dixerim.' Magnentius autem ad eum ait: 'Est hoc in loco, Imperator, vir quidam magicæ artis peri-tissimus, quem si iusseris accersiri, Georgius celeriter victus, oraculis tuis succumbet<sup>12</sup>.</p>
---	---	--

Тут спостерігаємо ту саму картину, що й в першому прикладі. У реченні Діоклетіана вживання родового відмінка («нѣсть семужества и крѣпости... но волшебныя хитрости дѣло») ближче до латинського варіанту («*hæc non virtutis et fortitudinis, sed magicæ artis opera*»), ніж до слов'янського – хіба що множина лат. «*hæc ... opera*» передається в єдиному («се... дѣло»); «*admiratione plenus*» – «сповнений подиву» – передається як «удивляяся попремногу», тоді як у варіанті *ВМЧ* є просто «почюдився».

Що стосується розповідей про чудеса, вони знаходять собі відповідності як у латинських компіляціях, так і в Макар'євських *Великих Мінеях Четих* – водно-

<sup>10</sup> Переклад латинського тексту: «Діоклетіан, римський імператор, незаконно захопивши скіпетр, перший з тих, хто привласнював собі римське царство (їх було троє), коли, з Августа будши проголошений кесарем, він побачив, що все перед ним поступається, і вороги, і підлегли народи, тоді він доклав великі зусилля для того, щоб, як йому здавалося, розташувати до себе божественне благовоління. Він вважав, що верх благочестя і кінець всіх благ знаходиться в так званих богах. Тому він приносив їм честь і чудові жертви, і перш за все поклонявся Аполлону, якого він вважав вельми обізнаним про майбутнє».

<sup>11</sup> *ВМЧ*, 136.

<sup>12</sup> Переклад: «А поки святий мученик піддавався таким лютим мукам, він ніяк не змінював бадьорість свого обличчя; імператор в подиві, звертаючись до тих, хто стояв поруч, (сказав:) «Перед нами, я вам скажу, справа не сили і мужності, а магічних дій». А Магнентій відповів: «Тут, імператор, є одна людина, дуже вчений в чаклунських мистецтвах; якщо дозволиш його залучити, Георгій скоро буде переможений і програє твоїм пророцтвам».

час, як відомо, у цьому останньому збірнику вони іноді відтворюються два або навіть три рази. Свт. Димитрій скористався обома компіляціями<sup>13</sup>:

- Ч 1 (про вдову) = AS, с. 143–144; ВМЧ, стб. 900–901;
- Ч 2 (про сарацинів) = AS, с. 145–148; ВМЧ, стб. 855–857;
- Ч 3 (про критського юнака) = ВМЧ, стб. 903–904;
- Ч 4 (ще про критського юнака від ченця Козми) = ВМЧ, стб. 854–855;
- Ч 5 (про Леонтія Амастрідського) = AS, с. 137–143; ВМЧ, стб. 901–902;
- Ч 7 (про єдиноборство зі змієм) = Він також прийшов зі слов'янської традиції (у свою чергу заснованої на грецьких джерелах)<sup>14</sup>.

Єдиний виняток становить, мабуть, Ч 6 (про отрока, ураженого від змії). Тут є на маргіналіях видання пряма вказівка на джерело: «изъ Пролога и соборника рукописнаго». Ідеться, з одного боку, про одне з численних рукописних джерел, а з іншого – про *Пролог* в московському виданні 1662 року. Втім, ця розповідь читається й у ВМЧ<sup>15</sup>.

