

УДК 821.161'04:27-145.55-29

DOI: 10.18523/2618-0537.2024.4-5.3-8

Альошин В. В.

ПРОФАННИЙ І ТРАНСЦЕНДЕНТНИЙ СВІТИ В ОПОВІДАННІ ПРО ЗАСНУВАННЯ УСПЕНСЬКОЇ ЦЕРКВИ

У статті розглянуто реальний і трансцендентний світи та їхню роль в оповіданні про заснування Успенської церкви. Значну увагу приділено мотиву чуда та його зв'язку з позатекстовою дійсністю як ідеологічного обґрунтування потреби збереження Києвом початкової політичної функції. Також досліджено присутність трансцендентного в інтертекстуальних сюжетах (біблійні алюзії) і на рівні ідей (присутність Богородиці в Києві). Цікавить автора і проблема архітектурного дискурсу як наслідок впливу трансцендентного на реальне.

Ключові слова: Києво-Печерський патерик, оповідання про заснування Успенської церкви, трансцендентне, реальне, мотив чуда, християнство.

Києво-Печерський патерик — чи не найважливіша пам'ятка української агіографії, що посідає центральне місце в історії як християнської культури України загалом, так і життєвої прози зокрема. Основою Патерика є листування єпископа Володимиро-Суздальського Симона та ченця Києво-Печерського монастиря Полікарпа, також до нього входять «Житіє прп. Теодосія Печерського» прп. Нестора і оповідання про заснування Успенської церкви. До нас дійшли дві редакції: Арсеніївська (1406 р.) і Друга Касіянівська (1462 р.) [7], переклад якої і використано у цій статті. Що ж до оповідань про заснування Успенської церкви, то важливим у творенні сюжету та зв'язку з позатекстовою дійсністю є мотив чуда (як вияв трансцендентного) у поєднанні з прийомом ампліфікації (накопичення однотипних за функціями й змістовим навантаженням мотивів, які доповнюють один одного, посилюють, увиразнюють і деталізують загальну тенденцію твору) [8]. Згідно з Олександром Александровим, чудо використовується «як подієва форма долання духовно-божественною силою влади природи» [2, с. 157], тут чудесні події руйнують межі між небом і землею, вічним і тимчасовим, духовним і природним. Учений також зазначає, що «вербальний хронотоп чуда має властивість умістити в чітко окресленому локальному безмежне, що примножує це локальне» [2, с. 157].

Специфіка уявлень про світ у період переходу від язичництва до християнства полягала в тому, що світ було репрезентовано «через свідомість, яка символізує дійсність» [1, с. 40]. Водночас, за визначенням Александрова, «це картина світу, в якій життєвий досвід книжника переплівся з народною уявою, реальне синкретично пов'язане з надчуттєвим, а події теперішнього — з переказом про минуле і пророцтвом про майбутнє» [1, с. 40]. Модель світу, що у багатьох рисах визначає образну систему твору, в Києво-Печерському патерику витримана в християнській традиції. Події оповідання, як і Патерика в цілому, розгортаються переважно на схилах Дніпра. Олександр Александров зазначає, що окрім єдності дії в межовому просторі тут маємо ще й єдність місця у профанному просторі, що зумовлює концентрацію містичної та реальної енергетики [2, с. 155]. Якщо придивитися до місця уважніше, то близькість до вод Дніпра може вказувати на певний зв'язок із сакральним. Ріки в архаїчній українській культурі, як і вода, мали символічний характер, про що свідчать їхні численні репрезентації у народній творчості та літературних текстах. Зокрема мотив зміни течії річки застосовували і в бароковій драматургії. Як зразок, драма «Володимир» Теофана Прокоповича: «Ізсушим Дніпр іли біг его воспятъ пустим, но і самий по малі род

скупий опустим» [19]. І далі: «Сонце лучі закриєт. Дніпр же възп'ятиться» [19]. Розташування на схилах також може відсилати нас до образу Світової Гори, відповідно до уявлень про сакральність підвишень як місць зустрічі неба і землі. Однак апелювань до Святої Гори (Голгофи) й спадкоємних зв'язків із нею виявилось замало, адже саме тоді Русь починає боротися за духовні пріоритети. На час написання цього тексту припадають радикальні зміни у структурі церковно-політичних відносин країн християнського світу [9, с. 35], тож важливість Києва і вкорінення його у християнський ґрунт набуває особливого практичного значення.

