

Ольга Петренко–Цеунова

БОГОМ БЕРЕЖЕНЕ МІСТО: СТАЛЕ
І ЗМІННЕ В ОБРАЗІ КИЄВА ВІД
СЕРЕДНЬОВІЧЧЯ ДО БАРОКО

Стольний град Русі

У середньовічній картині світу місто посідало вагомую позицію в Божественній ієрархії, між мікрocosмом людської душі та макросcosмом світобудови. Урбаністичну дійсність описували як у категоріях олюднення (тіло міста), так і в категоріях універсуму (місто як окремий світ). Середньовічні автори вбачали в місті не сукупність будівель і людей, а мапу християнських уявлень про світобудову. У такий спосіб поєднувалися різні виміри ідеї міста: одиничне і вселенське, земне й небесне. У певному сенсі місто було макросcosмом людських взаємин і мікрocosмічною моделлю світоустрою¹.

Для середньовічної свідомості поява міста ставала точкою відліку власної історії, яку відраховували *ab urbe*

¹ Lilley D. K. City and Cosmos. The Medieval World in Urban Form. Reaktion books. 2009. P. 12.

condita — «від початку міста». Тож і руська літописна традиція починається словами: «Звідки пішла Руська земля, і хто в ній почав спершу княжити, і як Руська земля постала»¹.

Із теологічно-філософського погляду ідея міста є втіленням уявлення про осердя світу, що постало внаслідок об'єднання простору довкола центру. Аби місто стало захистом для мешканців, не досить обнести певний простір міським муром. Як зазначає румунський релігієзнавець Мірча Еліаде, сакральний локус не здатен «самоорганізовуватися з однорідної профанної реальності», його необхідно створити². Існувала низка ритуалів з освячення простору людиною, котрі імітували діяльність богів. Сакралізація простору настає внаслідок маркування його священною дією — щодо Києва йдеться, зокрема, про встановлення хреста й виголошення пророцтва апостола Андрія на пагорбах майбутнього Києва, загибель мучеників-християн на місці майбутньої Десятинної церкви, пролиття крові русичів у битві з печенігами на місці майбутнього Софійського собору. Так, у легенді про прихід апостола Андрія з «Повісті временних літ» акцентовано Боже благословення майбутнього Києва: «Бачите ви гори сі? Так от, на сих горах возсіяє благодать Божа, і буде город великий, і церков багато воздвигне Бог»³.

Київ у середньовічній письменності зображений передусім через явлення святості, її розгортання в земних

¹ Літопис руський / пер. з давньорус. А. Махновця; відп. ред. О. Мишанич. К.: Дніпро, 1989. С. 2.

² Еліаде М. Священне і мирське / пер. Г. Кьорян. К.: Основи, 2001. С. 15.

³ Літопис руський. С. 4.



*Гравюра Успенського
монастиря з Євангелія
1769 року, гравер
монах Іриней*

умовах¹. Справді, святість можна інтерпретувати у просторовому вимірі як місце доторку священного й мирського². Міський простір зберігає спогад про сакральне в назвах вулиць, культовій архітектурі, а текст відображає сакральну історію та міф міста, наприклад, у житіях святих. Тож і київські реалії в руській агіографії є накладанням реального й літургійного часопростору.

У середньовічній культурі прототипи історичних подій і персонажів переважно запозичували зі Святого Письма, що спонукало авторів уподібнювати свої сюжети до біблійних візрців. Як зазначає медієвіст Жак ле

¹ Завгородній Ю. Київ у системі сакральної онтології в культурі давньоруської доби // Наукові записки НаУКМА. Т. 8. Філософія, Право. Історико-філософські студії. К., 1999. С. 50.

² Еліаде М. Священне і мирське. С. 8.

Гофф, міська тема є фундаментальною біблійною темою¹ — згадати бодай Єрусалим, Вавилон, Єрихон чи Содом і Гоморру.

Відсилання до біблійної історії було способом пояснити власне існування. Для давніх авторів подія суттєва настільки, наскільки має аналогії в сакральній історії. Наприклад, образ язичницького ідола Перуна змальований літописцем у «Повісті временних літ» під впливом біблійної образності². Згодом, уже в барокову добу, у Густинському літописі до опису Перуна додано залізні ноги й коштовні камені в руках, що містить алюзію до образу боввана, який наснився царю Навуходоносору (Дан. 2:32–33).

