

# Ad fontes!

Юрій Пелешенко

УДК 821.161.2

## МІЗОГІННИЙ ДИСКУРС В УКРАЇНСЬКОМУ СЕРЕДНЬОВІЧНОМУ ПИСЬМЕНСТВІ

Стаття присвячена дослідженню явища мізогінії (женоненависництва) в українській середньовічній літературі. У студії велику увагу приділено витокам цього явища в дохристиянській та християнській культурах; подано численні приклади мізогінії в українських оригінальних і перекладних пам'ятках, а також в усній словесності.

*Ключові слова:* мізогінія, теологія, гріхопадіння, Біблія, міф, апокриф.

*Yuriy Peleshenko. Misogynic discourse in Ukrainian medieval literature*

The article investigates the phenomenon of misogyny in Ukrainian medieval literature. Much attention is paid to the origins of this phenomenon in pre-Christian and Christian cultures. The author also presents numerous examples of misogyny in original and translated Ukrainian-language texts, as well as in oral literature.

*Key words:* misogyny, theology, the Fall, the Bible, myth, apocryphal work.

Однією з характерних рис християнського середньовічного світогляду, а отже, й українського письменства XI–XVI ст., була глибока поєднаність сакральної, відображеної в Біблії, і земної історії; остання не лише продовжувала сакральну, а й була немов її дзеркальним відображенням.

Погляд на жінку середньовічних письменників багато в чому впливав із біблійної притчі про гріхопадіння (Бт. 3, 1-24), яку влучно інтерпретує вислів зі “Слова Іоанна Златоустаго о добрых женах и о злых” (“Адам, послушав жены, въ преступленіе вниде, и всему роду пагубу жена наведе”) [23, 121] та афоризм зі збірника “Пчела” (“Адам жены послушав, славы Господни словом отпаде”) [43, 72]. Отож, за Середньовіччя Єву вважали першою грішницею, яку, однак, протиставляли Діві Марії – новій Єві, що спокутувала прадавній гріх першої жінки, народивши Спасителя.

Загалом мізогінні настрої зародилися задовго до виникнення християнства в патріархальному суспільстві. У багатьох прадавніх міфах символічно протиставлені чоловіче / жіноче як верх / низ, земля / небо, дух / матерія [40, 67]. Давні слов'яни, зокрема, вірили, що Небо – це Батько (Отець), а Земля – Мати.

У традиційних суспільствах вважалося, що жінка ближча до природи, ніж чоловік, і внаслідок цього краще розуміється на її секретах, має дар пророцтва, знахарства, а також здатна заподіяти шкоду людям завдяки потаємним, лише їй відомим знанням. Отже, елемент жіночий репрезентував природу, а чоловічий – історію [44, 288].

Крім того, у традиційному суспільстві акт народження часто асоціюється з актом смерті. Мати-Земля народжує дітей, а потім поглинає їхній прах. Слов'янські рожаниці, античні парки й мойри прядуть людську долю, а згодом останні обривають її. У народних віруваннях смерть уявлялася в образі жінки. Саме жінки народжують людей і оплакують померлих. Зокрема, в українській традиції акт голосіння виконують лише жінки.

Як бачимо, існує щільний зв'язок між жінкою і смертю. “Отже, – за словами С. де Бовуар, – на обличчі Жінки-Матері – печать пітьми. Вона – хаос, з якого все виникло й куди все повинно кудись вернутися. Вона – Небуття” [6, 153]. Ці уявлення пов'язані із циклом – вічним колообігом, котрий проходить усе живе на землі – від народження до смерті, від смерті до народження [44, 289].

У міфах багатьох етносів присутні так звані “темні богині”, як, зокрема, індістська богиня-мати Калі – один із символів смерті та знищення; давньогрецька Геката – богиня Місяця, чаклунства, відьом і різних страховиськ; германо-скандинавська Хель – повелителька світу мертвих, але й водночас богиня відродження. До цього ряду належать також Ліліт – “перша Єва”, яка згідно з деякими апокрифічними текстами, зокрема з “Алфавітом Бен-Сірі”, була дружиною Адама до сотворення Єви. Образ Ліліт, як свідчить Ж. Бріл [7, 59, 164-165], у своєму розвитку трансформувалася з образу богині-матері до жіночого демона ночі, що вбиває немовлят, проклятої грішниці та блудниці – виплодку пекла. В українській народній міфології метафізичне зло втілювалося в жіночих образах мавок та русалок, не кажучи вже про те, що відьомство також вважали жіночою справою.

У патріархальному суспільстві чоловік шукав когось відповідального за страждання, поразки, втрату земного раю. Такою істотою виявилася жінка, що своєю звабливою таємничою посмішкою відчинила браму пекла. Так, давньогрецька Пандора випустила зі скрині нещастя, а Єва не лише з'їла заборонений плід сама, а й спокусила ним Адама. Ішлося до того, що саме жінка винна в появі на землі гріха.

