

УДК 75.046(477)"13/14":27-36

Агіографічний жанр в українській іконографії XIV-XV ст.

Ярина МОРОЗ

Статтю присвячено проблемам агіографічного жанру в українській малярській культурі XIV-XV ст. Іконографічна агіографія втілює духовні ідеї свого часу, рефлексує сюжети літературної агіографії.

Ключові слова: іконографічна агіографія, житійна ікона, агіографічна традиція, агіографічний жанр.

Традиція української агіографії сягає початків української писемности (переклад «Четьїх-Міней» здійснено ще в пору формування слов'янської літератури, й він відомий у давньоукраїнських пам'ятках XI ст.). Найдавніші збережені «Четьї» містяться в Супрасльському рукописі XI ст. південнослов'янського списку. З кінця XI ст. походять три датовані копії: 1095, 1096 і 1097 рр. Служební мінеї перекладено принаймні в XI ст. (збереглися т. зв. Новгородські мінеї 1095-97 рр.). В XI ст. написано також перший твір оригінальної української агіографії.

У Мінейних торжественниках, близьких за структурою до «Четьїх-Міней», помітно зменшилася кількість грецьких житій і зросла присутність українських статей. Так само – й у Пролозі (створеному, на думку дослідників, не у Греції, а на Балканах або ж на Русі), що через численні українські доповнення до XIII ст. вже втричі перевищував початковий обсяг. У невербальній агіографії житійні сюжети також набували українського характеру.

Святий був найпопулярнішим героєм середньовічної епохи, тому житійний жанр став провідним. Увага до особи з її внутрішнім життям сприяла популярності житійного жанру. Християнський гуманізм XIV-XV ст., що по-особливому побачив прагнення людини до досконалости, яка полягала у святості, сприяв розквіту агіографічного жанру як у вербальному, так і в невербальному вияві. Поширення житійної літератури, безумовно, позначилося на сюжетній лінії українського іконопису XIV-XV ст. Житійні ікони, позначені духом і стилем епохи, відображали внутрішню людину, її емоційний стан та індивідуальні особливості. Але які саме теми ставали

сюжетами житійних ікон, які епізоди житій утілювались у них і що було передумовою для вибору? Відповіді на ці питання містяться в джерелах, зокрема іконографічних.

До найпоширеніших належали ікони св. Миколая з житієм. Згідно зі середньовічним розумінням, кожну ікону св. Миколая, що трактувалася як квінтесенція ікони, вважали чудотворною. Постаць св. Миколая, єпископа з Мир, як особливого заступника стала обов'язковим елементом структури намісного ряду іконостасу (наприклад, зі с. Ванівки XIV ст.).

Культ святого зростає від часу правління візантійського імператора Юстиніяна. З Візантії культ чудотворця поширився по цілому світі, набувши великої популярності в різних народів, особливо ж після перенесення мощей із Мир Лікійських до Барі. Поява перекладених в Україні-Русі агіографічних творів, присвячених св. Миколаєві, що стали джерелом для створення багатой літератури про чудотворця, зокрема давньоукраїнської версії житія, сягає XI ст., коли цей культ набув уже на Русі загальнонаціонального характеру. Як записано у версії житія святого XI ст., «Прииди в Русь и виждь на яко несть града ни села, идеже не беша чудеса многа умножена святого Николы»¹.

Культ святого закріплювався через поширення житій, сказань про його чуда. Друга частина житій святителя Миколая, відомих у давньоруських списках XIV ст., є оригінальною творчістю другої половини XI ст., і її приписують переяславському єпископові Єфрему. Описи чудес Миколая Чудотворця відомі у староукраїнських списках XII ст.² Так, «Чудеса святого Николи» містились у Торжественниках уже від XII ст. Давньоукраїнську обробку посмертних чуд св. Миколая, описаних при Стефані Сербському, здійснив також митрополит Григорій Цамблак.

