

Terra Academica

Марія Грація Бартоліні

Цитати з *Пісні над Піснями* та *Одкровення* в руських гоміліях на Успення (XVII ст.): між латинськими впливами і тяглістю візантійської моделі

Стаття містить аналіз дев'яти українських гомілій XVII ст., присвячених Успенню Богородиці, — проповідей Лазаря Барановича, Йоаникія Галятовського, Леонтія Карповича, Антонія Радивиловського, Кирила Транквіліона-Ставровецького та Симеона Полоцького. Проповіді Полоцького розглядаються як приклад текстів, написаних для московської публіки автором, вихованим у мультиконфесійному середовищі Речі Посполитої. Авторка зосереджує свою увагу на біблійних цитатах (особливо з *Пісні над Піснями* 6,9 та *Одкровення* 12), зокрема на їхніх літургійних і позалітургійних джерелах. У статті сформульовано гіпотезу, згідно з якою руські проповідники часто запозичували образи Богородиці з західних гомілетико-літургійних творів, що підтверджує низка текстуальних запозичень із творів католицької екзегетики, наприклад, Корнелія а Ляпіде, св. Бернарда та св. Бонавентури. Аналіз образу Богородиці здійснено в контексті співвідношення православ'я (включно з візантійською й ісихастською гомілетичною традицією) і католицизму в Україні XVII ст.

Ключові слова: Руські гомілії XVII ст., Успення, Внебовзяття, біблійні цитати, *Пісня над Піснями*, *Одкровення*, Лазар Баранович, Йоаникія Галятовський, Антоній Радивиловський, Кирило Транквіліон-Ставровецький, Симеон Полоцький.

Жанр проповідей становить одну з найкраще представлених культурних та літературних типологій доби Бароко, проте, хоч в останні десятиліття стала помітною інтенсифікація досліджень та збільшення кількості публікацій, тематичний, мовний, історико-соціальний і релігійний аналіз збірок проповідей найважливіших проповідників східнослов'янського регіону (Йоаникія Галятовського, Антонія Радивиловського, Лазаря Барановича,

Симеона Полоцького, Димитрія Туптала) все ще перебуває на зародковій стадії¹. Дуже слабо розвинені, приміром, дослідження, присвячені зв'язкам між їхніми проповідями та західними (польськими, німецькими, фламандськими, іспанськими, італійськими) богословськими джерелами, а також їхнім пов'язанням із літургійною практикою, що знаходило вираз у строго регламентованому вживанні цитат з Біблії та літургійних книг².

У світлі таких міркувань я зосереджусь у цьому дослідженні на аналізі біблійного підтексту групи руських проповідей, присвячених одному празникові — Успення Богородиці, та на відтворенні їхніх літургійних і позалітургійних джерел. Як ми далі побачимо, проблему, що її ставлять ці тексти, можна підсумувати як наявність біблійного сюжету, організованого навколо кількох біблійних уступів (Пс. 44, 10; ПП. 6, 9; Од. 12, 1), передбачених для цього празника в латинській літургії, але не в літургії візантійсько-слов'янській. Не менш цікаві питання насуває вжиток біблійних цитат, таких як Од. 12, 1, що їх західна богословська думка асоціює з тематикою, пов'язаною з Марією та її Внебовзяттям, хоч вони й не мають відповідника в традиції *Slavia orthodoxa* та візантійської ойкумени. У такий спосіб формується система образів («Марія, наречена Христова», «увінчана Марія, яка возсідає на троні поруч з Христом-царем», «Марія, жінка з Одкровення»), в якій західна богословська

¹ Серед досліджень, опублікованих в останні десятиріччя, слід згадати: Michael Berndt, *Die Predigt Dimitrij Tuptalos. Studien zur ukrainischen und russischen Barockpredigt* (Bern-Frankfurt: Peter Lang, 1975); Маргарита Корзо, *Образ человека в проповеди XVII века* (Москва: ИФ РАН, 1999); Marzanna Kuczyńska, *Ruska homiletyka XVII wieku w Rzeczypospolitej. Ewolucja gatunku — specyfika funkcjonalna* (Szczecin: Uniwersytet Szczeciński, 2004); Джованна Броджі Беркофф, «Барокова гомілетика у східнослов'янському культурному просторі,» в *Contributi italiani al XIV Congresso internazionale degli Slavisti*, edit. Alberto Alberti (Firenze: Firenze University Press, 2008), 179–200; Наталія Яковенко, *У пошуках Нового неба: Життя і тексти Йоаникія Галатовського* (Київ: Лаурус; Критика, 2017).

² Про пов'язання між літургією та літературним текстом на православно-слов'янських теренах, зокрема між текстом проповіді та літургійною нагодою для нього, див. насамперед: Aleksander Naumow, *Biblia w strukturze artystycznej utworów cerkiewnosłowiańskich* (Kraków: Uniwersytet Jagielloński, 1983); Francesca Romoli, *Predicatori nelle terre slavo-orientali (XI–XIII sec.). Retorica e strategie comunicative* (Firenze: Firenze University Press, 2009).

рефлексія на тему Внебовзяття Богородиці накладається на традиційну візантійсько-слов'янську інтерпретацію Успення.

У творенні цієї системи взяли участь два чинники: з одного боку, комплекс гомілетично-літургійних текстів *Slavia Orthodoxa* (проповіді, літургійні відправи, присвячені Успенню), а з другого боку — марійна інтерпретація *Пісні над Піснями та Одкровення*, випрацювана на Заході, починаючи з XII ст. Її відображено в гомілетичних текстах латинського Заходу, зокрема таких авторів, як св. Бернард та св. Бонавентура, присвячених празникові Внебовзяття, а також у післятридентських *Коментарях* до Біблії (Корнелій а Ляпіде) і в маріологічних трактатах доби Контрреформації. Це, серед іншого, ставить проблему знання і використання книг *Пісні та Одкровення* на перехідних теренах між *Slavia Orthodoxa* та *Slavia latina*, представлених руськими землями, зокрема у світлі їх загалом незначного — або обмеженого цариною алегорій, відмінних від марійної теми, — застосування у ширшому контексті слов'янської православної літератури.

Для аналізу обрано гомілії на Успення, створені на руських теренах до переходу Київської митрополії у підпорядкування Московського патріархату (1686 р.), зокрема проповіді Леонтія Карповича (1 проповідь), Кирила Транквіліона-Ставровецького (1 проповідь), Йоаникія Ґалатовського (2 проповіді), Лазаря Барановича (4 проповіді), Антонія Радивиловського (4 проповіді) та Симеона Полоцького (2 проповіді). Останні включено сюди попри те, що вони були опубліковані 1683 р. в Москві, оскільки проповіді Полоцького є промовистим свідченням риторичних рішень та стратегії автора, який виховувався у багатокультурному і багатоконфесійному середовищі польсько-литовської Речі Посполитої, хоч йому й довелося писати для «московської» публіки.

**Празник Успення між Сходом і Заходом:
проблема літургійного вжитку *Пісні над Піснями*
та марійного тлумачення Од. 12, 1**

Успення належить до найдавніших марійних празників; його було поширено у палестинській церкві ще в IV ст., але, як твердить Никифор Григора у своїй *Historia Ecclesiastica*, лише за правління

візантійського імператора Маврикія (582–601) офіційно затверджено на день 15 серпня³. На популярність цього празника вплинуло виявлення в V ст. могили Марії та одночасне поширення так званої «літератури Переставлення», тобто сукупності апокрифних оповідей, що виникли з метою заповнити новозавітні лакуни стосовно смерті Марії⁴. Оповідь, яка зазнала найбільшого поширення в грецькомовному християнському світі, *Koimesis* Псевдо-Йоана Євангелиста, є також єдиним з цих текстів, що увійшов до читань візантійської літургійної відправи в цей празник⁵. На слов'янських теренах *Transitus* Псевдо-Йоана («Святого Иоанна Богослова сказание об успении Святой Богородицы») ліг в основу оповіді, включеної до «Пролога» і «Великих Міней Четьїх» митрополита Макарія на день 15 серпня⁶. Читання на цей день охоплюють також *Oratio XIV in Dormitionem* Андрія Критського, «Житіє Марії» Епифанія («Слово Епифанія, иеромонаха Каллистратовой обители, о житии и воспитании Богородицы...») і текст Метафраста («Блаженного Симеона Метафраста Слово, объемлюще яже от честного рождения и воспитания...»), відомий у перекладі Максима Грека. Оповідь, що міститься у Переставленні, значно вплинула на утвердження східної

³ *Patrologia Graeca* (надалі — PG) 147, 291. Про історію цього празника див.: Bernard Capelle, «La fete de l'Assumption dans l'histoire liturgique,» *Ephemerides Theologicae Louvaniensis* 3 (1926): 33–45; Maurice Jugie, *La mort et l'assomption de la Sainte Vierge. Etude historico-doctrinale* (Città del Vaticano: Biblioteca Apostolica, 1944). Про Успення у слов'янській православній літургії див.: Михаил Скабалланович, *Успение Пресвятой Богородицы* (Київ: Пролог, 2004 [1916]).

⁴ Стосовно численних текстуальних проблем, що їх ставлять оповіді про Успення, відсилаю до: Jugie, *La mort et l'assomption*; Stephen Shoemaker, *Ancient traditions of the Virgin Mary Dormition and Assumption* (Oxford: Oxford University Press, 2002); Claude Mimouni, *Les traditions anciennes sur la Dormition et l'Assomption de Marie. Études littéraires, historiques et doctrinales* (Leiden-Boston: Brill, 2011).

⁵ Antoine Wenger, *L'Assomption de la T. S. Vierge dans la tradition byzantine du VI au X siecle* (Paris: Institute français d'études byzantines, 1955), 77. Грецький текст *Transitus*'а Псевдо-Йоана опубліковано у кн.: Costantine von Tischendorf, *Apocalypses Apocryphae Mosis, Esdrae, Pauli, Iohannis, item Mariae dormitio, additis Evangeliorum et Actum Apocryphorum supplementis* (Leipzig: Hermann Mendelssohn, 1866), 95–112.

⁶ Иван Я. Порфирьев, *Апокрифические сказания о новозаветных лицах и событиях по рукописям Соловецкой библиотеки* (Санкт-Петербург: Типография Академии Наук, 1890), 82.

іконографії Успення, яка постає у своїй канонічній формі приблизно в X ст.: Діву Марію тут переважно представлено на смертному ложі в оточенні апостолів, тоді як Христос тримає в руках її душу у вигляді сповитого немовляти⁷.

На Заході, де празник поширюється упродовж VII ст. під час понтифікату Сергія I (687–701), латинський *Transitus* Псевдо-Мелітона Сардійського не зазнав такого успіху, як *Переставлення* у грецькій традиції, і хоч один із його 40 відомих примірників є в рукописі XII ст., де містяться літургійні читання, жодного доказу його вжитку в західній Церкві нема⁸. Літургійну маргінальність цього тексту, мабуть, спричинило те, що в декреті Псевдо-Геласія *De libris recipiendis et non recipiendis*, датованому VIII ст., його було включено до категорії апокрифів⁹. Проте *Переставлення* зберегло свою популярність у великих середньовічних компіляціях, як-от *Legenda aurea* Якова Воратінського, або ж *Speculum Historiale* Вінсента з Бове.

Що заповнило місце, яке в літургійному просторі Сходу було зайняте оповіддю про *Переставлення*? Починаючи з IX ст. і, ймовірно, з ініціативи франкської Церкви для святкування празника Внебовзяття на латинському Заході використовували *Пісню над Піснями*: «In Assumptione sanctae Mariae, in ipsa nocte leguntur Cantica Santicorum, vel omeliae eiusdem diei»¹⁰. Антифони, передбачені римською літургією для служби на Внебовзяття, включають, прикладом, *ПП. 4, 12 (hortus conclusus), ПП. 1, 3 (in odore unguentorum),*

⁷ Никодим П. Кондаков, *Иконография Богоматери* (Санкт-Петербург: Типография Императорской Академии Наук, 1914), I: 143; Ольга Е. Этингоф, *Образ Богоматери. Очерки византийской иконографии XI–XIII вв.* (Москва: Прогресс-Традиция, 2003), 213.