Низка мізогінних висловів міститься у Книзі Еклезіастовій (Проповідника): “І знайшов я річ гіршу від смерті – то жінку, бо пастка вона, її серце – тенета, а руки її – то кайдани!.. Хто добрий у Бога – врятований буде від неї, а грішного схопить вона!” (Екл. 7:26). Або: “...Я людину знайшов одну з тисячі, але жінки між ними всіма не знайшов” (Екл. 7:28) тощо. Ці та подібні їм афоризми та їх ремінісценції входили до різних збірників, поширених у добу Середньовіччя на всьому обширі православнослов'янського світу.

Старозавітні пророки Езекіїл та Осія, говорячи про народ, що відступив від Бога, порівнюють його із жінкою-блудницею: (“Господь узяв собі дочку Єрусалиму, але вона стала великою розпусницею” (Єз. 16, 1-63); (“Перелюбна жінка – то Ізраїль” (Ос. 3, 1-5). В Об'явленні св. Іоанна Богослова ангел пропонує показати “засудження великої розпусниці” (Об. 17, 1) – блудниці вавилонської, що символізує країну, місто чи народ, що відступилися від Бога [11, 65]. Про зв'язок гріха і смерті із жінкою прямо сказано в девтероканонічній Книзі Ісуса, сина Сирахова: “Від жінки гріх почався – через неї й усі вмираємо” (Сир. 25, 24).

Християнство вустами апостола Павла проголосило ідею рівності всіх людей, зокрема чоловіка і жінки: “Нема юдея, ні грека, нема раба, ані вільного, нема чоловічої статі, ані жіночої, – бо всі ви один у Христі Ісусі! (Гал. 3, 28). Водночас апостол Павло зазначав, що чоловік “образ і слава Бога, а жінка – чоловікові слава” (1 Кор. 11, 7). “Не створений бо чоловік ради жінки, але жінка ради чоловіка” (1 Кор. 11, 9). Св. Августин Блаженний писав, що будь-яка людина, незалежно від її статі, має асексуальну душу й сексуальне тіло – відображення її душі [1, 513-594; 2, 3-49]. Але чоловік – цілковита подоба Божа, на відміну від жінки, бо душа останньої, а отже, і тіло, не завжди підкоряються наказам розуму. Тому, як особа нижча, окрім того створена з ребра, вона мусить коритися чоловікові [44, 293].

Християнство у своїй основі зберегло архаїчний принцип опозиції духу / матерії, душі / тіла, божественного / земного. Жінки, як і в попередню епоху,

вважалися ближчими до природи, до всього земного. Адже Отець і Син – божественні, а Діва Марія – земна. Характерно, що св. Іоанн Синайський (Ліствечник) землю називав матір'ю солодкості, тобто плодів, що дають утіху, і протиставляв їй матір чистоти – безмовність і послух [10, 553].

Мізогінні настрої посилювалися й тим, що християнська культура за Середньовіччя перебувала під великим впливом монахів-аскетів, які вивищували незайманість і різко виступали проти чарів жінок-спокусниць, котрих вони боялися. Вважали, що жінки прихильніші до гріха і зближення з нечистою силою і, зокрема, з дияволом, ніж чоловіки. Подібні мотиви звучать у багатьох християнських письменників. Зосібна, Тертуліан (бл. 160–III ст.), звертаючись до жінки, пише, що вона завжди має носити жалобу, покриватися лахміттям й огортатися каяттям, щоби спокутувати гріх згуби людського роду: "...Жінко! Ти – брама диявола. Ти доторкнулася дерева сатани й ти першою порушила закон Божий" [44, 292]. На жінку як умістилище гріха ще з Євних часів є натяк в оригінальному східнослов'янському "Вопрошанні Кириковому" [30, 178], датованому XII ст.

Диявол спокушав не тільки Єву. В одному зі списків апокрифічного "Слова Мефодія Патарського" оповідається, що коли Ной лаштував ковчег, у якому його родина і звірі мали врятуватися від усесвітнього потопу, то його дружина, піддавшись на вмовляння диявола, сховала його в пазусі й так урятувала, пронісши на ковчег [41, 265-266].

За Середньовіччя жінок часто звинувачували у волхвуванні, що пов'язувалося зі спокушенням праматері "бісом". Так, Лаврентіївський літопис у записі про 1071 р., зокрема, зазначає: "Паче же женами бѣсовская волъшвенія бывають, искони бо бѣс жену прелсти, си же мужа, тако вси роди много волхвуютъ жены чародѣйством и отравою и инѣми бѣсовскими козньми" [28, 175].