«Чуда Миколая Чудотворця» становили окремий збірник, який рано переклали церковнослов'янською мовою. На підставі творів XI ст. в рукописах XIV-XVI ст. постає довга низка чудес, серед яких ті, що відбулись на Русі. «Чудо з килимом» належало до місцевих «руських» чудес, хоча відбулось у Константинополі³. Воно відоме з давньоукраїнських житійних

1 *Арх. Леонид*. Житие и чуда св. Николая Мирликийского и похвала ему. Исследование двух памятников древнерусской письменности XI века // Памятники древней письменности и искусства. – СПб., 1881. – Вып. 34. – С. 90.

2 *Сперанский М.И.* История древнерусской литературы. – М., 1920. – С. 280.

3 *Арх. Леонид*. Посмертные чудеса святителя Николая Архиепископа Мирликийского чудотворца. Памятник древней русской письменности XI века. Труд Ефрема, епископа Переяславского // Памятники древней письменности и искусства. – СПб., 1888. – Вып. 72. – С. 25-30.

збірників XI ст.⁴ й іконографічно відтворене у клеймах українських ікон святого кінця XIV – XV ст. (напр., зі с. Горлиць), але не зустрічається у візантійських іконографічних пам'ятках (утім, руський паломник у св. Софії Константинопольській серед реліквій бачив «килим святого Миколи висить»⁵).

Прочитується виразна паралель із описом чуд святителя в сюжетах клейм. Так, іконописне клеймо «Вирятування попа від голого меча» ілюструє фрагмент: «І хоть оударити, и тоу простеръ роукоу стый Николая из а меч... иже а избави от горкаго меча, и от потыя ситри»⁶. Тексти деяких чудес (зокрема «Чуда про Агрикового сина Василія» бл. XIII ст.) проникають із України у Болгарію, Сербію. «Сказання про Агрика та його сина Василія» вносили в давні Прологи⁷ та відтворювали в житійних клеймах.

У давньоукраїнському житії («Слові иже во святых отца нашего Николы, о житии его и хождении его и погребении») вставка, якої не зберегли літературні житія, відома за списками XV-XVI ст., описує «некнижне» «Нікейське чудо». Згідно з переданням, воно відбулось у 325 р. на першому Нікейському соборі, коли мирлікійського єпископа за ляпас Арієві було позбавлено сану й ув'язнено. Тоді самі Господь і Богородиця з'являються та повертають йому єпископські регалії: Євангеліє та омофор. У давньоукраїнських житіях XIV-XVI ст. в описі «Нікейського чуда» так пояснюють присутність Спасителя та Богородиці біля центральної постаті на іконах святителя: «и для того чюда предивнаго милостию Господа нашего Иисуса Христа и пречистой його матері також він дістав святителя. Того ради пишуть на іконах образ св. Миколая і Спасов образ во облаце і пречистой його матері на ним во облаце»⁸. Ці півпостатні зображення, які означають цю чудесну подію, стають обов'язковим атрибутом пам'яток візантійського кола, зокрема й українських.

«Повість про перенесення образу Миколи Чудотворця з Корсуня Кримського до Зарайська» певним чином утілено в іконі Миколая

4 *Арх. Леонид*. Житие и чуда св. Николая Мирликийского и похвала ему. – Цит. видання. – С. 85; *Арх. Леонид*. Житие и чудеса святителя чудотворца Николая. По рукописи Макарьевских Четых Миней. – М., 1901. – С. 11.

5 Книга Паломник. Сказание мест святых в Царгороде, Антония, архиеп. Новгородского в 1200 году. Под ред. Х.Лопарева // Православный сборник. – СПб., 1889. – Т. XVII. – Вып. 3. – С. 5.

6 Житие и чудеса святителя чудотворца Николая. – Цит. видання. – С. 13.

7 *Срезневский И.И.* Сведения и заметки о малоизвестных и неизвестных памятниках // Записки Импер. Академии Наук. Прибавление к XI т. – СПб., 1867. – С. 21.

8 *Ключевский В.* Древнерусские жития святых как исторический источник. – М., 1871. – С. 457.

