

УДК 271.2 – 36 - 264

Георгий Панков

Чудесные видения в аскетическом дискурсе Киево-Печерского патерика

Георгій Панков

Чудесні видіння в аскетичному дискурсі Києво-Печерського патерика

Досліджуються фрагменти Києво-Печерського патерика, в яких представлено різні ситуації чудесних видінь. У процесі їх аналізу осмислено характер аскетичного дискурсу як визначального чинника формування агіографічного міфу Патерика. Видіння інтерпретуються як знакова форма вираження аскетичного ідеалу з властивими йому цінностями, що концентруються навколо святого як ключової фігури православної традиції.

Особливе місце приділено розкриттю ролі чудових видінь у системі регулюючого механізму культури стосовно християнської аскетичності. Цей механізм усвідомлюється як стимул до духовного подвижництва й засіб запобігання девіацій у контексті аксіологічної шкали православної аскетичної культури. Сформульовано висновок про видіння як міфопоетичну форму апологетики аскетичної традиції, а сам Києво-Печерський патерик – як її культурний канал.

Ключові слова: диво, бачення, аскетичний дискурс, агіографічний міф, агіографічна апологетика, міфопоетика, святий, сакральне, культурологічне релігієзнавство

Georgy Pankov

Miraculous visions in the ascetic discourse of Kyivan Cave Patericon

The fragments of Kyivan Cave Patericon in which different situations of miraculous visions presented are studied. In the process of their analysis the meaningful nature of ascetic discourse as the determining factor in the formation of the hagiographic myth of the Patericon Is comprehended. The visions are interpreted as the significant form of expression of the ascetic ideal with its inherent values that concentrates around the saint as a key figure of the Orthodox tradition.

A special place is devoted to revealing the role of miraculous visions in the system of the regulatory mechanism of culture in relation to Christian asceticism.

4.1. Богословська і релігієзнавча думка

This mechanism is perceived as an incentive for spiritual asceticism and a means of preventing deviations in the context of the axiological scale of the Orthodox ascetic culture. The conclusion about the visions as a mythical poetic form of apologetics of the ascetic tradition and the Kyivan Cave Patericon as its cultural channel is formulated.

Keywords: miracle, vision, ascetic discourse, hagiographic myth, hagiographic apologetics, mythopoetics, saint, sacred, cultural studies, religious studies

Актуальность темы. Существенным измерением христианской культуры выступает аскетическая ее константа, которая трактуется в качестве “деятельного осуществления религиозно-нравственного совершенства путем напряжения всех душевных и телесных сил христианина” [1, с. 80]. Христианская мысль представляет аскетизм как подвиг подражания Христу и выражает его в памятниках агиографической литературы. Изучая аскетическую литературу, религиоведение стремится постичь смысловую сторону аскетической культуры в разнообразных ее аспектах.

Среди памятников мировой аскетической литературы достаточно заметное место занимает Киево-Печерский патерик, где в мифопоэтической форме представлена панорама монашеского подвижничества. Ее содержание наполнено фрагментами, демонстрирующими чудесные видения, выпадающие из цепи естественных связей и закономерностей. Каждая картина таких видений составляет значительный исследовательский интерес, нацеленный на уяснение семиотических средств выражения мифической аксиошкаты и одновременно знаковых механизмов мифотворчества как разновидности культурного творчества.

Организующей и направляющей силой мифического нарратива, как и других текстов, служат определенные дискурсивные формации. К ним следует отнести аскетический дискурс, представляющий собой ядро многочисленных повествований о “житиях” святых, включая Киево-Печерский патерик. В указанной связи анализ чудесных видений как специфических знаковых конструкций позволит осмыслить аскетику не только в морфологическом

значенні культури, но также в контексте дискурсивних практик культурного творчества.

Все указанное выше актуализирует значение использования в академическом религиоведении опыта культурологической и герменевтической методологии в осмыслении текстов религиозных мифов, что обуславливает преодоление описательного характера исследований и возведение их на уровень интерпретации текстов религиозной культуры.