У Святому Письмі загальним місцем є звернення до міста в жіночому роді. Наприклад, пророк Єремія говорить про місто-матір, у Книзі пророка Ісаї є звернення до образу міста-блудниці. На думку теоретика літератури Нортропа Фрая, жіночих персонажів Біблії можна умовно поділити на дві групи: матері та наречені.

У середньовічному київському контексті передусім йдеться про концепт «матері міст руських», місця, «звідки пішла Руська земля».

Ці слова вкладені літописцем в уста князя Олега, який, за однією з версій, похований на горі Щекавиці. Водночас цей вислів містить відсилання до візантійської

¹ Ле Гофф Ж. Середньовічна уява / пер. з фр. Я. Кравця. Л.: Літопис, 2007. С. 217.

² Барац Г. Библиейско-агадические параллели к летописным сказаниям о Владимире Святом. К.: Тип. 1-й Киевской артели печатного дела, 1908. С. 29.

«Хроніки» Георгія Амартола IX століття, в якій «матір'ю міст» названо Єрусалим. Загалом вислів «мати міст» є семантичною калькою з давньогрецького «метрополія» (μήτηρ — мати і πόλις — місто). Фактично це означало визнання за Києвом столичного статусу. Окрім політичних конотацій, цей вислів тлумачать із погляду пророкування долі Києва як духовного центру, «Другого Єрусалима».

Згодом, уже в барокову добу, Митрофан Довгалецький вміщує у «Поетиці» вірш із літописною формою Олега: «Торжествує град, градів усіх руських мати, // Богом хранимий Київ у нинішній день золотий»¹. Подібно Феофан Прокопович у латиномовній поезії «Похвала Борисфену» (1733) ушлявлює Київ як матір та окрасу всієї країни: «...це місто — краса вітчизни і мати могутньої держави!»².

Пригадування минулого

Дослідниця ранньомодерної історії Наталя Яковенко вказує, що наприкінці XV століття за Києвом закріпився статус «пограничного міста»³, на противагу візії Києва в середньовічній літописній традиції, де місто поставало

¹ Довгалецький М. Поетика (Сад поетичний) / пер., прим. В. Маслюка. К.: Мистецтво, 1973. С. 49.

² Прокопович Ф. Похвала Борисфену // Аполлонова люття. Київські поети XVII–XVIII ст. / упоряд. В. Маслюк, В. Шевчук, В. Яременко. К.: Молодь, 1982. С. 148.

³ Яковенко Н. Символ «Богохранимого града» у пам'ятках київського кола (1620 — 1640-ві роки) // Паралельний світ. Дослідження з історії уявлень та ідей в Україні XVI–XVII ст. К.: Критика, 2002. С. 299.



Мінея. К., 1750. Титул із зображенням
 Успенського собору та дзвіниці

як «честь і слава, і величність, і глава всієї Руської землі». Щоправда, у тогочасній документації Київ названий околицею в межах Великого князівства Литовського, а згодом Речі Посполитої насамперед тому, що містянам було вигідно конструювати саме такий образ, оскільки це гарантувало звільнення від податків порівняно з іншими містами.

Попри всі руйнування минулої доби, ранньомодерний Київ і далі зберігав столичний статус у свідомості мешканців: «Місто, де нині престол твій, колись пишнотю буяло, // Згодом воно в чужоземнім ярмі захиріло [...] Храмів, проте, збереглося чимало. І влада в нім здіб

на. // Люди тутешні його за столицю вважають незмінно»¹, — пише в ренесансній латиномовній поемі «Дніпрові камені» (1618) Іван Домбровський. Автори оспівують славне минуле міста й сумують за його занепадом. Згадка про Київ у «Роксоланії» (1584) Себастьяна Кльоновича починається такими словами:

*Києве славний, могутня столице князів дренвноруських,
Безліч ти бачиши іще пам'яток старовини:
Скрізь на левадах тут видно каміння зруйнованих мурів,
Залишки давніх руїн травами вже поросли*².

Водночас в авторів не згасає надія, що місто нарешті встане з руїн, мов фенікс, відродиться з попелу, оговтається після монгольської навали, князівських міжусобиць і бездержавності. У фіналі трагедокомедії «Володимир» (1705) Прокоповича апостол Андрій віщує долю місту: «Та не до кінця будеш забутий: постане, // Постане обраний Богом, що тебе поновить, // поверне тобі добробут і вельми прославить»³.