Зарайського, оточений чотирнадцятьма клеймами («Різдва», «Приведення на навчання», «Поставлення в диякони», «Поставлення у єреї», в єпископи, «Явління Євлавієві», «Спасіння Димитрія з дна моря», «Визволення від страти попа», «Чудо з київським немовлям», «Урятування патріярха від потоплення», «Представлення», «Перенесення мощей»)⁹, що походить із Києва. Вивіз її до Москви, де в урочищі Києвець споруджено церкву св. Миколая, для якої вона стала храмовою, київський боярин Протасій¹⁰. На клеймі унікальної пам'ятки київської школи кінця XIII – початку XIV ст. відтворено відоме з українських варіантів життя святителя «Чудо з немовлям», яке наслідує чудо св. Климентія Римського з хлопцем у морі. «Чудо з київським немовлям» відбулося, за переданням, бл. 1090-1110 рр., коли побожне подружжя киян, повертаючись із Вишгорода човном по Дніпру, через бурю втратило немовля, а через кілька днів віднайшло його живим і здоровим (але мокрим) у св. Софії під іконою св. Миколая Доброго. Тоді ж київський митрополит Іоан запровадив на пам'ять про цю подію празник¹¹.

Таке саме місце, як св. Миколаєві серед усіх святих заступників, серед св. жон належало св. Параскевії. Ім'я святої асоціювали з хресною жертвою Спасителя та Страсною П'ятницею і трактували як їхню персоніфікацію. В апокрифах «Лист небесний», «Плач» і «Сон Богородиці» окремо згадано про вшанування п'ятниці як дня, коли Богородиця плакала під Хрестом. Мотив прославлення дня п'ятниці на честь Христових святих мук підкреслено у поширеному в Середньовіччі апокрифі «Слово про дванадцять п'ятниць». Різні писемні джерела сприяли ототожненню образу п'ятниці з мученицею Параскевією, зокрема з найпопулярнішою у Східній Церкві святою з Іконії (в Малій Азії), замученою при імператорі Діоклетіані.

Було декілька святих із іменем Параскевія: преподобна Параскева-П'ятниця – римська мучениця II ст. часів Антоніяна (25 липня), великомучениця IV ст. з Іконії часів Діоклетіяна (28 жовтня), маловідома мучениця, чий день пам'яті – 20 березня, та Параскевія сербська, яка пославилася святістю в Палестині в середині XI ст. Її мощі в 1238 р.

9 Антонова В.И., Мнева Н. Каталог древнерусской живописи. – М., 1963. – Т. I. – С. 78-80. – Ил. 37.

10 Івакін Г. Київський Псалтир 1397 року не належить Москві // Пам'ятки України. – 1993. – №1-6. – С. 88.

11 Подскальський Г. Христианство и богословская литература в Киевской Руси (988-1237 гг.). – СПб., 1996. – С. 220-221.

перенесли до Тирнова, потім – до Волощини, а відтак – до Белграда. Балканська свята була анахореткою, великою постницею. У свідомості й мистецтві українців культу тезоіменних святих перепліталися, зливаючись воєдино. Тому образ преподобної Параскеви поєднувався з образом мучениці в іконографії, де центральна постать відтворювала мученицю, а в житійних клеймах поряд із епізодами життя великомучениці були сцени життя Параскові Белградської.

У період другого південнослов'янського впливу – в час поглиблення культурних і церковних зв'язків України з Болгарією та Сербією – з'явилися нові культу, серед яких і культ популярної на Балканах св. П'ятки Тирновської (Белградської). Її іконографічні зображення поширюються через ісихаський рух. У XIV ст. житіє святої отримало нову редакцію в обробці тирновського ісихаського патріярха Євтимія¹². М.Грушевський пов'язував появу житій Св. Параскеві та Неділі авторства патріярха Євтимія з ерессю бичівників і бичівничим культом неділі та п'ятниці¹³.