Различные вопросы христианской аскетики в Киево-Печерском патерике освещались в трудах М. Е. Башлыковой [2], архиепископа Игоря (Исиченко) [3], Г. Д. Панкова [4–7], И. К. Смолича [8], В. Н. Топорова [9], Г. Федотова [10], архимандрита Владимира (Швеца) и С. Б. Сорочана [11]. Попытка анализа сверхъестественного видения в агиографии Франциска Ассизского предпринималось автором настоящей работы [12]. Однако изучение картины видений в текстах Киево-Печерского патерика до сих пор в отечественном религиоведении не наблюдается.

Цель данной статьи – осуществить религиоведческое осмысление фрагментов с чудесными видениями в Киево-Печерском патерике.

Объектом исследования служат отдельные повествования о жизни святых в указанном патерике. Предметом исследования – фрагменты чудесных видений в агиографической мифологии Патерика.

Предпринятая в настоящей статье религиоведческая аналитика чудесных видений чуда отграничивается от позитивистских его оценок с точки зрения подлинности / вымысла в отношении реальных событий. В свете герменевтического подхода к данному объекту исследования событием выступает текст с его образами, смыслами и языком выражения смысловых значений. Поэтому вместо оценочного суждения “чудо как вымысел”, пресекающего возможность продуктивной интерпретации текста, взята на вооружение постановка вопроса “чудо как значение” в агиографическом

4.1. Богословська і релігієзнавча думка

тексте. Такой подход открывает широкие перспективы для аксиологического и семиотического методов изучения религиозной культуры, которые включены в систему культуролого-религиоведческого осмысления текстов.

Научная новизна статьи состоит в том, что автором впервые предпринята попытка проанализировать мифопоэтическую картину видений в текстах Киево-Печерского патерика в контексте академического религиоведения с интенсивным использованием культурологического подхода. Выполненное исследование позволяет уяснить значение чудесных видений в аскетическом дискурсе христианской культуры, а также механизмы моделирования культурного пространства сверхъестественных образов, составляющих характерную особенность религиозного менталитета. Помимо указанного обстоятельства, апробирована методология религиоведческого изучения христианской традиции в единстве аксиологического и семиотического (в аспекте семиотической прагматики значений) методов анализа текста.

Смысловое ядро христианской аскетической культуры можно выразить как борьбу за святость. В центр агиографического нарратива ставится фигура подвижника, устремляющегося к идеалу святости. Указанный идеал модифицирует аксиологическую шкалу поведений о святых. Аскетическое восхождение выражает острую борьбу подвижника за святость с противостоящими на его пути препятствиями. Данный миф демонстрирует ультимативную одержимость сознания подвижника нуменозным, сопровождающуюся отвержением профанного бытия как недостойного в отношении духовного устремления личности. Мифические образы представлены в качестве идеальных образцов аскетической жизни. Они исполняют роль культурных эталонов, необходимых для сохранения, воспроизводства и трансляции ценностных констант конфессиональной традиции. Фигура святого вместе с идеалом святости представляют собой аксиологический стержень, вокруг которого образуются многочисленные аскетические ценностные константы вместе с

семиотическими моделями. Изложенное обстоятельство следует рассматривать в виде основополагающего контекста осмысления чудесных видений в агиографических мифах.

Изучение текстов Киево-Печерского патерика позволяет выделить четыре топографические ситуации в кодификации чудесных видений:

- 1) освящение культовой территории (монастыря и храма);
- 2) освидетельствование святости подвижника благочестия;
- 3) стимулирование духовного подвига;
- 4) демонстрация коммуникации святого с конкретными людьми.

