

УДК 81'02.161.2

СЛОВЕСНІ ФОРМУЛИ НА ПОЗНАЧЕННЯ СВІТЛИХ СИЛ У КИЄВО-ПЕЧЕРСЬКОМУ ПАТЕРИКУ

Гончаренко А. В.

У статті розглянуто спектр найменувань вищих світлих сил, засвідчених у тексті Києво-Печерського патерика. Простежено закономірність у вживанні таких словесних формул відповідно до авторства того чи іншого фрагмента пам'ятки.

Ключові слова: Києво-Печерський патерик, словесна формула, номен, богословська термінологія.

В статье рассматривается спектр наименований высших светлых сил, засвидетельствованных в тексте Киево-Печерского патерика. Прослеживается закономерность в употреблении таких словесных формул в соответствии с авторством того или иного фрагмента памятника.

Ключевые слова: Киево-Печерский патерик, словесная формула, номен, богословская терминология.

The article deals with the superior forces names spectrum that fixed in the Kyiv-Pechersk Paterikon text. The decreasing tendency in such theological terminology frequency usage (according to the Paterikon authors holy orders preferment) is traced.

Key words: Kyiv-Pechersk Paterikon, word formula, nomen, theological terminology.

Християнство з'явилося на території Київської Русі порівняно пізно і внесло в її духовне життя ряд традицій і образів візантійської культури. Цей процес, однак, не був простим запозиченням. Нові релігійні елементи активно взаємодіяли з питомими й накладалися на особливості східнослов'янської стихії.

Залучення Русі до християнської традиції дало їй можливість перейняти, окрім усього іншого, основне коло символів, пов'язаних із образами вищих світлих сил: Ісуса Христа, Богородиці, ангелів. Щоправда деякі з таких понять були відомі ще слов'янам-язичникам і з прийняттям нової релігії пережили певні смислові трансформації.

Цілком закономірним було використання християнської термінології в перших писемних слов'янських пам'ятках, оскільки майже всі вони мали конфесійний характер. Житійним текстам властивий високий коефіцієнт уживань назв на позначення Бога, Богородиці, які лінгвісти також зараховують до богословської термінології [9]. Однак об'єктом зацікавлення мовознавців здебільшого були тексти ХХ ст. [6; 13] чи XVII–XVIII ст. [5; 8]. Культ Богородиці в давньоруській літературі розглядала Т. А. Богатирьова [2]. У своїй праці дослідниця частково торкнулася тексту Києво-Печерського патерика – зібрання новел про заснування Печерського монастиря та побут його ченців. Однак ця пам'ятка давньоруської літератури, на нашу думку, заслуговує на окрему увагу.

Патерик цікавий своєю неоднорідністю як із часового погляду, так і авторського й територіального. У його основі лежать послання володимиро-суздальського єпископа Симона та ченця Печерського монастиря Полікарпа, написані на початку XIII ст. Крім того, текст містить у собі Несторове Житіє Феодосія Печерського XI ст., а також Слова, сюжет яких запозичений із Повісті временних літ.

Уже в назві цієї пам'ятки простежуємо безпосередній зв'язок між створенням усього Печерського монастиря та участю в цьому процесі вищих сил: "Петерикъ Печерскый, иже о созданіи церкви, да разумеють вси, яко самого Господа промысломъ и волею и его пречистыа матере молитвою и хотніемъ създася и съвршися боголѣпнаа, небеси подобная, великаа церкви богородичина Печерская, архимандритіа всея Рускыа земля, еже есть лавра святого и великаго отца нашего Феодосіа". У тексті Слова про створення Печерської церкви вказано, що побудована вона за Господньою міркою – золотим поясом Христа. Дослідник А. М. Ранчин вважає, що цей епізод має досить глибокий сакральний смисл: "Мотив зведення

храму за допомогою міри, якою є пояс Христа, містить відтінки значення, що відсилають до створення світу, виміряного п'яддю Божою" [12]. Отже, Печерський храм автори Патерика інтерпретують як символ світу, створеного Богом.

