

ІПОСТАСЬ ВОЛОДИМИРА СВЯТОГО В УКРАЇНСЬКИХ РУКОПИСНИХ ЖИТІЯХ XVII-XVIII СТ.

У статті простежується процес засвоєння й трансформації українською агіографічною прозою XVII-XVIII ст. середньовічної (з перевагою літописного варіанту) "двопланової" моделі образу Володимира Святого. Матеріалом дослідження обрано переважно життя Володимира XVII-XVIII ст. з рукописних збірників, що зберігаються в Інституті рукопису Національної бібліотеки України ім. В.І.Вернадського та у Відділі рукописних фондів і текстології Інституту літератури ім. Т.Г.Шевченка НАН України. У центрі уваги авторки - мікроаналіз тексту. Спираючись на сучасні дослідження в галузі літературознавчої медієвістики, авторка розглядає специфіку інтерпретації агіографами XVII-XVIII ст. канонічних тем, мотивів, образів, сюжетів.

Моделюючи картину української агіографічної прози XVII-XVIII ст., зокрема семантичне поле княжих житій, варто виокремити саме життя князя Володимира Великого як одні з найпоказовіших у художньому плані. Самодостатня постать хрестителя Русі відома ще зі старокіївської прози XI - початку XII ст. Середньовічні тексти про Володимира Святого, що дійшли до нас, становлять своєрідний цикл тематично пов'язаних творів, до якого належать "Пам'ять і похвала князю Володимиру", літописна розповідь під 6476 [968] - 6523 [1015] рр., "Читання про Бориса і Гліба" Нестора, "Сказання про Бориса і Гліба" невідомого автора, проложні та четь-мінейні статі, паремійні читання, слова, служби, легенди. Особі рівноапостольного князя присвячена й друга частина "Слова про Закон і Благодать" Іларіона.

Як зазначає О.Александров, у писемних пам'ятках того часу "відтворюються дві іпостасі Володимира Святого. У Слові про Закон і Благодать, Читанні про Бориса і Гліба, Пам'яті і похвалі князю Володимиру це цілісна особистість, яка інтуїтивно прийшла до Христа і хрестилася після знамення... У Повісті минулих літ образ Володимира двоїстий, та переважає все ж тенденція до побудови за архетипом грішника, який покаювся, а мотив каяття поєднаний з розвитком рефлексії, усвідомлення вибору і т. ін." "Подвоєну сутність" образу Володимира дослідник пояснює поєднанням у структурі цього образу двох основних складових - він святий і князь. Отже, "дві парадигми побудови образу хрестителя Русі спостерігаються у всіх текстах, та коли в першому випадку вони недиференційовані,

знаходяться в синкретичних зв'язках, то в другому перше помітно дистанційоване від другого як від профанно-гріховного; якщо в першому випадку спостерігаємо сакралізацію князя та його роду, то в другому - процес десакралізації" [1, 130-131]. Можливо, треба сказати обережніше: певної десакралізації.

Українська житійна проза XVII-XVIII ст., наслідуючи переважно літописний варіант, засвоїла й трансформувала (відповідно до преваляючих на той час естетико-світоглядних принципів і поетики бароко) модель "двоїстого" образу Володимира Великого, котру логічно завершує іпостась святого. Визначальним для естетики бароко, як відомо, є синтез започаткованих в епоху Київської Русі середньовічних традицій та новочасних віянь, притаманних європейській культурі. В цьому аспекті жанрові барокового життя, з одного боку, властива середньовічна традиційність, а з другого, - активна трансформація внаслідок засвоєння міжнародного літературного контексту, зміни читацьких смаків і запитів.

Пильна увага до особистості, індивідуума значно більшою мірою характерна для бароко, аніж для епохи середньовіччя. А от розкутій, незаангажованій людині Ренесансу (хоч ця розкутість була теж неоднозначною), бароко протиставляє людину, що підлягає церкві, державі, певним релігійним і моральним нормам. Для цілого ряду авторів бароковий ідеал - це ідеал "вищої людини" (порівняймо з ніцшеанською концепцією "надлюдини" як продукту щасливого випадку). І ця "вища людина" має схилитися перед іще вищою субстанцією - Богом, усеприсутністю абсолютно-го буття, в якому знаходить свій захист -

спасіння. Бо, за визначенням Д.Чижевського, "людина бароко, як і людина кожної епохи, стоїть перед певними "духовними небезпеками", що виростають з її власної істоти" [2, 52].