1. Видение в ситуации освящения культовой территории. В “Житии” Феодосия Печерского повествуется видение, которого удостоился один “христоробивый и благоговейший перед Богом” человек. Он стал свидетелем сияния преподобного Феодосия, стоящего посреди Киево-Печерского монастыря перед церковью с воздетыми руками к небу в молитвенной позе. Вслед за этим чудом явилось и второе чудо: от верха церкви протянулся огромный огненный столб, который в виде дуги соединил два холма. Именно на том месте Феодосий впоследствии решил строить каменную церковь, а впоследствии здесь появился монастырь. Позже на этом же месте появилось видение, свидетелями которого оказались живущие в окрестностях люди. Они увидели над Киево-Печерском монастырем свет и множество черноризцев, шедших во главе с преподобным Феодосием с иконой Божьей Матери из старой церкви по направлению к месту, где явился огненный столп [13, с. 97–98].

Оба видения снабжены авторским комментарием, констатирующим славу Бога, “Совершающего великие чудеса и Прославляющего и Освящающего то место по молитвам нашего преподобного отца Феодосия” [13, с. 99]. Приведенный комментарий указывает на смысл представленной картины видения – возвысить не только Бога, но также монастырскую обитель и ее основателя Феодосия Печерского. В этом отношении видение служит специфическим конструированием сакрального пространства Киево-Печерской оби-

4.1. Богословська і релігієзнавча думка

тели с ее насельниками. Сам Феодосий именуется “блаженным” и “преподобным”, а созданный им монастырь – святым. Названные значения выглядят сакрализирующими кодами, с которыми тесно увязываются оба видения в качестве культурных сакрализаторов, осуществляющих данную функцию в поэтической форме.

В другом случае “Жития преп. Феодосия” повествуется о чудесном обстоятельстве, предшествующем строительству печерской церкви Богородицы. Зодчие этой церкви были призваны самой Божьей Матерью, высказавшей желание воздвигнуть в Киеве свою церковь. По прибытию в Киев, зодчие принялись определять подходящее место для ее строительства. Печерский подвижник Антоний в течение трех дней молился, чтобы это место было указано самим Богом. После первой ночной молитвы, утром искомое место было обозначено сушей посреди росы. Во второй молитве Антоний попросил Бога обозначить место для церкви росой посреди суши, что было исполнено. На третий день, встав на огражденном самим Богом месте, преподобный обратился к Богу с просьбой измерить золотым поясом ширину и длину будущей церкви. Воздев руки к небу, он изрек громким голосом: “Услышь меня, Господи! Отзовись мне сегодня огнем! Пусть все узнают, что именно такова твоя воля!” [13, с. 120–121]. Тотчас после этой молитвы с неба снизошел огонь, который создал углубление для строительства церкви и уничтожил находившуюся на данном участке растительность.

Образ огненной стихии изображается необходимым спутником обоих рассмотренных видений. Будучи соединенным с нуменозным в его божественной персонификации, огонь приобретает смысл манифестации сакрального – специфической огневой иерофании. В первом видении огню придается конфигурация огненного столба, во втором – значение “нетварного огня”, “золотого пояса” и мерил, которым пользуется Сын Божий [13, с. 122]. Посредством упомянутых метафор осуществляется возведение значения огня на уровень сакральности, и этим самым он придает мифическому событию специфическую сакральную экстраординарность. Од-

нако соединение огневой иерофании с божественным началом не только возвышает огонь, но и посредством иерофании огня возвышается значение божественного начала в сакральной культуре: огонь придает ему атрибут сверхъестественного могущества в его способности не только уничтожать, но и освящать.

Именно огонь и выступает в обоих видениях освящающей силой. Следует обратить внимание на огонь как на инструментальную силу, которой пользуются все три лица Св. Троицы: Бог Отец “и росой, и столпом огня, и облаком светлым” благословил место для храма в честь Божьей Матери, Бог Сын сделал огненный пояс своим мерилом, а Святой Дух образовал огнем углубление для фундамента храма. Все это указывает на значение огня как поэтического сакрализатора мифического пространства сверхъестественного видения.