Неабияку роль у виникненні церкви, що дала поштовх розбудові всього монастиря, відіграла й Приснодіва Марія. У тексті подано два богородичних видіння. У першому вона показала прообраз храму варягові Шимону, у якого був золотий пояс, а в іншому явилася його майбутнім майстрам у Влахерні, давши їм намісну ікону.

Отже, саме Бог і Діва Марія за тогочасними уявленнями закладають підвалини для побудови "богородичної" церкви: *Отець свыше благословил росю и столпом огненнымъ и облакомъ свѣтлымъ; Сынъ мѣру даровалъ своего поаса, аще бо и дрѣво бѣше существомъ видимо, но Божією силою одѣано есть; святый же Духъ огнемъ невестественымъ яму скопа на водруженіе кореніе, и на семь камени съгради Господь церковь сію, и врата адова не удолѣють еи. Что же и богородица: на Злѣта злата дастъ мастерѣмъ и своего пречестнаго образа икону даровавши и ту намѣстницу постави, от неа же чудеса многа сътворяются* [1, с. 9].

Як бачимо з наведеного прикладу, у тексті вже чітко розмежовано три іпостасі Бога, що складають святу Трійцю, хоча саме це поняття не вживається. Лише один раз автор Похвали Феодосію пише: *свѣтлостію трисъставнаго божества озарени быхом* [1, с. 87].

Попри те, що ідея триєдиного Бога прийшла на Руську землю з прийняттям християнства, сам термін Бог побутував на цій території і раніше. На думку Ф. П. Філіна, деякі язичницькі спільнослов'янські терміни, отримавши нове осмислення, злилися з загальною масою християнської лексики. "До групи таких дохристиянських місцевих слів, що ввійшли до складу релігійної лексики, належать насамперед терміни, що отримали до Х ст. більш чи менш абстрактну релігійну семантику, або ж такі, що не набули конкретно-релігійного язичницького забарвлення. Такими є богъ, святый, молити, раи, бѣсъ, окаянный, вѣра тощо" [18, с. 59]. В. В. Жайворонок вважає, що в народному світосприйманні таку назву мало божество долі, щастя, блага, багатства і т. ін., яке протиставлялося небогу, знедоленості [4, с. 43–44]. Частково ця семантика втілилася в образі християнського Бога, що був подателем добра, блага. Про дохристиянську історію терміна *бог* на східнослов'янській території свідчить і вживання його в діалектному мовленні. В окремих бойківських говірках і сьогодні так називають чаклунів, ворожбитів, знахарів [10, с. 62], тобто земних осіб, наділених вищим знанням. Втім, широкого поширення в народних говорах це слово не має, що, очевидно, пов'язано з міцним укоріненням його християнської семантики. Закономірно, що саме таке вторинне лексичне значення має аналізований термін у Патерику.

Бога як першу особу святої Трійці автори пам'ятки називають *Богом Отцем, Отцем* чи *Отцем небесним: възрите же паче на птица небесныа, яко ни сѣють, ни жнутъ, и отецъ вашъ небесный питаеть их* [1, с. 162]. Лише один раз у тексті вжито композит *Богоотець: О благо съвъкупленіе, еже богоотца пѣсненное вѣщаніе събывшееся на васъ...* [1, с. 79]. Як бачимо, щодо першої, а значить головної, особи святої Трійці використано саме давній термін *бог*. Два інші номени на позначення образів Всевишнього мають власне християнську символіку. Семантика назви другої особи святої Трійці засвідчена в її євангельському імені – *Ісус Христос* або одному з його компонентів, інколи вживається номен *Сынъ Божій: И отвеща Антоній: "О чада, великы благодати Христос сподобил васъ, яко того воли съвершителі есте"* [1, с. 7]; *Господи Ісусе Христе, сыне божій, помилуй мя* [1, с. 114]. Третій прояв, у якому виступає Господь, – *Святый Духъ: и благодать божія бѣ на немъ и духъ святый бо измлада вселися въ нь* [1, с. 22]. В одному з фрагментів пам'ятки Святий Дух постає в алегоричному образі голуба, що з'являється з уст ікони з зображенням Господа.