Як і в старокиївській агіографічній традиції, в бароковій українській літературі доля людини знайшла своє відображення і в жанрі житія. Як правило, це доля непересічної людини, вибраної Богом, яка діє часто в екстремальних ситуаціях. У зв'язку з цим цікаво простежити особливості зображення іпостасі святого в українській агіографічній прозі XVII-XVIII ст. Матеріалом дослідження обрано переважно тексти житій Володимира із рукописних збірників, що зберігаються в Інституті рукопису Національної бібліотеки України ім. В.І.Вернадського і мають друковані описи [Див.: 3]. Це - стаття про Володимира з "Четғы-Мінеї" другої половини XVII ст. (збір. Києво-Софійського собору) [4], житія Володимира з "Житій святих" другої половини XVII ст. (збір. Києво-Софійського собору) [5], збірника житій 1671 р. (збір. Київської духовної академії) [6], "Житій святих отець" кінця XVII - поч. XVIII ст. (збір. Києво-Печерської лаври) [7]. Автором останнього, на думку М.Петрова і В.Перетца, міг бути Іоаннік Галатовський. До них долучено рукопис отця Іллі Яремецького-Білахевича середини XVIII ст. [9] - текст із колекції І.Франка, описаний самим дослідником [8, 314-326], що зберігається у Відділі рукописних фондів і текстології Інституту літератури ім. Т.Г.Шевченка НАН України.

Ще В.Ключевський звернув увагу на жанр житія "як своєрідне літературне явище" [10, 135]. Власне біос охоплює весь життєвий шлях святого від народження до смерті, але, за визначенням дослідника, різниця між житієм і біографією така ж, "яка існує між іконою й портретом" [10, 138]. Для житія характерна "двопланова образна система, що складається з двох шарів: символіко-дидактичного та фактологічного" (О.Александров). Для княжого житія другий параметр можна розширити до історико-фактологічного. Перший реалізується шляхом поєднання "ейдологічного" ракурсу (тобто статичного опису за рубриками) з "хронографічним" (динамікою хронологічної розповіді), другий - переважно через "хронографічний" ракурс.

Так, у "Повісті минулих літ" відчитуємо зразок "ейдологічної" рубрикації такої події, як схрещення бабусі Володимира - княгині

Ольги. Слід зазначити, що Володимир був своєрідним віддзеркаленням своєї наставниці. Тому подібна рубрикація властива й для агіографічних текстів про київського князя: це авторські відступи-роздуми стосовно поганства і християнства, молитви Володимира, похвали святому. За літописним текстом, охреститися - це:

- стати Благословенною (проекція на княгиню Ольгу) не тільки за життя, а й у пам'яті нащадків: "Благословенна ти еси в руських князях, бо возлюбила ти світло, а тьму облишила. Благословлятимуть тебе сини руськії навіть в останньому поколінні нащадків твоїх" [11, 35-36];

- бути убереженою Христом: "Ти в Христа охрестилася еси і в Христа втілилася. І Христос убереже тебе, як ото уберіг Єноха в найдавніші покоління, а потім Ноя в ковчезі, Авраама од Авімелеха, Лота од содомлян, Мойсея од фараона, Давида од Саула, трьох отроків од [смерті в] печі, Даниїла од звірів, - так і тебе він ізбавить од врага і сітей його" [11, 37];

- шукати істинної мудрості Божої: за біблійною традицією, мудрість Божа має в собі "дух розумний, святий, однородний, многовидний, витончений, діяльний, проникливий, неосквернений, ясний, недіткнений, добродлюбний, бистрий, нестримний, добродчинний, чоловіколюбний, постійний, певний, безжурний, всемогутній, вседоглядний, що пронизує всі душі розумні, чисті, щонайніжніші" [Мудр., 7, 22-24];

- пізнати Бога і радіти: "Я, сину, Бога пізнала і радуюся. Якщо й ти пізнаєш Бога, то радуватися станеш" [11, 37];

- омитися святою купіллю;

- скинути з себе "гріховну одіж ветхого чоловіка Адама і в нового Адама втілитись, що ним є Христос" [11, 39];

- жити вічно: "А праведні повіки будуть жити, і в Господі їхня нагорода; піклється про них Всевишній. Тому і приймуть вони царство слави і вінець краси з Господньої руки, бо він правицею своєю захистить їх, раменом їх охоронить" [Мудр., 5, 15-16];

- бути "в руці Божій": "Душі праведних у руці Божій, і мука не спіткає їх" [Мудр., 3, 1].

Упорядники житій Володимира XVII-XVIII ст. черпають матеріал як зі старокиївської агіографічної прози, так і з літописної розповіді, й синтезуючи обидва типи джерел, формують своєрідний образ святого.

За старокиївською традицією, в барокових текстах використовується прийом "активного контрасту", чого не простежуємо при зображенні центрального персонажа, приміром, у княжих житіях Бориса і Гліба, Михайла Чернігівського, Олександра Невського. Немає в житіях Володимира й персонажа, який би виконував функцію адсорбції, подібно до образу Святополка Окаянного в Борисоглібському циклі. Завдяки такому персонажу, який би "відтягував" на себе все темне, негативне, постань Володимира виглядала б просвітленою, ідеалізованою.

