

Чайка Т. О.

МОРАЛЬНІ ДОМІНАНТИ ДАВНЬОКИЇВСЬКОЇ АГІОГРАФІЇ (ДО РЕКОНСТРУКЦІЇ МОРАЛЬНОЇ СВІДОМОСТІ КИЇВСЬКОЇ РУСИ)

У статті окреслено підхід до осмислення моральної свідомості Київської Русі на основі дослідження пам'яток давньоруської агіографії та їхніх моральних домінант. Встановлено характерні особливості агіографічної літератури, які зумовлюють її незамінне значення для подібного типу моральної свідомості. Проаналізовано своєрідність морального змісту пам'яток Борисоглібського циклу, Києво-Печерського патерика, житій Леонтія Ростовського та Авраамія Смоленського.

Мета цієї розвідки - намітити підхід до осмислення своєрідності моральної свідомості Київської Русі крізь призму пам'яток давньоруської агіографії. Така мета видається цілком правомірною з огляду і на визначну роль житійної літератури у вітчизняній культурі того часу, і на безперечно високий рівень цієї літератури як форми оповіді про людину, її, сказати б, культурантропологічну та етичну виразність. Як слушно зазначав В. С. Горський, «чи не найповніше... мудрий урок моральності, заповіданий нам геніальними предками, втілено в образі святості» [1]; усвідомлення цього факту безпосередньо зумовлює історико-етичне значення дослідницьких звернень до вітчизняної літератури житій святих. Водночас постановка зазначеної мети

наражає нас на відчутні парадокси й ускладнення.

Передусім коло оригінальних агіографічних першоджерел Київської Русі є досить невеликим. До того ж, життя цього періоду, написані сучасниками або ж близькими за часом авторами, у своїй первісній редакції нам практично недоступні [2]. Четьї мінеї митрополита Макарія, що репрезентують репертуар початкового періоду давньокиївської агіографії, очевидно, являють собою істотну переробку більш ранніх житійних текстів [3]. Переробка ця найвірогідніше свідчить про часи, що її породили, ніж про вихідну ситуацію виникнення самих першоджерел. Утім, це стосується не тільки агіографії, подібний стан справ властивий, за досить незначними

винятками, усій писемності давньокиївського періоду. У певному розумінні поняття першоджерела тут взагалі лишається історично відносним, причому ця відносність інколи охоплює діапазон до двохсот п'ятдесяти років. Така ситуація закономірно зумовлює появу своєрідної скептичної традиції, відповідно до якої наші знання про історію літератури Київської Русі мають або суто гіпотетичний, або інтуїтивно-художній характер.

Що ж, однак, уможливорює використання наявних текстів як першоджерел для реконструкції моральної свідомості Київської Русі?

Насамперед це доведена безперечна історична вірогідність деяких найдавніших пам'яток – літопису Київського (Лаврентіївський і Іпатський списки), Повісті врем'яних літ, церковних актів і різноманітної церковної літератури, – що підтверджують і реальність найдавніших редакцій оригінальних агіографічних текстів, котрі беруть початок від другої половини XI ст., текстів, кількість яких безперервно зростає аж до середини XIII ст. Що ж до часу появи на Русі перекладної агіографії, то, за свідченням тих же джерел, він збігається, а в окремих випадках і випереджає офіційне введення християнства князем Володимиром.

Далі, слід врахувати, що в процесі становлення християнської свідомості, найортодоксальнішим репрезентантом якої і була агіографія, період між первісним виникненням житій і їх макаріївською редакцією, за всієї безперечної відмінності ідеологічної і політичної орієнтації граничних точок цього періоду і за наявності очевидної літературно-стилістичної динаміки, в онтологічно-світоглядному і моральному плані все ж являє собою єдину культурну цілісність, кожен компонент якої по-своєму виражає основні особливості моральної свідомості середньовічної вітчизняної культури.

Вважаємо, що сказане загалом може слугувати істотним аргументом на користь правомірності використання як матеріалів для реконструкції моральної свідомості Київської Русі пізніших редакцій її агіографічної літератури.

Природно, що певні риси давньоруської духовності, котрі набули свого відображення у пам'ятках культури досліджуваного періоду, міцно пов'язані з греко-візантійськими духовними традиціями. Принаймні для агіографії цей зв'язок є незаперечним і таким, що дуже багато пояснює як у самих житіях, так і в специфіці свідомості, яка їх породила. Втім, навіть у межах цього зв'язку вітчизняна агіографія, як і вся давньоруська культура, має досить істотні відмінності.

Жодною мірою не применшуючи значення спорідненості з греко-візантійською і південнослов'янською, зокрема болгарською писемною традицією, шляхи якої у давньоруській культурі окреслено вже достатньо рельєфно, дослідники нині дедалі частіше звертаються до самотньої, унікальної сторони вітчизняного культурного розвитку. Для давньокиївської агіографії проблема співвідношення в ній запозичених і унікальних мотивів моральної свідомості на тлі загальної недостатньої дослідженості культурфілософських і морально-етичних аспектів цього жанру залишається дуже актуальною і вимагає спеціальної розробки, що не є завданням цього дослідження. Проте навіть початкове осмислення цієї проблеми спонукає обрати для відтворення морального світу давньокиївського життя саме оригінальні його пам'ятки – адже самотність світовідчуття наших давніх авторів повніше засвідчує себе у їхніх власних творах, ніж у транспонованих ними до вітчизняної культури, нехай більш досконалих, але зрослих на все ж істотно відмінному історичному і моральному ґрунті агіографічних взірцях.

Важливо, що будь-яке оригінальне життя давньокиївського періоду являє собою досить складне поєднання своєрідного світосприйняття Київської Русі в його проекції на багатотисячову дохристиянську історію та органічно засвоєного духовного досвіду християнського світовідношення візантійсько-болгарських попередників. Властиво, це поєднання і формує найбільш виразну специфіку ціннісно-моральних настанов духовного світу життя. Звичайно, багато що в цьому духовному світі пояснюється й загальними рисами середньовічної свідомості. Так, вже достатньо досліджувалися особливості авторської свідомості цієї історичної доби, свідомості, що не знала ні часової, ні особистісної дистанції: всі благочестиві автори, «списатели святых книг» «суть оуста Божьи». Зрозуміло, що у світосприйнятті, для якого історія є час, спроектований на екран вічності, не існує й поняття культурної спадщини: духовно споріднене завжди сприймається як теперішнє, сучасне, чуже – взагалі не знаходить собі місця в межах даної культури. Так, за слушним зауваженням М. Т. Петрова, «Середньовіччя знало античність, але зовсім не розрізняло її як епоху» [4]. Середньовіччя давньокиївського періоду згладжує не тільки часові дистанції, але саму «інакшість» культурних надбань інших народів. Критерієм єдинорідності постає при цьому лише «права віра». В межах цієї єдинорідності своїми на Русі виявляються Кирило і Мефодій, Климент

Охридський, Іоан Екзарх Болгарський. Ореол і ранг святості роблять для русичів безумовно своїми мучеників, подвижників, святителів усього просторового ареалу ранньохристиянського агіографічного пантеону. Цим можна, зокрема пояснити й таке раннє, з XI ст., знайомство русичів і органічне засвоєння ними Єгипетського, Скитського, Єрусалимського патериків, «Лугу духовного» Іоана Мосха, пізніше Афонського патерика - пам'яток, що протягом багатьох віків зберігали свою популярність у Руській землі. В чотирьох мінеях послідовність вшанування пам'яті святих визначається тільки календарем. До XVIII ст. Русь взагалі не знає житійного збірника, в якому його герої розташовувалися б за національною або навіть територіальною ознакою.

Разом з тим, цікавим є факт, на який неодноразово звертали увагу дослідники: перекладач - «списатель» давньокиївської доби з незмінною тематичною і часовою вибірковістю ставиться до візантійського літературного матеріалу, що його він перекладає і адаптує. Явна перевага віддається при цьому святоотецькій літературі, авторам III-VI ст.; що ж до сучасників, то вони немовби не помічаються. Навіть такі видатні постаті, як Михаїл Пселл або Метафраст не привертають до себе належної (на пізніший погляд) уваги. Враховуючи тодішній рівень політичних і духовних зв'язків Київської Русі з Візантією, цей факт здається парадоксальним. Відомо, проте, що у своєрідній «троянді часів», що характеризує поліфонію часових уявлень, середньовічна культура схильна виділяти т. зв. «острівний час», тобто певні привілейовані відтинки часу (як і простору), внаслідок чого, наприклад, окрема країна, «святе місце» або подія абсолютизуються аж до історичної і просторової їх усамітненості і, так би мовити, хронотопічного телескопування [5]. Втім, чи не подібного ж ґатунку явища спостерігаємо і в загальній динаміці духовності, в ціннісних настановах свідомості, що підносила в XI-XII ст. до рангу духовного і морального еталона саме святоотецьку традицію? Склад перекладної агіографічної літератури Київської Русі цілком підтверджує це припущення.

Таким чином, київські автори XI-XII ст., котрі загалом, можна сказати, непогано знають і інтенсивно перекладають візантійську і болгарську агіографічну літературу, віддають у ній безперечну перевагу житіям, створеним упродовж IV-VI, дещо менше - VII-VIII ст., і ненавчливо зовсім не цікавляться житіями і авторами пізнішого часу, зокрема й творчістю свого визначного візантійського попередника Симеона

Метафраста (X ст.). Остання обставина стає особливо показовою, якщо врахувати, що Метафраст не тільки створював нові житія, а й систематизував і переопорядив відповідно до агіографічного канону X ст. майже весь класичний корпус візантійської агіографії; через це важко, на наш погляд, виключити, що саме у його редакції були сприйняті й перекладені на Русі візантійські житія більш раннього періоду. А проте конкретні літературні спостереження дають, повторюємо, сучасному дослідникові серйозну підставу для твердження, що «давньоруські агіографи сприйняли дометафрастівські традиції у візантійській житійній писемності» [6].