Київський митрополит Григорій Цамблак продовжив житіє патріярха Євтимія розповіддю про перенесення мощей П'ятки (на цій події, як гадав П.Сирку, той був присутній¹⁴) «Сказанням про перенесення мощей св. П'ятки». П.Сирку припускав, що написане це житіє в Києві¹⁵. Митрополитові Цамблаку також належить «Похвальне слово» та дві служби св. П'ятці Тирновській. Житіє Параскеви-П'ятниці Тирновської містилося в Учительних Євангеліях, у прологах¹⁶. Наприклад, у проложному житії записано: «Сія святая, преподобная Параскева бысть отъ земли Сербскія»¹⁷.

Св. Дмитро Туптало вказував, що саме митрополит Григорій запровадив її вшановування в Київській єпархії, затвердивши 14 жовтня

12 *Рогов А.И.* Икона Петки-Параскевы Тырновской из Государственной Третьяковской галереи как памятник украинско-балканских культурных связей XV-XVI вв. // Древнерусское искусство XV-XVI веков. – М., 1981. – С. 140.

13 *Грушевський М.С.* Історія української літератури: В 9 т. – К.: Наукова думка, 1995. – Т. 5. – С. 54.

14 *Сирку П.* Новый взгляд на жизнь и деятельность Григория Цамблака // ЖМНП. – СПб., 1884 (ноябрь). – Ч. ССХХVI. – С. 128.

15 Там само..

16 *Филарет.* Обзор русской духовной литературы. – Т. V. – С. 284; Памятники древнерусской церковно-учительной литературы (под ред. А.И.Пономарёва). – СПб., 1896. – Вып. 2. – С. 36.

17 Памятники древнерусской церковно-учительной литературы (под ред. А.И.Пономарёва). – СПб., 1896. – Вып. 2. – С. 36.

як день пам'яті святої. Поширення ікон преподобної також пов'язують із Г.Цамблаком¹⁸.

Популярність культу в середньовічній Україні засвідчують численні храми з присвятою святих. В українській іконографії святої XV ст. відомі ікони Параскевії Тирновської зі с. Устя Руське поблизу Горлиці, зі с. Флоринки під Самбором.

Ікона св. Параскевії Тирновської з житієм (НМВ) (перемиської школи?) іконографічно споріднена з іконою преподобної зі с. Устя Руське (ІМС). Монументальні розміри ікони спонукають до висновку, що вона була храмовою. Центральне зображення святої – в кіноварному плащі, з мученицьким хрестом у руці. У клеймах представлено рідкісно розгорнутий варіант іконографічної агіографії преподобної, де, крім властивих для цього житійного циклу, наявні сцени «Хрещення», «Благословення на подвиг пустельниці», а також «Успіння святої» (сцена присутня також у спареній іконі Спасителя та св. Параскевії с. Дальови (ЛНМ), що відтворює у двох рядах клейм життя мучениці та преподобної).

Сюжет клейма «Різдва святої» наслідує іконографічні сцени «Різдва Богородиці». Постать породіллі майже стояча (це, згідно з каноном, допускається тільки при зображенні св. Анни та Діви Марії). Поруч дівчина з опахалом. Сцена «Благословення на пустельництво» відтворює епізод життя П'ятки авторства Григорія Цамблака («и роуцѣ на небо оумилнѣ въздѣвил, зрить нѣкоторое божество видѣнїе, юношу нѣкогого свѣтла, к ней придиа и сице глаголоша: Поустыню оставльши кѣ отчѣствоу взварати се, тамо бо тебе тько подобаетъ земли оставити»¹⁹). Свята стоїть на тлі гір із молитовно піднесеними руками. Сигмент неба означає Силу Господню. На клеймі «Молитви у пустелі» (аналогічного сюжету клеймо відтворене на іконі преподобної XV ст. з ІМС) зображено преподобну в молитовній позі перед сигментом неба. Фрагмент життя «кѣ царствоушому пришьли градѣ кѣ прѣсвѣтлому Христовы матере прїиде храмоу, иже Влахерна именуует се»²⁰, – відтворює клеймо «Стая П'ятка приходит от поустїня во Цри град», де свята стоїть перед ворітьми Константинополя. Аналогічно до схеми «Успіння Богородиці» побудовано

18 Гординський С.Я. Українська ікона на тлі універсалізму візантійського стилю // Науковий конгрес у 1000-ліття хрищення Руси-України. Збірник праць Ювілейного конгресу. – Мюнхен, 1988-1989. – С. 685.

