

ЕЛЕМЕНТИ «НАРОДНОЇ РЕЛІГІЙНОСТІ» В ПРАВОСЛАВНІЙ МОНАСТІРСЬКІЙ КУЛЬТУРІ

Монастирська культура, яка, здавалося б, має являти офіційній, теологічно вивірений варіант Православ'я, містить фольклорні та міфологічні елементи. Серед причин цього явища можна назвати відсутність необхідної єдності досвідного й інтелектуального сприйняття православного Писання та Переказу.

Ключові слова: *монастирська культура, міфологія, фольклор, чудо, переказ, ересь.*

Монастырская культура, которая, казалось бы, должна являть официальный, теологически выверенный, вариант Православия, содержит фольклорные и мифологические элементы. Среди причин этого явления можно назвать отсутствие необходимого единства опытного и интеллектуального восприятия православного Писания и Предания.

Ключевые слова: *монастырская культура, мифология, фольклор, чудо, предание, ересь.*

Monastic culture, which seemingly should contain the official, theologically aligned version of Orthodoxy, has folk and mythological elements. Among the causes of this phenomenon it can be called a lack of the necessary unity of experienced and intellectual perception of the Orthodox Scripture and Tradition.

Key words: *monastic culture, mythology, folklore, wonder, devotion, heresy.*

Фольклорні впливи і язичеські релікти в Православ'ї викликають постійний інтерес дослідників. Якщо в радянську епоху це питання розглядалося переважно з метою доказу сторонності ідеалів Православ'я основній масі народу, то сучасні дослідники акцентують увагу на прикладах синтезу язичництва й християнства, вивченні нових фольклорних явищ у цій сфері, процесах вторинної міфологізації. Ці явища оформилися в поняття так званої «народної релігійності» (folk religion, religion populaire), «фольклору прицерковного кола», «простацького богослов'я» та ін. Водночас американська дослідниця, славіст Ів Левін, відзначає, що фольклорні й міфологічні впливи властиві не винятково селянським релігійним уявленням, але мають прояв у світовідчутті всіх соціальних верств [8, с. 9].

Аналіз останніх досліджень і публікацій. У межах цих досліджень вивчається й фольклор монастирського, частіше «навколомонастирського» середовища. Так, А. В. Тарабукіна для аналізу культури «прицерковного кола» збирала матеріал переважно серед прочан Дивеева, Оптиної пустелі й Псково-Печерського монастиря. Водночас залишається відкритим питання: чому монастирська культура, яка, здавалося б, мала являти собою офіційний, теологічно вивірений, максимально

очищений від іншокультурних впливів варіант Православ'я, взагалі містить ці фольклорні та міфологічні елементи? Більше того, існує думка, що ці елементи саме й виникають у монастирях [7]. Наприклад, серед прочан і туристів Валдайського Іверського монастиря народилася легенда, що дуб, який росте на монастирському дворі, виріс із жолудя Мамврійського дуба. Ченцям доводилося часто бачити людей, що обіймають дерево й залишають у його корінні монети. Щоб не вішати на дуб таблички майже гумористичного змісту «Дерево не обіймати» і «Дубу грошей не дарувати», ченці прикріпили до стовбура копію шанованої в монастирі Іверської ікони Богородиці та скриньку для монет [14, с. 25]. Такі дії монастирської адміністрації не можна назвати боротьбою із забобонами, радше «воцерковленням язичеської традиції» [14, с. 25]. Відомо, чому Церква так вчиняла відразу після прийняття християнства, але необхідно зрозуміти причини таких же дій через десять століть.

Таким чином, метою статті є виявлення причин, механізмів існування й функцій фольклорних і міфологічних явищ у православній монастирській культурі. Реалізація цієї мети потребує зіставлення понять «міфологія», «фольклор», «переказ», «чудо», «єресь» та ін. у контексті монастирської культури.

Поняття «християнська міфологія» С. С. Аверинцев визначає як «комплекс уявлень, образів, наочних символів, пов'язаних з релігійною доктриною християнства та їх розвитком у взаємодії з фольклорними традиціями народів» [1, с. 599]. На відміну від теології, вона «чуттєво наочна», базується на життєвих цінностях і «даності звичаю», що перетворює її на периферійну, стадіально відмінну від християнської теології. Крім того, на думку антрополога Б. Малиновського (1884–1942) «... найпростіша демаркація між світом міфів і реальністю — неможливість у нашні дні подій, які були колись» [18]. Проте в християнстві, в принципі, не відкидається можливість будь-яких чудес «з волі Божої». Фольклорист і етнограф Б. Н. Путілов підкреслює, що в народній культурі обряд, ритуал цінний сам по собі [18]. Але наявність особливостей обряду в різних національних типах християнської (і монастирської) культури свідчить, що навіть у такому ортодоксальному утворенні ритуал не має первинної цінності.