Безперечно є істотним, що формування давньоруської агіографії і як писемного жанру, і як галузі християнської моральної духовності відбувається за умов тісного взаємовпливу і взаємопроникнення різноманітних житійних традицій. Вплив Кирило-Мефодіївської болгарської школи на духовні орієнтації давньоруської свідомості посилюється вже з X ст. і відчувається як до завоювання Болгарії Візантією, так і після нього - через Афон і Константинополь. Уже в XII ст. здійснюється, очевидно, спільно болгарськими і давньоруськими книжниками переклад систематизованого збірника коротких житій - т. зв. «Слов'янський пролог». З XI ст. на Русі входять у обіг і деякі оригінальні чеські житія. Передумовою такого взаємопроникнення житійних традицій були схожі соціальні й моральні настанови; подібні у своїй основі духовні потреби, що їх задовольняє житіє в усьому християнському світі. Досить однорідною виявилася й еволюція житійних жанрів: як у Візантії, так і на Русі вона бере свій початок від фольклорного, легендарно-пісенного (у Візантії), епічного (на Русі) джерела анонімного авторства, що передбачало множинність одночасно існуючих варіантів і їх наступних редакцій. Для Візантії - це первісний житійний матеріал, що його згодом Євсевій Кесарійський включає до своєї «Церковної історії», для Київської Русі - житійні легенди про Феодора та Іоана, княгиню Ольгу і князя Володимира [7]. Перший наш іще напівміфічний агіограф, ймовірний автор «Сказання про Бориса і Гліба» - мніх Іаков. Далі поступово відбувається світоглядне, моральне і стилістичне відособлення житій, чіткіше фіксується їх авторство, що зрештою починає визнаватися як висока моральна і професійна заслуга: у Візантії X ст. - це умова можливого одержання риторського або філософського звання після закінчення школи (так, Микита Пафлогенянин здобув риторське звання за складене ним житіє Євдокії). На Русі, починаючи

з XII ст., створення житія - це ознака божественної обраності і доволі високий ранг духовного подвижництва.

Київська Русь, очевидно, не знала власних первісних синаксарів, появу яких можна вважати фіксованим початком житійного жанру у Візантії, проте обидва найдавніші його різновиди - житіє-мучеництво (мартирій) і власне опис життєвого шляху і духовного подвижництва померлого святого (житіє-біос) - були сприйняті й відтворені у нас повністю. Водночас у цій спадкоємності є особливість, що відбила, на наш погляд, специфіку моральної свідомості новонавернених слов'янських християн: «чисті» мартирій і біос, що у Візантії впродовж віків існували у своїй первісній формі, окремо одне від одного, на Русі, проявившись, з одного боку, в легенді про мучеництво Феодора і Іоана і, з другого, - в життєописах князів Ольги і Володимира Святославича, дуже швидко, вже з середини XI ст., зливаються. Показовими в цьому плані є сказання про Бориса і Гліба та житіє Феодосія Печерського, який добровільно і «з радістю душевною» приймає від власної матері і людей, що його оточують, «муки за діло Христово». Такими є й усі наступні житія, аж до численних оповідей Києво-Печерського патерика. Власне мартирій відроджується на початку XIII ст. у зв'язку з діяльністю подвижників, що обрали шлях місіонерства. Пізніше у стилі мартирія було написано сказання про загиблих за віру мучеників часів татаро-монгольської навали.

Моральне і стилістичне злиття у давньокиївській агіографії біоса і мартирія зумовило, на наш погляд, те, що жодне з наших житій домонгольського періоду не схоже на розмірену, м'яву келейну повість - за всієї канонічної одноманітності сюжету його незмінно драматизують, духовний пошук і чутливість підносяться до людських страждань. Водночас самий тип мучеництва є тут принципово відмінним від візантійських його варіантів, де «страсті», хоча й здійснюються Божественним провидінням, однак для самих героїв, котрим вони призначаються (найчастіше доти читачам житія невідомих), здебільшого виявляються для них цілковитою несподіванкою - вимушеною і невідоротною (наприклад, повість про 40 смирнських мучеників, пізніше - численні повісті Афонського патерика). В давньоруському житті, навпаки, елементи мучеництва - це завжди немовби власний наслідок життєвого шляху, добровільно обраного знаним читачеві героєм житія, - обставина, що незмінно підсилює й без того домінуючий у нашій агіографії морально-учительний аспект.

Ця доміанта зумовлює й те, що чудо у давньоруському житті, на відміну від житій грецьких, як про те пише Т. В. Попова [8], ніколи не має розважального характеру, ні для героя, ні для читача. Маючи у свідомості християнина-неофіта істотне онтологічне й учительно-моральне навантаження, воно постає прямим свідченням і реалізацією містичних засад у земному існуванні людини і сприймається нею дуже серйозно, зі страхом Божим, бо «нъ или могу вся съповѣдати или съказаати творимая чудеса, по истинѣни весь миръ может понести, яже дѣются предивная чудеса и паче пѣська морьскааго» [9].

Відомо, що візантійська агіографія тяжіє до біографії античної: за спостереженнями дослідників, починаючи з Євсевія Кесарійського візантійське житіє вбирає в себе психологічно-моралізаторський стиль Плутарха [10]. Давньоруські житія, що сформувалися майже вісім століть потому, виявилися найбільш сприйнятливими саме до цієї традиції. Цілковито очевидним є і поглиблений, драматично розгорнутий, етично забарвлений психологізм «Съказаниа и страсти и похвалы» святим Борису і Глібу. Взагалі, уся наша агіографія домонгольської доби є доволі психологічною. Ризикнемо висловити припущення, що це є вже не стільки результатом успадкування якихось екстернальних цінностей, скільки відображенням розвиненості моральної свідомості самих давніх русичів, її духовної спрямованості, що саме в агіографії знайшла мало не єдину літературну можливість зберегти і навіть розвинути психологізм, загалом, як відомо, зовсім не властивий панівному в той час стилеві монументального історизму.

Припущення про «яскраво виражений психологізм зображення героїв» [11] як характерну рису давньоруської агіографії підтверджується і з огляду на сучасний для її класичної доби стан візантійської агіографії: набувши статусу «високої літератури» [12], остання чимдалі рішучіше ставала на шлях послідовної спіритуалізації, піднесеної абстракції, напрацьовувала ідеально-узагальнюючий спосіб зображення, за якого саме «не може бути місця психологізму навіть і в тих межах, у яких він інколи допускався раніше» - «на угоду загальній ідеї приноситься в жертву часткове - замість живих людей у далеких від дійсності умовах діють збірні втілення загальних ідей, станів і фахів, догматика й мораль просвічують крізь надану їм антропоморфну оболонку» [13]... У відчутному контрасті з цією тенденцією давньокиївська житійна література XII-XIII ст. незмінно виявляється уважною до індивідуальних особливостей своїх героїв саме

як конкретних живих людей; цим пояснюється, зокрема, і власне художня привабливість її творів.

Зазначена психологічна тенденція не суперечить тому, що в давньоруську агіографію цілком органічно входить і прийом епідейктичного (урочистого) красномовства, на візантійському ґрунті репрезентований творчістю Григорія Ниського, Григорія Назіанзіна, Василя Кесарійського. Початки життя - енкомія знаходимо у нас задовго до «плетення слів»: в XI ст. в Похвальному слові кн. Володимирові в Іларіона і далі практично в усіх акафістних вставках давньоруських житій. Цілком очевидно, що цей стиль якнайкраще відповідав переможному християнському світовідчуттю новонаверненої Русі, що стояла на порозі свого, можливо, найблагодатнішого в духовному відношенні майже сторічного (від Ярослава Мудрого до Володимира Мономаха) періоду. Вже ніколи потому - ні в останні домонгольські часи, ні в пізнішій житійній традиції, включаючи північноруську, - не проявиться він більше в такому чистому й неформалізованому звучанні. Однак тепло його живої щирості не згасне: віднині воно буде відчуватися навіть крізь канонічну філігрань високого красномовства у вітчизняному житійному жанрі.

Утім, у нашому дослідженні вибір житій та їх характеристика визначаються не тільки літературно-історичним або художньо-естетичним зацікавленням, а й завданнями розгляду власне моральних домінант давньоруських уявлень про святість. Тому у першоджерелах ми намагатимемося з'ясувати головним чином їх етичну своєрідність, роздивитися в них деяку парадигму давньокиївського життя, що фіксувала головні аспекти тодішнього морального ідеалу. З цього погляду першим [14] предметом нашого дослідження стає культ святих князів-страстотерпців Бориса і Гліба (повний період формування їхнього культу - від 1015 до 1115 р.). До первісного письмового складу агіографічних джерел, присвячених цим святим (що одержав у науковій традиції назву Борисоглібського циклу), входять: літописна повість (вміщена під 1015 р.) про загибель князів-братів; «Съказание и страсть и похвала святою мученику Бориса и Глѣба» (Успенський збірник XII-XIII ст.; авторство «Сказання» за наявними джерелами точно не встановлене [15]); «Чтение о житии и погублений блаженных страстотерпцев Бориса и Глеба» Нестора-літописця (Сильвестрівський збірник, середина XIV ст.), а також пізніші короткі (проложні) сказання, паремійні читання, похвальні слова, церковні служби. Написання літописного

фрагмента «Сказання» і «Читання» більшість дослідників з незначними розходженнями датують кінцем XI - початком XII ст. [16].

Якщо з історичної точки зору залишається нез'ясованим, що саме становить археографічну основу Борисоглібського циклу - літописна оповідь, «Сказання» або «Читання», то літературознавців здебільшого приваблюють емоційна безпосередність і пов'язані з нею художньо-естетичні переваги «Сказання», незважаючи на більш чіткий, детальний і канонічно коректний стиль «Читання». На нашу думку, для історика філософії і етики в межах культурологічного дослідження стрижнем циклу також є «Сказання», оскільки світоглядні домінанти, національна специфіка і моральна унікальність подвигу святих князів саме в ньому виражені з найбільшою силою. Істотно й те, що домінуюча роль «Сказання» визначається не тільки загальновідомою першою його частиною - власне сказанням про загибель князів-братів, а й другою, значно рідше згадуваною і досліджуваною - «Сказанием чудес святою страстотерпцю Христову Романа и Давида». (З усіх відомих списків «Сказання» ця його частина є лише в Успенському збірнику). Річ у тому, що ця друга частина з описаними в ній чудесами святих, з детальною розповіддю про урочисте перенесення їх мощів у 1072 і 1115 рр., про побудову і посвяту їм церкви у Вишгороді, незалежно від того, чи була вона (ця частина) написана одночасно з основною частиною сказання [17], чи дещо пізніше, а згодом і приєднана до першої у зазначеному збірнику [18], - з точки зору нашого дослідження постає як перший письмово зафіксований приклад морального осмислення у Київській Русі теми святого подвигу і взагалі самого феномена святості.

