

Горський В. Є.
Ідея
наслідування
Христа
в давньоруській агіографії

Тема ця адресує до проблеми, що утворювала стрижень духовних шукань киеворуської доби. Доволі чітко її репрезентує перше у східнослов'янській традиції визначення філософії, автором якого вважають Константина — Кирила Філософа: "...елико может человекъ приблизити се Бозе, якоже детелию учить человека по образу и подобию быти сътворившему и" [1].

Якою мірою ідея наближення до Бога, виразно сформульована в наведеному щойно визначенні, сприймалась у Київській Русі?

У чому полягала специфіка цього сприйняття, специфіка, яка наклала відбиток на шляхи подальшого розвитку східнослов'янської релігійно-філософської думки? — ось питання, що розглядатимуться далі. І, шукаючи відповіді на них, ми звертаємось, з огляду на визначену мету, до образів найпопулярніших персонажів у пантеоні давньоруських святих — св. Бориса та Гліба і св. Феодосія Печерського.

Такий вибір визначається, перш за все, урахуванням місця, яке відводилося святому з огляду на прагнення наблизитись до Бога як того, "за чийм образом і подобою" створено людину.

По-друге, він зумовлений особливостями агіографічної літератури, що формувала образ святого, і, зрештою, тим місцем, яке посідають серед сонму святих, вшановуваних у Київській Русі, святі страстотерпці Борис та Гліб і святий преподобний Феодосій Печерський.

Пояснимо сказане.

Згідно з фундаментальною засадою, на якій ґрунтується християнське світорозуміння, Бог творить світ, даючи йому Образ. Бог, не маючи образу, є Прообразом усього, що існує в світі цьому. Тимто ряд Божих творінь можна представити як "ліствицю" образів, що відображують один одного й, врешті-решт, Бога — як свій прообраз. СENS буття людського розуміється як процес "переображення", що здійснює людина, підіймаючись сходинками "ліствиці" образів до Бога. Вищий щабель на цьому шляху відводиться образу святості, який уособлював уявлення про найдовершеніше, найдосконаліше, про межу, досягну для людини на шляху єднання з Богом. Житійна література стверджувала святість як моральний ідеал поведінки, як особливу життєву позицію, через яку чи не найвиразніше реалізується розуміння відношення тогочасної людини до Бога. Відношен-

ня це здійснюється через прагнення “сподобитись”, уподібнитись Богові. Реалізація ж такої настанови, передусім, стає можливою через причетність до земного втілення Бога.

Так проблема уподібнення Богові конкретизується через ідею Христоподібності. Згідно з християнським ученням, “людина для сприйняття «життя вічного» мусить не в суб’єктивній лише свідомості, а фактично, дійсно, реально брати участь не тільки у справі Христа, а й у Його Боголюдському житті — в самій дійсності, справді існувати у сфері Христового життя” [2].

Так тема Христоподібності одержує центральне місце в агіографії. І саме вона, як буде показано далі, визначає головне спрямування як культу святих Бориса і Гліба, так і святого Феодосія Печерського.

Зрозуміло, тема Христоподібності обговорювалась не лише в агіографічній літературі. Але акцент саме на цьому жанрі ми робимо не випадково. Він дає змогу досягнути масштаб значення теми в культурі Київської Русі. Адже, змальовуючи образ святості, агіографічна література адресувала його найширшим верствам населення й тим самим враховувала фундаментальні світоглядні настанови не так інтелектуальної еліти, як — скористаюсь виразом О. Гуревича — “мовчазної більшості” суспільства, виявляючись безпосередньо дотичною глибинним ментальним настановам пересічної людини тієї пори. Впродовж усього Середньовіччя, тим більше на ранніх етапах його, поряд з “денною” культурою, як називав її прот. Георгій Флоровський,— культурою “духу й розуму”, культурою християнських інтелектуалів-книжників, існувала культура “нічна”,— культура, що розвивається в підґрунті суспільства. Ця “друга культура”, за характеристикою Г. Флоровського, утворює “новий і своєрідний синкретизм, у якому місцеві язичницькі «переживання» сплавляються з мандрівними мотивами давньої міфології і християнської уяви. Це друге життя протікає приховано й не часто проривається на історичну поверхню, але завжди відчувається під нею, як кипляча й бурхлива лава. Межа між цими двома соціально-духовними шарами завжди була рухомою і, скоріше, розмитою. На неї постійно впливали осмотичні процеси, які відбувалися з обох сторін” [3].

Саме на цій рухливій межі між двома культурами, що сформували світ людини тієї доби, і складається специфічний киево-руський образ святості.

