

Міністерство освіти і науки України
Київський національний університет імені Тараса Шевченка
Навчально-науковий інститут філології
Кафедра історії української літератури, теорії літератури
та літературної творчості

СИСТЕМА ОБРАЗІВ СВЯТИХ
У КИЄВОРУСЬКИХ ЖИТІЯХ

Кваліфікаційна робота
на здобуття ОС «магістр»
студентки II курсу,
галузі знань 03 Гуманітарні науки
спеціальності 035 – філологія
спеціалізації 035.01 «Українська мова і література»
ОП «Українська філологія та західноєвропейська мова»
Хоменко Діани Олександрівни

Науковий керівник:
д. філол. н., проф., завідувачка кафедри
історії української літератури, теорії літератури
та літературної творчості Сліпущко О. М.

«Допущено до захисту»

Протокол засідання кафедри історії української
літератури, теорії літератури та літературної творчості

№ 10 від 19.05.23

Завідувач кафедри _____ д. філол. н., проф. О. М. Сліпущко

КИЇВ - 2023

ЗМІСТ

| | |
|--|----|
| ВСТУП..... | 3 |
| РОЗДІЛ 1. ІДЕЙНО-ТЕМАТИЧНА ПАРАДИГМА КИЄВОРУСЬКИХ СЕРЕДНЬОВІЧНИХ ЖИТІЙ..... | 6 |
| 1.1. Світоглядні засади епохи Середньовіччя..... | 6 |
| 1.2. Давньоруські агіографічні твори: особливості жанру..... | 13 |
| РОЗДІЛ 2. СИСТЕМА ОБРАЗІВ АГІОГРАФІЧНИХ ТВОРІВ ЕПОХИ КИЇВСЬКОЇ РУСІ..... | 18 |
| 2.1. Специфіка представлення образів Бориса і Гліба у житійних творах..... | 18 |
| 2.2. Житійна модель образу Феодосія Печерського..... | 30 |
| ВИСНОВКИ..... | 47 |
| СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ..... | 48 |

ВСТУП

Агіографічна спадщина доби Київської Русі є одним із найбільш цікавих джерел для вивчення специфіки образної парадигми. Вона репрезентувала колоритні образи святих, які визначали шляхи формування самодостатньої київської церкви та у подальшому вплинула на формування образів святих у літературі українського Бароко. Нині актуальним і важливим є позбавити вивчення літератури цієї епохи радянської ідеології та політичної кон'юнктури. Необхідність такого літературного дослідження визначається відсутністю окремої наукової праці, в якій було б проаналізовано саме парадигму образів святих, особливості їх світоглядної системи та специфіку тлумачення у текстах.

Актуальність магістерської роботи зумовлена необхідністю окреслити особливості парадигми образів святих у житійних текстах XI-XII століть. Модель образів святих яскраво репрезентує творення суто руського образу святого, а водночас ці образи зазнають певної еволюції у потрактуванні, вноситься ясність у особливості їхнього функціонування, позначені впливами візантійського письменства.

Звернення до образів святих зумовлює також увагу до явища містицизму в києворуських житіях. А це дає змогу говорити про самотність та автентичність українського літературного Середньовіччя, дозволяє чіткіше й ґрунтовніше визначитися зі специфікою побутування цього феномену в агіографічній літературі. У магістерській роботі обрано зразки житійної літератури, які найбільш повно репрезентують особливості парадигми образів святих у літературі доби Київської Русі.

В існуючих працях філологів, філософів, істориків явище середньовічного містицизму як головна світоглядна риса образів києворуських святих досліджено фрагментарно, здебільшого в контексті інших ознак києворуської літератури, без чіткого окреслення в єдину концепцію. Тому актуальним для розвитку сучасної критики літератури

доби Русі-України є виведення в окрему тему проблему побутування європейського явища містицизму в українській агіографічній літературі як визначальної світоглядної риси житій епохи Київської Русі.

Метою магістерської роботи є дослідження специфіки образної парадигми в агіографічних творах, явища києворуського середньовічного містицизму, зокрема особливостей його побутування як світоглядної риси житійної літератури. Також у роботі зроблено спробу визначити специфіку формування парадигми образу святого під його впливом.

Реалізація цієї мети передбачає розв'язання таких **завдань**:

- проаналізувати особливості образної парадигми у житійних творах епохи Київської Русі;
- виявити та прокоментувати основні ознаки «присутності» явища містицизму в книжному тексті та його вплив на формування образу святого;
- проаналізувати жанрові ознаки житійної літератури та їхній вплив на образи святих;
- виокремити світоглядні й естетичні настанови християнства, які покладені в основу формування образу святого;
- дослідити вплив візантійської літератури на парадигму образів.

Об'єкт дослідження – житійні твори у києворуській книжності, зокрема «Повідання про святих князів Бориса та Гліба» анонімого автора, «Чтенії про житіє і погублення блаженних страсотерпців Бориса і Гліба» та «Житіє преподобного отця нашого Феодосія, ігумена Печерського» Нестора. Образи цих творів найкраще розкривають усі поставлені завдання. У межах об'єкта виділяємо **предмет дослідження** – специфіка образної парадигми в агіографічних творах.

Методи дослідження. Дослідження парадигми образів святих вимагає комплексного підходу, тому в бакалаврській роботі застосовано кілька методів.

Компаративний метод дозволяє з'ясувати спільні та відмінні риси явища українського містицизму та західноєвропейського. Також за допомогою цього методу досліджується особливості впливу жанрових ознак житійної літератури.

Культурно-історичний метод дає змогу дослідити явище середньовічного містицизму з огляду на культурні особливості того часу, оцінити міжкультурні впливи та політичні орієнтири.

Герменевтичний метод дозволяє витлумачити провідні символи, розширити прочитання парадигми образів та значення і спрямування тексту.

Рецептивний метод дає змогу розкрити якомога більше варіантів прочитання символів у тексті, дати авторську оцінку образам і тексту.

Наукова новизна полягає у тому, що:

- розкрито головні риси системи образів святих у житіях доби Київської Русі;
- окреслено шляхи формування образів руських святих;
- досліджено образи святих через призму явища містицизму, зокрема посередництвом образів глибше розкривається сутність поняття;
- простежено світоглядні засади образів святих;
- проаналізовано давньоруські символи, які виявляють містичний складник життя та його впливи на образи святих.

РОЗДІЛ 1.
ІДЕЙНО-ТЕМАТИЧНА ПАРАДИГМА
КИЄВОРУСЬКИХ СЕРЕДНЬОВІЧНИХ ЖИТІЙ

1.1. Світоглядні засади епохи Середньовіччя

Епоха Середньовіччя завжди викликала багато запитань у дослідників. Така проблемність зумовлена теоцентричним спрямуванням мало не всіх літературних текстів цього періоду. На перший погляд усе зрозуміло: в середині світобудови Бог. Але, щоб декодувати тексти, нам потрібно спиратися на теологічні вчення, які в своїй основі мають сильну філософську складову, та й пояснити непізнанну трансцендентну природу Господа Бога не так легко. Щоб позбавити себе таких труднощів радянська влада ознаменувала цю епоху «темною», себто незрозумілою науковцям, що було цілком вигідно з ідеологічних міркувань. Спроби постмодерністів теж не завжди успішні, адже прагматичним науковим мисленням важко зрозуміти природу ірраціональної системи світобачення. Саме тому на досліджувану нами тему немає жодної наукової праці. Явище містицизму по-науковому розкрито лише у царині філософії: Л. Терехова «Західно-європейський містицизм і філософські настанови Середньовіччя», «Досвід духовного осягнення в містиці Пізнього Середньовіччя»; Ю. Шабанова «Містичний простір філософії Середньовіччя». Поняття містики частіше фігурує у дослідженнях новітньої літератури, ніж давньоруської. Спеціалісти епохи Середньовіччя не можуть оминати явище містицизму у своїх працях, але на нього не звернено належної уваги. Цей феномен розглядається в контексті розкриття інших наукових проблем і завдань і не виокремлюється як самостійне явище з притаманними йому рисами та ознаками. Частково риси містицизму зустрічаємо у таких працях: А. Замалєєв, В. Зоц «Мыслители Киевской Руси» (1981), В. Горський

«Святі Київської Русі» (1994), О. Александров «Старокиївська агіографічна проза» (1999), О. Сліпушко «Еволюція та функціонування літературних образів у книжності києворуської держави (XI – перша половина XIII ст.)» (2009). Деякі книги були списані з фондів бібліотек, хоча могли б частково допомогти у розкритті явища містицизму. Отже, явище, на якому будуються ледь не всі середньовічні твори, досі так і не було розкрито.

Стрижень Середньовіччя – трансцендентне начало, яке спрямовує людину до істини. У християнському світовідчутті істиною є Всевишній, його мудрість та її втілення у світі людей. Тяжіння змісту текстів до такої теми обумовлене рядом причин. Насамперед це прагнення затвердити новообрану віру. Хоч християнство приходило у Русь поступово, воно потребувало пояснення. Окрім цього, нове віросповідання зовсім не мало свого пантеону святих. Для князя Володимира було важливо те, щоб християнство стало близьким людям не лише з теоретичних міркувань, а й на практиці. Святі не повинні були бути чимось чужорідним, а максимально близькими руському населенню. Перекладна література задавала лише вектор руху Київської Русі до нової релігії, але не була адаптованою до особливостей руської держави та її громадян. Всі ці причини сприяли появі власної оригінальної літератури. Серед її зразків з'явилися житія національних святих. О. Сліпушко пише: «...руські творці цього жанру оригінально і неповторно наповнили візантійську форму агіографії власною поетикою» [38, с. 84].

Агіографія – жанр виключно про життя праведної людини та закріплення за нею звання «святого». Як зазначає Дм. Чижевський: «Писати житія своїх святих було неабиякою сміливістю; воно означало поставити своїх праведників поруч зі старими святими та мучениками» [7, с. 112]. Але саме це було метою Володимира. Так, як житія не відносяться виключно до місцевих творів, у князя була можливість

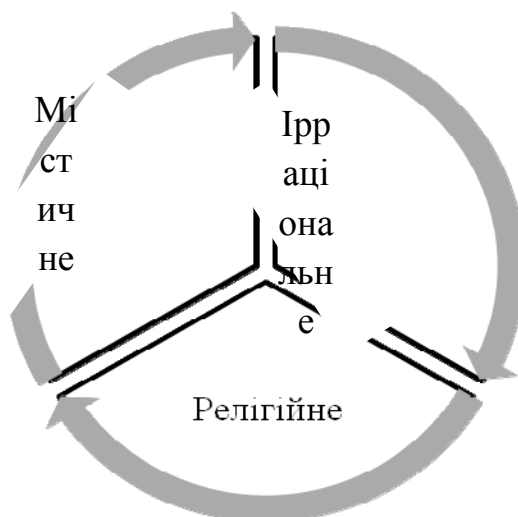
оголосити про Київську Русь, її абсолютну самостійність та автентичність усьому православному світу.

Тексти киеворуської держави, як і перекладні, становлять собою поєднання ірраціонального, релігійного та містичного. Такий субстрат робить процес пізнання істини інтелектуальним. Ірраціональний аспект надає філософському осмисленню дійсності інтуїтивного формату, тому що розум її не може досягнути вповні. За теорією З. Фрейда, це зачіпає категорію несвідомого – такий сегмент в людській свідомості, який містить у собі усе, що ми не можемо пояснити, і на існування якого не можемо вплинути. Ірраціональний простір у тексті житій корелює з трансцендентною природою святості. Усі ці властивості виключають людський розум як такий, адже він має справу з явищами об'єктивного світу. Саме в цьому полягає його обмеженість у часі і просторі. Але у релігійній сфері прийнято інше трактування цього підрозділу свідомості. Як згадується в проповіді відомого німецького середньовічного теолога Йоганна Екхарта, розум поділяється на «дійсний» і «страждаючий». Перший вид відповідає за зовнішні матеріальні речі, а інший – за наближення до Господа Бога. Вони взаємозалежні, тому існування другого можливе лише за умови, що перший зрікається матеріального світу. В іншому разі – дійсний розум повністю заповнює страждаючий і унеможливорює його існування. Страждаючий розум породжує одухотворені образи і цим тяжіє до містичного. Але те, що може уявити собі людина – лише вершина знаменитого фрейдівського айсберга (свідоме).