У "Вопрошанні Кириковому" (XII ст.) так описано "волхвування" в жінок: якщо чоловік розлюбить жінку, то вона, щоб його знову привабити, омиває тіло своє водою, а ту воду дає чоловікові. За цей гріх єпископ Нифонт пропонував на жінок накладати єпитимію – від шести тижнів до року не давати в церкві причастя [30, 175].

У своєму Четвертому слові видатний проповідник XIII ст. Серапіон Володимирський зазначає, що його парафіяни й досі поганських звичаїв тримаються: "волхвованію" [31, 450] вірять і палять безневинних людей вогнем. Із риторичних запитань проповідника можна зрозуміти, що жертвами самосуду ставали передусім жінки, яких громада звинувачувала в накликанні голоду, неврожаю, шкідливих природних явищ, а також у негативних діях на худобу та на людей. Але для жорстокої розправи над винними в чарівництві й чиненні всіляких капостей людям треба було спершу їх знайти. Звинувачених кидали до річки, озера чи ставу й дивилися: "Аще утапати начнетъ, неповинна есть; аще ли поплövetъ – волхов есть" [31, 450]. Прикметно, що в Україні подібні явища спостерігали навіть у XIX ст. Герої повісті Г. Квітки-Основ'яненка "Конотопська відьма" кидають жінок у став для визначення їхніх зв'язків із нечистою силою. За свідченням етнологів, такі акції в той час були досить поширені [17, 476, 484-485].

Ставлення до дій народу щодо відьом у Серапіона Володимирського неоднозначне. Проповідник наголошує на тому, що він знає від "божественного написання, яко чародѣци и чародѣца бѣсы дѣствуютъ на род человеком и над скотом и потворити могут" [31, 450]. Тут він висловлює припущення, що відьми й чарівники мають владу над тими, хто їх боїться, а "кто вѣру тверду держить к Богу" [31, 450], тому вони нічого зробити не можуть. Серапіон усе ж допускає боротьбу з "беззаконними людьми", посилаючись на приклад

біблійного царя Давида, який Єрусалим відчищав від гріха й до того ж досить жорстоко (2 Сам., 16-20). Проповідник вказує й різницю між Давидом і своєю паствою. Біблійний герой Духом Святим бачив і “по правдѣ отвѣт даяше” [31, 450]. Натомість “своїм” письменник дорікає, що вони “по правдѣ” [31, 450] не судять і людей прирікають на смерть, охоплені пристрастями: ворожістю, жадобою, а дехто браком розуму.

Безумовно, Серапіон як християнин вірить в існування диявола й попереджає учасників самосуду над відьмою: “Не может ли дїявол, видя ваше маловѣрье, подержати, да не погрузится, дабы вѣврещи в душѣгубство...” [31, 450]. Отже, проповідник визнає зв'язок відьом із нечистою силою, але протиставляє їй Дух Святий, Божу істину і справжню віру.

Мізогінні мотиви звучали й у перекладних творах. Так, у “Повісті про Варлаама та Йоасафа”, що відома із XII ст., чарівник Февда повчає царевича Йоасафа, що жінки – це біси, які спокушують чоловіків [25, 230].

У середньовічному християнстві сексуальність, зазвичай, вважали гріхом: шлюб, що привчає до насолоди, протиставляється служінню Богові, прагненню врятувати душу. Цілком монашим духом віє від афоризмів із “Пчолі”: “Оженившись угождаєт жене, а исоженівійся печется о души, како угодити Христу” [43, 71]. Або: “Красивы жены целованіе блюдися, яко зміина яда” [43, 71]. Подібне натрапляємо й у “Мудрості Менандра”: “Ащели хочещи без печали быти не женися” [37, 133]. Св. Єфрем Сирін повчав, що від жінки монахові треба втікати хутчіше від змії, бо остання жалить тіло, а перша – душу [15, 109]. Отруйною стрілою називав погляд жінки преподобний Ніл Синайський і додавав, що краще підійти до розпаленого вогнища, ніж до юної жінки [10, 250].

Отож, у монастирських колах пропагували тілесну цноту, що її вважали очищенням душі та посвяченням Богові, поверненням до райського стану, до початку всіх часів, до безсмертя.

Не дуже відрізнялися від ортодоксального християнства й деякі єретичні середньовічні течії. Зокрема, уже з XI ст. в Україні-Русі поширюється богомільство, основою онтологічної доктрини якого був дуалізм. Згідно з богомільським ученням у творенні Всесвіту брали участь два начала – добре і зло, тобто Бог і Сатанайл. Богомили негативно ставилися до будь-якої матерії, насамперед, людського тіла як джерела гріха й погібелі. Зневажаючи тіло, богомили навчали уникати мирських благ і перемагати плоть завдяки подвигам самозречення. Вони виступали проти шлюбу, котрий вважали винаходом сатани. Щоправда, більшість богомилів одружувалася, беручи приклад з Адама [3, 3-493].

