



Киричок О. Б.

Образ Христа-Воїна  
в культурі Київської Русі

Як відомо з історії, християнізація Русі мала свій поворотний момент у час, коли Київська Русь стала військово-наймогутнішою державою Європи. Давньоруська церква, зіткнувшись віч-на-віч із суспільством, для якого війна виступала стрижнем релігійного та соціального буття, віднайшла в рамках філософської культури не лише виправдання ідеалів військової доблесті і честі, а й своєрідні образи, у яких найвищі християнські цінності набули військово-лицарського забарвлення.

Одним із них став образ Христа, Абсолютної Особи Середньовіччя, універсального прикладу для наслідування. Він проектувався на кожен істоту, з ним обізнаву, і під впливом розвиненої дружинно-лицарської ідеології верхів феодального суспільства здобув абрис Христа-Воїна, оскільки саме такого образу для наслідування потребувала військова верства. “У давньоруській інтерпретації,— пише В. Горський,— християнський бог постає не таким, що страждає в ім'я спасіння людей, а швидше, у вигляді князівського бога, верховного правителя князів, що дає їм владу, вінчає їх на княжіння, допомагає у походах, приймає їхні душі у свої чертоги” [1].

У західноєвропейській лицарській культурі образ Христа-Воїна є яскравим і тому загальноновизнаним науковцями. У “кельтському варіанті” легенд про короля Артура — правителя світу, царство якого гине, незважаючи на пошуки рятівного релікварію — чаші Граалю з кров'ю Ісуса,— абрис Христа вбачаються в особі самого легендарного короля, у дванадцяти лицарях круглого столу легко впізнаються дванадцять апостолів, царство Артура є проекцією “царства Божого”, а царство фей Броселіанда — образом “земного раю”.

Інтерпретація біблійного образу Христа як воїна, бездоганного короля-лицаря з відкритим виразом обличчя, спокійною гідністю й величчю духу — непоодинокий факт західноєвропейської культури. Таким його зображують статуї на порталах Ам'єнського і Шартрського соборів XIII століття, таким він переходить у епоху кватроченто (Мазаччо, Мантеньї), таким Христос постає в образі кінного воїна, що вбиває Антихриста, біля воріт церкви в Лідді.

У контексті давньої Русі образ Христа-Воїна майже не був об'єктом культурологічних розвідок, однак в усіх слов'янських типах Христа можна віднайти лицарське начало і семантику. Образ "Спасителя" (Мт. 1:21; Лк. 1:31, 2:21; Дії 4:12; давньосл. "Спас") часто асоціюється із образом воїна-заступника. Суворі зображення "Спаса Нерукотворного" XII—XIV ст. близькі до образу Христа-Воїна та обожнюваних князів. Образ "Іскупителя" (Іс. 41, 14 та ін.; Іов. 19, 25) за своєю етимологією є "кровним родичем", "заступником", "тим, хто викупає із полону". Образи "Сина людського" (Дан. 7, 13—14) та "Сина Божого" (Мт. 3:17, 17:15; Мр. 1:17; Лк. 3:22, Ін. 12:28; Пс. 2:7; Іс. 42:1) у їх сполученні близькі до образів міфічних "героїв", напівлюдей-напівбогів, згадаймо хоча б відомий шерек зі "Слова про Закон і Благодать" Іларіона:

“Яко человекъ матернѣе млѣко прѣтатъ и  
яко Богъ пристави ангелы съ пасту́хы  
пѣти: “Слава въ вышнѣхъ Богу!”  
Яко человекъ повитѣся въ пелены и яко  
Богъ вълхвы звѣздою ведяше.  
Яко человекъ възлеже въ яслехъ и яко Богъ  
от волхвовъ дары и поклоненія прѣтатъ...  
Яко человекъ распятъ высть и яко Богъ  
своею Властною съ пропятаагао съ Нимъ  
впѣсти въ ранъ” [2].

