

Ганна Павленко  
Київ

## Іпостась Святого Володимира в українських рукописних житіях XVII–XVIII ст.

Моделюючи картину української агіографічної прози XVII–XVIII ст., зокрема семантичне поле княжих житій, варто виокремити саме житія князя Володимира Великого як одні з найпоказовіших у художньому плані. Самодостатня постать хрестителя Русі відома ще і з старокиївської прози XI – початку XII ст. Середньовічні тексти про Святого Володимира, 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) роками, *Читання про Бориса і Гліба* Нестора, *Сказання про Бориса і Гліба* невідомого автора, проложні та четь-мінейні статті, паремійні читання, слова, служби, легенди. Особі рівноапостольного князя присвячена й друга частина *Слова про Закон і Благодать* Іларіона.

Як зазначає Олександр 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 покався, 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<sup>1</sup>.

Можливо, треба сказати обережніше: певної десакралізації.

Українська житійна проза XVII–XVIII ст., наслідуючи переважно літописний варіант, засвоїла й трансформувала (відповідно до преваючих 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 для європейської культури. В цьому аспекті для жанру барокового житія, з одного боку, властива середньовічна традиційність, а з другого, – активна трансформація внаслідок засвоєння міжнародного літературного контексту, внаслідок зміни читацьких смаків і запитів.

Людина, індивідуум значно більшою мірою є в центрі уваги бароко, аніж в епоху 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, ніцшеанську концепцію „надлюдини” як щасливого випадку). І ця „вища людина”, в першу чергу, має схилитися перед ще вищою субстанцією – Богом, всеприсутністю абсолютного буття. В той же час індивідуум знаходить у Божественній всеприсутності і свій захист – спасіння. Бо, за визначенням Дмитра Чижевського: „Людина бароко, як і людина кожної епохи, стоїть перед певними „духовними небезпеками”, що виростають з її власної істоти”<sup>2</sup>.

Як і в старокиївській агіографічній традиції, в бароковій українській літературі доля людини знайшла своє відображення і в жанрі житія. Звідси психологізм агіографічних персонажів. Як правило, це доля

<sup>1</sup> О. Александров, *Старокиївська агіографічна проза XI – першої половини XIII ст.*, Одеса 1999, с. 130–131.

<sup>2</sup> Д. Чижевський, *До проблем бароко*, „Сучасність” 1974, № 4, с. 52.

непересічної людини, вибраної Богом, і діє вона 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 тексти житій Володимира із рукописних збірників, що зберігаються в Інституті рукопису Національної бібліотеки України ім. В. І. Вернадського і мають друковані описи<sup>3</sup>. Це стаття про Володимира з *Четьї-мінеї* другої половини XVII ст. (збір. Києво-Софійського собору)<sup>4</sup>, житія Володимира з *Житій святих* другої половини XVII ст. (збір. Києво-Софійського собору)<sup>5</sup>, збірника житій 1671 р. (збір. Київської духовної академії)<sup>6</sup>, *Житій святих отець* кінця XVII – початку XVIII ст. (збір. Києво-Печерської Лаври)<sup>7</sup>. Автором цього збірника, на думку Миколи Петрова і Володимира Перетца, міг бути Іоанікій Галятівський. До них долучено текст, що зберігається у Відділі рукописів Інституту літератури ім. Т. Г. Шевченка НАН України з колекції Івана Франка і описаний самим дослідником<sup>8</sup>. Це рукопис отця Іллі Яремецького-Білахевича середини XVIII ст.<sup>9</sup>.

Ще Василь Ключевський звернув увагу на жанр житія „як своєрідне літературне явище”<sup>10</sup>. Власне біос охоплює весь життєвий шлях

---

<sup>3</sup> Див.: Н. И. Петров, *Описание рукописей церковно-археологического музея Киевской духовной академии*. Вып. I–III, Київ 1875, 1877, 1879; А. Лебедев, *Рукописи церковно-археологического музея Киевской духовной академии*, Саратов 1916; Н. И. Петров, *Описание рукописных собраний, находящихся в городе Киеве*. Вып. I–III, Москва 1891, 1896, 1904.

<sup>4</sup> Національна бібліотека України ім. В. І. Вернадського. Інститут рукопису, шифр 278 П/129 С.

<sup>5</sup> Там само, шифр 279/130 С.

