

ПРОЧИТАННЯ ЛОКАЛЬНИХ ТЕКСТІВ

УДК 821.161.2'7.045

Герасимчук С.В.,
аспірант,
Житомирський державний
університет імені Івана Франка

СИМВОЛІКО-АЛЕГОРИЧНА ПАРАЛЕЛЬ “КИЇВ – ЄРУСАЛИМ” У ЛІТЕРАТУРІ КИЇВСЬКОЇ РУСІ

Уподібнення Києва Єрусалиму простежується в багатьох пам'ятках давньої української писемності, бо воно є наріжною ідеологеєю, породженою середньовічною свідомістю тогочасних книжників та політикуму. Асоціативне переосмислення у пам'ятках минувшини значення столиці давньоукраїнської держави як міста, причетного до ідеального світу, ґрунтується на уявленнях про неї, як про духовне осердя Русі – нове богохраниме царство. Дослівне уподібнення Києва Єрусалиму зустрічаємо у “Житії Володимира”: “Яко 2-и Иерусалимъ на земли явился Киевъ...” [7, 307]. Ця словесна формула, як своєрідна концептуальна засада давньоукраїнського літературного процесу, семантично розростається у середньовічному художньому дискурсі. З метою утвердження сакральної ідентичності головного міста своєї держави книжники та влада планомірно конструювали культурний простір, історію та географію Києва як своєрідну семіосферу, що перегукується із просторово-часовою семіосферою Єрусалиму та Константинополя (Нового Єрусалиму). Проблему трансляції духовної традиції на Русь загалом та дослідження філіації популярної в українському середньовічному суспільстві ідеологеми “Київ – другий Єрусалим”, зокрема, осмислювали у своїх працях П.В. Білоус, І.М. Данилевський, В.М. Ричка, К.В. Кислюк. В.М. Ричка аналізує підґрунтя ключового в давньоукраїнській культурі уподібнення Києва Священному Місту, співвідносить його із середньовічними політико-ідеологічними уявленнями про Константинополь як Новий Єрусалим і пояснює виникнення цієї релігійно-історіософської концепції бажанням киеворуських державних та культурних діячів підкреслити рівноправність їх стольного града з іншими православними центрами (хронологічними попередниками). В.М. Ричка стверджує, що Єрусалим стає для столиць Візантії та Давньої Русі прототипом не стільки духовного, скільки політичного центру. К.В. Кислюк у своїй праці “Київ, який так і не став другим Єрусалимом” розглядає основні ланки еволюції заявленої ідеологеми, а саме духовну, політичну та культурну, наголошуючи на тому, що “концепція “Київ – другий Єрусалим” від початку накреслювалася як ідея не царства, а священства” [5]. Учений приходить до висновку, що в перебігу національної історії наша столиця так і не зуміла стати другим Єрусалимом. У вищезгаданих дослідженнях увага вчених акцентується на розвитку ідеологеми “Київ – Єрусалим” загалом в культурі

та ідеології всього українського середньовіччя. І.М. Данилевський у своєму дослідженні “Чи міг Київ бути Новим Єрусалимом?” зосереджується на різноаспектних моментах наслідування Візантією та Київською Руссю християнського центру як претензію на “здобуття” статусу нової столиці православ'я. Отже, більшість вчених означену тему розглядає в контексті історико-культурного підходу. Літературознавчий інструментарій до проблеми “Київ – Єрусалим” був застосований П.В. Білоусом, який у своєму дослідженні “Міф про Єрусалим у літературі Київської Русі” розглядає різні види інтерпретації Священного Града у давньоукраїнських пам'ятках, звертає увагу на модернізовану у середньовічній Русі модель міфу: Єрусалим – Константинополь – Київ. Безумовно, культурний феномен порівняння, зіставлення киеворуської дійсності із центром християнства у літературі XI–XIII століття потребує подальшого вивчення. Детальне осмислення цієї проблеми літературознавцями є важливою передумовою для усвідомлення особливостей формування художнього методу давньоукраїнських книжників.