Модель світу не обмежується просторовими категоріями, логічне продовження її — у системі персонажів, підпорядкованій відповідно до вертикальної осі світу: 1) носії вищих сакральних сил; 2) монахи, які так чи так пов'язані з сакральними силами; 3) миряни і монахи, які не мали взаємодій із вищими силами; 4) люди, одержимі бісами [2, с. 158]. Тобто йдеться про опозицію Бог — Сатана. У межах патерикових оповідань про творення Успенської церкви цю опозицію представлено доволі вузько, оскільки персонажі, зазвичай, взаємодіють із носіями вищих сакральних сил, не взаємодіючи з бісами. Прикладом опозиції Бог — Сатана може бути оповідання про Івана і Сергія. У ньому бачимо, як гріховні помисли Сергія унеможливають його взаємодію з символом сакрального — Богородичною іконою. Варто зазначити, що в тексті також фігурують персонажі, бінарні за своєю природою, як-от Шимон/Симон. Усі елементи моделі світу Патерика пронизані Божественною енергією, що надає йому цілісності. Сакралізація простору відбувається шляхом чудес, видінь і пророчств [2, с. 156].

На думку архієпископа Ігоря Ісіченка, в оповіданні про заснування Успенської церкви «найвиразніше втілилася визначальна тенденція давньоруських творів про Печерський монастир: сакралізація не так окремих постатей, як монастиря в цілому» [9, с. 35]. Значущість оповідання полягає у змалюванні чужих культурних сил, під впливом яких виникла церква, а також відтворення (у сакральному сенсі) події Хрещення Русі крізь призму легенди про Вхід Господній в Єрусалим [14, с. 484]. Згадка про спорудження Успенської церкви трапляється також у «Повісті временних літ»: «Почав будувати ігумен Стефан церкву Печерську на основі, яку заклав Феодосій, а на тій основі Стефан почав. І закінчили будувати на третій рік місяця липня в перший день» [18]. Тож важливість події і її символічний

сенс в історії Київської Русі постають більш ніж очевидними.

Для подальшого дослідження необхідно окреслити поняття «трансцендентне» і проблему пізнання у європейській культурній свідомості, звертаючись до філософських праць Іммануїла Канта, який уперше ввів це поняття у «Критиці чистого розуму» [10], та ідей Томи Аквінського, узагальнених у праці «Трансцендентність Я: етичні, метафізичні та богословські ракурси» Андрія Морозова [13]. Святий Тома вважав, що «пізнання є можливим, тому що об'єктивно існують «форми» (ідеї, якості, сутності), завдяки яким річ стає тим, чим вона є. Одвічні сутності існують до речей (у розумі Бога), в самих речах (як їхні притаманні якості), а також після речей (як результат абстрагування людського розуму)» [див. 13]. Так ідея присутності Бога, втілена у фізичному образі Успенської церкви, слугувала глибшому вкоріненню Києва в християнський світ та ідеологічно обґрунтувала потребу збереження ним своєї початкової політичної функції [8]. Присутність Богородиці на його теренах — ідея, що лишилася після зруйнування храму і його відбудов, адже він існує у сакральному позачасовому хронотопі.

За Іммануїлом Кантом, «трансцендентне» означає все те, що переступає та перевищує межі можливого досвіду і лежить за межами людського буття, свідомості й пізнання [10, с. 213–214]. Під цим поняттям маємо на увазі насамперед чудо, що фігурувало в процесі побудови Успенської церкви.