У цілому, культ Бориса і Гліба осмислюється насамперед як національна святиня: подвигом їхнього страстотерпства Русь входить до світової сім'ї християнського служіння, вносить свою лепту в зібрання християнських добродійностей. Тому такої сили набуває у «Читанні» пафос євангельської притчі про «робітників одинадцятої години» нарівні з усіма благословенних Господом. Показово, що давньоруська святість (втілена в Борисові і Глібові) була визнана і сприйнята вже у XII ст. і Візантійською, і Болгарською церквами, з цього ж часу їхні життя відомі і в католицькому світі (в Чехії навіть заведено їх церковне вшанування [19]). Таке швидке і широке визнання в історії вітчизняної святості не повторювалося більше ніколи. Тому, ось уже півтора століття дослідники давньоруської

культури приділяють особливу увагу осмисленню цього загадкового і притягального агіографічного феномену [20]. Ризикнемо припустити, що ні існування «чисто об'єктивних» фактів, ні потрактування агіографії Бориса і Гліба як «церковної пропаганди феодально-державної доктрини» (О. С. Хорошев) не допоможуть знайти відповіді на численні питання, що виникають. У нашій характеристиці зазначеного першоджерела ми спробуємо відштовхнутися від того моменту, коли, за висловом щойно згаданого дослідника, й «розпочинається міф», саме з цієї позиції осмислюючи моральні особливості вітчизняної духовності, що визнала святість Бориса і Гліба і шанує її впродовж свого подальшого розвитку. Ми, таким чином, входимо в річеще загальнокультурологічного, а в цьому разі - власне етичного прочитання агіографії, традицію якого засновано на початку минулого століття професором Кадлубовським (Див.: *Кадлубовський А. П. Очерки по истории древнерусской литературы житий святых.* - Варшава: Изд. «Рус. филол. вест.», 1902) й розвинуто на українському ґрунті Іваном Франком [21]. Згодом ця традиція набуває продовження в працях представників французької школи, наприклад, О. Жолі (автора книги про психологію святості), у відомій монографії Г. П. Федотова (*Федотов Г. П. Святые древней Руси (X-XVII ст.)*.- 4-е изд.- Париж: YMKA-PRESS, 1989) та ін. Звернімо увагу й на те, що найбільш визначним у вітчизняній агіографії виявляється її перший досвід, і це при тому, що текстологічних аналогів, що могли б слугувати джерелом для запозичення або наслідування, у розпорядженні давньокиївського автора, та й взагалі у тодішньому європейському агіографічному корпусі, як побачимо нижче, майже не було. Етичних аналогів не було взагалі: святі грецького, як і католицького календаря - переважно мученики за віру або преподобні (ченці-аскети, святителі, єпископи). Миряни у статусі праведних (за винятком юродивих) трапляються вкрай рідко. Борис і Гліб уперше схарактеризовані й канонізовані як страстотерпці. Г. П. Федотов слушно зазначає, що, тільки враховуючи це, можна зрозуміти... «всю винятковість, всю парадоксальність канонізації князів, вбитих у міжусобиці, й при тому першої канонізації у новій церкві учора ще язичницького народу» [22]. Отже, подвиг страстотерпства, що виник на вітчизняному ґрунті, у рамках нашої ментальності, онтологічна основа і моральний сенс цього подвигу, його роль у духовному житті давньокиївської держави і в подальшому розвитку національної самобутності народу - все це

і визначає особливий інтерес до Борисоглібського циклу.

Показово, що не мирське благочестя, а приклад страстотерпства виявляється тією добродією, що її Київська Русь щонайперше додає до всесвітнього зібрання християнських чеснот, - добродією, християнська аутентичність якої здолала навіть канонічні сумніви греків, аж ніяк не схильних, за судженням Г. П. Федотова, «заохочувати релігійний націоналізм новонаверненого народу» [23]. Таким чином, страстотерпство стає першою відмінною особливістю давньоруської святості; значущість «Сказання» як першоджерела у цьому плані визначається тим, що воно, на відміну від «Читання», дає не канонічне, а, скоріше, народно-церковне осмислення подвигу страстотерпців. Не випадково «Сказання» постійно апелює до народної (соборної) свідомості - заплачки, текстові і смислові репризи начебто розраховані на негайне емоційне співпереживання при безпосередньому засвоєнні «з голосу». Тобто перед нами дійсно **сказання** - форма, ближча народній свідомості, ніж нововведене **читання**. Тим міцніший його зв'язок із самобутною народною моральністю: воно точніше виражає її наявний стан і сильніше впливає на неї з часом. Спробуємо зрозуміти, як з потенціалу давньоруської моральності народжується подвиг страстотерпства.

Згадаймо, що подвиг - це, насамперед, вихід за межі норми, піднесення над нормою, в тому числі й моральною. Моральною нормою (і юридичним правом) київських князів було привілеєве право старшого брата, котрий по смерті батька стає «въ отца мѣсто» [24]. В цих межах поведінка Бориса являє собою не подвиг, а честь - він чинить відповідно до кодексу княжої честі: «Не буди мнѣ възнати руки на брата своего старѣйшаго: аще и отець ми умре, то съ ми буди въ отца мѣсто» [25]. Честь - це властиво княжий шлях, і поділити його з князем - справа честі його дружини, але «се слышавше, вои разидошася от него» [26]. Чи не від того все ж, що Борис відмовляється від зазіхань на Київський стіл на користь старшого брата? Але, як можна з очевидністю показати, дружина князя Бориса не є безчесною. Річ у тому, що безчесним є сам старший брат Бориса Святополк, і тому для нього гарантією (запорукою) власного столонаслідування не може бути честь брата, а тільки його життя.

«Святополкъ же, исполнивъся безаконья, Каиновъ смыслъ приимъ, посылая к Борису, глаголаше, яко «с тобою хочю любовь имѣти, и къ отню придамъ ти»; а лъстя под нимъ, како

бы и погубити» [27]. Замисливши подібне вбивство - «пролити кровь... бес правды», - Святополк випадає тим самим насамперед із закону Божого і морального («ти бо общаються крови, собирають себе злая... нечестьемъ бо свою душу емлютъ» [28]), - і це, на думку автора, що посилається на Соломонову притчу, «путье суть скончавающихъ безаконье» [29]. У цьому зв'язку цілком логічно, що, вбивши Бориса, Святополк, продовжуючи свій рух у колії беззаконня і зла, планує й убивство молодшого брата Гліба, котрий у династичному відношенні вже не становив для нього жодної небезпеки. Давньоруський автор знаходить для цього вбивства тільки моральне пояснення: «Золь бо человекъ, тшася на злое, не хужи есть бѣса; бѣси бо Бога боятся, а золь человекъ ни Бога боится, ни человекъ ся стыдитъ; бѣси бо креста ся боятъ господня, а человекъ золь ни креста ся боить» [30].

Здавалося б, своїм зловісним заміром Святополк, за людськими мірками, сам позбавляє себе усіх прав старшого брата, тому озброєна боротьба Бориса з ним цілком відповідала б правилам військової честі того часу. Тому і «рѣша же ему дружина отня: «Се дружина у тебе отня и вои. Поиди, сяди Киевѣ на столѣ отни» [31]. Відмовляючись прислухатись до порад дружини, Борис тим самим порушує весь усталений порядок відстоювання справедливості силою зброї і саме з моменту цієї відмови переходить із звичайного мирського плану буття у план небесний, починає діяти як «небѣсный человекъ». Зрозуміло, що в цьому вимірі дружина виявляється для нього абсолютно зайвою, недоречною - «и вои разидошася от него» [32]. Немовби підкреслюючи сенс переходу Бориса до сфери сакрального, автор «зупиняє» його фізичне діяння: рухаючись із дружиною у напрямі до Києва, Борис з цієї миті зупиняється й перебуває немовби в очікуванні того, що має статися з ним.

Винятковість вчинку Бориса змушує давньокиївського автора до ретельного, докладного пояснення його мотивів. Це пояснення виходить, на наш погляд, далеко за межі міфологем родового життя, як би їх не тлумачити [33]; воно має донести до читача нову систему християнських пріоритетів: саме тому так розгорнуті, численні і емоційні - і в «Сказанні», і в літописній оповіді - передсмертні монолози Бориса, потім Гліба. У цих своїх монологах-молитвах, звертаючись до Ісуса Христа, Борис усвідомлює себе продовжувачем великої християнської і біблійної традиції мучеництва: ми бачимо тут численні ремінісценції із старозаповітних псалмів, текстів Нового Заповіту і отців церкви. Разом з тим,

істотно, що в цій тисячолітній традиції мучеництва Борис знаходить і своє особливе місце. Скінчивши канон, він молиться так: «Господи Иисусе Христе! Иже симъ образомъ явися на земли спасенья ради нашего, изволивъ своею волею пригвоздити на крестѣ руцѣ свои, и приимъ страсть грѣхъ ради наших, тако и мене сподоби прияти страсть. Се же не от противныхъ приймаю, но от брата своего, и не створи ему, Господи, в семь грѣха» [34].

У цьому передсмертному молінні Бориса звернімо увагу, по-перше, на те, що для князя-страстотерпця важливим є факт прийняття страждань саме від брата, а не від чужого, і, по-друге, звернене до Господа прохання Бориса не ставити це його братові у провину. Ці морально-психологічні особливості й дають змогу, на наш погляд, виявити своєрідність страстотерпства, що з цього часу стає невід'ємною рисою збірного давньоруського образу святості у загальнохристиянській агіографічній традиції мучеництва.

Ця своєрідність страстотерпства відчутніше, на нашу думку, проявляється не на тлі протиставлення класичному типові мучеництва, що становить основу агіографічного морального ладу загалом, а в контексті розгортання одвічно притаманних християнському мучеництву внутрішніх інтенцій вільного самоофірування і смирення. Внутрішньо осмисленою, а не суто ситуативною уявляється в цьому зв'язку цілком очевидна, доведена до текстуальних аналогій, ремінісценція з «моління про Чашу», що її бачимо у передсмертних монологах Бориса [35].

Класичний мартирій (ремінісценції з якого неодноразово виникають у «Сказанні» - пор. «Страждання Микити», «Житіє В'ячеслава Чеського» [36], «Житіє Варвари», «Житіє Меркурія Кесарійського» і, особливо, «Житіє Димитрія Солунського») звичайно являє мученика-героя (часом аж такого собі «спортмена святості», за брутально-точним висловом Ф. Ніцше), котрий активно і цілеспрямовано демонструє істинність своєї віри і способу життя у протистоянні «миру», протистоянні, що інколи доходить до гротескової умисності й агресивності (див., напр., Афонський патерик). Тим часом у житті Бориса і Гліба ми бачимо дещо інше. За характеристикою В. С. Горського, святі князі «люблять земне життя, світ людський, особливо кровний, родинний, що єднає їх з батьком, братом, навіть із братом-убивцею» [36] - тим вагомішим є їхній остаточний вибір, тим більше вражає їхня свідомо самопожертва: життя земне вони «не ненавидять, а долають у муках, у мучеництві» [37].

