

Преподобний  
Нестор Печерський  
в історії  
української  
культури

Збірник статей



“АКТА”

У статтях, які увійшли до збірника висвітлено важливі аспекти творчої спадщини прп. Нестора, зокрема образи часу в метафізичних параметрах середньовічного літописання, структурні особливості різних оповідних практик, форми й закономірності проявлень життійної традиції, процеси формування культу Бориса і Гліба, парадигми українсько-руської святости, тлумачення Біблії тощо. Безсумнівне наукове значення мають так само й статті, які стосуються явищ літературного й мистецького, вужчого й ширшого контекстів, у яких, як переконливо свідчать матеріали збірника, функціонували твори препод. Нестора: від церковного співу часів написання «Повісті врем'яних літ» — до ранньомодерних форм самоусвідомлення й самовизначення і до літературних обривів ХХ ст.

Збічник укладеного на основі матеріалів наукової конференції «Преподобний Нестор Печерський в історії української культури» (Харків, листопад, 2013), що проводилася Інститутом літератури ім. Т.Г. Шевченка НАН України, Колегією Патріярха Мстислава, і Харківським літературним музеєм.

Редактор — архієпископ *Ігор Ісіченко*, доктор філолог. наук, проф.

Рецензенти — д-р філол. наук *Богдана Криси*  
(професор, Львівський національний університет  
ім. Івана Франка);

д-р філол. наук *Павло Михед*  
(професор, зав.відділу слов'янських літератур Інституту  
літератури ім. Т.Г. Шевченка НАН України).

Рекомендовано до друку Вченою радою Інституту літератури  
ім. Т.Г. Шевченка 10 квітня 2014 р. (протокол №6).

УДК 008(477):929 Нестор

ISBN 978-966-8917-66-0

© Наукове видавництво "АКТА", видання, 2014

# ЗМІСТ

<i>Микола Сулима</i> Про один письменницький прийом Нестора Літописця	9
<i>Назар Федорак</i> Концепція часу «Повѣсти време(л)нныхъ лѣтъ» і метафізичні параметри українського середньовічного літописання	14
<i>Катерина Марчук</i> Структурні особливості міфопоетичних оповідей у складі «Повісти временних літ»	22
<i>Ганна Павленко</i> Композиція і традиційні топоси «Читання про Бориса і Гліба» прп. Нестора	32
<i>Оксана Сліпушко</i> Парадигма образу руської святости у «Чтенії о Борисі і Глібі» прп. Нестора	44
<i>Наталія Левченко</i> Мистецтво тлумачення Біблії в творчості Нестора Печерського	53
<i>Юрій Ясіновський</i> Церковна музика за часів літописця Нестора	65
<i>Євген Джиджора</i> Формування культу Бориса і Гліба у старокиївських агіографічних та гімнографічних пам'ятках	76
<i>Юрій Пелешенко</i> Феномен святости в «Житії Михайла Чернігівського»	99
<i>Світлана Шумило</i> Запозичення з богослужбових текстів у проповідях Кирила Туровського (на прикладі проповіді на Великдень)	106
<i>Ігор Лосієвський</i> Текст, сюжети і мотиви «Повісти временних літ» в українському літописному збірнику 1620-х рр. з фондів Харківської державної наукової бібліотеки ім. В.Г. Короленка	114
Архієпископ <i>Ігор Ісіченко</i> Культ прп. Нестора Літописця як чинник самоусвідомлення ранньомодерного письменника	138
<i>Ольга Новик</i> Літописні сюжети у творчості Івана Леванди	144
<i>Леонід Ушкалов</i> Мотиви «Повісти временних літ» у творчості Тараса Шевченка	153

# Формування культу Бориса і Гліба у старокиївських агіографічних та гімнографічних пам'ятках

*Dzhydzhora Eugeny. Formation of the cult of Stt Boris and Hlib in old Kievan hagiographic and hymnographic monuments.*

In the article we study the formation of religious cult of the first Kiev saints in early medieval hagiography and hymnography. In Reading and Legend of Boris and Hlib, as well as in Hymn for the death and Hymn for the repose of the relics of Boris and Hlib creating the cult is considered through a prism of symbolization images of the saints.

*Keywords:* cult of the saint, hagiography, hymnography, symbolization.

УДК 821.1612-141:217“10/11”

У статті вивчаються особливості становлення релігійного культу перших київських святих у ранньосередньовічній агіографії й гімнографії. У Читанні та Сказанні про Бориса і Гліба, а також у Службі на преставлення та Службі на перенесення мощів Бориса і Гліба формування культу розглядається крізь призму символізації образів святих.

*Ключові слова:* культ святого, гімнографія, агіографія, символізація.

Прп. Нестор Печерський — один із тих книжників, хто своєю літературною діяльністю безпосередньо вплинув на становлення культу мучеників Бориса і Гліба у молодій киеворуській Церкві. Адже він є автором, як мінімум, одного агіографічного твору на честь святих — «*Читання про святих Бориса і Гліба*». Однак ця пам'ятка, як ми знаємо, далеко не єдина в колі текстів, що були присвячені першим київським святим. Ще один показовий агіографічний твір — «*Сказання про святих Бориса і Гліба*». Крім того, не менш важливими з погляду формування культу князів є і гімнографічні співи — «*Служба*

на преставлення святих Бориса і Гліба» на 24 липня та «Служба на перенесення мощів святих Бориса і Гліба» на 2 травня.

На сьогодні в медієвістиці триває дискусія, розпочата вже понад сто років тому у працях О. Шахматова [17, 29–97], С. Бугославського [3], Д. Абрамовича [1] й інших учених, щодо, по-перше, часу укладання та авторства всіх чотирьох пам'яток (певний виняток становить лишень авторство Читання, яке, в цілому, вважають з'ясованим), а, по-друге, року (або хоча б історичного відрізка), коли відбулася канонізація братів Бориса і Гліба. У цій статті немає змоги розгорнуто коментувати посутні аргументи сторін — вони прекрасно викладені у сучасних усеохопних дослідженнях О. Александрова [2, 381–450], А. Ранчина [6, 55–97], О. Ужанкова [13, 97–198] та Н. Сergyоїної [7, 75–101]. Проте хочемо зауважити, що, так чи інакше, ми маємо справу з текстами, які виникли у діапазоні між другою половиною XI ст. і першими десятиріччями XII ст. Ми не можемо категорично стверджувати, що всі чотири твори написано різними книжниками, хоча, скоріш за все, так воно й було. Разом з тим, не можемо спростувати й того, що кожний, хто брався за літературне прославлення подвигу Бориса і Гліба, не мав нагоди познайомитися зі вже укладеним на цю тему. А тому вказані пам'ятки виступають своєрідним літературним контекстом одна одної. Через те виникає потреба порівняти агіографічну та гімнографічну моделі формування культу святих у ранній киеворуській книжності.

У літературі Київської Русі формування культу князів Бориса і Гліба відбувається за допомогою, здебільшого, символізації їхніх образів — тобто за рахунок співвідношення святих, по-перше, з відомими й узагальненими (а їх треба розрізнити!) священноісторичними особами, а, по-друге — із характерними явищами, що їх в духовній культурі наших пращурів наділяли ціннісним статусом, а тому вони виконували функцію релігійного орієнтира. Саме такі види символізації ми і розглянемо спочатку в агіографічних Сказанні та Читанні, а потім у гімнографічних службах на преставлення й на перенесення мощів Бориса і Гліба.

Почнімо зі збірень князів із відомими священноісторичними особами в агіографічних творах. Принципово важливою особливістю цього типу символізації є прирівнювання братів-мучеників до постатей юного віку. В обох агіографічних творах серед таких персонажів, насамперед, вирізняється Авель, другий син праотця Адама й перша жертва людського роду. Вводячи до розповіді цей образ, агіографи твердять, що причини підступних убивств Бориса і Гліба закладено у старозавітній історії стосунків між гоноровим Каїном, який не зміг догодити Богові, та його молодшим братом Авелем, від якого Бог прийняв дари (див.: Бут. 4:3–8). Отож укладачі Сказання й Читання

представляють одразу дві символічні пари: з першим убивцею людини співвідноситься вбивця перших киеворуських святих, а в образі самого Авеля вгадуються Борис і/або Гліб. Цікаво, що в обох творах порівняння Каїна та Святополка, а також обґрунтування заподіяних ними братовбивчих розправ висловлено схожим чином:

#### Сказання

“Видѣвъ же дияволъ и искони ненавидѣя добра челоувѣка, яко всюю надежю свою на Господа положилъ естъ свѣтѣи Борисъ, начатъ подвижнѣи бываати, и обрѣтъ, якоже преже Каина на братоубийство горяща, тако же и Святопѣлка. По истинѣ въторааго Каина улови мысль его, яко да избьетъ вся наслѣдники отьца своего, а самъ прииметь единъ всюю власть” [8, 332].