Мета дослідження – аналіз проявів символіко-алегоричної паралелі “Київ – Єрусалим” у контексті давньоукраїнської літератури. Реалізація цієї мети вимагає вирішити **такі завдання**:

- а) відібрати художні пам'ятки для дослідження;
- б) проаналізувати наукові погляди про роль та функціональність ідеологеми “Київ – Єрусалим” в історико-культурному контексті Київської Русі;
- в) з'ясувати функціональне призначення зображально-виражальних засобів у створенні образу Києва як другого Єрусалиму;
- г) узагальнити спостереження про значення розгорнутого літературного порівняння стольного града давніх слов'ян з головною столицею християнського світу в художніх пам'ятках XI–XIII століття.

Один із принципів ідейно-художнього пізнання та образного відтворення світу давньоукраїнськими митцями полягає у проведенні стійкої художньої та ідейної паралелі “Київ – Єрусалим” у власній культурі. Уподібнення Києва Священному Граду зустрічається на сторінках “Повісті минулих літ”, починаючи з 882 року. Саме в цьому році літопис фіксує фразу Олега про Київ, у якому останній утвердився, як про місто, що “буди мати градомъ рускими” [8]. Ця провіденційна заява Олега є біблійною алюзією на Єрусалим, який у давньоєврейській мові є власною назвою жіночого роду, а тому у середньовічній літературі (зокрема у Святому Писанні, “Хроніці Георгія Амартола”, апокрифічній літературі) означається словосполученням “мати міст”. У цьому граматичному паралелізмі ясно вчувається ототожнення Києва і Єрусалима, перший у свідомості освіченого літописця поставав як новий центр духовного світу [2, 112; 9, 26].

Пафос “Слова про Закон і Благодать” Іларіона виявляється в оприявленні головного міста середньовічних русичів як спадкоємного сакрального центру у ланцюгу “Єрусалим – Константинополь – Київ”. Така тенденційна наслідуваність у творі яскраво простежується на рівні образному, де концептуальним стрижнем є

протиставлення старого і нового, яке розкривається в історичній перспективі. Іларіон вибудовує низку семантичних рядів, у яких конкретизовано аргументується онтологічна перевага у сакральному часопросторі новотворів. Так, він проводить думку про те, що на зміну ганебному рабству (образний рівень – Агар та Ізмаїл) прийшла благодатна свобода (Сарра та Ісаак), водночас іудейство, втративши свою першість, поступилося місцем пізнішому, але водночас більш поширеному християнству; Київська Русь із темної, язичницької суспільної одиниці стала високодуховною, просвітленою державою. Останні паралелі у творі – “Володимир – Костянтин”, “Володимир – Давид” та “Ольга – Єлена”, “Ярослав – Соломон” – усталені у давній українській літературі алюзійні конструкції, семантичне навантаження яких виявляється у декларуванні рівнозначності історичних місій порівнюваних постатей. Так, у “Житті святої Ольги” та “Житті Володимира” розлогі уподібнення князя до Костянтина та княгині до Єлени виливаються в широкі описи їх заслуг у поширенні християнства на язичницьких землях, завдяки яким відбулося сходження людей до Бога (феодіцея) і Бога до людей (антроподіцея) та став можливим діалог земного і небесного. Крім того, у літературі XI–XII століття христоролюбна киеворуська княгиня порівнюється з іншими славними діячами візантійської та єрусалимської історії: з відданими Богові Мойсеєм, Матвієм, Яковом, Петром та Андрієм, із царицями Феодорою та Феофаною; Володимир уподібнюється до Давида, Іосії, царя Єзекія тощо. Слід зазначити, що киеворуські книжники, створюючи свій пантеон персонажів, керувалися в основному типологією старозавітних і новозавітних героїв, діяннями яких прославився Єрусалим. Так, на сторінках давньоукраїнських художніх пам'яток з'являються герої-борці та герої-рятівники (княгиня Ольга, Володимир Великий), герої-просвітники та герої-мудреці (Володимир Мономах, Ярослав Мудрий), герої-страстотерпці (Борис і Гліб) тощо, прототипи яких варто шукати в історії першої столиці православного світу (відповідно Мойсей, Давид, Соломон, Авель та інші). Автор, керуючись інтенціями окремого наративу, у кожному конкретному контексті актуалізує або ж ту чи іншу рису характеру героя киеворуської дійсності і порівнює його із окремим представником сакральної історії, який увійшов до неї саме як носій цієї якості свого внутрішнього світу, або ж моделює збірний образ, всебічно розкриваючи натуру героя, порівнюючи його із різними персонажами єрусалимського історико-культурного дискурсу шляхом перерахування уподібнюваних імен тих, хто в певний час сакралізував “рідний” макрокосм. Так творилася струнка і гнучка система персонажів (що у ній кожен образ – символ вищої реальності, який потребує дешифрування), яка уможливлювала повноцінне духовне функціонування київського топосу. Зіставлення суспільної ролі діячів, що належать до різних часопросторових континуумів, єднає причетність до єдиної сакральної історії, яку середньовічна свідомість наділила атрибутом взаємозв'язку, неперервності усіх ланок у ланцюгу православної історії, тому значущість тієї чи іншої події, портрет або характеристика діяльності того чи іншого представника давньоукраїнської спільноти зображувались письменниками крізь призму реалій, які свого часу мали