На відміну від канонічної Книги Буття, що виводила перший гріх із порушення обіцянки перед Богом Адамом та Євою, які з намови змія-диявола покуштували плодів із дерева пізнання (Бт. 3, 1-24), єретики висунули тезу про спокусу перших людей плодом винограду, питтям вина та сексуальним співжиттям Єви з Адамом. Богомільська теза проголошувала: “Вино і жена от диявола еста” [8, 97].

В одному з апокрифічних текстів сатана зміїними вустами звертається до Єви: “Почто не вкушаєте виноградного сего древа, и будите убо бози, якоже небесный Бог?” [16, 297-298]. Єва спокусила Адама цими словами змієвими: “Будемо убо бози, якоже небесный Бог и начнем вѣдати, якоже Христос” [16, 297-298]. І спокусилися Адам із Євою, скуштували плід із виноградного дерева, забороненого Господом.

Богомільський аскетичний архетип лежить в основі низки українських легенд, котрі пояснюють перший гріх як “блуд” Адама і Єви, а не споживання ними плодів із дерева пізнання: “Пан-Біг зліпив Адама та Єву з глини та й каже:

“Ходить собі по раю, але абисьте не згрішили... А Єва підходила до Адама та й скусила його, бо кобіта то вміє гірше чоловіка скусити. Адам ся розпалив та й пішов з нею спати і так згрішив...” [14, 19]. У гуцульській легенді сатана підмовив Адама і Єву зробити “блудство” [8, 105-107], знаючи заздалегідь, що Бог за це їх вижене з раю.

В одному з головних “богомильських творів” – “Тайній книзі”, що відображала погляди помірних дуалістів на світобудову й людську долю, первородний гріх пояснюється як злягання Сатанаїла з Євою. Щоби спокусити першу жінку, Сатанаїл з’являється до неї в образі гарного юнака [16, 325]. Подібні мотиви звучать і в українському фольклорі. Зокрема, в одній бойківській легенді розповідається, що лукавий унадився ходити до Єви. “А Пан-Біг взяв і обсарчив огнем рай, аби він туди не ходив” [8, 105]. Оскільки він “не міг витримати без неї”, то проклав залізну трубу через вогонь, “зробився так як вуж” і проповз у рай [8, 105]. У легенді з Лемківщини сатана, заздючи Адамовому з Євою щастю, “так ся постарав, зробив таке підступництво, що зробив з Ївою чужоложство...” [8, 107].

Українська усна й писемна традиції донесли чимало апокрифічних оповідей про біблійного Соломона, які пронизані елементами женоненависництва. Низка мотивів з елементами мізогнії стосується Соломонової матері Вірсавії, відібраної від її чоловіка царем Давидом (2 Сам. 11:1-27), який став батьком Соломона. Ось декілька з них. Під час вагітності Вірсавія заховала в себе жінку, що втекла від свого чоловіка, а коли прийшов останній, то Соломон із материнської утроби сказав, що його дружина така ж розпусниця, як і його мати [13, 99; 36, 52]. В іншій оповідці трирічний Соломон важить на терезах жіночий розум, поклавши на одну шальку терезів материн очіпок, а на другий – клоччя [36, 52]. Коли Соломон виріс, то прийшов якомсь, перебравшись на купця, до своєї матері, котра в нього одразу закохалася й запросила до свого ліжка. Натомість він написав на дверях її кімнати: “Правда, що жіночий розум не варт і жмені клоччя, коли рідна мати з своїм сином спала” [13, 101].

У середньовічному українському письменстві існував цілий цикл оповідей та афоризмів про “злих” жінок. Слова “О злых женах” або “О добрых и злых женах” відомі у книжності Київської Русі вже від XI ст. Доволі розлогий трактат про злих жінок міститься в “Ізборнику” 1073 р. [18, 165-175], який насправді є одним із розділів “Питань і відповідей” Анастасія Синаїта [4, 174; 5, 294]. В “Ізборнику” 1076 р. зберігся уривок під заголовком “О женах зълых и добрых” [19, 1806 – 1816] та “О женѣ лукавѣ” [19, 1816]. Подібні тексти відомі зі “Златоструя”, “Ізмарагда”, “Златої матиці”, “Пролога” [5, 294-298; 39, 117] і приписувалися Іоаннові Златоусту [20, 399-401], хоча, як це довів іще О. Архангельський [4, 174-175], за основу їх було взято “Слово про лукавих жінок” Єфрема Сиріна, що на грецькому ґрунті пристало до імені великого візантійського проповідника під назвою “Слово на усікновіння глави Іоанна Предтечі та на Іродіаду”. Цей же твір міститься у “Златоструї”, але вже під заголовком “Иже во святых отца нашего Іоанна Златаустаго о женах злых, и самовластных, и язычных, и богобоязных”. Частина останнього твору, тотожна проповіді Єфрема Сиріна “Слово про лукавих жінок”, входить до вже згаданого розділу “Питань і відповідей” Анастасія Синаїта – одного із джерел різних східнослов’янських середньовічних творів про “злих жінок”. Так, зокрема, відомі з “Ізмарагда” “Слово Іоанна Златоустаго о добрых женах и о злых” [23, 121-122] та “о злых женах” [23, 122-124] того ж автора становлять собою поєднання зазначених вище творів Єфрема Сиріна та Анастасія Синаїта [4, 174-175; 39, 118-120]. Окремий розділ “О женах” входить до складу “Пчоли”; низка афоризмів міститься у збірнику “Мудрість Менандра” [34, 408-409] у “Повісті про Акира Премудрого” [24, 359; 26, 248-250].