⁸ Mimouni, *Les traditions anciennes*, 282. *Transitus* Псевдо-Мелітона дійшов до нас у двох редакціях: B1, видана von Tischendorf, 124–36, та B2, видана в: Monica Haibach-Reinisch, *Ein neuer «Transitus Mariae» des Pseudo-Melito* (Roma: Pontificia Academia Mariana Internationalis, 1962), 63–87.

⁹ Rachel Fulton, «Quae est ista quae ascendit sicut aurora consurgens? The Song of Songs as the Historia for the Office of the Assumption,» *Mediaeval Studies* 60 (1998): 88.

¹⁰ Ann Matter, *The Voice of my Beloved: The Song of Songs in Western Medieval Christianity* (Philadelphia: Pennsylvania University Press, 1992), 153; Jean Leclercq, *The Love of Learning and the Desire for God. A Study of Monastic Culture* (New York: Fordham University Press, 1996 [1982¹]), 84.

ПП. 6, 3 (pulchra es et decora), ПП. 2, 1 (lilium convallium), ПП. 3, 6, ПП. 6, 9 (quae est ista quae ascendit), ПП. 1, 4 (nigra sum), ПП. 7, 4 (oculi tui), ПП. 4, 1 (quam pulchra es amica mea), ПП. 4, 9 (vulnerasti cor meum)¹¹. Тут перед нами парадокс, який полягає в тому, що літургійне відзначення смерті Марії, не згаданій у Писанні, здійснюється за допомогою біблійної книги, яка не має жодного *видимого* типологічного зв'язку з цією подією.

Згідно з Рейчел Фултон, яка першою систематично підійшла до літургійного вжитку *Пісні* в контексті Внебовзяття, антифони, взяті з *Пісні*, мають на меті нагадати історію смерті і воскресіння Марії, постаючи, на відміну від *Переставлення*, що його декрет Псевдо-Геласія визнав апокрифом, як *оповідь* («an antiphonal *historia*»), автором якої є не свідок-людина (Йоан Євангелист грецького *Переставлення*), а Святий Дух¹². Енн Астелл ще до Фултон говорила про використання *Пісні* як «поміщеної в історичний контекст алегорії», метою якої є створити емоційний зв'язок між Марією та слухачами¹³. Енн Маттер теж вважає, що латинська інтерпретація *Пісні* має на меті порушити алегоричний код на користь коду наративного, особливим чином наголосивши на природі цієї біблійної книги як *carmen nuptiale* (весільної пісні)¹⁴. Іншими словами, *Пісня* стає особливим *Життєм Марії*, в якому стосунки між молодим і молодою відтіняються стосунками між Христом і Богородицею.

Імовірно, починаючи XII ст., яке часто називають «великим сторіччям Марії», саме під впливом літургійної практики на латинському Заході консолідується екзегетичний звичай, який ототожнює *typus* Марії з нареченою з *Пісні*, насамперед у бенедиктинських та цистерціанським колах, що першими систематично запровадили

¹¹ *Antiphonarium romanum* (Venetii: apud Iuntas, 1606), 380 і далі.

¹² Fulton, «Quae est ista quae ascendit,» 60.

¹³ Ann Astell, *The Song of Songs in the Middle Ages* (Ithaca: Cornell University Press, 1990), 42.

¹⁴ Matter, *The Voice of my Beloved*, 56. Природа цієї біблійної книги є зрозумілою також для одного з найбільш цитованих руськими проповідниками екзегетів, фламандського єзуїта Корнелія а Ляпіде, який у *Prolegomena in Canticum* (Antverpiae: apud Martinum Nutium, 1638, 4) пише: «Origenes, S. Gregor. Nazianz. et ceteri Canticum hoc afferunt esse *drama sponsale*, siue nuptiale carmen [...] Drama est rei repraesentatio, actus Comoediarum, siue Tragoediarum fabula» (курсив мій — МГБ).

відзначення Внебовзяття та Різдва Марії¹⁵. Причини чернечого походження цієї ексегетичної лінії чітко показав Жан Леклерк, який вбачає у *Пісні* «[...] the poem of the pursuit which is the basis for the whole program of monastic life: *quaerere Deum* [поему про змагання до мети, яке лежить в основі цілої програми чернечого життя — *шукати Бога*]¹⁶. До XII ст. лише Амвросій (*De institutione virginis*) та Єронім (*Adversus Iovinianum*) прочитували *ПП.* 4, 12 («джерело запечатане») на захист константинопольського догмату (553 р.) про Марію Приснодіву, а переважала тоді Орігенова інтерпретація, яка вбачала у цій Соломоновій книзі алегорію Церкви або ж окремої душі, заклопотаної Павловим «бігом» до Бога¹⁷. Отож зв'язок між Марією та *Піснею* не має виразного прецеденту у патристичній ексегетичній практиці і, схоже, походить *насамперед* від літургійних звичаїв.

Найдавнішим з численних трактатів, які в добу латинського Середньовіччя починають тлумачити *Пісню над Піснями* як *carmen nuptiale*, що може слугувати для зображення подій Внебовзяття, є, звісно, *Cogitis me*. Укладений у IX ст. ченцем Пасхазієм Радбертом (його довго приписували св. Єронімові, і це посприяло його надзвичайній популярності впродовж цілого Середньовіччя), цей трактат створив найміцніший зв'язок між празником Внебовзяття та *Піснею*: у день Внебовзяття Марія вступає у небесну «весільну світлицю» (*thalamum*), де її зустрічають ангельські хори словами з *ПП.* 3, 6 («*quae est ista quae ascendit per desertum?*») та *ПП.* 6, 9 («*quae est ista quae ascendit quasi aurora consurgens?*»)¹⁸. Залежність цього трактату від літургійної практики, схоже, підтверджує присутність *ПП.* 6, 9 у тій формі, в якій цей уступ вживають у літургії («*quae est ista quae ascendit*»), а не в тій, у якій його подає біблійний текст («*quae est ista quae progreditur*»)¹⁹.

¹⁵ Henri de Lubac, *Méditation sur l'Église* (Paris: Aubier, 1953), 429.

¹⁶ Leclercq, *The Love of Learning*, 85.

¹⁷ Matter, *The Voice of my Beloved*.

¹⁸ *Patrologia Latina* (надалі — *PL*) 30, 122–145.

¹⁹ Fulton, «*Quae est ista quae ascendit*,» 95. Як зауважує Matter (*The Voice of my Beloved*, 155), цитати з *Пісні*, присутні в *Cogitis me*, схоже, відібрано на основі важливого літургійного тексту — «Антифонарія» з Комп'єня (*PL* 78, 725–780), рукопису з монастиря св. Корнелія, пов'язаного з постаттю Карла Лисого і найдавнішого західного літургійного документа, який засвідчує застосування *Пісні* у відправах Внебовзяття.

Під впливом *Cogitis me, Commentaria in Canticum Canticorum* Руперта з Дойца (1075–1129) та *Sigillum Beatae Virginis* Гонорія Августодунського (1080–1154)²⁰ марійна екзегеза *Пісні* наприкінці XII ст. стає найпоширенішою, насамперед у зв'язку з празником Внебовзяття. Такі автори, як П'єр Абеляр (*Sermo XXVI. In Assumptione*), св. Бернард (*In Assumptione B. V. Mariae*) та св. Бонавентура (*De Assumptione I–VI*) використовують ПП. 6, 9 та ПП. 3, 6 на доказ тілесного Внебовзяття Пресвятої Діви й ілюструють це тим, що Вона «сходить, наче рання зоря» у ПП. 6, 9. Для св. Бонавентури, який бачить у Пресвятій Діві молоду з *Пісні*, взята до неба Марія «виказує любов, яку має виказувати молода до молодого» («ostendit amorem, qui debetur sponsae ad sponsum»)²¹.

Марійне прочитання *Пісні* є загальноприйнятим також у добу Контрреформації. *Prolegomena in Canticum* Корнелія а Ляпіде, найбільш цитованого руськими інтелектуалами екзегета, уточнює, до прикладу, що «молоду» слід розуміти у трьох сенсах — еклезіологічному, христологічному та марійному, — можливо, вслід за *Enarratio in C. C. Salomonis* Діонісія Шартрського († 1471), який розрізняв *sponsa generalis* (Церкву), *sponsa specialis* (окрему душу) та *sponsa singularis* (Марію)²².

У тих самих цистерціанських колах, де виникла інтерпретація *Пісні* в марійному ключі, було розвинуте також алегоричне прочитання, яке ототожнює внебовзяття Марію з «жінкою, зодягнутою в сонце» з Од. 12, 1 («Жінка, зодягнена в сонце, а під ногами її місяць, а на її голові вінок із дванадцяти зір»), хоч до XII ст., особливо до проповіді св. Бернарда *Sermo de Dominica infra octava Assumptionis*,

²⁰ Про Гонорія Августодунського див.: Valerie Flint, «The Commentaries of Honorius Augustodunensis on the Song of Songs», *Revue Bénédictine* 84 (1974), 196–211. Гонорія («Гоноріус») цитує Радивилівський у *Слово второе на Рождество Господа Бога и Спаса нашего Иисуса Христа* («въ лѣлѣи, мовит Гоноріус, пать речій уважены...», арк. 766) — з імовірним відсиланням до його *Expositio in Canticum canticorum* («in lilio quinque considerantur...», PL 172, 382c).

²¹ *Doctoris Seraphici S. Bonaventurae Opera Omnia*, IX (Firenze: Quaracchi, 1901), 694.

²² «[...] primo sensu de sponsa Ecclesia, secundo de sponsa anima, ac tertio de sponsa Deipara, quamobrem ipsa prima est sponsa Verbi [...] rursum hoc Canticum apte congruit Christo et B. Virgini, tum quia ipsa inter iustos eminit, sicut luna inter stellas [...]» (Cornelius a Lapide, *Commentaria in Canticum Canticorum*, 3–4).

переважало не марійне, і тим більш не пов'язане з Внебовзяттям, а еклезіологічне тлумачення жінки з *Одкровення*²³. Під впливом екзегетичної практики та літургії Внебовзяття, до читань якого *Од. 12* належало починаючи з XII ст., збіг іконографічного мотиву Внебовзяття та «жінки, зодягненої в сонце» став нормою після Тридентського Собору, як стверджує фламандський єзуїт Йоганес Моланус у своєму знаменитому трактаті *De historia ss. Imaginum et picturarum* (1570 р.):

At postquam Maria assumpta est in coelum, Regina coelorum facta [...] in modo de quo feribitur in Apocalypsi, ubi divus Joannes vidit Reginam hanc amictam sole et lunam sub pedibus ejus, in capite gestantem coronam stellarum duodecim [...]²⁴.

Варто наголосити, що марійна екзегеза *Од. 12* та *Пісні* не мала виразних прецедентів у патристичну добу, натомість вони обидві стали раптово розвиватися, зокрема в літургійній та іконографічній царині, паралельно зі зростанням уваги до маріологічних питань у XII ст. Якщо у *Пісні* середньовічні коментатори вбачали відлуння тайни Воплочення — а отже, сходження Бога до людини, то «жінка, зодягнена в сонце», у «вінку з дванадцяти зір» на голові, навпаки, представляла піднесення Марії у момент її тілесного переставлення, тобто можливість того, що людина може звільнитися від обмежень смертного тіла і піднятися до небесного світу. На східних теренах, де, на відміну від латинського Заходу, *Пісню* не вживали в літургійних відправах, ототожнення Марії з молодою *Пісні* у зв'язку з Успенням використовували меншою мірою. Тут варто згадати гомілії на Успення Дамаскина, перші церковнослов'янські переклади яких було здійснено в Болгарії у XIV ст.²⁵, де присут-

²³ Проповідь св. Бернарда опубліковано: PL 183, 429–436. До XII ст. марійної інтерпретації *Од. 12* все ж дотримувались Епіфаній, Екуменій, Андрій Кесарійський, Квондвультдеус та Амвросій Аутперт. З цього питання див.: Pierre Prigent, *Apocalypse 12. Histoire de l'exégèse* (Tübingen: Mohr, 1959) та Н. Graef, *Mary: A History of Doctrine and Devotion* (Notre Dame, In.: Ave Maria Press, 2009 [1963¹]), 27.

²⁴ Joannes Molanus, *De Historia SS. imaginum et picturarum verum earum usus contra abusum* (Lovanii: J. Bogard, 1594), 332.