місце в часопросторі християнського світу. Такий підхід до моделювання образів не був чимось стихійним і випадковим, він мав підґрунтя і конкретну мотивацію – виконував функцію креації історіософської концепції, суть якої полягала у залученні до тяглого історичного православного процесу Київської Русі та оформленні уявлення про столицю цієї держави як про новий центр християнства. Отже, метою переведення першообразів священної історії у давньоукраїнську дійсність є її цілеспрямована сакралізація. Парадигма таких архетипних образів біблійної міфології у літературі Київської Русі створює власний національний міф – міф про Київ як другий Єрусалим. Варто зауважити, що порівняння, зіставлення діянь найбільш шанованих церковно-політичних діячів із персонажами зі Старого та Нового Заповітів покликане було виконувати також важливу естетичну функцію (особливо в ораторській прозі) – створювати відповідний піднесений настрій, підсилюючи емоційність зображуваного. Ігумен Мойсей у своєму “Слові про побудову стіни у Видубичах”, оспівуючи діяльність князя Рюрика Ростиславовича, спрямовану на укріплення православної Церкви, проводить аналогії із важливими для вірян, найбільш переломними подіями сакральної історії: “От днесь бо мнози болюбци познаються, без ліности теши во слідъ тебе ревнующе, обрѣтше тя проводника, яко Моисіа, новии сии Израиль изводящаго из работы немилосердыа и от мрака скупости (...) Яко и при Зороавели свобожьшеися от вавилоньска нечаяния, днесь и множество вірных кыянъ, и населники ихъ болше потщание и любовь ко архистратигу Господню имѣти начинаютъ и не токьмо ради спасения своего, но и новаго ради чюдеси, иже во дня царства твоего свѣршися” [10]. У такий емфатичний спосіб автор похвального слова підкреслює винятковість та важливість діяльності Рюрика Ростиславовича. Конкретна подія – зміцнення берега Дніпра під монастирською церквою – максимально опоетизується та узагальнюється ігуменом Мойсеєм, набуває символічного і пафосного звучання.

Якщо слідувати загальній логіці розгортання образної системи “Слова про Закон і Благодать”, то християнство Київської Русі сприймається як нове у порівнянні із візантійською вірою. Ця спадкоємність ще більше увиразнюється завдяки “матеріальній базі”, що засвідчують її: “Подобниче великааго Коньстантина, равноумне, равнохристоролюбче, равночестителю служителемъ его [...] Онъ съ матерію своею Еленою крестъ от Іерусалима принесъша, по всему миру своему раславъша, раславъша, віру утвердиста, ты же съ бабою твоею Ольгою принесъша крестъ от новааго Іерусалима, Константина града, по всеи земли своеи поставивъша утвердиста віру” [7, 303]. Образ Животворного Хреста є тією реліквією, яка надавала Києву статусу нового святого міста. Ідею богообраності столиці східних слов'ян посилювали архітектурні “ремінісценції” на візантійські святині, прототипами яких, в свою чергу, були єрусалимські святині – храм Софії Премудрості Божої (прообраз головної святині древнього Єрусалима – Старозавітного Храма Іудейського), Золоті ворота (взірцем для аналогічної візантійської та киеворуської архітектурної споруди стали Золоті ворота, через які Ісус Христос в'їхав до Єрусалиму), монастирі св. Георгія та св. Ірини (В. Ричка,