Другим немаловажным фактором конструирования мифической картины видения служит состояние ужаса, который испытали свидетели божественного видения и “упали от страха как мертвые” [13, с. 121]. Такой встречающийся в мифах типичный образ оказался в поле аналитики священного, которая в свое время была предпринята известным фундатором феноменологии религии Р. Отто. Ученый обратил внимание на значение жутко-страшного в манифестации величия нуменозного. Переживание Ужаса сопровождается переживанием Величия, и оба они в ситуации мистического содрогания выражают чувство тварности и собственного ничтожества при встрече с нуменозным как с “совершенно иным” [14, с. 29–30].

Оба рассмотренных видения выполняют существенную для религиозной культуры роль – роль легитимации культовой территории через демонстрацию картины повышенной концентрации в ней священной энергии. В данном случае подчеркивается центральное значение нуменозного как ядра территории культа. Во втором видении названное обстоятельство выражено решением Божьей Матери жить в храме, который будет построен на указанном месте [13, с. 119].

4.1. Богословська і релігієзнавча думка

В ситуации первого видения подчеркивается: “Истинно Господь присутствует на месте сем!.. Как страшно сие место! Это не что иное, как дом Божий, что врата небесные” [13, с. 98]. Таинственное присутствие Бога в храме правомерно расценивать в качестве знака-индекса, который призван особенным способом очертить вокруг культового пространства сакральное поле, возвысив его над внешней территорией, именуемой “миром”. Выражение “как страшно это место!” формирует у читателя чувство благоговейного страха перед величием священного (состояние “тремendumного”, согласно выражению Р. Отто). В то же время указание на храм как на “врата небесные” призвано вовлечь сознание читателя в пространство святого (состояние “фасцинирующего”, согласно Р. Отто). “Тремумное” и “фасцинирующее” рассматриваются в феноменологии религии двумя амбивалентными значениями фигуры священного (“чего страшусь – к тому же и тянусь” [14, с. 58]).

Следует также обратить на образ преп. Феодосия в картине чудесного видения, где он в “сиянии дивного света” стоит посреди монастыря перед церковью “с прилежанием молящегося Богу” воздетыми к небу руками [13, с. 97]. Данное обстоятельство указывает на мифопоэтическую сакрализацию личности основателя Киево-Печерской обители как на механизм формирования культа святых в христианской традиции, а также на значение молитвы угодника Бога, которая представлена в роли стимулирующего сверхъестественное видение фактора.

2. Видение в ситуации освидетельствования святости подвижника благочестия. “Преподобный Пафнутий затворник, сделавшись иноком, непрестанно плакал, напоминая себе, что придет пора, когда душа начнет разлучаться с телом и явятся ему ангелы: “Кому душа достанется, и какой приговор произнесет Христос? Где душе предстоит оказаться на Небе ли, или в аду?” В таком плаче он пребывал до самой кончины, а, умирая, созерцал сонм ангелов, которые придя за его душой, сопровождали ее на Небо” [13, с. 370].

Данную ситуацию видения ангелов уместно расценивать не только в качестве средства конструирования религиозной картины мира, но в первую очередь ценностной шкалы христианской культуры с ее регулирующим механизмом. “Взятие” души праведника на Небо представляет собой вид сакральной оценки его жизненного пути и одновременно священную санкцию, посредством которой автор от лица христианской традиции одобряет аскетический подвиг и в мифопоэтической форме демонстрирует его финальное вознаграждение. Видение праведником ангелов указывает на экстраординарную ситуацию кончины, которой удостаиваются подвижники благочестия.

Чудесное видение преп. Пафнутием ангелов выглядит справедливым “ответом” на непрестанную “смертную память”, которая в православной аскетике признается духовной добродетелью. “Как хлеб нужнее для всякой другой пищи, так и помышление о смерти нужнее всяких других деяний”, – писал известный подвижник VI-VII вв. Иоанн Лествичник [16, с. 86]. Размышление о смерти рассматривается аскетами в тесной связи с аскетической практикой. По их мнению, память о смерти должна послужить побудительным фактором “духовной брани” против соблазнов мира, а также к труду по накоплению духовных добродетелей. “Как бездну некоторые представляют себе бесконечною, и место оное называют бездонным, так и помышление о смерти рождает чистоту нарастаемую и делание бесконечное (...) Кто умертвил себя для всего в мире, тот истинно помнит смерть; а кто еще имеет какое-либо пристрастие, тот не может свободно упражняться в помышлении о смерти, будучи сам себе наветник”, – наставлял Иоанн Лествичник [15, с. 89]. В приведенном контексте непрестанный плач Пафнутия уместно рассмотреть в виде неустанной заботы о финальном будущем собственной души как духовного стимула к аскетической практике. Состояние неустанного плача подчеркивает регулярность и глубину “смертной памяти” как разновидности духовных размышлений. Таким образом, освящая святого, данное