Вище ми бачили, що Димитрій за можливістю віддає перевагу латинським джерелам; ми спостерігали також, як він їх опрацьовує. Для порівняння ми наведемо уривок з Ч 4, де єдине джерело – слов'янське, щоб оцінити, як він використовував це джерело. Наведений уривок – найбільш «ефективний» момент розповіді, коли в день свята св. Георгія юнак, опинившись у полоні жорстокого господаря, ненавмисно, проходячи повз храм, почув, що звідти доноситься тропар святого, і помолвився великомученику (ліворуч – текст ВМЧ, праворуч – свт. Димитрія):

<p>И видѣвъ мя господинъ слезна, нача злѣ лаяти и рече ми: «налей». И вліах въ стъкляницу опсима. И рече ми: «прилей укропа». И егда взяхъ укропницу, да влію къ вину въ стъкляницу, начахъ не видѣти господина своего, и возпих: «господине, не вижу». И възхити мя нѣкая сила отъ земли, и ктому не слышахъ господина, но услышахъ «Единъ стъ, единъ Гъ Іс Хс въ славу Богу Отцу, аминь.» И прозрѣвъ, видѣвъ отца дръжаща потирь во олтари, и обращає реч учником: «прилейте укропа», и се азъ с укропницею. И егда хотѣхъ воліати, и рече оць мой къ унком, иже ему служаху: «кто естъ члкъ сей?» И рѣша: «и мы не вѣмы, откуда естъ».</p>	<p>И видѣвъ мене господинъ мой слезна, нача гнѣвно бранити мя, и рече мнѣ: «налей». и наляхъ въ сткляницу опсима. и рече господинъ: прилей укропа. и егда взяхъ укропницу, да влію въ сткляницу, начахъ не видѣти господина моего, и возопихъ, «господине, не вижу»: и восхити мя нѣкая сила отъ земли, и ктому не слысахъ господина моего что вѣщающа, но услысахъ пѣніе поемое: «Единъ святъ, единъ Господь, Исусъ Христосъ, во славу Бога Отца, аминь», и узрѣхъ себе суца въ олтарѣ, и отца моего держаща святый потирь и къ пономаремъ глаголюща: «дадите укропа». и се азъ стояй предъ нимъ со укропницею, хотѣхъ вліати укропъ во святый потирь: якоже бо быхъ въ банѣ стояй предъ Сарацыниномъ, единою рукою держа сткляницу съ опсимомъ, другою же укропницу съ укропомъ, тако внезапно обрѣтохся въ олтарѣ стояй предъ отцемъ литургисающимъ. отецъ же возрѣвъ на мя, рече къ пономаремъ: кто естъ юноша сей? и рекоша со удивленіемъ: не вѣмы, кто се, и откуда естъ.</p>
---	--

<sup>13</sup> Див. теж грецькі тексти (ВНГ п°687–691).

<sup>14</sup> Була висунута гіпотеза, що ця розповідь являє собою переробку міфологічного сюжету про Персея та Андромеду, див.: Ogden D. *Perseus*. London, New York. 2008. (*Gods and Heroes of the Ancient World*). С. 136–138.

<sup>15</sup> Стб. 852–854, (повторно) 905–907.

У цілому Димитрій досить близько відтворює вихідний матеріал; але він вносить іноді слова або навіть цілі речення, мабуть, для більшої ясності і наочності викладу: «не слышахъ господина» → «не слышахъ господина моего что вѣщающа»; «но услышахъ» → «но услышахъ пѣніе поемое», і т. д. В одному випадку Димитрій додає цілу фразу («якоже бо быхъ... предъ отцемъ литургисающимъ»). Можна також спостерігати заміну деяких слів на більш зрозумілі: «учени[ци]» старого Макар'євського варіанту стають у Димитрія «пономарями», дієприслівник «прозрѣвъ», який, напевно, використовується вже винятково на позначення сліпої людини в сенсі «знайти зір», замінений на «узрѣхъ себе суца во олтарѣ». Деякі форми, близькі до народної мови, які характерні для більш давнього ізводу церковнослов'янської, замінені на гіперкоректні форми більш високого стилю: «не вижу» → «не вижду». Богослужбова формула з літургії свт. Іоанна Златоустого приведена у відповідність з післяреформенними книгами: («въ славу Богу Отцу» → «во славу Бога Отца»).