Навіть описи Дніпра стають приводом для міфологізації та вибудовування тяглості. У «Похвалі Борисфену» Прокопович використовує фольклорний образ річ-

¹ Домбровський І. Дніпрові камені / пер. В. Литвинов // Київський Атеней: мистецький Київ XVII–XVIII століть / упоряд. В. Шевчук. К.: Родовід, 2015. С. 64.

² Кленович С. Роксоланія / пер. В. Маслюк // Слово многоцінне. Хрестоматія української літератури, створеної різними мовами в епоху Ренесансу (др. пол. XV–XVI ст.) та в епоху Бароко (кін. XVI–XVIII ст.). Кн. 1 / упоряд. В. Шевчук, В. Яременко. К.: Аконтіт, 2006. С. 275.

³ Прокопович Ф. Володимир // Українська література XVIII ст. / упоряд. О. Мишанич. К.: Наукова думка, 1983. С. 304. Переклад авторки статті.

ки, що тече молоком і медом: «Пращури наші казали правду: ріка Борисфен наш // Хвилі несе чи молочні, чи змішані з медом солодким»¹. А у «Дніпрових каменах» річка постає в персоніфікованому образі:

*Богатир бористенський чоло над водою підносить:
Довговолосий, сповитий хитким очеретом, лозою;
З виду суворий, поважний, зеленого кольору очі;
Дуже він схожий на діда при добрім здоров'ї.
Вельми привітно тебе, як неначе, вітає².*

Дніпро пишається своєю неповторністю («*Бо не рівня ні Родан мені, ані велика Гарумна, // Ні злотоносний в Іспанії Таг, ані лагідна Вісла*») та давністю, засвідченою письмово («*Греки старі мене знали і давні латинці не менше*»).

У панегіричній та епіграматичній поезії Дніпро нерідко уподібнено до вічної ріки, а вислів «доки плине Дніпро» стає синонімом довготривання. У трагедокомедії «Володимир» Прокоповича із Дніпром пов'язані апокаліптичні мотиви. За сюжетом, язичницький жрець Жеривол погрожує, що в разі прийняття християнства поганські боги висушать Дніпро або змусять річку текти назад. Однак Філософ відповідає, що язичницькі боввани не здатні завдати такого лиха, бо їх самих поглине Дніпро. Етнограф Олександр Тулуб наводить народний переказ про море під Києвом: за легендою, коли апостол Андрій «*застромив хрест на горі, де тепер стоїть Андріївська церква, то все море сплигло на низ*». Однак лишилося джерело, що буцімто

¹ Прокопович Ф. Похвала Борисфену // Аполлонова лютюня. С. 147.

² Домбровський І. Дніпрові камени / пер. В. Литвинов // Київський Атенеї... С. 64.

б'є під церквою, і якби біля церкви збудували дзвіницю і задзвонили у дзвони, то залило б «усю Полтавщину, Київщину, Чернигівщину»¹.

На початку XVII століття руська інтелектуальна еліта заходила ся повертати Києву статус культурного та духовного центру, який на той час мали Львів і Острог. Провідну роль у процесі поновлення важливості Києва відіграли архімандрит Києво-Печерського монастиря Єлисей Плетенецький, засновник Лаврської друкарні та гуртка книжників при ній, і митрополит Петро Могила, реформатор освіти й ініціатор канонізації руських святих.

Барокове розмаїття

Маленький світ середньовічної людини, розширений у добу Відродження для мандрівних студентів, став величезним і важко похопним у XVII–XVIII століттях. Людина Бароко відчувала переляк і захват перед обширом знань, неозорістю територій, плінністю часів і величчю Божого творіння. Митці приймали цей виклик нескінченності й намагалися дати на нього відповідь власною творчістю, тож мова художніх текстів всуціль складалась із символів і метафор.

Зокрема, місто як символ світобудови набувало нового сенсу. З одного боку, урбаністичний простір ставав

¹ Київ та його давня давнина у творах народних: Збірка фольклорних матеріалів, виписок з літописів та інших історичних пам'яток Тулуба О. // Ін-т рукопису Національної бібліотеки України ім. В. І. Вернадського. Ф. 209. № 3. Арк. 88.