Такий вибір, таке долання принад життя, така готовність йти назустріч смерті не можуть водночас не засвідчувати всю стражденність, всю вразливість існування людини; саме в контексті цієї вразливості й стражденності вони тільки й можуть бути осягнуті. Торкаючись цього аспекту історії Бориса і Гліба, Г. П. Федотов слушно зазначає: «Знаменно, що мучеництво святих князів позбавлене усякої подоби героїзму. Не тверде сподівання, не виклик силам зла, котрий так часто відчувається у стражданнях давніх мучеників... Навпаки, Сказання, як і літопис, застосовує усе своє чимале мистецтво, аби зобразити їх людську слабкість, жалісну беззахисність» [38].

Зауважимо, до речі, що згадані характеристики аж ніяк не є констатаціями суто фактологічними: тут дається взнаки певний сакральний план, в якому «людська слабкість» Бориса, вказуючи на його несьогосвітність, тим самим ще більш вияскравлює його духовну силу, а за «жалісною беззахисністю» Гліба відчувається міць благодаті святого Духа, котрий допомагає юному Глібові «радуючися йти назустріч мученицькому вінцеві, що готувався для нього» [39]. Показово, що й у сучасному християнському прочитанні найбільш пронизливих сцен життя «дух Святий розкриває внутрішньому зорові... сяючу любов'ю до ближніх душу мученика Христова» [40].

Саме тому сцена загибелі Гліба, так детально і жалісливо описана в «Сказанні» (і цілком неможлива у класичному мартирії), прочитується не тільки без почуття ніяковості за юного воїна-князя, який благає своїх мучеників не позбавляти його життя («Помилуйте унести моє, помилуйте, господє мои! Вы ми будѣте господие мои, азъ вамъ рабъ» [41]), але й з глибоким співпереживанням - немовби пізнаванням через це «нѣсть убиство, нѣ сырорѣзание» [42] образу святого Агнца, що у хресній жертві смиренно бере на себе гріхи світу.

Отже, перед нами не просто «вільна жертва», що, на думку Г. П. Федотова, становить головну особливість давньоруського страсотерпства [43]; істотно, що в самій цій жертві домінує моральна й онтологічна міць *смирення* - не ритуального і не ситуативно-епізодичного, а екзистенційного; такого, що не просто несе в собі відмову від власної волі, а пізнає і приймає світ у перспективі його Божественної благодатності. Саме в такому прочитанні розкривається, на наш погляд, глибинна моральна осмисленість страсотерпства Бориса і Гліба, що справило потужний вплив на народну свідомість наступних століть [44].

Однак якщо онтологічною основою смирення у християнстві визнається любов, то вона ж, переведена у план моральної свідомості, постає і як його наслідок, здобуток (винагорода за нього), більш високий ступінь на ліствиці християнських чеснот. З-поміж пам'яток давньоруської агіографії найбільш рельєфно цей етос любові виражає, на нашу думку, Києво-Печерський патерик.

Зауважимо одразу, що осмислення Києво-Печерського патерика під таким кутом зору не є традиційним. В історії літератури та історії церкви патерики взагалі, зокрема й Києво-Печерський, належать до аскетичного напрямку в агіографії, в контексті якого справді канонічно визначаються їхні формальні особливості, сюжетні межі оповіді і, можна було б припустити, також їхній категоріальний лад. Безперечно, що Києво-Печерський патерик, перлина вітчизняної агіографії, є кульмінацією даного жанру на Русі домонгольського періоду. І все ж самою лише репрезентацією християнської, нехай навіть специфічно давньоруської аскези (аскетичної свідомості, аскетичних цінностей) секрет багатівкової привабливості цієї пам'ятки давньоруської культури для читацького загалу, а протягом останніх віків і зростаючого дослідницького інтересу до Патерика, пояснити вкрай складно [45]. Звісно, неминуща чарівність Києво-Печерського патерика тісно пов'язана з тим, що в будь-якому контексті розгляду в ньому виявляються самобутні, унікальні риси давньоруської свідомості, її м'яка, просвітлена людяність. Крізь «принадність вимислу і простоти» (О. С. Пушкін) проглядає прагнення духовної і душевної досконалості, пошуки відповіді на пекучі питання смислу життя і смерті, окреслюються альтернативи розкаяння і вини, гріховності і праведності, сподівання милосердя і справедливості, що незмінно хвилювали авторів, героїв і читачів Патерика [46]. Вже цей феноменальний рівень розгляду Патерика дозволяє ясніше, адекватніше уявити духовно-моральний обрис наших далеких предків, гостріше відчути живий зв'язок часів і цінність вічних людських проблем.

Разом з тим, до завдань дослідника Патерика входить, на наш погляд, і пошук смислоутворюючих засад, що фундують вказаний феноменальний рівень, встановлення глибинних категоріальних доміант, яке передбачає специфічно філософське прочитання цієї пам'ятки. Результативним, на нашу думку, може бути й філософсько-етичне осмислення самого факту виникнення Патерика у Київській Русі, а також особливостей його формування (зокрема доволі

неформальної, ба навіть парадоксальної у даному жанрі його епістолярної форми).

Не вважаючи за доцільне наведення тут загальної історичної і літературознавчої картини створення Києво-Печерського патерика і долі усіх його наступних редакцій [47], звернімо увагу лише на деякі його особливості, найважливіші з точки зору нашого дослідження.

Перша з цих особливостей пов'язана з часовою різноманітністю складу Патерика - від кінця XI-го до 20-х років XIII ст. Таким чином, Патерик вже у своїй первісній редакції поєднує істотно несхожі між собою в історичному, етичному і загальнокультурному плані періоди розвитку домонгольської Русі. Тлумачити цей факт можна по-різному. Г. П. Федотов вказує у цьому зв'язку на труднощі вивчення давньоруської релігійності і побуту за Києво-Печерським патериком [48]. Нам же уявляється цінною та унікальною можливістю не тільки формального, але й змістовного поєднання різночасового матеріалу в цілісну картину давньокіївського морального життя, яку Патерик, єдиний з-поміж наших давніх письмових пам'яток, надає своєму вдумливному читачеві.

Звернімо увагу також на те, що герой Києво-Печерського патерика насправді є колективним. У підсумку ним постає самий монастир Печерський як певна збірна єдність виниклого на Русі чернецтва - спадкоємця і продовжувача давнього східного, головним чином палестинського чернецтва. До ціннісної складової святого життя завдяки цьому органічно входить висока цінність духовного братства. П. Іванов виражає цю особливість духу Патерика так: «Самотній святий - мученик. Святий серед святих є по-царськи щасливим» [49].

Цікавою уявляється також історична і особистісна визначеність авторів Патерика. Починаючи з Нестора-літописця, автора житія Феодосія Печерського і, ймовірно, похвали Феодосію (XI ст.), до Симона і Полікарпа (кінець XII - початок XIII ст.), особистісні характеристики авторів незмінно суттєво доповнюють загальну картину їхніх творів. Передусім усі вони є постригами Києво-Печерського монастиря, себто пишуть немовби про свій власний дім. На цьому тлі постать Нестора, за наявними відомостями про нього, вимальовується досить цілісною [50]. Симон - представник іншого, пізнішого часу й іншого стану монастиря; великий князь Всеволод Юрійович бере його в ігумени заснованого ним у 1197 р. Рождественського монастиря у Володимирі, а 1214 р. Симон стає єпископом новоствореної Володимирської єпархії.

Послання Симона до Полікарпа являють собою повчально-моралістичні, пройняті ностальгічним духом спогади про життя у Києво-Печерському монастирі; в сказаннях про життя і подвиги перших печерських святих у нього наче постає втрачений золотий вік монастиря, кристалізується ідеал давньоруського чернечого служіння, стверджуються взірці християнської моральності, що мають служити навчанню і напученню сучасних йому подвижників [51].

Полікарп - чернець Києво-Печерського монастиря, учень або ж і близький родич Симона, більшу частину життя провів у рідних монастирських стінах. На відміну від Симона, це людина бентежна, невдоволена («непоправний амбітник», за енергійним висловом М. С. Грушевського), з невпорядкованим душевним світом. Відблиск Божественної благодаті розгледіти на ньому важко. Скрізь йому погано: після приїзду до Симона у Володимир він незабаром знову повертається у київський монастир. Прагне до влади - але тільки задля того, щоб застосувати її «на користь». Двічі він стає ігуменом, і обидва рази повертається до рідного монастиря, вважаючи, що ченцеві краще все-таки бути в покорі, - так пише про нього Є. Є. Голубинський [52], реконструюючи його особистість з текстів Полікарпових послань. Сліди його душевного «скаламутнення» проявляються у другій частині Патерика.

Істотного сенсу набуває з окресленої точки зору епістолярна побудова Патерика. Головні частину Патерика становлять, як відомо, послання Симона Полікарпу з доданими до нього дев'ятьма оповіданнями про подвиги киево-печерських чорноризників, а також послання Полікарпа ігумену Акіндіну, що включає в себе одинадцять оповідей. Симонове послання сповнене настановчих звернень до Полікарпа, дуже безпосередніх, що свідчить про тривале спілкування, яке їм, вочевидь, передувало. Видно, що специфікою і можливостями епістолярного жанру і Симон, і Полікарп володіють уповні.

Варто відзначити парадоксальність, навіть деяку несподіваність появи згаданої композиційної форми в контексті такої «юної», тільки-но виниклої християнської літератури, яку являла тоді культура Київської Русі. Адже епістолярний жанр як такий передбачає досить високий ступінь розвитку не тільки авторської, а й читацької свідомості, до того ж і в перекладних патериках, відомих на той час на Русі, подібна форма - явище рідкісне, хоча й не виняткове [53]. Зазначена історична «невідповідність» надає, однак, сучасним дослідникам можливість «реконструювати

справжній, а не ідеалізований, за вимогами канону, образ людини тієї пори» [54]. Що ж до конкретної читацької аудиторії Патерика, то епістолярна форма його побудови виявилася зрештою досить ефективним засобом донесення до людей ключових цінностей, духовних і моральних настанов праведного християнського життя - засобом, який дав змогу поєднати приватність із відвертою публіцистичністю, масовість впливу - з особистісним типом сприйняття. Якщо Полікарп у межах даної структурної форми виявляється водночас і автором, і адресатом, то, в свою чергу, будь-який читач Патерика (а не тільки монастирська братія) набуває завдяки цьому можливості зрозуміти Полікарпа, пережити його моральну колізію, відчутти вплив духовних цінностей, що їх йому проповідує Симон [55].