Містичне від грецької «таємниче», «приховане», загадкове і невідоме. З містикою люди пов'язують речі / явища, природу яких не можуть пояснити. Але це явище раціонально організоване, бо за своєю суттю є релігійними та ідеалістичними поглядами, які визнають існування потойбічних сил, що не виключає можливість спілкуватися з ними. Погоджуємося з твердженням Ю. Шабанової, що «містика

використовується в сенсі акта інтуїтивного єднання суб'єкта споглядання з трансцендентним началом» [49, с. 20-21], а для середньовічної містики – це розширення меж власного «Я» до меж «Духу» і злиття з ним. Відтак, містика – це конкретний індивідуальний містичний досвід, тоді як містицизм, явище якого нас цікавить у житіях святих, виклад цього акту як переосмисленого процесу.

Релігійна складова агіографічних творів об'єднує за темою і метою ірраціональне та містичний досвід. Без християнського аспекту, описані раніше категорії є лише філософськими термінами. Релігія вкладає в ці явища зміст, переводячи їх зі сфери абстрактного у сферу конкретного. Штучно розчленоване нами триєдине поняття проявляється в творах у своїй цілісності.

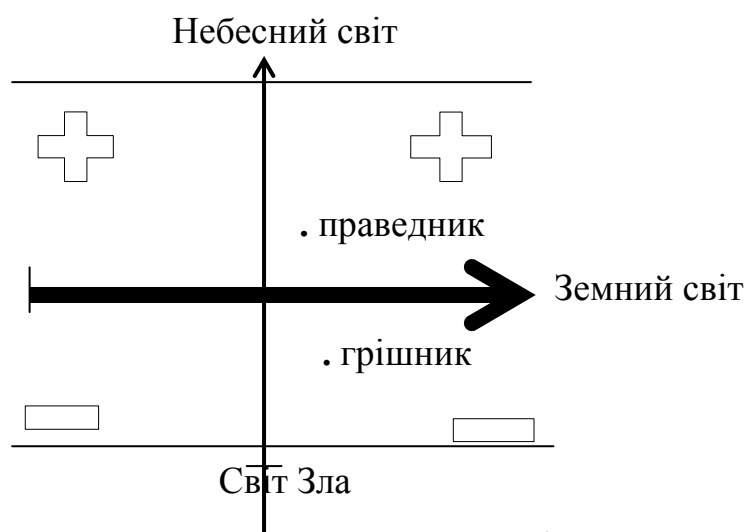


Мал. 1. Внутрішня модель християнства.

Релігійний концепт важливий для тлумачення істини в житійних творах. Відмінність між філософським та християнським спрямуванням до істини в тому, що перше може лише наблизитися до неї і знаходиться в постійному її пошуку, а друге – володіє нею і має результативність. У християнському віровченні істина – це Бог, отже, вона так само трансцендентна. Процес її пізнання є інтелектуальним і прямо залежним від рівня свідомості суб'єкта. Саме тому християнська істина відносна:

вона залежить від повноти знань, відчуттів та релігійного досвіду. В епоху києворуського Середньовіччя не людина осягала істину, а істина прагнула проникнути у природу людини. Це відбувалося поза свідомістю, але походить від містичного спрямування розуму. Життя репрезентують реципієнту образ, який в кінцевому результаті осягає істину, з'єднуючись з божественним началом в єдине ціле. Середньовічне мислення не прагне нічого нав'язати читачу, воно лише показує модель світобудови і ймовірну модель буття людини. Суб'єкт християнської віри відданий своїй волі та свідомо обирає шлях свого буття. Це залежить від рівня її розвитку та здатності дійсного розуму відмовитися від благ життя і перейти у страждаючий. Непевність у виборі реципієнта була спричинена тим, що язичницьке віровчення давало людині право користуватися усіма насолодами цього світу. Звиклі до такого образ життя громадяни Русі не одразу могли сприйняти категоричні настанови, їх потрібно було підготувати та навчити прикладом. Виправданість таких пожертв полягала у тому, як стверджує у своїх проповідях Майстер Екхарт, що «Все, що дає дійсний розум первісній людині, все це і набагато більше від цього дає людині Господь, яка зреклася. Він виганяє дійсний розум і Сам стає на його місце, і Сам виконує все, що робить цей останній». Людина віри зрікається матеріального, того, що тлінне, щоб отримати винагороду за багатство своєї душі від Господа в потойбіччі. Краса душі суб'єкта часто зображується через численні добрі справи оточуючим, часто незнайомим людям. Але ця людина повинна стати не просто добродієм, а вище цього. Тому що добродій робить усі благі справи свідомо і обдуманно, а Господь характеризує людину за добрими справами, які линуть з душі та робляться невмотивовано, без мети. Саме таким постає перед нами, наприклад, Феодосій Печерський та багато інших святих: їхні справи торкаються Бога. Безкорисність – основна і найпоказовіша риса праведника.

Існує теорія, що у християнському віровченні просторове уявлення про світ дуалістичне: світ небесний і світ земний. Як зазначає В. Горський : «... царство Боже і сфера діяльності володаря шеолу диявола, “верх”, що співвідноситься з поняттям благородства, добра, чистоти, моральної досконалості, та “низ”, що має на собі відбиток неблагородства, нечистоти, неправедності, моральної меншовартості» [11, с. 8]. Ми не погоджуємося з такою моделлю, адже вона фактично ототожнює світ зла і земний світ людей, що у свою чергу унеможлиблює походження святого з людського роду. Земний світ – це межовий простір, де людина віднаходить «себе» і визначається зі своєю приналежністю чи то до світу божественного, чи то – диявольського і темного. Отже, він містить два начала. Неможливо заперечити той факт, що світ зла має право на самостійне існування., бо саме туди потрапляють душі грішників, які не пройшли ініціацію покаянням. Семантична наповненість християнського поняття «добро», яке несе у собі Бог, можливе лише в дихотомічній парі з поняттям «зло». Така тричленна будова світу зумовлена внутрішньою моделлю християнства. За нею Зло має таку ж трансцендентну природу як і Бог, але його вектор негативний.



Мал. 2. Модель християнського світу

Якщо увити собі схематичну модель такого світу (див. мал.2), то звичайну людину після народження можна умовно розташувати на перетині вертикалі та горизонталі, тому що вона ще знаходиться перед вибором. Праведник і грішник – відповідно в напрямку своїх світів. Горизонтальна протяжність дає можливість врахувати варіативність цього поняття, адже не буває ідентичних гріховних людей і богоспрямованих: наближеність до Бога у кожного різна, відхилення від абсолюту (вертикальної осі) теж може варіюватися.

У період Середніх віків у Київській Русі та й на теренах усїєї Європи, постає проблема особистості. Дуже часто складається думка, що у Середньовіччі її не існувало. Але це зовсім не так, просто поняття особистості мало дещо інші смислові важелі, аніж сьогодні. Цей термін стосувався людей духовних та високоморальних і використовувався, як правило, до святих, Святої Трійці та Всевишнього. Людина звичайна була скоріше особою – представником людського роду у своїй цілісності, здатним до свідомого вибору. Автори житій і житійних оповідань обирають для свого твору образ, який у творі зроблять літературним. Образ національного святого будувався за допомогою кількох критеріїв. Для початку, життя майбутнього святого мало бути сповненим самопожертви та добродійності. Усе інше мало бути нічим у порівнянні з моральним обов'язком перед собою, людьми та Богом. Праведник виступає у творі воїном віри, щоправда не таким, як це було у західноєвропейському Середньовіччі. Боротьба за віру дуже часто статична, без відчутної динаміки. Вона приймає форми пасивного скорення, аскетичного способу життя чи безкорисної самовіддачі людям та церкві. Святий без вагань викреслює зі своєї свідомості матеріальний світ речей та мирську насолоду, прагнучи отримати єдино правильне благо на землі – божу благодать. Дуже часто в тексті зустрічаються паралелізм образу національного святого з Ісусом Христом. Смерть в ім'я Господа корелює з прагненням спокутувати гріхи ближніх і всього

людства. Завершальним етапом ініціації праведника є його усвідомленість приходу смерті й її невідворотність. Період її очікування є визначальним у долі божого обранця, адже вона залежить від його вибору. Цей вибір полягає в двох варіантах: смиренно чекати і прийняти цей факт, або підкоритися страху, який йде від лукавого. У житійних творах герой наділений рисою самообладання, тому його наміри стійкі і непохитні. При всій унікальній визначеності у життєвому шляху, образ святого олюднений: йому властиві короточасні вагання, тимчасові спогади свого земного життя, сум за молодістю чи прекрасними юними роками, які ще не пізнанні вповні. Навіть номінація праведника, як зазначає О. Александров, вказує на його наближення з божественним абсолютом та неперерваний зв'язок з людьми: «Використання титулів “святый” та “Благый” призводить до утворення в семантичному полі імені святого двох взаємопов'язаних аспектів, які умовно можна назвати “божественним” і “людським”» [2, с. 33]. Наділяючи свого героя такими рисами, автор наближає його до простих людей і показує, що кожен з них може досягти істини, що християнство – це не щось віддалене і абстрактне, а це саме те, що підвладне усім.

1.2. Давньоруські середньовічні твори: особливості жанру

Києворуські агіографічні твори мають особливі національні риси, в яких неприхований код українського народу. Коли профанний прості поступається сакральному, проявляються межові дієства, які засвідчують цей процес. Саме в таких моментах ми можемо віднайти автентичні українські риси в загально християнському жанрі житія. У творах можна зустріти елементи українських обрядів. До таких відносимо голосіння / плачі, які український народ здійснює після смерті людини. В житіях цей обряд можна зустріти в іншій інтерпретації. По-перше, голосіння виконані не у формі пісень, а молитов і звертань до

Бога. По-друге, виконавцем може виступати людина, яка передчуває свій кінець, або яка свідомо йде на такий крок в ім'я Всевишнього. Мета обряду не згадати покійника, а майбутній мрець згадує своє життя і свої діяння, таким чином очищаючи свою душу і підводячи підсумок свого існування. Процес очищення супроводжується ще одним обрядом – омиванням. І знову ж таки, очищення роблять перед смертю, а не після неї і не лише з тлінним тілом. Голосячи про своє життя, праведник часто вдається до невгамовного плачу. У ньому ми розпізнаємо архетип води (у формі сліз), що надає йому особливої сакральної семантики. Перше значення – це очищення, яке йде з середини, пронизує людину і відбувається не штучно, а природнім шляхом. Друге – архетип води як символ життя. Така конотація цього процесу засвідчує існування потойбічного буття.

Повністю християнський, але без сумніву й українським є символ ягняти / вівці, який зустрічається в багатьох текстах. Ця тварина у давньоруських народів вважалася сакральною, адже символізує покірність і смиренність. У християнстві вівці не менш сакральні істоти, адже вони є свідками народження Ісуса Христа. Часто цей образ накладається на образ Божих угодників, які визначаються своєю покірністю перед Господом. Як зазначає О. Сліпушко: «... ягня – один з найістотніших образів християнської символіки, бо вочевидь, є уособленням жертвовної смерті Ісуса Христа» [38, с. 34]. Цей символ також застосовують, коли говорять про громаду богоцентричних прихожан. Ягня найкраще репрезентує їхні риси смирення і покірності, але вони потребують свого поводиря, як стадо вівць пастуха. Сприйняття сакрального символу в буквальному значенні відсилає нас до українського походження такого порівняння.