Образ Володимира Святого моделюється за схемою: гріховність -> відчуття провини -> покаєння -> добродетельність -> святість. Більшість житій починається з інформації про родовід Володимира; він - "син Святославов, также князя кievского, роду варяжского". Святослав мав трьох синів: Олега, Ярополка і Володимира. У житіях майже не розповідається, за яких умов загинув Олег, як реагував на це Ярополк. У більшості текстів відчитуємо лаконічне повідомлення: "Ярополк убил брата своего Олга" [9, 530]. І далі: "Учувши тоє Владимир, иж Ярополк убил брата своего Олга, боячися Владимир, аби і его также не убил, пошол за море до варягов. А Ярополк, разум'я, иж Владимир ут'бк, взял Великий Новгород. Владимир, збравши за морем войско великое розних народов: варяг, славянов, чудов і кривичов, прийшол знов до Новгорода. Которий взявши, послал до брата своего Ярополка, ознаймуючи, иж ідет на него, мстячися смерти брата своего Олга. Послав же Владимир і до князя Полоцкаго Рогволода, аби ему дочку свою за жону отдал, але князь Полоцкій не хотел. Владимир, маючи великое войско готовое розмаитого люду, пошол на князя Полоцкаго, убил его и двоих синов его, а дочку его взял себе за жену" [9, 530-531].

В одному абзаці вмістилась інформація про значну кількість подій. Це яскравий зразок інформативного типу розповіді. Читач не завжди встигає осмислити таке нагромадження (своєрідний реєстр) найрізноманітніших подій, іноді не пов'язаних між собою. Для цієї частини життя характерне переважання тексту фактологічності, подієвості, тобто переважання історичного дискурсу. Автор не ставить перед собою завдання докладно розповісти про хід подій, йому достатньо повідомити про них або звернути увагу читача на те, що детальніше вони викладені в інших джере-

лах. Особливо відчутним стає зближення історії держави й біографії князя. Агіограф дослівно переносить у житіє цілі уривки літописного тексту, очевидно, щоб підкреслити вірогідність та історичну цінність сказаного. Він досить детально й уважно прописує ті історико-біографічні відомості (бо ж герой - особа історична), що органічно лягають у схему сюжету, побудованого за принципом бінарної опозиції: великий грішник / достойний праведник. Для другої частини тексту, в якій окреслено образ праведника, автор активно відбирає тільки ті факти й події, що "працюють" саме на задану концепцію. Для життя взагалі не властиве поняття міри в усьому, міри як естетичної "середини". В ньому яскраво виявляється контрастність, опозиція. І все ж це не тільки "чорне" й "біле", а в кожному конкретному випадку різна кольорова гама. Досить нагадати вчення філософа й патріота Максима Сповідника про "плерому" душ як певну "надособистісність", що міститься в душі першолюднни Адама та ідентифікується в усій множинності людських душ усіх часів і являє собою єдине ціле. Ісус Христос покликаний урятувати цю сутність, тому осудження грішників не є остаточним і може перерости в прощення [Див.: 13, 259].

У першому фрагменті світ постає хаотичним, мінливим, неупорядкованим.

Князь Володимир виступає як своєрідна хтонічна сила, яка не підкоряється законам гармонії. Вражає статус "необмеженості" бажань і дій, агресивність князя. Володимир-поганин може дозволити собі дуже багато: убити полоцького князя Рогволода і його синів тільки тому, що той не віддав йому за жінку свою доньку Рогніду; підступно вбити свого брата по батьку Ярополка і взяти за себе "непраздну" його жінку - красуню-грекиню; мати шістьох (за історичними джерелами - сімох) дружин і сотні наложниць; поклонятися ідолам, спорудивши на Княжій горі пантеон поганських богів, примусити киян "под строгім каранем офери им чинити и за бога их мети" [9, 532].

Таку вседозволеність хоч якось можна пояснити, звернувшись до Лаврентіївського літописного тексту, згідно з яким Володимир за походженням був "робичичем" - нешлюбним сином князя Святослава та Ольжиної рабині - Малуші. Рогніда зневажливо відмовляється стати жінкою "робичича". Це, очевидно, зумовлювало певний комплекс ущербності наймолодшого Святославова сина, що ком-

пенсувалося помстою за приниження. Володимир прагне в усьому перевершити своїх братів по батьку Олега та Ярополка, щоби про нього чули, знали й пам'ятали. Випадкову смерть Олега під час битви з Ярополком ("І був міст через рів до воріт городських, і [люди], далячи один одного, спихнули Олега з мосту в урвище" [11, 44]), Володимир використовує як привід для династичної боротьби з Ярополком, хоча така поведінка князя не була обов'язковою, загальноприйнятною.

Діаметрально протилежну моральну позицію проголошує пізніше у своєму "Поученні" Володимир Мономах: "Ні правого, ні винного не вбивайте [і] не повелівайте вбити його; якщо [хто] буде достоїн [навіть] смерті, то не погубляйте ніякої душі християнської... Лжі бережися, і п'янства, і блуду, бо в сьому душа погибає і тіло" [12, 457]. Тому більшість агіографів поспішають запевнити читача, що "тоє чинил Владимир, гды еше в темности болвохвалства зоставал. А по том, гди небесным світом бил просвешен и познал правду и християнином зостал, от того часу уже такого блуда и нечистоти не чинил и другим того заказовал и боронил" [9, 533]. Тут маємо своєрідний прийом хронологічної інверсії розповіді - певне забігання наперед. Тобто тип нарації відповідає головній меті життя - прославити святого. Отже, у вступному фрагменті про князя-грішника психологічна "топографія" залишається майже нерозробленою. Виклад матеріалу дещо схематизується. Перед читачем постає тільки видиме, зовнішнє. Окреслюючи постать Володимира-поганина, агіографи використовують (за сучасною термінологією) "хаосологічні" моделі, з яких komponується картина метафізики зла.