4.1. Богословська і релігієзнавча думка

видение одновременно освящает ценность “памяти смертной” как аскетическую константу.

Другое видение в ситуации освидетельствования святости подвижника описывается в “Слове о перенесении мощей преп. Феодосия”, игумена Киево-Печерского монастыря. Накануне перенесения его мощей, монахи увидели три изогнутых светящихся столпа, которые появились над могилой Феодосия и переместились к церкви, где решили перезахоронить упомянутого игумена. Монахи раскопали могилу и обнаружили его нетленные мощи. Образ чудесного видения светящихся столпов встроено авторами Патерика в качестве сакрального знака возвышения особо почитаемого в украинском православии игумена Феодосия Печерского.

3. Видение как стимул к духовному подвигу. Суть этого подвига состоит в аскетическом восхождении личности к Богу в процессе напряженного труда, направленного на совершенствование в христианских добродетелях, сопровождаемого упорной борьбой против натисков мирских соблазнов. Рассмотрим два случая такой ситуации, коснувшихся образов двух согрешивших монахов – Еразма и Арефы.

В первом случае Еразм, под воздействием дьявола, стал жить в нерадении, полной беспечности и нечестивой жизни, недостойной инока. Со временем его постигла тяжелая болезнь, в ходе которой монахи обнаружили напряженное метание его души. Неожиданно для окружающих его монахов Еразм поднялся, боли его прекратились, и он поведал монахам об увиденном чуде. Ему явились преподобные киево-печерские святые Антоний с Феодосием, которые поведали Еразму, что своими молитвами Богу они добились, чтобы перед кончиной грешнику было даровано время для покаяния. Тогда Еразм “открыто перед всеми, радуясь в Господе”, исповедал все содеянные им грехи, постригся в схиму и спустя три дня отошел к Богу “в доброй вере” [13, с. 290].

Во втором случае грешником оказался монах Арефа, накопивший большое богатство, которое хранил в своей келье, и ни разу

не подал нищим и убогим ни хлеба и ни копейки. Однажды ночью грабители полностью обворовали монаха. Арефа принялся грубо обвинять невинных монахов в грабеже своей кельи. Однако Бог показал грешнику во видении ангелов и многочисленных бесов, явившихся к умершему для решения вопроса о том, кому должна принадлежать его душа. Бесы тут же предъявили свое право на душу Арефы, на что ангелы не в силах были что-то возразить. Они принялись обличать Арефу в грехе стяжания богатств, недостойного для инока, разъяснили ценность милостыни как разновидности служения Богу, а также предупредили о кознях дьявола, которые не распознал согрешивший монах. Результатом увиденного чуда послужило глубокое раскаяние Арефы, признавшего в содеянном грехе и вверившего Богу без всякого сожаления все свое утраченное богатство. Бесы в тот час же исчезли, а ангелы радовались, записав пропавшее серебро как милостыню [13, с. 291–292].

В обоих приведенных случаях видение носит назидательный характер для согрешивших монахов. Это назидание проделано в мифопоэтической форме через конструирование сакральных образов. В первом случае для вразумления грешника использованы образы Антония и Феодосия как наиболее почитаемых святых в традиции Киево-Печерской лавры. Их молитвенное обращение к Богу и увещание грешника выражает существенную сторону лаврского менталитета, воспринимающего названных подвижников покровителями монастыря, которые, будучи “во славе” на Небе, продолжают заботиться об обители и ее насельниках. В этой связи видение Еразму призвано прославить заботу святых о грешниках на земле, а также одновременно прославить силу их молитвы и вразумляющего действия, способного кардинально трансформировать сознание грешника в направлении очищения от греха как духовного акта. Вразумляющая сила видения не только обращена к образу согрешившего инока, но также и к читателю, в сознание которого авторы Патерика транслируют христианские аскетические ценности.