Зустрічаються в агіографічних текстах і архетипи прадавніх українських світил – святої тріади Зірки, Місяця, Сонця. Щоправда, їхнє походження прийнято вважати язичницьким. Порівняння угодників Божих із зорею

робить їх вище над усіма людьми, підкреслює їхню особливість і певно мірою важкодоступність. Сходження зірки на небо засвідчувало народження Ісуса, тому порівняння з небесними світилами означало про перехід віруючого у сакральний світ. Цей процес супроводжується миттєвим актом смерті. Цікавим є процес захоронення за нормами християнської етики. Як стверджує А. Замлеєв і В. Зоц у своїй праці «Мыслители Киевской Руси», обряд поховання, який супроводжується захороненням тіла в прижиттєвому вигляді свідчить про те, що у християнстві існує твердження про безсмертя, яке дозволяє душі покійного набувати форми людської подоби, яка була у нього за життя. Це у свою чергу вказує на те, що божественний і земний світ не мають чіткого розмежування.

Ознакою переходу героя в площину трансцендентного є численні посмертні чуда, які здійснює або дух померлого, або його тіло. Першою видимою ознакою святості є світіння тіла мертвого праведника. Світло це змальовується здебільшого чистим, як і сама душа. Такий своєрідний вогонь символізує осяяння та просвітління, також означають внутрішню силу та багатство, які мають трансцендентну природу. Дуже часто таке світіння змальоване як стовп світла, який сягає неба, що в свою чергу нагадує своєрідний «коридор» для душі блаженного у небесний світ. З погляду християнської етики, святість може проявлятися і за життя не лише у способі існування, а й у володінні даром чудотворення.

Якщо характеризувати героїв житій, за допомогою яких і відбувається побудова моделі християнства у творі, то їх можна умовно поділити на два типи: «обраний Богом» та «обрав Бога». Сміслові відтінки вказують на суть такого розрізнення: перший – обраний богом ще від народження як приклад для людства, його життєва місія – консолідувати хаотичні уявлення і неоднорідну прихильність до християнського віровчення; другий – усвідомлює своє призначення лише на певному етапі життя та, як правило, під впливом певних обставин, і внутрішнього страху перед

карою Божою. У своїх діяннях перший тип дуже схожий на другий – складається враження, що суб'єкт віри весь час прагне догодити своєму духовному ідеалу. Але така його поведінка не піддається логічному поясненню, окрім того, що це в ім'я Всевишнього. Другий тип розкриває свою душу повністю лише тоді, коли розуміє, що це єдиний правильний вихід з цілої низки, і тоді, коли його кінець неминучий і тепер він як ніколи хоче подбати про свою душу. Така суперечна двоїстість поняття святого знайшла влучне пояснення у праці В. Горського «Образ святості в культурі Київської Русі»: «В образі святого, з одного боку, підкреслюється момент апофатичний, негативний – чужість його світові земному, світові гріха, відкинення його. <...> Але, з іншого боку, характеристика святого містить у собі момент катафатичний, позитивний – через заперечення світу цього він несе в собі позитивне начало...» [11, с. 9].

Дуже часто, для підсилення непорочності душі героя-праведника, автор вдається до введення у твір героя-антагоніста. Такий персонаж негативної конотації дозволяє автору з більшою легкістю досягнути бажаний результат, адже багато речей не потребують описового пояснення (вони автоматично відносяться у підтекст, відтак, прочитуються, так би мовити, «поміж рядків»).

Отже, я ми вже помітили, явище містицизму багатоскладне і, для повного його розкриття, необхідно підняти цілу низку проблем, розкрити численні аспекти його існування, виокремити цілий пласт засобів, через які воно проявляється. Така багатокомплексність підходу зумовлена особливістю саме киеворуського містицизму. На європейській філософській феномен нашаровуються літературні особливості, а за ними й національні, що робить процес дослідження ще цікавішим.

Висновки до розділу 1

В основі життійної літератури лежить триєдина модель християнства. Її складові – ірраціональне, містичне, релігійне – є взаємозумовленими. Містицизм – це інтерпретація індивідуального містичного досвіду з трансцендентним началом, яке відноситься до ірраціональної сфери свідомості. Для літературознавства це явище цікаве з погляду його реалізації в тексті. Києворуський містицизм має свої автентичні і самобутні особливості, що дозволяє вивести цю конотацію як окремий термін. Отже, киеворуський містицизм – це тлумачення автором індивідуального містичного досвіду давньоруського святого з Господом і Святим Духом.

Це явище має такі особливості:

- на перетині профанного та сакрального світів – елементи українських народних обрядів: голосіння, омивання душі та тіла (щоправда, з відмінним від нашого уявлення семантичним наповненням); використання прадавніх архетипів: води та світла;
- свідчення переходу душі праведника в божественний світ – порівняння з небесними світилами, посмертні чуда;
- Божий угодник виступає воїном віри, але його боротьба позбавлена динаміки: реалізується через аскетичний спосіб життя, пасивне скорення;
- застосовується паралелізм образу святого з Ісусом Христом; підсилення цього художнього засобу введенням образу вівці (ягняти) як сакральної істоти тощо.

Як бачимо, явище киеворуського містицизму – це складне багаторівневе ціле, яке працює на рівні національного коду українців та органічно вписується у загальноєвропейську модель християнства.

РОЗДІЛ 2. СИСТЕМА ОБРАЗІВ АГІОГРАФІЧНИХ ТВОРІВ ЕПОХИ КИЇВСЬКОЇ РУСИ

2.1. Специфіка представлення образів Бориса і Гліба в житійних творах

На початку нашої ери, а саме християнської, священослужителів, які були визнані святими, після смерті стали записувати до окремого списку, який по-грецьки звався «канон», звідси походить термін «канонізація». Першими канонізованими на теренах Русі-України стали князі Борис і Гліб, які загинули 1015 року під час боротьби за князівський престол. Брати були народженні жінкою Володимира – болгаркою за походженням. Навіть сам шлюб з нею вже розглядали як священний, бо її народ значно раніше прийняв омріяну Русю віру. Але, як зазначає В. Горський, «Занадто незвичайними з точки погляду усталеного канону візантійської церкви були ці святі» [11, с. 94], тому їхня святість певний час піддавалася сумніву представниками церкви. Натомість, віра та вшанування мирян були настільки сильними, що спротив візантійської церкви не встояв. Так почали творити автентичний пантеон руських святих.

У циклі пам'яток про князів Бориса та Гліба вони представлені як єдине ціле, як парний образ, з якого виводиться монолітний образ святості. О. Александров вбачає в такому об'єднанні натяк на близнючий міф, який передбачає двоїсту модель образу, відокремленість від світу та принесення в жертву. Ми не відкидаємо таку теорію, але не можемо не погодитися зі слушною заувагою Г. Межжеріної: «... їхні соціально-етичні портрети нетотожні, індивідуалізовані» [1, с. 28]. Тому ми і

досліджуємо прояви містицизму в кожному образі окремо, виділяючи при цьому спільні та відмінні риси.

На час творення образів святих у свідомості християнської людини вже були закладені уявлення про морально-ідеологічні засади «обраних Богом». Проте парадигма образу святості була рудиментарною і потребувала більш чіткого окреслення. Метою житійної літератури було не лише уславити святого, а й створити образ, який «поведе» за собою читача і спрямує на шлях істинний. О. Сліпушко зазначає: «Роль святого у середньовічному суспільному і культурному житті ставилась дуже високо, адже тогочасний світогляд вимагав прикладів для наслідування. Це були морально-етичні орієнтири для суспільства. Образ святого фактично виконував роль зв'язку між земним світом людей і потойбічним, небесним світом. Кожен святий був обранцем із людей, належить світу Божественного. Кожен святий був уособленням певної риси, а їх система творить загальний образ морального ідеалу часів Київоруської держави» [5, с. 156]

У «Повіданні про святих князів Бориса та Гліба» (далі «Повідання...») анонімного автора образи князів розглядаються окремо. Хоч у назвах розділів («Забиття святого Бориса» та «Забиття святого Гліба») вже висувається автором натяк на подібність їхніх історій, у образах братів є суттєві відмінності. Ці образи автор подає читачеві у трьох площинах: проста людина, князь-воїн і людина віри.

Спочатку звернемося до образу **Бориса**. Роблячи екскурс у передісторію зображуваного, автор у першому розділі згадує про військові заслуги Бориса: *«Минуло при Володимирі після святого хрещення літ двадцять, і впав він у люту недугу; в той час Борис із Ростова прийшов, бо печеніги із раттю ішли на Русь. Був у великій печалі Володимир, оскільки не міг піти супроти печенігів. Тож прикликав блаженного Бориса, йому-бо в хрещенні ім'я було дане Роман, передав йому багатьох воїнів і послав супроти печенігів. Борис же з радістю піднявся й пішов, але не знайшов*

супостатів своїх і повернувся назад» [30]. Це єдина згадка у творі, присвячена військовій та політичній діяльності Бориса.

Площина «проста людина» та «людина віри» тісно взаємозв'язані. Коли Борис дізнається про смерть батька, то його вражає підлість Святополка, який приховав факт смерті. Як син він побивається, що не був поруч із батьком у момент смерті, що не віддав належне йому та його тілу: *«Горе мені, горе мені, що не було тут мене, світе мій, та ж бо поніс би я сам тіло твоє, поховав би і в гробові поклав! Я ж бо не ніс краси мужства тіла твого, не сподобився-бо цілувати добро літніх сивин твоїх, але, о блаженний! пом'яни мене в упокої твоїм!» [30].*

Переплетіння цих двох планів змалювання святого найбільше виявлене у родинних відносинах. Таке ставлення Бориса до батька зумовлене не просто повагою. Християнство висувало свої аксіологічні засади життя людини, а родинні зв'язки – одна з них. До них відносимо і ставлення Бориса до Святополка. Наприклад, *«Не підійму руки на старшого від мене брата, бо його я маю собі за батька».* У цьому рядку з тексту вміщено повагу, любов до брата та вірність християнській моралі. Також Бориса бентежить той факт, що рідний брат хоче його смерті: *«Коли б мене ворог неважив, перетерпів би я це; коли б ненависник зло творив проти мене, сховався б я од нього, але Ти, Господи, бачиш, тож суди те, що сталося між мною і між братом моїм...» [30].* Знаючи наміри Святополка, Борис обирає у боротьбі зі злом любов: *«Апостол-бо рече: «Як хто скаже: я Бога люблю, та ненавидить брата свого, той не правдомовець». І попри боязнь, в любові немає досконалішого, як любити – відкину нині страх і піду до мого брата і скажу: «Будь мені батьком, ти старший од мене брат» [30].* Закони християнства закликають любити ближнього свого, цього принципу дотримується і Борис.

Творячи образ Бориса довершеним та ідеальним, автор у той же час олюднює його. Борису властиві такі людські «паталогічні» почуття, як страх та вагання. Він весь час боїться зустрітися зі смертю, хоча знає, що

за своє смирення буде нагороджений вічним життям. Як пише В. Горський: «Смерть не була невідворотна, але ціна порятунку для них неприйнятна. Тому жертва їхня – то результат вільного вибору. Хоч як хочеться жити, хоч як страшно вмирати, та жертвний подвиг в ім'я Бога обертається втіхою і надією на життя вічне» [11, с. 120]. Любов до життя переростає у Любов до Всевишнього, що породжує мучеництво.

Цікавим елементом творення образу є сльози. Борис омивається слізьми, на чому варто наголосити. Омивання у тексті постає своєрідним християнським ритуалом. Автор позиціонує сльози як голосіння за померлим батьком: *«Почувши про се (про смерть батька), Борис почав тілом утерпати і залився слізьми...»* [30], як катарсис *«Пишов по дорозі, мислячи про красу добродітства свого, і сльозами весь заливався, хотів стриматися, а не міг, і всі, його бачачи, також слізно плакали кожен у душі своїй і стогнали від горісті тодішньої. Хто-бо не заплаче від тої смерті погубної...»* [30], сльози тут також слугують омиванням тіла перед смертю, очищенням його і попередньою підготовкою до відходу на той світ, а також перед захованням. Зазвичай у християнській практиці тіло омивають після смерті, але Борис знає свою близьку і неминучу долю, тому сам очищає себе водою сліз.