Антипомії, які століттями непокоїли західних богословів, киево-руська свідомість сприймає як цілком належні, про що свідчить, зокрема, відтворення цього самого шереху Кирилом Туровським у слові “В недѣлю цвѣтнүю”: “Пред вчерашним днемъ Господь нашъ Исусъ Христосъ яко человекъ распинаемъ вѣ и яко Богъ и сонце промрачи и лүну в кровъ приложи. И тма высть по всей земли; яко человекъ воспнв испүсти дүхъ, но яко Богъ землю потрясе, и каменье распадется; яко человекъ в ребра проведенъ высть, но яко Богъ завѣсү первяго закона прольма раздра; яко агнецъ кровь с водою источи, за кровь агнецъ закалаемыхъ прежде на жертвү, и собою жертвү за спасение всего мира Богу отцю принесе; яко человекъ во гробѣ положенъ высть и яко богъ олтареъ язычская церкве освяти” [3]. Поширеність у культурному осередді подібних шаблонних висловлювань зумовлена тим, що в них Христос має усталену міфологічну

схожість із фігурами “божественних мужів”, “синів Бога”, напівбогів, хоча він, за християнською доктриною, є цілком Бог і цілком людина. Образ Христа, як “Царя” (Мт. 2:2), окреслює Ісуса насамперед як джерело світського авторитету; канонічні Євангелія та апокрифи часто вживають лицарсько-династичну кальку “син Давидів” (Мт. 1:1, Лк. 3:23–38, 2; Сам. 7:12; Рим. 1:3; Бут. 5:1, 22:18). Усі ці образи були підґрунтям для сприйняття самого Христа і цінностей, носієм яких він виступав, насамперед у військовому колі, — стрижні давньоруського феодального суспільства.

Христос у контексті дружинно-лицарського сприйняття мислиться не лише як воїн-лицар, але і як провідник своєрідного “воїнства небесного”. **“Се же слышах от самовидца, нже рече ми. Яко видех полк Божий на въздусе, пришедши на помощь Александрови,—** зазначається у житії Олександра Невського XIII ст.— **А тако победи я помощию Божию, и даша плеща своя, и сечахуть ягоняще, акн по наеру, и не ве камо утешн”** [4]. Тут, до речі, є і порівняння Ісуса Христа з князем Олександром: **“Зое же прослави Бог Олександра пред всеми полкы, яко же Исуса Наввина у Брехона”** [5]. Військовий подвиг — битва із Сатаною — архангела Михаїла, одного з членів цього “воїнства”, який, за свідченнями Й. Гейзінга, на Заході прославлявся Жаном Моліне як “la premiere milicie et prouesse chevaleureuse qui oncques fus mis en expolit” (перша із будь-коли проявлених воїнських і лицарських доблестей [6]), знаходить своєрідне відображення в апокрифах. Архангел Михаїл мислиться як родоначальник лицарства, він, як стверджує Й. Гейзінга, — “земний образ ангельського воїнства, що оточує престол Господа” [7]. Розповсюджений на Русі також образ Св. Гаврила на коні й у князівських обладунках, що списом вражає диявола у подобі змія. “Воїнство Христове”, тобто Серафими, Херувими, Престоли та ін., є прообразом ієрархії земного воїнства. “Земний порядок верств покладають у Середні Віки, як відображення небесної ієрархії...” [8] — зазначає Й. Гейзінга, а Ф. Кардіні додає: “Віруючі в Христа — то є самий почет військового вождя, та й сам Христос — вождь, батько і брат, який роздає після бою нагороди — кожному по його заслугах” [9].

Проекцію образу Христа на лицарський ідеал можна завбачити також у переконаності давньоруських людей у здатності лицаря, подібно до Христа, вмирати і воскресати. Містерія *смерті-воскресіння* як центральна біблійна міфологема існувала, напевно, ще в ранньодружинному середовищі, причому саме лицар мислився таким, що “здатен померти й воскреснути, тобто достойним смерті та

безсмертя” [10]. Загибель і зникнення вже згадуваного короля Артура в кельтському циклі змальовуються все ж таки як тимчасові, а світ очікує його нової появи, подібної другому пришествю Христа. У Давній Русі лицарем, який помирає і відроджується, виступає князь Ігор, герой “Слова о полку Ігоревім”. Т. С. Голіченко, коментуючи глибинний міфологічний пласт твору, звертає увагу на характерну суперечність: Ігор своїм поверненням із *безславного* походу та *ганебного* полону [11] заслуговує, як не дивно, “*велику славу*” (“Дѣвѣци поють на Дунан — вьютъя голоси чрезь море до Києва. Игорьъ ѣдетъ по Боричеву къ святѣй Богородици Пригощен. Страны ради, гради весели. Пѣвшѣ пѣснь старымъ княземъ, а потомъ молодымъ пѣти: Слава Игорю Святъславличю...” [12]). Такий перебіг “*хвали*” і “*хули*”, якому дивується і сам автор (“Уже снесесе хула на хвалу” [13]), на його думку, породжений складною взаємодією раціонального розмислу про наслідки походу [14] з його емоційним підложжям, яким є міфологічно-закодована в цьому епізоді містерія *смерті-воскресіння* [15] з усією притаманною їй атрибутикою: переходом через річку — символ межі світу “дійсного” і “потойбічного”, перебігом “темряви” і “світла” та ін.