²⁵ Klimentina Ivanova, *Bibliotheca Agiographica Balcano-Slavica* (Софія: Академично Издателство «Проф. Марин Дринов», 2008).

ність значної кількості цитат з *Пісні* становить виняток порівняно з загальнопоширеною екзегетичною практикою візантійського богослов'я і де Марію Дамаскин визначає як «наречену» стосовно першої особи Трійці, а не Сина²⁶. Потенційні «незручні» імплікації ототожнення Марії з молодю *Пісні* становили, ймовірно, одну з причин, що зумовили менш значне — а іноді й обережне — його використання в східному християнстві, де читання цієї біблійної книги було застережене лише для тих, хто досяг вищого ступеня «духовної досконалості».²⁷ Пряме ототожнення молодю з Марією сталося у візантійському світі лише в XIV ст. — у творі *Expositio in Canticum* Матвія Кантакузина (1325–1389), близького до руху ісихастів²⁸, а перше відкрите посилання на *ПП*. 4, 1 («Яка ти прекрасна, моя ти подруженько») з'являється в *Homilia XXXVII in Dormitionem* Григорія Палами: цими словами Бог (але не Христос!) зустрічає Пречисту Діву, що зійшла на небо²⁹.

Пізнє включення *Пісні* до церковнослов'янської Біблії (XIV ст.) і її незастосування в літургійному контексті зумовили маргінальність цього тексту в давній слов'янській літературній та іконографічній традиції³⁰. Вона набуває поширення лише в добу ісихастського

²⁶ Andrew Louth, *St. John Damascene. Tradition and Innovation in Byzantine Theology* (Oxford: Oxford University Press, 2002), 243. Під впливом «Коментаря на *Пісню*» Григорія Ниського, який у *I Homilia in Canticum* говорить про θεῖος ὑάμος (*PG* 44, 765), маріологічна інтерпретація *ПП*. 3, 7 («lectulum Salomonis») все ж застосовувалася, хоч і дуже рідко, візантійськими гомілетами (Андрій Критський, *In Nativitatem PG* 97, 868–873): Марія є «lectulum Salomonis» («чертог Соломона») — шлюбне ложе, на якому укладається союз. З цього питання див.: Kallirou Linardou, «The Couch of Solomon. A Monk, a Byzantine Lady and the Song of Songs,» *Studies in Church History* 39 (2004): 77.

²⁷ Linardou, «The Couch of Solomon»; Elizabeth Jeffreys, «The Song of Songs and Twelfth Century Byzantium,» *Prudentia* 23, (1991): 36–54.

²⁸ *PG* 152, 997–1084.

²⁹ *PG* 151, 469.

³⁰ Про популярність *Пісні* та патристичних коментарів до неї у *Slavia orthodoxa* див.: Анатолий А. Алексеев, *Песнь песней в славяно-русской письменности* (Санкт-Петербург: Буланін, 2002). Натомість першу новаторську працю про сприйняття *Пісні* в українській бароковій літературі див.: Ольга Максимчук, *Пісня пісень у літературі українського Бароко: Автореферат дисертації на здобуття наукового ступеня кандидата філологічних наук* (Київ: НАУКМА, 2015).

оновлення — як книга, що ілюструє шлях душі до споглядального видіння: гомілія на Успення Палами, приміром, є одним з найпопулярніших текстів про Успення на слов'янських православних теренах. Те саме треба сказати і про книгу *Одкровення*, яка, не знайшовши застосування в літургійних відправах, набула певної ролі лише за певних історичних обставин, зокрема в зв'язку з питанням про «кінець часів»³¹. Бракувало насамперед зв'язку між *Піснею та Одкровенням*, витлумачених в еклезіологічному ключі, що було типово для середньовічної латинської екзегези і в чому слід шукати одну з передумов західного тлумачення постаті Марії, *mater Ecclesiae*, як молоді з *Пісні* та жінки з *Од.* 12³².

Успення Марії в руській бароковій гомілетичі: наречена Христа і «жінка, зодягнена в сонце»

Отже, за єдиним винятком ще мало дослідженої царини гомілетики на Успення, перекладеної з грецької південними слов'янами в XIV ст., у православній слов'янській літературі до XVII ст. не зафіксовано значущих випадків використання *Пісні та Одкровення* в марійному ключі. Під цим кутом зору руські гомілії на Успення є красномовним свідченням зустрічі між візантійсько-слов'янською маріологічною думкою і думкою, що була випрацьована на Заході у період між Середньовіччям і Контрреформацією, де, як зауважує Фултон, *Пісня* виступала одним з головних «композитивних локусів» («compositional loci»), звідки черпали засоби для опису Богородиці³³. Як ми далі побачимо, в українських текстах марійна екзегеза *Пісні та Одкровення* розгортається вздовж двох провідних ліній, передбачених середньовічною латинською традицією. З одного боку, подружжя *близькість* між Христом та Дівою Марією, що активується використанням *Пісні*, дозволяє розмірковувати

³¹ Marcello Garzaniti, Francesca Romoli, «Le funzioni delle citazioni bibliche nella letteratura della Slavia ortodossa,» в *Contributi italiani al XV Congresso Internazionale degli Slavisti*, edit. Marcello Garzaniti, Alberto Alberti, Monica Perotto, Bianca Sulpasso (Firenze: Firenze University Press, 2013), 152.

³² З цього питання див.: Matter, *The Voice of my Beloved*, 188.

³³ Rachel Fulton, *From Judgement to Passion. Devotion to Christ and the Virgin Mary, 800–1200*, (New York. Columbia University Press, 2002), 291.

про «суб'єктивність» Марії (її емоції, її страждання, її материнські почуття) у глибокому зв'язку з Христом. З другого боку, роль Марії як нареченої Христа, царя небесного, слугує передумовою появи топосу *Марії-цариці*, до якого прив'язано «тріумфальний» образ жінки, зодягненої в сонце, з *Од. 12*.

Взаємодію між *Піснею* та *Од. 12* в марійній інтерпретації засвідчено вже в одній із найдавніших з-поміж досліджуваних нами проповідей — «Казань на Успеніє» Кирила Транквіліона-Ставровецького (1619 р.). У момент свого тілесного «переставлення» Марія «зодягнена в сонце» («одѣана въ слѣнце») як жінка з *Одкровення*, вона «гарна, як місяць» («красна якв луна») і «сяє, мов зоря» («сіяет зарією») — з досить прозорим відсиланням до *ПП. 6, 9* («кто сіа проницаючи яко оутро, добра яко луна, избранна яко солнце») ³⁴. Збіг між *Од. 12, 1* та «астральними символами» з *ПП. 6, 9* (сонце, місяць, зоря) типовий для латинської гімнографії Внебовзяття та часто з'являється в ексегетичних творах післятридентського періоду, що включають *Commentaria in Apocalypsin* Корнелія а Ляпіде, який пов'язує «місяць під ногами» у жінки з *Одкровення* з *ПП. 6,9* («прекрасна, як місяць») та зупиняється на спільному епітеті місяця і Діви Марії — *regina coeli* ³⁵. Для Ставровецького Марія — це «зоря», від якої походить «сонце правди» з *Мал. 4,2* згідно з прочитанням, що його засвідчує візантійсько-слов'янська («якв оутро возсіла еси») ³⁶ і, з більшою частотністю, латинська літургійна практика («ex te ortus est Sol iustitiae») ³⁷. Життєвий шлях Діви Марії представлено як автентичний момент переходу від «п'їтьми» Старого Завіту до «сонця» Христа.

³⁴ *Евангеліє учителное* (Рохманів: Друкарня Кирила Ставровецького, 1619), арк. 150.

³⁵ Див. читання на день 15 серпня у: *Breviarium Romanum ex decreto Sacrosancti Concilii Tridentini* (Venetii: apud Iuntas, 1604), 935 і далі, а також: Cornelius a Lapide, *Commentaria in Apocalypsin S. Johannis Apostoli* (Antverpiae: apud viduam I. Mevrsv., 1681), 197.

³⁶ Див. «Канон» Йосифа Піснеписця, що його виголошують під час літургії 22 серпня. З другого боку, не слід забувати, що в церковнослов'янському перекладі «Акафісту» Марія названа «вранішньою зорею» («радуїся звездо являюща солнце») та «луно ѿ слѣнца правды вблиставаема» (*Акафісты*, Київ: Лавра, 1629, арк. 107).

³⁷ Див. також: *Sigillum Beatae Virginis* Гонорія: «[...] quasi aurora de tenebris consurgens, de qua procedit Sol justitiae» (*PL 172, 502b*).

У день свого Успення Марія *переставляється* з «пустині цього світу» («*v̄* смутной пустыни вѣка сегw») на «обітовану землю» («в обѣтованную землю») царства небесного — з імовірним натяком на *ПП.* 3, 6 («*quae est ista quae ascendit de deserto*»), що, як ми пам'ятаємо, входить до антифонів, передбачених латинською літургією на день Внебовзяття. У гомілії Ставровецького сліди можливого посередництва латинського літургійного вжитку, або ж засвоєння через західну гомілетичну та екзегетичну традицію, можна побачити також у присутності *ПП.* 6, 9 у формі «вѣсходит якw зарѧ», де «вѣсходит», замість кодифікованої Острозькою Біблією форми «приникаючи яко утро», схоже на кальку латинського «*ascendit*», тобто форму, в якій цей вірш з *Пісні* засвідчено у латинській літургії. Саме слово «зарѧ» здається ближчим, ніж «утро», до семантики латинського «*aurora*» (від кореня *aus-*, який означає «сяяти, виблискувати»). До західного джерела, як видається, відсилає також вжиток *Пс.* 44,10 («предста цѣрца о десную тебе в ризы позлащенны wdѣяна преукрашенна») — епіталами, яка в латинській літургії Внебовзяття описує «славу» Марії у момент сходження на небо³⁸, хоч не слід забувати, що цей пасаж уже був присутній у *Homilia III in Dormitionem* Дамаскина³⁹. Загалом у гомілії Ставровецького виглядають уже сформованими всі ті аспекти Успення Богородиці, які в руських гомілетів другої половини XVII ст. виступатимуть як незмінна формула: ототожнення внебовзятої Марії з жінкою, зодягненою в сонце з *Од.* 12, та з царицею з *Пс.* 44,10; її сходження на небо на вірець «сходження зорі» з *ПП.* 6, 9; використання астральних образів з *Пісні* та *Одкровення* (сонце, місяць, зоря) для опису її чеснот.

Тлумачення Успення як *carmen nuptiale*, яке в проповіді Ставровецького реалізується через спільний вжиток *ПП.* 6, 9 та *Пс.* 44, 10, але ще не знаходить експліцитного лексичного формулювання, стає очевиднішим у гомілії Лазаря Баранович «Слово І на Успеніє» зі збірки «Трубы словес проповѣдных на нарочитыя дни праздников»

³⁸ *Breviarium Romanum*, 907.

³⁹ *PG* 96, 760. Коли Моланус радить зображати внебовзяту Богородицю як жінку з *Одкровення*, він наголошує на її подібності до «цариці» з *Пс.* 44, 10, ймовірно, під впливом літургійних звичаїв: «*divus Joannes vidit Reginam hanc amictam sole et lunam sub pedibus ejus, in capite gestantem coronam stellarum duodecim [...] Haec quoque est illa Regina, de qua David ait: Astitit Regina a dextris tuis*» (*De Historia SS. imaginum et picturarum*, 332).

(Київ: Лавра, 1674). Діву Марію, що зійшла на небо, описано тут як «жінку, зодягнену в сонце» з Од. 12, у «вінку з дванадцяти зір» та з «місяцем», символом гріха, під ногами, тобто згідно з іконографією, пов'язаною з поняттями Внебовзяття та Непорочного Зачаття і поширеною по цілій післятридентській Європі⁴⁰. Марія-жінка з Одкровення отримує від Христа «весільну одежу» (одяжда брачна), а ангельські хори зустрічають її словами з ПП. 6, 9 («дивишася Аггльскія силы и вопрошаху: кто сія приникаючи якв оутрв»: тут у формі, передбаченій Острозькою Біблією) — з можливою алюзією до *Sermo I de Assumptione* Бонавентури: «Unde ipsi Angeli in Canticis mirantur, clamantes: Quae est ista quae ascendit per desertum?»⁴¹.