Цікаво подивитися, які матеріали *ВМЧ* Димитрій опускає під час складання свого тексту: він залишає зовсім без уваги інші версії розповіді про страждання<sup>16</sup>, а також *Слово похвально*<sup>17</sup> і *Поучение на память святого великомученика Георгия*<sup>18</sup>; адже його компіляція призначена служити не «собранием всех книг, чтомых на Руси» і не вихваланням святого або збіркою проповідей; вона покликана зафіксувати традицію, дати як би повний авторитетний довідник з агіографії в її зв'язку з богослужінням.

### 3. Цілісність циклу

Свт. Димитрій, як бачимо, опускає частину матеріалів, зафіксованих у *ВМЧ* Макарія. Те саме можна сказати, звичайно, і про латинські джерела; тут, втім, причина виключення чудес з *Міней Четъх* ще очевидніша – він не бере до уваги чудеса, пов'язані із західною традицією, наприклад, зі св. Георгієм як покровителем англійського королівства.

Неважко також помітити, що, на відміну від досить безладного і повторюваного зібрання у складі Макар'євських *ВМЧ*, Димитрій представляє саме цикл, організований за чітким планом; не без претензії на повноту, звичайно, адже інакше він навряд чи включив би три подібних розповіді про чудесне перенесення отрока з полону на батьківщину. Отже, у роботі Димитрія над циклом наявне бажання представити не всю традицію, а тільки найзначніші її моменти, не випускаючи нічого важливого.

Який принцип організації циклу про чудеса св. Георгія? Здається, його можна вбачати в переплетінні кількох тем, мотивів і образів, які повторюються з «чуда» в «чудо». Так, деякі елементи пов'язують *Ч 1* з *Ч 7* розповіддю про боротьбу зі змієм: дія відбувається навколо двох міст, географічно розташованих у відносній близькості одне від одного: Рамель в Палестині, сучасний Рамалла, і Віріт, тобто Бейрут (гр. Βηρυτός); в обох випадках страждання жертви (вдови – у *Ч 1*, царської доньки – у *Ч 7*) виникає через правителя міста (у *Ч 1* – «градоначальникъ», у *Ч 7* – цар-язичник); в обох випадках великомученик з'являється у войовничому вигляді вершника на коні: «явися ей въ сонномъ видѣніи святыи великомученику Георгий во образѣ воеводстѣмъ на конѣ ѣздай» (*Ч 1*), «приспѣ тамо святыи

<sup>16</sup> Страсть святого и великомученика Георгия иже от Каподокіа (стб. 852 – проложна розповідь), Слово святого великомученика Георгия (стб. 908–924), Память святого и славнаго великомученика Георгия (стб. 924–929), Память святого великомученика и побѣдоносца Георгия (стб. 937–939, з Стишного Прологу).

<sup>17</sup> *ВМЧ*, стб. 884–900.

<sup>18</sup> *ВМЧ*, стб. 924–937.

великомученикь Георгій, воинь Царя небеснаго, на конѣ ѣздяй» (Ч 7). (Цей легко пізнаваний образ небесного воїна зустрічається також, втім, і в Ч 5). Але, з іншого боку, Ч 1 пов'язане із Ч 2 (про сарацинів) загальною темою, а саме покаранням/зверненням грішника, який знехтував моління жертви: в першому оповіданні це згаданий градоначальник, а в другому – сарацинський воїн, який стріляє з лука в ікону святого, сам поранений стрілою, що в свою чергу сприяє його наверненню до християнства.

Звичайно, значення має й той факт, що обидва чуда пов'язані з однією і тією ж Георгіївською церквою в Рамелі, що повертає нас до сказаного вище про конкретний, матеріальний бік розповідей про чудеса. Водночас не можна не відзначити особливе трактування категорій простору й часу, яке, втім, характерне для агіографічного жанру в цілому<sup>19</sup>. За умови відносної точності географічних орієнтирів, які добре зберігаються, попри віддаленість від православної Русі (Рамель, Вірїт, Амастріду і так далі), зовсім інакше з тимчасовими орієнтирами: згадуються (в необов'язковому порядку) деякі історичні персонажі та події, які приурочують розповідь до певної далекої епохи, але втім ніякого історизму Димитрій не дотримується.