Усі особи святої Трійці сприймалися середньовічним слов'янином як взаємопов'язані компоненти єдиного цілого, що доповнюють один одного. Однак зазвичай у тексті вони згадуються одноосібно, уживаючись разом лише в традиційних молитовних формулах – *"въ имя Отца и Сына и Святаго Духа"*. Якщо ж у попередньому контексті йдеться про Бога, то в окремих випадках використовується форма типу *"ему же слава съ Отцемъ и съ Святымъ Духом"*.

Найчастотнішими є однослівні найменування *Богъ* або *Господь*: *Сіа же слышав преподобный и прослави Бога, обратившаго сердце ея на таковое покааніе* [1, с. 31]; *Тім же и Господь превънесе его* [1, с. 89]. Нерідко трапляються й випадки поєднання таких однослівних назв: *и се, Господи, ученици мои, се бо ти сіа приведох, еже научих вся житійскаа презрѣти и тебе единого Господа Бога възлюбивше* [1, с. 23]. При цьому назва *Богъ*, як бачимо, не обов'язково вказує на Бога Отця і може вживатися щодо інших іпостасей.

Для номена *Господь* очевидним убачається семантичний зв'язок зі словами *господин*, *господар*, тобто "небесний володар", про що свідчать і етимологічні дослідження [3, т. 1, с. 575]. Не випадковим у зв'язку з цим є і вживання в тексті лексеми *Господин* на позначення Бога: *Ибо радуется не точію сынъ, но и раби, видяще господина своего, предстоаніе имуща у земного царя во многих трудѣх и побѣдах на врагы царевы* [1, с. 87]. При цьому в ранній Арсеніівській редакції Патерика у виділеному фрагменті функціонував термін *Господь*. Тим часом у формі звертання до князя Ізяслава, яку вживає його дружина, зустрічаємо варіант – *господи*: *Абіе же глагола ему жена его: "послушай, господи, и не гнѣвайся"* [1, с. 34]. Зважаючи на те, що такі поодинокі заміни зустрічаються в тексті Нестора, написаному в XI ст., допускаємо, що на той час виділені лексеми ще зберігали певний семантичний зв'язок.

Центральна сема "влада" надалі простежується й у номінаціях *Вседръжителъ*, *Владыка*, *Царь*. При цьому перші дві з названих характеристик є найуживанішими, що, імовірно, пов'язано з внутрішнім смисловим наповненням цих слів – той, хто керує всім: *и мы слышати гласъ онъ, еже отъ владыкы и вседръжителя речеса* [1, с. 23]. Номен *царь* зазвичай ужито з означенням *небесный* або в складі сполуки *царь славы*: *азъ есмь острыгы их повелѣніем небеснаго царя и призвавшаго их Исуса Христа на таковой подвигы* [1, с. 33]; *Кто сей есть царь славы* [1, с. 15].

Однослівні самостійні номінації Господа хоч і трапляються в тексті нерідко, втім значно частіше назви Бога входять до складу комплексних найменувань, напр.: *Господь наш Исусъ Христосъ да благословитъ тя, чадо* [1, с. 50]. У складних номінаціях Бога у трьох випадках ужито церковнослов'янським *Спас* – характеристику, що визначає принесення Ісусом спасительної жертви заради людства: *и сіа и въписах от многих малаа на славу и честь великому Богу и спасу нашему Исусу Христу* [1, с. 78]. Як свідчать дані "Старославянського словаря" за редакцією Р. М. Цейтлін та "Материалов для Словаря древнерусского языка по письменным памятникам" І. І. Срезневського, ця лексема має досить давню традицію вживання на означення Бога [17, с. 664; 15, т. 3, с. 789].