Біблійна містерія смерті-воскресіння Христа у свідомості слов’ян вступала у своєрідну взаємодію із міфологічним сюжетом подорожі героя-лицаря в “царство смерті”, відомим усьому світові завдяки яскравим образам Орфея, Енея та ін. Найяскравіше компіляція містерії смерті-воскресіння Христа з лицарською подорожжю у потойбічний світ виявилась у різноманітних апокрифах, переповнених пережитковими міфологічними елементами.

Саме апокрифи, на думку В. В. Мількова, найбільш характерно втілили елементи давньоруського “двовір’я” — одночасної присутності в глибинних пластах свідомості міфологічних лицарських доблестей та християнських чеснот, і саме вони — апокрифи — були зв’язною ланкою між старим та новим світоглядом, “відбивали різноманітні зрізи дохристиянської свідомості, що видозмінювалась” [16]. У Давній Русі був дуже поширений апокрифічний сюжет подорожі Христа до пекла. Христос, згідно з цим сюжетом, здійснює подорож до пекла, щоб визволити з лабет Диявола старозавітних героїв і пророків. Так, у відомій “Повісті о Лазаревім воскресінні” пророк Давид сповіщає у пеклі свою “дружину” (Адама, Ісаю, Єремію, Арона, Езекіїла, Соломона, Авраама, Ісаака, Якова, Самуїла, Даниїла та ін.) про прихід на землю Спасителя. Адам пропонує пророкам і праведникам послати до Христа “вість” із проханням визволити їх із царства Диявола:

“...послемъ вѣсть ко владыцѣ со слезами  
на живой онъ вѣкъ,  
ко владыцѣ Христѣ,  
хощетъ ли насъ  
отъ мѹки сея  
избавити?” [17]

Однак перед “дружиною” постає проблема подолати “врата мѣдная, верея желѣзная, замкы каменны”, якими їх відмежовано від світу земного, тобто нездоланні мури пекла і забуття, за які не може вийти жодна особа і жодна звістка, якою б вона не була. І тоді Давид пропонує зробити це за допомогою Лазаря, який має померти і воскреснути, тобто побувати в царстві мертвих і повернутися:

“А се завтра отъ насъ пондетъ  
Лазарь четверодневный,  
другъ Христовъ,  
той отъ насъ  
къ немѹ вѣсть донесеть!” [18]

Однак під машкарою лицаря, котрий приходить у пекло і повертається з нього, виступає не Лазар, а *сам Христос*. Образ Христа у подобі воїна в цьому апокрифі чи не найяскравіший в усій давньоруській культурі:

“И сниде Господь дѹхомъ на Ада, и множество небесныхъ вой с нимъ: и Семнэлъ и Рагунлъ, Изманлъ, Нананлъ, Тартаръ Гаврилъ, Михаилъ, и вси агнели идѹще со крестомъ на Ада и рекуще: «Розметѣ врата вѣчная и да возмѹтца врата плачевная и внидетъ цар славы».

И глаголиша ангелн со пророки: «Господь силентъ и страшентъ во бранехъ, то во есть цар славы! Да возмѹтца!»

Тогда цар великїй Давид глаголетъ: «Кили бѣхъ живѣ... да сокрушатца врата мѣдная и верея желѣзная сломятца.

И тога сокрешитъ Господь врата мѣдная и врата желѣзная сломитъ».

И глагола [Господь] Адаму: «Сня тя десница создала от вѣка, сня же тя изведетъ тля» [19].

Прикметно, що в усіх текстах, де описується подорож Христа у пекло, його образ супроводжують лицарські атрибути. В “Євангелії Никодима” — іншому апокрифічному тексті, де експлуатується цей сюжет,— Давид говорить:

“И силенъ Господь въ брани тѣи  
есть

цар славъ и тѣ(и) самъ Господь съ невѣсе на землю прозрѣ.  
Оуслышати въздыха ниж окованных...” [20]

У цих та інших текстах Господь виступає як “цар славъ”, що  
“...крѣпконъ силою своєю поправъ съмерть. И инъ диавола  
связа” [21].