В інтерпретації і середньовічних, і барокових книжників життя в поганстві - це темрява, сон. Очевидно, сон важкий, бо в цей час Володимир убиває, гвалтує, поклоняється ідолам. Агіографи намагаються підкреслити "несправжність" окремих подій, що відбуваються не наяву, а вві сні. За літописною версією, батько Володимира, князь Святослав, дотримуючись поганських звичаїв, теж "ходить у тьмі". Хрещення - це пробудження завдяки "всеприсутності" Бога, який "послав ласку Святого Духа на Володимира". Пробудження символізує "пізнання правдивого Бога", і в цій ситуації воно рівнозначне вибраності, з одного боку, і пізнанню недоступного, трансцендентного - з другого. Про пізнання тут ідеться

лише в тому сенсі, в якому взагалі можна говорити про доступність людині пізнати непізнаване. За вченням одного з отців церкви Василя Кесарійського, Божество непізнаване "за сутністю", але проявляє себе у своїх "енергіях" (діях, вчинках). Недоступна сама по собі "сутність" завдяки своїм енергіям здійснює вихід "поза саму себе", і цей вихід робить онтологічно можливими, зокрема, "божественні імена". Людський розум не може піднятися до осягнення Божества як такого, і тоді Бог бере на себе ініціативу, милостиво наближаючись до людського розуму. Йдеться про умовне наближення до Бога шляхом аналогій, символів і тих же "божественних імен" [Див.: 13, 255].

Топоси сну й пробудження традиційні для агіографії: ще у статті з пергаментного Пролога 1400 р. читаємо: "Да егда Бог восхогь избрати людїи овы, вдохну во сего [Володимира] благодать Святаго Духа и возбну от сна, от лютаго идолослуженїа..." [14, 246]. Таким же давнім є й образ "свічі на світильнику" як символу християнської віри, генезу якого можна простежити у старокиївській агіографії ще від "Сказання про Бориса та Гліба".

За текстом, першим кроком князя на шляху до істинного Бога, від метафізики зла до метафізики добра була місія до Києва від болгар, італійців, хозарських євреїв, греків. Тоді й постає ірраціональність суб'єктивного вибору, яка особливо загострюється після ознайомлення Володимира зі Священною історією й Символом віри в інтерпретації грецького місіонера Кирила Філософа. Ще перші люди Адам і Єва мали право вибору між добром і злом. Бог саме тим і довів свою "благість", що створив вільні ангельські й людські особистості, свобода яких повинна передбачати можливість морального зла, що, своєю чергою, породжує зло фізичне [15, 175]. Так і Володимир, подібно до протців, проходить випробування правом вибору, що унаочнює дихотомію його існування. Під час бесіди з грецьким місіонером князя-поганина вразило те, "иж по смерти каждый человек воскреснет" [6, 169]. Після почутого Володимир уже не хоче залишатися поганином, але перед ним постає дилема: котра віра краща. Найефектнішою в цьому епізоді є наочна ілюстрація місця перебування грішників і праведників після смерті, зображеного на церковній запоні, яку Кирило Філософ подарував Володимирові. Протиставлення вічного блаженства й вічного страждання - один із центральних

мотивів т. зв. "Промови філософа", що є зразком еротапокритичної літератури, і яка, на думку Д.Лихачева, існувала задовго до укладення літопису як такого.

Дивлячись на картину Страшного Суду, київський князь задумується над тим, яка кара чекає його в перспективі есхатології. Наша "кінцевість", "тимчасовість", за визначенням М.Гайдеггера, дає нам можливість відчувати таке трансцендентне поняття, як час. Адже ідея часу має сенс лише за умови існування смерті [Див.: 16, 330-331].

Для світогляду поганства властиве уявлення про могилу як про материнське лоно землі, тому смерть і поховання тотожні зачаттю й народженню. А за християнським світоглядом, життя земне - це тільки шлях до життя вічного. Всі ми подорожні й прямуємо до вищого блага чи страшних мук. Кінець світу й людини в теософській концепції "подвоюється": Месія першого разу приходить як наставник, цілитель та "спокутувач" людських гріхів і відмовляється "судити людей", а вдруге (друге пришествя) він прийде "в славі судити живих і мертвих". При цьому перше і друге пришествя Месії "виражають полярне співвідношення двох атрибутів Божества - милосердя й справедливості, що судить..." [17, 209].