<sup>6</sup> Там само, шифр ДА/416 Л. Цитуємо за виданням: Г. І. Павленко, *Становлення історичної белетристики в давній українській літературі. Додатки*, Київ 1984.

<sup>7</sup> Там само, шифр 370 П/155. Цитуємо за виданням: Г. І. Павленко, *Становлення...*

<sup>8</sup> І. Франко, *Карпаторуське письменство XVII–XVIII вв.*, [в:] І. Франко, *Повне зібрання творів у 50 томах*, т. XXXII, с. 314–326.

<sup>9</sup> Інститут літератури ім. Т. Г. Шевченка НАН України. Відділ рукописів, фонд 3, № 4760.

<sup>10</sup> В. Ключевский, *Древнерусские княжеские жития как исторический источник*, Москва 1871, с. 135.

святого від народження до смерті, але, за визначенням дослідника, різниця між життям і біографією така ж, „яка існує між іконою й портретом”<sup>11</sup>. Для життя властива „двопланова образна система, що складається з двох шарів: символіко-дидактичного та фактологічного” (Олександр Александров). Для княжого життя другий параметр можна розширити до історико-фактологічного. Перший реалізується шляхом поєднання „ейдологічного” ракурсу (тобто статистики 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 охрещення бабусі Володимира – княгині Ольги. Слід зазначити, що Володимир був своєрідним віддзеркаленням своєї наставниці. Тому подібна рубрикація властива і 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 серед нащадків:

Благословенна ти еси в руських князях, бо возлюбила ти світло, а тьму облишила. Благословлятимуть тебе сини руські навіть в останньому поколінні нащадків твоїх<sup>12</sup>.

– 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<sup>13</sup>.

– шукати істинної мудрості Божої:

Бо, за біблійною традицією, мудрість Божа має в собі

дух розумний, святий, однородний, многовидний, витончений, діяльний, проникливий, неосквернений, ясний, недіткнений, добролюб-

<sup>11</sup> Там само, с. 138.

<sup>12</sup> *Літопис руський*. За Іпатським списком переклав Леонід Махновець, Київ 1989, с. 35–36.

<sup>13</sup> Там само, с. 37.

ний, бистрий, нестримний, доброчинний, чоловіколюбний, постійний, певний, безжурний, всемогутній, вседоглядний, що пронизує всі душі розумні, чисті, щонайніжніші<sup>14</sup>.

– пізнати Бога і радіти:

Я, сину, Бога пізнала і радуюся. Якщо й ти пізнаєш Бога, то радуватися станеш<sup>15</sup>.

– омитись святою купіллю

– скинути „з себе гріховну одіж ветхого чоловіка Адама і в нового Адама втілитись, що ним є Христос”<sup>16</sup>.

– жити вічно:

А праведні повіки будуть жити і в Господі їхня нагорода; піклується про них Всевишній. Тому і приймуть вони царство слави і вінець краси з Господньої руки, бо він правицею своєю захистить їх, раменом їх охоронить<sup>17</sup>.

– бути „в руці Божій”:

Душі праведних у руці Божій, і мука не спіткає їх<sup>18</sup>.

Упорядники житій Володимира XVII–XVIII ст. черпають матеріал як із 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; постать Володимира виглядала б просвітленою, ідеалізованою.

---

<sup>14</sup> *Володимир Мономах. Поучення. Літопис руський*, с. 7, 22–24.

<sup>15</sup> *Літопис руський...*, с. 37.

<sup>16</sup> Там само, с. 39.

<sup>17</sup> *Володимир Мономах...*, с. 5, 15–16.

<sup>18</sup> Там само, с. 3, 1.

Образ Святого Володимира моделюється за схемою: гріховність → відчуття провини → покаяння → добродійність → 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. В 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”<sup>19</sup>. І далі:

Учувши тоє Владимир, иж Ярополк убил брата своего Олга, боячися Владимир, аби і его также не убил, пошел за море до варягов. А Ярополк, разумѣя, иж Владимир утѣк, взял Великій Новгород. Владимир, зобравши за морем войско великое розних народов: варяг, славянов, чудов і кривичов, прійшов знов до Новгорода. Которій взявши, послал до брата своего Ярополка, ознаймуючи, иж ідет на него, мстячися смерти брата своего Олга. Послав же Владимир і до князя Полоцкаго Рогволда, аби ему дочку свою за жону отдал, але князь Полоцкій не хотѣл. Владимир, маючи великое войско готовое розмаитого люду, пошел на князя Полоцкаго, убил его і двох синов его, а дочку его взял собѣ за жену<sup>20</sup>.