Яскрава лицарська атрибутика Христа як “царя слави”, втілення “сили”, “влади”, виступає і в Кирила Туровського у його вже згаданому слові “В недѣлю цветнїю”, виголошеному на Паску: Христос, як пише Кирило Туровський, “ангельскими вои бѣсовьским силам в твердни Ада прѣщащѣ, глаголя: Возмѣте, врата, князи ваши. Да видеть цар славы!; но врата адова сокрѣшишася словом его, и верєя сломишася до основания: сниде сам Господь во ад попра весьское царство крестом и смерть ѹмрѣтви, и сѣдящая во тмѣ видѣша свѣтъ, связанни же нищетою и желѣзом разрѣшилася, и скровища его вся восхити и изиде днесь в силѣ божи и в славъ святых ангел, и работныя дѣша человекча свобожены веряхѹся в рай, хвалящася о Христѣ” [22].

“У події сходження у пекло,— пише В. В. Мільков,— Бог поширює свою владу на в’язницю, де знаходились до того всі смертні — і грішники, і праведники... У живих деталях у тексті розповідається про те, як ворота пекла не можуть стримати Господа, що входить у нього. Цар слави силою своєю зв’язує диявола і посилає його на муку вічну... Христос являється у Славі, і в пеклі даною йому Богом силою не тільки карає зло, що там панує, але й звільняє праведників з-під забуття і смерті” [23].

Сюжет сходження до пекла зберіг своє лицарське забарвлення і в текстах раннього модерну, і барокової культури. Ми впізнаємо його у творчості Транквіліона Ставровського, у безсмертній “Енеїді”, у пригодах пекельного Марка тощо.

Образ Христа-Воїна як “заступника” контекстуально присутній також у так званому культі “військових святих”, тобто померлих “заступників у бою”, про яких (зокрема про Бориса і Гліба) одне з

агіографічних джерел пише: “По истине вы цесаря цесаремъ и князя княземъ, нбо ваю пособиемъ и защищенемъ князи наши противу въстающая държавно повѣждають и ваю помощию хвалятся. Вы во тѣм и намъ оружье, земля Русьскыя заврала и ұтверженне землѣ нашея. Тѣм же и бората по своемъ отъсствѣ и пособита, яко же и великии Дмитрии посвоемъ отъчьствѣ” [24]. У цій епітафії існує лик Христа-Заступника, Христа-Спаса, спроектований на образи давньоруських “святых-воїнів”.

“Христос — міра і взірець воїна,— зазначає Ф. Кардіні.— Типологія Христа вбирає в себе образи кращих воїнів. Вони схожі на нього і здійснюють вчинки, достойні цього вищого критерію. Взаємопритягання цих двох заздалегідь таких далеких одне від одного осередь, з одного боку — євангельських цінностей, а з іншого — військових доблестей, є, можливо, центральним моментом переходу військової еліти до християнства і вироблення лицарського ідеалу” [25].

Насамкінець зазначимо, що повноцінно реконструювати образ Христа-Воїна у Київській Русі не дозволяє брак джерел, однак його існування видається цілком вірогідним хоча б з таких слів Кирила Туровського із його відомого слова “На свор святых отець 300 и 18”: “Яко же историци и вѣтня, рекше лѣтописци и песнетворци, прикланяють своя слухи в бывшая межн цесари рати и въпълченія, да украсятъ словеса и възвеличатъ мъжъствовъвшая крѣпко про своемъ цесари и не давъших в брани плещю врагом, и тѣх славяще похвалами вѣнчаютъ, колми паче нам лѣпо есть и хвалу к хвалѣ приложити хравром и великимъ воеводамъ Божиамъ, крѣпко подвижавъшимъся по сыне Божии, свокмъ цесари, и господѣ нашемъ Исусѣ Христѣ. По немъ же опѣлчишаяся на еретники святни наши отци архиепископи, епископи, нх же число 300 и 18, почислу дрѣвняго Аврама. Нѣ Аврамъ телесную створи повѣду видимымъ воемъ, а си в дұховнѣй съдолѣша рати и невидимыя повѣдиша вѣсы. Аврамъ пять цесаревъ с силами нх погуби и Лота, сыновьца своего, възврати, а си вся еретники дұховными истѣкоша мечи и церковь Христову възвратиша отъ кұмирислуженія” [26]. У цій рельєфній характеристиці легко можемо помітити пряму проекцію між земними коцунгами та “цесари, и господѣ нашемъ Исусѣ Христѣ”, а також порівняння “мъжъствовъвшихъ крѣпко про своемъ цесари”, себто лицарів-воїнів із “великими воеводами Божиа, крѣпко подвижавъшимъся по сыне Божии”.