наголошуючи на співзвучності назв церков, підкреслював ще й схожість художньо-композиційних прийомів їх вирішення [9, 23]). Руські святині сприяли сакралізації географічного простору Києва, адже топос церкви в епоху Середньовіччя виконував функцію креації ідеального світу, освячував простір. Середньовічне світосприйняття уподібнювало житло, храм, монастир, місто, країну один одному – Небесний Єрусалим мислився як храм, який, в свою чергу, ототожнювався з палацом – градом, серцевиною храмів, в якому відбувається постійне богослужіння праведників [6, 331]. Така модель досконалого суспільства, у якому “місто – храм” являють собою корелятивну пару, знайшла своє наочне вираження в трансформації та модернізації простору новохрещеної Київської Русі, що відбилася на його оприявленні в культурному просторі, зокрема в архітектурі та літературі.

Відтак столиця східних слов'ян в культурі XI–XIII століття почала інтерпретуватися не лише історично як земне місто, а й здобула додаткову семантичну наповненість – алегоричну – Київ, як і Єрусалим, став сакральним центром, до якого слід рухатися духовно [2, 108]. Промовистою в цьому плані видається патерикова новела “Слово про прихід майстрів церковних із Царгорода до Антонія та Феодосія”, і в ній оповідається про грецьких майстрів, які, згідно з Божественним Промислом, спрямували свої життєві сили та творчу енергію на зведення церкви на Русі, яку Пресвята Богородиця обрала за місце свого “перебування” (давньоукраїнські книжники, опираючись на візантійську традицію зображення Божої Матері як заступниці Константинополя, обґрунтовували ідею патронату Богородиці над Києвом [9, 25]). Так творилася ідея богообраності Києва, актуалізована в художніх ситуаціях, дешифрування яких дає змогу кристалізувати давньоукраїнські уявлення про те, що не лише єрусалимські та візантійські, а й руські духовні обителі є благодатними місцями для православних християн усього світу. Прихід в Київську Русь царгородських майстрів та іконописців, які виявили бажання доживати свій вік в чернецтві у Печерському монастирі, набуває морально-дидактичної семантики і в системі середньовічних уявлень сприймається не стільки як переміщення в горизонтальній площині, скільки як рух по вертикальній осі в напрямку до ідеального світу з метою своєї духовної ідентичності. У патериковій новелі “Слово про прихід писців церковних до ігумена Никона із Царгорода” увиразнюється релігійно-міфологічна характеристика Києва, і дорога грецьких іконописців до Печерської обителі сприймається не лише в буквальному сенсі, а й алегорично – як долання шляху до Бога. Буря, що здійнялася на річці, коли майстри повернули лодії в напрямку до своєї історичної батьківщини, не виконавши богоугодної місії, змагання зі стихією символізують боротьбу матеріального і духовного начал, темного і світлого начал в онтологічному вимірі. Автор новели оповідає цю подію у формі чуда – втручання вищих сил направило човен до Києва. Давньоукраїнські книжники створили цілу низку оповідей про чудеса та життєдайні святині, що ними “освячувався” простір їхньої рідної держави (посмертні чудеса святих, зцілення від їх мощів, астрономічні знамення, суголосні за своєю знаковою та функціональною природою єрусалимським, які можна

тракувати як семантичний паралелізм тощо). Завдяки цим чудодійним історіям змогла повнокровно виявити себе історіософська концепція “києвоцентризму”, яка стала семантичним відповідником середньовічного “єрусалимоцентризму”. Тому важливого значення набуває оповідь про те, що Божественне Провидіння обрало для грецьких іконописців саме Київ духовною Вітчизною, а монастир, розташований на його землях, – домівкою, адже в ідейно-тематичному контексті спроектована таким чином художня ситуація спрямовується на звеличення головного міста русичів як ідеальної суспільної моделі, яка повною мірою може претендувати на статус нової столиці православ'я, бо здатна забезпечити очищення людських душ, забезпечуючи їх трансцендентний зв'язок із Абсолютом. Головним здобутком подорожі греків є новий етап їхнього буття, яке став можливим внаслідок духовного оновлення, що стало можливим завдяки їх прибуттю до нового осередку Божественної досконалості.