Перша зустріч із трансцендентним — це час пророкування Антонієм Печерським поразки війська Ярославичів у бою з половцями на річці Альта у 1068 р. Відповідно до цієї волі відбувається битва, де зраненого Шимона «якась сила вихопила поміж трупів» [17, с. 18], тоді він бачить видіння з образом майбутньої церкви. Отже, персонаж опиняється в ситуації між життям і смертю, тобто в точці умовного перетину реальності з потойбіччям. Далі йдеться про те, що Шимон чув голос Божий ще до цього, коли забрав із собою золотий вінець і пояс із католицького розп'яття. На прикладі поданих фрагментів, як вказує О. Александров, можна побачити «об'єктивізацію» Господа в дії та вербалізацію у вигляді голосу. Так виникає пара елементів, об'єднаних відношенням символічного уподібнення, що «складається з Бога та образів, у яких він з'являється людям» [2, с. 160]. Дослідження середньовічних уявлень про модель світу дає можливість зрозуміти глибину вкоріненості сакрального у текст, що забезпечує його цілісність.

Поява трансцендентного в оповіді про візантійських майстрів пов'язана із поняттям «межі». Цього разу дня і ночі: «...коли ми відпочивали в наших домівках, одного ранку, до схід сонця, прийшли до кожного з нас гарні молодці (скопці) та й кажуть: “Кличе вас цариця у Влахернську церкву”» [17, с. 22]. Саме явлення Богородиці у Влахерні безпосередньо передувало закладинам Успенської церкви, і відповідно — становленню Руської Церкви, оскільки Богоматір є прообразом Церкви Христової [14, с. 480].

Тут можна говорити про те, що трансцендентні явища слугують поштовхом до вербалізації ідей у реальному житті. Позадосвідне й ірраціональне виступає стимулом до фізичного втілення ідеї, яка в результаті виходить з-поза меж партикулярної свідомості у свідомість колективну. Так трансцендентна ідея будівництва церкви-прихистку Богородиці в свідомості Шимона та візантійських майстрів переросла в колективну ідею присутності у місті Києві святої покровительки, символу Христової Церкви — Богородиці. І вже внаслідок цього відбулося ідеологічне обґрунтування політичної ваги Києва. Як висновок, репрезентація сакральної ідеї мала практичний (реальний) вплив на суспільно-політичне життя Русі.

Опозиція «своє/чуже» стає ключем до розуміння ідеологічної функції тексту — зображення Києва як точки зіткнення візантійської та західної християнських традицій. Окрім цього, можемо говорити про перехід «чужого» у «своє» як на партикулярному рівні, так і в контексті становлення християнства на теренах Русі. Важливо зазначити, що приватний і суспільний рівень символічно пов'язані між собою. Так Шимон, що спочатку намагався одягнути реліквії з католицького розп'яття на своє тіло, під впливом чудес стає символом зразкового християнина. Згідно з Олександром Александровим, образною формулою персонажа є архетип смерть/воскресіння [2, с. 161]. Мотив зміни родового імені (Шимон) на нове (Симон) не лише символізує метаморфозу окремого персонажа, а й виступає як метафора переходу гріховного в праведне завдяки чуду. Оскільки поява самої церкви *a priori* є чудом, то в образі Шимона/Симона бачимо суспільство як таке, що стало на нову сходинку свого буття, з глибокою вкоріненістю в християнський світ. З цього можна зробити висновок, що не тільки присутність Богородиці, як втілення сакрального в профанному, обґрунтовує ідею величчя та повноправності Руської церкви, а й образ Шимона є тому підтвердженням.

Архієпископ Ігор Ісіченко наголошує, що «поява собору відбувається, за “Сказанням...”»,

на зіткненні трьох культурних традицій: католицької, скандинавської, греко-православної й автохтонної руської, але визначальна роль відводиться волі провидіння, котра реалізується як через надприродні явища, чудеса й одкровення, так і через конкретні вчинки історичних осіб» [8]. Тож західна християнська традиція репрезентована тут у вигляді необхідних для будівництва реліквій (пояса і золотого вінця), знятих Шимоном із католицького розп'яття і привезених потім зі Скандинавії на Русь; східна — візантійськими майстрами та іконописцями. Насамкінець, у контексті опозиції можна розглядати реальний і трансцендентний світи, наявні в оповіданні.