Якщо вважати монастирську культуру «втіленням» найправильнішого Православ'я, то використання настільки відмінних від неї фольклорних мотивів може здійснюватися тільки через серйозний компроміс. Але існує інша точка зору. Зокрема, сучасний болгарський дослідник Р. Р. Малчев саму монастирську культуру визначає як синтез практики побутування монастиря й народної культури навколишніх поселень [10]. У цьому разі фольклор (а разом з ним і міфологія) належать до монастирської культури як її природні складові. Дійсно, монастирська культура, незважаючи на свою віддаленість від світу, фактично виявляється ближчою до народу, ніж, наприклад, культура церковна. Як зауважує А. Кураєв, чернець — той же мирянин, але він є людиною, що побажала нести особливе служіння. А ось людина, яка

прийняла духовний сан (тобто священик) — дійсно, вже не мирська людина [6, с. 368].

Якщо для С. С. Аверинцева християнська міфологія — це своєрідний синтез християнства, народної культури і язичества, то для О. Ф. Лосева міф — саме життя, речовинна реальність. У такому разі теологія є ідеальною, а міфологія й фольклор — матеріальною складовою монастирської культури.

Фольклорні й міфологічні утворення в монастирській культурі можна, як вважається, класифікувати «за носієм» таким чином:

- 1) фольклор і міфологія ченців;
- 2) фольклор і міфологія, породжувані прочанами (робітниками, туристами, мандрівниками, населенням, представниками навколомонастирських громад та ін.).

Усередині кожної групи можна виокремити підгрупи. Так, серед явищ першої групи можна виділити міфи еретичного типу, що суперечать думці офіційної Церкви з певних питань, але не конфліктують з основними догматами Православ'я. Власне «єрессю» в Православ'ї називається «відхилення від загальноцерковного вчення з догматичних питань» [4, с. 659]. Догматів, неприйняття яких сприяли б розриву з Церквою, у Православ'ї не так багато: догмат Боготілення, догмат Спокути, догмат про незаймане народження Ісуса від Марії, догмат про загальне воскресіння та ін. З інших питань, у принципі, припускаються думки, зокрема й діаметрально протилежні офіційному богослов'ю.

Міфологічні явища першої групи виникають, коли відхід у монастир зумовлений не бажанням урятувати себе та світ, а втечею від антихриста, а бажанням «... залізи в консервну банку й запаяти себе ізсередини» (А. Кураєв). Наприклад, заклики не приймати ідентифікаційний код або заміщення молитви магією: «в Преображенському соборі Дивеевського монастиря влітку 2003 р. висіла новонаписана ікона св. Купріяна та Іустини відверто апокрифічного смислу. Підпис на цій іконі являв собою заклинання, а не молитву <...>» [7].

Далі в першій групі можна виділити перекази, легенди й міфи, привнесені прочанами, але прийняті ченцями тому, що вони догматично нейтральні або, наприклад, створюють привабливий образ обителі. Так, у Можайському Лужецькому Ферапонтовому монастирі та його околицях популярний образ Миколи Можайського, рятівника від татар, що зображується з мечем в одній руці й містом Можайськом в іншій. Б. А. Успенський убачав у такій композиції змішування образів і атрибутів власне святителя Миколи й Архістратига Михайла [15, с. 21]. У Топловському монастирі святої Параскеви П'ятниці (в Криму) туристи відвідують печеру першої черниці монастиря Константини. Водночас справжня печера не збереглася [11]. Або переказ Новодівочого монастиря, відповідно до якого «Наполеон нібито заявив, що не піде з Москви, поки не побачить загибелі Новодівочого монастиря. Французький імператор тривалий час стояв на Воробйових горах, очікуючи вогненної заграви на іншому березі Москви-ріки. І тоді один москвич, що мав володіння поруч з монастирем, запалив свій будинок.

Вогонь палахкотів так сильно, що Наполеон вирішив, начебто це горить Новодівочий і покинув Москву» [16, с. 21].

Ця група артефактів утворює переказ (з маленької літери), всі складові якого можна позначити поняттям «благочестиві традиції», на відміну від Переказу, що є складовою офіційного православного вчення.