Оповіді про лютих жінок склалися переважно з афоризмів, коротких притч, біблійних висловів. Зокрема, у розділі “О женах” в одному зі списків “Пчоли” введено ремінісценцію вислову із Книги Ісуса, сина Сирахова (Сир. 25, 16): “Уне жити въ пустыни съ львами и съ змією, неже жити съ женою лукавою и язычною” [29, 518], – притчу Солона, єхидний вислів Діогена про жінок, що сперечаються між собою: “Зрите: како аспида отъ єхидны зелья просить!” [29, 518].

У списку XV ст. “Слово изо Бчелы о женах от Євангелія” зі збірки Києво-Михайлівського монастиря жінка порівнюється із сіткою, що спокушує чоловіка “свѣтлим бо лицем, высокыма очима, намизающ ланитами, раслаблѣющим языком поючи...” [43, 57]. А далі подано довжелезний перелік епітетів, прикладених до злих жінок, бо вони, на думку укладача, є “дьяволѣ горло адово, цар сквернам”, “стрѣла сотанина”, “грѣхом пастух” [43, 57] тощо. У “Слові Іоанна Златоустого о добрых женах и о злых” зазначено, що зла жінка дається чоловікові за гріхи, а “злоумнѣй бо жене красота, яко злата серга у свиньи” [23, 121]. Окремі вислови із цих оповідей, безумовно, виникли на східнослов’янському ґрунті, як, наприклад, оцей зі “Златої Матиці” XV ст.: “Видѣвъ русалкы по граду идуща и рукавома прѣгыбающем, и рече: “Се суть мирносице адовы идуць къ отцю своєму Сотонѣ!” [5, 301]. Можливо, у цьому тексті ідеться не про міфологічних персонажів, а реальних учасниць святкування русалій, осуджених офіційною Церквою.

Інший зміст мають твори про злих жінок, складені на основі вже згаданого “Слова про усікновіння глави Іоанна Предтечі та на Іродіаду” [20, 399-401]. Вони базуються переважно на біблійних текстах, які оповідають про прикросці, що їх завдали представниці жіночої статі позитивним героям священної історії: “Исперва бо Адам женою прелщен бысть, женою Іосиф въ темницы затворен бысть, женою Давид въ убийство впаде, женою Соломон прелщен погибе...” [23, 123]. Згадуються також осліплення Самсона Далілою, убивство Іоанна Хрестителя, вигнання пророка Іллі Єлизавеллю тощо. Адже, на думку укладачів цих творів, нічого немає у світі лютішого за жінку “злозяичну” [23, 123]. У ті часи поняття “зла” жінка означало не просто “люта”, а втілення гріха. У “Слові о злых женах” Іоанна Златоуста стверджується, що “ничто же бо єсть злѣе жены злозяичны. О злоє діяволе остроє оружїє!..”, “О злѣе всего жена злая!”, “Ничто же бо єсть лютѣе злыя жены!” [23, 123]. У “Пчолі” сказано, що “зла жена – неукротимый звѣрь, <...> лютая єхида, источник злобы, смертоносная язва, поляя бездна, несытная похоть...” [43, 62].

В оригінальному “Молінні Данила Заточника” автор називає злу жінку поборницею гріха й завадою спасіння. Шлюб із нею для чоловіка є нещастям, особливо коли він піддається на її чари: “А ще который муж имет смотрити на красоту жены своєя і на єя ласковая словеса, дѣл єя не испытает, то дай Бог ему трясею болѣти” [42, 24-25]. Тут “трясця”, тобто лихоманка, виступає карою за слабкість чоловічого характера. А в іншій редакції твору автор сам воліє захворіти на лихоманку, ніж мати дружину, що “до смерти сушить” [42, 50-51]. Данило Заточник також наводить приклад, як лукава улеслива красуня звертається до свого чоловіка: “Господине мой, свѣте очию моєю! Аз на тя не могу зрѣти, єгда глаголеши ми, тогда взираю на тя и обумираю, и возрожат мя уды тѣла моего (и поницу на землю)” [42, 24]. І далі повторено низку сентенцій, що відомі із вже згаданих збірників: “Лѣнши єсть камень доложити, нежели зла жена учити” [42, 26-27]. Або: “Что лва злѣе в четверогых? И что зміи лютѣйши въ ползущих по земли? – Всего того злая жена злѣе” [42, 26-27].