«Спорудження» священних місць споконвіку відбувається відповідно до певних приписів. Як зазначає Мірча Еліаде, «це “спорудження”, в кінцевому рахунку, було засноване на первісному одкровенні, яке *in illo tempore* відкрило архетип сакрального простору — той архетип, який відтоді копіювали і повторювали до нескінченності...» [4, с. 419]. Такі споруди символічно уособлюють цілий всесвіт, як правило, репрезентований через образ Космічної гори [4, с. 420]. У християнській традиції такою горою постає Голгофа — гора, на якій розп'яли Ісуса Христа. Це спонукає побачити паралель між конструкцією церков, їхнім розташуванням та обрядами, що супроводжують побудову храмів.

За визначенням Мірчи Еліаде, безпосереднє «спорудження» сакрального простору починається з виокремлення його з-поміж профанного [4, с. 419]. У оповіданні про створення Успенської церкви для цього використовується біблійна матриця легенди про Гедеона. Християнська екзегеза побачила у цьому тексті прообраз благодаті Божої, що спочатку живила церкву юдейську, а після явлення Христа людству з Його спасительною місією — оживила весь язичницький світ [14, с. 481]. Цей мотив простежується у «Промові Філософа» [12] та «Слові про закон і благодать» Іларіона: «По всій бо землі суша була раніше. Ідольською облудою народи були одержимі і роси благодатної не приймали» [6]. Так на політичну матрицю накладається релігійна для демонстрації процесу хрещення: суші як уособлення язичницького світу і роси як живильної Божої сили.

Агіограф детально описує вибір місця спорудження церкви: «Третього дня, станувши на цьому місці, помолилися і поблагословили місце й виміряно його золотим поясом у ширину і довжину. І підніс тоді Антоній руки до неба й сказав великим голосом: “Послухай мене, Господи,

послухай мене вогнем і нехай зрозуміють, що Ти так хочеш» [17, с. 24]. Звернення Антонія до Господа перегукується зі словами пророка Іллі: «Вислухай мене, Господи, вислухай мене, і нехай пізнає цей народ, що Ти — Господь, Бог, і Ти обернеш їхнє серце назад!» (1 Цар. 18:37). Цей заклик знаменує утвердження волі Божої і Його визнання: «І побачили *це*, всі люди, та й попадали на обличчя свої й говорили: «Господь, — Він Бог, Господь, — Він Бог!» (1 Цар. 18:39). Важливо, що використання біблійної матриці в цьому контексті дає нам змогу говорити про піднесення Антонія «до рангу найшанованіших біблійних персонажів» [9, с. 36].

Варто наголосити, що преподобні Антоній і Теодосій репрезентовані не лише в «земній», а й у «небесній» іпостасі. Їхнє життя не обмежувалося земним хронотопом, уже по смерті вони являються візантійським майстрам: «Тоді Ігумен виніс перед усіх їхні ікони і побачили греки й обези їх образ і поклонилися та й сказали, що це справді вони і ми віруємо, що вони живуть і по смерті й можуть помагати і заступатися за тими, що до них удаються» [17, с. 27]. Тут святі зображені поза часом. Розрив між «дійсністю» і «трансцендентним» відбувається за принципом символічного уподібнення, репрезентованим раніше в образі Бога і символів, що Його вербалізують.

На межі між символізмом і об'єктивністю також інтерпретується і число. За версією Мар'яни Нікітенко, «10-денний шлях майстрів міг означати не тільки реальну кількість днів подорожі, а й уподібнювати його подвигу Христа» [14, с. 483]. Триденні молитви також можуть мати символічний зміст (згадаймо про Святу Трійцю) [14, с. 483]. Тож «якщо точно дотримуватись “хронології” “Слова” (оповідання про заснування Успенської церкви. — В. А.), тобто відняти від 7 травня три дні молитов прп. Антонія, потім 10 днів шляху грецьких майстрів з Константинополя до Києва, і, нарешті, місяць їхнього перебування у столиці Візантії після явлення Богоматері, то отримаємо 24 березня. У 1073 р. на цей день припала Вербна неділя, оскільки Великдень того року припав на 31 березня» [14, с. 484]. Тут можна нагадати євангельську історію про Вхід Господній до Єрусалима та інтерпретувати освячення храму крізь призму Великого Входу.