Ще однією частиною першої групи можна назвати чернечий фольклор, що містить приказки («Краще бути під клобуком, ніж під каблуком»), пісні (наприклад, досить відома «Пісня про райську пташку»), поезію й прозу з елементами дидактичного або самоіронічного, анекдотичного типу. Слід відзначити, що сміх і гумор наявні в монастирській культурі як засіб, що допомагає переносити труднощі, зберігати оптимістичний настрій та адекватний рівень самооцінки. Відомо, наприклад, що преподобний Серафим Саровський мав гарне почуття гумору й веселу вдачу. Сучасний представник монастирської культури архієпископ Хризостом з Етні зауважує, що неприйнятним є лише непомірний, несвоєчасний, занадто гучний і легковажний сміх [20].

У другій групі міфологічних і фольклорних явищ, що привносять у монастирську культуру прочани, можна виокремити комплекс чудес і неймовірних подій, які популярні в «навколомонастирському» середовищі. Наприклад, переказ про довжину печер Києво-Печерської лаври до Чернігова або аж до Новгороду Великого [12, с. 22], або про дзвони Троїцького-Сергієвої лаври, які не підкорилися указу Петра I про їхнє переплавлення [13, с.19], або про польоти тіла святого без голови для перенесення святості [10].

Поясненням таких явищ звичайно наводять особливі характеристики селянського менталітету. Наприклад, письменник С. Каронін (Н.Е. Петропавловський (1853–1892)) так описує поведження курської селянки у Святогорському Успенському монастирі: «Ось вони, пан, всі такі, баби ці! Прийде у святі місця, — і, здавалося б треба одуматися, забути всякі їхні дрібниці... Усе це вона жадібно нахапала й дбайливо понесе додому, в курське село, де вона негайно, серед інших бабів, розповідатиме, що бачила й чого не бачила...<...>. Звичайно в словах їх немає брехні, але все так перебільшено, що ніхто, навіть вона сама, не зрозуміє, що вона бачила й що прибрехала» [3, с. 269–271]. Приблизно так само (з інтервалом в 100 років) описує А. В. Тарабукіна поведження сучасного прочанина: «Прочани у святому місці відчувають постійне розчуження, що часом переходить у захват, прагнення не упустити хоч найменшу частку благодаті змушує їх прислухатися до всього, що має відношення до місцевого переказу, будь то відомості з монастирських літописів, розповіді про чудеса або слухи про вдачі й невдачі інших прочан» [19].

Цей матеріал засвідчує, що повір'я та легенди, які мають народне походження, виконують компенсаторну, інтерпретуючу функцію й функції створення власного престижу.

Водночас народне шанування відіграє важливу роль у церковній і монастирській практиці. Один з відомих сучасних богословів митрополит Іларіон (Алфеев) говорить, що кожний святий проживає три життя: реальне життя історично існуючої людини, житіє як його

духовний образ, образ значимості для Церкви та життя в досвіді віруючих. Життя святого (хоча найчастіше й недостовірне) набуває реального існування в духовному досвіді віруючих [4, с. 711-712]. Таким чином, йдеться про біологічне, церковно-канонічне та культурне життя святого. С. С. Аверинцев, звертаючи увагу на те ж явище, пише про розбіжності в церковному й народному сприйнятті образів святого Георгія або пророка Іллі [1, с. 599].

Слід зазначити, що запропонована митрополитом Іларіоном послідовність у дійсності є дещо іншою. Уже за життя старець найчастіше буває оточений народним шануванням. Після смерті триває його місце, більш-менш широке шанування, і вже згодом (іноді через кілька століть) — офіційне прославляння (канонізація). Наприклад, сербський народ шанував Саву як святого із самого дня його кончини в 1236 р., хоча канонізація відбулася лише в 1775 р. Народне шанування Максима Грека також почалося відразу після його кончини в 1556 р., хоча Соборами 1525 і 1531 рр. він був засуджений як еретик, чаклун і шпигун. У сучасному Топловському монастирі Параскеви П'ятниці її першу ігуменю Параскеву Родимцеву (1849–1928) народ почитає за святу, а в храмі монастиря вже є рака, готова прийняти її мощі, як тільки вийдуться питання про канонізацію [11].

Слід також зазначити, що Церква схильна дистанціюватися від надто фантастичних розповідей з життя святих або з історії монастиря, виявляючи в цьому питанні здоровий скепсис: «<...> одним з принципів богословської науки є той, щоб з двох пояснень відомого факту, природного і надприродного, надавати перевагу першому, якщо це можливо й не суперечить змісту біблійного оповідання» [9, с. 601].