Рис. 1

⁴⁰ Баранович, арк. 267 зв. До формули Внебовзяття, яка панувала в католицькому світі впродовж цілого XVII ст., відсилає також гравюра на титульному аркуші «Труб» (рис. 1): Марію увінчують 12 зірок, в ногах у неї місячний серп, обабіч два картуші зі словами «Жена облечена в сльнці» (Од. 12) і «вса красна еси» (ПП. 4,7). Коли, як стверджує Наталя Яковенко, перше знайомство руських інтелектуалів з використанням Од. 12, 1 у марійному ключі відбулося не через богослов'я, «а через народну побожність, опосередковано зафіксовану в іконописі» (Яковенко, *У пошуках Нового Неба.*, 295), то можна припустити також і те, що натяки Барановича на «жінку, зодягнену в сонце» ґрунтувалися не лише на богословських, але й на іконографічних алюзіях.

⁴¹ Баранович, арк. 267 зв. Щодо св. Бонавентури див.: *Opera Omnia*, IX, 689.

Зображення внебовзятої Диви Марії як «молодої» присутнє також у «Слові III» на Успення того-таки Барановича. Зближуючи еротичну образність *Пісні* з образністю *Одкровення*, прочитаних у марійному ключі, він продовжує розвивати латинську рефлексію про Внебовзяття. Марію, описану як жінка з Од. 12, 1 з місяцем під ногами, покликав до шлюбу «агнець» («звана Ангцем Мрія на брак») — з відсиланням до Од. 19, 7 («якв приїде бракъ агнчій»), що *Commentaria in Apocalypsin* Корнелія а Ляпіде називають «епіталамою», тобто весільною піснею («epithalamium sponsi et sponsae»)⁴². «Весілля» з Од. 19, 7 присутнє також у «Слові IV» («радуємся якв приїде бракъ агнчій»), де Марію приймає в обійми Христос як молоду, що йде назустріч молодому («Жениху градеть вь стрѣтеніє»)⁴³.

У чотирьох гоміліях Барановича взивання, з яким Христос-молодий звертається до матері, приймаючи її у свої обійми, взяте з *ПП. 2, 10* («пріди, ближняя моя»)⁴⁴. Цю цитату, мабуть, слід виводити з *Sermo I in gloriosam Dormitionem* Йоана Дамаскина, де автор наводить Псевдо-Йоанову розповідь про *Koimesis*⁴⁵. У «Слові I» типово візантійський образ Марії, що возноситься на небо в обійми до сина, розташовано в центрі вишуканого паралелізму з земним дитинством Христа на руках у Пресвятої Диви («носила еси Бґа рукама на землі, вознесет тл Бґ рукама на нґбо»)⁴⁶. Обійми матері й сина, своєю чергою, означають особливу єдність у плоті та в «емоціях», яку в гомілії Барановича виражено через вишукану систему матеріальних та психологічних паралелізмів між життям

⁴² Баранович, арк. 274. Коментар Корнелія а Ляпіде до Од. 19, 7 див. у: *Commentaria in Apocalypsin*, 281.

⁴³ Баранович, арк. 275 зв.

⁴⁴ Баранович, арк. 266, 272 зв., 275.

⁴⁵ PG 96, 736. Варто зауважити, однак, що згадка про *ПП. 2, 10* була вже присутня у *Transitus* Псевдо-Мелітона Сардійського («et ait Dominus: Surge, amica mea, et proxima mea»), звідки вона перейшла до латинської літургійної практики (*Antiphonarium romanum*, 382). Саме до латинської версії *Transitus*'а («Veni electa mea, pretiosissima margarita», PG 5, 1233), а не до гомілії Дамаскина звертається, приміром, Димитрій Туптало в оповіді про Успення у його *Житиях святых* (Київ: Лавра, 1764): «пріди ближнлл мол, пріиди дражайшая моя *маргарито*» (арк. 535 зв; курсив мій — МГБ).

⁴⁶ Баранович, арк. 265 зв. Див. також «Канон» Германа Константинопольського, який співається під час вечірні 15 серпня: «в руке бо Сына душу непорочную положи» (цит. за: Скабалланович, *Успение*, 37).

Марії і життям Христа: смерть насувається на обох, мов «сон»; земні обійми, які провіщають обійми позаземні; материнське лоно, де Христос «девать мѣсацей цѣртова», яке, своєю чергою, провіщає царство небесне. Ця взаємність вишукано підкреслена посиленням на *Мт.* 16, 19 («що на землі ти розв'язеш, те розв'язане буде на небі»⁴⁷). Цей аспект теж не чужий літургійному поклонінню Марії у візантійській церкві, яка бачить у чудесному переставленні Марії приховані теми Воплочення та «посередницької» ролі Богородиці⁴⁸. Проте у «Слові II» узи, що єднають Марію з сином, описано цитатою з *ПП.* 2,16 («Братъ мой мне и азъ ему»⁴⁹), яку в латинській літургії («ego dilecto meo et dilectus meus mihi») читають 14 серпня, під час тижня після Внебовзяття «in primo nocturno»⁵⁰. Саме цей вірш з *Пісні* використовували середньовічні коментатори, щоб наголосити на *тотожності* Христа й Марії у тайні Воплочення, де Христос та його мати стають «єдиною плоттю»⁵¹. Таким чином, весільний підтекст *Пісні*, завдяки якому синівські обійми з Псевдо-Йоанового *Koimesis* перетворюються на обійми шлюбні, оновлює іконографічну та богословську схему візантійсько-слов'янського Успення, позаяк фокусує увагу на *тілесному* та *емоційному* єднанні Христа і Пресвятої Диви, під чим криються складні стосунки, що єднають Христа, посередника між Богом і людиною, та його матір, яка, своєю чергою, є посередницею між вимірами людським і божественним. Адже до того, як досягти потойбічного «тріумфу» (шлюбних обіймів з Христом та «вінка з дванадцяти зір»), Марія мусить пройти через *людський* досвід материнства (тайна Воплочення) і стати «одним цілим» із сином.

Центральне місце зв'язку між Христом та Марією досить виразно видно також у проповіді Антонія Радивиловського «Слово І на Успеніє», де астральні образи *Пісні* описують взаємну залежність, що єднає матір з сином: Марія — це «місяць» з *ПП.* 6,9 («през Міць розумѣтса Мрія по реченому: кто сіа добра якв луна»), освітлений «сонцем Христом» («през Слнце розумѣтса Хс»), відповідно

⁴⁷ Баранович, арк. 269–270.

⁴⁸ Henry Maguire, *Art and Eloquence in Byzantium* (Princeton: Princeton University Press, 1981), 59; Этингоф, *Образ Богоматери*, 206.

⁴⁹ Баранович, арк. 272.

⁵⁰ *Breviarium Romanum*, 952.

⁵¹ Fulton, *From Judgment to Passion*, 417.

до інтерпретації, сформованої ще в *Commentaria in Apocalypsin* Корнелія а Ляпіде⁵². У розповіді Радивилівського коливання емоцій Марії — зворушливе і виразне чергування «веселих днів» і «днів сумних» («знайдемо той днь, которого была оувеселенна [...] и таких дни, которих была засмученна и оуниженна») — теж тісно пов'язане з розгортанням земного шляху Христа, з яким Пречиста Діва становить нероздільну єдність не лише у плоті («чтв Снъ ей терпѣль на тѣлѣ, тое она все оутерпѣла на Дѣши») ⁵³.

Дослідження складного фізичного та емоційного зв'язку, що єднає Марію з Христом, прочитаного крізь наративний фільтр *Пісні*, переважає також у «Слові IV» на Успення Антонія Радивилівського, де Марію, яку після смерті прийняв на свої руки син («в рукахъ Хвѣхъ»), описано як «лілею в руках коханого» («естъ то лѣлѣа в рукахъ вблюбенца») — з явним посиленням на ще один пасаж, передбачений латинською літургією для празника Внебовзяття: *ПП. 2.2* («як лілея між тереном»), у Радивилівського «по писанію: якв крвн в терніи» ⁵⁴. У момент своєї смерті, причину якої він ототожнює з «любовною хворістю» з *ПП. 2, 5* («акв уазвлена есмь любовію азъ»), Марія просить, щоб її поховали «під яблуню» — з наступним посиленням на *ПП. 2, 5* («положите ма во аблоцѣхъ») ⁵⁵. Джерелом, з якого Радивилівський виводить зв'язок між смертю Марії та «любовною хворістю» *ПП. 2,5*, є португальський єзуїт Себастьян Баррадій («Бараді, в смерти Мріи»), автор популярних коментарів до Євангелій (*Commentaria in concordiam et historiam evangelicam*, Коїмбра, 1599–1611), що їх не раз передруковували у Франції, Італії та Німеччині ⁵⁶. Інтерпретація Баррадія, своєю чергою, належить

⁵² Радивилівський, *Огородок Маріи Богородицы* (Київ: Лавра, 1676) арк. 344. Щодо Корнелія а Ляпіде див.: *Commentaria in Apocalypsin*, 200.

⁵³ Радивилівський, арк. 341. «Дні веселі» і «дні сумні» Богородиці, можливо, відсилають до латинських практик молитви на вервиці, де чергуються «тайни радісні» і «тайни болісні». З цього приводу не варто оминати увагою зображення вервиці на титульному аркуші твору Радивилівського *Венец Христов* (Київ, 1688).

⁵⁴ Радивилівський, арк. 379.

⁵⁵ Радивилівський, арк. 374.

⁵⁶ Радивилівський, арк. 475. Баррадій належить також до авторів, відомих Галятовському, який згадує його трактат *Itinerarium filiorum Israel ex Aegypto in terra reppromissionis* (Lugduni, 1620) в контексті антиюдейської полеміки. З цього питання див. Яковенко, *У пошуках*, 603.

до довгої і утвердженої екзегетичної практики, що передбачала використання *Пісні* в контексті Внебовзяття (у латинській літургії *ПП. 2, 5* («*quia amore langueo*»)) читається 16 серпня, під час тижня після Внебовзяття «*in primo nocturno*»⁵⁷). Під імовірним впливом літургійної практики ще у *Commentaria in Canticum* Руперта з Дойца «хворість» молодой з *ПП. 2, 5* («*stipate me malis quia amore langueo*») пов'язувалася з «прагненням» Пречистої Диви з'єднатися з сином: «*Cupio dissolvi, et esse cum Christo*» [...] «*amore langueo*» *Igitur «fulcite me floribus, stipate me malis.» Haec mihi sit consolatio. Amore languens pro absentia dilecti*»⁵⁸.

Використання *ПП. 2, 5* для опису прагнення Пресвятої Диви «бути з Христом», відповідно до моделі, вперше накресленої у *Commentaria* Руперта («*cupio dissolvi, et esse cum Christo*»), є також одним з найцікавіших аспектів останньої частини «Казанья на Успеніє» (Єв'є: Друкарня Братська, 1615) Леонтія Карповича, де воно дуже сильно увиразнює стосунки емпатичного типу, що пов'язують Марію з сином. Залишившись сама на землі після смерті Христа, якого Карпович описує, згідно з системою образів *Пісні*, як «небесного жениха», мати ревно зберігає пам'ять про нього «в очах» та «у серці, зраненому любов'ю» («сердц [е] любовію его оужвленного»). Адже на кожному щаблі свого життя вона була «одним цілим» з сином («завше нероздѣлною его была насладовницею»), і його відсутність примушує її страждати «більше, ніж будь-яку іншу наречену на світі» («над вси на свѣте невѣсты») ⁵⁹. У цьому випадку використання *Пісні* в контексті Успення має на меті увиразнити фізичні та емоційні аспекти стосунків між Христом та Марією, що їх усі обговорювані проповіді показують як з'єднаних узами, де — двозначність цього, можливо, збентежить сучасного читача — синівська близькість сплітається з близькістю подружньою.

Як зауважує Донна Співі Еллінгтон, наголос на фізичній єдності між Христом та Марією («*Mary's birth-giving and bodily unit with Christ*» [єдність Марії з Христом, пов'язана з народженням та тілом]) є типовим для середньовічної латинської гомілетики, тоді як її зображення окремо від сина становить один з аспектів

⁵⁷ *Breviarium romanum*, 912.

⁵⁸ *PL* 168, 862b.

⁵⁹ Карпович, арк. 42, 47.