Проте числа в оповіданні про Успенську церкву також можуть бути практичними відомостями, цікавими для істориків та архітекторів. Наприклад, закладини Успенського собору і справді відбулися щойно після смерті прп. Антонія.

Мар'яна Нікітенко пише, що «оскільки 7 травня припало у 1073 р. на вівторок, а закладини храмів зазвичай відбуваються у неділю — день Господень (іноді з суботи на неділю) і приурочуються до певної пов'язаної з цим храмом церковної події, то, найімовірніше, фундація храму сталася у неділю — 12 травня 1073 р.» [14, с. 490]. Так трансцендентний, на рівні тексту, світ утілюється в реальному окресленні історичної дійсності.

Накладання літературних відомостей на археологічні дані дає змогу припустити, що Успенський собор став першою кам'яною спорудою Києво-Печерського монастиря. Микола Орленко зауважив, що «закладений у 1073 році, він був зведений протягом трьох будівельних сезонів у 1075–1077 роках, будівництво завершилось 3 липня 1077 року, а 14 серпня 1089 року собор освятили» [15, с. 101–102]. У іншій своїй праці вчений зазначає, що «легенда (яка присвячена по суті опису процесу будівництва об'єкта архітектури) не описує детально зовнішній вигляд церкви, випускаючи архітектурний опис і звертає увагу на емоційно-літературний опис подій, цитування слів дійових осіб, опис емоційного стану майстрів» [16, с. 66]. Також, підсумовуючи, він наголошує на тому, що «попри технічну недостовірність, оповідання про Успенську церкву дає уявлення про декор, розмір, модуль будівництва» [16, с. 69].

Розглядаючи архітектурний дискурс як наслідок впливу трансцендентного на реальне, зауважимо, що значення «богосозданої» Великої Печерської церкви для подальшого розвитку руської архітектури важко переоцінити. На думку Андрія Реутова, «Успенський собор як архітектурний витвір був новаторським для свого часу. Він не має прямих аналогій ані в киеворуській, ані в візантійській архітектурі, проте викликав хвилю наслідувань» [20].

Отже, можемо зробити висновок, що числа в оповіданні, як і хронотоп, можуть мати як сакральну (символічну), так і профанну (практичну) функцію, а текст може слугувати доповненням до археологічних даних та бути використаним при реконструкції. У цьому сенсі текст може виходити за межі гуманітаристики і слугувати допоміжним джерелом у технічній сфері. Окрім цього, трансцендентні ідеї (Божої присутності та зіткнення Сходу і Заходу) у фізичному втіленні можуть мати не лише ідеологічний, а й естетичний вплив, формуючи подальший напрям розвитку архітектурних форм.

Переплетення чудесного з реальним також відображається у легендах, пов'язаних з істо-

ричними постатями. Приміром, пояс, привезений Шимоном, допоміг зцілитися князеві Володимиру Мономаху, який у результаті цієї події побудував церкву в Ростові [17, с. 29]. Отже, враховуючи унікальність Великої Печерської церкви як архітектурної пам'ятки, можемо зробити висновок, що в оповіданні міститься інформація про поширення на Північ певного архітектурного стилю.

Археологічні дослідження в склепах Успенської церкви у 1998–1999 рр. допомогли знайти останки представників княжих родин, зокрема Олельковичів [11, с. 139]. За текстом оповідання, першим, хто був похований в церкві, став Шимон. Це поховання, як і знайдені у XX ст., також можна розцінювати як вихід за межі трансцендентного, адже поховання у сакральному

церковному просторі завжди мають символічний характер.