Власне, під «чудом» у православній традиції розуміється «з'явлення двох аспектів буття — позамежного надлюдського й природного земного, що полягає у впливі надлюдського на світ природи та людей, при якому змінюється звичайний плін речей. За виразом митрополита Волоколамського і Юрійвського Птирима «Світ — система. Чудо — усунення помилки в системі» [17, с. 7]. У теології для позначення чудес використовуються два поняття: «сили» і «знамення». «Слово «знамення» свідчить про те, що чудеса Спасителя мають на меті не просто вразити уяву глядачів, а містять певне значеннєве навантаження. Найменування «сили» вказує, що причиною здійснення чудес є сила Божа» [2, с. 160]. Суттєвою ознакою справжнього чуда є мотив любові, заради якої воно відбувається. Чудо, визнане Церквою таким, «не суперечить розумові, а тільки перевищує його» [9, с. 599]. Так, незважаючи на те, що при чудотвірній монастирській іконі зазвичай є своєрідна «книга чудес» для запису свідчень допомоги й зцілення від неї, не чудотворна ікона, а іконописний оригінал є основою для іконописання. Схильність Церкви дистанціюватися від крайнощів спостерігається й у такому явищі, як існування «тенденції посилення регламентованості (поводження, одягу, життєвого укладу та ін. — О.С.) «зверху вниз», тобто вона набагато слабкіша в елітарних церковних колах: серед духівництва, причту і прихрмової інтелігенції та значно сильніша серед простих «церковних людей» [19].

Таким чином, у монастирській культурі існує складна діалектична єдність між фольклорними релігійними уявленнями й офіційною церковною теологією. Як пише А. Кураєв, «... у релігії є закон: те, в що люди вірять, це стає реальністю. Чи переконає Церква людей, які вірять у те, що від зубного болю необхідно молитися саме святому Антіпії, а від головного болю — святому Іоанну Хрестителеві? Ні, хоча це не більше, ніж забобон. Адже молитва — це максимальне напруження доброї волі людини, бажання добра іншій людині» [7].

У другій групі ще одну підгрупу утворюють міфи орієнталістського, «іншославного» і неоязичеського походження, що привносять у монастирську культуру туристи або неофіти. Згідно із зауваженням А. Кураєва «... прості люди створюють паракристіянський або навіть прямо язичеський фольклор, а інтелігенція — утопії (старобрядницькі, екуменічні, обновленські, теургічні, окультні...)» [7]. Як приклад можна навести вже згаданий випадок з «... напитуванням енергією» від священних дерев і залишенням дрібних грошей у монастирських джерелах та пам'ятних місцях. Феномен монастирського туризму, на відміну від паломництва, є однією зі складових сучасної монастирської культури. Перші ознаки цього явища виявилися ще на початку ХХ ст., але нині набули широкого масштабу. Дослідник церковного фольклору Ж. В. Корміна відзначає, що монастирський туризм стає сучасною необтяжливою альтернативою традиційного церковного життя (причастя, сповіді та ін.), оскільки він дозволяє вважати себе православним, а отже, причетним до справжньої національної культури [5].

Таким чином, у монастирській культурі наявні різні рівні сприйняття й розуміння православної теології: офіційний церковний, «елітарний» і в широкому сенсі «народний», насичений міфологічними й фольклорними уявленнями. Серед причин їхнього існування можна назвати такі:

- незвичність догматів Православ'я для людської свідомості, незгодованість їхніх даних з даними повсякденного людського досвіду;
- бажання «додумати» те, перед чим богослов'я зупинилося в трепетній шанобливій священній безмовності;
- конфесійні хвороби — «парохіалізм» (термін А. Кураєва; прагнення поширити традиції своєї парафії (або монастиря) на всю Церкву) і «єресь гносеомахії»;
- негативна реакція на процеси оновлення або секуляризації;
- прагнення переосмислити, запропонувати нове трактування богословських положень на доступному освітньому рівні під впливом своєрідно засвоєних досягнень науки;
- специфіка фольклору, що не підтверджує й не спростовує християнського вчення, не відбиває дійсності, а, опираючись на християнських образів, живе й розвивається за внутрішньо властивими законами жанру; створює власну реальність;
- потенційна наявність міфологічних інтерпретацій у різноманітній християнській символіці;

- здатність незримого й духовного згодом «втільватися» в зриме та матеріальне (в людській свідомості, в церковній практиці);
- бажання прочан підвищити «рівень чудесності» свого монастиря;
- наявність певної свободи трактувань усього, що не стосується основних догматів;
- бажання окремої людини вірити, що події її життя не є випадковими, прагнення вписати себе в сакральну картину світу. У цьому контексті міфологія в монастирській культурі є своєрідним варіантом чернечої вимоги «уваги собі» (тобто самоаналізу, рефлексії);
- відсутність необхідної єдності досвідного й інтелектуального сприйняття православного Писання й Переказу.