Характеристика Бога як вищої сили, що може дарувати прощення, закладена в ад'єктивах *Всемиловитый* або *Милостивый* чи в комплексній номінації *Господь, отдатель милостивыхъ*: *и нача непрестанно молитися въ тайнѣ сердца своего къ всемиловитому Богу, могущему спасти его от прельсти тоя* [1, с. 35]; *И се блаженный, въставъ и ниць легъ на колѣну, моляше съ слезами милостиваго Бога о спасеніи душа своя* [1, с. 73].

На позначення Бога використано також означення *благый*, *великий*, *благоисправляющий*, *человѣколюбивый*. Інколи автори Патерика вживають поширені характеристики – *хитрець* і *промысленикъ всѣхъ*; *благым податель*; *промысленикъ всячьскихъ*. Зазвичай до таких розгорнутих найменувань вдається Нестор: *Сея же зижитель, и хитрець, и художникъ, и творецъ – Богъ* [1, с. 9].

Аналіз тексту Патерика показав, що його автори, а особливо Симон та Полікарп, у більшості випадків були скупими на різноманітні характеристики Ісуса, віддаючи перевагу переосмисленому давньому терміну *Бог* або ж християнському *Господь*. Епітети та художні порівняння для пам'ятки є винятком. Зокрема, зафіксовано лише одне таке означення в мові Нестора: *ожидающе солнца праведного, Христа Бога* [1, с. 23]. Цей факт є цілком закономірним, адже, як відомо, давньоруська література ще була мало знайома з образними характеристиками. Водночас дослідження барокової епохи вчених, зокрема О. Ю. Зелінської, вказують на широке різноманіття номінацій Бога. Окрім традиційних найменувань, митці бароко вживають назви *Архітектон*, *Архітект*, *Тектон*, *Будовничий*, *Слово*, *кроль*, *монарх*, *імператор*, *гетьман*, *Пан*, *врач* тощо [5, с. 131–135].

Натомість Богородиця має набагато більше варіантів найменувань. Щоправда, трапляються вони в тексті значно рідше (близько 100 разів). Проаналізувавши ряд давньоруських текстів, дослідниця Т. А. Богатирьова дійшла висновку, що "в пам'ятках XI ст. Богородиця згадується лише разом із Богом, що мав у маріологічних епізодах явно домінуючу смислову роль. Різноманіття варіантів стилістичних формул, що містять найменування Бога й Богоматері, свідчить про етап становлення стилістичного топосу. На основі цих фактів можна казати про відсутність відокремленого культу пресв. Марії в Київській Русі в XI ст." [2, с. 6]. На її думку, у цей період виділення культу Богородиці тільки починає простежуватися в окремих текстах, зокрема в Житії Феодосія Печерського й Повісті временних літ. У Києво-Печерському патерику вже зафіксовано значно більшу кількість згадок про Богоматір.

Можемо сказати, що культ Божої матері є провідним для цієї пам'ятки. Образ Діви Марії постійно супроводжує ченців. Саме з її волі Печерський монастир називали не інакше як дім пречистої Богородиці: *Радуйся, умноживый стадо словесных овец в дому Божия матере, яко ни одинъ преже тебе, ни по тебѣ въ земли нашеи обрѣтеся!* [1, с. 90]. Щоправда, повної самостійності до XIII ст. культ Богородиці ще не здобув. У тексті неодноразово трапляються випадки спільного вживання найменувань Бога й Богоматері. Наприклад, "богородичну" церкву, за уявленнями ченців монастиря, будував сам Господь за волею Матері.

Зазвичай спільні назви Бога й Богородиці вжито в уривках, зміст яких співвідноситься з Повістю временних літ, і Словах, написаних Нестором, напр.: *яже къ господу нашему Исусу Христу и къ пречистѣи его матере...* [1, с. 61]. Показовою щодо цього є й формула *того рождѣшая. И тогда вси прославиша Бога и того рождѣшую* [1, с. 6]. Вона фіксується й окремо від терміна Бог, однак її смислове наповнення вказує на прямий стосунок до нього, напр.: *И того рождѣшиа изволи сію съдѣлати, яко же обѣщася Влахерне мастерѣм...* [1, с. 9]. Зазвичай такі формули вжито в реченнях, яким передують предикати, що містять у своєму складі терміни на позначення Господа.