післятридентської рефлексії про Пречисту Діву, і це явище Сара Джейн Босс визначила як перехід «from the physical to the moral in modern Catholicism» [від фізичного до морального в сучасному католицизмі]⁶⁰. У цьому сенсі розглянуті тут проповіді становлять фазу, де фізичний компонент все ще невідривний від морального: у «Слові I» Баранович, приміром, пише, що Христос «створив собі царство в тілі Марії» («внутрь тебе Црґвіе содѣла») і що мати «одягла його своєю дівичою кров'ю, немов багрянницею» («Ты нагаго Бга девическіа крове вдѣлала еси баграницею»)⁶¹. Таким чином, Марію весь час показано поряд із сином — як «плоть від її плоти» — через уживання системи образів, головні «компаративні локуси» якої взяті з *Пісні*.

Використання *Пісні*, однак, не обмежується лише акцентуванням синівської та подружньої близькості між Марією та Христом, а частіше слугує для того, щоб передати складну взаємодію між людськістю Марії та «винятковістю» її потойбічної долі, адже латинська літургійно-іконографічна традиція вважає, що вона була увінчана як *Regina coeli* — Цариця небесна. У переході Марії від стану *ancilla Domini* (раба гднѧ) до стану нареченої Христа та *Regina coeli* ховається «глибока структура» латинських гомілій на Внебовзяття. Тут прослідковується динаміка, що її, як ми далі побачимо, тексти руських проповідників відтворюють через постійну взаємодію між весільною лексикою *Пісні*, підтекстом *Пс.* 44,10, що натякає на царственість («предста црица в десную себе»), та «тріумфальним» образом увінчаної зорями жінки з *Од.* 12.

Так, приміром, у «Слові II на Успеніє» Радивиловського Марія, зодягнена у момент свого воскресіння у «позолочені одежі» («в ризахъ позлащенныхъ») цариці з *Пс.* 44, 10 і «прекрасна, як місяць», як у *ПП.* 6, 9, одержує від Христа атрибути, що роблять її «царицею», оскільки її син-наречений є «царем»: «азъ есмь Црґь, ты буди Црица»⁶². Спадкові стосунки між Христом та Марією, що їх

⁶⁰ Donna Spivey Ellington, *From Sacred Body to Angelic Soul: Understanding Mary in Late Medieval and Early Modern Europe* (Washington DC: The Catholic University of America Press, 2001), 247; Sarah Jane Boss, *Empress and Handmaid: On Nature and Gender in the Cult of the Virgin Mary* (London and New York: Bloomsbury, 2000), 68.

⁶¹ Баранович, арк. 279.

⁶² Радивиловський, арк. 354.

«Слово» Радивиловського передає через жвавий діалог між матір'ю і сином, є аспектом, що його латинська богословська думка запозичила від середньовічного права. Аспект цей виглядає вже виразно сформованим у *Commentaria in Canticum* Руперта: «o dilecta, et mater huius coronati, ac proinde regina coelorum, totum jure possidens filii regnum»⁶³. Богословські та «юридичні» наслідки Рупертового твердження теж дуже виразно постають і в «Слові I» Радивиловського, де Марія виступає як «наслідовниця» Христа, і в «Слові IV» Барановича («наслідуй Родившая Наслѣдника, оуготованное ти Црство»), який відносить царство небесне до «весільних дарів» («на Браць различных дары бывають»), що їх одержала Пречиста Діва у момент своєї смерті⁶⁴. В обох випадках очевидно є роль марійної екзегези *Пісні* — Марія у подвійній ролі «матері» та «молодої» — у створенні богословського та біблійного фундаменту для поняття про Марію, узяту на небо як «спів-спадкоємиця» Христа.

У «Слові II» Радивиловського *insignae maiestatis* Марії-цариці включають «пурпурову сукню» («сукня порфірова»), ланцюг, перстень та корону, і ця деталь, за посередництва Біблії та літургії, зокрема *ПП. 4, 8* («veni de Libano sponsa [...] veni coronaberis»), стала типовою для західної іконографії Внебовзяття. У цій проповіді *ПП. 4, 8* постає у формі «Грѣди ѿ Ливана невѣсто, прїиди будеши вѣнчана», яка відхиляється від кодифікованої версії Острозької Біблії, де немає жодної згадки про «увінчання», і яка з синтаксичного погляду відтворює версію Вульгати («veni de Libano sponsa [...] veni coronaberis»)⁶⁵. Використання *ПП. 4.8* у формі, засвідченій у Вульгаті («Грѣди ѿ Ливана невѣсто будеши вѣнчання»), супроводжує увінчання Богородиці також на титульному аркуші київського видання твору «Ключь разумѣніа» (1659 р.) Галятовського (рис. 2), що підтверджує обізнаність обох авторів з латинською літургійною, гомілетичною та іконографічною практикою — або за посередництва *Legenda aurea*, одного з перших текстів, які зробили використання цього уступу з *Пісні* канонічним у контексті Внебовзяття, або через традицію, що походить з марійних гомілій св. Бонавентури. Справді, у *Sermo V* на Внебовзяття Бонавентура

⁶³ *PL* 168, 891a.

⁶⁴ Баранович, арк. 276 зв.

⁶⁵ Радивиловський, арк. 360.



Рис. 2

використовує *ПП.* 4,8 для опису «трьох корон» (*corona gloriosa, corona luminosa, corona pretiosa*), що ними кожна з трьох іпостасей Трійці обдаровує Марію⁶⁶. На мою думку, не можна вважати випадковим те, що й «Слові II» Радивилівського внебовзята Марія отримує від Трійці «три корони», кожна з яких представляє певну чесноту: «корона покоры, корона послушенства, корона чистоты»⁶⁷. Разом з тим *ПП.* 4,8 використано для опису коронації Пречистої Діви також у *Cogitis te*, що його Радивилівський цитує у «Слові I» на Успення, приписуючи гомілію Єронімові і даючи їй назву «Слово в успени» у примітці на полях тексту⁶⁸. Таким чином, сукупність

⁶⁶ Св. Бонавентура, IX, 699–700. Як зауважує Евфимій Крижановський (Евфимий Крыжановский, *Сочинения* (Київ: Типографія С. В. Кульженко, 1890), II: 245), іконографічний мотив Увінчання Діви Марії з'являється у східнослов'янському регіоні лише в XVII ст., поширившись спершу на руських теренах, де він являє собою «іконографічну особливість», яка відрізняє їх від Московії.

⁶⁷ Радивилівський, арк. 359.

⁶⁸ Радивилівський, арк. 345. Радивилівський приписує *Cogitis te* уявлення про те, що Марія після смерті досягла «до високости престола». Ймовірно,

можливих позалітургійних джерел обговорюваних проповідей на Успення розташовується вздовж периметру текстів, які більш чи менш прямо походять від марійної екзегези *Пісні*.

Натомість у «Слові III» Радивиловського та в «Казані II на Успеніє» Галятовського корона Марії — це вінець «жінки, зодягненої в сонце» з Од. 12 («таа невѣста, которую видѣл в нѣѣ стѣй Іванъ значит прѣстю Бгу»)⁶⁹. Дотримуючись мнемонічно-риторичної схеми, присутньої у *Sermo VI de Assumptione* св. Бонавентури, Галятовський перелічує «дванадцять чеснот», які утворюють «корону з дванадцяти зір» Діви Марії («дванадцатъ цнѣтъ с которыхъ Прѣтаа Два корону собѣ оучинила»)⁷⁰. Однак він намагається встановити рівновагу між «царственістю» та «домашністю» Марії, адже у «Слові I» підкреслено ті аспекти *звичайного* щоденного життя — дбання про дім, скромність у стосунках із зовнішнім світом, відмова від «сміху» та «жартів», які могли би слугувати прикладом, що на нього належало взоруватися молодим «паннам», присутнім серед публіки («учитесь панни ѿ Прѣой Дѣы на свѣте жить»)⁷¹.

Якщо проповідники, звертаючись до соціально диференційованої публіки, як Галятовський та Радивиловський, дбали про те, аби заявити про царственість внебовзятої Марії та ілюстрували це цитатами з Пс. 44, 10 та Од. 12, 1 на тлі її *людськості*, то гомілії Симеона Полоцького, натомість, відзначає виразна увага до «династичних» аспектів Успення. У його проповіді «Слово I въ день Успеніа» Марія очікує смерті так, як «спадкоємець трону» («избранній на царство»), а також з радістю очікує «дня вінчання» («день вѣнчаніа»)⁷². Христос, «цар небесний», готує для матері «другий престол» («поставиша престол другій»), щоб вона могла сісти праворуч від нього як «цариця» з Пс. 44, 10 («предста царица вдесную тебе») і як Ветсавія з 3 Цар 2, 19 («и поставиша престол другій матери царевѣ»), і ця цитата присутня також у *Sermo III de Assumptione* Бонавентури («Nam cum venisset Bethsabee ad regem

він має на увазі фразу «usque ad throni celsitudinem intemerata mater et virgo processit» (PL 30, 128c; курсив мій — МГБ).

⁶⁹ Йоанікій Галятовський, *Ключ разумѣнія* (Київ: Лавра, 1659), арк. 153 зв.

⁷⁰ Галятовський, арк. 154. Щодо св. Бонавентури див.: *Opera omnia*, IX, 700.

⁷¹ Галятовський, арк. 150 зв.

⁷² Симеон Полоцький, *Вечера душевная* (Москва: Печатный двор), арк. 443 зв.

Salomonem, id est Virgo Maria in sua assumptione [...] positusque est thronum matri regis»⁷³.

Варто зауважити, що Марія не просто сидить на троні, як це передбачено й у візантійському мистецтві, а *праворуч* від Христа («и сѣде вдесную сѣна»). Цей аспект загалом відсутній в іконографії християнського Сходу, а на Заході його кодифіковано у мотиві *synthronos*, де Марія та Христос сидять разом на небесному престолі відповідно до схеми, присутньої у Пс. 44, 10⁷⁴. Цей іконографічний тип, що, як і коронування, теж загалом асоціюється з Внебовзяттям та спирається на марійну екзегезу Пісні, передбачає для Марії роль «нареченої Христа» і «цариці небесної». У візантійській ойкумені він обмеженим чином фіксується лише коло XIV ст. під впливом ісихастського вчення⁷⁵. Адже в *Homilia XXXVII in Dormitionem* Григорія Палами, широко розповсюдженій на православних слов'янських теренах, Марія сидить не «біля Бога» [περὶ τοῦ Θεοῦ], а «праворуч від нього» [ἀλλὰ καὶ ἐκ δεξιῶν]⁷⁶. З цього погляду ісихастська традиція, схоже, становить першу стадію поширення у візантійсько-слов'янському світі марійного тлумачення *Пісні*, що лежить в основі «небесного співцарювання» Пречистої Діви. Утім, в гомілії Палами Марію все ще представлено як «наречену Бога» («νύμφη τοῦ Θεοῦ») — відповідно до вжитку, зазвичай засвідченого у грецьких Отців — а не Христа, і її посаджено «праворуч від Бога», а не від Христа. Безпосереднє розташування праворуч від Христа («et sedit ad dexteram eius») є, натомість, однією з «нагород» (*praemia*), що їх у вже згаданому *Sermo III* на Внебовзяття св. Бонавентури було надано Пречистій Діві у момент її сходження на небо, з досить таки очевидним відсиланням до Пс. 44, 10 та одного з антифонів, що їх співають під час служби Внебовзяття: «Veni electa mea at ponam in te thronum meum. Quia concupivit Rex speciem tuam»⁷⁷.

⁷³ Полоцький, арк. 443 зв. Щодо св. Бонавентури див.: *Opera omnia*, IX, 692.

⁷⁴ Maurice Vloberg, «Les types iconographiques de la Mère de Dieu dans l'art occidental», в Henri du Manoir, *Maria. Etudes sur la Sainte Vierge* (Paris: Beauchesne, 1952), II: 483–540; Е. Я. Остащенко, «Об иконографическом типе иконы “Предста Царица” Успенского собора Московского Кремля,» *Древнерусское искусство. Проблемы и атрибуции* [10] (1977): 175–187.

⁷⁵ Остащенко, «Об иконографическом типе».

⁷⁶ PG 151, 470.

⁷⁷ Св. Бонавентура, IX, 693.