Отже, від вибору (добро чи зло, праведник чи грішник) залежить дуже багато, тому проблема вибору тісно пов'язана з почуттями стурбованості, тривоги й провини. "Провина, - вказує К.Ясперс, - є однією з найтривожніших пограничних ситуацій, адже вона в жодному разі не принесена мені ззовні, вона виходить із моєї свободи і з мого бажання" [Цит. за: 18, 91]. Почуття провини особливо тисне на Володимира, коли, як зазначено в тексті, він "знагла" осліп. У житіях і в літописній повісті відчитуємо розповідь тільки про одне чудо: несподівану хворобу князя й чудесне його зцілення після охрещення.

Втрата зору Володимиром - це своєрідне випробування, що за своїм призначенням нагадує випробування старозавітного Йова (хоч він був праведником). Князь не приймає і дешиці того, що випало на долю праведного Йова: він не втрачає ні дітей, ні майна, не стає ні "найзлиденнішим", ні "найнешаснішим" чоловіком на землі. Згідно з текстом, Господь доторкнувся лише до очей грішника. Це не кара за гріхи, а випробування, очищення й своєрідна пересторога, щоб душу його зберегти від гордошів, "щоб світлом живих її освітлити" [Йова, 33,

30]. Це засіб духовного пробудження. "Уважайте за найвищу радість, мої брати, коли підлягаєте різноманітним спокусам" [Якова, 1, 2]. У Старому Завіті в уста молодого Елігу, який збагнув причину падіння Йова, вкладене риторичне запитання: "Чи може бути чоловік праведним перед Богом? Чи може смертний перед своїм творцем бути чистим?" (Йова, 4, 17). Адже "біда не з-під землі береться, й не на ниві родиться недоля" (Йова, 5, 6-7). За трактуванням Елігу, Йов вважає себе праведним "у своїх очах", намагається виправдати себе, а не Бога. І в цьому його провина.

У текстах про Володимира досить продуктивним є прийом замовчування: невідомий автор тільки називає ("и почал был уже вонтипить о крещению, розуміючи, иж то его богове поганские скарали" [4, 436 зв.]), але не розкриває характерними для агіографії засобами почуття страху, безвиході, що переживає князь після втрати зору. Психологічне навантаження досягає апогею, і за вимогами жанру тут мав би йти "внутрішній" монолог Володимира, чимось подібний до монологів Бориса та Гліба зі "Сказання". Адже в цій екстремальній ситуації, можливо, перед "внутрішнім зором" князя промайнуло все його життя, досить далеке від ідеалу. Та невідомий автор окреслює іпостась майбутнього святого, рівноапостольного і намагається "не занижувати планку". До того ж образ Володимира моделюється не за мартирологічною схемою (він не помирає мученицькою смертю, а лише тимчасово стає незрячим). В агіографічному тексті маємо тільки натяк на страдництво, хоча, з іншого боку, для такої постаті, як Володимир, хвороба очей і відчуття тривоги й непевності, що супроводжували цю ситуацію, і було страдництвом, "болінням душі й тіла".

Так, у проложній статті 1400 р. читаємо: "И въ то время впал бяше Володимир въ недуг обѣма очима. И рече, пославши царица к нему: "Аше не крестишися, не избудеши болѣзни сея". Он же рече: "Крестите мя, ибо на то вы есмь призвал". И егда крестиши, и створиися чюдо веліе: вшедшу ему въ святую купель и отверзостася ему очи и бысть аки николи же им-ѡ в недуга. Прозрив, похвали в сих Бога, и просвещен быв, радовашеся душею и тілом" [14, 246].

Своєрідність методики опрацювання традиційного мотиву можна простежити в його інтерпретації агіографами другої половини XVII і XVIII ст. Перший текст: "Володимер

знагла ослѣп и почал был уже вонтпить о крещениу, розумѣючи, иж его богове поганские скарали. Але цесаровна послала до него, мовечи: "Окрестися, одно а збудеш слѣпоты". Як се и стало: бо херсонский епископ, коли на него руку положил, благословяючи ему, абы принял Духа Святого, зараз як бы луска з очью его спала, и прозрѣл ясно, и дал хвалу Богу, мовечи: "Тепер есми познал правдивого Бога". Окрестившись теды, Володимер взял имя на крещениу Василей" [5, 310]. Другий текст: "Знагла Владимир ослѣп. И почал был уже вомпйти о вѣрѣ святой, розумѣючи, иж то его богове поганские скарали. Але царевна послала до него, мовячи: "Если хочеш видѣти, крестися. А если ся крестиш, то не толко телесной, але и душевной слѣпоты позбудеш а що болшого над царство небесное, иж дѣдичем останеш во горнем Сионѣ" [9, 541]. Перед нами своєрідна варіативність (як цілої картини, так і окремих деталей) досить трафаретного опису чуда, продукування нових комбінацій і їх відгалужень. Чудо прозріння при охрещенні Володимира репрезентує і прозріння фізичне (позбавлення сліпоты), але перш за все - духовне (пізнання істинного Бога).