Решта розповідей також пов'язані між собою мотивами та образами такого роду. У Ч 2–Ч 5 загальною негативною фігурою виступають невірні народи, чи мусульмани (Ч 2–Ч 4), чи болгари (Ч 5). У Ч 6–Ч 7 вони поступаються місцем більш небезпечному ворогові, духовному – змії/змія; у Ч 6 змія вжалила молодого пастуха, а в Ч 7 біс у грізному вигляді дракона тримає ціле місто під демонською владою; а мотив демонів, що сидять в статуях і дають брехливі відповіді правителю, присутній в останньому тексті циклу, у свою чергу дозволяє зв'язати весь цикл розповідей про чудеса з С, який, як ми бачили, починається саме з нього; обидві половини цього своєрідного «диптиха» пов'язує також мотив допомоги жінці з родини правителя (образ царської дочки в Ч 7 перегукується з фігурою імператриці в С, яка навертається завдяки молитвам Георгія у християнство). Відзначимо також мотив допомоги молодим людям, властивий взагалі всім розповідям, крім Ч 1, і мотив чудесного перенесення, до якого вдається Димитрій в Ч 3, Ч 4, Ч 5. Список таких паралелей можна було б продовжити: Ч 2 і Ч 3 пов'язані мотивом сарацинського володаря, Ч 5 і Ч 6 – мотивом дару зцілення (та здійснення обітниці в знак подяки святому) і т. д.

У кожному тексті присутня також своя чітка система образів і фігур. Так, розповідь про поєдинок зі змієм (Ч 7) будується на цілій серії протиставлень: дракон проживає в озері, тобто в *застійній воді*, яка знаходиться *поза* городом, тоді як у *центрі* міста, на місці його страти, з вівтаря новозбудованої церкви впливає *джерело живої води*. Озеро – символ пекельних сил («бездна адская») і смерті, не тільки особистої, а й колективної (всього міста); живе джерело, навпаки, уособлює рай і воскресіння, оскільки його води – цілющі. Цар відпускає свою дочку *вниз*, а сам дивиться на її загибель «съ высоты палатных»; після своєї перемоги Георгій пригнітає змія до землі (пор. значення його імені – Γεώργιος, похідне від γεωργός, буквально «землероб»), тоді як змія виступає як *водна істота*. Все це, звичайно, не виключає алгоричне тлумачення, яке дано прямо в тексті: «оть невидимаго въ безднѣ адской поглотителя, и оть грѣха аки оть змія смертоноснаго».

Повернемося до циклу в цілому. Центральною його темою, здається, є *боротьба з несправедливою, незаконною, сатанинською владою*, в якій Георгій виступає як визволитель в ім'я Христа чи, вживаючи його традиційне визначення, як переможець («побѣдоносець»). Недарма Діоклетіан, в найперших рядках С,

<sup>19</sup> Delehaye H. *Les légendes hagiographiques*. Bruxelles. 1906. С. 45–49.



оголошується узурпатором<sup>20</sup>: «Римскаго царства скипетры недостойнѣ [прія]»; мало чим відрізняється він від дракона в Ч 7 – «змій великъ страшень губитель», який користується страшною владою над Вірітом: як той, так і інший, по суті, вимагають людських жертв. Дракон, у змові з бісами, що живуть всередині ідолів у місті, вимагає від жителів міста не просто жертв, а жертвоприношень; саме тому вони повинні бути «благолѣпно украшен[ними]»; тобто ми маємо справу з ритуалізацією вбивства (а також і з «узаконенням» – слово прямо вживається в тексті). Те саме можна сказати й про Діоклетіана: тортури, яким він піддає Георгія, також несуть відбиток ритуальності, сакральності. Іншими словами, зла влада створює навколо себе цілий культ, і св. Георгій виступає в ролі руйнівника цього помилкового, вбивчого, культу.