*Освячення Десятинної церкви. Мініатюра
з Радзивілівського літопису XV століття*

подем духовного самопроекування людини, обширом для творчості, реалізації метафізичної місії. Водночас у місті вбачали осердя гріха й земних утіх, що відвертають від служіння вічному. Це породжує ідею втечі від світу.

Місто для людини Бароко — надто капітальна споруда, якщо жити в ньому осіло. Мінливість життєвих обставин, постійні пожежі, війни, епідемії та інші катастрофи призводили до думки, що не варто «стяжати» на землі, бо на небо майна не забереш, та й, окрім смерті, є ще чимало інших причин, через які всі накопичені багатства можуть бути раптово втрачені.

До того ж, на думку барокових авторів, у такому світі обмаль місця для величі людського духу, що містить у собі образ Божий. Ось як пише про це проповідник

Антоній Радивилівський: «Слухачу православний, якщо для душі своєї хочеш набути гарного й просторого помешкання, не шукай його на цьому світі, бо це дуже мала клітка для великого птаха»¹.

Гористий рельєф давав змогу вибудувувати образ Києва за вертепною структурою, де верхньому ярусу відповідало «поважне» княже місто, а нижньому — «ярмарковий» Поділ. Вертикальне розмежування простору втілюється в концепції двох градів: земного міста та Небесного Єрусалима, що означають ключову для християнства опозицію світів дольного й горнього.

На окрему увагу заслуговують епітети та порівняння, вживані щодо Києва. Словесна формула «богом бережене місто», «богохранимий град», первісно була одним з епітетів Єрусалима. Згодом Константинополь уявлявся як місто, створене з волі самого Бога, обдароване Його довічною опікою.

Уперше епітет «богохранимий» щодо Києва вжив в XI столітті митрополит Іларіон у «Слові про Закон і Благодать». Топос «богохранимості» лишився актуальним і надалі, розширивши своє функціонування. Наприклад, гетьман Іван Мазепа в листі до магната Станіслава Яблонівського 1688 року називав Батьківщину «Богохранима ... держава малоросійська Україна»².

Формульного характеру набув вислів «Київ — другий Єрусалим». Зокрема, у панегірику з нагоди смерті

¹ Радивилівський А. Огородок Марії Богородиці. К.: Друкарня Києво-Печерської лаври, 1676. С. 106. *Переклад авторки статті.*

² Листи Івана Мазепи 1687–1691 рр. / НАНУ; Ін-т історії України; упоряд. В. Станіславський, відп. ред. В. Смолій. К., 2002. Т. 1. С. 204.

План Києво-Печерської лаври, 1638 р.
А. Кальнофойський,
Тератургима



митрополита Київського Сильвестра Косова звернення до міста починається словами: «Єрусалиме другий, досить гір маєш... // правовірний Києве»¹. Ідея ушлявлення Києва як «Єрусалима землі Руської» виникла ще на початковому етапі християнізації Русі. Зокрема, цей вислів з'являється в житті князя Володимира авторства Монаха Якова: «О чудо! Як другий Єрусалим на землі явився Київ»². Напис над Орантою в Софії Київській: «Бог серед нього — нехай не хитається, Бог поможе йому, коли ранок настане» (Пс. 45:6) — символічно стверджував

¹ Українська поезія: середина XVII ст. / упоряд. В. Кречотень, М. Сулима. К.: Наукова думка, 1992. С. 94. Переклад авторки статті.

² Зимин А. Память и похвала Иакова Мниха и житие князя Владимира по древнейшему списку // Краткие сообщения Института славяноведения АН СССР. 1963. Вып. 37. С. 74. Переклад авторки статті.

богозахищеність Києва як «другого Єрусалима», онтологічну непохитність міста під охороною Бога, стіну проти хаосу.

Поновлення інтересу до концепту «другого Єрусалима» пов'язане з приїздом Єрусалимського патріарха Теофана 1620 року та висвяченням православних ієрархів після тривалої перерви. Висвячений тоді митрополит Київський, Галицький і всієї Русі Йов Борецький в окружному посланні 1621 року проводив паралель між обов'язком юдеїв здійснювати паломництво у Святу Землю та необхідністю православних ходити на прощу до Києва: *«Маючи в пам'яті єрусалимську святиню, до котрої за велінням Божим Вселюдське та Ізраїльське царство щороку мусило приходити з відправами, знаючи кожен про власного святителя, до богоспасаємого міста Києва, другого руського Єрусалима [...] щоб не лінувалися приходити»*¹.