#### Читання

“Видите ли втораго Каина являшася? Мышлящю убо Каину, рече, како и кымъ образом погубит брата своего Авеля: не бяше бо тогда вѣдѣти, кымъ образом смерть бывает. И се яви ему злодѣи враг, въ нощи спящу, убийство. Вѣстав же, увидѣвъ во снѣ, и тако уби брата своего Авеля. Тако же и сему тому подобно явися ему, мышлящю убо ему, како и кымъ образом погубит брата своего Бориса. И вложи зло си враг въ сердце его, да послав, на пути погубит и” [16, 211].

За концепцією агіографів, Святополк став убивцею з тієї самої причини, що й Каїн, — його напоумив диявол. Відтак жертва Каїна — Абель — це ліквідовані Святополком через заздрість та небажання втрачати владу Борис і Гліб. І хоча до Авеля прирівнюється лише Борис, та й то тільки в одному творі — у Сказанні, ми вважаємо, що цей спільний символ поширюється на обох братів, погублених Святополком. Отож за ознакою набутої від диявола образи на молодших братів Святополк ототожнюється з першовбивцею людини Каїном. А за ознакою невинно пролитої праведної крові Борис і Гліб, двоє братів, що викликали однакове ненависницьке ставлення до себе старшого брата й потім були в однаковий спосіб знищені ним, рівною мірою відповідають Авелю.

На наше глибоке переконання, тема “підказаної” дияволом заздрости старшого брата до молодшого постає найголовнішою сюжетно-інтерпретаційною лінією в Сказанні та Читанні. Підштовхуючи читача до усвідомлення цієї лінії, обидва агіографи вибудовують багаточарову і, разом з тим, однорідну символізацію, у якій усі образи наділено схожою семантикою і тому, примножуючи один одного, розкривають одну ідею.

Тема нищівної заздрости старшого брата до меншого розгортається завдяки зіставленням Бориса і Гліба ще й з молодшими синами патріярха Якова — Йосифом та Веніямином. У Сказанні

Борис, який вже довідався про те, що Святополк прагне вбити його, розмірковує, чи встигне перед смертю побачити обличчя молодшого брата Гліба. Тим самим Борис прирівнює своє бажання побачитися з братом до надмірного прагнення Йосифа зустрітися з Веніямином. А в Читанні — дещо інший контекст цього-таки співвідношення. Тут уже не герой, а сам автор міркує: Святополк через те сповнився ненависти до молодших братів, що їх дуже любив батько — великий князь Володимир. І ця обставина, на думку прп. Нестора, повністю повторює старозавітну ситуацію невдоволення старших синів патріярха Якова його улюбленцями — Йосифом та Веніямином, унаслідок чого Йосифа й було продано ізмаїльтянам у рабство:

#### Сказання

“То понѣ узрю ли си лице  
братьца моего мьншааго  
Глѣба, яко же Йосифъ Веня-  
мина?” [8, 330].

#### Читання

“Бѣ бо, рече, любяй Осифа Яков и  
Веньямина, бяста бо уна тѣломъ.  
И сего ради братья вельми гнѣвахуся  
на нею, бѣ бо яко Осиф хоцет над  
ними царствовати, яко же и бысть.  
Тако же и сде събысться. Не токмо  
же на блаженаго Бориса гнѣвашеся  
окаанный Святополк, но и на блаже-  
наго Глѣба” [16, 207–208].

У Сказанні літературним прообразом символічного зіставлення святих Бориса і Гліба з означеними священноісторичними персонажами стає старозавітна розповідь про те, як Йосиф випробовував своїх братів, наказавши їм привести до себе Венямина [див.: Бут. 42, 15–38]. А в Читанні бачимо іншу підставу для символізації — любов патріярха Якова до синів “старости його” [див.: Бут. 37, 3]. Попри різні контекстуальні походження цих символів, в обох пам'ятках спостерігається цілковите ототожнення Бориса і Гліба з Йосифом та Веніямином. Щоправда, у Сказанні це відбувається за ознакою прагнення побачитися з найріднішим братом у доленосну годину, а в Читанні — за ознакою сповнення лютої злоби старших братів до менших, через те, що ті були улюбленцями батька.

Нам здається, що символізація образів Бориса і Гліба за допомогою образів Йосифа та Венямина не випадкова, а напроцуд умотивована з огляду на задану в обох творах концепцію прославлення юних князів. Адже сутність подвигу київських престолонаступників полягає, насамперед, у тому, що вони не протидіяли старшому братові, не розв'язали війни проти нього (хоча, як зазначає прп. Нестор, дружина пропонувала Борисові здійснити похід на Київ), а підкорилися його волі. Саме цим, як можна зрозуміти агіографів, Борис і Гліб й уподібнилися, по-перше, до Йосифа, який теж не суперечив братам,

коли вони продавали його в рабство, та не мстився їм, коли у голод вони прийшли до нього купляти їжу. А, по-друге — до Венямина, який смиренно виконав вимогу старших братів і прийшов з ними до Єгипту. Вочевидь, в уяві киеворуських книжників духовно спорідненою й тотожною парі менших синів великого князя Володимира могла стати така сама сакралізована пара молодших синів відомої священноісторичної постаті — наприклад, патріярха Якова. Через те, символізація образів Бориса і Гліба за допомогою образів Йосифа та Венямина, яка, на превеликий жаль, часто-густо залишається поза увагою дослідників, виступає дуже доречною для виведення точної священноісторичної відповідності.

Тож маємо вже два складники, що унаочнюють ту саму тему заздрости старшого брата до менших. Однак у Сказанні й Читанні можна виокремити і третій складник, не менш важливий та цікавий, аніж два попередні. Це переконливо доводить у своєму порівняльному дослідженні С. Темчин, який вважає, що концептуальною основою формування культу Бориса і Гліба в ранній киеворуській літературі виступає символічне співвідношення князів-мучеників із віфлеємськими немовлятами, перебитими юдейським царем Іродом. Вчений постулює, що у борисо-глібівських творах (зокрібно, в агіографічних) була послідовно реалізована загальновідома та традиційна для візантійської гомілетики модель прославлення віфлеємських немовлят. Такий висновок підтверджують, по-перше, тринадцять текстових відповідностей (які ми не будемо тут повторювати) між різними візантійськими гоміліями на честь віфлеємських немовлят і творами про Бориса і Гліба, а, по-друге, загадкова лексема “сырорѣзание”, запозичена автором Сказання зі «Слова про Ірода та немовлят» св. Іоана Золотоустого (але, ймовірно, Прокла Константинопольського). На відміну від попередніх дослідників, котрі розуміли це надзвичайно рідкісне слово як “шкуродерство” (відображено в одній з останніх публікацій Сказання [див: 8, 343]), С. Темчин пропонує інше тлумачення: “передчасне різання”. Тож, за логікою науковця, киеворуські книжники прославляють рано замучених престолонаслідників у традиціях візантійського вшанування невинно вбитих немовлят, серед яких Ірод сподівався знищити і потенційного претендента на своє царство [11].

Не піддаючи щонайменшим сумнівам умовиводи С. Темчина, таки хочемо зауважити, що співвідношення Бориса і Гліба з віфлеємськими немовлятами прочитуються нами суто контекстуально, адже ні у Сказанні, ані в Читанні цей символ ніяк не вербалізований і тому може бути “вичитаний” тільки завдяки герменевтичній рецепції. Разом з тим, не можна не зазначити й того, що навіть такий не вербалізований символ повністю узгоджується та суттєво посилює ідею потерпання менших братів від старшого, виявлену нами в інших прообразах.



