

## АЛЕГОРІЯ ХВОРОБИ (КАЛІЦТВА) У ДАВНЬОУКРАЇНСЬКІЙ ЛІТЕРАТУРІ

У центрі уваги киеворуських "книжників" завжди перебувала людина, яка, відповідно до східнопатристичної традиції художнього зображення, що відкидала класичний грецький дуалізм (боротьбу двох субстанцій), поставала у творах як цілісна душевно-тілесна істота. Такий погляд на людину яскраво репрезентований у творі Кирила Турівського "Притча про сліпого і кривого". Унікальність пам'ятки полягає в тому, що одній сюжетній лінії підпорядковано два пласти алегоричного зображення: перший – відображає філософсько-релігійні погляди "книжника" стосовно співвідношення в людині духовного і матеріального начал, другий – представляє його ідеолого-політичну позицію (викриття честолюбивих дій єпископа Федора Ростовського, який, заручившись підтримкою князя Андрія Боголюбського, домігся незалежності ростовської єпархії від київської митрополії).

Нас цікавить витлумачений Кирилом Турівським інакомовний художній ряд, зокрема центральна пара образів: сліпечь як алегорія душі та хромець як алегорія тіла. Філософсько-релігійний погляд автора на ці дві субстанції, які визначають людську сутність, полягає у визнанні синергії душі та тіла. Мислителі східної патристики вважали, що "творець однаковою мірою наділив людей тілесною та духовною природою, відтак існує спільна спорідненість мислення і діяльності" [8, с. 188]. Кирило Турівський віддає належне людській плоті, яка "престолом Божим стала", але відзначає, що душа ієрархічно вища від тіла, тому вона керує ним, направляє його, зокрема, й до гріха, через це й відповідальність за вчинки душа й тіло нестимуть разом. Отже, якщо синтезувати художньо "розчленований" у творі образ людини та розглянути його як єдність сліпої душі та знівеченого тіла, то промовистою виявиться картина насамперед моральної "ушкодженості" створеного образу людини. Таким чином, давньоукраїнські письменники розглядали особистість як цілісну істоту, яка поєднує в собі взаємопов'язані ідеально-духовну та матеріальну субстанції, що перебувають у складній взаємозалежності та взаємообумовленості – смирення душі досягається приборканням тіла, одухотворення тіла відбувається через наближення душі до Бога і, навпаки, порушення гармонії в духовній сфері накладає свій тяжкий відбиток на загальний фізичний стан людини.

Хвороба та страждання й муки, які супроводжують її, в усі часи були у центрі уваги людей, оскільки являли собою чи не найбільшу проблему в їх житті. Майже в усіх народів у найдавніші часи склався погляд на хвороби як на такі, що походять від нападу злих сил. Ворогами здоров'я і життя людини вважалися духи п'їтьми, які за певних обставин проникають у тіло людини та мучать її [6, с. 211 – 213]. За часів же Середньовіччя релігійні почуття людини невимушено встановлювали певний зв'язок між хворобою і гріхом, а також між хворобою та випробуванням.

У біблійній літературі зауважується, що "хвороби є наслідками руйнівної влади гріха і Божої кари" [3, с. 46]. Гріх означається як *хвороба* душі [2, с. 60]. Отже, захворювання, нервові розлади, каліцтво людини у середньовічних літературних пам'ятках часто постають як проблеми, детерміновані кризою моральності, обумовлені життєвою позицією, вчинками людини, які суперечать християнському канону поведінки. Віра в те, що "як тіло відчуває біль, доки людина жива, так і душа відчуває біль від гріха, доки душа жива" [2, с. 60], викликали необхідність якнайвиразніше показати душевну дисгармонію, породжену гріхом, тому з метою конкретного зображення моральної вини людини перед Богом чи іншими людьми, середньовічна естетика успішно апробувала алегоричний прийом болю, страждань від фізичних недуг, який дозволяв виразити невидиме і уможлидне через видиме і матеріальне. Покарання каліцтвом сприймалося як знамення, як імперативний знак, на який людина повинна належним чином відреагувати – переглянувши свій спосіб життя, переконструювати поведінку, що певним чином суперечить релігійному канону. Отже, середньовічний погляд на хворобу наділяє її глибоким сенсом, спрямованим на пробудження у особистості свідомості власного гріха.

У Святому Письмі грішність людини, її моральне каліцтво часто зображувались за допомогою каліцтва тілесного. Органи людського тіла інтерпретуються у сакральних

текстах як спокусники людини, що штовхають її на гріх і, водночас, є засобами реалізації гріха: "Тож нехай не панує гріх у смертельному вашому тілі, щоб вам слухатись його пожадливість, і не віддавайте членів своїх гріхові за знаряддя неправедності, але віддайте себе Богові, як ожилых і мертвих, а члени ваші – Богові за знаряддя праведности" [Послання до римлян, 6: 12 – 13]. У середньовічній літературі випадки виліковування фізичних недуг варто розуміти не стільки буквально, скільки алегорично – як духовне зцілення "хворих".