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 перевантаження тексту фактологічністю, подієвістю, тобто превалює історичний дискурс. Автор не ставить перед собою завдання детально розповісти про хід подій, йому достатньо повідомити про них, або звернути увагу читача на те, що детальніше вони викладені в інших джерелах. 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 був

<sup>19</sup> Інститут літератури ім. Т. Г. Шевченка НАН України. Відділ рукописів, фонд 3, № 530.

<sup>20</sup> Там само, № 530–531.

особою історичною), 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 проявляється контрастність, опозиція. І все ж це не тільки „чорне” й „біле”, а в кожному конкретному випадку різна кольорова гама. Досить нагадати концепцію філософа й патриста Максима Сповідника про „плерому” душ як певну „надособистісність”, що міститься в душі першолюдини Адама та ідентифікується в усій множинності людських душ усіх часів і являє собою єдине ціле. Ісус Христос покликаний врятувати цю сутність, тому осудження грішників не є остаточним і може перерости в прощення<sup>21</sup>.

У першому фрагменті світ постає хаотичним, мінливим, невпорядкованим. 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 офъри им чинити и за бога их мѣти”<sup>22</sup>.

Таку вседозволеність хоч якось можна пояснити, звернувшись до Лаврентіївського літописного тексту, згідно якого, 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 сина Святослава, що урівнова-

---

<sup>21</sup> Див.: С. С. Аверинцев, *Наша філософія (восточная патристика IV–XI вв.)*, [в:] С. С. Аверинцев, *Софія-Логос: Словник*, Київ 1999, с. 259.

<sup>22</sup> Інститут літератури ім. Т. Г. Шевченка НАН України. Відділ рукописів, фонд 3, № 532.

жується помстою за приниження. Володимир прагне у всьому перевершити своїх братів по батьку Олега та Ярополка, щоб 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], давлячи один одного, спихнули Олега з мосту в урвище”<sup>23</sup>), Володимир використовує як привід для династичної боротьби з Ярополком. Хоч 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<sup>24</sup>.

Тому більшість агіографів поспішають завірити читача, що

тоє чинил Владимир, гды еще в темности болвохвалства зоставал. А по том, гди небесным свѣтом бил просвѣщен и познал правду и християнином зостал, от того часу уже такого блуда и нечистоти не чинил и другим того заказовал и боронил<sup>25</sup>.

Тут маємо своєрідний прийом анахронізму 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, видимість. Окреслюючи постать Володимира-поганина, агіографи використовують (за сучасною термінологією) „хаосологічні” моделі, з яких komponується картина метафізики зла.

В інтерпретації як середньовічних, так і барокових книжників, життя в поганстві – це темрява, сон. Очевидно, сон важкий, бо в цей час Володимир убиває, гвалтує, поклоняється ідолам. Агіографи нама-

<sup>23</sup> *Літопис руський...*, с. 44.

<sup>24</sup> *Володимир Мономах...*, с. 457.

<sup>25</sup> Інститут літератури ім. Т. Г. Шевченка НАН України. Відділ рукописів, фонд 3, № 533.



гаються 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 рівнозначне вибраності, з одного боку, і пізнанню недоступного, трансцендентного, з другого. Про пізнання тут йдеться лише в тому сенсі, в якому взагалі можна говорити про доступність людині пізнати непізнаване. За вченням одного з отців церкви Василія Кесарійського, Божество непізнаване „за сутністю”, але проявляє себе в 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”<sup>26</sup>.

Топоси сну й пробудження традиційні для агіографії: ще в проложній статті з пергаментного *Пролога* 1400 р. читаємо: „Да егда Бог восхотѣ избрати людїи овы, вдохну во сего [Володимира] благодать Святаго Духа и возбну от сна, от лютаго идолослуженїя...”<sup>27</sup>. Таким же давнім є й топос „свічі на світильнику” як символу християнської віри, генезу якого можна простежити 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 з Священною історією і 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

<sup>26</sup> Див.: С. С. Аверинцев, *Наша философия...*, с. 255.

<sup>27</sup> Е. Голубинский, *История русской церкви*, т. I: *Период первый или домонгольский* (Первая половина тома), Москва 1901, с. 246.