Знання про близьку смерть Борис отримав із віщого сну: *«І були вві сні його численні думки і печалі міцні, і тяжкі, і страшні: як віддатись на страсть і як відтерпіти і віру утримать, як він щади мий вінець прийме від руки вседержительної»* [30]. Сон підтвердив його здогади, але це не зрушило героя з наміченого шляху у розв'язанні цього конфлікту. В європейській середньовічній літературі побутує термін «релігійний героїзм», щоправда, він вживається у контексті хрестових походів, але суть від цього не змінюється. Значення його полягає у тому, що воїн йде на свідому смерть в ім'я релігії, яку прославляє та несе у народи. Борис теж постає своєрідним воїном віри, він також свідомо дивиться в очі смерті, він теж помирає від меча, щоправда, не на полі бою та без затятої

боротьби. І таке рішення Борис приймає свідомо та не зраджує йому до останнього, хоч мав досить часу на роздуми: *«Та ж коли мене вб'є, мучеником буду Богові мойому – я не противлюся! Не даремно пишеться: Бог противиться гордим, а смиренным дає благодать»* [30].

Смерть задля слави Господа зветься мученицькою, а Борис обирає саме таку. Автор наближує його образ до подоби Ісуса: *«...де сховаю гріхів своїх множество, що їх надбали брати батька мого і батько мій, – де ж бо їхнє життя і слава сього світу, срібло й золото, багаточінні ризи, вино й медове і їжа чесна, і бистрії коні, і домове красні та великії, і багато добра, і данини часті і безчисленні гордіння про боярів...»* [30].

Борис розмірковує над тлінністю матеріального світу. Цього не розуміли його предки, тому їхні гріхи понесе він. Він мученик за всіх своїх рідних, які були прихильниками гедоністичного трибу життя. Хоч частка людства припадає на його плечі невелика, але це пожертва Ісуса у мініатюрі, у значно зменшених масштабах, але все ж зі значною вагомістю.

Головним підтвердженням святості є чудо, яке творить святий після смерті, що відбувається з тілом далі: *«Се ж бо пречудно і дивно: стільки літ тіло святого лежало і не зачеплене було звірами, нітрохи не почорніло, як це тіла у мертвих, але світле було, і красне, і ціле, і добрі пахощі мало. Так було збережено страсотерпцеві тіло, і хоч не знав багато хто, де було покладено святі тілеса, але прославив їх Христос по цілій Руській країні пречисленими чудесами, що сяяли, ніби сонцем, сліпих просвічуючи, хворим здоров'я подаючи, кривим – ходіння, глухим – слух; усі недужі, котрі своєю вірою закликали скоро діставали цілення – несила виповісти творені святими чудеса»* [30]. Саме чудотворення переконало представників візантійської церкви зарахувати Бориса і його брата до лику святих. Як зазначає В. Горський у своїй праці «Святі Київської Русі»: *«...творець чуда – не святий, а Бог. Святий своєю молитвою може вблагати Бога дарувати чудо. І коли Бог дарує його – то*

є знак боговибраності» [11, с. 105-106]. Такий акт порозуміння свтого з Всевишнім є ніщо інше як результат містичного досвіду.

Тепер зупинимося на образі **Гліба**. У другій частині «Повідання...» автор вже не так зосереджено концентрує свою увагу на образі, який має бути центральним. Фактично він таким і є, але позиціонується літописцем як доповнювальний до образу Бориса. Автор вдається до порівняння його з братом, паралельно розкриває образ Святополка, як контрасту, який підсилює велич ідеальних образів-типів. Гліб замальовується лише у двох площинах: проста людина і людина віри.

На відміну від Бориса, у Гліба часу на усвідомлення жахаючої звістки зовсім мало. Смерть застає його неочікувано, тому єдиний приклад для наслідування – Борис і його смиренна смерть: *«Хай же і я сподоблюся тут же таки прийняти страсть, і з тобою я житиму, аніж у звабі світу сього бути, - і так він стогнав і сльозами землю мочив і з частими зітханнями Бога прикликав»* [31]. Але автор показує, що ступінь духовності Гліба нижчий, ніж у його брата. У момент, коли до нього приходять посланці Святополка, він благає їх про помилування, просить зважити на його молодий вік та тлінні принади зовнішності: *« – Господинове, братіє улюблена, залиште мене, ніякого зла не вчиню. Господинове мої, не ображайте мене – яку вчинив обиду братові мойому і вам? <...> Помилуйте мене, юність мою помилуйте, я буду рабом, господи нове мої, помилуйте. А ви, господи нове, не зітніте мене не виролого – не споживете колосу недозрілого, а молоко: беззлісної не ріжте лози молодої, добро плідної – молю я вас і схиляюся перед вами»* [31]. Ці слова можна розцінювати як заклик до зміни рішення вбивць, що дозволило б їм не брати на себе ще один гріх. Можливо, автор хотів максимально наблизити витоки Гліба як святого до звичайних людей. Немає кращої мотивації для наслідування як наближеність зразка до читача.

Та все ж благородна покора присутня, і Гліб присвячує свою смерть Господу «...Господи, в руки твої віддаюсь і тебе славлю з Отцем і Сином і Святим Духом» [31]. Та і в цій ситуації образу князя властива амбівалентність. Тому що смерть його прирівнює смерті ягняти: «...окаянний Горясір велів зарізати його, повар же Глібовий на ім'я Торчин заколов блаженного Гліба, ніби незлобиве ягня» [3]. Під час убивства Бориса автор не уточнював, хто саме його вбив, а Гліба вбив його власний кухар, ми навіть ім'я його знаємо. Знову зниження тональності образу. На мить здається, що смерть із соромітницьким відтінком: кухар, ягня (худобина, свійська тварина), якби символ вівці не був наскрізь християнським, навіть емблематичним. Як зазначає О.Сліпушко: «У культурах християнських народів образ вівці має стійке і часто взагалі незмінне значення – це втілення невинності, простоти, ніжності, любові, жертвності... У Біблії вівця також уособлює невинність, покірність, смирення. Саме такі риси людського характеру асоціюються з цим образом» [37, с. 34]. Ягня часто розглядають і як емблематичний образ християнства, адже він є уособленням жертвної смерті Ісуса Христа. Також О.Сліпушко зазначає, що «біблійні образи вівці та ягняти є носіями архетипної ідеї прагнення до краси і гармонії, до морального та етичного ідеалу» [37, с. 34].

Автор дуже обережно окреслює святість Гліба, напрямок його зростання висхідний: через низьке до високого. Але все одно, його рівень піднесення нижчий від рівня Бориса. Смерть його не настільки вагома, вона шаблонна і відповідає вимога, які формує тип образу святого. Гліб не мученик, він просто віддає свою душу Всевишньому, доєднується до брата. Ось у цьому моменті злегка виявляється парність їхніх образів, але автор ніде більше це не підкреслює.

Суперечливе уявлення про образ Гліба розвінчується описом місця, де було залишене його тіло: «...там, де лежало тіло святого, довгий час інколи стовп було видно вогненний, що горів, ніби свіча, і знов-таки чули

янгольське співання, хто мимо проходив і лови чинив чи випасав» [31]. Таке містичне чудо свідчило про віднесення до лику святих. В умовах підготовки до канонізації – це один із основних пунктів. Адже святий – уособлення трансцендентного, ірреального, несвідомого, і підтвердити це може лише його дієвість після переходу в інший світ. Посмертні вчинки святих утверджують також існування вічного світу, де панує сам Бог, тому це так важливо.

Образи святих у творі анонімного автора розкриваються через пасивність дії та цілковиту статику. Єдине, що динамічне, – дух. Найяскравіше це видно на прикладі образу Гліба, дух якого еволюціонує від тяжіння до матеріального та тлінного до високо релігійного. Духовне наповнення Бориса в «Повіданні» викінчене і репрезентує читачу абсолютний ідеал, якого варто прагнути.

У «Чтенії про житіє і погублення блаженних страсотерпців Бориса і Гліба» (далі «Чтеніє...») Нестор прагне якомога сильніше наблизитися до житійної традиції. Вважається, що літописець писав цей твір в честь підготовки процесу канонізації киеворуських князів Бориса та Гліба. У цьому творі образи розкриваються близько один до одного. І, роблячи екскурс у дитинство святих князів, Нестор констатує парність образів через художній символ «дві зірки», оповідає про спільне дитинство при батьку: *«Так світилися, немов дві зірки святосяйні серед темряви. Звалися Борисом і Глібом. Послав же благовірний князь синів своїх кожного на надане ним володіння. А святих цих Бориса і Гліба біля себе тримав, оскільки ще дітьми були»* [31]. Порівняння братів із небесними світилами непомітно підносить їх не лише над людьми, а й переносить у світ небесного потойбіччя. Таким чином брати постають перед нами вже представниками царства Божого, його посланцями, своєрідною зв'язкою між земним світом та трансцендентним.

Незважаючи на те, що Нестор зображує братів у парі з дитинства, він із художньою легкістю демонструє їхні індивідуальні риси. Акценти у

парадигмах святих ті ж, що і в анонімного автора, але доповненні деталями.

Образ **Бориса** ідеалізується повністю, його духовність та здібності гіперболізовані. Образ Бориса домінує над образом Гліба вже з ранніх років. Гіперболізація діянь Бориса відбувається на всіх рівнях: він надзвичайно розумний і прагне до інтелектуального і духовного пізнання, вже в дитинстві визначився зі способом життя, свідомо прагнув зближення з Господом: *«Брав бо книги і читав, бувши грамоті навчений. Читав же життя мучеників святих, і говорив, молячись зі сльозами: «Владико мій, Ісусе Христе, сподоби мене, як одного з тих святих, і даруй мені піти їхнім шляхом...» <...>був бо, як і перше говорив, дитиною тілом, а розум мав старечий, велику милостиню творячи старцям, і вдовам, і сиротам»* [31]

Нестор наводить приклади з буденного життя Бориса. Не просто наближуючи його до пересічних християн, а прагнучи показати риси, якими повинна володіти кожна людина: *«Блаженний же Борис багато милосердя показав в області своїй, не тільки до убогих, але й до усіх людей, аж усі чудувалися милосердю його і лагідності. Був бо блаженний лагідним і смиренным»* [31]. Отже, християнська догма любити ближнього у Нестора розповсюджується на соціум, а не обмежується сімейним колом, як це було у анонімного автора. Серце святого повинне бути відкритим до кожного і в тому серці має бути любов. Це почуття, яке визначається багатьма рівнями, найкоротший шлях до злиття зі Всевишнім. Такою широкою є площина «проста людина» у не інакше як змалюванні Нестором образу старшого князя. Вживання автором різних тропів надають образу величі та розширюють межі сфери його земного буття.