Підсумовуючи, можемо виділити широкий функціональний спектр твору: розвиток патерикової літературної традиції, ідеологічне обґрунтування ролі Києва як столиці, репрезентацію Русі як точки перетину між Заходом і Сходом, опис історичних подій, надання архітектурних даних. Трансцендентне репрезентовано мотивами чуда, які часто слугують сюжетною основою агіографічного тексту й пояснюють закономірності побудови церкви (відповідаючи на запитання «чому?»). Перетин трансцендентного і реального відбувається у площині матеріального світу: хрещення Русі, будівництво Успенської церкви, зцілення Володимира Мономаха, поховання на території храму.

Список літератури

1. Александров О. Старокиївська агіографічна проза XI — першої третини XIII ст. : монографія. Одеса : Астропринт, 1999. 272 с.
2. Александров О. Структура мира и персонажей в Киево-Печерском патерике. *Література Київської Русі: Між міфопоетикою і християнським символізмом* : [Статті. Монографія]. Одеса : Астропринт, 2010. С. 150–165.
3. Біблія / пер. Огієнка І. Київ : ВБФ «Східноєвропейська гуманітарна місія», 2019. 1412 с.
4. Еліаде М. Трактат з історії релігій / пер. з француз. Олексія Панича. Київ : Дух і Літера, 2016. 520 с.
5. Жиртуєва Н. «Трансцендентне» та «іманентне» в релігійному містичному досвіді. *Філософські обрії : наук.-теорет. часопис* / Інститут філософії імені Г. С. Сковороди ; Полтав. держ. пед. ун-т імені В. Г. Короленка. Київ ; Полтава : ПДПУ імені В. Г. Короленка, 2006. Вип. 16. С. 183–194. URL: <http://dspace.rpru.edu.ua/handle/123456789/2118> (дата звернення: 23.11.2023).
6. Іларіон. Слово про закон і благодать / пер. сучасною українською мовою В. Крекотень. *Ізборник*. URL: <http://litopys.org.ua/oldukr/ilarion.htm> (дата звернення: 23.11.2023).
7. Ісіченко Ігор, архієпископ. Житійна література XVII—XVIII ст. URL: <https://www.bishop.kharkov.ua/курси-лекцій/історія-української-літератури-xvii-xviii-ст/05-житійна-література-xvii-xviii-ст> (дата звернення: 22.04.2024).
8. Ісіченко Ігор, архієпископ. Києво-Печерський патерик. URL: <https://www.bishop.kharkov.ua/курси-лекцій/історія-української-літератури-x-xvi-ст/09-києво-печерський-патерик> (дата звернення: 22.04.2024).
9. Ісіченко Ю. А. Києво-Печерський патерик у літературному процесі кінця XVI — початку XVIII ст. на Україні. Київ : Наукова думка, 1990. 180 с.
10. Кант І. Критика чистого розуму / пер. з нім. та прим. І. Бурковського. Київ : Юніверс, 2000. 504 с.
11. Козак О., Потехіна І. Краніологічні та палеопатологічні дослідження поховань Успенського собору Києво-Печерської Лаври. *Електронний архів Національного університету «Києво-Могилянська академія»*. URL: <https://ekmair.ukma.edu.ua/items/e05052f9-c30e-48f2-9a9c-fa8ad00e34f0> (дата звернення: 23.11.2023).
12. Літопис Руський / пер. з давньорус. Л. С. Махновця. *Ізборник*. URL: <http://litopys.org.ua/litop/lit05.htm> (дата звернення: 23.11.2023).
13. Морозов А. Ю. Трансцендентність Я: етичні, метафізичні та богословські ракурси. *Вісник Національного авіаційного університету*. 2011. № 1. С. 64–68. URL: http://www.irbis-nbuv.gov.ua/cgi-bin/irbis_nbuv/cgiirbis_64.exe?C21COM=2&I21DBN=UJRN&P21DBN=UJRN&IMAGE_FILE_DOWNLOAD=1&Image_file_name=PDF/Vnau_f_2011_1_17.pdf (дата звернення: 23.11.2023).
14. Нікітенко М. Хрещення Русі та заснування Успенського собору у символічній інтерпретації творців Києво-Печерського патерика. *Софія Київська: Візантія. Русь. Україна*. 2014. Вип. 4. С. 478–490.
15. Орленко М. Історія Успенського собору Києво-Печерської Лаври — головної святині східного православ'я. *Сучасні проблеми архітектури та містобудування*. 2015. Вип. 40. С. 97–113.
16. Орленко М. Образ Успенського собору в давньоруській літературі. *Сучасні проблеми архітектури та містобудування : наук.-техн. зб. / Київ. нац. ун-т буд-ва і архіт. ; відп. ред. М. М. Дьомін*. Київ : КНУБА, 2016. Вип. 44. С. 64–69.
17. Печерський Патерик, або Праведні Старої України / пер. з старосл. А. Г. Великий. Рим : ОО. Василян, 1973. 279 с.
18. Повість врем'яних літ: Літопис (За Іпатським списком) / пер. з давньоруської, післяслово, комент. В. В. Яременка. *Ізборник*. URL: <http://litopys.org.ua/pvlyar/yar07.htm> (дата звернення: 08.04.2024).
19. Прокопович Ф. Владимир. *УкрЛіб*. URL: <https://www.ukrlib.com.ua/books/printit.php?tid=8611> (дата звернення: 24.03.2024).
20. Реутов А. Побудова Успенського собору Києво-Печерської лаври. *Восточноєвропейський археологічний журнал*. 2001. № 1 (8). URL: <http://archaeology.kiev.ua/journal/010101/reutov.htm> (дата звернення: 23.11.2023).