Наступне, також спільне для обох текстів, співвідношення Бориса і Гліба із відомими священноісторичними постатями "працює" на ідею поетизації меншого брата вже тільки частково. Як відомо, Борис і Гліб були хрещені на честь відповідно св. Романа Солодкоспівця та старозавітного царя Давида. Тому у своїх оповідах укладач Сказання і прп. Нестор уживають подвійні імена братів. Показово, що християнські імена мучеників не просто використано, але ще й обгрунтовано. Щоправда, у Сказанні це стосується лише Бориса. Натомість у Читанні пояснюються принципи нового імяназивання обох князів:

#### Сказання

"Ему же бѣ имя издѣяно въ святѣмъ крещении Романъ" [8, 328].

#### Читання

"Бяше же блаженому Борису створено имя въ крещеньи Роман: яко же бо и на ономъ почиваше Духъ Святыи измлада" [16, 204];

"Святому же Глѣбови створено имя Давыдъ. Видиши ли благодать Божию измлада на дѣтищи? Створиша, бо, рече, имя ему Давыд: како или кымъ образом? Не им же ли: онъ бѣ мний въ братыи своеи, тако же и сий святыи [...] И пакы: яко же пророк Давыд изиде протву иноплемьнику и погуби и, отъятъ поношенье отъ сынов Израилевых; тако же и сий святыи Давыд изиде противу супостату дьяволу и погуби и, и отъя поношене отъ сынов Руских" [16, 205–206].

Автор Сказання не демонструє, за якими ознаками Борис і Гліб прирівнюються до святого Романа Солодкоспівця та царя Давида. А ось прп. Нестор такі ознаки називає. Св. Борис тотожний св. Романові, бо, як і той, здобув особливу благодать ще в юнацькі (!) роки. А св. Гліб ототожнюється із царем Давидом одразу з двох причин: по-перше, він найменший серед своїх братів, по-друге, він повторив подвиг старозавітного персонажа — вийшов проти ворога, переміг його і тим самим відвів загрозу від своїх співвітчизників. Отож на відміну від укладача Сказання, для прп. Нестора важливо наголосити, що київські князі з дитинства наслідують духовні традиції відомих християнських ба навіть дохристиянських подвижників, а св. Гліб ще й уподібнюється до свого небесного покровителя за визначальним учинком, здійсненим у юному віці (!). Через те можна констатувати: ґрунтовне роз'яснення, на якій підставі св. Гліб співвідноситься із царем Давидом, цілком відповідає визначеній нами концепції оспівування

невинно занапащеної юности. Зрештою, цікавим і спільним для обох творів є той момент, що впродовж викладу агіографи називають Бориса і Гліба новими іменами лише раз. Наразі запам'ятаймо цю особливість агіографічних пам'яток.

Надалі характер символічних зіставлень образів Бориса і Гліба зі впізнаваними у християнській історії особами розходиться в Сказанні та Читанні. Якщо в першому творі наведено ще три такі символи і жоден з них не узгоджений із концепцією прославлення невинно вбитих молодих князів, то у другому творі наявний лиш один символ і він цю концепцію прямо ілюструє. За ознакою заповіданих страждань та підступної смерти автор Сказання ототожнює св. Бориса з мучениками св. Микитою, св. Вячеславом Чеським і св. Варварою (усі загинули від рук рідних людей), а укладач Читання ототожнює св. Гліба із пророком Захарією:

#### Сказання

“Помышляшеть же мучение и страсть святого Никиты и святого Вячеслава, подобно же сему убиену бывъшу, и како святѣи Варварѣ отць свои убища бысть” [8, 334].

#### Читання

“Се бо, о Владыко, яко древле в сий день Захарья заколен бысть пред требником твоим, и се нынѣ азъ заклан бых пред Тобою, Господи” [16, 221].

У Сказанні перших киеворуських подвижників поставлено в один ряд із видатними християнськими мучениками, які в однаковий спосіб постраждали за своє віросповідання. Ця обставина надзвичайно важлива з позиції формування агіографічного культу Бориса і Гліба, адже насправді київські князі загинули не через відмову зректися Христа, як це зробили перераховані “канонічні” (у візантійському розумінні) мученики, а через те, що не бажали поставати проти Святополка. Можна припустити, що в уяві укладача Сказання князі визнаються за святих, здебільшого, через таке християнське непротивлення волі старшого брата (до речі, ця сама ідея реалізується й у Читанні, де спочатку Борис, а відтак Гліб висловлюють твердий намір підкоритися Святополку [16, 213]). Напевно, саме непротивлення старшому брату і зрівнює загиблих молодших братів із “канонічними” мучениками.

А ось у Читанні прп. Нестор, мабуть, не випадково вказує дату загибелі найменшого престолонаступника київського князівства. Його було вбито 5 вересня (цю-таку дату називає й укладач Сказання). Як відомо, цього дня у вівтарі храму був заколотий пророк Захарія, батько новонародженого Іоана Предтечі, якого Ірод сподівався ліквідувати так само, як і віфлеємських немовлят. Замучений замість сина, св. Захарія — символічна жертва, що стає в один ряд із перебитими Іродом малюками. І саме як така невинна жертва, пророк Захарія —

черговий священноісторичний прообраз св. Гліба, що ілюструє ту саму ідею агіографічного висвітлення згубленої молодости. Зрештою, цей символ суттєво доповнює та підтверджує і без того доволі переконливу концепцію С. Темчина, прокоментовану нами вище.

Визначена в обох творах чільна сюжетно-інтерпретаційна лінія (нелюбів і, як наслідок, убивство старшим братом менших) передається за допомогою багатозарової символізації, що має дві паралелі з багатьма складниками. "Старші", злі й заздрісні, утворюють такий ряд: Каїн – сини патріярха Якова – Ірод. "Молодші", беззахисні й невинно постраждали, вибудовують інший: Авель – Йосиф та Веніамин – віфлеємські немовлята. У Читанні "молодший" ряд виглядає ще довшим: Авель – Йосиф і Веніамин – віфлеємські немовлята (Захарія) – цар Давид. Звичайно, застосування однорідних і, до того ж, однакових символів у двох різних творах навіює думку про те, що одна пам'ятка впливає на іншу. Це як мінімум. А як максимум, виникає уявлення про те, що агіографи неухильно йдуть за чітко сформованою концепцією поетизації передчасно перерваної молодости.

На цьому агіографічні зіставлення Бориса і Гліба зі впізнаваними священноісторичними постатями вичерпуються. Утім, в обох творах є ще безліч ототожнень із узагальненими типами осіб. Частіше за все, така символізація виникає завдяки біблійним цитатам, у яких автори характеризують гріховну чи благочестиву моделі поведінки неконкретизованих старозавітних або й новозавітних персонажів.

У своєму дослідженні ми не претендуємо на всеохопний аналіз усіх зіставлень з такими типізованими репрезентантами (у кожному творі їх понад два десятки). І тому прокоментуємо лише деякі з них:

#### Сказання

"Нъ якоже рече Господь: "Не может градъ укрытися врѣху горы стоя, ни свѣщѣ въжъгъше спудъмь покрывають, нъ на свѣтилѣ поставляють, да свѣтитъ тьмьныя". Тако и си святая постави свѣтити въ мирѣ, премногими чудеси сияти въ Русьскѣй сторонѣ велицѣй" [8, 346]; "Отъ всѣхъ бо странъ ту приходяще туне почьреплютъ ищѣление, якоже и въ святыхъ Евангелиихъ Господь рече святымъ апостоломъ яко: "Туне приясте, туне и дадите". О сихъ бо и самъ Господь рече: "Вѣруай въ мя, дѣла, яже азъ творю и тѣ сътворить и больша тѣхъ" [8, 348].

#### Читання

"Святый же, видѣвъ я, идуща на нь, възрѣвъ на небо, вопияше, глаголя сице: Суди, Господи, обидящимъ мя и возбрани борющимся со мною, приими оружие и щит, и востани в помощь мнѣ, и суни оружие, и заври предъ гонящихъ мя. Рчи души моеи: Спасение твое есмь азъ, да постыдятся и посрамляются ищюще душа моя изяти ю; да възвратятся воспяты и посрамятся хотящия зла ми рабу твоему, буди пять ихъ тма и съблазн, и проче псалма святому рекше" [16, 220–221].