„благість”, що створив вільні ангельські й людські особистості, свобода яких повинна передбачати можливість морального зла, що, в свою чергу, породжує зло фізичне<sup>28</sup>. Так і Володимир, подібно до праотців, 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”<sup>29</sup>. Після почутого Володимир уже не хоче залишатися поганином, але перед ним постає проблема: 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 Володимиру. Прийом „активного контрасту” – вічне блаженство й вічні муки – один з центральних мотивів т.з. *Промови філософа*, що є зразком еротапокритичної літератури, і яка, на думку Дмитра Лихачова, 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 Мартина Гайдеггера, дає нам можливість відчутти таке трансцендентне поняття як час. Адже ідея часу має значення за умови існування смерті<sup>30</sup>.

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 і людини в теософській концепції „подвоюється”: Месія першого разу приходиться 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...”<sup>31</sup>.

<sup>28</sup> С. С. Аверинцев, *Софія-Логос...*, с. 175.

<sup>29</sup> Національна бібліотека України ім. В. І. Вернадського. Інститут рукопису, шифр 278 П/129 С., с. 169.

<sup>30</sup> Див.: М. Хайдеггер, *Время и бытие*, Москва 1993, с. 330–331.

<sup>31</sup> С. С. Аверинцев, *Софія-Логос...*, с. 209.

Отже, від вибору (добро чи зло, праведник чи грішник) залежить дуже багато, тому проблема вибору тісно пов'язана із почуттями стурбованості, тривоги й провини.

Провина, – як вказує Карл 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<sup>32</sup>.

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 „найнещаснішим” чоловіком на землі. Господь доторкнувся лише до очей грішника. Це не кара за гріхи, а випробування, очищення й своєрідна пересторога, щоб душу його зберегти від гордоштів, „щоб світлом живих її освітлити” (Йова 33, 30). Це не кара, а засіб духовного пробудження. „Уважайте за найвищу радість, мої брати, коли підлягаєте різноманітним спокусам” (Як., 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 в цій ситуації досить ефектним є прийом замовчування: невідомий автор тільки називає („и почал был уже вонтпить о крещениу, розумѣючи, иж то его богове поганские скарали”<sup>33</sup>), але не розкриває характерними для агіографії засобами

<sup>32</sup> Цитуємо за: Ж. Рюс, *Поступ сучасних ідей: Панорама новітньої науки*. З французької переклав В. Шовкун, Київ 1998, с. 91.

<sup>33</sup> Національна бібліотека України ім. В. І. Вернадського. Інститут рукопису, шифр 278 П/129 С., 436 зв.

почуття страху, безвиході, що переживає князь після втрати зору. Психологічне навантаження досягає апогею, і, за вимогами жанру, тут мав би бути „внутрішній” монолог Володимира чимось подібний до монологів Бориса та Гліба із *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, хоч, 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, в проложній статті 1400 р. читаємо:

И въ то время впал бяше Володимир въ недуг обѣма очима. И рече, пославши царица к нему: „Аще не крестишися, не избудеши болѣзни сея”. Он же рече: „Крестите мя, ибо на то вы есмь призвал”. И егда крестиши, и створися чудо веліе: вшедшу ему въ святую купель и отверзостася ему очи и бысть аки николи же имѣвъ недуга. Прозрив, похвали в сих Бога, и просвѣщен быв, радовашеся душею и тѣлом<sup>34</sup>.

Самобутність опрацювання традиційного мотиву простежуємо в інтерпретації агіографів другої половини XVII і XVIII ст. Перший текст:

Володимер знагла ослѣп и почал был уже вонтпить о крещению, розумѣючи, иж его богове поганские скарали. Але цесаровна послала до него, мовечи: „Окрестися, одно а збудеш слѣпоти”. Як се и стало: бо херсонский епископ, коли на него руку положил, благословяючи ему, абы принял Духа Святого, зараз як бы луска з очью спала, и прозрѣл ясно, и дал хвалу Богу, мовечи: „Тепер есмь познал правдивого Бога”. Окрестившись теды, Володимер взял имя на крещению Василей<sup>35</sup>.

Другий текст:

<sup>34</sup> Е. Голубинский, *История русской церкви...*, с. 246.

<sup>35</sup> Національна бібліотека України ім. В. І. Вернадського. Інститут рукопису, шифр 279/130 С., 310.