Взірцевим для опису Києва постає також Царгород (Константинополь), що втілює ідею «трансляції святості». Спершу Єрусалим слугував еталоном для візантійської столиці; згодом імітація «ромейської» парадигми була притаманна низці інших християнських міст Європи. У топографії Константинополя ідея «богоугодності» втілювалася в центральному розташуванні храму Святої Софії, що водночас був джерелом духовної енергії та смисловим вказівником на центр держави, оскільки за ромейським світоглядом

¹ Голубев С. Киевский митрополит Петр Могила и его сподвижники. Опыт исторического исследования. К.: Тип. С. В. Кульженко, 1883. Т. 1. С. 263. *Переклад авторки статті.*

архітектура імператорського палацу почасти наслідувала храмову. У Візантії ще від часів правління Юстиніана (VI століття) ідея софійності слугувала обґрунтуванням теократичної концепції влади правителя як наслідування влади Бога¹.

У Русі першим текстом, що уподібнює Київ до Царгорода та його сакрального першообразу, було «Слово про закон і благодать». Князя Володимира зіставлено з першим християнським правителем Візантії, Костянтином, котрий «із матір'ю своєю Єленою, хрест із Єрусалима принісши, по всьому світу своєю розславивши, віру утвердили. Ти ж із бабою твоєю Ольгою, принісши хрест із нового Єрусалима, Константинограду, по всій землі своїй поставивши, утвердили віру»². Так, ідеологія священної держави втілювалась у символічній єдності влади та віри, міста (Києва) і храму (Софії)³.

Окрім уподібнення Києва до Єрусалима та Константинополя, існувала менш поширена паралель Київ — Рим. За гетьманування Івана Мазепи набуває популярності порівняння Києва з Вічним містом. Пилип Орлик у панегірику Іванові Мазепі оспівує одноголового гербового орла свого патрона, що відсилає до образу «avis Romana», римського птаха — символу імператорської

¹ Ричка В. Київ — другий Єрусалим // Роль столиці у процесах державотворення: історичний та сучасний аспекти. Матеріали наук.-практ. конф. (28 лют. 1996 р.). К., 1996. С. 43.

² Іларіон Київський. Слово про Закон і Благодать // Давня українська література. Хрестоматія. К., 1992. С. 203.

³ Ричка В. Київ — другий Єрусалим // Роль столиці у процесах державотворення... С. 44.

влади¹. Прокопович у вірші «Похвала Борисфену» також вдається до давньоримського дискурсу, вживаючи поняття «Urbs» на позначення конкретного міста Києва та «Imperia» щодо держави. Проте український «імперський» проєкт так і не розвинувся повною мірою — натомість київські книжники були залучені до формування імперії Романових, що замірилася поглинути і українські території, і історію, і назву.

У часи занепаду державності набуло поширення порівняння Києва з Троєю як уособленням руїни колись величюного й славного міста. Поетична формула виявилася такою популярною, що Прокопович у курсі натурфілософії, прочитаному в 1708–1709 роках, мусив спростовувати цю живучу паралель, мовляв, досі трапляються люди, що стверджують, нібито *«Київ є тим відомим старовинним містом Троєю... а ті печери викопані троянцями, і в них поховано забальзамовані за єгипетським звичаєм тіла великих троянських героїв — Гектора, Пріама та інших»*².

Леонід Ушкалов серед інших «моделей для наслідування» наводить несподіване порівняння Київ — Париж: Лазар Баранович, шукаючи перекладача для латинського тексту, звернувся по допомогу до київських колег, бо *«Київ цим славиться. Оскільки він — руський Париж, то коли не буде відповіді з Києва, як з розумної голови, ця справа завмре навіки»*³.

¹ Радішевський Р., Свербигуз В. Іван Мазепа в сарматсько-роксоланському вимірі високого бароко. К.: Просвіта, 2006. С. 104.