На час християнізації Русі образ святості був достатньо розроблений у попередній християнській традиції і через Візантію та Болгарію сприймався на Русі. Але процес сприйняття в духовній

культури не є механічним актом, являючи собою творче діяння прилучення до загальнохристиянських цінностей, результатом чого і є формування власне киеворуського образу святості, що вирізняється специфічними, лише йому притаманними особливостями й відповідним трактуванням теми Хриstopодібності.

Ці особливості повною мірою уособлюють киеворуські святі, що включалися до загальнохристиянського пантеону святості й високо шанувались у Давній Русі.

Якщо виходити з хронологічної послідовності життя загальноцерковно вшановуваних святих Київської Русі, то ряд їх відкриває рівноапостольна свята княгиня Ольга, її онук — рівноапостольний святий князь Володимир, за ними слідують мученики-варяги св. Федір та Іоан, які загинули в часи княжіння Володимира, що передували хрещенню його. Зрештою, завершують цей ряд страстотерпці святі Борис та Гліб і преподобні святі Антоній та Феодосій Печерський.

Зазначимо, що першими канонізовані були ті, хто хронологічно завершує ряд, — св. Борис та Гліб і св. Феодосій. Акт канонізації, що припадає на XI — початок XII ст., сам по собі виділяє їх у колі святих як чи не найбільш шанованих на Русі та й за її межами. Про особливу популярність цих святих свідчить і той пласт агіографічної літератури, що був присвячений оспівуванню саме їхнього подвигу святості.

Святим князям-страстотерпцям присвячувався цілий цикл творів, надзвичайно популярних на Русі. До Борисо-Глібівського циклу входять літописна оповідь, що під 1015 роком включена до складу "Повісті временних літ", анонімне "Сказання і страсть і похвала святым мученикам Борису та Глібу", "Сказання про чудеса святих страстотерпців Христових Романа і Давида" (традиційно в списках пов'язувалось із першим "Сказанням" як його друга частина) і "Читання про житіє та про погублення блаженних страстотерпців Бориса та Гліба", написане Нестором.

У подальшій традиції більшою популярністю користувалось не Несторове "Читання", створене відповідно до візантійського канону житія, а анонімне "Сказання". Переконливі свідчення цьому наводить італійська дослідниця Джорджетта Ревеллі у здійсненому нею 1993 р. в Генуї фундаментальному виданні літературних пам'яток Борисо-Глібівського циклу [4]. Якщо нині, згідно з підрахунком Дж. Ревеллі, списків "Читання" відомо лише 26, то "Сказання" збереглося у 226 списках.

Як зауважує В. Топоров, «взагалі «Сказання» більш індивідуальне й менш «регулятивне», аніж «Читання». У цьому сенсі «Сказання» дещо позбавлене тих жорстких вимог, що ставляться перед канонізованим жанром житія, яким є «Читання», і, отже, краще пристосоване для того, аби стати голосом живої трагедії, що розвивається» [5]. Всупереч традиції, згідно з якою Паремійники — збірки читань моралістичного характеру — складались, як правило, з біблійних текстів, до того ж, переважно Старого Заповіту, списки, що поширювались на Русі до XVII ст., включали особливі небіблійні читання про Бориса та Гліба [6].

Але своєрідність виявлялась не лише у відступі від канону. Звертаючись до канонізованого житійного образу святого, давньоруська думка акцентувала увагу на персонажах, що виявлялись за характером здійснюваного ними життєвого подвигу зрозумілишими, ближчими до тих ментальних рис, які визначають східнослов'янське світосприйняття.

Показовим щодо цього є звернення до ще однієї пари святих — засновників Києво-Печерського монастиря Антонія і Феодосія. Власне, першим, хто заснував монастир, був Антоній, але саме Феодосій був канонізований на кілька століть раніше. Створене Нестором через десять років по смерті Феодосія житіє його, за оцінкою Г. Федотова, «лягло в основу всієї руської агіографії» [7]. Звичайно ж і української. Це житіє було включене до складу «Києво-Печерського патерика» — книги, яку впродовж півтисячоліття читали й під час церковної відправи, й монастирської трапези, й келійно. «Патерик» входив до обов'язкового кола сімейного читання. Відзначаючи роль «Патерика» в українській культурі, М. Грушевський писав: «Не «Слово о полку Ігоревім», не «Закоп і Благодать», не літопис, а «Патерик» став тим вічним, відновлювальним, поширюваним, а з початком нашого друкарства неустанно передруковуваним твором старого нашого письменства, «золотою книгою» українського письменного люду» [8].