Водночас образ Матері Божої починає співвідноситися з Києво-Печерським монастирем і культом його святих Антонія та Феодосія. Така тенденція помітна вже в Повісті временних літ, мотиви якої виявлено в Патерику, напр.: *... приложився душею къ святѣи Богородици и святому / Феодосію...* [1, с. 86].

Ще не втрачене до кінця співвіднесення культів Богородиці й Бога починає взаємодіяти з культом Антонія та Феодосія, що виливається в нові композитивні сполуки. Значною мірою вони характерні для послань Полікарпа, написаних пізніше за решту складових частин пам'ятки, напр.: *... и поклонишася нерукотворенному образу Господа нашего Исуса Христа и пречистыа его матере и святых его* [1, с. 177], *И таков си купно славу въздааху Богови и пречистѣи его матери и блаженным угодником его* [1, с. 128].

Однак такі приклади не є закономірністю для Патерика. У більшості випадків про Богородицю йдеться окремо, що свідчить про завершальний етап становлення самостійного культу Пресвятої Діви Марії до XIII ст. При цьому виділяється декілька семантичних груп, об'єднаних антропонімом Марія. Серед них: група з провідною семою "мати Бога; та, що народила Христа" (*Того рождѣшая, Матерь, Богородица, Божия Матерь, Богоматерь, Мати господня*), семою "святість, чистота" (*чистая, непорочная, Приснодева, святая, пресвятая, пречистая, всенепорочная, Дева*), семою "влада" (*Царица, Госпожа, Владычица, преславная*).

Найчисельнішою виявляється перша група. Домінує в ній церковнослов'янським *Богородица*, яким насичені, насамперед, Слова Нестора: *... прѣвѣ, брате Клименте, изнеси святое Еуаγγελіе, еже имаше въ пазусѣх своеи, еже обѣщаль еси дати святѣи Богородици, и тогда сядемъ* [1, с. 54]. Варто зазначити, що з усіх компонентів найменувань Приснодіви цей номен є найуживанішим у тексті Патерика. Згідно з даними лексикографічних праць, що фіксують словниковий склад як російської, так і української мов на різних діахронічних зрізах, можна казати про активне використання цього слова носіями мови аж до нашого часу. Зберігся до сьогоднішнього дня і композит *Богоматерь*, який, однак, був і залишається менш уживаним. У Патерику ця лексема фіксується лише кілька разів, напр.: *... и се изъ устѣ пречистыа Богоматере излѣтѣ голубѣ бѣлѣ и лѣтѣше горѣ къ образу Спасову и тамо*

скрийся" [1, с. 173]. Очевидно, що в основі цього терміна лежить сполука *Божія матерь*: "*Радуйся, земный аггеле и небесный человек, рабе и слуге прѣчистыа Божія матере...*" [1, с. 91]. У літописних сюжетах вона є уживанішою, ніж в інших Словах пам'ятки. Досить часто трапляється субстантив *Матерь*, до якого нерідко звертався Нестор: *... се бо въ имя святыа матере твоея възграждень бысть домъ сій* [1, с. 63]. Незважаючи на те, що це слово само по собі не несе семантики божественності, такого смислового наповнення йому надає контекст, у якому воно вживається. Лише два рази автори пам'ятки звертаються до сполуки *того рождъшая*, про яку йшлося вище. Зафіксовано її лише в суміжному з літописним тексті. У цю групу входить і формула *Мати господня*: *... възвеличи тя и сама царица пречистаа, мати господня, и зшло превъзнесе...* [1, с. 93]. Вона зафіксована лише один раз у Слові, що співвідноситься з Повістю минулих літ.