У Сказанні князі ототожнюються з потенційними учнями Христа, які завдяки своїй вірі здатні творити великі справи і, зокрема, чуда (див.: Ів. 14: 12). Відтак вони несуть світло нового вчення, що не може укритися на вершині гори, але потребує, щоб його не заховали десь під сподом, а поставили на горище (див.: Мт. 5: 14–15). А в Читанні тільки один із братів, св. Гліб, знову прирівнюється до царя Давида, а у його особі — до всіх сповідників Христа, яких переслідують вороги з метою заподіяти їм якоїсь шкоди (див.: Пс. 34: 1–6).

Ми навмисно навели такі різнопланові зіставлення Бориса і Гліба з узагальненими типами персонажів, бо саме ці типи розкривають ще дві важливі сюжетно-інтерпретаційні лінії, що також задіяні у вибудовуванні агіографічного культу перших киеворуських святих. Ці лінії — апостольське служіння та мученицький подвиг. Вони реалізуються в обох творах, однак у Сказанні дужче акцентовано першу лінію, а в Читанні — другу. У Сказанні євангельські цитати з характеристикою вірності Христових учнів слід розуміти, на думку Р. Піккіо, як маркер, що вказує на апостольське служіння Бориса і Гліба [5. 447]. А у Читанні цитата зі старозавітного псалма, в якій ідеться про моління Богу відданого Христового сповідника у визначальну годину життя, свідчить про його приготування до мученицького подвигу. При цьому київські князі прирівнюються не до конкретних апостолів та мучеників, а до умовних втілювачів означених видів подвижництва. Забігаючи наперед, скажемо, що апостольська й мученицька теми, побіжно унаочнені в агіографічних текстах, активно реалізуються в інших творах борисо-глібівського кола, тому пізніше ми ще повернемося до цих спостережень.

На підставі вже проаналізованих символів можна зробити проміжні висновки. В агіографічних Сказанні та Читанні формування культу князів на рівні зіставлення з відомими і типізованими священноісторичними особами відбувається за двома напрямками. З одного боку, агіографи ототожнюють наймолодших синів князя Володимира з такими самими молодими біблійними персонажами. З другого боку, обидва книжники ставлять перед собою завдання співвіднести перших киеворуських святих з узагальненим типом апостолів та мучеників, а укладач Сказання — ще й із цілком реальними мучениками (св. Микитою, св. В'ячеславом, св. Варварою).

Переїдімо до аналізу агіографічних зіставлень образів Бориса і Гліба з характерними явищами. І тут важливим постає запитання, чи відповідають явища, обрані для символічного прообразування Бориса і Гліба, одній із трьох сюжетно-інтерпретаційних ліній, виявлених нами вище.

Насамперед, розглянемо наймісткіший і тому найбільш обговорюваний символ у творах борисо-глібівського кола. Автори Сказання

і Читання буквально "в один голос" порівнюють цього разу не обох братів, а лише найменшого, св. Гліба, з незлобивим агнцем. Причому в обох творах означений символ не тільки розгорнуто в схожому контексті, а й навіть висловлено однаковими словами:

#### Сказання

"Поваръ же Глѣбовъ, именъмъ Търчинъ, изъмъ ножъ и имъ блаженааго и закла, яко агня непорочно и безлобливо, мѣсяца септября въ 5 днь, въ понедѣльникъ. И принесесея жьртва чиста Господеви и благовонна" [8, 344].

#### Читання

"Оканьный же повар не поревноваше оному, иже бѣ пал на святомъ Борисѣ, нѣ уподобися Июдѣ предателю: извлек нож свой и ят святого Глѣба за честную главу, хотя и заклати. Святыи же Глѣбъ молчаше, акы агня незлобиво" [16, 221].

За спостереженнями О. Александрова, відтворена у Сказанні ситуація заклання св. Гліба ножем вказує на міфологічний тип свідомості автора, який мислить архаїчними категоріями "ціле" й "розчленоване". Через те агіограф описує ритуальне вбивство, що передбачає розчленування тіла жертви [2, 407–408]. Разом з тим, треба розуміти й те, що загибель св. Гліба, співзвучно переказана у Сказанні та в Читанні, нагадує біблійне офірування агнця, який за юдейською традицією мусив бути "чистим" і "неушкодженим" (див.: Вих. 12, 5). Саме таким духовно чистим агнцем у Старому Завіті став син Авраама Ісаак (див.: Бул. 22: 1–10), а в Новому — Ісус Христос (напр.: Мт. 27:27–50). При цьому як Ісаак покійно дозволяє батькові зв'язати себе та покласти на жертвник, так і Христос смиренно й беззлобно терпить усі збиткування над собою і приймає хресну смерть. Символічне зіставлення св. Гліба з агнцем опосередковано зближує його і з Ісааком і, головне, з Христом. Тож за ознакою непротилежності злочину умислу, готовністю стати потрібною жертвою св. Гліб ототожнюється не тільки з агнцем, але й з Агнцем, який спокутував гріхи людського роду. І тут виникають логічні запитання: які гріхи спокутував св. Гліб і чому лише він, а не обидва брати разом?

Досі ці два запитання залишаються дискусійними у медієвістиці. Основні ідеї, які породжують відповідь на перше, є такими: св. Гліб — добровільна жертва, що повторює шлях Христа [15, 35; 12, 502]; очищення роду, споганеного князем Володимиром-язичником, який вбив свого брата Ярополка, взяв його вагітну дружину і відтак народив окаянного Святополка [2, 401]. На нашу особисту думку, більш конструктивно виглядає ідея очищення роду (а може, тут треба дивитися на проблему ще ширше — усього народу в особі своїх керманічів), адже вона знаходить очевидні текстові підтвердження як у Сказанні, так і в Читанні. Сказання розпочинається біблійною цитатою-маркером (Псал. 111, 2–3), що, за висловом Р. Піккіо, вико-

нує функцію основного тематичного ключа до всього твору [5, 448]. А в Читанні, як ми зазначали вище, однією з ознак, за якою св. Гліб ототожнюється із царем Давидом, є протистояння ворогу задля звільнення співвітчизників:

**Сказання**

“Род праведных благословится, — говорил пророк, — и потомки их благословенны будут” [8, 328].

**Читання**

“Яко же пророк Давыд изиде протву иноплемьнику и погуби и, отыять поношение отъ сынов Израилевых; тако же и сий святыи Давыд изиде противу супостату дяволу и погуби и, и отья поношение отъ сынов Руских” [16, 206].

Княжий рід, у якому були язичники та грішники, що від двох батьків народжували дітей і вбивали братів, зрештою християнізувався, а значить повинен очиститися та стати праведним. А відтак, як колись Давид відвів загрозу від “сынов Израилевых”, тобто від усього народу, достоту тепер і Гліб має здолати ворога (диявола) й забезпечити від нього “сынов Руских” — теж увесь народ. Що ж до того, чому для цієї місії був обраний лише Гліб, то наважмося припустити (і на умовності такого передбачення наполягаємо), що в уяві середньовічних агіографів таким здоровим і неушкодженим жертвним агнцем міг бути ще зовсім юний і тому цнотливий юнак. Борис цьому статусу не відповідав, оскільки, як сказано в Читанні, хоч і не зі своєї охоти, але, напоумлений боярами, підкорився волі батька й оженився [16, 206]. Можливо, саме тому на св. Гліба і була покладена така почесна доля жертвного агнця, визволителя (на)роду. А це, своєю чергою, пояснює, чому на Русі спочатку сформувався глібо-борисівський, а тільки згодом — борисо-глібівський культ [6, 69].

Серед інших зіставлень братів-мучеників із характерними явищами, слід вказати на образ вінценосців, яким позначається спочатку тільки св. Борис, а потім — обидва князі, та образи недостиглого колосу і незрілої лози, що ними символізується св. Гліб. Ці образи наявні лише в Сказанні:

**Св. Борис**

“И тако съкончася и въсприять неувядаемый вѣнць” [8, 338].

**Св. Борис та св. Гліб**

“И възиде въ небесныя обители къ Господу, и узрѣ желаемааго си брата и въсприаста вѣнца небесныя его-же и въжелѣста, и възрадовастася радостію великою неиздреченьною, юже и улучиста” [8, 344].

**Св. Гліб**

“Не пожнѣте класа, не уже съзрѣвъша, нѣ млеко безълюбия носяща! Не порѣжете лозы, не до коньца, възрастъша, а плодъ имуща!” [8, 342].