19 *Kalužnicki E. Werke des Patriarchen von Bulgarien Euthymius (1375-1393).* – Wien, 1901. – S. 8.

20 *Ibid.* – S. 9.

іконографію сюжету «Успіння преподобної», де біля усопшої стоїть скорботна постать монахині, душу святої приймає у свої руки ангел (в іконах «Успіння Богородиці» – Христос).

Іконографія клейма «Зустріч мощей» спирається на житійний текст редакції Григорія Цамблака, де цю подію описано так: «Възьмише же то съ свѣщами и кадилы, ароматы же и благовонїи с радостїю светх». Саме зі свічами та кадилами іконографічно представлено процесійний хід. Житіє уточнює також зображені постаті: «И тоу абїе посла въсесвещеннаго Марка, митрополита соуща Великого Прѣслава, съ многаю чьстїю еже принести тѣло прѣподобны от Єпївать в славный градъ Трїнов... възьмъ съ чьстїю свѣщенная мощи»²¹. Житійна оповідь також окреслює наративний характер клейма: «всьи окрсьнїи сътъвахъ съ многаю чьстїю и мири благовонними провождающе ракоу прѣподобнаны к славнаму и царствоушомоу градуу Трїнову. И яко се оувд благочьстивый царь Іоаннь Ясень изыде из града съ матерїю своєю царицею Єленою, и с своєю царицею Анною с вѣми вельмоужи своїми с ними же и въсечьсний патріарх Кир Василїе»²².

Храмова ікона «Св. Параскевія-П'ятниця в житїї» с. Новий Яр (ЛНМ) подає характерне для іконографії Параскевії (як також і культу) поєднання елементів житія двох святих цього імені, де до восьми клейм Параскевії-мучениці житійного циклу додано два, які належать преп. Параскевії Тирновській: «Покладення у грїб» і «Перенесення мощей».

Для ісихаського періоду (зокрема кінця XIV – першої половини XV ст.) характерне поширення культу мучеників. Звернення до житій мучеників відобразилось у мистецтві. Культ святих воїнів-мучеників сприяв поширенню їхніх ікон, зокрема в останній третині XIV ст.²³

Св. воїни Юрій, Теодор і Димитрій виступають у різних комбінаціях в обрядах і в поезії у сфері давніх ірано-еллінських, закавказьких, грецьких, болгарських, італійських, сербських та давньоукраїнських легєнд і культів як покровителі скотарства (особливо коней), хліборобства,

21 *Kalužnicki E.* Werke des Patriarchen von Bulgarien Euthymius (1375-1393). – Цит. видання. – S. 10.

22 *Ibid.*

23 *Подобедова О.И.* Воинская тема и ее значение в системе росписей церкви Спаса на Ковелеве в Новгороде // Древнерусское искусство. Монументальная живопись XI-XVII вв. – М., 1980. – С. 201.

війни й одруження²⁴. Їхній культ виконував патрональну місію для воїнів. Популярність культу св. змієборців Юрія, Димитрія, Теодора засвідчують численні духовні вірші на їхню честь, які епічною близькістю до билинних мотивів привернули увагу М.Грушевського²⁵. Християнські легенди про змієборців в українських народних казках споріднені з образом Кожум'яки. Є давня київська легенда про «Змієві вали» в Києві – старі прикордонні укріплення України²⁶.