² Цит. за: Ушкалов Л. Барокові обличчя Києва // Київ і слов'янські літератури / упоряд. Д. Айдачич. К.: Темпора — Београд: SlovoSlavia, 2013. С. 164.

³ Там само. С. 170.

Вступаючи в кордони міста, людина потрапляла в інший простір — фізичний, правовий та етичний, оскільки перебування в місті надавало низку привілеїв і зобов'язань¹. Брама міста є своєрідним ініціальним простором, відкриваючи тому, хто проходить крізь неї, доступ до нового статусу. У низці барокових панегіриків Київ, як і раніше, є жіночою фігурою, що зустрічає володаря. У вірші Митрофана Довгалевського образ правителя наділений двома функціями: нареченого, від якого «народжується велика радість», і вождя-оборонця: «Тобі, головному вождєві, // хороброму борцеві й доброму до всього славного міста»².

Традиція урочистих зустрічей правителя біля Золотих воріт у середньовічній Русі була регулярною практикою³. Цей звичай існував і в XVII столітті, коли Золоті ворота були напівзруйновані, однак урочистий в'їзд Богдана Хмельницького 1648 року і Януша Радзивілла 1651 року відбувся саме тут. Для легітимації влади володар неодмінно мав в'їхати до столярного града через головні ворота.

На противагу цьому, Іван Домбровський згадує численні набіги на місто, застосовуючи метафору насильницького вторгнення, оволодіння містом як дівчиною, якій не під силу змагатися з кривдником: «Князь

¹ Ле Гофф Ж. Середньовічна уява / пер. з фр. Я. Кравця. Л.: Літопис, 2007. С. 228.

² Довгалевський М. Поетика (Сад поетичний) / пер., прим. В. Маслюка. К.: Мистецтво, 1973. С. 49. *Переклад авторки статті.*

³ Ричка В. Київ — Другий Єрусалим (з історії політичної думки та ідеології середньовічної Русі). К.: Ін-т історії НАН України, 2005. С. 110.



Прибуття візантійських майстрів.
Гравюра Л. Тарасевича
в Києво-Печерському
патерику (1702)

Гедимін нездоланий [...] Став готуватись, щоб давню фортецю в облогу узяти. // Сміло штурмує по тому: обложені опір на мурах // Чинять недовго, бо смертним із Марсом змагатися важко»¹. Семантику збезчещення міста має акт кресання мечем об головну браму. Зокрема, цей мотив втілено в польській хроніці Галла Аноніма (легенда про Болеслава Хороброго та меч «Щербець», нібито пощерблений об Золоті ворота), у Київському літописі (розповідь про хана Боняка, що «мовив: “хочу сікти в Золоті ворота, як і батько мій”»)².

¹ Домбровський І. Дніпрові камені / пер. В. Литвинов // Київський Атеней... С. 77.

² Ричка В. Київ — Другий Єрусалим (з історії політичної думки та ідеології середньовічної Русі). Переклад авторки статті.

Ворожому вторгненню протиставлено входження в місто божественного персонажа-рятівника. Автор анонімної драми «Милість Божа» (1728) описує врочистий переможний в'їзд Богдана Хмельницького до Києва 1648 року: «Торжественнії гласи лунають зовсюди, // Там пісні чути, кимвали звідтіля // [...] Словом єдиним сказать: відколи Україна стала, // Така в ній радість іще не бувала»¹. В іншому описі цих подій Хмельницького порівняно з Мойсеєм: зустрічали гетьмана «ораціями й декламаціями, як Мойсея, спасителя, освободителя і визволителя народу з лядської неволі, добрим знаком названого Богданом — від Бога даним»². В одному з універсалів Хмельницький наголошує на своєму праві панувати в Києві: «Вільно мені там розпоряджатися, мій Київ, я є паном і воеводою київським; дав мені те Бог... за допомогою моєї шаблі»³. Однак, як зазначає історикня Наталя Білоус, відмова гетьмана від обрання Києва за резиденцію спричинила негативні наслідки: позаяк Хмельницький не наполягав на статусі київського воеводи, місто фактично стало центром королівської влади в регіоні, формуючи опозицію козацькому осердю влади в Чигирині⁴.

¹ Милость Божія // Українська література XVIII ст. С. 318. *Переклад авторки статті.*

² Каманин И. Киевляне и Богдан Хмельницкий в их взаимных отношениях // Киевская старина. 1888. № 7. Т. XXII. С. 69–70.