У зв'язку зі сказаним моральна спрямованість Патерика виглядає *тришаровою*. Перша, найбільш безпосередня його моральна мета - зберегти пам'ять про великих київських подвижників і засвідчити, що самий Печерський монастир є богообраним і святим місцем. Друга - утвердження думки про те, що свої чудеса на землі Бог творить саме руками подвижників. Третє завдання Патерика - власне повчально-моралістичне; під цим кутом зору все, про що йдеться у Патерику, має стати прикладом і практичною настановою до дії, і не лише для ченців, а й, у трансформованому вигляді, для щонайширшого кола мирян. Не випадково у своєму первісному вигляді Патерик був задуманий як зібрання листів-сказань («слів») Симона і листів-сказань Полікарпа, тобто як структура принципово відкрита, дуже зручна для наступних змін, внесення нових сюжетів, вільних чи невольних скорочень і т. ін., що й відбувається протягом багатьох століть. Не в останню чергу завдяки цьому Патерик аж до XIX ст. фактично існує у полі вітчизняної культури не як завершений твір, а як відкрита життю книга, що вбирає у себе плін і дух часу.

І, нарешті, необхідно сказати, що всі наведені особливості творчої історії і літературної форми, різнопланові й різноспрямовані духовно-етичні інтенції Патерика, безперечно, мають і деяку спільну основу. Є підстави стверджувати, що цією основою постає не що інше, як **любов**, осмислена як онтологічна і моральна доміанта життєбудівництва, служіння й духовного зростання киево-печерських святих.

У процесі уважного прочитування Патерика наявність цієї парадигми стає, на наш погляд, безпосередньо відчутною в цілісності семантич-

ного поля твору, в його загальному моральному колориті - особливо у тих хронологічно більш ранніх частинах тексту, автором яких є Нестор. Так, почуття любові пронизує усе життя св. Феодосія Печерського - від самого моменту приходу Феодосія до Антонія у монастир аж до його передсмертного звернення до братії: «Чада моя любима и братиа! Се бо и утробою вся вы цѣлюю, яко отхожю къ владыцѣ, госпуду нашему Исусу Христу... Богъ же... васъ благослови... и неподвижимо и твѣрду яже къ тому вѣру вашу да съблюдетъ, въ единомии и въ единой любви, до послѣдняго издыханія въкупѣ суще» [56].

Духом християнської любові сповнені й інші епізоди Патерика, що являють чудові взірці милосердя й смиренного душевного тепла. Показовим у цьому плані є, наприклад, таке оповідання про св. Григорія Чудотворця (слово 28). Преподобний, як зазначає автор життя Полікарп, не мав нічого, крім книг для читання і молитви. Якось уночі прийшли злодії і, причаївшись, стали вичікувати, поки старець піде до ранкової служби, аби вкрасти його майно. Григорій, однак, відчув їхню присутність і став просити Бога про їхнє прощення і виправлення. Злодії поснули й проспали п'ять днів і п'ять ночей. Зрештою, Григорій розбудив їх у присутності братії і сказав: «Доколѣ стрезжете вьсеу, покрасти мя хошете, уже отъидете в домы своя» [57]. Побачивши, що бідолаги не можуть йти, бо знемагають від голоду, блаженний нагодував їх і відпустив з миром.

На цьому, однак, історія не закінчується. Дізнавшись про те, що сталося, володар міста звелів покарати злодіїв. Почувши це, Григорій так засмутився, що відніс свої книги правителю, начебто як викуп за звільнення злодіїв; злодії ж ці через деякий час покаялися і, повернувшись до Печерського монастиря, залишилися в ньому працювати на братію [58].

Подібний моральний настрій є характерним для Патерика, автори якого, як правило, підкреслюють поблажливість святих щодо людських слабкостей, їхню здатність прощати. Згадаймо в цьому зв'язку ще оповідь про двох «братів по духу», Тита-попа і Євагірія-диякона (слово 23). Брати ці «имаяста любовь велику и нелицемѣрну между собою, яко всѣм дивитися единомуию их и безмѣрней любви» [59]. Однак «ненавидяй же добра дѣволъ, иже всегда рыкаеть, яко левъ, ища кого поглотити, и сътвори има вражду, и тако ненависть вложи има, яко и в лице не хотяку видѣти другъ друга» [60]. Далі події розгортаються так. Тит, перебуваючи вже на смертнім одрі, знаходить у собі душевні сили розкаятися

у своїй злості й посилає за Євагрієм, аби попросити в нього прощення й благословення. Євагрій же, якого силоміць привели до хворого старця, відповідає: «Николи же хочу с ним прощення имѣти, ни в сій вѣкъ, ни въ будущій» [61].

Вищий суд не забарився. Тит видужує, а Євагрій, як тільки вимовив фатальні слова, раптово впав. «И хотѣвшимъ намъ вѣставити его, и обрѣтохомъ его умрѣша, и не могохом ему ни руки протягнути, ни усть свести, яко давно уже умерша. ...И много плакаваше, погребохом Евагрія, отверсты имый уста и очи, и руцѣ растяженѣ» [62]. Так страшно караються злостивість серця, гнів, немилосердя. За видінням Тита, «аггел немилостив» вдарив Євагрія своїм вогняним списом, і той впав мертвим [63].

Утім, хоч би скільки ми наводили подібних епізодів, ми не зможемо вичерпати цим значення й дівість моральної парадигми любові у Києво-Печерському патерику. Відомо, що «довести» присутність любові, верифікувати її на тих чи тих фактичних даних взагалі неможливо, тим більше, якщо йдеться про любов духовну, любов як атрибут святості. Як слушно зазначає у цьому зв'язку П. Иванов, «наскільки в людських спогадах яскраво закарбовуються чудеса, настільки безсилою є пам'ять про любов» [64]. Саме «милосердя є лише плід любові, а не любов, - любов бо є світло серця; непередавані, невимовні стосунки сердечні. Ось чому про життя святих насправді ми нічого не знаємо, бо життя їхнє є тільки любов, решта не суттєве для святості» [65]. Тож і для Києво-Печерського патерики вплив домінанти любові є істотним не тільки, а, можливо, і не стільки в тому своєму прояві, що констатується емпірично, скільки в тому розумінні, що саме ця парадигма, будучи, сказати б, певним чином трансцендентально завбачуваною, виповнює смыслом найбільш присутні й принципові виміри служіння київських святих, - від незмінної молитовної усамітненості Антонія й жорстокої «підземної» аскези самітника Іоана, що по самісіньку голову закопує себе в землю (слово 29), до діяльного, зверненого у світ подвизництва Феодосія Печерського, Агапіта - «безмѣдного врача» (слово 27), Прохора Лобідника, котрий рятував людей від голоду хлібцями, що їх він робив з лободи (слово 31) тощо. В атмосфері, не одухотвореній любов'ю, все це просто не створювало б жодної загальної картини, розсипалося б строкатою сумішшю чудернацьких випадків, закритих для духовного осмислення, хоча нерідко й таких, що вражають уяву читача.

Наявність і активна роль парадигми любові у моральному світі Києво-Печерського патерики

надають особливого значення й тій історичній перспективі, у котрій усвідомлюють себе як автори даного твору, так і його герої. Цілком природно, що діячі молодшої християнської культури, якою була культура Київської Русі XI-XIII ст., намагаючись осмислити свій час і себе самих, вдавалися до аналогій із першими віками християнства. Чимало таких аналогій ми знаходимо у тексті Патерики: тут і уподібнення Антонія і Феодосія першим учням Христа [66], євангельський образ ріки Святого Духа, що, ніде не зупиняючись, тече від часу апостолів і першомучеників аж до київських святих [67], і зіставлення місії єпископів, яких Печерський монастир посилав у всі кінці Руської землі, з місією апостолів («яко же и от самого Христа Бога нашего апостоли въ всю вселенную послани быша» [68]). Все це, повторюємо, є цілком природно. Набагато істотнішим для характеристики моральної спрямованості давньокиївської свідомості, на наш погляд, є те, що змістовною основою подібних історичних зближень і аналогій у Патерику незмінно виявляється внутрішнє, органічне тяжіння до того ідеалу одухотвореної любові й соборності, котрий вбачався його авторами у первісному апостольському періоді буття християнської церкви. Звідси, як можна припустити, - постійні ремінісценції з книг Нового Заповіту, що відображують цей ідеальний церковний стан. «А люди, що ввірували, мали серце одне й одну душу... і благодать велика на всіх них була!» (Дії 4, 32-33). І дійсно як близькі цьому давньому духові новонародженої церковності виражені у Патерику уявлення Нестора, Симона, ба навіть і Полікарпа про релігійно-моральну сутність Києво-Печерської святої общини! Для підтвердження цієї думки достатньо, на наш погляд, навести хоча б таку, одну з найвиразніших в етичному плані, характеристику печерського чернецтва, що слугує у Патерику своєрідним камертоном до наведених далі житій (слово 12): «Бѣ въ истинно предивно чюдо видѣти, братіе, съвѣкупи бо Господь такы черноризици въ обители матерє своея. Яко пресвѣтлаа свѣтила въ Руской земли сіаху: они бо бяху постници, другыя же на бдѣніе, иніи же на колѣнопоклоненіе, овіи же на пощеніе чресь день или чресь два дњи, иніи ядыхуть хлѣбъ с водою, иніи же зеліе варено, друзіи же сурово; и вси в любви пребывающе, меньшіи покоряющеся старѣйшим, не смѣюще пред ними глаголати, но все съ покореніем и послушаніем великым, такоже и старѣйшіи имѣаху любовь к меньшим, наказующе их и утѣшающе, яко чада своя възлюбленнаа. И аще который брать впадеши в нѣкое

сър҃шеніе, и утѣшаху его и того единого епитемію раздѣляху любо тріе или четыре, за великую любовь. Такова бѣшетъ божественнаа любовь в тои святѣи братіи, въздрѣжаніе же и смирѣніе. И аще нѣкій братъ отхождаше от монастыря, вся братіа о том имѣаху печаль и посылаху по нь, призывающе въ монастырь брата, дабы възвратилъся, и егда прихожаше братъ, и шедше къ игумену, поклоняяхуся за брата и умоляху игумена, абіе же приимаху брата с радостію въ монастырь. Такови бо бяху тогда чръноризци, постници, въздержници...» [69].