На мою думку, сказане переконливо свідчить про особливе місце як святих Бориса і Гліба, так і св. Феодосія в загальному колі святих Давньої Русі. Перейдемо до з'ясування відношення їх до означеної нами проблеми Хриstopодібності. І почнемо, природно, з пари святих страстотерпців Бориса та Гліба, саме з огляду на «парність» образу їх.

Дослідниками вже відзначалося, що своєрідність киеворуського образу святого, відмінного від звичного як для Візантії, так і Заходу, полягає, зокрема, у відображенні в ньому дохристиянського розу-

міння святості. Цим пояснюється, крім іншого, схильність до парного вшанування святих на Русі: рівноапостольні Ольга й Володимир, втілення ідеалу смиренномудрія — святі Антоній та Феодосій... Перелік таких пар можна продовжувати, але найповніше розкривають цю особливість образу Бориса та Гліба. Здавалось би, тут цю парність можна пояснити природним шляхом: обидва — молодші сини Володимира, народжені єдиною матір'ю-болгаринею. І все ж, ствердження канонічної пари в даному випадку аж ніяк не може обмежитись вказівкою на природні причини. Їхнє життя не дає для цього достатніх підстав. Зрештою, в 1015 році від руки Святополка загинув і третій брат — Святослав, але цей факт свідомо ігнорується агіографічною традицією. Княжили Борис і Гліб у різних містах — Ростові та Муромі, загинули у різний час, за різних обставин, у різних місцевостях. По суті "дійсною парою Борис і Гліб стають,— як підкреслює В. Н. Топоров,— лише у своїй єдиній страстотерпській смерті, як парна жертва, тобто парадоксальна подвоєна жертва, свого роду «наджертва» [9].

Власне, такий акцент на ідеї жертвовності зумовлює й специфіку розуміння на Русі проблеми уподібнення Христу, який повною мірою уособлюють чи не найшанованіші давньоруські святі Борис і Гліб.

Вони, як уже зазначено, перші, хто був канонізований у Київській Русі. На думку дослідників, це відбулося між 20–70-ми роками XI ст., тобто, по суті, одразу ж після їхньої загибелі у 1015 році.

XI століттям датується й поширення культу святих за межами Київської Русі. Наприкінці XI ст. ікона св. Бориса і Гліба встановлюється в Константинопольському храмі Софії. В Іспагасі будується на їхню честь церква. Збереглось проложне житіє Бориса, писане вірменською мовою, що являло собою, вірогідно, переклад з грецької. У Чехії, у Созавському монастирі в церкві будують на їхню честь боковий вівтар.

Цілих п'ять днів у загальноцерковному календарі пов'язувалось у давнину з пам'яттю св. Бориса та Гліба. У місяцеслові початку XX століття їх збереглось три, серед яких 24 липня — день смерті Бориса — зараховують до великих річних свят.

І все ж таки, попри ранню канонізацію, широке визнання, було в їхньому прикладі й таке, що не вкладалося в усталений канон святості. Адже не випадково греки-митрополити, які в той час очолювали давньоруську церкву, висловлювали великий сумнів щодо святості загиблих братів.

Уже після того, як князь Ярослав Мудрий оповів митрополитові Іоану про чудеса, що діялись на могилі загиблих братів, той лишився в “усумнєнні” щодо їхньої святості. Не вірить “яко свята блаженная” і митрополит Георгій, який очолював давньоруську церкву в 1072 році, коли мощі святих урочисто переносили до повозбудованого храму у Вишгороді.

І для такого сумніву в охоронців освяченого традицією, усталеного візантійського канону були вагомі підстави.

Християнська давня церква взагалі знала дуже мало святих мирян. Традиційно як святі вшановувались преподобні аскети-подвижники та святителі або ж миряни — мученики за віру. Але давньоруські брати-князі не вписувались і у цей тип святості. По-перше, мученицька загибель їх пов'язана не з боротьбою за віру, яку християнський герой веде з іновірцями, а з боротьбою за владу. По-друге, і найважливіше, на відміну від усталеного образу святого мученика, Бориса і Глібу не властиве те палке чекання смерті, що має звільнити святого від полону земних пристрастей та звад та привести до бажаного єднання зі сферою Божественного. Навпаки, як у Несторовому “Читанні”, так і ще більшою мірою в “Сказанні” особливо паголошується на властивій юним братам щирій любові до життя, підкреслюється той біль сердечний, який викликає у них думка про загибель. Вони люблять земне життя, світ людський, особливо кровний, родинний, що єднає їх з батьком, братом, навіть з братом-убивцею.