4.1. Богословська і релігієзнавча думка

Во втором случае знаками вразумляющей силы видения послужили сакральные образы ангелов и бесов. Вразумление со стороны образа бесов сконцентрировано в одной лишь фразе “он наш”, которой в соотнесенности с демонами смерти вполне достаточно, чтобы вызвать у грешника состояние ужаса перед близкой и неминуемой судьбой смерти и духовного падения. Такое вразумление назовем образным вразумлением, в котором ведущую роль играют не слова, но образ (в данном случае – brutальные демонические образы). В отличие от образного вразумления, вразумление со стороны ангелов характеризуется моральным увещанием, широко распространенным в православной литературе.

Главным мотивом упрека в адрес грешника выдвигается не порок стяжания грешником материальных богатств и отказ творить милостыню в пользу нищих, но неблагодарность в отношении Бога. Ангелы напоминают согрешившему Арефе о значении жертвы в качестве ультимативной формы служения Богу через вознесение ему благодарности (благого дара), а также разъясняют о преимуществе жертвоприношения Богу по сравнению с обычной милостыней. Жертвой в данном случае считается добровольный отказ сознания человека от привязанности к утраченному богатству через осознание смысла этой утраты как про-изволения со стороны Бога. Formой выражения такого жертвоприношения должна послужить благодарственная молитва к Богу за все его блага. В ней молящийся выражает смирение своей воли перед божественной волей по случаю утраты принадлежавших ему богатств. Здесь используется метод сравнительной характеристики в области формирования нравственных эталонов. Он основывается на монотеистической аксиологии человеческой воли: “Когда кто-нибудь дает милостыню, это дорого перед Богом, но сделано по своей воле. А отобранное насильно, если прославишь Господа, становится выше милостыни” [13, с. 291]. Таким образом, ценность милостыни обуславливается ценностью смирения собственной воли перед божественной волей, которое

представляет собой осуществление сознанием теонимического акта трансцендирования.

Как очевидно, решение вопроса в пользу ценностного приоритета значения жертвенного отказа от привязанности к утраченному богатству по сравнению с милосердным пожертвованием в пользу нищих обусловливается аскетическим дискурсом, требующим безусловного подчинения воле Бога со стороны человеческой воли. Образы ангелов не только вразумили Арефу в необходимости для инока соблюдать требования аскетической морали, но также указали ему на обстоятельство падения его души вследствие уклонения от достойного образа поведения в сложившейся ситуации, когда вместо обращения к Богу с раскаянием в грехе, тот обрушился с жесткими обвинениями монашеской братии в случившемся.

Отдельное внимание в исследовании назидательной речи ангелов привлекает обличительный оборот “ах, человек окаянный!” [13, с. 291]. Смысл выражения “окаянный” объясняется значением отверженного и проклятого, поскольку указывает на имя библейского Каина, отверженного и проклятого Богом за преступление. Положительный результат вразумляющей силы ангелов в органическом сочетании с вразумляющими образами бесов незамедлительно проявился в глубоком осознании своего греха и в последующем за ним акте духовного исправления: “Видя прощенного день за днем, мы благодарили и восхвалили Бога, и удивлялись преображению его мысли и нравов, ибо прежде не удавалось отторгнуть его от хулы...”, – комментирует автор Патерика [13, с. 292].