Хвороба та її семантика займає чільне місце в естетико-художній системі давньоукраїнської літератури. Вона є кодом того чи іншого персонажа, що розкриває його сутність і, залежно від контексту, набуває значення покарання за гріхи або сенсу провиденційного випробовування.

У "Сказанні про Бориса і Гліба" автор, моделюючи негативний образ братовбивці, звертається до типової для цього випадку алегорії несподіваної хвороби Святополка, яка здолала його під час битви з Ярославом на Альті: "И нападе на нь бес, и раслабеша кости его, яко не мощи ни на кони седети, и несяхуть его на носилех" [9, с. 61], князеві здається, що його переслідують, він панікує і втікає від уявлених гонителів. Християнський погляд на одержимість нечистою силою ґрунтується на язичницьких уявленнях, які пов'язували цей тяжкий стан людини з безпосереднім впливом на неї злих духів [3, с. 47], однак відмінність у трактуванні біснуватості у системі вищезгаданих світоглядних системам полягає в тому, що християнство, на відміну від язичництва, обумовлює виникнення хвороби волею людини, яка спрямовується у позитивне чи негативне русло. Таким чином, психічна слабкість та фізична кваліть братовбивці сприймається як покарання за антихристиянський прояв волі, і є алегорією-означенням заблудлого грішника. Отже, раптова хвороба Святополка є віщим знаком, який виконує антиципаційну функцію, адже вона виступає передвісником смерті боговідступника внаслідок тяжких провин.

Опис смерті Святополка являє собою відшліфований авторами творів про боговідступників сценарій: "И прият възмѣзде от Господа, яко же показася посыланая на нь пагубная рана и по смърти муку вечную. И тако обою животу лихован бысть: и сѣде не тѣкѣмо царствія небеснааго и еже съ ангелы житія погрѣши, нь и муцѣ и огню предасться" [9, с. 62]. Святе Письмо саме таку кару передбачає грішникам: "Боязливых же и неверных, и скверных и убийц, и любодеев и чародеев, и идолослужителей и всех лжецов участь в озере, горящем огнем и серою" [Одкровення Іоанна Богослова, 21: 8]. Отже, автор "Сказання про Бориса і Гліба" для створення образу кровопроливці користується вже готовими схемами, використовуючи традиційні для сакральних текстів та тогочасної літературної творчості художні засоби.

Останні відомості про Святополка підкреслюються важливою художньою деталлю: із могили Окаянного виходить "смад зълый на показание человеком" [9, с. 62]. Таким чином, у агіографічних творах з'являється ще одна стилістична фігура, призначення якої – створення антитетичних образів грішників та праведників. Ця фігура, дуалістична алегорія "аромату" – "смороду" мертвих тіл персонажів твору, здатна була якнайкраще вплинути на емоційну сферу реципієнта і "закріпити" адекватне сприйняття ним того чи іншого образу. Виникнення цього художнього прийому продукувала пропаганда вірування в нетлінність тіл святих, яка була сутнісною ознакою богообраності людини.

У зображенні хвороб в епоху Середньовіччя переважають ті, що пов'язані з органами чуття: сліпота, нерухомість, глухота та хвороби шкіри (традиція їх змалювання сягає своїм корінням Святого Письма [Матвій, 9: 27 – 30; Матвій, 9: 32 – 33; Марко, 1: 40 – 42]). Автор "Життя Володимира", маючи на меті у своєму творі показати моральне зростання головного героя, метаморфозу його внутрішнього світу, звертається до алегоричного прийому зцілення князя від раптової сліпоти, яка сприймається як наслідок неправедного способу життя Володимира. Ця сліпота є екзистенційною ситуацією, яка ставить героя перед необхідністю зробити важливий вибір: чи перебувати й надалі в темряві (духовній), чи повернути собі зір. Хрещення знаменувало нове народження, моральне оздоровлення князя: "... сталося знаменитое чудо. Альбовім скоро, только вступив Владимир в святую купель, зараз, як луска з очей його спала, і видів ясно, як і первей, і жадного болю не мів, якоби нігди на очі не хорів" [10, с. 410]. Таким чином, прозріння князя варто розуміти як алегорію духовного одужання, продиктовану християнською традицією зображення язичників хворими, які зцілюються із прийняттям

нової праведної віри (характерно, що, за "Хронікою Георгія Амартола", Костянтин Великий виліковується від тяжкої хвороби також за допомогою хрещення – засобу, який уві сні йому вказав апостол Павло, а оскільки цей твір візантійського автора був популярним на Русі, то, можливо, саме він послугував вихідним пунктом для створення алегоричного епізоду про раптову хворобу очей та чудотворне прозріння Володимира). Така трансформація з фізичного на духовне символізує семантику морального зростання [4, с. 126, 129].