На наш погляд, проблема образу Христа-Воїна, порушена в даному викладі, є актуальною в контексті реконструкції імперативів лицарсько-дружинної етики Київської Русі і потребує подальшого вивчення і розробки.

### Література

1. Горський В. С. Философские идеи в культуре Киевской Руси XI—XII вв.— К.: Наук. думка, 1988.— С. 28.
2. Цит. за книгою: Молдаван А. М. Слово о законе и благодати Илариона (К., 1984) список С. 591 (176 б 7—16, 177а, 16—19). У цих та інших цитатах текст відредаговано так: *титла* розкриті, всі *виносні букви* введені в сторінку, *юс малий* і *а йотоване* замінено буквою *я*, *е йотоване* — буквою *е*, *юс великий* — *оу*, *γ* — буквою *у*, *ω* — буквою *о*, *фіта* — *ф*, *ψ* — *пс*, *іжиця* — *и*; пунктуація сучасна.
3. Цит за книгою: Еремін І. П. Литературное наследие Кирила Туровского // ТОДРЛ.— Т. XIII, 1957.— С. 412.
4. Житие Александра Невского // Памятники литературы Древней Руси: XIII век.— М.: Худож. лит., 1981.— С. 439.
5. Там само.— С. 439.
6. Хейзинга Й. Осень средневековья.— М.: Наука, 1995.— С. 70.
7. Там само.— С. 474.
8. Там само.
9. Кардини Ф. Истоки средневекового рыцарства.— М., 1987.— С. 183.
10. Там само.— С. 177.
11. Той факт, що *полон* за давньоруськими звичаями був справді одним із найганебніших явищ, має багато підтверджень. Згадаймо хоча б звернення самого князя Ігоря до дружини перед походом: “*Лүце жъ вы потятү быти, неже полоненү быти...*” або знаменитий хрестоматійний вислів Святослава Завойовника “*ляжемъ косьтми, мертвыи во срама не имать*” (мертві не знають ганьби.— О. К.). *Повесть временных лет.*— СПб.: Наука, 1999.— С. 33.
12. Слово о полку Игореве // Словарь-справочник “Слова о полку Игореве”.— М.; Л.: Наука, 1965.— С. 25.
13. Там само.— С. 20.
14. Ю. Лотман охарактеризував “Слово...” як перший приклад утворення “нових прагматичних смислів” у рамках слов’янської культури (Див.: Lotman I. U. M. Struktura khudozhestvennogo teksta.— Brown University Press.— 1971.— P. 62). Найхарактерніше цей раціональний розмисл утілено в “золотому слові” Святослава: “*рано еста начала половецкүю земли мечи цвѣнати...Нъ честно одолѣсте, нечестно во кровъ поганю проліясте...*” (Слово о полку Игореве // Словарь-справочник “Слова о полку Игореве”.— М.; Л.: Наука, 1965.— С. 20.)

15. *Голиченко Т. С.* Мифологические мотивы в “Слове о полку Игореве” // “Слово о полку Игореве” и древнерусская философская культура.— М., 1989.— С. 62–72; Мимовільну вказівку на архетип “смерті-воскресіння” дає сам автор “Слова...”. Поверненню Ігоря з походу радіє не лише він, а й “*страны*”, “*гради*”, “*дѣвци*”, тобто вся “*культурна спільнота*”. Це вказує на те, що радість є *колективною*, належить до рангу того, що К. Г. Юнг називав “*колективним безсвідомим*”.
16. *Мильков В. В.* Древнерусские апокрифы.— СПб.: РХГИ, 1999.— С. 381.
17. Див.: *Грушевський М. С.* Історія української літератури: В 6 т. 9 кн. Т. 3.— К.: Либідь, 1993.— С. 217.
18. Там само.
19. Там само.— С. 221.
20. Евангелие Никодима // Цит. за: *Мильков В. В.* Древнерусские апокрифы.— СПб.: РХГИ, 1999.— С. 801.
21. Там само.— С. 803.
22. Цит. за: *Еремин И. П.* Литературное наследие Кирила Туровского // Тр. отд. древней рус. литературы (ТОДРЛ).— Т. XIII, 1957.— С. 735.
23. *Мильков В. В.* Древнерусские апокрифы.— С. 398–399.
24. Сказание о Борисе и Глебе // ПЛДР. XI — пач. XII века.— М.: Худ. лит., 1978.— С. 298–300.
25. *Кардини Ф.* Истоки средневекового рыцарства.— М., 1987.— С. 219.
26. *Еремин И. П.* Литературное наследие Кирила Туровского.— С. 344.