Не оминає автор і рівня – князь-воїн. Є згадка тієї ж військової допомоги батьку Володимирі, що і в анонімного агіографа: *«Блаженний же Борис, як усе казав, пішов був із воями на ворогів... Вороги ж, як*

почули, що блаженний Борис іде з воями, втекли, не насмілившись противитися блаженному. Так дійшов до того місця блаженний, і замиривши гради всі, повернув назад» [31]. Досягнення миру без кровопролиття – ознака духовної сили. Сам образ князя своєю блаженною вищістю зупиняє ворога від гріха та загарбницьких намірів. Образи Нестора динамічні не лише духовно, їм властива динаміка руху, дії: *«Зрозумів же блаженний, що не прийде посланець його. Знявся з табору сам і пішов до брата свого» [31].* Святий Борис сам іде до брата, а не пасивно чекає своєї участі. Це зумовлено тим, що Нестор ставить своїх героїв у інші умови. Літописець не вводить у текст символ віщого сну та здатність інтуїтивного передбачення. Борис своїм святим серцем щиро вірить у чистоту душі свого брата Святополка: *«Блаженний ішов до брата свого, не чекаючи в серці своєму ніякого зла від брата свого» [31].*

Жертовність Бориса у контексті площини «людина віри» теж висвітлена в іншому ключі. Але значення її не нівелюється, а посилюється тим, що він просить Бога позбавити гріха свого вбивцю, говорить про те, що прийшов на світ для рятунку людей від «ворожих поган»: *«І ось я посланий був батьком своїм аби врятувати людей від ворожих йому поган, і ось нині поранений ємо рабами батька мого. Але, Владико, звільни їх від гріхів, мене ж упокой зі святими, і не передай мене в руки врага, оскільки Ти єси захисник мій, Господи, і в руки Твої передаю дух мій» [31].* У цитованому фрагменті відчутний прямий зв'язок із пожертвою Христа. Якщо у «Повіданні...» це наближена модель до мученицької смерті Ісуса, то у Нестора це не модифікована мініатюра. Як пише В. Горський: «Свобідний вибір мучеництва – то ще більше, як саме лише сповідання віри Христової, відданість ученню Божому. Це є свідоме будування власного життя за зразком земного подвигу Христа, вільна мука як наслідування Йому. Ось та головна наука, яку всіляко

стараються вкласти в розум і серце свого читача-співрозмовника давньоруські автори» [12, с. 121].

Образ **Гліба**, як і його брата, рухливий у просторовому аспекті. Але він так само змальований від низького до високого, отже, йому властиве духовне зростання: «...святий Гліб захотів втекти у північні землі, де був його інший брат, кажучи, «аби мене якось не погубив»» [31]. Найближчим і найяскравішим прикладом для нього став Борис, який повністю уподібнений до образу Божого. Образ меншого князя у Нестора слугує посередником між людьми і трансцендентним. Наближення до пересічного християнина, яке невластиве Борису в жодному з двох житій, оприявлює людям можливість стати одним із обраних. Це саме той образ, який веде від життя земного до зближення з божественним.

У творі присутній елемент плачу, але сила його знижена: «... молився (Борис) Богу зі сльозами, припадаючи, скільки було в нього сил. І знову впав на ложе своє, плачучи гірко...» [31]. Це єдина згадка сліз. Омивання душі та тіла через сльози, яке було у «Повіданні...» ми не знайдемо. За швидким прогресом подій сакральне значення сліз губиться і стає блідим на тлі художнього опису героїв.

Життя духу святого у світі вічному більше турбувало свідомість Нестора. Він розлого описав усі зцілення та покарання від святих братів. Текст «Чтенія...» містить п'ять прикладів зцілення та чуда, одне покарання, яке несе дидактичний характер. Зцілення засвідчує святість канонізованого, а покарання має більш вагоме значення, бо вселяє віру у читача, змушує його дотримуватися релігійно-моральних меж земного буття.

Вибудовуючи парадигму образів Бориса та Гліба, автори обох житій брали лише необхідні факти з життя, надмірно не деталізуючи і не вдаючись до розлогих біографій. Як зазначає О. Сліпушко: «З огляду на літературне завдання життя біографічні факти в ньому є лише готовими

формами для вираження ідеального образу подвижника, адже з реального життя святого агіограф бере те, що сприяє досягненню поставленої мети – доведення святості. Вибрані риси максимально узагальнюються, тому індивідуальність святого зникає за рисами ідеального типу» [38, с. 119]. Натомість, навіть на основі ретельно відібраних фактів, в образі святих з'являються відтінки і напівтони, які творять об'ємний образ святості. Образи князів індивідуалізовані, але в єдності представляють лише один бік цілісного поняття руської святості, яке було створене середньовічними житіями агіографів всієї Русі-України. Тому настільки важливо було розмежувати і протиставити не лише ці два образи, а й твори, в яких вони згадуються.

Отже, перед нами парний образ святості, який містить індивідуалізовані соціально-етичні портрети героїв. Борис та Гліб несуть різне семантичне наповнення. Їхнє функціональне значення теж відрізняється, хоча формально вони репрезентують одну ідею. Містичний досвід в них дещо різниться, але відбувається паралельно. Його можна окреслити в таких рисах:

- Борис представляє абсолютний ідеал і взірець для наслідування, Гліб – посередник між земним світом і потойбічним;
- Борис вмирає мученицькою смертю, бо бере на себе місію спокутувати гріхи попередників / брата, Гліб – наслідує вчинок брата;
- образам властиве статичне і добровільне скорення смерті, що засвідчує їхню покору і смиренність, динамічним постає лише дух братів, який розвивається і, зрештою, розширюється до меж Божественного;
- образам підвладні давньоруські сакральні ритуали, відомі ще з язичництва, але модифіковані до християнського канону: омивання, архетип води у формі сліз, прирівнення до небесних світил;
- християнська категорія Любов має декілька виявів: у житті невідомого автора християнська догма про любов до ближнього зведена

до вузького сімейного кола, а у творі Нестора – не має соціальних обмежень; вона застосовується в порівнянні гедоністичного боку цього поняття – любов до життя, і релігійного – всепоглинаюча Любов до Всевишнього;

- смерть Бориса в обох творах репрезентована як аналогія до смерті Ісуса, вона навіть несе певний елемент відведення гріхів. Хоч коло грішників у цьому процесі звужується лише до князівської родини, таке високе порівняння надзвичайно показове і важливе, воно засвідчує максимальне наближення праведника до Господа. Смерть Гліба нагадує акт жертвності, адже його смерть порівнюється зі смертю ягняти – сакральної тварини християн.

А підсумком усіх цих елементів, які складають собою історію містичного досвіду героїв житій, є посмертний дар чудотворення. Це сміливо можна назвати кульмінацією агіографічного твору. Без такого вагомого підтвердження прийняття святих Богом, усі старання автора канонізувати героїв були б марними.

2.2.Житійна модель образу Феодосія Печерського.

Давньоруські агіографи почали творити пантеон руських святих з княжих представників. Звісно, таке освячення мирських людей здавалося візантійській церкві як мінімум дивним. Але опиратися проявам їхньої святості означало заперечувати можливість такого явища взагалі. За допомогою цього наші автори вивели поняття святого на новий рівень, підкресливши амбівалентну природу обраних Богом. Стратотерпці Борис та Гліб заклали киеворуську житійну традицію. Декому це здавалося політичним ходом, дехто щиро вірив у їхню непорочність. Але так чи інакше, це стало початком руської церкви, яка сьогодні переродилася в українську. Чому агіографи не почали свою літературну

канонізацію зі сподвижників церкви досі залишається загадкою. Але згодом візантійський житійний канон все ж органічно ввійшов у літературний здобуток Русі. Як зазначає В. Горський: «Святі страсотерпці Борис та Гліб своїм подвигом вичерпують специфічно давньоруську інтерпретацію образу мучеництва. До них генетично прилягають святі ченці. Чернецтво взагалі виникає як певна версія мучеництва» [12, с. 98]. Монастирсько-аскетичний спосіб життя утверджував християнський закон моральності і у своїй плуральності випадків підтверджував утаємничену можливість діалогу людини з Творцем.

У свідомості відданого християнина в основі чернечого мучеництва завжди стоїть Феодосій Печерський – фундатор славнозвісного Києво-Печерського монастиря. І хоч свій шлях до Бога він проклав через наставника Антонія, віряни його прийняли більш охоче, ніж останнього. У творі Нестора «Житіє преподобного отця нашого Феодосія, ігумена Печерського» є згадка про те, що Теодосій наслідував свого учителя: *«Феодосій вищим став за древніх отців, життям наслідуючи святого і першого початківця чернечого чину, великого ченця Антонія»* [30]. Але чи саме життя наставника було лейтмотивом шляху преподобного? Існує версія, яку важко назвати хибною, бо абсолютно чітко вписується у християнський імператив, що ігумен печерського монастиря прагнув повторити життєвий шлях Ісуса Христа. Про це свідчить оповідь Нестора, яка починається ще з народження Феодосія. Але велич Сина Божого неможливо перевершити, тому протягом тексту ми можемо бачити лише спроби повторити життєвий подвиг Ісуса та наблизитися до Всевишнього – здійснити власний містичний акт єднання.

Феодосій ще змалку сам для себе створював ініціацію вірою. Це проявлялося у низці прижиттєвих «подвигів», як їх називає сам Нестор. Першим з таких було щоденне відвідування церкви, далі він мав декілька спроб розпочати чернече життя подалі від дому: *«І рушив він до*

міста Києва, бо почув про існуючі там монастирі» [30], добровільний постриг у чернецтво: «*Феодосій тоді впав і поклонився йому (Антонію – уточ. Бурутіної А.). Тоді благословив його старець і звелів постригти його великому Никону, який був священником і чорноризцем умілим, він і постриг блаженного Феодосія за звичаєм святих отців і одяг в чернечий одяг*» [30], випікання проскурок для мирян і прихожан церкви: «*... почав пекти проскури і продавати, і якщо мав прибуток, віддавав жебракам. На останні гроші купував Жито, власноруч молів і знову пік проскури*» [30], носіння ланцюга і зречення від святкового одягу: «*Одяг його був старий і в латках. І багато раз умовляли його батьки одягти чистий одяг і піти гратися з дітьми. Він же цього не слухав, а хотів бути, як один з найубогіших*» [30]. Маленький праведник навіть нехтував дитячими іграми, які агіографом препідносяться як мирські і гедоністичні: «*Ще ж і до дітей, що гралися, не наближався, як у них у звичці є, а нехтував грою їхньою*» [30]. Все це може здаватися дитячими вигадками, забавами, але Літописець наголошує, що це був свідомий вибір, непідвладний чужорідним впливам, позбавлений прагматичності: «*Бо не обрав він ні з премудрих філософів, ні від володарів міст пастора і вчителя ченцям, і прославиться за це ім'я Господнє – як не прославлений премудрістю виявився мудрішим за філософів. О таємнице з таємниць!*» [30]. З дитинства Феодосій вирізнявся серед дітей не лише своєю відстороненістю, а й здібностями: «*І швидко вивчив він усю грамоту, і всі дивувались з премудрості й розуму дитини і з швидкості її навчання*» [30]. Такий стрімкий розвиток, разом із швидким приходом мудрості створюють алюзію на таке ж «неземне» дорослішання Ісуса свого часу. Складається враження, що засновник Києво-Печерського монастиря не просто богообраний, а Божий посланець. Про це пише і сам Нестор: «*...був воістину земним ангелом і небесною людиною...*» [30]. Одночасно в цьому розкривається і двоїста природа святого, яка так само властива і Божому Сину. Як ми вже

зазначали, досліджуючи парадигму образів Бориса та Гліба, святий знаходиться на перетині світів (земного і небесного). Він одночасно серед людей, і разом з тим, своїм життям, заперечує усе людське. Така амбівалентність, на думку В. Горського, полягає у тому, що «З одного боку, Христові надано максимального “теологічного статусу”, яким він відрізняється з персонажами, які виконують схожу функцію опосередкування зв’язку поміж Божественним та земним планами буття в інших релігіях. <...> Водночас образ Христа є наділений максимально пониженим, “земним” статусом. <...> Згідно з Євангельським оповіданням, він є підкреслено звичайна людина» [13, с. 69]. Також момент, коли Феодосій одягає тісний ланцюг на своє тіло, завдаючи собі нестерпних тілесних тортур, нагадує терновий вінок на голові у Христа, який йому одягнули перед розп’яттям: *«Тоді божественний Феодосій пішов до одного коваля, попросивши його викувати йому залізний ланцюг, який він узяв і опоясався ним і так ходив. Ланцюг був вузьким і впирався у тіло його, він же ходив, наче не було ніякого болю тілу від нього»* [30]. Це одне з небагатьох тілесних зречень святого. Наступне він здійснив у печерах, віддавши своє тіло на поталу комарам. У цьому до деякої міри полягає особливість аскетизму Феодосія, на якому наголошує Д. Чижевський: «Феодосій не представник крайньої аскези, втечі від «світу» до «пустелі»; він стоїть ближче до тієї монастирської традиції, яка поєднує помірковану аскезу з продуктивною працею та з діяльністю на користь «світу»» [45, с. 115]. Справді, у житті Нестора Феодосій лише раз на рік відвідує свої печери: *«І всі дні святої М’ясопусти святий отець наш Феодосій ішов у святу печеру свою, де і було поховане чесне тіло його. Там затворявся один до Вербної Неділі, а в п’ятницю того тижня, в годину вечірньої, приходив до братії і, ставши у дверях церковних, навчав їх та утішав для подвигу і посту»* [30].