Отримавши небесний "неувядаємый" вінець, киеворуські князі стають співпричетними оточенню Христа в його Царстві, тобто святими. При цьому св. Гліб освячується немов проти власної волі. Як ще зовсім юний, він прирівнює себе до недостиглого колосу та лози і тим самим мотивує свій плач-мольбу не позбавляти його життя. Таке ототожнення відбувається за ознакою своєрідної незрілості, "молочности". А сама семантика цих зіставлень, без сумніву, свідчить про абсолютне "вписування" символів недостиглого колосу й лози до загальної агіографічної концепції прославлення передчасно зрізаної, ще зовсім "зеленої" порості — молодого життя, яке виявилось беззахисним перед старшим і сильним. Причому, якщо попередні символи вказували на те, що автор Читання неухильно дотримується головної сюжетно-інтерпретаційної лінії, підпорядковуючи їй кожне використане зіставлення (особливо щодо св. Гліба), то тут випадає констатувати, що цю саму тенденцію наслідує й укладач Сказання, який також більше акцентує на юності саме меншого серед братів.

Останнє ж зіставлення князів із характерним предметним явищем, на яке ми вважаємо за необхідне звернути увагу, міститься лише в Читанні. За ознакою такого собі яскравого невичерпного сяяння Борис і Гліб ототожнюються із двома зірками. Цікаво, що ці символічні порівняння наведено в тому фрагменті викладу, в якому автор переходить від вступної священноісторичної преамбули до розповіді про великого князя Володимира та двох його синів, що вирізнялися з-поміж інших: "Таче быша сынове мнози у Владимира, в них же бѣста святая сия, о них же и повѣсть сия есть, — тако свѣтящеса, акы двѣ звѣздѣ свѣтлѣ посредѣ темныхъ: наричаю же Бориса и Глѣба" [16, 203]. Ризикнемо припустити, що уточнення "посредѣ темныхъ" треба розуміти як таку собі морально-етичну характеристику старших братів Бориса і Гліба. На тлі сяйва молодших синів князя Володимира його старші діти (зрозуміло, що передусім мається на увазі Святополк) є чимось "темним". А якщо таке прочитання можливе, то тоді наведене зіставлення — черговий образний складник усе тієї-таки агіографічної концепції протиставлення старшого, темного і злого, та юного, світлого й невинного.

Отже, у Сказанні та Читанні формування культу князів Бориса і Гліба на рівні зіставлень із характерними (суто предметними) явищами доповнює й розширює, по суті, тільки одну сюжетно-інтерпретаційну лінію, яка представлена найбільшою кількістю символічних образів і яку відтак ми назвали чільною. Ця лінія, контурніше виведена в Читанні, спонукає читачів переживати несправедливе позбавлення життя ще зовсім молодих престолонаступників київського князівства. Показово, що тема передчасно перерваної юности в обох текстах здебільшого стосується св. Гліба. Особливо це відчутно у Сказанні,

де, окрім образу незлобивого агнця, наявного і в Читанні, задіяні ще й дотепні образи із семантикою визрівання (недостиглі колос та лоза). Загалом, треба визнати: у розглянутих нами пам'ятках, за винятком зіставлень із узагальненими типами апостолів і мучеників, матеріал, що використовується задля символізації перших киеворуських святих, майже ідентичний. Ми далекі від думки, що Читання та Сказання уклалися в одному книжному середовищі на основі якогось невідомого нам прототипу і тому мусять розглядатись як суцільний агіографічний метатекст. Адже ми свідомі того, що за такими структурними компонентами, як, скажімо, оповідні авторські інтенції і, загалом, пафос викладу, сюжетна й композиційна організація, риторичність висловлювання та, головне, “художня зображальність” (як її визначає А. Дьомін якраз у цих пам'ятках [див.: 4, 34–37]), указані твори суттєво різняться між собою. Утім, ми не можемо не зазначити й того, що, принаймні, за символізацією образів Бориса і Гліба Сказання та Читання подібні один до одного, неначе духовно близькі особи або такі собі літературні “побратими”.

\* \* \*

Дослідження закономірностей формування культу Бориса і Гліба у Службі на преставлення та Службі на перенесення мощів також розпочнемо із зіставлень князів із відомими священноісторичними особами.

Спершу проаналізуємо ті символи, що максимально зближують гімнографічні та агіографічні пам'ятки. А таких лише два. Як і у Сказанні й Читанні, у двох службах Борис і Гліб прирівнюються до своїх небесних покровителів — св. Романа та царя Давида. При цьому, на відміну від агіографічних оповідей, у гімнографічних творах немає розгорнутих роз'яснень, чому київські князі дістали саме такі імена (а через те не окреслено й ознак, за якими відбуваються самі зіставлення). Проте вагомою обставиною їх ужитку є домінування християнських імен над світськими. Зокрема, автор Служби на преставлення 15 (!) разів називає братів Романом і Давидом і тільки 1 (!) раз — Борисом і Глібом. Натомість автор Служби на перенесення мощів іменує їх по-хрестильному двічі, а по-родовому — раз. Можемо відповідально заявити, що така диспропорція християнських та світських імен (особливо в першій службі) більше у жодному творі борисо-глібівського кола не зустрічається. Це підтверджують і досліджені нами агіографічні тексти, в яких, як ми пам'ятаємо, родові імена князів використовуються щоразу, а хрестильні імена — лише раз.

Актуалізація християнського імяназивання постає першою важливою ознакою гімнографічного прославлення святих Бориса і Гліба. Причини такої актуалізації очевидні — гімнографи, літературне



завдання яких полягає у констатації важливих клерикальних подій, прагнуть не просто оприлюднити змінений, себто духовно перероджений, статус перших киеворуських подвижників. Книжники ставлять перед собою важливішу мету — позначити імена-маркери новоутворених святих, за якими церковно-канонічна й культурна пам'ять зможе їх ідентифікувати у майбутньому.

Подальші ототожнення Бориса і Гліба зі священноісторичними особами принципово відрізняють гімнографічні твори. У Службі на преставлення наявні ще два зіставлення і обидва — зі впізнаними у християнській історії особами. А у Службі на перенесення мощів чотири зіставлення й усі вони — з узагальненими типами біблійних персонажів.

У Службі на преставлення один із двох символів можна вважати традиційним, оскільки він демонструє повну відповідність агіографічним пам'яткам, а другий — оригінальним, бо не має аналогів у творах борисо-глібівського кола. Щодо першого, то це — співвіднесення київських князів із старозавітним Авелем, однак, на відміну від Сказання та Читання, воно не вербалізоване й не акцентоване стосовно когось із братів. Утім, характеристика Святополка, мотивування та релігійна оцінка його дій схожі на аналізовану нами нарацію в агіографічних пам'ятках: "Разгнѣвавъся братоубийца яко Каин преже, Святопѣлк оканьный явися законопрестоупьн. И къ зависти оубийство приплете властию прельстивъся словолюбия" [10, 511]. За ознаками сповнення заздрощів і прагнення здобути владу Святополк ототожнюється з Каїном однаковою мірою. Саме в їхньому просторі Борис і Гліб прирівнюються до Авеля. Тож-бо зіставлення киеворуських святих із відомою біблійною постаттю засвоюється нами суто контекстуально, проте не випадає сумніватися в наявності цього "прихованого" символу в гімнографічній пам'ятці.

Що ж до "оригінального" зіставлення, то в ньому київські князі постають співпричетними Стефанові Першомученику — новозавітному персонажеві, який першим потерпів за християнське сповідання (див.: Діян. 7:58–60). Цікаво, що в стихирах Служби обидва брати співвідносяться зі св. Стефаном, а в каноні — лише Борис:

стихира

"Дѣлы и оучении Христовы исполюща заповѣди и того повелѣния врагом не враждоваста на оубиение пришьдѣших, ваю неправдѣно, нѣ яко Стефану подобника първомученкоу молястася, не постави имъ грѣха глаголаща человеколюбче" [10, 509].

канон

"Яко въ истинуо подобник Бога въплышагося за оубивающа ты теплѣ моляше ты святе, яко вѣторый първомученик Стефан великий" [10, 511].