References

- Aleksandrov, O. (1999). *Starokyivska ahiohrafichna proza XI — pershoi tretyny XIII st.* Astroprynt [in Ukrainian].
- Aleksandrov, O. (2010). Struktura mira i personazhei v Kyievo-Pecherskom paterike. In *Literatura Kyivskoi Rusi: Mizh mifopoetykoiu i khrystyianskym symbolizmom* (pp. 150–165). Astroprynt [in Russian].
- Bibliia. (2019). (I. Ohienko, Transl.). VBF “Skhidnoevropeiska humanitarna misiia” [in Ukrainian].

- Eliade, M. (2016). *Traktat z istorii religii* (Oleksii Panych, Transl.). Dukh i Litera [in Ukrainian].
- Ilarion. *Slovo pro zakon i blahodat* (V. Krekoten, Transl.) In *Izbornyk*. <http://litopys.org.ua/oldukr/ilarion.htm> [in Ukrainian].
- Isichenko, Yu. A. (1990). *Kyievo-Pecherskyi pateryk u literaturnomu protsesi kintsia XVI — pochatku XVIII st. na Ukraini*. Naukova dumka [in Ukrainian].
- Isichenko, Ihor, arkhiepyskop. Kyievo-Pecherskyi paterik. <https://www.bishop.kharkov.ua/kursy-lektsii/istoriia-ukraïns'koi-literatury-X-XVI-st/09-kyievo-pechers'kyi-paterik> [in Ukrainian].
- Isichenko, Ihor, arkhiepyskop. Zhytiina literatura XVII–XVIII st. <https://www.bishop.kharkov.ua/kursy-lektsii/istoriia-ukraïns'koi-literatury-XVII-XVIII-st/05-zhytiina-literatura-XVII-XVIII-st> [in Ukrainian].
- Kant, I. (2000). *Krytyka chystoho rozumu* (I. Burkovskiy, Transl. and Notes). Yunivers [in Ukrainian].
- Kozak, O., & Potiekhina, I. Kraniolohichni ta paleopatolohichni doslidzhennia pokhovan Uspenskoho soboru Kyievo-Pecherskoi Lavry. In *Elektronnyi arkhiv Natsionalnoho universytetu "Kyievo-Mohylianska akademiia"*. <https://ekmair.ukma.edu.ua/items/e05052f9-c30e-48f2-9a9c-fa8ad00e34f0> [in Ukrainian].
- Litopys Ruskyi (L. E. Makhnovets, Transl.). In *Izbornyk*. <http://litopys.org.ua/litop/lit05.htm>.
- Morozov, A. Yu. (2011). Transcendentnist Ya: etychni, metafizychi ta bohoslovski rakursy. *Visnyk Natsionalnoho aviatyinoho universytetu*, 1, 64–68. http://www.irbis-nbu.gov.ua/cgi-bin/irbis_nbu/cgiirbis_64.exe?C21COM=2&I21DBN=UJRN&P21DBN=UJRN&IMAGE_FILE_DOWNLOAD=1&Image_file_name=PDF/Vnau_f_2011_1_17.pdf [in Ukrainian].
- Nikitenko, M. (2014). Khreshchennia Rusi ta zasnuvannia Uspenskoho soboru u symvolichnii interpretatsii tvorciv Kyievo-Pecherskoho paterika. *Sofia Kyivska: Viziantia, Rus, Ukraina*, 4, 478–490 [in Ukrainian].
- Orlenko, M. (2015). Istoriiia Uspenskoho soboru Kyievo-Pecherskoi Lavry — holovnoi sviatyni skhidnoho pravoslavia. *Suchasni problemy arkhitektury ta mistobuduvannia*, 40, 97–113 [in Ukrainian].
- Orlenko, M. (2016). Obraz Uspenskoho soboru v davnoruskii literaturi. *Suchasni problemy arkhitektury ta mistobuduvannia*, 44, 64–69 [in Ukrainian].