Ушановування св. Георгія як мученика відоме на землях Кападокії, Нікомидії, Діоснолісі (Ліді) ще від V ст. Св. Георгій був у Візантії одним із найпопулярніших святих, його вважали покровителем землеробства²⁷. У поіконоборчий період (бл. XI ст.) до житій святого приєднали розгорнутий цикл чудес (їх відтворювано і в іконописному житійному циклі), створених, вочевидь, у середовищі східного монашества. Найпопулярніше – «Чудо з драконом» – сягає усної традиції VIII ст., а вперше зафіксоване в рукописах XII ст. Літературної форми набуло, напевно, наприкінці IX ст. Сюжет цей тісно пов'язаний із фольклором. До мотиву змієборства, відомого різним народам, звертались у народній поезії та казках, він лягав в основу духовних віршів, билин. Духовний вірш про Георгія та дракона спирається на книжну легенду про святого, подібність із якою виявляють також билини²⁸. Обробка епічних сказань про змієборство присутня в житійному тексті. Образ Георгія-драконоборця спирається на апокрифічну літературу. В його основі – переказ, відомий майже всім народам Європи, згідно з яким св. Георгій в образі воїна переміг у лівійській країні страшного змія, що вимагав людських жертв. Це нагадує казкові сюжети про вершника, котрий бореться з драконом як утіленням зла.

Культ св. Юрія в Україні-Русі поширився за Ярослава Мудрого, чие хресне ім'я – Георгій. Він заснував місто Юр'їв, у якому від 1072 р. був осідок Юр'ївської єпархії. Як свідчить Пролог XIV ст. зі Софійської бібліотеки в Києві, у XII ст. в усій Русі князь Ярослав велів «творити празник св. Георгія місяця листопада 26 числа» – в день освячення Св. Софії Київської. Культ Софії-Премудрости і культ св. Юрія пов'язані між собою: в давніх переданнях Св. Юрія називають сином Софії. Зображення святого

24 *Грушевський М.* Історія української літератури. – К., 1994. – Т. 4. – Кн. 1. – С. 209-210.

25 Там само.

26 *Грушевський М.* Історія української літератури. – К., 1993. – Т. 1. – С. 336.

27 *Калинский И.П.* Церковно-народный месяцеслов на Руси // Записки Императорского русского Географического общества по отделению этнографии. – СПб., 1877. – Т. VII. – С. 230.

28 *Грушевський М.С.* Історія української літератури. – К., 1995. – Т. 1. – С. 336.

як мученика, зокрема «Бесіди Георгія з батьком», «Мучення вапном», «Бесіда з Діоклетіаном у присутності Олександрі», «Чудо з отрутою», представлені в переділі св. Георгія Софії Київської.

За народними уявленнями, весняного празника 23 квітня (6 травня) – дня вигону в поле худоби – св. Юрій виїжджав на білому коні, щоб оберегти стадо, кінний табун. Таке вірування утвердилось упродовж Середньовіччя. Ці фольклорні сюжети пояснюють популярність кінного зображення св. Юрія, відомого ще від XII ст., яке активізувалось у XIV ст. Так він зображений на іконі с. Станілі. Св. Юрія-змієборця на чорному коні представляє дуже близька до згаданої ікона с. Кропивник із колекції «Стадіон». На іконі святого зі сценами мучеництв з с. Дальови (ЛНМ) представлено розгорнуту іконографічну баладу про св. Юрія-змієборця як про воїна, котрий переможно крокує по змієві.

Повернення зображень до іконографічного типу мученика пов'язане з ісихазмом і припадає на другу половину XIV – початок XV ст. Мучеником у пурпуровому плащі, з молитовно піднесеними руками св. Юрій представлений у Молільних чинах сс. Тур'є, Стрілки, Мшани, Тилича. Як уособлення мучеників подано стоячу постать свмч. Георгія в Київському Псалтирі (арк. 225) при ілюструванні 8-ої пісні трьох отроків: «Благословіте, апостоли, пророки і мученики, Господа». Характерно, що вкм. Георгія зображено поряд із ап. Петром (верховним апостолом) і пророком Ісаєю. На парному зображенні Св. Юрія та Параскевії (ікона кінця XV – XVI ст. зі с. Корчин із виразними пізньоготичними рисами) Св. Юрій у бойовому спорядженні: зі списом, щитом, у кольчугі, з хресним знаменом у руці.