Очевидно, даремно йдеться про хворобу очей. Символіка цієї події досить прозора; приміром, у Нагірній проповіді Ісуса Христа наголошується: "Світло тіла - око. Як, отже, твоє око здорове, все тіло твоє буде світле. А коли твоє око лихе, все тіло твоє буде в темряві. Коли ж те світло, що в тобі, темрява, то темрява - якою ж великою буде!" [Матвія, 6, 22-23]. У християнській фізіономії очі посідають особливе місце, бо з ними тісно пов'язані такі поняття, як світло й темрява, душа людська. Метафізика світла в онтологічному аспекті виступає як субстанція всього сушого, тому даремно вона наскрізь пронизує біблійну й агіографічну образність. За визначенням У.Еко, в Біблії, в отців церкви, гностиків таїна Бога передається в категоріях світла - у повній відповідності до теологічної та містичної традиції [Див.: 19, 658-659]. Однак, як зазначає Псевдо-Діонісій Ареопагіт, загадковий автор т. зв. "ареопагітичного корпусу" (V ст.), для рівноваги метафори Божественного світла повинні доповнюватися метафорами "Божественної темряви" [Див.: 13, 257]. Щодо людини, то фізична сліпота асоціюється з духовною сліпотою, а іноді - зі смертю.

Згадане чудо - це проекція відомого біблійного чуда "апостола поган" Павла [Діян.,

9, 8]. Але у випадку з Павлом відсутній мотив покаяння. Завдяки молитві християнина Ананії "відпала з очей йому ніби луска, і зараз видюший він став. І вставши охрестився, і, прийнявши поживу, на силах зміцнів" [Діян., 9, 18-19]. Покаяння, за визначенням українського проповідника й поета першої половини XVII ст. Кирила Транквіліона-Староверецького - це "грона сладькіи винницѣ Христови" [20, 59]. А Христос, у якого ми "вдягаємося" після покаяння, "єст разумное солнце, жрудло и творца всякой свѣтлости видимой и невидимой, ибо в Христѣ живет тілесне весь зуполный свѣт непостижимаго Божества" [20, 54]. Мотив покаяння особливо чітко прозвучав у літописній похвалі Володимиру Святому під 1015 р., у якій мова йде про те, що одні праведно живуть, а під кінець "впадають у гріх" і гинуть, а другі живуть цілий вік як погани, а потім каються і входять у Царство Небесне. Покаянні мотиви знайшли своє відображення і в пізнішій агіографічній прозі про Володимира.

Коротко зупинимося на "моменті схрещення" самого князя, означеному чудом, і "процесі охрещення" князя та всього народу, означеному цілим рядом подій. Процес прийняття християнства Володимиром структурується на основі своєрідного симбіозу "ейдологічного" і "хронологічного" принципів. Це прихід місіонерів від різних народів, промова філософа, бесіда князя зі своїми радниками, випробування різних вір, рішення Володимира прийняти християнство, сватання до грецької царівни й обіцянка охреститися і, нарешті, сам момент охрещення як результат чуда.

У більшості рукописних житій охрещення Володимира асоціюється з радістю "душі й тіла". До того ж наголошується, що "на святом крещенні дано ему имя Василій" [6, 172]. Та уважне відчитування текстів свідчить, що вперше радість "душі й тіла" пережили руські послы, які вирушили в Константинополь "приглядатися" до "грецької віри". Запрошені на урочисту літургію, вони "обачивши оздобу хвалы Божія и пѣсни вдячныи, велми ся удивили а розумѣли, иж на небѣ, а не на землѣ стояли, албовѣм освѣтил их на той час свѣт небесный и были в видѣнніи" [6, 170]. Відчувається, наскільки складно авторові описати враження послів від побаченого. В цьому епізоді немає конкретного опису ні храму, в якому київських послів приймали візантійські цесарі Василь і Костянтин, ні коштовних

риз церковного кліру, ні самої урочистої літургії. З лаконічного попереднього повідомлення читач лише дізнається, що константинопольський патріарх, за наказом володарів, "украсил церков, як того была потреба, и сам в коштовних аппаратах з єпископами службу божую отпраовал" [7, 203]. Стисло, чітко й лаконічно, як річний літописний запис. Проте в ньому прихований глибинний смисл.

Розповідь про Володимира має алюзійний характер: автор зауважує, що душа й тіло князя - в радості, бо прилучилися до Божественної краси, яка свідчить про іманентність трансцендентного. Цей епізод є своєрідним віддзеркаленням попереднього, але в дещо викривленій формі бо те, що бачиться у дзеркалі, надто звужене, стягнене. За трактуванням агіографа, послі відчули доступне лише аскетам: споглядати на вершині екстазу нестворенне, нерукотворне ("нетварне") світло ("освѣтил их на той час свѣт небесный, и были в видѣнии"). За визначенням візантійських аскетів-містиків IX-X ст., Божественне приходить до людини у "з'явленні світла" і сприймається чуттєво й надчуттєво [Див.: 13, 265-266]. Акцентуючи увагу на цьому епізоді, автор натякає на Боже покликання.