Мізогінними настроями пройняте “Житіє Стефана Дечанського” (кінець XIV ст.) Григорія Цамблака, перо якого приписує жінці улесливість, безсоромність,

злість і “женское <...> съ дїаволом съгласіе” [9, 70]. “Видѣсте ли <...> жены лукавство? Слышасте ли удоб прѣлѣстное сих коварство?” [9, 72], – ставить письменник риторичні запитання. Щоб підтвердити свою думку, Григорій удається до авторитету Біблії та прикладів з історії: Єва навела на гріх Адама, Костянтин Великий, повіривши своїй жінці, убив сина, а сербський король Мілутин суворо покарав сина, піддавшись на вмовляння дружини. Якщо вірити Цамблакові, то однією з найбільших чеснот героя його твору (Стефана Дечанського) було те, що останній не став рабом жіночих принад.

У багатьох середньовічних творах диявол набуває вигляду юної красуні і спокушає чоловіка-аскета. Так, у “Повісті про Макарія Римлянина”, що складена у V–VI ст. у Візантії, а в XIV–XV ст. стала відомою і в Україні, її герой тікає в день свого весілля від батьків і після багатьох пригод поселяється в печері, аби “славити Господа”. І тут диявол вирішив спокусити Макарія.

У повісті доволі майстерно описано процес спокуси молодого пустельника, його хвилювання, що поступово наростає. Три дні поспіль Макарій, виходячи з печери, знаходить то жіноче “благообразно обвязало” [12, 121], то сандалі, то, нарешті, гарну жінку “одеждами драгими украшеньны” [12, 121]. І не зрозумів тоді він, що це був сам диявол “во образѣ и подобіѣ лѣны жены” [12, 121].

Гірко плачучи, красуня розповіла пустельникові про свою долю. Виявилось, що вона була нареченою Макарія й після втечі останнього із власного весілля рушила на його пошуки і, пройшовши через важкі поневіряння, дісталася цієї печери. Макарій розчулився й увів її до своєї оселі, позаяк “не уразумѣх бо коварства діаволска” [12, 121]. Увечері вона почала пестити тіло пустельника, той не витримав й уві сні согрішив із нею.

Наступного дня жінка зникла, а сам Макарій, “прелести вражія <...> уразумѣв” [12, 122], став благи Христового милосердя...

Із другим південнослов'янським впливом пов'язана поява на українських землях “Слова о царѣ Фоцѣ и его женѣ” – візантійської повісті, перекладеної в Болгарії наприкінці XII – на початку XIII ст. [див.: 38].

Події, описані в повісті, відбуваються в Константинополі. Цар Никифор Фока та його вісім братів тут показані як хоробрі непереможні воїни, що уславилися глибокою побожністю. І от на прохання бояр, патріархів, князів і вояків імператор погодився одружитися, щоб мати спадкоємця на троні. Він зробив маленькі сандалі й пообіцяв одружитися з тією дівчиною, якій вони підійдуть (пор. казку Шарля Перро “Попелюшка”). Після довгих пошуків посланці царя знайшли дівчину, якій ці сандалі були до міри. Нею виявилася дочка корчмарки Теофана. І Фока повинчався з нею, але, прагнучи жити в чистоті, її не торкався.

Незабаром Теофана виросла, стала дуже вродливою й вирішила спокусити царя. Але той повідомив Теофану, що хоче прийняти постриг у монастирі. Таку ж долю він приготував і своїй дружині.

Тоді Теофана вирішила спокусити вельможу Цимісхія. Той спочатку відмовлявся, але цариця весь час фарбувалася і приходила до нього. Цимісхій не витримав спокуси і став її коханцем. Теофана запропонувала йому вбити Фоку й самому стати царем. Вона привела його до палат, де Никифор читав Псалтир, і дала Цимісхієві меч. Сутичка монарха з вельможею закінчилася смертю обох. Згодом удова підступно вбила й вісьмох царевих братів, по одному кликаючи їх до себе. Ті ставали на килим, яким була прикрита прірва, падали до неї й гинули. Незабаром тіла невинно убієнних сповнилися пахощами миру, злочин був розкритий, а Теофана – страчена.

В одному зі списків твору наприкінці подано повчальний висновок: “Видите ли, братіє, како жена святых улавляет, не казуй жене ни зло, ни добро, яко Ева и змія дїаволу бо слуга есть” [35, 221].