Юні князі тотожні Стефанові Першомученику за ознакою не-протилежності ворогові аж до молитви за нього. Натомість зіставлення окремо св. Бориса виглядає набагато складнішим. Тут актуалізоване важливе підґрунтя вчинку не стільки київського князя, скільки св. Стефана, який смиренно та з мольбою приймає і тим самим повторює дії Спасителя під час розп'яття на Хресті. Через те в каноні виводиться подвійна символічна співпричетність — св. Борис став "другим" Стефаном, який, своєю чергою, уподібнився до Христа. Виходить, що на першому "поверсі" зіставлення киеворуський святий відповідає св. Стефану, а на другому — Христові. Причому щоразу це ототожнення досягається за однією ознакою — тепло-молитовного ("теплѣ моляше") ставлення до своїх убивць.

У Службі на перенесення мощів, як ми зазначили, брати-мученики співвідносяться не з конкретними священноісторичними особами, а, по-перше, з потенційними учнями Христа, які зголосилися виконати його настанови та заповіді, й, по-друге, з умовними свідками подій, що мали колись статися за його божественним пророцтвом:

Борис і Гліб = учням

"Якоже рече Христос: Вѣруай в Мя дѣла, аже Азъ творю, то сътворит и болша сихъ. Си приимше, святаа мученика, болящая исцѣляета и духы бѣсныя отгонита" [9, 169];  
"Во всю землю изидоша вѣщания апостольскаа, ваю же чудеса и цѣлении вселеная исполнися, вѣрнымъ бо истачаетъ здравие обильно славная";

"Слово твое исполнися, человекѣлюбче, еже рече ученикомъ си: Градъ не укритъся, верху горы стоя. И еси свѣше градъ просвѣщаетъ всю землю Русьскую явлениемъ святою си" [9, 171].

Борис і Гліб = свідкам

"Христовы увѣдѣвши заповѣди божественныя и Тому вѣсѣдающа: Встанетъ бо, рече, братъ на брата. Сего ради приаста нужную смерть" [9, 170].

З-поміж цих чотирьох зіставлень три виникають на основі точної євангельської цитації, а одне — безпосередньо авторського викладу. У символізації, здійсненій "чужими", але авторитетними словами, гімнограф оцінює вчинки князів через умовні події євангельської історії. А оскільки київські святі стають часткою цієї історії, то на них справдились одразу три висловлювання-передбачення Спасителя: про спроможність вірного вчинити неможливе (див.: Ів. 14:12); про те, що розповсюджувачі духовної радості не можуть заховатися на вершині гори (див.: Мт. 5:14); про прийдешність тих часів, коли брат повстане на брата (див.: Мк. 13:8-13). Духовне життя й передсмертна поведінка

Бориса і Гліба відповідає саме таким узагальненим типам євангельських персонажів. Отож за ознакою сповнення щирої віри, що надає змогу творити дива, за ознакою вміщення світла, яке духовно просвіщає людей, та за ознакою загибелі від рук рідного брата київські князі ототожнюються з потенційними учнями Христа та з імовірними свідками братовбивчого кровопролиття. Таке "розчинення" конкретних персонажів серед узагальнених типів укотре свідчить про намагання гімнографа "вписати" життєвий шлях київських святих у християнську історіософську концепцію плину священноісторичного часу.

Уважніше придивімося до зіставлень братів із потенційними учнями Христа. На композиційному рівні ці зіставлення організовано тими самими цитатами-маркерами (Мт. 5: 14; Ів. 14: 12), що й відповідні символи у Сказанні, які, пригадаймо думку Р. Піккіо, — позначають апостольський статус Бориса і Гліба [5, 447]. Тож автор Служби на перенесення мощів, не зважаючи на часте наголошування на мучеництві князів, ототожнює їх ще й з апостолами, причому за тими ж ознаками, що й укладач Сказання! Така узгоджена символізація образів Бориса і Гліба — перша вагома причина визнати, що Сказання та Служба на перенесення мощів створювались або в одному книжному середовищі, або під значним впливом котроїсь однієї пам'ятки на іншу (хоча ми готові визнати й те припущення, яке нещодавно висловила О. Антонова: "Обидва твори були написані в парі й, скоріш за все, одним автором" [цит. за: 13, 144]).

Власне, апостольський статус київських святих підтверджує й те останнє серед наведених зіставлень, що виникає завдяки не цитатній, а авторській нарації. У цьому символі прирівнювання Бориса і Гліба до узагальненого типу апостолів чітко вербалізоване ("во всю землю изидоша вѣщания апостольскаа, ваю же чудес и цѣлении вселеная исполнися"). За ознакою розповсюдження євангельського благочестя та благодаті по всій землі Борис і Гліб відповідають християнським апостолам рівною мірою.

Підсумовуючи обговорення заявленої проблеми, варто зазначити: ствердження апостольського статусу київських подвижників — загальне місце не тільки княжої агіографії та гімнографії, а й інших творів борисо-глібівського кола — зокрема, паремійних читань. Адже, як показує дослідження Б. Успенського, під час Служби на преставлення або Служби на перенесення мощів могли читатись як паремії "мученику единому", так і паремії "апостоу единому", в основу яких були покладені паремійні читання Іоанові Богослову за 26 вересня або 8 травня [14, 26–27]. При цьому вчений зауважує таке: "І сприйняття Бориса і Гліба як мучеників, і сприйняття їх як апостолів проявляється дуже рано — скоріш за все, із самого початку, тобто одразу ж після встановлення їх культового вшанування" [14, 28].

Умовиводи Б. Успенського суттєво підкріплюють наші спостереження і тому дозволяють впевнено стверджувати: агіографи та гімнографи одностайні у визначенні типу перших киеворуських святих. Щоправда, у Сказанні й Читанні прославлення апостольського та мученицького подвижництва святих перебуває дещо “у затінку” головної теми — оплакування брутално занепащеної молодости престолонаступників. А в гімнографічних творах усвідомлення Бориса і Гліба як апостолаів та мучеників лежить “на поверхні” й через те становить дві провідні сюжетно-інтерпретаційні лінії. Зокрема, у Службі на преставлення ідея мучеництва впроваджується двома порівняннями Бориса і Гліба зі Стефаном Першомучеником, а також у постійному наголошуванні на їхньому статусі мучеників (і ще 4 рази — на статусі страстотерпців!). Натомість у Службі на перенесення мощів ідеї мучеництва й апостольського служіння передаються через зрівнювання князів із потенційними учнями Христа та свідками передбачених ним подій. І хоча у Службі на преставлення є ще одне, суто контекстуальне, ототожнення обох братів з Авелем, яке дозволяє уледіти ще й поширення теми розправи старшого брата над молодшими із заздроси, стверджувати, що це є третя, дуже значуща тематична лінія в гімнографії Бориса і Гліба, можна лише з натяжкою.

Перейдімо до вивчення символічних зіставлень киеворуських святих із характерними явищами. І почнімо з тих співвідношень, що є спільними для двох служб і одного агіографічного твору. Як ми пам'ятаємо, у Сказанні спочатку св. Борис, а потім обидва брати характеризуються як вінценосці. Такий самий символ зустрічаємо й у гімнографічних пам'ятках. Із тією лише різницею, що у Службі на перенесення мощів ним позначено і Бориса і Гліба (1 раз). А у Службі на преставлення: св. Романа — двічі, а обох князів — 4 рази:

Служба на преставлення		Служба на перенесення мощів
св. Роман	обидва князі	
“Разоумное житие съвършая царьским вѣнцем от оуности оукрашен пребагатый Романе” [10, 508]; “Нощи и тьмы сынове нарекъшеса противнии, въ нощи тя къ Богоу пѣння приносяща копии сбодоша, ходатаици твоему вѣнцю, Романе божествному бывше” [10, 511].	“... правдыно же пострадавша вѣнця побѣды прияста страстотерпца блаженая” [10, 509]; “Кыими похвальными вѣнцы вѣнчаим пѣваемая раздѣленая телесема и съвъкоуплена душею вѣрным людем теплая застоупнка” [10, 509]; “Дѣлом и словом показавшася и побѣдный вѣнец от Бога приимыша славная” [10, 511];	“Брата прекраснаа, радуитася, иже вѣнца желаемая отъ Христа приимша” [9, 170].

“Крѣвию своею прапроу-  
доу носяща преславная и  
крест въ скипетра мѣсто,  
въ десною роукоу носяща,  
съ Христом царствовати  
нынѣ сподобистася Романе  
и Давиде, воина Христова  
непобѣдимая” [10, 511].