³ Плохій С. Наливайкова віра: козацтво та релігія в ранньомодерній Україні. К.: Критика, 2005. С. 337.

⁴ Білоус Н. Київ наприкінці XV — у першій половині XVII століття. Міська влада і самоврядування. К.: Вид. дім «Києво-Могилянська академія», 2008. С. 269.

СВІТЛО Й ТЕМРЯВА В МІСЬКОМУ ПРОСТОРІ

Тривалий час не було однастайності щодо небесного заступника Києва, проте Богородицю шанували особливо. Діва Марія постає «стіною» непорушного міста, на чю недоторканість зазіхає ворог. Уже в Середньовіччі безпеку Києва віддавали під опіку Богородиці, котра захищає місто вінцем, як нерушимим муром. *«Він славний город твій Київ величчю, як вінцем, обклав і доручив людей твоїх і город святій всеславній, скорій до помочі християнам Святій Богородиці, їй він і церкву на великих воротах звів на честь першого Господського празника — Святого Благовіщення»*, — виголосив митрополит Іларіон, як припускають, у Благовіщенській надбрамній церкві на Золотих воротах¹.

Серед записів Петра Могили є складені ним канони до Пресвятої Богородиці на подяку за порятунок Києво-Печерського монастиря. Окрім того, митрополит доклався до збору відомостей про чудесні явища, що засвідчували небесну опіку Богородиці й печерських угодників. Сам він записав близько трьох десятків розповідей про чудеса, більшість із яких увійшла до «Тератургимі» (1638) Афанасія Кальнофойського — програмового трактату Київської митрополії, що мав на меті показати зв'язок зі святістю і спадщиною середньовічної Русі.

Богородичним заступництвом позначені різні київські локуси: і Успенський собор із лаврськими печерами,

¹ Іларіон Київський. Слово про Закон і Благодать // Давня українська література. Хрестоматія. К., 1992. С. 204.

і Свята Софія, що зближувалася з марійною символікою, і церква Богородиці Пирогощі на Подолі. Автор метафізичної поезії Дмитрій Туптало порівнює Діву Марію, що оберігає Київ, із янголом, котрий стереже браму раю: *«Рай херувим охороняє, а та — місто, // За херувимів чесніша невіста. // Скарби тут лежать вельми цінні, // Святих печерських тіла нетлінні»*¹.

Середньовічному світогляду притаманне вагання між оцінкою міста як раю і як пекла, Єрусалима і Вавилона. Натомість наступна доба була багата на позитивні урбаністичні образи, насичені чарівними місцями та пам'ятками, тоді виникали утопійні ідеї гармонійного міста².

Київ у барокових текстах передусім позначений образами просвітленості та світлодайності, досконалої організації та гармонійності. Це і «світло добрих справ» київських благодійників, і «світлосяйні ріки» премудрості Київської Академії, і «світло невичірне» печерських подвижників, що сяють зорями на парадоксальному «небі печерному». У «Патериконі» (1635) Сильвестра Косова Київ зображено як астрономічний центр Всесвіту, довкола якого обертаються небесні тіла в образах печерських святих, зокрема Сонце й Місяць (св. Антоній і Феодосій), Марс (св. Мойсей Угрин), Юпітер (св. Микола Святоша), Сатурн (св. Йоан), вранішня зоря (св. Іларіон).

Ще один улюблений для барокових авторів образ, із яким стійко асоціювався Київ, — це сад. Йдеться і про

¹ Українська поезія: середина XVII ст. С. 305. *Переклад авторки статті.*

² Ле Гофф Ж. Середньовічна уява / пер. з фр. Я. Кравця. Л.: Літопис, 2007. С. 224.



*Святий Андрій на пагорбах, де постане Київ.
Мініатюра з Радзивілівського літопису XV ст.*

«сад вишніх наук і мистецтв» (Київська академія під спільною опікою Аполлона та Богородиці), і духовний «Печерський вертоград». У «Патерику Печерському» (1661) плекання Феодосієм монастирських традицій постає як доглядання «*Антонієвого саду*», а київські гравери Леонтій Тарасевич і Григорій Левицький зображують квітучий космос як сад буття. Тарасевич алегоризує Дніпро у вигляді русалок, а Київ змальовує в образі сповитої лавровим гіллям альтанки.