Навіть монастир, званий Печерським, було винесено на поверхню землі: *«І тоді цей великий Феодосій знайшов місце чисте недалеко від печери і зрозумів, що тут можна воздвигнути монастир <...> І з Божою допомогою за короткий час збудував церкву на тому ж місці в ім'я святої та преславної Богородиці й пріснодіви Марії, і, обговоривши, збудував келій багато, і тоді переселився з печери з братією на місце те року 6576 (1062). І відтоді <...> називається Печерським, поставлений святим отцем нашим Феодосієм»* [30]. Таке рішення було прийняте з тієї причини, що ченці проводили вдень більше часу на поверхні, обходячи себе і свій побут, допомагаючи прихожанам і потребуєчим. А у часи молитви вони спускалися у свої підземні келії, де віддавалися самотності та вели духовний діалог із Владикою. До того ж ченці жили сьогоднішнім днем, не турбуючись про тілесні потреби завтра, бо духу не потрібно нічого, окрім молитви, а тіло, за потреби, Бог збереже своєю щедрістю. Таким настановами навчав їх Феодосій. Це було не марнославне життя, а навпаки – плідне, бо людина позбавлялася матеріальних турбот і уповала лише на милість Всевишнього.

Цим, до речі, перевірялася і сила віри праведника, бо саме вона була здатна «достукатися» до Неба. Відтак, їжа, яку споживали ченці була в буквальному сенсі намоленою. Цьому свідчить низка цитат з життя: *«Іди зачекай трохи, – казав Теодосій до келаря, – молячи Бога, щоб потурбувався про нас»* [30]; *«...зайшов до комори, побачив засіку, що перше була порожньою, яка молитвами преподобного отця нашого Феодосія наповнилась борошном, що сипалося через краї на землю»* [30] тощо. Неблагословлена їжа не повинна була торкнутися навіть вуст жителів монастиря: *«тут же повелів одному з братії зібрати у корзину ті шматки, віднести і висипати в річку, того ж епітемією покарав за непослух (припас хлібці на наступний день). Таким чином чинив, якщо чув, що якесь діло вершать, не взявши спершу благословення, бо не хотів, щоб святе стадо таку їжу їло, яка без благословення зготовлена*

і через непослух...» [30]. На основі цитатного матеріалу можна сказати, що ця їжа була скоріше духовною, ніж матеріальною, якщо вона залежала від молитви. Разом з нею монахи споживали мудрість, покору, смиреність та любов до Всевишнього.

За рисами характеру Феодосій нагадує люблячого Бога, який пробачає розкаяного грішника. І хоч Феодосій не змушував до покаєння, його настанови завжди мали лагідний характер, а обурення більше мовчазним, ніж словесним. Він умів навчати словом і молитвою, терпінням і вірою: «Ніколи не був він ні несправедливим, ні розгніваним, ні з лютими очима, а милосердний і тихий, виявляючи милість до всіх. Тому, якщо хто із святого стада, ослабнувши душею, йшов із монастиря, блаженний через те печалився, сумував і молився Богу, щоб вівця, яка відбилася від стада, повернулася назад. Того блаженний приймав із радістю, повчаючи ніколи не піддаватися ворожим підступам, не поступатися їм, а міцно стояти» [30].

Ігумен ніколи не вимагав від інших того, чого не було у його списку вимог до себе. Його гуманістична аскеза ґрунтувалася на відданій праці для людей, для забезпечення своїх життєнеобхідних потреб. Своїм прикладом він навчав підлеглих ченців не цуратися праці, бо вона не соромить, а облагороджує. Тому Феодосій, будучи вже навіть ігуменом монастиря, за потреби, виконував ту ж роботу, що й інші. Для нього не існувало ієрархії серед людей і служителів церкви – перед Богом усі рівні. Піднести води – не проблема: «Одного дня зібралися на свято Святої Богородиці, і не було води. Вище згадуваний Федір був тоді келарем <...>. Він прийшов і сказав блаженному отцю нашому Феодосію, що нема кому принести води. Тоді блаженний, швидко вставши, почав носити воду з колодязя» [30]; нарубати дрова – Феодосій перший: «А якось не було готових дров для приготування їжі, прийшов келар Федір до блаженного Феодосія і попросив, щоб повелів одному з братії, хто вільний на той час був, вийти і наготувати дров скільки

потрібно. <...> Після обіду вийшла братія і побачила, як преподобний ігумен їхній, працюючи, рубає дрова... » [30]. Було й таке, що блаженного сприймали за простого старця, але це не ображало його. Він вмів порозумітися із візником, везти його і навіть не дорікнути про зневажливе ставлення: *«І коли їхали шляхом, візник, побачивши його в такому одязі й подумавши, що він убогий, сказав йому: «Чорноризце, це ти щоденно відпочиваєш, а я втомлююся. Не можу верхи на коні їхати». Тоді блаженний із великим смиренням встав, сів на коня, а той ліг на віз, і їхав шляхом, радіючи та славлячи Бога»* [30]. Таке увиразнення рис героя життя виокремлює його серед інших персонажів, характеристика яких дуже стисла. Перед нами особистість в християнському розумінні. У творі навіть є пряме порівняння ігумена як одного зі Святої Трійці: *«І було три світила в печері, що розгоняли темінь бісівську молитвою і постом. Маю на увазі преподобного Антонія, блаженного Феодосія і великого Никона»* [30]. Це поняття є одним з ключових християнських догм, воно уособлює віру в триєдність Всевишнього: Бог-Отець, Бог-Син, Бог-Дух Святий. Не дивно, чому Нестор вибрав саме таку послідовність монахів, адже вона є логічною. Антоній був духовним наставником Феодосія, отже, останній його духовний син, а Никон займався постригом – наділяв Духом Святим тих, хто на земне життя обрав чернецтво.

Зачепивши символіку Святої Трійці, неможливо не сказати про нумерологію тексту. Сакральне число три пронизує увесь твір і всюди слугує своєрідним вендипунктом подій. Наприклад, лише на третій день мати Феодосія дізнається, що він пішов з дому: *«Через три дні дізналася мати його, що пішов він із мандрівниками, і подалася услід за ним, узявши із собою одного сина, який був молодший за блаженного Феодосія»* [30]; тричі Феодосій йшов з дому у духовну мандрівку в різні міста: *«... і прийшли мандрівники у місто те, побачивши їх, зрадів божественний юнак і підійшов поклонитися їм <...>. Вони сказали, що*

від святих мість ідуть, і як Бог велить, хочуть знову вирушити туди. Святий умовляв, щоб узяли його із собою у супутники»; «Тоді вставши в ночі, потай рушив із дому свого і прийшов в інше місто, що недалеко було від того, і жив у священника, роблячи так само справу свою»; «І рушив він до Києва, бо почув, що існують там монастирі» [30]. Третя мандрівка була доленосною. Призначеного місця праведник досягнув на третій тиждень: «І так ідучи, через три тижні досягнув він названого місця» [30]. Саме цього разу Феодосій став ченцем і прийняв постриг. Його мати весь час його шукає і все ж знаходить. Вона тричі благає сина повернутися, тричі приходять до нього. Останнього разу – третього – вона зрозуміла потяг сина до релігії, – і сама вирішує піти в жіночий монастир: «Дитино, зроблю все, що велити, і не повернуся у місто своє, як на те Божя воля, а піду в жіночий монастир і, прийнявши постриг, проведу там останні дні свої» [30].

Після гніву князя Ізяслава, Антоній і Феодосій хотіли шукати собі інше місто для прихисту, але державець вчасно опам'ятався, боячись, що місто покине Божя благодать. Святих довелося вмовляти три дні і лише після цього вони погодилися: «За іншими ж послав, просячи, щоб назад вернулися. Їх майже три дні умовляли, і повернулися вони до своєї печери, неначе хоробрі воїни з бою, що перемогли свого ворога - супостата» [30]. Число «три» стало доленосним і для Варалаама – сина Ізяслава, який потай від батька прийняв чернецтво. Його піддавали спокусам, яким він опирався три дні і після цього батько зглянувся і прийняв його рішення бути священнослужителем.

Не менш визначальним стало в житті для Феодосія число «вісім»: «Народили блаженну дитину цю, у восьмий день принісши її до священника Божого, бо є звичай християнський давати ім'я дитині» [30].

У християнстві існує повір'я, що це число непросте, воно символізує духовний шлях, який складається з семи сходинок до неба, а восьма – визначальна, тому що означає кінець духовного очищення. Цього дня

народжується «нова людина», але не у фізичному значенні. Тому можна вважати, що отримавши похрестне ім'я, Феодосій народився духовно: з цього дня розпочався його життєвий шлях. Вісімка має форму безкінечності, що натякає на нетлінність Духу святого, якому властиве вічне життя. Саме на це вказує день знайомства Феодосія зі священником. Його місію в світі людей вже можна було передректи з цього моменту.

Ще одне сакральне християнське число, яке зустрічається на початку твору, – «сорок». Це особливе число, яке відміряє життєві цикли: через сорок днів після народження дитину потрібно охрестити – так починається її духовне життя. А після сорока днів після смерті – поминальний день, який означає, що покійний пройшов завершальні обряди відходу його душі в потойбічний світ. Це вважається одним з найсильніших чисел, на його честь символічно названо молитву – «Сорокоуст», яку можуть здійснювати як за здоров'я, так і за упокій. Саме в цей сакральний період було охрещено Феодосія: *«Як минуло сорок днів дитині, охрестили її»* [30].

Нестор як самовідданий діяч руської літератури був вірний собі і традиції, яку власноручно творив, тому не оминув образ вівці й у цьому житті. Можна сказати, він навпаки, краще і ясніше розкрив його семантику вже на початку свого твору: *«Це, Владико, стадо богословесних вівць твоїх, і їм з мене ти пастуха зробив, і я випас їх на Божественному твоєму полі і привів, зберігши їх чистими і непорочними»* [30]. Вочевидь, йдеться не про свійську худобу, а про покірних вірян, які готові служити в ім'я Всевишнього. Таке порівняння можемо вважати закономірністю і елементом давньоруської життійної традиції.

Згадує Літописець-агіограф і інші символи, які ми вже зустрічали у житті святих князів. Це номінативи небесних світил, які автор застосовує замість імен праведних: *«... зі сходу зоря зійде, збираючи навколо себе*

багато інших зірок і чекаючи сонця праведного, Христа Бога...» [30]. Такий паралелізм містить у собі чотири семантичних поля: приналежність до Божественного і небесного; особливість і відмінності від простих мирян; скупчення божественного просвітління та життєдайне тепло. Не дивно, що автор вдається до таких язичницьких найменувань, тому що те, що роками було близьке людям, якнайкраще могло допомогти громадянам Русі зрозуміти основні концепти християнської релігії. Також ця модель відображає основний концепт християнства – єдинобожжя. Сонце, як відомо, одне в галактиці. Зірок може бути навколо нього безліч, і усі вони як зменшені копії основного світила, але все ж, далеко не такі потужні.

Плач – ритуально-обрядовий символ, який автор застосовує і у житті преподобного Феодосія. Отець Печерського монастиря застосовує цей акт не лише як передсмертний обряд, а й щоденно: *«Блаженний же всі ночі проводив без сну, молячи Бога з плачем і часто стаючи на коліна, як багато раз чули церковні служителі, коли наставав час утреньої і вони хотіли отримати його благословення. Й коли хтось із них, наблизившись, чув, як він молився і ревно плакав, часто б'ючись головою об землю, і відходив, то він, почувши, як хтось ходить, замовкав, вдаючи, ніби спить» [30].* Він щодня здійснював своєрідне очищення душі. Вважається, коли людина плаче під час молитви, її душа найбільше відкрита до Бога. Під час розкаяння людина перебуває у найбільшому емоційному потрясінні, яке властиво переносити зі слізьми на очах.