Перспективи подальших досліджень — утілення фольклорних та міфологічних явищ у монастирському мистецтві.

Список літератури

1. Аверинцев С. С. Христианская мифология / С. С. Аверинцев // Мифы народов мира : энциклопедия : в 2 т. / [гл. ред. С. А. Токарев]. — М. : «Советская энциклопедия», — 1988. — Т. 2. — С. 599–604.
2. Давыденков О. Догматическое богословие : [курс лекций] / О. Давыденков, иерей. — М. : Православный Свято-Тихоновский Богословский ин-т, 1997. — 292 с.
3. Дедов В. Н. Святые горы: От забвения к возрождению / В. Н. Дедов. — К.: РПО «Полиграфкнига», 1995. — 352 с.: ил.
4. Иларион (Алфеев). Православие : в 2-х т. / Иларион Алфеев, епископ. — М. : Изд-во Сретенского монастыря, 2008. — Т. 1. — 864 с.
5. Кормина Ж. В. «Святая энергетика намоленного места»: о языке православных паломников [Электронный ресурс] / Ж. В. Кормина. — Режим доступа: <http://www.hse.ru/org/persons/202724>
6. Кураев А. Неамериканский миссионер / Андрей Кураев, диакон. — Саратов : Изд-во Саратовской епархии, 2006. — 464 с.
7. Кураев А. Церковь в мире людей [Электронный ресурс] / Андрей Кураев, диакон — Режим доступа: [HTTP://UTOLI-PECHALI.RU/CONTENT/BOOKS/KURAEV/CERKOV.NTM](http://UTOLI-PECHALI.RU/CONTENT/BOOKS/KURAEV/CERKOV.NTM)
8. Левин И. Двоеверие и народная религия в истории России / Ив Левин. — М. : Индрик, 2004. — 216 с.
9. Левитов П. В. Библейское учение о природе и отношении к ней человека / П. В. Левитов // Христианское чтение. — 1907. — № 11. — С. 599–611.
10. Малчев Р. Р. Фолклор и религия : дис. ... на образовательната и научна степен «доктор» [Электронный ресурс] / Р. Р. Малчев. — Пловдив, 1999. — 163 с. — Режим доступа: <http://www.spisanie.ongal.net/research.html>
11. Мельник В. Монастырь святой Параскевы Пятницы [Электронный ресурс] / Владимир Мельник. — Режим доступа: <http://www.cofe.ru/blagovest/article.asp?heading=36&article=6974>
12. Православные монастыри / [текст А. Сорокин]. — 2009. — № 1. — 32 с.
13. Православные монастыри / [текст А. Сорокин]. — 2009. — № 4. — 32 с.
14. Православные монастыри / [текст К. Толоконникова]. — 2009. — № 9. — 32 с.
15. Православные монастыри / [текст К. Толоконникова]. — 2009. — № 21. — 32 с.
16. Православные монастыри / [текста Н. Горлова]. — 2009. — № 23. — 32 с.

17. Православные монастыри / [текст К. Толоконникова]. — 2009. — № 28. — 32 с.
18. Путилов Б. Н. Фольклор и народная культура : моногр. [Электронный ресурс] / Борис Николаевич Путилов. — Спб. : Наука, 1994. — Режим доступа: <http://www.infoliolib.info/philol/putilov/1.html>
19. Тарабукина А. В. Фольклор и культура прицерковного круга [Электронный ресурс] : автореф. дис. ... канд. филол. Наук / А. В. Тарабукина. — С-Петербург, 1999. — Режим доступа: http://www.ruthenia.ru/folktee/CYBERSTOL/COLLEGS/ARINA_REFERAT.html
20. Chrysostomos. A Lenten Commentary on Humor, Laughter, and Frivolity [Электронный ресурс] / Archbishop Chrysostomos of Etna. — Режим доступа: <http://www.orthodoxinfo.com/praxis/a-lenten-commentary-on-humor-laughter-and-frivolity.aspx>

Надійшла до редколегії 14.12.2010 р.