Водночас поміж зображень Києва непоодиноким є явище топофобії — тенденції до змалювання десакралізованих, понівечених, агресивних просторових образів, що відображають нещасливий, занепадницький стан існування індивіда або спільноти¹. Не могло бути

¹ Пронкевич О. Пейзаж і національна ідентичність в іспанській літературі доби модернізму // *Магістеріум*. 2015. Вип. 61: Літературознавчі студії. С. 108.

інакше в добу постійних природних та соціальних катаклізмів. Учень і приятель Григорія Сковороди Михайло Ковалинський згадує про те, як Сковорода, перебуваючи в Києві, «прийшовши на гору, звідки сходять на Поділ, раптом, зупинившись, відчув такий сильний запах трупів, що не міг стерпіти»¹. Мандрівний філософ поспіхом полишив місто і, вже перебуваючи в Охтирці, дізнався про морову язву, що розпочалася наступного дня.

Ментальність ранньомодерного міського мешканця стає полем бою двох світовідчуттів, втілених у двох градах: сакральнo-одухотвореному, з одного боку, та земному втіленні гріха й марноти, з іншого. Зокрема, в «Пісні 12-й» із «Саду божественних пісень» Сковороди місто є негативним простором:

*Города славетні й пишині на моря печалі пхнуть,
Брами красні і широкі у гірке ярмо ведуть*².

Київ у середньовічній і бароковій літературі постає спільним творінням Божественної волі та людської історії. Дослідник національних рухів Едвард Сміт, розмірковуючи про механізми об'єднання спільноти, вказує, що під час конструювання міфу про заснування політичного утворення певну історичну подію обирають за вихідну точку і здійснюють її символічну інтерпретацію, доповнюючи новими подро-

¹ Ковалинський М. Життя Григорія Сковороди // Сковорода Г. Повне зібрання творів: У 2 т. К., 1973. Т. 2. С. 450. *Переклад авторки статті.*

² Сковорода Г. Буквар миру / пер., упоряд. і прим. Л. Ушкалова. Х.: КСД, 2015. С. 52.



Теза на честь
Р. Заборовського,
гравер Г. Левиць-
кий, 1739

бицями¹. Отож такі сюжети, як прихід апостола Андрія та Володимирове хрещення, відіграють роль легенд про заснування. Це робить їх ідеологічним зняряддям і джерелом політичної єдності. Так, у «Київському Синописі» (1674) піднесення Києва витлумачено як наслідок благословення Андрія Первозваного. У вірші «Як Андрій, святий апостол, прийшов до Києва-града до невірних» із «Загоровського збірника» XVII століття апостольська молитва розпросторює благодать від конкретної гори до майбутнього міста й ширше — держави та всього християнського люду: «На горах київських молитву сотворив, // аби там Господь благодать

¹ Сміт Е. Національна ідентичність / пер. П. Тарашука. К.: Основи, 1994. С. 31.

*створив // ...Всьому християнству і Києву-граду, // бого-
обраному руському стаду»¹.*

Від актуальних подій історії Києва автори виходили на позачасовий рівень «вічного міста», оскільки святість місця не вивітрюється з плином історії, а навпаки, накопичується й транслюється в часі, зорганізовуючи довколишній простір. Так «Андріївська легенда» на кожному з етапів української культури нашаровує нові значення: у середньовічній «Повісті временних літ» — пророцтво величного майбутнього, Божого благословення, втіленого в сяйві над київськими пагорбами; у бароковому полемічному трактаті «Палінодія» (1622) Захарії Копистенського — засіб утвердження рівноправного статусу осередку православ'я, що отримав апостольське освячення; у циклі «Київ» (1923–1933) неокласика Миколи Зерова — нагадування про давність цивілізації на берегах Дніпра, чиїх «ніхто не заперечить прав», бо «перший світ осяв твої висоти». Наступні автори, що бралися писати про Київ, не могли оминати його засадничих середньовічних і барокових образів, що існували в межах дискурсу, комунікативного буття.

¹ Українська література XVII ст.: Синкретична писемність. Поезія. Драма-тургія. Белетристика / вступ. ст., упоряд. і прим. В. Кречотня; АН УРСР. К.: Наукова думка, 1987. С. 132. *Переклад авторки статті.*