Така сама еволюція – від образу воїна до образу мученика – відбувається в іконографії Димитрія Солунського, зображеного мучеником (як парна постать до св. Юрія) найперше в Моліннях с. Стрілки та с. Тилича (ЛНМ). У балканському й українському фольклорі Димитрія Солунського часто сприймали як паралельний (зимовий) образ до св. Юрія²⁹. Наприклад, у галицьких колядках Св. Димитрія протиставляли Юрієві: один провждає зиму, другий – літо³⁰.

В ісихаський період активно розвивалась іконографія пустельників і скитальців. Характерна для ісихазму естетизація аскетизму втілюється через зображення пустельників у Молільних іконостасних чинах (наприклад, зі с. Ільник (ЛНМ), де зображено св. Онуфрія та Марка).

29 Грушевський М.С. Історія української літератури. – К., 1994. – Т. IV. – Кн. 1. – С. 209.

30 Там само. – С. 212.

Поширення монастирських культів, пов'язане зі зростанням ролі ісихаських ідей, як також і з появою нових редакцій Києво-Печерського патерика (1406, 1460 і 1462 рр.), доповнених житієм Теодосія Печерського, сприяло популяризації печерських преподобних Антонія і Теодосія та розвитку їхньої іконографії. Св. Антонія і Теодосія часто зображали у сценах предстояння перед Богородицею або Христом-Царем. Зображення печерських преподобних містяться в Молільних чинах XV ст. сс. Тилич, Мшани, Тур'є та Дальови і засвідчують популярність київських культів у Західній Україні. До типу Богородиці Печерської з Антонієм і Теодосієм, які предстоять, належать т. зв. Свенська (бл. 1288 р.) та рельєф із Успенської церкви Києво-Печерської лаври (бл. 1470 р.). Іконографічний тип Печерської Богородиці був популярний також у барокову добу (зображення на стінописі церкви Св. Духа в Потеличах, у Служебнику 1629 р.³¹, в «Канолах Богородиці» (К., 1676) – поряд із Богородицею на престолі, на гравюрі Н.Зубрицького 1706 р., в «Канолах» (К., 1716)³².

В українських житійних іконах XIV-XV ст. утілено популярний культ св. лікарів-безсеребренників Кузьми та Дем'яна. Святих уважали покровителями кожум'як і ковалів. У ковальських слобідках середньовічних міст святим споруджували церкви, навколо яких групувалися цехові братства ковалів. На празник цехових покровителів, 1 листопада, виносили хоругву ковальського цеху зі зображеннями святих³³. О.Потебня виводить їхню патрональну місію над ковальством із подібності слів «Кузьма» і «коваль» («кузнец») ³⁴. Слов'янські міти підкреслювали божественне походження ковальства, а фрагментом такої оповіді доповнено давньоукраїнський переклад візантійської хроніки Іоана Малали³⁵.

Ковалі-змієборці під іменами християнських св. Кузьми та Дем'яна (іноді замість них – Борис і Гліб) часто виступали в українських легендах, походження яких В.Петров пов'язував із княжим Києвом і Переяславцем³⁶. У християнській ієрархії святих селян Кузьми та Дем'янові відводили місце відразу після Господа та Богородиці. Хоч існували три пари святих із цими

31 *Логвин Г.Н.* 3 глибин. – К., 1990. – Іл. 164.

32 Там само. – Іл. 278.

33 *Рыбаков Б.А.* Ремесло древней Руси. – М., 1948. – С. 485-490.

34 *Потебня А.* О мифологических значениях некоторых обрядов и поверий // Чтения Исторического общества Древней Руси. – 1865. – Кн. 2. – С. 12.

35 *Шахматов А.А.* Повесть временных лет // Летопись занятий археографической комиссии за 1916 г. – Петроград, 1917. – Т. 1. – Вып. 29. Вводная часть. – С. 350.