Ми не випадково навели абсолютно всі гімнографічні фрагменти, в яких Борис і Гліб прямо або опосередковано називаються вінченосцями. У такий спосіб ми прагнемо продемонструвати, що укладачі служб використовують цей символ у різних значеннях. Справді, у Службі на перенесення мощів вінець, отриманий святими від Бога, оспівується виключно як символ духовного тріумфу. Проте у Службі на преставлення цей символ роздвоєний, як справедливо помітив А. Дьомін [4, 69–70], і тому позначає то світську владу (“царьским вѣнцем от оуности оукрашен”), то духовну перемогу, здобуту завдяки мученицькому подвигу (“правьдѣно же пострадавѣша вѣнцѣя побѣды прияста”). На нашу думку, найбільш показово друге значення розкривається в описі атрибутів неземної влади (порфіра, багрена власною кров'ю, та хрест замість скипетра у правиці).

Київські мученики відповідають і “світським”, і “небесним” вінченосцям рівною мірою. Першим — за ознакою приналежності до правлячого княжого роду, другим — за ознакою вчиненого подвигу, за який Христос і нагороджує своїх вірних. Як нам видається, така подвійна семантика не привносить суперечності у структуру символу, а, скоріш, додає йому чіткої поліфункціональності, що проявляється в одночасному наділенні Бориса і Гліба статусом як земних, так і неземних властителів. Зрештою, сам символ, наявний у трьох із чотирьох досліджених нами творах, підтверджує, що в уяві перших киеворуських книжників брати-мученики сприймаються як царі-правителі (у світському та духовному розумінні).

У службах на честь Бориса і Гліба є ще одне спільне зіставлення. На відміну від попередніх, воно не предметне й певною мірою парадоксальне. Святи князі, хоча весь час і зображуються в різних локусах, усе одно постають як одне неподільне ціле — така собі “неприродна” [12, 495], але духовно споріднена пара:

**Служба на преставлення**  
“Съдрави творита болящая  
благочъстивыя и хромым тече-  
ние подаета и послушъствоует  
съдрав быв оу ваю ракъ, о дво-  
ице предивная!” [10, 512].

**Служба на перенесення мощів**  
“Похвалим, вѣрнии, преславную  
и честную двоицу” [9, 169];  
“О блаженная, святая воистину  
двоице, предивная вы князя  
княземь, храбра же Христова  
мученика” [9, 172].

Співвідношення братів-мучеників із таким абстрактним явищем, як пара, виглядає досить дивно у реально-просторовому сенсі, але цілком закономірно в духовно-позачасовій площині. Адже, з одного боку, святі різні за віком, за місцем князювання, за перебуванням у останні дні свого життя та навіть за способом загибелі (тут можна погодитися з розважанням В. Топорова на цю тему [див.: 12, 493–495]). Однак, з другого боку, за ознаками внутрішньої єдності — переживання своєї смерті, вияв смирення перед убивцями — Борис і Гліб тотожні образіві побожної пари (“двоїці”) рівною мірою. Цікаво, що “парна” ідея реалізується й в агіографічних творах, де, як ми пам'ятаємо, київські князі співвідносяться з найменшими синами патріярха Якова — Йосифом і Веніямином. Через те символ пари зближує гімнографію братів із Сказанням та Читанням.

Решта зіставлень Бориса і Гліба з характерними явищами показує відмінність однієї служби від іншої. Та при цьому деякі символи збігаються зі співвідношеннями князів у одній або другій агіографічній пам'ятці. Зокрема, останній символ, що його можна вирізнити у Службі на преставлення, цілком повторює відтворення образу братів-мучеників у Читанні. Вважаємо за доцільне навести його знову:

#### Служба на преставлення

“Яко звѣздѣ двѣ мира  
просвѣщаста чоудесными  
блистани, страсотерпца Гос-  
подня Романе и Давиде, мрак  
грѣховный отгоняща” [10, 509].

#### Читання

“Таче быша сынове мнози у Вла-  
димера, в них же бѣста святая сия,  
о них же и повѣсть сия есть, - тако  
свѣтящесея, акы двѣ звѣздѣ свѣтлѣ  
посредѣ темныхъ: наричаю же Бори-  
са и Глѣба” [16, 203].

У двох різножанрових творах Борис і Гліб тотожні нічним зіркам за ознакою особливого сяяння й освітлювання всього навколо. Однак якщо в агіографічній розповіді ми визначили семантику символу двох зірок як протиставлення старшого юному, то в гімнографічному співі йдеться про таке чудесне сяйво Божих служителів, що здатне перемагати гріх. Відтак зіставлення Бориса і Гліба із двома зірками постає образною універсалією із широким діапазоном символічної інтерпретації.

Ідея сяяння, спричиненого праведним життям і мученицькою смертю, — важливе доповнення до тези про співцарювання Бориса і Гліба із Христом. Як небесні вінценосці, вони перебувають поруч із Спасителем і тому не можуть не сяяти неземним світлом, розганяючи морок гріху. Виходить, що один “влучний” символ тягне за собою другий. Як наслідок, царювання з Христом, що виражається в численних чудотворіннях та релігійному просвітленні людей, — ключові складники сакралізації київських князів-мучеників у Службі на їх преставлення.

У Службі на перенесення мощів символічних співвідношень трохи більше, ніж у попередній пам'ятці. Серед них є таке, що повторюється в агіографічних творах. Це — прирівнювання братів-мучеників до незлобивою жертвовного агнця. У контексті Сказання та Читання ми його визначили як смислопороджувальне, особливо у формуванні релігійного культу св. Гліба. Однак у Службі цим символом характеризується не тільки св. Гліб (раз), а й св. Борис (раз) та обидва святі (двічі):

Св. Борис

“Прободеному копием на крѣстѣ тебе ради вслѣдѣя стопам, агньцу Божию, славный страдалче, убийцам не противлеся, Борисе чудный” [9. 170].

Св. Гліб

“... души же прекраснѣи в руцѣ Христу прѣдаста: ово, копием прободаем, веселяшеса, другий же, яко агня, без милости закалаем” [9. 169].

Св. Борис та св. Гліб

“Сего ради приаства нужную смерть, яко агньца закалаема”;  
“Яко агньць безлобив, не ратуя же, не вопиа, Сын Божий ведеса на смерть. Вы же, сему незлобно следуюте, не от враг, но от сродника убиенабыста” [9. 170].

Чотири рази застосовуючи той самий символ, гімнограф двічі акцентує на способі вбивства святих і двічі — на уподібненні до Христа. Проте ці акценти співвідносяться не як старозавітна й новозавітна ситуації, а, радше, як два аспекти одного явища. Бориса і Гліба було заколото, як жертвовних агнців. Однак під час смерті святі поводитися смиренно і тим самим “пішли стопами” Спасителя. Тож за ознакою готовності пожертвувати життям брати-мученики отожднюються з Агнцем, але не однаковою мірою, як ми це помічали у попередніх символах, а — більшою мірою, адже, за уточненням автора Служби, Христос загинув від рук своїх ворогів, а київські святі — від рук рідного брата, що виглядає ще жакливішим. Гімнографічне та агіографічне втілення означеного символу семантично збігаються, а це означає, що, принаймні, троє з чотирьох авторів, чії твори ми досліджуємо, однаково оцінюють духовне походження подвигу новоявлених киеворуських святих.

І нарешті останнє зіставлення, на яке слід звернути увагу у Службі на перенесення мощів. Воно присвячене тій особливій іпостасі Бориса і Гліба, що виступає безпосереднім об'єктом у вказаному гімнографічному творі. У третій пісні канону мощі святих символізуються за допомогою такого предметного явища, як бісер. Однак, у наступній пісні гімнограф характеризує цим самим символом уже не мучеників, а самого Христа:

мощі святих мучеників

“Свѣтел воистину и пречестен, превыше бо всѣх град прѣвъзнесеся, имыи в собѣ честную церковь, в нюже принесена быста бисера многоцѣнная” [9, 170].

Христос

“Брата прекрасная, радуитася, иже вѣнца желаемая отъ Христа приимаша и сего ради оставлѣша всю славу тлѣющую, да Христа приобрящета, единого бисера бесцѣннаго” [9, 170].