Знагла Владимир ослѣп. И почал был уже вомпити о вѣрѣ святой, разумѣючи, иж то его богове поганскіе 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”<sup>36</sup>.

Перед нами своєрідна варіатність (як цілої картини, так і окремих деталей) досить трафаретного опису чуда; продукування нових комбінацій і їх відгалужень. Чудо прозріння при охрещенні Володимира репрезентує прозріння фізичне (позбавлення сліпоты), але, перш за все, духовне (пізнання істинного Бога).

Очевидно, недаремно 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!” (Мт., 6, 22–23). У християнській фізіономіці особливе місце посідають очі, бо з ними тісно пов’язані такі поняття, як світло й темрява, душа людська. Метафізика світла в онтологічному аспекті виступає як субстанція всього суцього, тому недаремно вона наскрізь пронизує біблійну й агіографічну образність. За визначенням Умберто Еко, в Біблії, в отців церкви, гностиків таїна Бога передається в категоріях світла – в повній відповідності до теологічної та містичної традиції<sup>37</sup>. Одначе, як зазначає Псевдо-Діонісій Ареопагіт, загадковий автор т.з. „ареопагітичного корпусу” (V ст.), для рівноваги метафори божественного світла повинні доповнюватись метафорами „божественної темряви”<sup>38</sup>. 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

---

<sup>36</sup> Інститут літератури ім. Т. Г. Шевченка НАН України. Відділ рукописів, фонд 3, № 541.

<sup>37</sup> Див.: У. Еко, *Надінтерпретація текстів*. З англ. переклала М. Зубрицька, [в:] У. Еко, *Маятник Фуко*, Львів 1998, с. 658–659.

<sup>38</sup> Див.: С. С. Аверинцев, *Наша філософія...*, с. 257.

ніби луска, і зараз видющий 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-Ставровецького, – це „грона сладькіи винницѣ Христови”<sup>39</sup>. А Христос, в якого ми „вдягаємося” після покаяння „ест разумное солнце, жрудло и творця всякои свѣтлости видимои и невидимои, ибо в Христѣ живет тѣлесне весь зуполный свѣт непостижимаго Божества”<sup>40</sup>. Мотив покаяння особливо чітко прозвучав у літописній похвалі Володимиру Святому під 1015 р., в 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 покаються і ввійдуть у Царство Небесне. Покаянні мотиви знайшли своє відображення і в пізнішій агіографічній прозі про Володимира.

Коротко зупинимось на поняттях „момент охрещення” самого князя, означений чудом, і „процес охрещення” князя та всього народу, означений 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 з 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 крещені дано ему имя Василій”<sup>41</sup>. 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 разумѣли иж на небѣ, а не на землѣ стояли, албовѣм освѣтил их на той час свѣт небесний и были в видѣ-

<sup>39</sup> [Кирило Транквіліон-Ставровецький]. *Зерцало богословіи*, Почаїв 1618, с. 59.

<sup>40</sup> Там само, с. 54.

<sup>41</sup> Національна бібліотека України ім. В. І. Вернадського. Інститут рукопису, шифр ДА/416 Л., с. 172.

ніи<sup>42</sup>. Відчувається, наскільки складно авторові описати враження послів від побаченого. В цьому епізоді немає конкретного опису ні храму, в якому приймали візантійські цесарі Василь і Костянтин київських послів, ні коштовних риз церковного кліру, ні самої урочистої літургії. З лаконічного попереднього повідомлення читач лише дізнається, що константинопольський патріарх, за наказом володарів „украшил церков, як того была потреба, и сам в коштовних аппаратах з епископами службу божую отправовал”<sup>43</sup>. Стисло, чітко й лаконічно, як річний літописний запис. Проте в ньому прихований глибинний смисл.

Розповідь про Володимира має алузійний 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 в дзеркалі надто звужене, стягнене. За трактуванням агіографа, послі відчули доступне лише аскетам: споглядати на вершині екстазу нестворене, нерукотворне („нетварне”) світло („освѣтил их на той час свѣт небесній, и были в видѣній”). За визначенням візантійських аскетів-містиків IX–X ст., Божественне приходить до людини у „з’явленні світла” і сприймається чуттєво й надчуттєво<sup>44</sup>. Акцентуючи увагу на цьому епізоді, автор натякає на Боже покликання.