В отличие от богословского дискурса, критическая религиозно-ведческая аналитика призвана вести речь не от Бога, но от лица культуры, которую представляет автор агиографического текста. В таком случае людей вразумляет автор от лица христианской культуры и одновременно их вразумляет культура через своего адепта – автора. Возникают два вопроса: о чем вразумляет автор и каким способом он это осуществляет? Как выше выяснилось, смыслом назидания рассматриваемого нарратива является стремление по-

4.1. Богословська і релігієзнавча думка

будить адепта християнської традиції слідувати установленному порядку, який образують цінності і норми даної культури. Механізмом цього устремлення служить міфопоетический язык, а чудо расценивается в качестве специфической формы проявления такого языка. В отличие от научного менталитета, требующего доказательств, миф тяготеет не к “доказыванию”, а к “показыванию”. Этими понятиями пользовался С. С. Аверинцев в исследовании, посвященном поэтике ранневизантийской литературы [16, с. 34]. Аналогично, и в християнській літературі середньовікової України-Руси прослідковується стремление авторов “показать” значение культурного порядка в жизни христианина.

4. Демонстрація комунікації святого з конкретними людьми. В самому началі “Слова о Григоріи Чудотворце” приводиться наступна думка: “Память любящих Бога всегда почитается и прославляется: они угодили Ему и увенчаны” [13, с. 205]. Одним из способов “увенчания” святих служать здійснювані ними чудеса в стосунку живущих на землі конкретних людей. Ці чудеса призначені підкріплювати ідею соучастия святих в житті людей. Посредством совершаемых святими многочисленных чудес манифестируется дискурс “соучастной святости”, которая одновременно и дистанцируется от мира, и оказывает содействие людям, откликаясь на их нужды.

В Києво-Печерському патерикі основне уваження зосереджено на чудесних явленнях св. Феодосія, основателя обителі і зразка монашескої життя. Лейтмотивом всіх таких відень служать слова самого Феодосія в одному з відень: “Или думаешь, что я удалился от вас? Если же я телом и отлучился от вас, то духом я постоянно с вами” [13, с. 134]. В одному випадку Феодосій спас боярина від гніву князя, во другому випадку указав на вора, похитившего казенное серебро, а в ряду випадків приводиться картина исцелений тяжело заболевших людей. Примічально, що во всіх цих випадках явленню Феодосія в віденнях передіходить звернена до нього молитва, значення якої визначається словами из Патерика: “Феодосиева молитва защищает повсюду” [13, с. 278].

Выводы:

1. Картина чудесных видений не только выглядит отражением христианской аскетической культуры, но и результатом организующей силы дискурса, сформированной данной культурой. Суть аскетического дискурса состоит в императиве подражания Христу, вокруг которого образуется соответствующая аксиологическая шкала и семиотические коды рассмотренных текстов.

Рассмотренные конкретные ситуации чудесных видений составляют специфический способ возвышения Бога, святого, аскетического идеала святости, определенного культового комплекса (монастыря, храма), а также культурной традиции, утверждающей названный идеал. В приведенном контексте такие видения представляют собой существенный механизм социокультурного регулирования, освящающий установленный аскетической традицией соответствующий ее ценностям порядок.

2. Чудесные видения рассмотренного Патерика правомерно расценивать в виде мифопоэтической формы назидания, которую использует православная традиция в социокультурном регулировании. Назидательная литература, включая миф, выполняет существенную для традиции аксиологическую функцию, посредством которой осуществляются интегративная, коммуникативная и регулирующие функции, нацеленные на поддержание установленного порядка. Приведенное обстоятельство, во-первых, указывает на функциональную значимость видений, во-вторых, на картину чудес как на образный язык назидательной литературы, которым оперирует миф в качестве культурного канала назидания, осуществляемой традицией.

3. Агиографические тексты с чудесными видениями предлагается рассматривать в качестве мифопоэтических нарративов, которые решают апологетические задачи в интересах определенной конфессиональной традиции. Такую апологетику целесообразно назвать агиографической апологетикой, своеобразие которой составляет поэтический язык с разнообразными художественными

4.1. Богословська і релігієзнавча думка

образами (светлыми и демоническими), метафорами, риторизмами и диалогами. В указанной связи академическому религиоведению следует обратить серьезное внимание на значение агиографической апологетики как на разновидность мифологической апологетики (или апологетики в мифопоэтической форме), сосуществующей с рационализированной теологической апологетикой в ее логико-категориальной форме выражения.