Сльози пом'якшують внутрішню напругу, випускаючи емоції і хвилювання назовні. Цей момент дуже інтимний, адже означає, що людина піддала себе осуду абсолютно щиро і неконтрольовано. Після цього, як правило, приходиться смирення і спокій, в серце вливається духовна радість. Плач має подвійну дію: як архетип води, ним ми гасимо пристрасті, які несуть у життя руйнівну силу; як життєдайне джерело,

яке символізує присутність Святого Духа. У християнстві побутує думка, що є два види сліз: від покаяння і від божественного зворушення. Перші очищають душу від гріха, а другі – працюють так само як життєдайний дощ для рослин у засуху. Плач під час молитви є своєрідним пошуком можливості доторкнутися до Бога. Той, хто молиться, розривається в сльозах у пориві свого щирого бажання дотягнутися духом до Високого. Плач перед смертю символізує присутність відчуття межі власного життя. У цей момент праведник, як ніколи відчуває зближення з Сенсом свого життя. Саме так це було і у Феодосія: *«... зайшовши в келію, почав плакати, б'ючи себе у груди, палаючи перед Богом і молячись йому за спасіння душі, і про стадо своє, і про місце те»* [30].

Варто зазначити, що всі описані нами символи в своїй сукупності становлять беззаперечну ознаку присутності містичного у тексті життя. Це означає, що усе життя святого отця Феодосія вже було сповнене невеликих окремих містичних досвідів, які в результаті привели до основного. Незважаючи на те, що Феодосій був Божим помазаником, його всюди супроводжували випробування, іноді він їх сам собі завдавав (наприклад, ланцюг, виставляння себе посміховищем, свідоме бажання бути не таким, як усі тощо). Коли монахи спускаються в печери, вони ніби перетинають лінію земного світу людей і піддають себе прижиттєвим тортурам світу Зла. Це було нелегким випробуванням, з яким не кожен міг впоратися. Лише сильно віруюча людина, яка в молитву вкладає усю міць своїх духовних і життєвих переконань, усю любов до Господа, могла здолати ненаситних духів. Феодосій володів цією силою: *«Сівши, як було сказано, чув він звуки від тупоту бісівського у печері, наче одні на колісницях їдуть, інші б'ють у бубни, а ще інші у сопілки дмуть, і так всі кричать, що трясеться печера від великого числа злих духів. <...> Це багато днів і ночей творили йому злі духи, щоб не дати йому і трохи відпочити, аж поки благодаттю*

Христовою не переміг він їх і не взяв від Бога влади над ними, відтоді не сміли вони і торкнутися того місця, де блаженний творив молитву» [30].

Велика частина життя припадає на опис Нестором дару чудотворення у Феодосія. Найперші ознаки присутності такого – вміння молитися і просити Господа так, щоб він почув і завдяки цьому могла жити ціла братія. Намолена їжа, яка з’являлася в коморі, завжди викликала подив. Але це найкраще підтвердження того, що дар чудотворення – це не персональні здібності святого. Це результат містичного досвіду, вміння спілкуватися з Ним. І те чудо, на які всі сподіваються, твориться винятково з волі Бога. Коли до монастиря прийшли розбійники, вони не змогли зчинити грабунку, бо його охороняв Господь і Феодосій з братією молитвами своїми. Вони споглядали захоплено чудо: *«І почули ті ж голоси і бачили світло дивне від церкви, бо ангели співали у ній. <...> Як тільки підійшли, сталося диво дивне: піднялася церква з землі з тими, що були в ній, у повітря, що не могли вони дістати їх. Ті, що були в церкві з блаженним, нічого не розуміли і не знали про це. Ті ж, побачивши диво це, вжахнулися і, злякавшись, вернулися у дім свій» [30].*

Усі подібні чуда Нестор пов’язує саме з присутністю блаженного у монастирі. Це зовсім не означає, що він ставить під сумнів силу віри ченців, але це підкреслює, що вона не така сильна як у Феодосія. Це відчутне в цитаті про чудасій ній вогонь вночі над монастирем: *«Ніч була темною, світло дивне сіяло тільки над монастирем блаженного, і придивившись, побачив преподобного Феодосія у тому світлі, який серед двору монастирського стояв, звівши руки до неба, і молився Богу. Дивився і дивувався з того, й інше диво явилось йому: великий вогонь йшов від верхівки церкви і, вигнувшись дугою, переходив на інший пагорб і опустився там, де велебний отець наш Феодосій церкву надумав, пізніше почав будувати» [30].*

Побачене перехожим свідчить про те, що вже за життя, коли віра Феодосія стала ще міцнішою, він умів налагоджувати контакт з Небом. Світло, яке часто бачать при таких актах, свідчить про чистоту того, що відбувається. Якщо це світло сходить з неба, то це знак просвітління від Бога. Вогонь, який зійшов на верхівку церкви, життєдайний і священний. Цей вогонь означає присутність Бога у діалозі Феодосія з Небом. Сам Бог дає поради у вигляді знаків, які Феодосій смиренно виконує. Якщо на моління ченця є відповідь – Бог приймає його як свою вірну слугу, визнає його чистоту і непорочність.

І за традицією кінцевого етапу життєвого обряду ініціації, святий знає, що скоро помре задалегідь. Для вірянина ця смерть має бути в радість, адже його прижиттєва місія скінчилася. Його чекає чисте, вічне та нетлінне життя поряд з Богом. Феодосій теж відчув, що близиться його кінець: *«І наприкінці свого життя раніше дізнався, коли відійде до Бога і настане день покою його: бо праведникам смерть є покій»* [30]. Він навіть вказав своїй братії свій день смерті: *«... назначив їм день смерті своєї, що «в суботу, коли зійде сонце, душа моя залишить тіло моє»»* [30]. Посмертні чуда супроводжували його відхід зі світу грішних людей. Одне чудо побачив князь Святослав: *«Благовірний князь Святослав стояв недалеко від монастиря блаженного і бачив стовп вогненний аж до неба над монастирем. <...> ... і з того зрозумів він, що помер блаженний...»* [30].

Цей вогненний стовп можна розцінювати як своєрідний портал, через який душа Феодосія піднялася у Царство Небесне. Як вже зазначалося раніше, вогонь говорить про безпосередню присутність Господа. Отже, Він сам приймав Феодосія, ніби руку йому подав у свій Світ. І найдивовижнішим було завершення процесу прощання бояр біля воріт монастиря. З неба пішов дощ: *«І з волі Божої стало небо хмарним і пішов дощ. То ті так і розійшлися. Відтак одразу дощ перестав і засвітило сонце»* [30]. Цей дощ можна розцінювати як сльози Феодосія,

які впали з неба на прихожан. І Сонце, це радість Господа приходу Феодосія. Його містичний досвід завершився успішно.

Як висновок, перед читачем постає традиційний для візантійської житійної традиції образ монастирського мучеництва. Його представляє Феодосій, який заснував у Києві Печерський монастир. Його життя від народження відзначалося богообраністю. Автор житія вводить у текст сакральну символіку: чисел (три, вісім, сорок), плачу, астрономічних світил. Усе життя преподобного становить собою підготовку до містичного досвіду. Святий намагається повторити життєвий шлях Христа. Для цього він свідомо піддає себе тілесним і моральним тортурам, змалку чинить низку подвигів, які з легкістю подолав. Заснувавши монастир, він стає символічним пастухом святого стада (братії). В цьому значенні Нестор вводить давньоруський християнський символ вівці, як сакральної тварини, яка символізує покірність і смирення. Феодосію ще при житті властивий дар чудотворення, який неможливий без діалогу святого із Всевишнім. Це вже на ранніх стадіях виявляє його перші спроби єднання з Богом. Але вид його аскези особливий, святий лише раз на рік зачинається у своїй печері на тиждень і прославляє працю для світу. Він живе сьогоденням, не турбуючись про мирські справи: їжу чи одяг, бо знає, що про це подбає Господь. Його завдання вірно і щиро молитися і вчити своїх прихожан любові до Нього, наставляти на правильний шлях. Як і властиво обряду ініціації, преподобний отець заздалегідь знав день своєї смерті. Його містичний досвід завершився успішним єднанням з богом, що засвідчували і природні явища і посмертні чуда.

Висновки до розділу 2

У другому розділі на прикладах двох протилежних видах святості розкрито явище містицизму у життійній літературі: спеціальний для Бориса та Гліба князівський тип мученицької святості та втілений в образі Феодосія подвиг монастирської святості. Перший тип ґрунтується на мученицькій смерті від руки брата та його підопічних. Ця смерть небажана, більше того, неочікувана, але передбачена. Суть мучеництва полягає у добровільній скорі такому рішенню долі, свідомому руху в цьому напрямку. Такий крок князів можна вважати ознакою релігійного героїзму, який проявляється у пасивній боротьбі за християнські принципи моралі. Борис та Гліб щиро розкаюються, коли дізнаються, яка їх чекає участь. Вони безперервно уповають до Бога, закликають прийняти їхні душі. Автор дуже лаконічно описує їхні подвиги за життя і підкреслює ті риси характеру, які найкраще розкривають їх як сподвижників руської церкви: лагідність, доброзичливість, шана і любов до рідних, мудрість і любов до книг, дотримання релігійних чеснот. Але підготовкою до містичного досвіду слугує лише кінцевий етап життя, який дуже спонтанний і нетривалий. Така стресовість ситуації допомагає побачити справжність і стійкість намірів братів. Увесь цей процес супроводжується загально християнською та давньоруською символікою. До такої належать: плач під час молитви (ознака розкаяння і зближення з Богом), плач перед смертю (цей акт знаходиться на межі обрядово-ритуального дійства, бо полягає в омиванні душі перед смертю, очищенні її і підготовці до відходу); порівняння з ягням (навіює флер жертвності смерті, який характерний більше для Гліба. Це сакральна тварина, яка символізує покірність, чистоту, непорочність тощо); порівняння з небесними світилами (Сонце – Бог, зірки - святі). Усі ці засоби вказують на особливість героя життя і готують читача до споглядання містичного акту, описаного агіографом. Підтвердженням

єднання з Богом є дар чудотворення, який у князів проявився після смерті (саме це дозволило києворуській церкві зарахувати їх до лику святих): таємниче світіння, нетлінність тіла, чудодійний вогонь, з'яви після смерті тощо.

Фундатор Печерського монастиря в Києві виступає представником монастирської святості. Усе його життя становить собою підготовку до єднання з Владикою. Найбільша різниця цього типу святості від попереднього полягає у тому, що життя святого дуже схоже на життєвий шлях Ісуса Христа. Ця схожість підкреслює богообраність героя життя, його особливість і відмінність від звичайних мирян. Також уже відомі нам символи розкриваються в дещо іншому світлі. Вони ще більше інтенсивні в своєму семантичному наповненні та надзвичайно сакралізуються. Образу Феодосія властивий особливий вид аскези, який був взагалі відсутній у святих страсотерпців. Він сповідує такий спосіб життя, який дозволяє поєднувати служіння Господу та справу для людей. Блаженний отець монастиря вчить братію не турбуватися про завтрашній день, бо ці турботи торкаються матеріального сегменту життя. Основне завдання монахів – праведне, щире і чисте життя з молитвами в ім'я Всевишньому. І тоді ці турботи перебирає на себе Він, і подбає про життя своїх чад. Дар чудодіяння і невеликі, короткочасні містичні діалоги святого були властиві йому ще за життя. Це проявлялося у тому ж наповненні пустої комори їжею за допомогою молитви, охороні монастиря від розбійників, обирання місця монастирю за допомогою Божих підказок у вигляді сходження святого вогню тощо. Посмертне чудо було у вигляді сходження стовпу вогня, який з'єднував святого з Небом, та явищем природи: небо зрисило прихожан дощем, а потім засвітило Сонце, яке символізує успішно завершений містичний акт єднання святого з Богом.