Власне, останнє спонукало дослідників урахувати передусім політичні мотиви, що, на їхню думку, зумовили надзвичайну популярність і, зрештою, стали аргументом для канонізації Бориса і Гліба. Таке припущення теж не безпідставне. Справді, культ Бориса і Гліба широко використовується для обґрунтування ідеологічної доктрини “отчини”, яку намагаються запровадити в життя, аби запобігти лихоліттю міжусобиць, що супроводжували політичну історію Київської Русі, особливо загострюючись із др. пол. XI ст.

І все ж таки, і це пояснення не може бути визнане задовільним.

По-перше, сам по собі факт загибелі з вини брата під час міжусобиць війн не був такою вже повинною в суспільному житті Київської Русі. Батько св. Бориса і Гліба Володимир у міжусобній боротьбі за владу вбиває свого брата Ярополка, який, у свою чергу, був винуватцем загибелі брата Олега. У рік загибелі Бориса й Гліба — про це вже згадувалось — від руки їхнього вбивці Святополка, вважається, загинув ще один брат — Святослав. Але сам факт загибелі Ярополка, Олега, Святослава (як і багатьох інших, що

втратили життя під час міжкнязівських “катор”) не викликав у сучасників навіть думки про вшанування їх як святих. Натомість факт братовбивства не став на заваді канонізації св. Володимира. По-друге, у випадку Бориса й Гліба ніякої міжособної боротьби за владу, по суті, не було: вони нікому влади не віддавали, вона в них не була відвойована, оскільки не можна віддати те, за що не тримаєшся. Дружина вимагала від Бориса рішучої битви, перемоги, взяття міста, вигнання брата-зрадника. Він рішуче відмовився боротися за владу навіть перед загрозою смерті. Так само вчинив і Гліб. Ні, не ставленням до розподілу влади визначається суть подвигу, здійсненого братами.

Можливо, важливим був не так факт загибелі, як мучеництва, котрим відзначено трагічну загибель Бориса і Гліба? Адже в найдавніших службах їх називають саме “мучениками”, уподібнюючи, зокрема, до першомученика Стефана [10].

У Давній Русі мотив зв'язку мучеництва зі святістю доволі популярний. Із 22 святих, що були канонізовані давньоруською церквою упродовж трьох століть її історії до 1364 р., 11, тобто половина, прийняли мученицьку смерть. Це і св. Ігор Ольгович (князь Чернігівський), і Андрій Боголюбський, і Авраамій (мученик Болгарський), і Михайло Всеволодович (князь Чернігівський), і Роман Ольгович (князь Рязанський), Михайло Ярославович (князь Тверський), Антоній, Іоан та Євстафій (Віленські мученики). Зрештою, й перші київські мученики — варяги Федір та Іоан — вбиті ще за часів, що передували християнізації Русі, здійсненій Володимиром.

Святих мучеників широко вшановували як грецька, так і римська Церкви. Отже, важливою є не сама констатація мучеництва, а той особливий тип його, що має пояснити велич авторитету подвигу, започаткованого Борисом і Глібом, що набрав справді всенародного характеру за масштабом визнання і вшанування. У чому ж сенс їхнього подвигу? Де таїться та незвичайна привабливість мученицької загибелі братів, яка зумовила надзвичайну популярність цих святих? Передусім відзначимо, що через культ перших канонізованих на Русі святих Бориса і Гліба здійснюється сакралізація давньоруської історії, яка вписується в біблійну історію людства. “Оповідь про Бориса і Гліба,— зауважує Б. Успенський,— демонструє, як реалізується на руській землі сценарій, парадигма якого задана Біблією. Головна тема цього сценарію сформульована у книзі Буття: це тема початкового, першородного гріха, який визначає неминучість зла на землі. Як наслідок гріха, скоєного Адамом і

Свою, на землі з'являється Каїн і здійснюється братовбивство. Саме з братовбивчої жертви починається історія людства; так само починається й руська історія" [11].

Справді, аналогія "окаяного" Святополка з Каїном, а його жертв Бориса і Гліба з Авелем послідовно проводиться в усіх творах Борисо-Глібівського циклу. Але й цим біблійні аналогії жертвовного подвигу давньоруських святих не вичерпуються. Якщо у старозаповітній історії він зіставляється з трагедією Авеля, то в ново-заповітній прообразом його є земна історія Христа. І чи не найпаче виявляє ставлення до смерті братів-страстотерпців.