- Pecherskyi Paterik, abo Pravedni Staroi Ukrainy. (1973). (A. H. Velykyi, Transl.). OO. Vasylian [in Ukrainian].
- Povist vremiianykh lit: Litopys (Za Ipatskym spyskom). (V. V. Yarmenko, Transl.). *Izbornyk*. <http://litopys.org.ua/pvlyar/yar07.htm>.
- Prokopovych, F. Vladimir. *UkrLib*. <https://www.ukrlib.com.ua/books/printit.php?tid=8611>.
- Reutov, A. (2001). Pobudova Uspenskoho soboru Kyievo-Pecherskoi lavry. *Vostochnoevropejskij arheologicheskij zhurnal*, 1 (8). <http://archaeology.kiev.ua/journal/010101/reutov.htm> [in Ukrainian].
- Zhyrtueva, N. (2016). “Transsententne” ta “imanentne” v relihiinomu mistychnomu dosvidi. In *Filosofski obrii : nauk.-teoret. chasopys*. <http://dSPACE.pnpu.edu.ua/handle/123456789/2118> [in Ukrainian].

V. Aloslyn

REAL AND TRANSCENDENTAL WORLDS IN THE STORY OF THE FOUNDING OF THE DORMITION CATHEDRAL

The article discusses the real and transcendental worlds and their roles in the story of the founding of the Dormition Cathedral. Furthermore, the article contains an analysis of characters and places, demonstrating their influence on the plot and ideological content. The author describes the term “transcendental” in the context of the text, using the theories of Immanuel Kant (“The Critique of Pure Reason”) and the thoughts of Thomas Aquinas. Considerable attention is paid to the motif of the miracle and its connection with extra-textual reality as an ideological justification for preserving Kyiv’s primary political function. In this case, the author describes the influence of Western and Eastern models of Christianity through the prism of symbols. The presence of the transcendent in intertextual plots (biblical allusions) and at the level of ideas (the presence of the Mother of God in Kyiv) is also explored. Additionally, the intertextual plot includes texts from the XI–XVII centuries written by different authors and genres: “Tale of Bygone Years,” “Volodymyr,” “The Sermon on Law and Grace,” etc. Moreover, the article utilizes works written by historians of religion, fiction writers, and philosophers such as Mircea Eliade. The author is also interested in the problem of architectural discourse as a consequence of the influence of the transcendent on the real. Specifically, the real and transcendental worlds in this article are described through the role of numbers and dates. The information in this text can be useful both for humanitarians and people with technical education.

Keywords: Kyiv-Pechersk Paterikon, story about the foundation of the Dormition Cathedral, transcendent, real, miracle motif, Christianity.

Матеріал надійшов 1 червня 2024 р.