Отже, в гоміліях Полоцького присутність «другого престолу», на який праворуч від сина сідає Марія, належить до гомілетико-іконографічної традиції, представленої *Sermo III* св. Бонавентури, та до марійної екзегези *Пісні*. Постулюючи фізичну суміжність Христа та його матері на небесному престолі, Полоцький розвиває типовий аспект західної маріології, де, як зауважує Сімон Клод Мімуні, перетворення синівського зв'язку Христа з Дівою Марією на «зв'язок подружній» допомагає створити ідею про сутнісну «рівність» між Христом та його матір'ю⁷⁸. Ця «рівність», яку Пенні Шайн Голд називає «обопільністю влади» («mutuality of power»), в добу латинського Середньовіччя набуває також виразних політичних конотацій: узята на небо Марія, що сидить праворуч від Христа-царя, стає *exemplum* для земних володарок й легітимізує їхню владу⁷⁹. Під цим кутом зору варто замислитись, чи наголос Полоцького на «спільному престолі» не відображав «двірського» контексту, якому було адресовано виголошення цих текстів з метою, аби, як уже вказувала у своєму дослідженні Ізольд Тірет, московська політична думка присвоїла цариці типово марійну роль «посередниці». Поза тим, акцент на потойбічному тріумфі Пресвятої Диви передбачав також *фізичну спільність* символів влади («и сѣде вѣдесную сѣна»), і це могло би слугувати видимим підтвердженням того, що Тірет зауважує з приводу нерозривності ролі цариці від ролі царя: «У середньовічній Росії особа правителя ніколи не відокремлювалася від особи його дружини. Московити не сприймали статус цариці як категорію, відмінну від статусу царя [...]»⁸⁰. У контексті московського устрою, вороже налаштованого до «латинських» проникнень, слід, поза сумнівом, вважати за новаторство трансляцію цього поняття через систему образів Марії, яка восідає на престолі праворуч від Христа, що їх навіяла західна іконографія *synthronos*, де, відповідно до марійної екзегези *Пісні*, Марія є одночасно *мати*, *наречена* і *співправителька* Христа.

Загалом же не можна вважати випадковим те, що на «політично-династичних» аспектах Успення (включно з наголосом на *успад-*

⁷⁸ Mimouni, *Les traditions anciennes*, 338.

⁷⁹ Penny Schine Gold, *The Lady and the Virgin. Image, Attitude and Experience in Twelfth-Century France* (Chicago: Chicago University Press, 1985), 60.

⁸⁰ Isolde Thyret, *Between God and Tsar: Religious Symbolism and the Royal Women of Muscovite Russia* (DeKalb, Ill.: Northern Illinois University Press, 2001), 165.

ковуваності Царства небесного) більше наголошували у проповідях ті автори, які зверталися або прагнули звертатися до московської публіки і до «двірських» кіл. І навпаки, проповіді, укладені для ширшого кола, схоже, використовували літургійну нагоду Успення для того, аби зосередитися на емоційному ототожненні слухачів із Марією, постать якої тлумачили через фільтр *Пісні*. Цитати з цієї біблійної книги слугують для наголошення тих аспектів стосунків між Христом та Марією (материнська і подружня любов, чергування «веселих днів і днів сумних»), що їх люди, зібрані у церкві, могли самі переживати у приватному житті. Своєю чергою, «обопільність влади» залишала простір для особливої «обопільності емоцій»: «чтв Снъ ей терпѣль на тѣлѣ, тое она все оутерпѣла на Дѣши».

Ретельна побудова вишуканої системи матеріальних та психологічних паралелізмів між Христом і Марією, проілюстрована такими уривками, як *ПП. 2, 16* («Братъ мой мне и азъ ему»), слугувала для того, щоб викликати у вірного прагнення *imitatio Mariae* як людського шляху доступу до Христової досконалості. Сáme емоційне ототожнення вірян з Марією є одним з центральних аспектів «нарративного коду», через який *Пісню* використовували в латинській літургії Внебовзяття: вірного заохочували взяти участь у досвіді Марії, стати «her extended self» [продовженням її особистості]⁸¹. Формування моделі побожності, подібної до тієї, що її Рейчел Фултон стосовно постаті Марії в латинському Середньовіччі назвала «affective, compassionate mimesis»⁸², є, приміром, очевидною дидактичною метою «Слова II на Успеніє» Радивиловського: у *переході* Пречистої Диви від чергування земних «радощів і смутків» («той днь, которого была оувеселенна [...] и таких дни, которих была засмученна и оуниженна») до її потойбічного триумфу як нареченої Христа накреслено модель поведінки та есхатологічну перспективу для слухачів. Те саме слід сказати про дві гомілії Галятовського, які образіві *Virgo amorosa* Радивиловського протиставляють образ *Virgo operosa* — скромної, покірливої і працювитої, з якого постає етична модель не лише для вірних *загалом*, але й для жінок *зокрема* («учитесѣ панны ѿ Прѣбой Дѣвы на свѣте жить»).

⁸¹ Astell, *The Song of Songs in the Middle Ages*, 198.

⁸² *From Judgment to Passion*, 397.

Людськість Марії чергується, як ми вже бачили, з «царським» образом «жінки, зодягненої в сонце» з Од. 12, який у багатьох обговорюваних текстах виконує функцію тематичного ключа. У проповідях Транквіліона-Ставровецького, Галятовського, Радивиловського та Барановича, а отже цілком незалежно від соціального складу аудиторії, пишнота взятої на небо Марії є водночас пишнотою жінки з *Одкровення* та астральних атрибутів ПП. 6, 9 (місяць, сонце, зорі). Це відповідало екзегетичному звичаєві, який було започатковано марійними проповідями св. Бернарда та св. Бонавентури і який, у кінцевому рахунку, ґрунтувався на спільному марійному та еклезіологічному тлумаченні обох біблійних книг. З цього погляду пишнота «жінки з *Одкровення*» становить завершальний етап процесу сходження божественого в людське — і піднесення людського до божественого, що його розпочало Воплочення і що досяг кульмінації у Внебовзятті. Це найвища точка *vitae Mariae*, яка, немов свічадо, показується вірним, аби вони намагалися до неї дорівнятися.

Між латинськими впливами і тяглістю візантійської моделі

Разом з тим, вплив латинської гомілетично-літургійної традиції Внебовзяття не виключає того, що всі руські проповідники вільно — і широко — черпали з візантійсько-слов'янської традиції Успення. Про це свідчить, до прикладу, співіснування епітетів, узятих з *Пісні* та *Одкровення*, із традиційнішими старозавітними типологічними зображеннями, що їх було успадковано від візантійсько-слов'янської гімнографії («ліствиця Якова», «неопалима купина» тощо), або ж первісна приналежність образу *обіймів* Марії та Христа до літургійно-іконографічної традиції, яка походить з літератури *Переставлення*, до якої руські проповідники долучають подружній аспект, властивий марійній екзегезі *Пісні*⁸³. Те саме слід сказати про уступ Пс. 44, 10, використання якого у контексті марійних свят типове для латинської літургії, але він є і в *Homilia III*

⁸³ Щодо типологічних атрибутів Марії у візантійсько-слов'янській гімнографії див.: Christian Hannick, «The Theotokos in Byzantine Hymnography. Typology and Allegory,» в *Images of the Mother of God: Perceptions of the Theotokos in Byzantium*, ed. by Maria Vassilaki (Burlington, Vt.: Ashgate, 2005), 69–76.

in *Dormitionem* Дамаскина та в *Oratio XIV In Dormitionem S. Mariae* Андрія Критського (церковнослов'янський переклад *Oratio* входить до «Пролога» під датою 15 серпня⁸⁴). У другій гомілії на Успення Дамаскина широко вжито цитати з *Пісні*, можливо, за взірцем таких епітетів Марії, як «весільна світлиця», «цариця» та «престол», присутніх в «Акафісті» та марійних гоміліях Прокла Константинопольського⁸⁵. Багатими на відсилання до *Пісні* є також гомілії на Успення Григорія Палами. Ці елементи становлять «основу», що на неї руські проповідники накладають широкий ужиток *ПП*. 6, 9, *Пс.* 44, 10 та *Од.* 12, 1, поєднання яких типове, нагадаю, для латинської гомілетично-літургійної традиції Внебовзяття.

Утім, хоч «подружній» і «царський» статус Марії є темами, які безперечно присутні у візантійській літургії та у візантійських проповідників, не слід забувати, що у візантійських гоміліях на Успення топос «Марії-цариці» (біблійною основою якого є *Пс.* 44, 10) не виконує функції взірця, присутнього у латинській гомілетично-літургійній традиції, де він, як уже було сказано, набув виразної політичної конотації в якості *exemplum* для земних правительок⁸⁶. В *Oratio XIII in Dormitionem* Андрія Критського Марію, приміром, не раз названо «βασιλίσσα» людського роду⁸⁷, але структура гомілії лише маргінально ґрунтується на її небесному *тріумфі* як *цариці* та *нареченої*. Цей аспект почасти зустрічаємо у Дамаскина, який в *Homilia III in Dormitionem* описує смерть Пречистої Диви як *перехід* (μετάθεσις) з могили до «небесної весільної світлиці», де вона «царює разом» (συνβασιλεύσα) з Отцем і Сином⁸⁸. Проте, як уже було наголошено, візантійська гомілетика надає особливої ваги тому, щоб представити Марію як наречену Бога, а не Христа.

⁸⁴ Див. читання на 15 серпня у збірнику *Пролог* (Москва: Печатный Двор, 1666).

⁸⁵ Див. зокрема *V Гомілію* Прокла, передруковану у: Nicholas Constas, *Proclus of Constantinople and the Cult of the Virgin in Late Antiquity. Homilies 1–5. Texts and Translations* (Leiden-Boston: Brill, 2003), 261.

⁸⁶ Щодо цього див.: Henri Barré, «La royauté de Marie pendant les neuf premiers siècles,» *Recherches de Sciences Religieuses* 29 (1939): 129–62; 303–334; Joseph Nasrallah, *Marie dans la sainte et divine liturgie byzantine* (Paris: Nouvelles Éditions Latines, 1955).

⁸⁷ *PG* 97, 1072.

⁸⁸ *PG* 96, 755.

Крім того, у Дамаскина та Андрія Критського немає діалогічної взаємодії між Христом та Пречистою Дівою — представлення Успення як «весільної драми», яка натомість, ймовірно, під впливом гомілетично-літургійної традиції латинського Заходу, відіграє фундаментальну роль у досліджуваних руських гоміліях. Так, *Oratio XIV in Dormitionem* Андрія Критського змальовує постать Марії у момент її переходу до небесного світу як самотню, тоді як у проповідях Галятовського, Барановича, Радивиловського та Полоцького, навпаки, сутність Марії полягає у її постійній взаємодії з Христом, сином і нареченим. Автори відтворюють динаміку латинської літургії Внебовзяття як «narrative performance»⁸⁹: саме Христос іде їй назустріч, прикликаючи до себе словами з *ПП. 2, 10* («прійди ближнѣа моѣ»); саме Христос бере її собі в наречені; саме він її увінчує і, врешті, садовить праворуч від себе. З огляду на це можна сказати, що руські проповіді на Успення «пожвавлиють» образ Богородиці, успадкований від візантійсько-слов'янської іконографії та богослов'я, коли зображають її у діалозі з Христом за допомоги «нарративного сценарію» *Пісні*.

Разом з тим, окремі риси цієї «діалогічної» схеми, створеної на взірці нарративної структури *Пісні*, присутні також у «Гомілії на Успення» Григорія Палами та в «Каноні» на Успення, що його приписують патріархові Константинопольському Фелотеєві Коккіну († 1359) (церковнослов'янський переклад цього тексту входив до збірки Акафістів, поширеної у XVII ст. на руських теренах: «Зоветь тебе тайнѣ Снѣ и Женихѣ твой: [...] Въстани Невѣсто»⁹⁰). Таким чином, вимальовується ще одне джерело як чинник поширення марійної екзегези *Пісні* на візантійсько-слов'янському Сході. Отож можна припустити, що на руських теренах це становило «підготовчу стадію» до прямого засвоєння латинської гомілетично-літургійної традиції Успення, адже одного лише прецеденту з ісихастської практики замало, аби пояснити типово «латинську» асоціацію між подружньою образністю *Пісні* та образом жінки з *Одкровення*.

Як підсумок, з обговорюваних проповідей вимальовується певний «діалог» між двома різними богословськими та іконографічними типологіями, в якому сцена Успення візантійського походження

⁸⁹ Fulton, «Quae est ista quae ascendit,» 61.