Загалом група, об'єднана семою "мати Бога; та, що народила Христа", на нашу думку, розвинулася на основі словесних формул, що включають у себе найменування і Бога, і Богоматері. Культ Пресвятої Діви Марії, який поступово почав виокремлюватися, так і не зміг повністю подолати цей історичний і семантичний зв'язок. Він виявився настільки сильним, що слова з цієї групи (Богородица, Божья Матерь, Богоматерь) активно використовують і сьогодні.

Найрізноманітніше в пам'ятці представлена група, об'єднана семою "святість, чистота". Цілком закономірною для неї є характеристика *святая* (теж переосмислений дохристиянський термін). Особливо часто цей ад'єктив трапляється у Словах, що належать перу Нестора. У більшості випадків фіксації вказаного слова воно вживається в написаному літописцем тексті, при цьому найчастіше – разом із номеном Богородиця, напр.: *Сіаше бо и свѣтъ великъ над монастырем блаженаго и се видѣша множество инокъ, исходящъ от ветхыа церкви и бяху грядуще на нареченное мѣсто, носяху же икону святыа богородица...* [1, с. 64]. Найвищий ступінь порівняння *пресвятая* зафіксовано набагато рідше, напр.: *И тако въ церковь Печерскую пресвятыа Богородица принесень бысть невидимо въ врѣмя, егда начаша кинаникъ пѣти* [1, с. 109]. Причина цього полягає в уникненні піднесення культу Богородиці над культом самого Бога, що пов'язано з властивою префіксу *пре-* семантикою вищої міри вияву ознаки.

Інша ситуація з ад'єктивами *чистая* та *prechistая*. У цьому випадку активніше вживається друге слово. Воно домінує в мові Нестора та літописних сюжетах. Це означення не утворює стійких атрибутивних словосполучень, однак ужито найчастіше з субстантивом *Матерь*, напр.: *Егда бо Греческыи писци изъ Царяграда волюю божію и пречистыа его матере приведены быша нужею писати церкви Печерскыа...* [1, с. 172]. Напевне таку словесну формулу використовували не випадково. Вона давала можливість іще раз підкреслити факт безгрішності Марії. Одиначними в тексті є й епітети, що вказують на її цноту – *непорочная* і *всенепорочная*, напр.: *... молюся Господу Богу и того всенепорочнѣи матери...* [1, с. 71]. В аналізовану групу входить і два субстантиви *Дева* і його похідний – *Приснодева*. Друге слово трапляється дещо частіше й використовується у літописному тексті, Нестором і Полікарпом, тимчасом як перше зафіксоване лише в Словах із літописним сюжетом. Пор.: *... възложьше все упование наше на прѣчистую дѣву Богородицю...* [1, с. 92] і *... и церков же велику нача каменіем възградати въ имя святыа богородица и приснодѣвы Маріа...* [1, с. 69]. Лексему *Дева*, як бачимо з наведеного прикладу, зазвичай ужито в тексті разом із означенням *prechistая*, що ще раз підкреслює непорочність Богоматері. Термін *Приснодева*, згідно з даними "Старославянського словаря" за редакцією Р. М. Цейтлін, має семантику вічної незайманості [17, с. 510]. Такого значення йому надає старослов'янський компонент *īdēnīī* "завжди" [3, т. 4, с. 588]. Ця лексема також не фігурує самостійно й сполучається з антропонімом Марія.

Група, об'єднана семою "влада", виявилася найменш чисельною і різноманітною. Причина цього, як нам здається, може полягати в тому, що в свідомості середньовічного слов'янина тільки почав складатися образ Діви Марії не лише як непорочної матері, а й як захисниці. У зв'язку з цим закономірним виявляється часте використання терміна *владычица*, напр.: *Сіа бо оба равно подвижно поживше и послужиста владычици Богоматере...* [1, с. 21]. Про застосування цієї характерис-