Дії Бориса і Гліба, з огляду на князівсько-дружинну етику, видаються парадоксальними — вони відмовляються від боротьби з ворогом, добровільно йдучи назустріч смерті.

Не вкладається їхній вчинок і в усталену норму поведінки традиційного мученика за віру. Вони щиро люблять життя, йдучи назустріч своїй загибелі "плакашесья съкрушеньмъ сѣрдцьмъ" [12]. Але все це говорить не заради підкреслення слабкості духу юних братів. Навпаки, це і є тим тлом, на якому яскраво вирізняється велич життєвого подвигу, здійсненого святими. Адже назустріч смерті йдуть вони не лише "плакашесья съкрушеньмъ сѣрдцьмъ", а й "душею радостною, жалостноу глас испущаше" [13]. Саме в цій подвійності протилежних переживань і полягає особливість позиції Бориса та Гліба. Незважаючи на всю любов до життя, смерть до них приходить не як зло невідворотне, а як результат вільного вибору.

Принципово важливим, передусім, є те, що вибір, здійснений Борисом та Глібом, пов'язується ними зі ставленням до смерті. Адже смерть у християнській свідомості — це не просто край життєвого шляху, за яким — вічність небуття, а кульмінація земного відтинка життя, що знаменує "чин" переходу до буття вічного, й тим-то розв'язання для себе проблеми смерті являє надзвичайної важливості акт вирішення кардинального питання людського буття (згадаймо, принагідно, Платона, який у "Федоні" стверджував, що справжні філософи "зайняті по суті тільки одним — вмиранням і смертю").

Не менш важливим є і спосіб вирішення граничних підстав людського буття, що зумовлює вибір смерті.

Тут знаходить свій вираз розуміння сутності людини як тілесно-духовної єдності, яке було властиве антропології Східної Церкви. Від початку природа і благодать у людині мисляться як такі, що взаємно пронизують одне одного. А тому йдеться не просто про придушення одного, щоб зберегти інше, а про зусилля, спрямовані

на проростання божественного, благодатного. Життя земне, природа не ненавидиться, а долається в муках, у мучеництві. Принцип любові для християнина — всезагальний, він поширюється й на світ земний, в якому людина живе і якому вона підвладна.

Важливо не вдатися в безмежне язичницьке заупрення у світ, виявитись здатним підвестись над ним. Через те в подвигу страстотерпців тема любові до життя переростає в тему мучеництва як вибору вільної муки. Адже чим більшою є любов до життя, тим величнішим стає вільний вибір смерті — акт добровільного мучеництва. Суттєво, що цей вибір здійснюється не в ім'я вірності вірі Христовій, відданості вченню Христа, а заради свідомого прагнення побудувати власне життя і смерть відповідно до образу земного подвигу Христа. Вільна мука як "уподібнення Христу" — ось сутність подвигу, здійсненого святими страстотерпцями.

Звертаючись з молитвою до Бога перед смертю, Борис благает: "Господи, Иисусе Христе! Иже симь образьмь явился на земли изволивы волею пригвоздитися на кресте и приим страсть грех ради наших, съподоби и мя прияти страсть!" [14].

Тим самим, через подвиг страстотерпців реалізується центральна ідея християнства, згідно з якою кінцевою метою, що визначає сенс людського життя, є єднання людини з Богом, обоження, реалізація прагнення стати, за апостолом Петром, "учасниками Божої Істоти" (2 Пет. 1,4).

Пошук можливості, модусу і способів єднання людини з Богом був предметом найпершої турботи Церкви на Заході й Сході. Але суттєвою є та відмінність, що вирізняє розуміння цієї причетності й шляхів її реалізації.

У цьому, на думку В. Лосського, полягає одна з глибинних відмінностей між східною і західною християнськими традиціями.

Якщо бл. Августин, виходячи з співпричетності людини до Бога, прагне збагнути Бога через пізнання створеної за його зразком душі людської, то Григорій Ниський, навпаки, спираючись на те, що Одкровення говорить про Бога, прагне відшукати в людині відповідне образу Божому. "Перший, — резюмує В. Лосський, — прагне пізнати Бога через створену за Його образом людину; другий намагається визначити істинну природу людини, виходячи з поняття про Бога, за образом якого було створено людину" [15].