Утвердженню уявлень про Київ як Новий Єрусалим сприяло цілеспрямоване звертання до образу одного із апологетів християнства – апостола Андрія Первозванного, який, згідно з преісторією Руської землі, репрезентованою у “Повісті минулих літ”, благословив придніпровські гори, поставив на них хрест і передбачив Божественну благодать, яка зійде на місто, що постане на цих кручах (одна із найбільш спірних деталей біографії першого за часом учня Христа). Такий “провіденційний” візит (який, вірогідно, є результатом лише художньо-ідеологічного вимислу книжників), що хронологічно передував проповідницькій місії Андрія у Римі – майбутньому центрі західного християнства – і став вагомим логічним фактором у піднесенні статусу Києва, поставив його в історико-духовному контексті в один ряд із Римом та Константинополем, якому він теж приніс євангельську проповідь. Образ апостола є ще однією спільною ланкою в міфологізаційній моделі творення священного часопростору, що пов'язує історію становлення двох сакральних локусів – столиць Київської Русі та Візантії – які прагнули у певний час розвитку православної суспільної структури зайняти місце, втрачене свого часу Єрусалимом.

Отже, важлива роль у формуванні київського топосу як сакрального центру держави русичів належить давньоукраїнським книжникам, які планомірно розвивали ідею входження своєї новохрещеної держави до священного християнського макропростору. Ідеологема “Київ – Єрусалим” у літературі Київської Русі набуває значення породженої середньовічним символіко-алегоричним мисленням міфологеми, яка актуалізується завдяки низці літературних прийомів, спрямованих на:

а) творення сакрального часопростору Києва, головні атрибути якого знаходять своїх відповідників в історії та культурі Єрусалиму і Константинополя;

б) моделювання персонажів у відповідному корелятивному зв'язку із образами, інспірованими текстами Святого Письма;

в) компонування міжкультурного інтертексту, в основі якого цитати та ремінісценції із Біблії, що стають запорукою розширення семантики давньоукраїнських текстів і репрезентують дійсність у формі міфу.

У науковому світі питання про правомірність “присвоєння” давньоукраїнській столиці статусу нового православного центру виявилось резонансним, у дослідників давнини воно викликало різнополюсні думки. Цю проблему, думається, варто розглядати не стільки в плані достовірної реальності, скільки в контексті уявлюваної духовної реальності, виходячи із особливостей тогочасного світобачення та світовідчуття, адже незалежно від того, чи могло це місто стати священним для усього християнського світу, чи ні, у свідомості його інтелектуальної та духовної еліти воно було сакральним топосом, повністю реалізувало себе як таке. Тому вивчати питання Києва як другого Єрусалиму треба, враховуючи світоглядні позиції тих, хто породив цю ідеологему, яка надовго закріпилася в українському духовно-культурному контексті. Проблема паралелі “Київ – Єрусалим” у давньоукраїнській літературі потребує подальшого вивчення, бо її опрацювання допоможе осмислити значення, еволюцію міфа про сакральність київського топосу, широко представленого у подальшому літературному процесі.

Література

1. Абрамович Д. Києво-Печерський патерик. Репринтне видання / Д. Абрамович. – К. : Час, 1991. – 280 с.
2. Білоус П. Міф про Єрусалим у літературі Київської Русі / П. В. Білоус // Світло зниклих світів (художність літератури Київської Русі) : зб. статей. – Житомир, 2003. – С. 108–115.
3. Данилевский И. Мог ли Киев быть Новым Иерусалимом? [Электронный ресурс] / И. И. Данилевский // Древняя Русь глазами современников и потомков (IX–XII вв.). Курс лекций : учебн. пособие [для студентов вузов]. – М. : Аспект-Пресс, 1998. – Режим доступа : http://window.edu.ru/window_catalog/files/r42209/index.html.
4. Іларіон. Слово про Закон і Благодать // Золоте слово : Хрестоматія літератури України-Русі епохи Середньовіччя IX–XV ст. / [за ред. В. Яременка] : у 2 кн. – К. : “Аконіт”, 2002. – Кн. 1. – С. 274–309.
5. Кислюк К. Київ, який так і не став другим Єрусалимом (три образи однієї ідеї) / К. Кислюк / [Електронний ресурс]. – Режим доступу : http://www.filosof.com.ua/Jornel/M_70/Kysluk.pdf.
6. Никитенко М. Феномен надвратних храмів Києва / М. Никитенко // Давньоруське любомудріє : Тексти і контексти / Нац. Ун-т “Києво-Могилянська акад.” ; / [упор. : О. Вдовина, Ю. Завгородній]. – К. : Вид. дім “Києво-Могилянська академія”, 2006. – С. 330–342.
7. Память и похвала Иакова мниха и житие князя Владимира по древнейшему списку // В. Ричка. Княгиня Ольга. – К. : Вид. дім “Альтернативи”, 2004. – С. 290–309.
8. Повість времяныхъ лить [Электронный ресурс] // ПСРЛ в 43 т. – Ленинград : Изд-во Академии Наук СССР, 1926–1928. – Т. 1. – Лаврентьевская летопись. – 2-е изд. – Режим доступа : <http://izbornyk.org.ua/lavrlet/lavr.htm>.
9. Ричка В. “...Яко другий Єрусалим” : Образ “священного града” в культурі та ідеології українського середньовіччя / В. Ричка // Людина і світ. – 1996. – № 9. – С. 23–27.
10. Слово игумена о посторении стены в Выдубичахъ [Электронный ресурс] / Электронные публикации Института русской литературы (Пушкинского дома) РАН. – Режим доступа : <http://pushkinskijdom.ru/Default.aspx?tabid=4944>.