⁹⁰ *Акафісти*, арк. 109.

накладається на сцену Внебовзяття, де Марію зображено в постаті *Regina coeli*. Образотворчим вираженням цього може слугувати гравюра, яка відкриває «Слово І на Успеніє» Барановича (рис. 3): тут, як і в апсиді церкви Санта Марія Мадджоре у Римі (рис. 4) та на численних мініатюрах доби Оттонів, нижня частина представляє візантійську сцену Успіння, а верхня — Увінчання Марії, якій були дані крила орла, як жінці з *Од. 12, 14*⁹¹.



Рис. 3

Обидва образи, Марія-молода з *Пісні* та Марія-жінка з *Одкровення*, мають тенденцію до зникнення або до появи у дуже скороченому вигляді в проповідях на Успення, що їх було укладено після переходу Київської митрополії у підпорядкування Московському патріархатові (1686 р.). Для прикладу, у «Слові на Успеніє» українського

⁹¹ Щодо контамінації між Внебовзяттям та Успенням у мистецтві доби Оттонів див.: Н. Mayr-Harting, *Ottonian Book Illumination. An Historical Study* (London: Harvey Miller, 1991), I: 151.



Рис. 4

періоду життя Димитрія Туптала (1693 р.) згадки про «подружній статус» Марії є лише спорадичними, а цитати з *Пісні* великою мірою повторюють цитати, присутні в *Homilia II in Dormitionem* Дамаскіна, хоч далі йде пасаж із *ПП.* 4,1 («вса добра еси... и порока нѣсть в тебе»), інтерпретований в ключі «непорочного зачаття»⁹². Однак такі уривки, як *Од.* 12, 1, або як *ПП.* 2, 16 та *ПП.* 2, 5, що у Барановича та Радивиловського були основою глибоких ідентичнісних та емоційних стосунків між Марією та Христом, цілком відсутні. З ліквідацією київської церковної автономії діалог між Сходом та Заходом, такий активний і під багатьма оглядами спонтанний в гоміліях Галятовського, Радивиловського та Барановича, схоже, втратив частину свого розмаху. У цьому сенсі значущий доказ

⁹² Проповідь опубліковано: Анатолий Титов, *Проповеди Святителя Димитрия, Митрополита Ростовского, на украинском наречии* (Москва: Печатня А. И. Снегиревой, 1909), 55–75.

розбіжностей у сприйнятті марійної екзегези Од. 12 на руських землях та в Московії можна побачити, порівнявши київське видання *Тл҃кованія на Апокаліпсис* Андрія Кесарійського (Київ: Лавра, 1625) із московським виданням 1712 р. У лаврському виданні на звороті титульного аркуша зображено Успення Пресвятої Диви (рис. 5) в супроводі цитати з Од. 12, 1 («Знаменіє веліє явися на Нбси...»), а в московському виданні (рис. 6) те саме зображення подано без цієї цитати, яку замінено — сказати би, *приведено до норми!* — уступом з «Канону на Успіння» Дамаскина («Не оумре но спить дѣва жизни мати»).

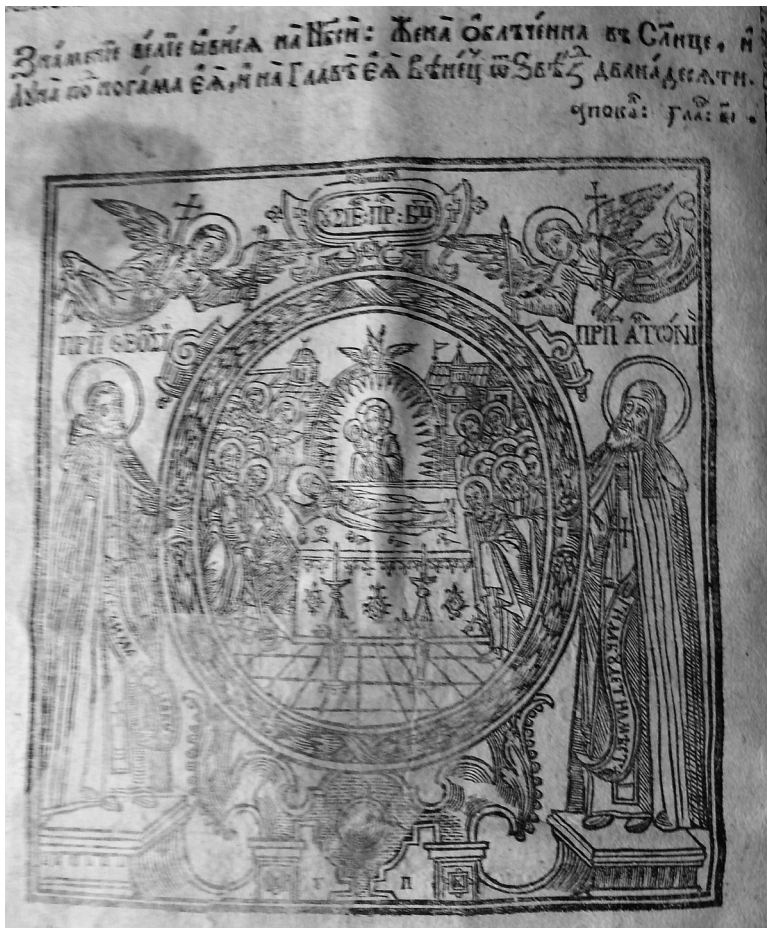


Рис. 5



Рис. 6

З цього приводу важливо додати, що у двох проповідях Полоцького, укладених для «московської» публіки, теж бракує *прямої* згадки про представлення Пречистої Діви як «жінки, зодягненої в сонце» з *Од.* 12, 1 та молоді з *Пісні*, за єдиним винятком *ПП.* 2,10 («приїди ближнѣа моя»), тобто цитати, що її було, як ми вже бачили, кодифіковано в гоміліях на Успення Дамаскина. Натомість тут широко присутня тема «царського статусу» Марії — мотиви увінчання та *synthronos* («и сѣде вдесную сѣна»). Свою обережність

щодо «прямого» вживання таких чужих московському літургійному вжиткові книг, як *Пісня та Одкровення*, автор компенсує звертанням до «політично-династичної концептуалізації» тематики Внебовзяття, типової для латинського Заходу. Разом з тим, коли у Рифмологієні Полоцький порівнює царя з сонцем, а Марію-царицю — з місяцем («Ты солнце; луна — Мария-царица»), він всього лиш ставить марійну екзегезу *Од. 12, 1* на службу двірській риторичі.

У цьому аспекті мій розгляд піднімає деякі питання, на які, сподіваюсь, відповідь дадуть майбутні дослідження. Коли, як пише Сімон Клод Мімуні з приводу політичних конотацій образу Марії як нареченої Христа у латинському Середньовіччі, «une théologie politique de type mariologique est encore à écrire»⁹³, то те саме можна сказати стосовно маріологічної думки київського православ'я XVII ст. У майбутньому, безперечно, буде важливо дослідити цю тему, взявши до уваги вплив польської маріології та її культу Марії-цариці.

З другого боку, використання *Пісні над Піснями* для дослідження «емоційних» аспектів стосунків між Марією та Христом спонукає думати про засвоєння на руських теренах тієї «емоційної побожності», що була типовою для марійного поклоніння у латинському Середньовіччі⁹⁴. Це піднімає проблему не лише про джерела комплексу побожних практик, частково заторкнуту в цій статті, а й про «місцеві особливості», що сформувалися після їх перенесення в руський соціальний та культурний контекст. Наголос на «фізичних» аспектах стосунків між Марією та сином у той період, тобто в XVII ст., коли, як зауважує Співі Еллінгтон, західна гомілетика почала зазнавати «зміни парадигм» у представленні Пречистої Діви, яку було поступово «одухотворено» й усунено з «тілесного симбіозу» з Христом, вказує, приміром, на збереження моделей середньовічного походження в східнослов'янській бароковій культурі. Це можна почасти пояснити впливом візантійської богословської моделі, в якій тема Воплочення — а отже й материнства Марії — є одним з центральних аспектів. Утім, варто замислитись над тим, якою мірою присутність у могилянському богословському

⁹³ Mimouni, *Les traditions anciennes*, 339.

⁹⁴ Щодо «емоційної побожності» див.: Caroline Walker Bynum, *Jesus as Mother: Studies in the Spirituality of the High Middle Ages* (Berkeley: University of California Press, 1982); Sarah McNamer, *Affective Meditation and the Invention of Medieval Compassion* (Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2010).

curriculum таких авторів, як св. Бонавентура, або ж популярність таких середньовічних компіляцій, як *Legenda aurea*, відіграли роль у створенні образу Пречистої Діви, що не збігається повністю ані з образом, успадкованим від візантійської традиції, ані з образом, який широко пропагували на Заході в добу Контрреформації. Дослідження біблійних цитат у руських проповідях, присвячених іншим марійним празникам, безперечно, допоможе прояснити картину, що на сьогодні залишається ще великою мірою не вивченою.

Таблиця 1

Латинська літургія Внебовзяття*		Слов'янська літургія Успення**
Читання	Антифони з Пісні	Читання
Од. 12,1	ПП 6,9	Лк. 1, 39–49, 56
Од. 11,19–12,1–6	ПП 7,6	Флп. 2, 5–11
Пс. 44,10	ПП 6,12	Пс 131,8
1 Кор. 15, 20–26	ПП 1,2–3	Лк. 10, 38–42
	ПП 7,4	Пс. 115,4
Лк 1,39–56	ПП 1,4	
	ПП 4,12	
	ПП 4,16	
	ПП 6,8	
	ПП 8,2	
	ПП 2,11–13	
	ПП 8,7	
	ПП 2,6	
	ПП 5,8	

* *Breviarium Romanum*, Roma 1632** Скабалланович, *Успение*

**Таблиця 2. Частотність цитат з Пс 44, 10,
Пісні над Піснями та Одкровення**

Цитати	Став- ровець- кий	Кар- пович	Галя- товський	Барано- вич	Радиви- ловський	Поло- цький
Пс 44, 10	X	X	I	I, II, III	I, II, III	I, II
ПП 2, 1	—	—	—	IV	IV	—
ПП 2, 2	—	—	—	II	IV	—
ПП 2, 5	—	X	—	—	IV	—
ПП 2, 10	—	X	I, II	I, II, III	II	I, II
ПП 2,11	—	X	II	II	—	—
ПП 2,16	—	—	—	II	—	—
ПП 3,4	—	—	—	II	—	—
ПП 4,4	—	—	—	I, IV	—	—
ПП 4,7	—	X	I	III	II, III, IV	—
ПП 4,8	—	—	—	I	II	—
ПП 4,10	—	—	—	II	—	—
ПП 4,12	—	X	—	—	II	—
ПП 5,2	—	—	—	II, IV	—	—
ПП 6,8	—	—	—	—	II	—
ПП 6,9	X	X	—	I	I, II, III, IV	—
ПП 7,1	—	—	—	—	—	I
ПП 8,1	—	—	—	II	—	—
ПП 8,5	—	X	—	—	—	—
ПП 8,7	—	X	—	—	—	—
Од 12,1	X	X	II	I, III, IV	II, III	—
Од 19,7	—	—	—	II, IV	—	—

Для авторів, у яких є більше однієї проповіді на Успення, римськими цифрами вказано, в якій проповіді використано цитати.