Але найбільш доступне розуміння Бога можна одержати через причетність до його земного втілення, чим і пояснюється, на мою думку, звернення до образу Христа. Та образ цей у християнській середньовічній традиції був досить багатозначний. Ле Гофф, про-

стежуючи еволюцію іконографічного образу Христа в західноєвропейській традиції, відзначає початок її від абстрактного зображення Христа-агнца й рух у подальшому через антропоморфні зображення Христа-пастиря, Христа-вчителя, Христа як врата до Одкровення і Спасіння аж до образу Христа-страждальця, Христа Голгофи і страстей Господніх, що утверджується десь до XIII ст. [16].

У давньоруській традиції через святих страсотерців образ Христа-страждальця, Христа Голгофи по суті започатковує традицію. Такий акцент на мученицькій смерті як шляху до реалізації прагнення до Христоподібності, теж не випадковий. У цьому можна вбачати співзвучність апофатичному шляху прилучення до Бога, зважаючи на те, що саме апофатизм є “головною ознакою всієї Східної Церкви” [17].

Адже Бог — поза межами всього існуючого, і тому, щоб наблизитись до Нього, треба відкинути все, що нижче Його, і кінцевим пунктом, на який здатна земна людина, що прагне обоження, є смерть. Причому не усвідомлення смерті, а смерть реальна. У ній реалізується, за ап. Павлом, об’єднання християн “подобою смерти Його” (Рим., VI,5). Апофатичний шлях — це не інтелектуальна процедура, як це було у неоплатоніків, а екзистенційна позиція людини. Шлях богопізнання — це шлях обоження. Причому в акті Христоуподібнення важливим є не просто прийняття смерті, а непротивлення смерті мученицькій. Саме в ній знаходить свій вияв образ людськості Христа як єдності двох природ — Людської і Божої. Св. Максим Сповідник порівнював людськість Христа із залізом, яке, будучи розпечене на вогні, саме перетворюється на вогонь, лишаючись водночас за своєю природою залізом. Воно — ріже, оскільки залізо, й палить, оскільки вогонь.

Чи не найяскравіше ця нероздільність людського й Божого виявляється у ставленні Христа до смерті. Гефсиманська молитва його — вираз жаху перед смертю, реакції природної для будь-якої людської натури. Але разом з тим Він з огляду на свою Божу природу йде назустріч смерті.

Зойк смертної скорботи Ісуса на хресті був виявом його дійсної людськості, що вільно приймала смерть як завершення Божого кенозису.

Відтворюючи образ Христа Голгофи своєю мученицькою смертю, — вірніше своїм непротивленням смерті — подвиг страсотерця визначав максимальну духовну вершину сумірності Людини, що прагне обоження. Не випадково, як відзначив О. Толочко, посиляючись на М. Чернявського, “починаючи з Бориса і Гліба, перших

руських князів-святих, усі прославлені князі є «страстотерпцями». Тобто — вони вмирають не «за Христа», але «у Христі», імітуючи Христа та його страсті” [18].

Акцент на вільному мучеництві, жертвовності, що мислиться вершиною, досяжною для людини на шляху її сходження до Божої природи, визначає, принаймні, одну з виразних рис нашої ментальності й понині.

У зв'язку з цим хочу навести думку В. Малахова, який, визнаючи смислову парадигму, притаманну російській культурі (певним чином, думаю, в цьому відношенні можна говорити про візантійсько-слов'янський православний тип культури), звертає увагу на те, що їй властиве усвідомлення жертви як шляху, через який насамперед й здійснюється зв'язок індивіда з Богом. “Всезагальне, тобто від початку, сама боголюдина Христос не стверджується у владі, а жертвує собою заради спасіння людей; люди ж, тобто індивідуальне начало, відповідають на цю хрестну жертву власною жертвовною любов'ю” [19].

Тут ми маємо підстави для переходу від інтерпретації теми Хриstopодібності, яка має місце у творах Борисо-Глібівського циклу, до тлумачення її в “Житії св. Феодосія Печерського”, як і в цілому в змісті “Києво-Печерського патерика”.

Подвижники Києво-Печерської лаври, їхній подвиг, оспіваний передусім в “Києво-Печерському патерику”, продовжують започатковану в Борисо-Глібівському циклі тему святості як мучеництва. Адже чернецтво взагалі виникає як певна версія мучеництва, що через добровільно обране аскетичне життя стверджує імператив християнської моральності. У давній християнській традиції вирізняються принаймні дві тенденції в тлумаченні сутності чернечого подвигу. Одна, репрезентована житієм єгипетських і сирійських ченців, акцентує увагу на героїчній аскезі, відверто ворожому ставленні до оточення, сповідує усамітнення, покуту, медитацію та молитву як спосіб буття неординарної особистості.