Анотація

У давньоукраїнській літературі відбувся процес становлення міфологеми “Київ – Єрусалим”, яка ґрунтується на ототожненні заявлених міст у сакральній сфері і реалізується завдяки художній стратегії образного відтворення подій та моделювання персонажів у тісному

зв'язку із конкретними явищами та характерами, репрезентованими у Біблії, що дозволяє ідентифікувати рівнозначність створених за аналогією образів у духовно-історичному дискурсі. У пам'ятках XI–XIII століття стольний град русичів, услід за головною столицею православного світу, набуває значення взірцевої моделі суспільства, освяченого простору.

Ключові слова: символіко-алегорична паралель, міфологема “Київ – Єрусалим”, идеологема, сакральний часопростір, прообраз, макрокосм, топос.

Аннотация

В древнеукраинской литературе произошел процесс становления мифологеми “Киев – Иерусалим”, которая основывается на отождествлении этих городов в сакральной сфере и реализуется с помощью художественной стратегии образного воссоздания событий и моделирования персонажей во взаимосвязи с конкретными явлениями и характерами, представленными в Библии, что дает возможность идентифицировать равнозначность созданных по аналогии образов в духовно-историческом дискурсе. В памятниках XI–XIII столетия стольный град русичей, подобно главной столице православного мира, приобретает значение идеальной модели общества, священного пространства.

Ключевые слова: символическо-аллегорическая параллель, мифологема “Киев – Иерусалим”, идеологема, сакральное пространство-время, прообраз, макрокосм, топос.

Summary

The ancient Ukrainian literature has shown the formative process of mythologeme “Kyiv – Jerusalem” which is based on authentication of declared cities in a sacral sphere and realized due to the artistic strategy of figurative reproduction of events and personage’s modelling in a close connection with concrete phenomena and characters represented in the Bible that gives the possibility to identify the equivalency of analogically created images in the spiritually-historical discourse. In the documents of the XI–XIII centuries the capital of Rusychi, right after the capital of Orthodox world, obtains the meaning of an exemplary society model, of a sanctified space.

Keywords: mythologeme “Kyiv – Jerusalem”, ideologeme, sacral temporal space, prototype, macrocosm, topos.

УДК 82–1 (477)

Сарапин В.В.,
кандидат філологічних наук,
Полтавський університет
споживчої кооперації України

“ВНЕ ПОЛТАВЫ НЕ МОГУ...” ТОПОС МІСТА У ТВОРЧОСТІ ІВАНА КОТЛЯРЕВСЬКОГО

Біографія і творчість Івана Котляревського невід’ємно й органічно пов’язані з Полтавою кінця XVIII – 30-х років XIX ст. Власне, вона є і ментальним простором, в якому сформувався митець, і художнім образом, який він уперше вивів на національні літературні терени, і самим національним ідеалом, просвітницьким уособленням української гармонії й самодостатності.

Ще від першого біографа письменника С. Стебліна-Камінського [3] започаткований процес вписування Івана Котляревського у “полтавські ландшафти”, жоден його літературний портрет не обходиться без опису життя і