Святий Августин писав, що його життя, викладене у "Сповіді", є шляхом до Божого покликання. Саме це стає для нього виміром, необхідною глибиною, через яку відкривається просторінь усього життя. Володимир починає усвідомлювати своє покликання тільки після бесіди з грецьким місіонером, а точніше - після охрещення, коли він приходить до "самопізнання" й "самовиявлення". Звертаючись до барокової символіки, момент охрещення в житті можна розглядати як аналогію смерті "зовнішньої" людини й народження людини "внутрішньої" (за термінологією Григорія Сковороди), як сходження від видимої "натури" до невидимої. Йдеться про пошуки Божественного знання, яке б могло виправдати сенс земного існування окремої людини. Після бесіди з Кирилом Філософом Володимир задумується над сенсом власного існування й приходить до невтішного висновку, визнаючи свою "бездуховність". І тільки після охрещення князь починає відчувати свою причетність до "образу і подоби" Творця.

Як зазначає В.Крекотень, посилаючись на поезику М.-К.Скарбевського, "при розкритті "нутра" об'єкта, при створенні його характеристики треба брати до уваги особу даної людини;

долю, сприятливу чи не сприятливу їй; її становище; її заняття; місце, в якому вона діє; час, коли вона живе; випадки, в які вона потрапляє; її стать, вік і національну приналежність ("народ чи плем'я, до якого вона належить"); її вчинки, її господарство; ті чи інші досконалості або вади її особи чи її діяльності" [21, 92]. Якщо подвижник, як правило, намагається дистанціюватися від навколишнього мінливого, нетривкого, спокусливого світу, акцентувати свою окремість (утеча в пустелю, монастир, обітниця мовчання, дівства тощо), то Володимир Святий за своїм соціальним статусом (князь) змушений перебувати у вирі подій. Здійснення чуда відбувається поза реальністю. Та, як наслідок чуда, Володимир намагається підніматися до Бога "шляхами земними", оскільки, за визначенням невідомого поета середини XVII ст., автора "Бесѣды человѣка з Богом",

Вѣра без дѣл мертва єст, якоже и тѣло
не движется без душѣ. Вѣру живить дѣло
[22, 35].

Охрестившись, Володимир починає розуміти швидкоплинність, нетривкість, тимчасовість земного життя, яке українські барокові книжники часто порівнюють із димом, що розвіюється вітром, із бульбашкою на воді, з іскрою, яка мало світиться й швидко згасає [Див.: 23, 4 нenum.]. У цій ситуації для поведінки князя характерний імператив самообмеження. Діяльність Володимира не згортається, але в ній з'являється вища мета: становлення й розбудова християнської віри. Новий напрям діяльності Володимира передбачає схрещення всього народу ("назначил день всему посполитству до крещенія святого" [6, 172]), навернення до християнства дванадцятьох синів князя ("и от того тую гору и студню над Днепром, где ся они крестили, и по сей день кияне Хрещатиком зовут" [4, 438]), повернення поганських ідолів ("приказал теж болванов палити, крушити и божницы до грунту вывертати" [6, 173]), будівництво християнських храмів ("а на тых мѣстцах церкви святыи ставити" [6, 173]), заснування нових міст навколо Києва тощо.

Характеризуючи Володимира-християнина, агіографи наголошують на його милостивості й милосердності ("шпиталей теж велми много для убозтва и калѣк набудовал и надал гоине великим достатком" [5, 311 зв.]), щедрості, любові до ближнього, статечності у вірі (що було досить актуальним для XVII-XVIII ст.). Власне

весь макротекст агіографічної прози про Володимира - це втілення основної ідеї християнства як релігії спасіння. Нагадаємо, що для християнства конкретна людська душа дорожча, ніж увесь видимий світ. А Володимир рятує не тільки свою душу, що заблукала в темряві ідолопоклонства, а цілий народ. Після бесіди з Філософом князь починає усвідомлювати тожсамість, "неподібність" християнського Бога, вірити в прихід Месії.

Загалом Володимир постає в агіографічних текстах (особливо в другій частині) як досить сильна цілеспрямована особистість. Він зумів від "робичича", "кнгґйшого" серед братів піднятися до великого князя київського, рівноапостольного. Це своєрідне виявлення "волі до влади" (Ф.Ніцше), але не тільки над іншими, а й над собою, для чого важливі такі поняття, як "самооволодіння" та "самопереборення". Бо ж відомо, що влада над собою вища за владу над іншими. Катарсис через страждання спричиняє до самовизначення й самовираження князя: він приймає хрещення, незважаючи на страх перед поганськими богами. Володимир, згідно з агіографічною моделлю, перемиг себе, перебудував, удосконалив - через покаяння прилучився до Бога. Як бачимо, для агіографічного персонажа властиві переживання як у моральному, так і в фізичному сенсі. Для героїв мартиріїв - це страждання й фізична смерть, для рівноапостольного Володимира - духовні катаклізми, пов'язані зі становленням нового світогляду, перебудовою всієї діяльності державного діяча й людини 'як такої.

Підводячи підсумки, відзначимо перш за все цілеспрямовану орієнтацію агіографів

XVII-XVIII ст. на старокиївську традицію, що виявляється в досить толерантному ставленні до тексту-архетипу, прагненні зберегти його первинну значущість.