Як уже зазначалося, в різних частинах Патерика схарактеризований етос і пафос любові набув далеко не рівномірного втілення. Можна погодитися з дотепним зауваженням П. Іванова: Нестор як один із співавторів Патерика «говорить тільки про любов (про чуда він говорить мало), - любов він ставить за основу життя печерського; Полікарп же ні слова не говорить про любов, його вражають тільки чуда - велич справ, за його виразом, і аскетичні подвиги. Для Нестора спомини зворушливі..., для Полікарпа все це є страшним... бо чуда й великий аскетизм без пам'яті про любов збуджують страх...» [70].

Проте ми могли вже переконатися в тому, що більш чи менш виражена або навіть просто завбачувана доміанта любові зберігає своє прообразне значення для Києво-Печерського патерика загалом, в усіх його частинах і аспектах. Постійність і актуальність присутності в моральному світі Патерика цієї основоположної цінності християнства багато в чому визначає як духовну специфіку цього твору, так і суттєві особливості давньокиївської моральної культури в цілому, на розвиток якої Києво-Печерський патерик справив безперечний і потужний вплив.

Як зазначалося вище, одним з важливих проявів властивої Патерика доміанти любові в її діяльному аспекті стало посилення Печерським монастирем єпископів в усі кінці руської землі для наставлення у вірі місцевого населення, котре ще тільки-но приймало християнство. Цю місію у своєму посланні Полікарпу Симон зіставляє з апостольською. Експозиція основних моральних вимірів давньокиївської агіографії була б неповною без згадки про життя, центральні події і смисл яких якраз і пов'язані зі здійсненням святим подібного роду місіонерської діяльності.

Слід сказати, що хоча таке місіонерство у домонгольській Русі було вже добре відоме й повсюдно вшановувалося, до періоду, який висвітлюється в цій статті, можна віднести тільки одне житіє, що оповідає про подібні діяння, - житіє св. Леонтія, єпископа Ростовського, який поши-

рював християнство у віддалених від Києва ростовських землях і був убитий язичниками близько 1076 р. [71]. «Сказання про Леонтія Ростовського», найбільш раннє з відомих шести редакцій житія, датується кінцем XII ст. й започатковує цілий доволі самостійний цикл північноруських (пізніше - московських) житій. Вплив цього «Сказання» відчувається, зокрема, у таких творах, як житія Ісайї та Аврамія Ростовських, житіє Феодора Ярославського [72] і навіть у такому далекому від них за своїм рівнем і спрямуванням житті Авраамія Смоленського. Разом з тим вважають, що саме «Сказання про Леонтія Ростовського» зростає з традиції київських житій, передусім Несторових «Читання про Бориса і Гліба» і житія Феодосія Печерського, - хоча, на наш погляд, невеличкий обсяг усіх відомих шести редакцій житія Леонтія Ростовського не дає змоги говорити про це з певністю. У будь-якому разі згадане житіє являє собою першу сполучну ланку такого роду, що вводить київську житійну традицію в своєрідний культурний контекст північноруської агіографії домонгольського періоду. Прикметним відображенням цієї обставини уявляється нам згадка Симона у Києво-Печерському патерика про Леонтія Ростовського: «Первый (з поставлених Печерським монастирем єпископів. - Т. Ч.) - Леонте, єпископъ Ростовський, великий святитель, его же Богъ прослави нетлѣніем, и се бысть первый престолникъ, его же невѣрнии много мучивше, бивше, и се третій гражданінъ бысть Рускаго мира, съ онѣма Варягома вѣнчася от Христа, его же ради пострада» [73].

Два епізоди житія Леонтія Ростовського становлять інтерес у межах нашого дослідження. Перший з них пов'язаний з тим, що, зазнавши слідом за своїми попередниками (єпископами Феодором та Іларіоном) невдачі в місіонерстві серед дорослого, «закоренілого» в язичництві населення, Леонтій, немовби втілюючи притчу Христа про старі й нові міхи для молодого вина, «оставль старца, младенца учаше» [74]. Тут, мабуть, вперше в оригінальній давньоруській агіографічній традиції акцентується моральна цінність дітей як «нового» людства, здатного до навчання, відкритого для духовної новизни християнства, внутрішньо готового до цього дитинчаті Христу. Тим самим в агіографію вводиться й нове, конкретизоване у віковому відношенні, уявлення про церковне учительство як навчання молодших старшими, що, безумовно, поглиблює учительний сенс житія в душі загальносередньовічної християнської концепції світу як школи [75].

Другий епізод парадоксально і водночас досить відчутно пов'язаний із першим. Про Леонтія сказано, що й дорослих вчив він ласкаво, немов діточок, цілком у душі християнської смиренності. Проте, коли «устремишася невернии на святопомазанную главу и хотяше его изгнати и убити» [76], стається страшне чудо: коли вбраний у єпископські ризи Леонтій і священники, що його супроводжували, вийшли з хрестами назустріч язичникам, ті, «видевши его падоша вси мертви» [77]; лише наступна молитва святого знову повертає їм життя. Ласкавість і смиренність Леонтія «забезпечуються», таким чином, чималою онтологічною суворістю. Сама можливість сполучення подібних шарів у давньоруській релігійній і моральній свідомості безперечно вимагає спеціального дослідження; не виключено, що тут перед нами - один з моментів зародження власне російської моральної свідомості з її відомою двополюсністю, постійним борсанням між смиренністю й жорстокістю і незмінною зневагою до «серединних цінностей» людського буття.

Проте найяскравіше учительне покликання святого і, відповідно, найбільш концентрований учительний пафос самого життя відбито у «Житті Авраамія Смоленского». У цьому житті, написаному на початку XIII ст. [78], показаний вже дещо інший духовний устрій з почасти зміненими моральними домінантами. Його герой - теж місіонер-проповідник, однак уже не мученик, страшним чудом врятований від неминучої загибелі за християнську віру, а передусім - всенародний учитель у повному розумінні слова.

Як зазначено в літературі, Авраамій «навчає переважно шляхом слова і книги», виявляючи себе при цьому як «не тільки вправний читач, але і тлумач книг, що духовно підносить його над тими, хто його оточує» [79]. За словами автора житія Єфрема, «бе бо блаженнии хитр почитати, дасть бо ся ему благодать Божия не токмо почитати, но протолковати, яже мнозем несведущим и от него сказаная всем разумети и слышашим, и сему из уст и памятью сказая, якоже ничтоже ся его не утаить божественных писаний, якоже николи же умлѣкнуша уста его к всем, к малым же и к великим, рабом же и свободным и рукоделным, емже ово на молитву, ово на церковное пение, ово на утешение притекающим» [80].

Страждає Авраамій не просто за віру, а за утвердження власної правоти, й гонителями його постають вже не язичники, а представники офіційного священства (очевидно, непопулярного в ті роки в Смоленську). Вперше в житті про це

говориться так: «И самому игумену не стерпети, МНЮБЯ к нему (тобто до Авраамія. - Т. Ч.) видя притекающая, и не хотя того, его отлучи и глаголаше: «Аз за тя отвещаю у Бога, ты же непрестани уча», и много озлобления нань возложи» [81].'

Цікаво, що автор житія ніде не говорить про сутність повчань Авраамія або про якусь їх відмінність від офіційної доктрини. Єдиним мотивом згаданого конфлікту він вважає заздрість і «діаволово наущеніє». При цьому конфлікт набуває дедалі гострішої форми: Авраамія женуть з монастиря у монастир, двічі його тягнуть до суду як злочинця (обидва рази княжий суд його виправдовує; як зауважує з цього приводу Єфрем, «князю бо и властителем умягъчи Бог сердце; игуменом же и ереом, аше бы мощно, жива его пожрети» [82]). Поступово через повсякчасні наклепи Авраамій опиняється в ізоляції - його не приймає ані церковне, ані народне середовище, що для вчителя є найважчим випробуванням. І знову лише чудо, тільки вже не страшне, а благодатне (після молитви св. Авраамія проливається дощ на змучений посухою Смоленськ), повертає йому церковне визнання і любов народу.

Перед нами остання у давньоруській агіографії домонгольського періоду й унікальна за детальністю й багатомірністю викладу пам'ятка. В наступні два століття, аж до Єпифанія Премудрого і Пахомія Серба, ми не знаходимо нічого подібного; в агіографії Північно-Східної Русі наступних періодів таке не повториться взагалі більш ніколи. Можна з певністю стверджувати, що у житті Авраамія змальовано одного з найосвіченіших, різнобічно обдарованих людей свого часу: він кохався в творах Іоана Златоуста, Єфрема Сиріна, Феодосія Печерського; можливо, читав і деякі апокрифічні твори («глубинныя книги»). Святий не тільки користувався послугами монастирського скрипторія в Селищі, але й сам переписував книги. Названо в житті також дві ікони, що належали пензлю св. Авраамія - «Страшный суд втораго пришествия» та «Испытание въздушных мытарств» (сюжет досить рідкісний у православній іконографії). Популярність Авраамія як проповідника, яку засвідчує його житіє, породила навіть спроби приписати йому деякі анонімні твори. Перетерпівши всі негаразди, що випали на його долю, Авраамій дожив свої дні ігуменом у заснованому ним монастирі, маючи велику пошану [83].

Нарешті, прикметною рисою розглянутого житія, що визначає специфічність його місця в корпусі давньоруської агіографії, є також

психологічна визначеність і сутність його автора, Єфрема, про внутрішній світ якого ми дізнаємося з тексту твору чи не більше, ніж про духовне життя самого Авраамія. Безперечно, в своїх численних самопринижувальних тирадах Єфрем віддає певну данину візантійській традиції (що можна бачити і в пізніших пам'ятках агіографічної літератури), проте його світла смиренність і молитовна любов до батьківщини, рідного міста, до людей, що живуть у миру і за стихіями миру, постійна турбота про спасіння не тільки власної душі, але і «други своя» - зримі риси давньоруської моральної свідомості, завдяки яким вона виявилася здатною подолати зрештою ті біди, що у час створення оповіді про св. Авраамія вже насувалися на Руську землю.