Другу тенденцію уособлюють палестинські ченці. Вони значно скромніші і втілюють своїм життям передусім розсудливість, почуття міри, духовну тактовність як найпершу добродетель подвижництва. При всій суворості їхній ідеал ближчий до людини, у зв'язку з чим Г. Федотов говорить про “олюднення, гуманізацію аскетичного ідеалу в Палестині” [20].

Певною мірою в “Києво-Печерському патерику” знаходять відображення обидві тенденції.

Першу, більш ригористичну, уособлює засновник Києво-Печерського монастиря святий Антоній і ряд затворників, чії подвиги описано в “Патерику”.

Але, попри всю пошану, якою користується в давньоруській культурі Антоній, за своєю популярністю він значно поступається другому засновнику Печерського монастиря, його керівнику і реформатору, наставникові ченців Феодосію. Не випадково й канонізація Антонія відбулась не раніше XIV ст., значно пізніше ніж Феодосія. “Житіє” ж його — найдавніше з тих, що збереглись до наших днів, — датується 1635 роком і входить до складеного у Києві польською мовою “Патерикону” Сильвестра Косова. Це факт загальновідомий. Саме через “Житіє Феодосія” та його наступників виявляються ті ознаки, що характеризують найвиразніші риси образу святості як наслідування Христа.

Від початку життєвий шлях Феодосія відзначено вже знайомим нам мотивом — прагненням прилучитись до земного життя Христа. Заради цього він намагається втекти з дому з прочанами, щоб поклонитись місцям, “ідеже Господь наш плотію походи” [21], в ім’я цієї ж мети він береться за випікання просвірок. Адже вони уособлюють тіло Христове, отже і юний просвірник мислить себе обранцем, якого Господь сподобив “яко... ділателя быти плоті своєї” [22]. Не припиняє активної трудницької діяльності Феодосій і коли стає на чолі монастиря. Він у пекарні замішує тісто, випікає хліб, посить з криниці воду, заготовляє дрова для потреб монастиря. Праця в даному разі розглядається як шлях до “убоження”, що надихається живим спогляданням приниження Христа, його страждуючого тіла. У цьому вбачається, як підкреслюється в “Житії Феодосія”, “смирение истинное, и кротость велика, о семъ бо подражаа Христа, истинного Бога” [23]. Ідеал Христоподібності тут стверджується через мораль смиренномудрія. Смиренномудріє як антитеза гордині, згідно зі світорозумінням, що стверджувалось у Київській Русі, мало охоплювати весь зміст істинного духовного життя, взятого в усьому його обсязі від джерел через дії до результатів. Без смиренномудрія вважалась неможливою ані первинна досконалість — страх Божий, ані кінцева — любов до ближнього і Бога. Смиренномудріє розглядалось як передумова і разом з тим вияв стягання благодаті Святого Духу — кінцевої мети кожного християнина. Через ідеал смиренномудрісного життя утверджується своєрідна етична позиція, згідно з якою шлях до спасіння душі, очищення її вбачається не в усамітненні, відособленні власного буття, відокремленні від світу, а навпаки, він пролягає через покладання центру свого внутріш-

ного буття пазовні, у світ “благодатної” реальності спілкування з іншими людьми і загальнолюдськими духовними цінностями, досягти чого вважалось можливим через любов до ближнього. А це надає моральному запові давньоруської свідомості принципово антигоїстичного характеру. Вищою метою визнається благо ближнього. Така моральна позиція передбачає співчуття, розвинене відчуття власної причетності до роду людського, відповідальності за все вчинене ним, прийняття на себе тягаря зла, скоєного людством, і готовність відповідати перед Богом від імені людства. Саме таким постає ідеал “Києво-Печерського патерика” — святий Феодосій.

Образ Феодосія завершує розвиток розуміння в києворуській традиції подвигу святості як “упослідкування Христа”. Адже св. Борис та Гліб наслідують власне не так земне життя Христа, як його смерть. У подвигу страстотерпців стверджується святість як видатний подвиг в унікальній ситуації. Якби не зловмисний намір Святополка, святість братів-мучеників могла б не розкритись. Інша справа — Феодосій. Його обраність усвідомлюється від народження. Вже під час хрещення немовляти пресвітер парікає його “Феодосієм”, побачивши сердечними очима обраність його “измлада Богу датися” [24]. Все своє подальше життя він творить як житіє, наслідуючи Христа, що реалізується через постійний і зовні непоказний шлях “трудництва во Христі”. У цьому сенсі можна відзначити не лише спільне, що єднає у подвигу мученичества святих Бориса та Гліба і святого Феодосія, а й суттєвий нюанс, що вирізняє їх. Подвиг св. Бориса та Гліба є зразком “уподібнення” Христу. Він стосується не всього життя, а лише одного, найважливішого моменту його, що можливий тільки на вершині християнської досконалості і демонструє святість як “виплід” християнського подвигу усвоєння правди Христової для прилучення “життя вічного” [25].