36 *Петров В.* Кузьма-Дем'ян в українському фольклорі // Етнографічний вісник. – К., 1930. – Кн. IX. – С. 234.

іменами, у візантійській, а згодом і в українській іконографії їхні образи злилися.

Св. безсеребреники зі сценами житій представлені на іконі XV ст. с. Ясениці (МНАС). На іконографічно близькій до попередньої храмовій іконі св. Кузьми та Дем'яна зі с. Тилич (ЛНМ) є центральне зображення з двома рядами житійних клейм кожного святого зокрема й у поєднанні. На мініятурі Київського Псалтиря (арк. 103) св. Кузьма та Дем'ян стоять обабіч медальйона зі зображенням Христа. Є зображення Кузьми та Дем'яна також у Пролозі кінця XIV – початку XV ст.³⁷

Загострення есхатологічних настроїв у XIV-XV ст. сприяло поширенню житійної літератури есхатологічного спрямування та появи окремого іконописного сюжету Страшного Суду, на формування якого, безумовно, вплинула нова (XIV ст.) редакція житія Василя Нового, доповненого митарствами св. Теодори. Цей житійний текст зумовив упровадження митарства та постаті Мойсея в іконографію Страшного Суду в XV ст. (так уважав С.Вілінський³⁸), хоча повітряні митарства описано також у житіях Антонія Римлянина, преподобного Андрія (1147-1157)³⁹. Очевидно, що іконографічному відтворенню митарств сприяла обізнаність із іншими текстами, адже образи митарств присутні також у житіях св. Макарія, Никифора, Патрикія, Кузьми-мніха, в покаянні Теофіла, у слові Іоана Милостивого. Видіння Кузьми-Мніха та «Слово про ісход душі» Іоана Милостивого вміщували збірники давньоукраїнських Ізмарagdів, Прологів і Скитський Патерик.

Отже, іконографічні джерела, зокрема український іконопис XIV-XV ст., дозволяють провести паралелі між духовними віяннями й іконописними темами, між літературними та художніми текстами епохи. Як характерний прояв християнського гуманізму пізньопалеологівської епохи українська іконографія XIV-XV ст. засвідчує увагу до особи та (як наслідок) популярність агіографічного жанру. Українська іконографічна агіографія XIV-XV ст. зазвичай зупинялася на темах, продиктованих найпоширенішими культами, що втілювалися також у численних списках літературних житій. У невербальній агіографії XIV-XV ст. означено присутність насамперед житій свв. Миколая, Параскеви та Юрія. До

37 *Запаско Я. П.* Ошатність української рукописної книги. – Львів: Фенікс, 1998. – С. 64.

38 *Вілінський С. Г.* Житие св. Василя Нового в русской литературе. – Одесса, 1911. – Ч. II. – С. 262.

39 *Покровский Н. В.* Страшный суд в памятниках византийского и русского искусства // Труды VI Археологического съезда в Одессе (1884). – Одесса, 1881. – Т. III. – С. 371.

зростання популярності культів мучеників і аскетів, що також відображено в іконографії, спричинився ісихазм, у руслі якого в українському іконописі втілювався монаший культ печерських прп. Антонія і Теодосія. Поширення есхатологічних житій у період загострення есхатологічних настроїв сприяє розвитку іконографії Страшного Суду, виникненню на її основі окремого іконописного сюжету.

Список скорочень:

ЛНМ – Львівський національний музей;

НМВ – Національний музей Варшави;

ІМС – Історичний музей Сянока;

МНАС – Музей народної архітектури Сянока.

**Hagiography
of the Ukrainian Iconography of XIV-XV cc.**

Jaryna MOROZ

This article is dedicated to the problems of hagiographic genre of Ukrainian art culture in the XIV-XV cc. Hagiography had a prominent role in spiritual culture XIV-XV cc. Iconographical hagiography embodies spiritual idea of this period, reflects of plots of literary hagiography.

Key words: iconographical hagiography, life's icon, hagiographic tradition, genre of hagiography.