Зважаючи на специфіку авторства в агіографічній прозі XVII-XVIII ст. (переважна більшість рукописних житійних текстів залишаються анонімними), канонічність теми, мотивів, сюжетів, образів і в той же час допустимість певної "перебудови" й переосмислення первинного тексту, введення у "свій" текст "чужого", немає сенсу говорити про компіляцію. Можливо, правомірніше вести мову про інтертекстуальність, коли повідомлення відсилає не до реальності, а до інших культурних значень, текстів, фігур. Причому літературний дискурс "цитує" не тільки Біблію, а й перекладну та оригінальну агіографічну прозу, літописну розповідь, ораторсько-учительні твори (приміром, "Слово про Закон і Благодать" Іларіона) та інші анонімні й авторські тексти.

Конструювання власне княжого життя відбувається за схемою історичної (чи псевдоісторичної) розповіді.

Синтез "ейдологічного" й "хронологічного" принципів посідає помітне місце у структуруванні цільного тексту.

Сюжетні функції персонажів виявляються стійкішими, ніж імена та біографічні дані.

Жанр княжого життя взагалі та іпостась Володимира як святого, зокрема в XVII-XVIII ст., вписуються в парадигму "обережної барокової моделі" з досить відчутним середньовічним елементом.

1. *Александров О.* Старокиївська агіографічна проза XI - першої половини XIII ст. - Одеса, 1999.

2. *Чижевський Д.* До проблем бароко // *Сучасність.* - 1974. - № 4.

3. *Петров Н.* Описание рукописей церковно-археологического музея Киевской духовной академии. - К., 1875, 1877, 1879. - Вып. I-III; *Лебедев А.* Рукописи церковно-археологического музея Киевской духовной академии. - Саратов, 1916; *Петров Н.* Описание рукописных собраний, находящихся в городе Киеве. - М., 1891, 1896, 1904. - Вып. I-III.

4. Національна бібліотека України ім. В.І.Вернадського / Інститут рукопису. - Шифр 278 П129 С.

5. Там само. - Шифр 279/130 С.

6. Там само. - Шифр ДА/416 Л. Цит. за: *Павленко Г.* Становлення історичної белетристики в давній українській літературі / Додатки. - К., 1984.

7. Там само. - Шифр 370 П/155. Цит. за: *Павленко Г.* Становлення...

8. *Франко І.* Карпаторуське письменство XVII-XVIII вв. // *Франко І.* Повне зібр.тв.: У 50 т. - Т. 32.

9. Інститут літератури ім. Т.Г.Шевченка НАН України / Відділ рукописних фондів і текстології. - Ф. 3. - № 4760.

10. *Ключевский В.* Древнерусские княжеские жития как исторический источник. - М., 1871.

11. Літопис руський / За Іпатським списком пере-
клав Леонід Махновець. - К., 1989.
12. *Володимир Мономах*. Поучення // Літопис
руський.
13. *Аверинцев С.* Наша філософія (восточная патрис-
тика IV-XI вв.) // *Аверинцев С.* Софія-Логос: Словник. -
К., 1999.
14. *Голубинский Е.* История русской церкви. Период
первый или домонгольский (Первая половина тома). - М.,
1901. -Т. 1.
15. *Аверинцев С.* Теодицея // *Аверинцев С.* Софія-
Логос: Словник.
16. *Хайдеггер М.* Время и бытие. - М., 1993.
17. *Аверинцев С.* Эсхатология // *Аверинцев С.* Софія-
Логос: Словник.
18. *Рюс Ж.* Поступ сучасних ідей: Панорама новітньої
науки. - К., 1998.
19. *Еко У.* Надінтерпретація текстів // *Еко У.* Маят-
ник Фуко. - Львів, 1998.
20. [*Кирило Транквіліон-Ставровецький*]. Зерцало
богословії. - Почаїв, 1618.
21. *Крекотень В.* Художність давньої української
прози (XVII-XVIII ст.) // *Крекотень В.* Вибрані праці. -
К., 1999.
22. Українська поезія. Середина XVII ст. / Упор.
В.Крекотень, М.Сулима. - К., 1992.
23. [*Кирило Транквіліон-Ставровецький*]. Євангеліє
учительное. - Рахманів, 1619.

Hanna Pavlenko

THE HYPOSTASIS OF SAINT VOLODYMYR IN UKRAINIAN MANUSCRIPT HAGIOGRAPHIES OF XVII-XVIII CENT.

The article studies the process of adoption and transformation of the medieval (with the majority of chronicle version) "two-dimensional" model of Saint Volodymyr image by Ukrainian hagiographic prose in the XVII-XVIIIth cent. The basic material for the research includes mainly the hagiographies of Volodymyr dated XVII-XVIII cent, from the manuscript compendia, kept in the Institute of Manuscripts at the V.I.Vernadsky National Library of Ukraine and in the Department of Manuscripts at Shevchenko Institute of Literature at the National Academy of Science of Ukraine. The author focuses on the text microanalysis. Basing upon the contemporary researches in the field of medieval literature studies, the author considers the peculiarities of interpreting the canonic topics, motifs, images, plots by hagiography authors of the XVII-XVIIIth cent.