З усього цього можна зробити висновок, що, впорядковуючи матеріали, подані йому агіографічною традицією, Дмитрій свідомо й послідовно організує їх в оригінальну чітку композицію. Цикл, присвячений св. Георгію в *Мінеях четъх*, повністю заслуговує вивчення як твір мистецтва.

Тому доречно звернути увагу на деякі стилістичні риси текстів св. Дмитрія. У них явно спостерігаються прийоми художньої організації; наприклад, один з основних таких прийомів є гомеотелевт (такі приклади взяті з Ч 7): «совѣтъ царскій, паче же бѣсовскій», «отъ погибели тѣлесныя же и душевныя», «чесо ради здѣ медлиши и плачещи, и кого ожидаеши», «и мене отъ зміина погложенія не избавиши, и самъ погібнеши». Тут ми не маємо справу з випадковим повторенням закінчень, неминучим у мові з такою морфологією, як церковнослов'янська; у наведених прикладах відчувається подібна акцентна структура, що легко й безпомилково виявляється завдяки правилам церковнослов'янської графіки, яка вимагає під час написання ставити наголоси, – у першому прикладі трохаїчне віршування, а в інших двох – дактилічне. Така просодична організація спостерігається також у наступних прикладах, де повторюється, проте, не кінцевий склад слів, а початковий – тобто алітерація та анафора в строгому сенсі цих слів (також із Ч 7): «чесо ради тамо стоить и тако плачеть», «дондеже мнѣ исповѣси истину», якому відповідає, далі в тексті, «азъ бо во имя Господа моего Бога истиннаго избавлю тя отъ змія» – ніби автор хоче підкреслити, що позбавлення від зла приходить через сповідання віри істинної. Здається, у деяких місцях вловлюється також звукова організація тексту, яка поширюється не тільки на закінчення: на *конѣ ѡздѣй и копіе въ руцѣ имѣяи*; (отец) *самъ же со своими съ высоты палатныя смотряци, слезными оную провождаше очесы*; тут містоначальник і народ як би на звуковому рівні обплутані змієм.

Як алітерація, так і гомеотелевт добре відомі в класичній риториці та рекомендуються літературними теоретиками давнини для більшої експресивності<sup>21</sup>; але водночас слід враховувати, що алітерація чужа грецькій традиції та використовується набагато частіше в латинській<sup>22</sup>; можна припустити, що ця обставина позначилася й на церковнослов'янському тексті свт. Дмитрія.

### Висновок

В обох своїх частинах агіографічний цикл про великомученика Георгія в складі *Четъх Міней* святителя Дмитрія Ростовського представляється досить значною пам'яткою. Спираючись на давню візантійську традицію, щоправда, не

<sup>20</sup> Исторична дійсність трохи складніша, пор.: Cameron A. *The Later Roman Empire (AD 284–430)*. Cambridge (Massachusetts). 1993 (Fontana History of the Ancient World). С. 31.

<sup>21</sup> Marouzeau A. *Traité de stylistique latine*. Paris. 1964. С. 57–58.

<sup>22</sup> Lausberg H. *Handbuch der literarischen Rhetorik. Eine Grundlegung der Literaturwissenschaft*. Stuttgart. 1990. §1246, s.v. «alliteration».