Життя Феодосія являє зразок поведінки особистості, що кожним кроком своїм демонструвала живий зв'язок із Христом через служіння йому, через “упослідкування” Христа. Виражена у християнському одкровенні ідея наслідування Христа набуває характеру, який визначає весь зміст життя людини, що йде “по сліду” Христа, відповідно до вчення Христового. “Упослідування” Христа передбачає життя, здійснюване на ґрунті здатності в безмежній різноманітності ситуацій знайти ту лінію поведінки, що відповідатиме ідеї Бога, втіленням якої був земний шлях Христа.

Цим, на думку дослідників, пояснюється те, що православна етика передусім віддає перевагу саме ідеї “упослідкування” (на відміну від католицько-протестантської традиції, що акцентує передусім

ідею “уподібнення”, імітації Христа). “Адже,— пояснює вже цитований нами С. Зарин,— ідея «уподібнення» Христу є ніби підпорядкованою щодо ідеї «наслідування» Христа, від якої одержує свій справжній зміст, правильне пояснення й нормальне здійснення” [26].

Отже, проблема наближення до Бога, що визначала саме життя людини давньоруської доби, конкретизується в тогочасній культурі через тлумачення “уподібнення” й “упослідкування” Христу, а саме: що передбачало необхідність кожного кроку власного життя зіставляти з ідеєю, яку заповідав і постійно втілював упродовж свого земного шляху Христос.

Якщо “уподібнення Христу” сприймалось як ознака “святості” граничної межі, що досяжна для одинаків — обранців Божих, то “упослідкування Христа” визначало зміст повсякденного життєвого шляху, яким повинна йти кожна людина, що прагне реалізувати вищий сенсобуттєвий принцип — наблизитись до Бога, за образом і подобою якого вона створена.

Література

1. *Климент Охридски*. Събрани съчинения.— София, 1973.— Т. 3.— С. 91.
2. *Зарин С. М.* Аскетизм по православно-християнскому учению.— М., 1996.— С. 44.
3. *Прот. Георгий Флоровский*. Пути русского богословия.— Paris, 1983.— С. 3.
4. Див.: *Gorgetta Revelis*. Monumentum letterari su Boris e Gleb.— Genova, 1993.
5. *Топоров В. Н.* Святость и святые в русской духовной культуре.— М., 1995.— Т. 1.— С. 494.
6. Див.: *Успенский Б. А.* Борис и Глеб: восприятие истории в Древней Руси.— М., 2000.— С. 6–10.
7. *Федотов Г. Н.* Святые древней Руси.— Paris, 1989.— С. 33.
8. *Грушевський М.* Історія української літератури.— К.; Львів, 1923.— Кн. III, ч. 1.— С. 114.
9. *Топоров В. Н.* Святость и святые в русской духовной культуре.— Т. 1.— С. 496.
10. *Успенский Б. А.* Борис и Глеб: восприятие истории в Древней Руси.— М., 2000.— С. 11.
11. Там само.— С. 47.
12. Сказание и страсть и похвала святой мученику Бориса и Глеба // *Литература древней Руси*.— М., 1990.— С. 56.

13. Там само.— С. 56.
14. Там само.— С. 57.
15. *Лосский Вл.* Очерк мистического богословия восточной церкви // Мистическое богословие.— К., 1992.— С. 169.
16. Див.: *Ле Гофф Жан.* Цивилизация средневекового Запада.— М., 1992.— С. 146—150.
17. Там само.— С. 110.
18. *Толочко О.* Образ держави і культ володаря в давній Русі // *Mediaevalia Ucrainica. Ментальність та історія ідей.*— К., 1994.— Т. III.— С. 17.
19. *Малахов В. А.* Идентичность, диалог, ответственность... // Дружба народов.— 1998.— № 11.— С. 159.
20. *Федотов Г. Н.* Святые древней Руси.— Paris, 1989.— С. 35.
21. Киево-Печерський патерик.— К., 1991.— С. 35.
22. Там само.— С. 26.
23. Там само.— С. 46.
24. Там само.— С. 22.
25. *Зарин С. М.* Аскетизм по православно-християнському учению.— М., 1996.— С. 69.
26. Там само.