Святий Августин писав, що його життя, викладене в *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 і 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 лю-

---

<sup>42</sup> Там само, с. 170.

<sup>43</sup> Там само, шифр 370 П/155, с. 203.

<sup>44</sup> Див.: С. С. Аверинцев, *Наша філософія...*, с. 265–266.

дини. Після бесіди з Кирилом Філософом Володимир задумується над сенсом власного існування й приходить до невтішного висновку, визнаючи його „бездуховність”. І тільки після охрещення князь починає відчувати свою причетність до „образу і подоби” Творця.

Як зазначає Володимир Кречотень, посилаючись на поетику 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; ті чи інші досконалості або вади її особи чи її діяльності<sup>45</sup>.

Якщо подвижник, як правило, намагається дистанціюватися від навколишнього мінливого, нетривкого, спокусливого світу, акцентувати свою окремість (втеча в пустелю, монастир, обітниця мовчання, дівства тощо), то Святий Володимир за своїм політичним статусом (князь) змушений перебувати у вирі подій. Здійснення чуда відбувається поза реальністю. Та, як наслідок чуда, Володимир намагається підніматися до Бога „шляхами земними”, бо, за визначенням невідомого поета середини XVII ст., автора *Бесѣда челоуѣка з Богом*:

Вѣра без діл мертва ест, якоже и тѣло  
не движется без душѣ. Вѣру живить дѣло<sup>46</sup>.

Охрестившись, Володимир починає розуміти швидкоплинність, нетривкість, тимчасовість земного життя, яке українські барокові книжники часто порівнюють з димом, що розвіюється вітром, з бульбашкою на воді, з іскрою, яка мало світиться й швидко згасає<sup>47</sup>. В цій ситуації для поведінки князя характерний імператив самообмеження. Діяльність Володимира не стихає, але вона стає цілеспрямованою: становлення й розбудова християнської віри. Новий напрям діяльності

<sup>45</sup> В. Кречотень, *Вибрані праці*, Київ 1999, с. 92.

<sup>46</sup> *Українська поезія. Середина XVII ст.*, Упорядники В. І. Кречотень, М. М. Сулима, Київ 1992, с. 35.

<sup>47</sup> Див.: [Кирило Транквіліон-Ставровещький]. *Євангеліс Учителнос*, Ч. Рахманів 1619, с. 4 нenum.



Володимира передбачає охрещення всього народу („назначил день всему посполитству до крещенія святого”<sup>48</sup>), приведення 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”<sup>49</sup>), поверження поганських ідолів („приказал теж болванов палити, крушити и божницѹ до грунту вѣвертати”<sup>50</sup>), будівництво християнських храмів („а на тѣх мѣстцах церкви святѹи ставити”<sup>51</sup>), заснування нових міст навколо Києва тощо.

Характеризуючи Володимира-християнина, агіографи наголошують на його милостивості й милосердності („шпиталей теж велми много для убозства и калѣк набудовал и надал гойне великим достатком”<sup>52</sup>), 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”, „юнѣйшого” серед братів піднятися до великого князя київського, рівноапостольного. Це своєрідне вираження „волі до влади” (Ф. Ніцше), але не тільки над іншими, а й над собою, для якої, превалююче значення мають 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 Володимира: охреститися, не

---

<sup>48</sup> Національна бібліотека України ім. В. І. Вернадського. Інститут рукопису, шифр ДА/416, с. 172.

<sup>49</sup> Там само, шифр 278 П/129 С., 438.

<sup>50</sup> Там само, шифр ДА/416, с. 173.

<sup>51</sup> Там само.

<sup>52</sup> Там само, шифр 279/130 С., с. 311 зв.

зважаючи на страх перед поганськими богами. Володимир, згідно агіографічної моделі, перемиг себе, перебудував, вдосконалив – 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 з становленням нового світогляду, перебудовою всієї діяльності як державного діяча і людини як такої.

Підводячи підсумки, перш за все, відзначимо цілеспрямовану орієнтацію агіографів XVII–XVIII ст. на старокиївську традицію, що проявляється в досить толерантному ставленні до тексту-архетипу, прагненні зберегти його первинну значимість.

Зважаючи на специфіку поняття авторства в агіографічній прозі XVII–XVIII ст. (переважна більшість рукописних житійних текстів залишається анонімною), канонічність теми, мотивів, сюжетів, образів і в той же час певну допустимість „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 в 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.