«Житием Авраамия Смоленского» історично й ідейно замикається коло агіографічних пам'яток домонгольського періоду, кожна з яких відображує глибинний зміст моральної свідомості Київської Русі у різних його аспектах, залежно від культурно-історичних та біографічних обставин, а також і від внутрішньої специфіки конкретних жанрових різновидів житійної літератури.

Підсумовуючи все сказане, ми, таким чином, отримуємо можливість підтвердити вихідне припущення про морально-етичну змістовність пам'яток давньоруської агіографії, їх важливе значення для осягнення моральної культури Київської Русі. Саме своєрідність агіографічної літератури - духовно-ціннісна, культурно-функціональна, жанрово-стилістична - зумовила незамінність властивого їй способу виявлення головних рис давньоруської моральної свідомості, що згодом втілилися в етосі українського та інших східнослов'янських народів. Незважаючи на невелику кількість, агіографічні твори Давньої Русі доносять до нас вражаюче багатство моральних ідей і почуттів, на які не можна не зважати при оцінці вітчизняної культурної спадщини в цілому. Конкретне осмислення цього нагромадженого вітчизняною агіографією духовного багатства, пошук шляхів вписування моральних доміант, засвідчених різними життями, в загальний «ландшафт» киеворуської культури, віднайдення категоріальних зв'язків, що їх актуалізує даний тип морального досвіду, справа подальших досліджень.

1. Горський В. С. Святі Київської Русі. - К.: Абрис, 1994. - С. 4.
2. Відповідно до «Сводного каталога славяно-русских рукописных книг, хранящихся в СССР. XI-XIII вв.», перші перекладені прологи датуються кінцем XII - початком XIII ст. (Див. зазначений каталог. - М.: Наука, 1984. - С. 177). Рукописи оригінальних житій у повному і проложному варіантах до середини XV ст. у нас відсутні.
3. На цю обставину звернули увагу вже перші дослідники давньокиївської агіографії. Див., напр.: Кубарев А. М. О редакциях Патерика Печерского вообще, в ответ на статью «Обзор редакций Киево-Печерского патерика, преимущественно древних» // Чтения в Обществе истории и древностей российских. - М., 1858. - Кн. 3. - С. 95-128; Ундольский В. М. Библиографические разыскания, по случаю выхода описания «Библиотеки Императорского Московского Общества Истории и Древностей Российских» // Москвитинин. - 1846. - № 11-12. - С. 204-206.
4. Петров М. Т. Итальянская интеллигенция в эпоху Ренессанса. - Л.: Наука, ЛО, 1982. - С. 140-141.
5. Див. про це: Крымский С. Б. Формы функционирования категории абсолютного в системе культуры // Мировоззренческое содержание категорий и законов материалистической диалектики. - К.: Наук. думка, 1981. - С. 243; Горский В. С. Философские идеи в культуре Киевской Руси XI - начала XII в. - К.: Наук. думка, 1988. - С. 144.
6. Павленко Г. І. Становлення історичної белетристики в давній українській літературі. - К.: Наук. думка, 1984. - С. 35. Близький за своїм характером парадокс Г. Д. Гачев розкриває на матеріалі розвитку болгарської літературної свідомості середини XIX ст.: глибоко сприймаючи всю попередню історію давньоруської і росій-

- ської літератури і знаходячи в ній своєрідну душевну опору, освічений болгарин тих часів наче «не помічав» Пушкіна або Лермонтова (хоча не чути про них він не міг), обмежуючи своє визнання новітнього літературного розвою постатями суто церковними, на зразок Паїсія Величковського. Все інше, згідно з висновком дослідника, просто виходило за межі сформованих на той час у Болгарії уявлень про сенс і завдання національної літератури. Див.: Гачев Г. Д. Ускоренное развитие литературы (На материале болгарской литературы первой половины XIX в.). - М.: Наука, 1964. - 311 с.
7. Детальне дослідження житійних і літописних текстів XI-XVI ст., присвячених кн. Ользі й Володиміру, див. у кн.: Павленко Г. І. Становлення історичної белетристики в давній українській літературі.
8. Попова Т. В. Античная биография и византийская агиография // Античность и Византия. - М.: Наука, 1975. - С. 222.
9. Сказание о Борисе и Глебе // Памятники литературы древней Руси. XI - начало XII века. - М.: Худож. лит., 1978. - С. 298. (Далі - ПЛДР).
10. Див.: Попова Т. В. Античная биография и византийская агиография // Античность и Византия. - М.: Наука, 1975. - С. 218-266.
11. Павленко Г. І. Становлення історичної белетристики в давній українській літературі. - С. 34.
12. Полякова С. Византийские жития как литературное явление // Жития византийских святых. - СПб.: Изд-во «Terra Fantastica» Изд. Дома «Корвус», 1995. - С. 28.
13. Там само. - С. 30-31, 15.
14. За висловом В. М. Топорова, образами Бориса і Гліба «певно, вперше розквітла на Русі християнська святість» (Топоров В. Н. Святость и святые в русской духовной культуре. Т. 1. Первый век христианства на Руси. - М.: «Гнозис». - Школа «языки русской культуры».

- 1995.- С. 416). Звичайно, ця першість не є безсумнівною: хоча Борис і Гліб дійсно перші офіційно канонізовані святі Київського часу, все ж згідно з переказом їм передують святі варяги, мученики за віру Феодор і Іоан, що загинули в Києві від рук тоді ще язичницької дружини Володимира Святославича, а також святі рівноапостольні князі Ольга і Володимир. Далі, незважаючи на те, що документально (у списках) історично першими дійшли до нас саме джерела Борисоглібського циклу, його хронографічний аналіз наводить деяких дослідників на думку про існування в XI ст. більш давнього варіанту-протографа, що послужив первісним матеріалом як для Борисоглібського циклу, так і для житій св. Володимира і Ольги. Див.: *Дмитриев И. А.* Сказание о Борисе и Глебе // *Словарь книжников и книжности Древней Руси: Вып. I (XI - первая половина XIV в.)*. - Л.: Наука, ЛЮ, 1987.- С. 400-01. (Далі - СККДР).
15. З повагою ставлячись до розвідок і припушень дослідників хронографії Борисоглібського циклу і авторства «Сказання», - проблем, обговорення яких має вже більш ніж сторічну традицію, - ми не будемо зосереджувати на них увагу: історично-фактологічна визначеність автора не становить у межах цієї студії специфічного інтересу. Ми, однак, дотримуємося тієї точки зору, що, незважаючи на тематичну і, особливо, стилістичну «фольклорність» «Сказання», його в будь-якому разі не слід вважати продуктом сукупної «народної» творчості, оскільки літературна і особистісна індивідуальність автора набула тут, на наш погляд, виключно яскравого втілення. Тому ми вважаємо за можливе прийняти традиційну атрибуцію «Сказання» Іакову мніху (середина XI ст.) як певну історичну і літературну умовність.
 16. Не пізніше 1109 року. Див.: *Творогов О. В.* Нестор // СККДР. - Вып. I. - С. 276.
 17. Див.: *Шахматов А. А.* Повесть временных лет. - Пгр., 1916. - Т. I: Вводная часть. Текст. Примеч. - С. LVII-LXXVII.
 18. *Бугославський С.* Україно-руські пам'ятки XI-XVIII вв. про князів Бориса та Гліба: (Розвідка й тексти). - К., 1928.
 19. Див.: *Лихачев Д. С.* «Повесть временных лет» (Историко-литературный очерк) // *Повесть временных лет*. - М.; Л.: Изд-во АН СССР, 1950. - Ч. 2. - С. 64-66.
 20. Починаючи з акад. П. Буткова (1852 р.), це питання досліджували І.І. Срезневський (1863 р.), далі такі несхожі між собою історики церкви, як Макарій (1868 р.), Є. Є. Голубинський (1898 р.) й багато інших авторів кінця XIX - початку XX ст. У наш час ця традиція продовжується, збагачуючись новими фактичними і текстологічними подробицями, що, проте, ще не привело до загальноприйнятого концептуального вирішення зазначеної проблеми. І у 1986 р. професор-політолог О. Хорошев (*Хорошев А. С.* Политическая история русской канонизации (XI-XVI вв. - М.: Изд-во Моск. ун-та, 1986), для якого у Борисоглібському циклі надто рано «історія закінчилася, розпочався міф» (с. 28), погоджується з істориком М. М. Ільїним, котрий нарікає на те, що «перед нами не документальний опис історичних подій, що передає факти так, як вони відбувалися, а тенденційний історичний роман, де реальні події минулого сплітаються з витворами художнього вимислу» (*Ільїн Н. Н.* Летописная статья 6523 года и ее источник (Опыт анализа). - М.: Изд-во АН СССР, 1957. - С. 44).
 21. Див., зокрема: *Франко І. Я.* Історія української літератури. Часть перша. Від початків українського письменства до Івана Котляревського // *Збір. тв.: У 50 т. - К.: Наук. думка, 1983. - Т. 40. - С. 100-116.* Цікаво, що сам Франко у своїй короткій рецензії на працю Кадлубовського якраз і відзначає думку автора про те, що життя давньоруських святих, попри свою історико-фактологічну нерелевантність, «в усякім разі дають немало цінного матеріалу для зрозуміння духу, релігійності та етичних поглядів авторів, що писали їх, та тої суспільності, що читала їх, і любувалась ними» (*Франко І. Я.* Арс. Кадлубовский. Очерки по истории древнерусской литературы житий святых // *Збір. тв.: У 50 т. - К.: Наук. думка, 1981. - Т. 34. - С. 420*). Зауважимо, до речі, що внесок визначного українського мислителя у вивчення давньоруської агіографії, чудовим знавцем якої він був, до сьогодні ще не здобув, на нашу думку, належної оцінки.
 22. *Федотов Г. П.* Святыя древней Руси (X-XVII ст.). - С. 19.
 23. Там само.
 24. Очевидна значущість цього «генеалогічного» контексту для давньоруської й узагалі середньовічної свідомості спонукає деяких дослідників саме в такому ключі осмислювати суть подвигу святих князів Бориса і Гліба в цілому. Зокрема, О. В. Александров наполягає на тому, що «основна ідея» «Сказання» — «не мученицька смерть за віру Христову, а ідея роду з її культом предків» (*Александров А. В.* Образный мир агиографической словесности: Статьи и материалы (1990-1997). - Одесса: Астропринт, 1997. - С. 10). На нашу думку, таке тлумачення за своєю суттю є редукціоністським; у ньому не враховано самостійного значення власне того смислового шару «Сказання», який і зумовив духовно-моральну своєрідність цієї пам'ятки, що згодом дало змогу їй відіграти прообразну роль у християнській культурній традиції Русі.
 25. *Повесть временных лет* // ПЛДР: XI - начало XII века. - С.146.
 26. Там само.
 27. Там само. - С. 148.
 28. Там само.
 29. Там само. - С. 150.
 30. Там само. - С. 146.
 31. Там само.
 32. Пор.: *Александров О. В.* Образный мир агиографической словесности : Статьи и материалы (1990—1997).— С. 10-12, 104-105.
 33. *Повесть временных лет* // ПЛДР: XI - начало XII века. - С. 148.
 34. Див.: *Сказание о Борисе и Глебе* // ПЛДР: XI - начало XII века. - С. 286.
 35. Див. зіставлення Сказання про Бориса і Гліба та агіографічних пам'яток про В'ячеслава Чеського у кн.: *Александров О. В.* Образный мир агиографической словесности: Статьи и материалы (1990-1997). - С. 119-123.
 36. *Горський В. С.* Біля джерел (Нариси з історії філософської культури України). - К.: Вид. дім «Києво-Могилянська академія», 2006. - С. 118.
 37. Там само. - С. 121.
 38. *Федотов Г. П.* Святыя древней Руси (X-XVII ст.). - С.25.
 39. *Іванов П.* Тайна святых. Введение в апокалипсис. - М.: Паломник, 1993. - С. 366.
 40. Там само.
 41. *Сказание о Борисе и Глебе* // ПЛДР: XI - начало XII века. - С. 292.