За ознакою такої собі виняткової дорогоцінності мощі Бориса і Гліба відповідають бісеру. Проте саме за цією самою ознакою з бісером ототожнюється і Христос. Виходить, святі опосередковано зрівнюються зі Спасителем. Підставою для такого зрівнювання, безумовно, стає божественна благодать, якою наділений Бог і яку від Нього черпають святі. В уяві середньовічного книжника цілою моццю подвижників — та божественна енергія, у якій виявляє себе Творець. Саме ця енергійна властивість свідчить про святість відтворених суб'єктів (Христа, Бориса і Гліба) і через те передається образом коштовного бісеру. Тож гімнографічне прославлення мощів — це насправді прославлення Творця, і тому матеріалом такого прославлення виступає той самий символ.

“У дужках” можна зазначити, що оспівування мощів Бориса і Гліба породжує ще кілька показових зіставлень у Службі, які, втім, виходять за межі предмету нашого дослідження. Наприклад: прирівнювання руського міста Вишгорода до грецького міста Солуні за ознакою утримування мощів великих подвижників. Адже як у Солуні зберігаються мощі великомученика Димитрія, так і у Вишгороді мали перебувати принесені мощі Бориса і Гліба. Цікаво, що точно таке ототожнення вказаних міст спостерігається й у Сказанні. Тож маємо вже другу причину вважати Сказання і Службу на перенесення мощів ідейно та образно спорідненими. На нашу суб'єктивну думку, ці два твори є найбільш репрезентативні серед усіх різножанрових пам'яток борисоглібівського кола саме з погляду кількості й оригінальності символів, причому не тільки святих, а й інших суб'єктів та об'єктів відтворення.

Загалом, у гімнографічних пам'ятках символізація образів Бориса і Гліба на рівні співвіднесення із предметними та абстрактними явищами досить різноманітна і, на відміну від зіставлень із священно-історичними особами, не вкладається в якусь одну або дві сюжетно-інтерпретаційні лінії. При цьому переважна більшість таких символів збігається з аналогічними ототожненнями в агіографічних оповідях. А ті, що не збігаються, наявні лише у Службі на перенесення мощів.

Формування гімнографічного культу перших киеворуських святих суттєво відрізняється від агіографічних моделей. По-перше, в обох службах, але особливо у Службі на преставлення, чітко окрес-



лено ідею мучеництва Бориса і Гліба. Вона розкривається в символах Авеля, Стефана Першомученика та вінченосців, а також у численних повторях статусу князів — мучеників і навіть стратотерпців. По-друге, у Службі на перенесення мощів вирізняється ще й ідея апостоальського служіння святих, яка, щоправда, реалізується в зіставленнях не з конкретними новозавітними апостолами, а з потенційними учнями Христа, котрі були слухачами його проповідей. По-третє, жодний символ, спільний з агіографічними творами (Авель, вінченосці, дві зірки, агнець), не ілюструє ідею передчасно перерваної молодости київських престолонаступників. Більше того, один з найяскравіших маркерів цієї ідеї в агіографічних пам'ятках — символ незлобивоного агнця — використано тільки у Службі на перенесення мощів, де не раз позначає не лише св. Гліба, але обох князів разом. І, по-четверте, на відміну від укладачів Сказання та Читання, гімнографи віддають перевагу новим, християнським, іменам святих, а світські вживають лише по раз.

За результатами вивчення особливостей символізації образів Бориса і Гліба в ранній киеворуській агіографії та гімнографії напрошується такий висновок. У загалом різних, але, водночас, "братніх" агіографічних творах чітко вирізняються три тенденції формування культу перших київських святих. За найголовнішу серед них ми вважаємо прославлення "недозрілої" юности князів, протиставленої злій силі старшого брата. Як ціннісне тло цієї тенденції задіяно ще дві — апостоальське служіння та мучеництво Бориса і Гліба. Саме ці дві тенденції наявні й у гімнографічних творах, також дуже різних і за мінейними типами, і за ідейно-тематичним наповненням. Причому якщо у Службі на преставлення помітніше виглядає прославлення святих як мучеників, то у Службі на перенесення мощів — прославлення як апостолів. Однак ні одна, ані друга тенденція не виступає такою тематичною домінантою, якій би підпорядковувалися всі або хоча б більшість символів, обраних за матеріал для зведення образів святих. Навпаки, в обох гімнографічних пам'ятках символізація братів виглядає доволі розпорошеною і через те семантично не цілісною. Утім, це не заважає обох службам внести свою естетичну частку у формування релігійного культу князів Бориса і Гліба.

### Список використаних джерел

1. *Абрамович Д.И.* Жития святых мучеников Бориса и Глеба и службы им / Д. Абрамович. — Петроград, 1916. — 204 с.
2. *Александров О.В.* Старокиївська агіографічна проза XI–XII ст. // *Александров О.В.* Література Київської Русі: між міфопоетикою і християнським символізмом : статті, монографія. — Одеса: Астропринт, 2010. — С. 188–470.

3. Бугославский С.А. К вопросу о характере и объеме литературной деятельности преп. Нестора / С. Бугославский // Известия Отделения русского языка и словесности Императорской Академии Наук. – СПб., 1914. – Т. 19, кн. 1. – С. 131–189.
4. Демин А.С. Поэтика древнерусской литературы (XI–XIII вв.) / А. Демин; Отв. ред. В. Гребенюк. – М.: Рукописные памятники Древней Руси, 2009. – 408 с.
5. Пиккио Р. Функция библейских тематических ключей в литературном коде православного славянства / Р. Пиккио; Пер. с англ. О. Беловой // Пиккио Р. Slavia Orthodoxa: Литература и язык / Отв. ред. Н.Н. Запольская, В.В. Калутин. – М.: Знак, 2003. – С. 431–473.
6. Ранчин А.М. Вертоград Златословный: древнерусская книжность в интерпретациях, разборах и комментариях / А. Ранчин. – М.: Новое литературное обозрение, 2007. – 576 с.
7. Серегина Н.С. Песнопения русским святым: по материалам рукописной певческой книги XI–XIX вв. «Стихирарь месячный» / Н. Серегина. – СПб.: Российский институт истории искусств, 1994. – 469 с.
8. Сказание о Борисе и Глебе / Подг. текста, пер. и комм. Л.А. Дмитриева // Библиотека литературы Древней Руси / Под ред. Д.С. Лихачева, Л.А. Дмитриева, А.А. Алексеева, Н.В. Поньрко. – СПб.: Наука, 1997. – Т. 1. XI–XII века. – С. 328–351, 528–531.
9. Служба на перенесение мощей Бориса и Глеба / Абрамович Д.И. Жития святых мучеников Бориса и Глеба и службы им // Памятники древнерусской литературы. – Петроград., 1916. – Вып. 2. – С. 168–172.
10. Служба святым мученикам Борису и Глебу // Голубинский Е. История русской церкви: Период первый: киевский и домонгольский. – М., 1904. – Т. 1. – С. 508–512.
11. Темчин С.Ю. “Се несть убийство, но сырорезание”: агиографический образ вифлеемских младенцев как концептуальная основа Борисоглебовского культа / С. Темчин // Именослов. История языка. История культуры / Отв. ред. Ф.Б. Успенский. – М.: Русский фонд содействия образованию и науке, 2012. – С. 216–230.
12. Топоров В.Н. Святость и святые в русской духовной культуре: в 2-х тт. / В. Топоров. – М.: Языки русской культуры, 1995. – Т. 1. Первый век христианства на Руси. – 874 с.
13. Ужанков А.Н. Проблемы историографии и текстологии древнерусских памятников XI–XIII вв. / А. Ужанков. – М.: Рукописные памятники Древней Руси, 2009. – 440 с.
14. Успенский Б.А. Борис и Глеб: восприятие истории в Древней Руси / Б. Успенский. – М.: Языки русской культуры, 2000. – 128 с.
15. Федотов Г.П. Святые Древней Руси / Г. Федотов. – СПб.: Сатись-Держава, 2004. – 302 с.
16. Чтение о житии и погублении свв. Бориса и Глеба // Нестор Летописец, преподобный. Повесть временных лет. Жития. – М.: Центр БЛАГО, 1997. – С. 193–255.
17. Шахматов А.А. Разыскания о древнейших русских летописных сводах / А. Шахматов. – М.: Академия, 1956. – 380 с.