прямо, а за посередництвом слов'янської і латинської, він створив у циклі, присвяченому св. Георгію, цілісний та закінчений зразок агіографічного мистецтва, який так чи інакше можна зіставляти з іконою «в житті», де один і той самий образ святого подається в різних формах і з різним сенсом, зберігаючи водночас велику стилістичну та смислову єдність. Вражає також схожість так званих «західної» і «східної» традицій, які, принаймні в області агіографії, виявляються набагато ближчими одна до одної, ніж заведено думати. У книзі *Пути русского богословия*, опублікованій в паризькій еміграції в 1937 році, протоіерей Г. Флоровський розвивав думку про викривлений розвиток руської (вважай – східнослов'янської) богословської традиції, запозичуючи у О. Шпенглера поняття «псевдоморфози»: на думку Флоровського, за часів Дмитрія Ростовського суперничали дві форми псевдоморфози: католицька та протестантська<sup>23</sup>. Такий підхід, при всій влучності та точності численних спостережень, на яких ґрунтується книга, здається нам виправданим лише щодо богословського дискурсу, а не церковно-культурної традиції в цілому, оскільки він приховує в собі оцінну складову; а тим часом, як показує розглянутий в нашій статті випадок, звернення до латинських джерел є необхідним для свт. Дмитрія (і, можна сказати, у його особі східнослов'янської агіографії в цілому) при тому, що йому вдається поєднувати вірність до самої істинної християнської традиції з творчим підходом до агіографії.

## References

Acta Sanctorum, quotquot toto orbe coluntur, vel a Catholicis scriptoribus celebrantur... Aprilis tomus tertius, quo ultimi xi dies continentur. [Acts of all the Saints Either Honored in the Whole World, Or Celebrated by Catholic Authors...] Pid red. G. Henschenius et D. Papebrochius. Parisiis et Romae. (1866).

Delehaye, H. (1909). *Les légendes grecques des saints militaires* [Greek legends of military saints]. Paris, France.

Dymytriy Rostovskyj (Dmytro of Rostov). (2013). *Chuda presvyatoy i preblagoslovennoy Devy Marii*. Chernihiv. [The Miracles of the Most Holy and Most Blessed Virgin Mary]. *Chernihivski Afiny – Chernihiv Athens*, 1, 23–72.

Fedotova, M. (2017). «Diariusz» Dimitriya Rostovskogo. [The Diary of Dmitriy of Rostov]. *Trudy Otdela drevnerusskoy literatury – Proceedings of the Department of Ancient Russian Literature*, 65, 458–485.

Georgiy (Florovskiy). (1983). *Puti russkogo bogosloviya*. [The Ways of the Russian Theology]. Paris, France. Pp. 45, 84–98.

Halkin, F. (1957). *Bibliotheca hagiographica Graeca* [Greek saint library]. Vol. I. Bruxelles, Belgium.

Hebenstreit-Wilfert, H. (1975). *Wunder und Legenden. Studien zu Leben und Werk von Laurentius Surius (1522–1578)* [Miracles and legends. Studies on the life and work of Laurentius Surius (1522–1578)]. Tübingen, Germany.

*Kniga zhitiy svyatykh, na tri mesyatsa, tretiya, ezhe est Mart, Aprilliy, i Maj* [Book of the Lives of Saints, Volume three, Containing Months March, April, and May]. (1764). Kyiv, Russian Empire.

Lausberg, H. (1990). *Handbuch der literarischen Rhetorik. Eine Grundlegung der Literaturwissenschaft* [Manual of literary rhetoric. A foundation of literary studies]. Stuttgart, Germany.

Marouzeau, A. (1964). *Traité de stylistique latine* [Treatise on Latin stylistics]. Paris, France.

<sup>23</sup> Католицька псевдоморфоза приписується Петрові Могилі, протестантська – Феофану Прокоповичу, див.: Флоровский Георгий, прот. *Пути русского богословия*. Paris. 1983. С. 45, 84–98.

Ogden, D. (2008). Perseus. *Gods and Heroes of the Ancient World*. London–New York.

Severyanov, S. (1915). Velikie Minei Chetii, sobrannye vserossiyskim mitropolitom Makariem. Aprel. Tetradi III (dni 22–30). [Great Menologion, Compiled by Metropolitan Makariy of All Rus, April, Volume 3]. *Pamyatniki slavyano-russkoy pismennosti*. St. Petersburg. Pp. 862–884.