42. Там само.
43. Тим більш цю специфіку страсотерпства неможливо, на наш погляд, зводити до фактичності «мук в процесі самої... смерті» (Толочко О. Смерть митрополита Константина (До розуміння давньоруської моделі святості) // *Mediaevalia ucrainica: ментальність та історія ідей.*- К., 1993.- Т. 2.- С. 40).
44. З-поміж альтернативних підходів у витлумаченні образів Бориса і Гліба відзначимо ще точку зору О. Киричка. Акцентуючи зв'язок давньоруської святості з «любомудрієм», дослідник вважає, що «чи не найяскравішою рисою передсмертного життя Бориса та Гліба є прагнення до мудрості» (Киричок О. Нестор і давньоруська агіографічна традиція // *Давньоруські любомудри.*- К.: Вид. дім «КМ Академія», 2004.- С. 215); відповідно, наведене вище тлумачення Г. П. Федотовим поведінки святих князів як «вільної жертви» видається О. Киричку «не зовсім переконливим» (Там само.- С. 213). Поручене О. Киричком питання уявляється суттєвим, оскільки від того або іншого його вирішення якоюсь мірою залежить, яким буде наш підхід до сприйняття культури загалом: чи будемо ми налаштовані вбачати в ній передусім проєкт «буття в істині» - чи проєкт буття в любові; Чесноту інтелектуалізованого аскетизму, що має стати непопулярною життєвою настановою,- чи тремтливую, сповнену радості і жалю, красу вільної жертви в ім'я любові? Принаймні, усталена традиція вшанування страсотерпців Бориса і Гліба дає, на наш погляд, підстави віддавати перевагу, як більш обґрунтованій, точці зору Г. П. Федотова, принципіві моменти якої поділяє і більшість сучасних учених (див., зокрема: Горський В. С. Біля джерел: (Нариси з історії філософської культури України).- С. 114-123).
45. Тим більше, якщо вбачати в Патерику, слідом за М. С. Грушевським, лише «доморідний відгомін пізньовізантійської монахоманії» (Грушевський М. С. Історія української літератури: В 6 т., 9 кн.- К.: Либідь, 1993.- Т. 3.- С. 106), зовсім незбагненим лишається те, чому ж у такому разі, як зазначає той же дослідник, «ні один інший твір не зостався в такій постійній пам'яті, уживанні і лектурі не тільки чернечій, а й світській, як "Печерський Патерик"...» (Там само.- С. 104.). Доводячи згаданий парадокс до надзвичайного загострення, Грушевський зазначає навіть, що «"Патерик" і "Кобзар" се були дві найпопулярніші українські книги», причому «наскільки одна книга (звісно, «Кобзар».- Т. Ч.) була повна живого й інтимного зв'язку з переживаннями людини, настільки друга була мертва й відірвана від життя...» (Там само.- С. 106). От із цим твердженням про мертвість Патерика нам передусім і хотілося б тут подискутувати.
46. Не випадково, характеризуючи Патерик, І. Франко відзначає в ньому дух «широкого братолюбства і співчуття до всякого людського горя, яким надихане тут кожне слово», називає Патерик «книгою гуманною і добродійною» (Франко І. Я. Історія української літератури. Часть перша. Від початків українського письменства до Івана Котляревського // Збір. тв.: У 50 т.- К.: Наук.думка, 1983.- Т. 40.- С. 109).
47. Найбільш компактні зведені описи творчої історії Патерика див.: *Викторова М. А.* Составители Киево-Печерского патерика и позднейшая его судьба.- Воронеж: Тип. Гольдштейна, 1871.- 39 с.; Макарий. Обзор редакций Киево-Печерского патерика, преимущественно древних // *Известия по русскому языку и словесности имп. Академии Наук.*- СПб., 1856.- Т. 5.- Вип. 3.- С. 126-167; *Ольшеская Л. А.* Патерик Киево-Печерский // СККДР.- Вип. I.- С. 308-313.
48. Див.: *Федотов Г. П.* Святые древней Руси (X-XVII ст.).- С. 50.
49. *Иванов П.* Тайна святых. Введение в апокалипсис.- С. 372.
50. Див. бібліографію праць про Нестора: *Творогов О. В.* Нестор // СККДР.- Вип. 1.- С. 277-278.
51. Можна припустити, що в образі первісного устрою Києво-Печерського монастиря і духовного братства, яке панувало в ньому, Симон вільно чи невільно моделює просвітлену духовність і єдність християнських общин першого апостольського періоду Церкви. Взагалі, є підстави думати, що для освічених русичів того часу становлення християнства на Русі постає певним віддзеркаленням початкових етапів розвитку християнської церкви як такої.
52. См.: *Голубинский Е. Е.* История русской церкви.- М.: Имп. общество истории и древностей российских при Московском университете, 1901.- Т. I, 1 пол.- С. 760.
53. Так, автор Синайського патерика безпосередньо адресує свій твір Софронієві Софісту: «Я підношу тобі, вірне моє чадо, а *через тебе й всім*»; саме цей приклад наводить дослідник і видавець Києво-Печерського патерика Д. І. Абрамович, висловлюючи припущення про можливість відповідного наслідування у галузі літературної форми (див.: *Абрамович Д. І.* Вступ // *Киево-Печерский патерик* / Ред.: Д. І. Абрамович: Репр. вид.- К.: Час, 1991.- С. XII).
54. *Горський В. С.* Святі Київської Русі.- К.: Абрис, 1994.- С. 136.
55. Пор. аналіз зазначеної композиційної особливості Патерика й історії її виникнення у кн.: *Горський В. С.* Нариси з історії філософської культури Київської Русі (середина XII - середина XIII ст.).- К.: Наук. думка, 1993.- С. 65-67.
56. Житие Феодосия Печерского // ПЛДР: XI - начало XII века.- С. 388.
57. Києво-Печерський патерик / Ред.: Д. І. Абрамович: Репр. вид.- С. 134. (Далі - КПП).
58. Див.: Там само.- С. 134-135.
59. Там само.- С. 122.
60. Там само.
61. Там само.- С. 123.
62. Там само.
63. Там само.
64. *Иванов П.* Тайна святых. Введение в апокалипсис.- С. 380.
65. Там само.
66. Див., напр.: КПП.- С. 87 (слово 11).
67. Там само.- С. 91-92 (слово 11).
68. Там само.- С. 102 (слово 14).
69. КПП.- С. 94-95. Пор.: Там само.- С. 91 (слово 11).
70. *Иванов П.* Тайна святых. Введение в апокалипсис.- С. 381.
71. Леонтій Ростовський - перший давньоруський святий, якому встановлюється вшанування. Див. фактичні відомості про його житіє: *Филипповский Г. Ю.* Житие Леонтия Ростовского // СККДР.- Вип. 1.- С.159-161.
72. Див.: *Бугославский С. А.* Литературная традиция в северо-восточной агиографии // *Сборник Отделения русского языка и словесности Академии наук.*- Л., 1928.- Т. 101.- № 3.- С. 332-336.
73. КПП.- С. 102 (слово 14).
74. Сказание о Леонтии Ростовском // *Древнерусские предания (XI-XVI вв.).*- М.: Сов. Россия, 1982.- С. 125.

75. Див.: *Аверинцев С. С.* Поэтика ранневизантийской литературы.- М.: Наука, 1977.- С. 150-182.
76. Сказание о Леонтии Ростовском // Древнерусские предания (XI-XVI вв.).- С. 125.
77. Там само.
78. На думку деяких дослідників, це життє було написано вже у період монголо-татарської навали (після 1237 р.). Див.: *Перетц В. Н.* Отчет об экскурсии семинария русской филологии в Киев 30 мая - 10 июня 1915 г.- VII (Занятия И. И. Фетисова).- К., 1916.- С. 155-158.
79. *Александров О. В.* Образный мир агиографической словесности: Статьи и материалы (1990-1997).- С.10-12, 104-105.
80. Житие Авраамия Смоленского // Древнерусские предания (XI-XVI вв.). - С. 78.
81. Там само.
82. Там само. - С. 81.
83. Див.: *Буланин Д. М.* Ефрем // СККДР.- Вып. 1.- С. 126-128.

Tatyana Chayka

**THE MORAL DOMINANTS OF ANCIENT KYIVAN HAGIOGRAPHY
(TO THE RECONSTRUCTION OF THE MORAL CONSCIOUSNESS
OF KYIVAN RUS')**

It is outlined an approach to investigation of Kyivan Rus' moral consciousness on the basis of study of hagiographical sources of this period and their moral dominants. Characteristic features of ancient Kyivan hagiography, which determined its unique meaning for given type of moral consciousness, are defined. It is analysed the peculiarity of moral contents of the Tale of the Holy Martyrs Borys and Hlib, the Kyivan-Pechersk Paterikon, the lives of Leontiy Rostovsky and Avraamiy Smolensky.