Отже, незважаючи на різницю між цими поняттями, у них є смільні риси, які дозволяють нам говорити про житійну давньоруську традицію,

оформлену агіографом. Символи, якими наділені твори, одночасно дозволяють автору розкрити містичну складову у тексті та підкреслити національну приналежність. Містицизм – трактування автором життя містичного досвіду святого – розкривається саме за допомогою цієї символіки з домішками загальнохристиянських рис.

ВИСНОВКИ

У ході роботи було досліджено особливості парадигми образів святих у таких житійних текстах: «Повідання про святих князів Бориса та Гліба» анонімного автора, «Чтенії про житіє і погублення блаженних стратотерпців Бориса і Гліба», «Житіє преподобного отця нашого Феодосія, ігумена Печерського» Нестора. Через модель образів було розкрито основну суть поняття містицизму та його ознаки, виокремлено давньоруські риси.

Поставлені завдання виконано:

- досліджені специфіку образів святих та їх головні світоглядні засади;
- виявлено і проаналізовано основні ознаки «присутності» в агіографічних творах таких класичних ознак святих, як наявність символів: плач, небесні світила, сакральні числа, вівця, чудотворення;
- проаналізовано жанрові ознаки житій та їхній вплив на формування моделей образів святих, зокрема тлумачимо житіє як жанр про земний шлях святого, який вимагає змалювання присутності Бога у житті цієї людини, а без спеціальних засобів це не можливо. Присутність Бога поза межами свідомості людини. Якщо людина вірить в існування такого трансцендентного начала, то вона спрямовує усі свої сили на здійснення містичного досвіду);
- виявлено місце містики в моделі християнства (парадигма його тричленна і цілісна: ірраціональне, містичне, релігійне);
- досліджено вплив містицизму на парадигму образу (надає образу утаємниченості);

Мета дослідження досягнута, тому що досліджено особливості побутування явище містицизму у творах, проаналізовано їхній вияв, що призвело до теоретичного обґрунтування цього феномену.

СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ

1. Абрамович Д. Життя святих мучеников Бориса и Глеба и службы им / Д. Абрамович. – СПб.: Б.и., 1916. – 216 с.
2. Александров О. Старокиївська агіографіяна проза (XI – першої третини XIII ст.): монографія / Олександр Александров. – Одеса: АстроПринт, 1999. – 272с.
3. Барсуков Н. П. Источники русской агиографии / Н. П. Барсуков. – Памятки древней письменности. – 1883. – Вып. 81. – 63 с.
4. Бондар С. Українське православ'я XI – XII століть і християнський світ доби Середньовіччя // Український церковно-історичний журнал. – К., 2007. №1 (7). – С. 92-99.
5. Бугославський С. Україно-руські пам'ятки XI- XVIII ст., про князів Бориса та Гліба: розвідка й тексти / Сергій Бугославський. – К.: ВУАН, 1928. – 206 с.
6. Великий тлумачний словник сучасної української мови : 170 000 / Уклад. і головний ред. В.Т. Бусел. – Ірпінь : Перун, 2001. – 1440с.
7. Власто А. Запровадження християнства у слов'ян : вступ до середньовічної історії слов'янства / А. П. Власто; [пер. З англ.. Р. Ткачук, Ю. Терех]. – К. : ВП «Юніверс», 2004. – 406 с.
8. Возняк М.С. Історія української літератури : У 2-х книгах / М.С. Возняк. – 2-е вид., випр. – Львов : Світ. Кн. 1. – 1992. – 671с.
9. Воронин Н. «Анонимное» сказание о Борисе и Глебе, его время, стиль и автор / Н. Н. Воронин // Труды Отдела древнерусской литературы. Т. 13. М.; Ленинград: Наука, 1956. – С. 11-56
10. Голубинский Е. Канонизация святих в Русской Церкви / Е. Голубинский. – [2-е узд.]. – М. : Б. и., 1903. – 221 с.

11. Горський В. Ідеал смиренності: києво-печерські подвижники // Горський В.С. Святі Київської Русі / В.С. Горський. – Київ : Абрис, 1994. – С. 125-155.
12. Горський В. Ідеал страсотерпця: святі Борис та Гліб // Горський В.С. Святі Київської Русі / В.С. Горський. – Київ : Абрис, 1994. – С. 93-123.
13. Горський В. Образ святості у культурі Київської Русі // Горський В.С. Святі Київської Русі / В.С. Горський. – Київ : Абрис, 1994. – С. 7-21.
14. Горський В. Ідея наслідувати Христа в давньоруській агіографії / В. С. Горський // Образ Христа в українській культурі: статті. – К. : Видавничий дім «КМ Академія», 2001. – С. 88-122.
15. Горский В. Философские идеи в культуре Киевской Руси XI – начала XII вв. – К. : Наукова думка, 1988. – 213с.
16. Грушевський М.С. Історія України-Руси / М.С. Грушевський. – Вид. 2-е, розшир. – Львів. Т. 2. – 1905. – 634с.
17. Гуревич А.Я. Категории средневековой культуры / А.Я. Гуревич. – М., 1972. – 318с.
18. Екхарт М. Про розум і його мовчання // Майстер Екхарт «Духовні проповіді і роздуми» // <http://www.magister.msk.ru>
19. Єфремов С. Історія українського письменства / С. Єфремов; ред. і передм. М.К. Наєнка. – Київ : Феміна, 1995. – 688 с.
20. Жиленко І. Вшанування святих Бориса і Гліба та Києво-Печерська писемна традиція / І. В. Жиленко // Лаврський альманах. – Вип. 7. – 2002. – С. 61-99.
21. Жиленко І. Світоч руського благочестя (Феодосій Печерський) // Хроніка 2000. – 1995. Вип. 1. – С. 80-81.
22. Замалеев А.Ф. Монастирская идеология. Феодосий и Нестор // А.Ф. Замалеев, В.А. Зоц. / Мыслители Киевской Руси. – Київ : Вища школа, 1981. – С. 52-69

23. Замалеев А.Ф. Христианизация Руси и духовная культура восточных славян // А.Ф. Замалеев, В.А. Зоц. / Мыслители Киевской Руси. – Київ : Вища школа, 1981. – С. 10-31.
24. Ісіченко І. Історія Христової Церкви в Україні : Курс лекцій для вищих духовних шкіл / І. Ісіченко. – Харків : Акта, 2003. – 472 с.
25. Ісіченко І. Креативні виміри мучеництва в "читанні про Бориса і Гліба" прп. Нестора Літописця / І. Ісіченко, архієпископ // Слово і час : науково-теоретичний журнал / Нац. акад. наук України ; Ін-т літератури ім. Т.Г. Шевченка. – Київ, 2014. – № 2 (638). – С. 24-28.
26. Ісіченко І. Мученицький архетип у житійному просторі Руїни // Київські полоністичні студії : наукове видання / Київський національний університет ім. Тараса Шевченка ; Ін-т літератури ім.Т. Г. Шевченка НАНУ ; Міжн. школа україністики. – Київ, 2012. – Т. 19. – С. 233-239.
27. Ісіченко Ігор Релігія і віра // Вісник Харківського національного університету ім. В.Н. Каразіна / Харківський національний університет ім. В.Н.Каразіна. – Харків, 2007. – № 764-1 : Наука і релігія в освітньому просторі. – С. 3-6. – (Теорія культури і філософія науки ; Вип. 32.
28. Левицький Ю.- Святі Київської Церкви / Ю.- Левицький; Фондація ім.О.Ольжича. – Київ : Видавництво ім. Олени Теліги, 2000. – 120с.
29. Межжеріна Г. Князі Борис, Гліб та їхні супротивники в оцінці літописців XI-XIII ст. // Мовознавство, К., 2013. Вип. 4. – С. 27-43.
30. Нестор Житіє преподобного отця нашого Феодосія, ігумена печерського // litorys.org.ua
31. Нестор. Чтеніє про житіє і погублення блаженних страсотерпців Бориса і Гліба // litorys.org.ua
32. Іларіон Українське монашество / Фондація ім. митрополита Іларіона (Огієнка); Упор. М.С. Тимошик. – Київ : Наша культура і наука, 2002. – 396с.

33. Огієнко І.І. Українська церква : Нариси з історії Української православної церкви. У 2-х томах / І.І. Огієнко. – Київ : Україна. – 1993. – 284 с.
34. Повідання про святих князів Бориса та Гліба // litopys.org.ua
35. Причепій Є. Структури й сакральні числа архаїчної символіки та орнаментів // Аспекти морфології культури України: генезис, типологія. – К., 2011. – С. 131-203.
36. Северин Л. Деякі аспекти вивчення поняття особистості в епоху Середньовіччя // Вісник Київського національного університету імені Т. Шевченка (Філософія. Політологія). – К., 1998. Вип. 28. – С. 49-53.
37. Сліпушко О. Давньоукраїнський бестіарій (звірослов) = The old Ukrainian bestiary : Національний характер, суспільна мораль і духовність давніх українців у тваринних архетипах, міфах, символах, емблемах / О.Сліпушко. – Київ : Дніпро, 2001. – 144 с.
38. Сліпушко О. Еволюція та функціонування літературних образів у книжності Києворуської держави (XI – перша половина XIII ст.) : Монографія. – К.: Аконіт, 2009. – 416 с.
39. Сліпушко О.М. Києворуська література у контексті європейського середньовіччя // Літературознавчі студії : збірник наукових праць / Київ. нац. ун-т ім. Тараса Шевченка, Ін-т філол. – Київ, 2010. – Вип. 29. – С. 366-373.
40. Сліпушко О.М. Література Київської Русі : [навч. посібник] / Оксана Сліпушко ; Київ. нац. ун-т ім. Тараса Шевченка, Ін-т філології. – Київ : Київський університет, 2014. – 393, [1] с. – Екз. деф.: с. 346-351 невірні зверстано. – Бібліогр.: с. 347-350.
41. Сліпушко О. Руська філософія буття в образах Бориса і Гліба // Вісник Київського національного університету імені Т. Шевченка, К., 2011. Вип. 22. – С. 19-22.

42. Сліпушко Оксана Софія Київська = Sophia of Kyiv : українська література Середньовіччя : доба Київської Русі (X-XIII століття) / Сліпушко Оксана. – Київ : Аконіт, 2002. – 400 с.
43. Степанов В.В. Історико-філософські аспекти становлення середньовічного містицизму // Грані : науково-теоретичний і громадсько-політичний альманах / Дніпропетровський нац. ун-т ім. О. Гончара ; Центр соц.-політ. досліджень. – Дніпропетровськ, 2012. – № 4 (84). – С. 34-38
44. Терехова Л. Західно-європейський містицизм і філософські настанови Середньовіччя // Вісник Київського національного університету імені Т. Шевченка (Філософія. Політологія). – К., 2012, Вип. 109. – С. 40-43.
45. Чижевський Д. Історія української літератури : Від початків до доби реалізму / Дмитро Чижевський. – Тернопіль : МПП «Презент» за участю товариства «Феміна», 1994. – 480 с.
46. Чижевський Д. Нариси з історії філософії на Україні / Дмитро Чижевський. – К. : Обрій, – 1992. – 228 с.
47. Чижевський Д. Культурно-історичні епохи // Українське слово : хрестоматія української літератури та літературної критики XX століття : в 4 т.; [укладачі В. Яременко, Є. Федоренко]. – К. : Рось, 1994.– Т. 3. – С. 609–620.
48. Чижевський Д. Порівняльна історія слов'янських літератур / Дмитро Чижевський. – К. : Видавничий центр «Академія», 2005. – 217 с.
49. Шабанова Ю. Містичний простір філософії Середньовіччя // Вісник Київського національного університету імені Т. Шевченка (Філософія. Політологія). – К., 2011. Вип. 102. – С. 19-23.