Візантійський духовний наставник Іван Клімак говорить про те, що у людини, яка пройшла процес вдосконалення, відбувається інверсія нормальних якостей, переспрямування енергій [5; 249]. Аналогічним чином зображується і духовна метаморфоза Володимира: "прозріння" князя зумовило кардинальне переспрямування його активності; діяльнісний потенціал "блудного" язичника після хрещення знаходить свій вияв у благодійницьких справах: "...церквей святих много набудував і віру святую добре ущепив, так теж і шпиталів немало для убоztва і уломних нафундував і гоїними датками і фундаціями їх ударував..." [10; 413].

Таким чином, повернення до Володимира зору варто тлумачити, як налагодження ним трансцендентного зв'язку із Богом. Схема "хвороба" – "одужування завдяки хрещенню" є запозиченою зі Святого Письма і апробованою у візантійських та, відповідно, києворуських пам'ятках.

Семантичне поле образу хвороби не обмежується значенням покарання. У "Києво-Печерському патерику" уміщена оповідь про отця Пимена, який тривалий час страждав від недуги, що її можна тлумачити як алегорію випробування віри ченця. Його чудесне зцілення перед смертю без сторонньої допомоги – свідчення досягнення ним духовної досконалості. У цьому випадку мова йде про цілеспрямовані муки, мета яких полягає в тому, щоб шляхом пригнічення плоті, стати взірцем моральності у цьому світі і, таким чином, повернути собі красу тіла та насолодитися гармонійною духовно-фізичною єдністю у світі потойбічному: "и уже ми есть в жизни сей всему згнити, да тамо плоть моя будет безъ истлѣнія" [1; 182 – 183]. Така позиція щодо необхідності виснажливих фізичних випробувань була характерна для представників аскетичної орієнтації, які вбачали сенс свого життя у містичному сходженні до Бога через наслідування страждального життєвого шляху Ісуса Христа.

Отже, хвороба у давньоукраїнських текстах є одним із елементів художньої парадигми алегоричних образів, характерних для середньовічного канону. Фізичні недуги, каліцтво у літературі Київської Русі в залежності від контексту набувають значення або алегорії покарання, або інакомовного прийому випробування віри, на яке людина сама себе прирікає. У першому випадку образ героя динамічно розвивається у напрямку прогресу чи, навпаки, регресу, відповідно цей процес можна зобразити за допомогою тріадичної схеми "гріх – хвороба (імперативний трансцендентний знак, звернення Бога до людини) – усвідомлення гріха (моральне вдосконалення) чи ігнорування своєї антиморальної поведінки (деградація і як наслідок – покарання тяжкою смертю)". У другому випадку фізична недуга набуває семантики ініціації, метою якої є духовне вдосконалення людини, тому цілеспрямоване приречення героєм свого тіла на страждання (засіб своєрідного звертання до Бога) зумовлює прогресивний розвиток його внутрішньої сутності. Отже, хвороба, як алегорія випробування віри, що дає змогу тому, хто страждає, досягти єдності із трансцендентним, сприймається не як нещастя, а як знак божественної уваги.

#### Література

1. Абрамович Д. Києво-Печерський патерик. Вступ. Текст. Примітки. Репринтне видання. – К.: Час, 1991. – 280 с.
2. Азбука християнства. Словарь-справочник / Сост. А. Удовенко. – М.: МАИК "Наука", 1977. – 288 с.
3. Библиейский словарь. Энциклопедический словарь/ Сост. Э. Нюстрем; перев. со шведск. под редакц. И.С. Свенсона. Новое пересмотренное издание. – Торонто-Канада, 1982. – 517 с.
4. Білоус П.В. Світло зниклих світів. Художність літератури Київської Русі: Зб. статей. – Житомир, 2003. – 160 с.
5. Браун П. Тіло і суспільство: чоловіки, жінки і сексуальне зречення в ранньому християнстві / Пер. з англ. В.Т. Тимофійчука. – К.: Мегатайп, 2003. – 520 с.

6. Булашев Г. Український народ у своїх легендах, релігійних поглядах та віруваннях: Космогонічні українські народні погляди та вірування. – К.: Фірма "Довіра", 1993. – 414 с.
7. Золоте слово: Хрестоматія літератури України-Русі епохи Середньовіччя IX – XV ст.: В 2 кн. – Кн. 2/ За ред. В. Яременка. – К.: Аконт, 2002.. – 784 с.
8. Карпінська Л. Подвиг аскета: "втеча від світу" чи рух назустріч людству? // Давньоруське любомудріє: Тексти і контексти [упор.: О. Вдовина, Ю. Завгородній]. – К.: Вид. дім "Києво-Могилянська академія", 2006. – 398 с.: іл.
9. Литература Древней Руси: Хрестоматия / Сост. Л.А. Дмитриев; под. ред. Д. С. Лихачева. – М.: Высш. шк., 1990. – 544с.
10. Українська література XVII ст.: Синкретична писемність. Поезія. Драматургія. Белетристика / Упоряд., приміт. і вступ. стаття В. І. Кречотня; Ред. тому О. В. Мишанич. – К.: Наук. думка, 1987. – 608 с.