Aleksandr (Derzhavin). (1976). Cheti-minei svt. Dimitriya, mitropolita Rostovskogo, kak tserkovno-istoricheskii i literaturnyy pamyatnik [The Great Menologion of Dimitriy, Metropolitan of Rostov, as Literary and Church-Historical Monment]. *Bogoslovskie trudy*, 15, 61–145.

Aleksandr (Derzhavin). (1976). Cheti-minei svt. Dimitriya, mitropolita Rostovskogo, kak tserkovno-istoricheskii i literaturnyy pamyatnik [The Great Menologion of Dimitriy, Metropolitan of Rostov, as Literary and Church-Historical Monment]. *Bogoslovskie trudy*, 16, 46–141.

Makariy (Veretennikov). (2009). Svyatitel Dimitriy Rostovskiy i Makar'evskie Cheti-minei. [Metropolitan Dimitriy of Rostov and the Great Menologion of Makariy] Bibleysko-bogoslovskaya kolleksiya. Seriya «Svyatootecheskoe nasledie». 2. SPb.

**Мушар Флоран** – кандидат славистичних наук, доцент, університет Ренн-ІІ, Бретань, Франція (Place du Recteur Henri Le Moal, Rennes, 35000, France).

**Mouchard Florent** – Ph.D., Professeur agrégé, Rennes II university, Brittany, France (Place du Recteur Henri Le Moal, Rennes, 35000, France).

**E-mail:** florent.mouchard@univ-rennes2.fr

## Hagiographic cycle of St. George in «Great Menaion» BY ST. DEMETRIUS OF ROSTOV

*The present paper deals with the Great Menologion of Demetrius, of Ukrainian background, Metropolitan of Rostov and Jaroslavl' (1701–1709). It proposes an analysis of the hagiographical cycle devoted to St. George the Megalomartyr (whose feast falls on April 23th), included in the third volume of the Menaion. It includes a long narrative with legendary overtones relating the confrontation between the saint and Emperor Diocletian at the time of the last great persecution of pagan Rome, and also seven stories of post-mortem miracles performed by the saint, including the well-known legend about how George slew a dragon to rescue a princess and her city. Demetrius' text is shown to rely heavily, on the one hand, on traditional Slavic hagiographical material, that is the Great Menaion of Metropolitan Macarius of Moscow from the sixteenth century (itself a compilation of the whole hagiographic tradition of ancient Rus'), and on the other also from Latin sources, the main one being Laurentius Surius' hagiographical compilation and the then-published volumes of the Acta Sanctorum compilation. His own text is merely a rewriting of both these sources; it can be shown that Demetrius relies more on the Latin text than on the Slavonic one. But Demetrius, although his work is largely a reworking and translation of previous texts, can be shown to have used a wide range of poetic and rhetorical devices (including, beyond the usual tropes that make almost every Church Slavonic text a kind of poetic prose, a system of metaphors and comparisons underlying the whole cycle, giving it a unique coherence). Thus Demetrius has managed to make this hagiographic compilation an authentic work of his own, his main guideline being obviously a creative fidelity to Orthodox church tradition.*

**Keywords:** Demetrius of Rostov, Hagiographic cycle of St. George, literary source, Acta Sanctorum, Great Menaion.

**Дата подання:** 20 липня 2020 р.

**Дата затвердження до друку:** 3 серпня 2020 р.

**Цитування за ДСТУ 8302:2015**

Мушар Ф. Агіографічний цикл Св. Георгія у «Великих Мінеях Четьїх» Св. Дмитрія Ростовського. *Сіверянський літопис*. 2020. № 4. С. 167–178. DOI: 10.5281/zenodo.4018469.

**Цитування за стандартом APA**

Mouchard, F. (2020). Ahiohrafichnyi tsykl Sv. Heorhiia u «Velykykh Mineiakh Chetiikh» Sv. Dymytriiia Rostovskoho [Hagiographic cycle of St. George in «Great Menaion» by Demetrius of Rostov]. *Siverianskyi litopys – Siverian chronicle*, 4, 167–178. DOI: 10.5281/zenodo.4018469.