“Слово о царѣ Фоцѣ и его женѣ” органічно вписується в низку мізогінних середньовічних оповідей. Воно становить собою своєрідний макротопос, суть котрого полягає в показі праведників як жертв жіночої злості, підступності та хіті.

У добу переходу від пізнього Середньовіччя до ранньомодерного часу, тобто десь у середині XVI ст., в українській літературі було засвоєно твори західноєвропейського походження, серед яких “Повість про Трістана” [27, 1-172] з культом лицарської честі, кохання, служіння дамам.

Таке розуміння кохання не узгоджувалося із традиційним для середньовічної системи цінностей поглядом на жінку як на вмістилище гріха. Якщо на Заході ця суперечність була подолана лицарським ідеалом, котрий став панівним, то у православнослов'янських повістях воно лишилось, бо не було осмислене відповідним поворотом у життєвому устрої.

От чому в перекладних повістях жіночі типи зазнають сильного впливу сформованого стереотипу. Так, у “Повісті про Трістана” головного героя намагається звабити надзвичайно настирлива дочка короля Перемонта. Зрадливою й розпусною постає дружина царя Сегурадежа, котра за першої ж нагоди зраджує свого чоловіка із Трістаном, а потім залишає їх обох, віддавши перевагу чужоземному лицареві. Підступно “пані з Локви” (“la Dame du Loc”) зводить зі світу могутнього чарівника Мерпіна.

Далеко не позитивним із погляду слов'янського книжника постає образ головної героїні Ізольди (Іжоти), адже з першої шлюбної ночі вона зраджує чоловікові, королю Маркові, з його племінником Трістаном і демонструє глибоку відданість коханцю, а зовсім не законному чоловікові. Незважаючи на це, сам Трістан не завжди довіряє своїй милій (до цих епізодів не відомі паралелі в західноєвропейських оригіналах, отже, вони є нововведенням сербського, українського чи білоруського перекладача).

Середньовічні пам'ятки письменства свідчать про те, що у формуванні образу жінки як спокусниці та “агента Сатани” (Жан Делюме) поєднано теологічні міркування, одвічний підсвідомий чоловічий страх перед жінкою, авторитаризм патріархального суспільства й погляди чоловіків-монахів, які прагнули будь-що уникнути спокуси та гріха.

#### ЛІТЕРАТУРА

1. *Августин Блаженний*. О граде Божиим. Книги I–XIII // *Августин Блаженний*. Творения: В 4 т. – СПб.: Алетей; К.: УЦИММ-Прес, 1998. – Т. 3. – 595 с.
2. *Августин Блаженний*. О граде Божиим. Книги XIV–XXI // *Августин Блаженний*. Творения: В 4 т. – СПб.: Алетей; К.: УЦИММ-Прес, 1998. – Т. 4. – 586 с.
3. *Ангелов Д.* Богомилството. – София, 1993.
4. *Архангельский А.* Творения отцов церкви в древнерусской письменности. – Ч. 4. – Казань, 1890.
5. *Бобров А.* Мирские притчи в древнерусской рукописи XV в. // *Труды* Отдела древнерусской литературы. – СПб., 1993. – Т. 46. – С. 294-302.
6. *Бовуар С. де* Друга статья: У 2 т. / Пер. Н. Воробйова, П. Воробйов, Я. Собко. – К., 1994. – Т. 1. – 390 с.
7. *Брил Ж.* Лилит или Мрачна мајка. – Нови Сад, 1993.
8. *Грушевський М.* Історія української літератури: У 6 т., 9 кн. – К.: Либідь, 1994. – Т. 4. Кн. 2. – 320 с.
9. *Давидов А.* Житие на Стефан Дечанский от Григорий Цамблак / А. Давидов, Г. Данчев, Н. Дончева-Панайотова, Т. Генчева и др. – София, 1983.
10. *Добротолюбіє*. – К., 2009. – Т. 2.
11. *Дубровина К.* Энциклопедический словарь библейских фразеологизмов. – М.: Флинта; Наука, 2010. – 808 с.
12. *Житіє* Блаженнаго Макарія Римлянина // *Перетц В.Н.* Отчёт об экскурсии семинария русской филологии в Киев 30 мая – 10 июня 1915 год. – К., 1916. – С. 110-124.
13. *Драгоманов М.* Малорусские народные предания и рассказы. – К., 1876.
14. *Етнографічний* збірник Наукового Товариства ім. Шевченка. – Т. 12 Галицько-руські народні легенди. – Т. 1 / Зібрав В. Гнатюк. – Львів, 1902.
15. *Єфрем* Сирійський св. Подвижницькі настанови / Пер. з рос. Наталії Кочан, Дам'яна Кічі. – Львів: Місіонер, 2001. – 238 с.