4. Предпринятая интерпретация чудесных видений в текстах Киево-Печерского патерика демонстрирует продуктивность аксиологического и семиотического анализа дискурсивной практики аскетической культуры в области формирования агиографических мифов. Вовлеченные в систему академического религиоведения, названные методы осуществляют методологическую конвергенцию культурологии и религиоведения в их нацеленности к углубленному изучению письменных памятников религиозной культуры.

1. Вепрук В., прот. Феномен аскетизма в религиозной жизни человечества. Системно-сравнительный анализ модификации аскезы с позиций Святого Православия. Черновцы: Книги-XXI, 2006. 480 с.

2. Башлыкова М. Е. Топика житий в Киево-Печерском патерике редакции 1661 года // Герменевтика Древнерусской литературы / отв. ред. О. А. Туфанова. Москва: Рукописные памятники Древней Руси, 2010. Сб. 15. С. 187–416.

3. Ісиченко І., архієп. Аскетична література Київської Русі. Харків: Акта, 2005. 397 с.

4. Панков Г. Феномен священного у “Житії” Феодосія Печерського // Історія релігії в Україні: наук. щорічн. Львів: Логос, 2014. Кн. 2. С. 13–20.

5. Панков Г. Агональність як смислова ланка аскетичної в “Житії” киево-печерського ченця Феодора // Історія релігії в Україні: наук. щорічн. Львів: Логос, 2015. Кн. 2. С. 9–16.

6. Панков Г. Образ борця-аскета в агіографії Ісаака Печерського // Історія релігії в Україні: наук. зб. Львів: Логос, 2016. Ч. 2, 3. С. 25–34.

7. Панков Г. Ситуація ціннісного конфлікту в житті Києво-Печерського ченця Тита у контексті культуролого-релігієзнавчого осмислення // Історія релігії в Україні: наук. зб. Львів: Логос, 2017. Вип. 27. С. 466–475.

8. Смолич И. К. Русское монашество. 988–1917. Жизнь и учение старчества. Приложение к истории Русской Церкви / пер. с нем. прот. В. Цыпина, митр. Иоанна (Вендланда). Москва: Церковно-науч. центр “Православная энциклопедия”, 1997. 608 с.

9. Топоров В. Н. Трудничество во Христе (творческое собрание души и духовное трезвление). Феодосий Печерский // Топоров В. Н. Святость и святые в русской духовной культуре. Москва: Гносис – Школа “Языки русской литературы”, 1995. Т. 1. Первый век христианства на Руси. С. 600–870.

10. Федотов Г. Святые Древней Руси. Санкт-Петербург: Статис держава, 2004. 302 с.

11. Владимир (Швец), архим., С. Б. Сорочан. Введение в агиографию: учеб. пособ. Харьков: Майдан, 2015. 264 с.

12. Панков Г. Д. Мифическая картина видения как пространство самосознания личности (на примере серафического видения Франциска Ассизского // Гуманізм. Людина. Особистість: матеріали 26-х Міжнар. людинознавчих філософських читань (Дрогобич, 2014 р.). Дрогобич: ДДПУ ім. Івана Франка, 2014. С. 76–83.

13. Патерик Киево-Печерский: в 2 т. Київ: Типографія Києво-Печерської лаври, 2009. Т. 1. Подвижники Києво-Печерської лаври XI–XV вв. и древние святые, причисленные к ее чудотворцам / под ред. В. Дятлова. С. 222.

14. Отто Р. Священное. Об иррациональном в идее божественного и его соотношения с рациональным / пер. А. М. Руткевича. Санкт-Петербург: АНО Изд. С.-Петербур. ун.-та, 2008. 272 с.

15. Лествица преподобного Иоанна, игумена горы Синайской. Київ, 2007. 320 с.

16. Аверинцев С. Поэтика ранневизантийской литературы. Москва: CODA, 1997. 343 с.