Bibliography

- Akafisty*. Kyiv: Lavra, 1629.
- Alekseev, Anatolii A. *Pesn Pesnei v slaviano-russkoi pismennosti*. Sankt Peterburg: Bulanin, 2002.
- Antiphonarium romanum ad ritum Breuiarij, ex decreto Sacrosanti Concilij Tridentini restituti...* Venetiis: apud Iuntas, 1606.
- Astell, Ann. *The Song of Songs in the Middle Ages*. Ithaca: Cornell University Press, 1990.
- Baranovych, Lazar. *Truby sloves propovednykh na narochitye dni prazdnikov*. Kyiv: Lavra, 1674.
- Barré, Henry. «La royauté de Marie pendant les neuf premiers siècles.» *Recherches de Sciences Religieuses* 29 (1939): 129–162; 303–334.
- Bernardus Claraevallensis. «Sermo IV de Assumptione.» In *Patrologiae Cursus Completus. Series Latina*. 183: 429–436. Parisiis: apud J-P Migne, 1854.
- Berndt, Michael. *Die Predigt Dimitrij Tuptalos. Studien zur ukrainischen und russischen Barockpredigt*. Bern-Frankfurt: Peter Lang, 1975.
- Bonaventura, San. *Doctoris Seraphici S. Bonaventurae Opera Omnia*, IX. Firenze: Quaracchi, 1901.
- Boss, Sarah Jane. *Empress and Handmaid: On Nature and Gender in the Cult of the Virgin Mary*. London and New York: Bloomsbury, 2000.
- Breviarium Romanum ex decreto Sacrosancti Concilii Tridentini*. Venetii: apud Iuntas, 1604.
- Brogi Bercoff, Giovanna. «Barokova homiletika u skhidno-slovianskomu kulturnomu prostori.» In *Contributi italiani al XIV Congresso internazionale degli Slavisti*, edit. Alberto Alberti, 179–200. Firenze: Firenze University Press, 2008.
- Capelle, Bernard. «La fete de l'Assumption dans l'histoire liturgique.» *Ephemerides Theologicae Louvaniensis* 3 (1926): 33–45.
- Constas, Nicholas. *Proclus of Constantinople and the Cult of the Virgin in Late Antiquity. Homilies 1–5. Texts and Translations* (Leiden-Boston, 2003).
- Cornelius a Lapide. *Commentaria in Canticum Canticorum*. Antverpiae: apud Martinum Nutium, 1638.
- Cornelius a Lapide, *Commentaria in Apocalypsin S. Iohannis Apostoli*. Antverpiae: apud viduam I. Mevrsv., 1681.
- Etingof, Olga E. *Obraz Bogomateri. Oчерki vizantiiskoi ikonografii XI–XIII vv.* Moskva: Progress-Traditsia, 2003.

Flint, Valerie. «The Commentaries of Honorius Augustodunensis on the Song of Songs.» *Revue Bénédictine* 84 (1974): 196–211.

Fulton, Rachel. «Quae est ista quae ascendit sicut aurora consurgens? The Song of Songs as the Historia for the Office of the Assumption.» *Mediaeval Studies* 60 (1998): 55–122.

Fulton, Rachel. *From Judgement to Passion. Devotion to Christ and the Virgin Mary, 800–1200*. New York: Columbia University Press, 2002.

Galiatovskiy, Yoanykii. *Kliuch razumeniia*. Kyiv: Lavra, 1659.

Garzaniti, Marcello, Romoli, Francesca. «Le funzioni delle citazioni bibliche nella letteratura della Slavia ortodossa.» In *Contributi italiani al XV Congresso Internazionale degli Slavisti*, edit. Marcello Garzaniti, Alberto Alberti, Monica Perotto, Bianca Sulpasso, 121–155. Firenze: Firenze University Press, 2013.

Graef, Hilda. *Mary: A History of Doctrine and Devotion*. Notre Dame, In.: Ave Maria Press, 2009 [1963¹].

Haibach-Reinisch, Monica. *Ein neuer «Transitus Mariae» des Pseudo-Melito*. Roma: Pontificia Academia Mariana Internationalis, 1962.

Hannick, Christian. «The Theotokos in Byzantine Hymnography. Typology and Allegory.» In *Images of the Mother of God: Perceptions of the Theotokos in Byzantium*, ed. by Vassilaki, Maria, 69–76. Burlington, Vt.: Ashgate, 2005.

Honorius Augustodunensis. «Sigillum Beatae Mariae ubi Exponuntur Cantica Cantorum.» In *Patrologiae Cursus Completus. Series Latina*. 172: 495–518. Parisiis: apud J-P Migne, 1854.

Ivanova, Klimentina. *Bibliotheca Agiographica Balcano-Slavica*. Sofia: Akademichno izdatelstvo «Prof. Marin Drinov», 2008.

Jeffreys, Elizabeth. «The Song of Songs and Twelfth Century Byzantium.» *Prudentia* 23 (1991): 36–54.

Jugie, Maurice. *La mort et l'assomption de la Sainte Vierge. Etude historico-doctrinale*. Città del Vaticano: Biblioteca Apostolica, 1944.

Karpovych, Leontii. *Kazanie dvoe. Odno na Preobrazhenie Gospoda Boga... Drugoe na Uspenie...* Ev'e: Drukarnia bratska, 1615

Kondakov, Nikodim P. *Ikonografiia Bogomaterii*. 2 vols. Sankt-Peterburg: Tipografiia imperatorskoi Akademii Nauk, 1914.

Korzo, Margarita A. *Obraz cheloveka v propovedi XVII veka*. Moskva: Institut Filosofii RAN, 1999.

Kryzhanovskii, Evfimii M. *Sochineniia*. Vol. 1. Kiev: Tipografiia S. V. Kulzhenko, 1890.

Kuczyńska, Marzanna. *Ruska homiletyka XVII wieku w Rzeczypospolitej. Ewolucja gatunku — specyfika funkcjonalna*. Szczecin: Uniwersytet Szczeciński, 2004.

Leclercq, Jean. *The Love of Learning and the Desire for God. A Study of Monastic Culture*. New York: Fordham University Press, 1996 [1982¹].

Linardou, Kalliroe. «The Couch of Solomon. A Monk, a Byzantine Lady and the Song of Songs.» *Studies in Church History* 39 (2004): 73–85.

Louth, Andrew. *St. John Damascene. Tradition and Innovation in Byzantine Theology*. Oxford: Oxford University Press, 2002.

de Lubac, Henri. *Méditation sur l'Église*. Paris: Aubier, 1953.

Maguire, Henry. *Art and Eloquence in Byzantium*. Princeton: Princeton University Press, 1981.

Maksymchuk, Olha. *Pisnia pisen u literaturi ukrainskoho Baroko. Avtoreferat dysertatsii na zdobuttia naukovooho stupenia kandydata filohichnykh nauk*. Kyiv: NaUKMA, 2015.

Mayr-Harting, Henry. *Ottonian Book Illumination. An Historical Study*. London: Harvey Miller, 1991.

Matter, Ann. *The Voice of my Beloved: The Song of Songs in Western Medieval Christianity*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1992.

McNamer, Sarah. *Affective Meditation and the Invention of Medieval Compassion*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2010.

Mimouni, Claude. *Les traditions anciennes sur la Dormition et l'Assomption de Marie. Études littéraires, historiques et doctrinales*. Leiden-Boston: Brill, 2011.

Molanus, Joannes. *De Historia SS. imaginum et picturarum verum earum usus contra abusum*. Lovanii: J. Bogard, 1594.

Nasrallah, Joseph. *Marie dans la sainte et divine liturgie byzantine*. Paris: Nouvelles Éditions Latines, 1955.

Naumow, Aleksander. *Biblia w strukturze artystycznej utworów cerkiewnosłowiańskich*. Kraków: Uniwersytet Jagielloński, 1983.

Ostaschenko, E. Ya. «Ob ikonograficheskom tipe ikony “Predsta Tsaritsa” Uspenskogo sobora moskovskogo Kremlia.» *Drevnerusskoe iskusstvo. Problemy i atributsii* [10] (1977): 175–187.

Patrologiae Cursus Completus, Series Graeca. 161 vols. Parisiis: apud J-P. Migne, 1856–1866.

Paschasius Radbertus. «Cogitis me.» In *Patrologiae Cursus Completus. Series Latina*. 30: 122–145. Parisiis: apud J-P. Migne, 1846.

- Polotskii, Simeon. *Vecheria dushevnaia*. Moskva: Pechatnyi dvor, 1683.
- Porfirev, Ivan. Ia. *Apokrificheskie skazania o novozavetnykh litsakh i sobytiakh po rukopisiam Solovetskoj biblioteki*. Sankt-Peterburg: Tipografia Akademii Nauk, 1890.
- Prigent, Pierre. *Apocalypse 12. Histoire de l'exégèse*. Tübingen: Mohr, 1959.
- Prolog. Moskva: Pechatnyi dvor, 1666.
- Radyvylovskiy, Antonii. *Ohorodok Bohoroditsy*. Kyiv: Lavra, 1676.
- Romoli, Francesca. *Predicatori nelle terre slavo-orientali (XI–XIII sec.)*. *Retorica e strategie comunicative*. Firenze: Firenze University Press, 2009.
- Schine Gold, Penny. *The Lady and the Virgin. Image, Attitude and Experience in Twelfth-Century France*. Chicago: Chicago University Press, 1985.
- Shoemaker, Stephen. *Ancient traditions of the Virgin Mary Dormition and Assumption*. Oxford: Oxford University Press, 2002.
- Skaballanovich, Mikhail N. *Uspenie Presviatoi Bogoroditsy*. Kiev: Prolog, 2004 [1916¹].
- Spivey Ellington, Donna. *From Sacred Body to Angelic Soul: Understanding Mary in Late Medieval and Early Modern Europe*. Washington DC: Catholic University of America Press, 2001.
- Stavrovetskyi, Kyrylo. *Evanhelie uchytelnoe*. Rokhmaniv: Drukarnia Kyryla Stavrovetskoho, 1619.
- Thyret, Isolde. *Between God and Tsar: Religious Symbolism and the Royal Women of Muscovite Russia*. DeKalb, Ill.: Northern Illinois University Press, 2001.
- von Tischendorf, Constantin. *Apocalypses Apocryphae Mosis, Esdrae, Pauli, Iohannis, item Mariae dormitio, additis Evangeliorum et Actum Apocryphorum supplementis*. Leipzig: Hermann Mendelssohn, 1866.
- Titov, Andrei A. *Propovedi Sviatitelia Dimitria, Mitropolita Rostovskogo, na ukrainskom narechii*. Moskva: Pechatnia A. I. Snegirevoi, 1909.
- Vloberg, Maurice. «Les types iconographiques de la Mère de Dieu dans l'art occidental.» In H. du Manoir, *Maria. Etudes sur la Sainte Vierge*. Paris: Beauchesne, 1952.
- Walker Bynum, Caroline. *Jesus as Mother: Studies in the Spirituality of the High Middle Ages*. Berkeley: University of California Press, 1982.
- Wenger, Antoine. *L'Assomption de la T. S. Vierge dans la tradition byzantine du VI au X siecle*. Paris: Institute français d'études byzantines, 1955.
- Yakovenko, Natalia. *U poshukakh Novoho neba. Zhyttia i teksty Yoanykiiia Galiatovskoho*. Kyiv: Laurus; Krytyka, 2017.

Abstract**Quotations from the *Song of Songs* and the *Apocalypse* in Early Modern Ruthenian Homilies on the Feast of the Dormition: between Western Influences and Continuity of Byzantine Models**

The aim of this study is to investigate a group of nine early modern Ruthenian homilies dedicated to the Marian feast of the Dormition, while focusing on both the liturgical and extra-liturgical sources of their Biblical quotations. One feature of these texts is the presence of such Biblical quotations as *Song of Songs* 6, 9 («who is she that looketh forth as the morning») and *Apocalypse* 12, 1 («and there appeared a great wonder in heaven: a woman clothed in the sun») which, while being an integral part of the Latin exegetical tradition of the Assumption, played just a marginal — if any — role in the Byzantino-Slavic liturgical tradition of the Dormition. The use of the Marian imagery modelled on the *Song of Songs* and the *Apocalypse* may be ascribed to the influence of either exegetic Comments to the *Bible*, such as those of Cornelius a Lapide, or Marian homiletic and exegetic literature produced in the West in the late Middle Ages and the Counter-Reformation. On the other hand, the tradition of Hesychasm — especially Theophilos Kokkinos' Dormition Canon and Gregory Palamas' Dormition homilies — may well represent a first step in extending the Marian reading of the Song of Songs to the Byzantine-Slavic area. Another question that is addressed in this paper is how the intellectual and ecclesiastical context in the Ukrainian lands, a distinctive feature of which was pluriconfessionalism and its close ties to Western Baroque, influenced the way in which these authors represented Mary.

Keywords: Early modern Ruthenian sermons, Dormition, Assumption, Biblical quotations, Song of Songs, Apocalypsis, Lazar Baranovych, Ioanikii Galiatovskiy, Antonii Radyvylovskiy, Leontii Karpovych, Kyrylo-Trankvilion Stavrovetskyy, Simeon Polotskii.