16. *Иванов Й.* Богомилски книги и легенди. – София, 1925.
17. *Иванов П.* Народные рассказы о ведьмах и упырях // *Українці: народні вірування, повір'я, демонологія.* – К.: Либідь, 1992. – С. 430-498.
18. *Изборник* Святослава 1073 г. – М., 1983.
19. *Изборник* 1076 г. / Изд. подготовили В.С. Гольщенко, В.Ф. Дубровина, В.Т. Демьянов, Г.Ф. Нефёдов. – М., 1965.
20. *Каган М.* Слова о добрых и злых женах // *Словарь* книжников и книжности Древней Руси. – Ленинград: Наука, 1989. – Вып. 2, Ч. 2. – С. 399-401.
21. *Каган-Тарковская М.* “Слово о женах о добрых и о злых” в сборнике Ефросина // *Культурное наследие Древней Руси: Истоки. Становление. Традиции.* – М., 1976. – С. 382-386.
22. *Милтенова А.* Цикъл раскази за злите жени в сборниците със смесено съдържание през Средновековите // *Старобългарска литература.* – 1994. – Кн. 28-29. – С. 131-136.
23. *Памятники древнерусской церковно-учительной литературы* / Под. ред. А.И. Пономарёва. – СПб., 1897. – Вып. 3.
24. *Памятники старинной русской литературы* / Изд. Г. Кушелевым-Безберодко. – Вып. 2. – СПб., 1860.
25. *Повесть* о Варлааме и Иоасафе. Памятник древнерусской переводной литературы XI–XII вв. / Подготовка текста, исследование и комментарий И.Н. Лебедевой. – Ленинград, 1985.
26. *Повесть* об Акире Премудром / Подг. текста, пер. и ком. О.В. Творогова // *Памятники литературы Древней Руси.* XII век. – Ленинград, 1980. – С. 246-281.
27. *Повѣсть* о витязях с книг серпских, а звлаша о славном рыцере Трысчанѣ, о Андалотѣ и о Бовѣ и о иншых многих витезех добрых // *Веселовский А.И.* Из истории романа и повести. – Вып. 2. Славяно-романский отдел // *Сборник* Отделения русского языка и словесности имп. АН. – 1888. – Т. 44. – №3. Приложения. – С. 1-172.
28. *Полное собрание русских летописей.* – М., 1962. – Т. 1.
29. “*Пчела*” / Подг. текста, пер. и ком. В.В. Колесова // *Памятники литературы Древней Руси.* XIII век. – Ленинград: Наука, 1981. – С. 486-519.
30. *Романов Б.* Люди и нравы Древней Руси. – М.–Ленинград: Наука, 1966. – 242 с.
31. “*Слова*” Серапиона Владимирского / Подг. текста, пер. и ком. В.В. Колесова // *Памятники литературы Древней Руси.* XIII век. – М.: Наука, 1981. – С. 440-455.
32. “*Слово о злых женах*” // *Библиотека литературы Древней Руси:* В 20 т. – СПб.: Наука, 1999. – Т. 7. – С. 484-487.
33. “*Слово о Тэфани кръчмарици, како царя Фоку погуби и братию его на едину ноц*” // *Сперанский М.* Заметки о рукописях Белградской и Софийской библиотек. – М., 1898. – С. 57-59.
34. *Сперанский М.* Переводные сборники изречений в славянской письменности. – М. 1905.
35. *Сперанский М.* Болгарская повесть об убиении Никифера Фоки в русской старинной литературе // *Юбилейный збірник на пошану академіка М.С. Грушевського.* – К., 1928. – С. 220-229.
36. *Сумцов Н.* Очерки истории южнорусских апокрифических сказаний и песен. – К., 1888.
37. *Сухомлинов М.* О псевдонимах в древней русской словесности // *Известия* Отделения русского языка и словесности имп. АН. – 1855. – Т. 4. – С. 126-147.
38. *Сырку П.* Византийская повесть об убиении императора Никифора Фоки в старинном болгарском переводе. – СПб., 1883.
39. *Титова Л.* Беседа отца с сыном о женской злобе. – Новосибирск, 1987.
40. *Трипкович Г.* Мит о мајци у хришћанству // *Мит.* Сборник радова. – Нови Сад, 1996. – С. 63-79.
41. *Франко І.* Апокрифи і легенди з українських рукописів. – Т. 4. – Львів, 1906.
42. *Шлякин И.* Слово Даниила Заточника (по всем известным спискам). – СПб., 1889.
43. *Щеглова С.* “Пчела” по рукописям киевских библиотек. – СПб., 1910.
44. *Delumea J.* Strach w kulturze Zachodu. XIV – XVIII w. / Przel. A. Szymanowski. – Warszawa, 1986.

Отримано 25 лютого 2015 р.

м. Київ