тики щодо Божої Матері йдеться уже в "Матеріалах" І. І. Срезневського [15, т. 1, с. 268]. Таку сему слово зберегло і в сучасній російській мові [14, т. 2, с. 435]. У тексті, близькому до літописного, нерідко функціонує номен *царица*, напр.: *Въпросихом же царица величества церкви...* [1, с. 7]. Як виявилось, цей термін персонажі Патерика вживають тоді, коли ще не знають, що величний образ, який постав перед ними, є сама Богородиця. Інколи її називають *госпожею*. На основі аналізу тексту можна стверджувати, що таку номінацію вжито переважно при звертанні, напр.: *Мы же рѣхомъ: "... то, что, госпоже, на три лѣта злата даеши намъ..."* [1, с. 6]. Однак цей факт не є закономірністю. У випадку вживання цього номена вбачаємо продовження вже виділеного вище семантичного зв'язку *Господь – господин*. До аналізованої групи увійшов лише один ад'єктив *преславная*, що лише один раз був зафіксований у тексті Нестора, напр.: *И яко же Богу помагающе ему, въ мало врѣмя възради церковь на мѣстѣ томъ въ имя святыя и преславныя Богородица и приснодѣвы Маріа...* [1, с. 38–39]. Відзначимо, що в мові Симона не була зафіксована жодна з лексем, котрі входять до складу цієї групи.

Антропонім *Марія* в тексті функціонує мало, причому винятково в комплексі з іншими назвами, зазвичай після лексеми *Приснодева*, напр.: *Суть вась звавшии они благообразнии скопци – пресвятии аггели, а еже Влахернѣ царица – сама чюственаа явившися вамъ пресвятаа, чистаа и непорочнаа владычица наша богородица и приснодѣвица Маріа, и еже о тои вои предстоаще суть бесплотныя аггельскыя силы* [1, с. 7]. Цей факт пояснюється тим, що православна християнська традиція, яка сягає корінням у візантійську релігійну культуру, запозичила грецький варіант найменування *Θεοτόχος* – Богородиця (не випадкового цей номен є найчастотнішим при найменуванні Божої Матері). Тимчасом словесні формули типу *Діва Марія* є наслідком західного латинського впливу – *Virgo Maria*, що міг проникнути на наші землі через польське посередництво. На думку етимологів, це ім'я має давньо-семітське походження й спочатку звучало як *Міріам* [3, т. 3, с. 396]. Існує точка зору, згідно з якою *Марія* перекладається як "вищість, піднесеність, перевага; славна, знаменита, чудова" [11, с. 235].

Загалом для Патерика вживання одиничних найменувань Богородиці майже не властиве. Зазвичай вони виступають за схемою "прикметник + іменник", напр.: *И се видѣхъ святую Богородицю, имущу на руку сына своего, Христа Бога нашего, и вси святии с нею...* [1, с. 119]. До таких формул найчастіше звертався у своєму посланні Симон. Полікарп і Нестор, не уникаючи таких зворотів, нерідко використовували комплексні номінації: *Мастером бо олтарь мусиею кладущимъ и образъ пречистѣй владычицы нашеи Богородицы и приснодѣви Маріи самъ въобразися* [1, с. 172].

Проаналізовані словесні формули, що називають *Діву Марію*, функціонують і в наш час. Крім того, найменування Богородиці стали мовним знаком слов'янської культури. В. В. Жайворонок зазначає, що вони є "символом матері, життя, світла, мудрості, любові; символізують також повноту життя, самодостатність, звільнення від усього гріховного через осяяння, просвітлення, переродження" [4, с. 45]. Такого ж погляду притримується й український учений О. І. Потапенко, який називає Богородицю символом "Матері, Цариці Небесної, Життя, Світла, Мудрості, Таїни, Любові; заступництва, радості й смутку; ідеалу жінки-матері; союзу божественного й земного; духовного порозуміння й очищення; володарки й надії всіх народів" [11, с. 13].

Посланцями й помічниками Бога в тексті Патерика традиційно виступають *аггели* або *аггельскыя силы* (у тексті згадано понад 40 разів). Саме вони переносять ікону Богородиці в новостворену церкву, забирають душі померлих, підказують розгубленим ченцям правильні рішення, оберігають людину від неправильних вчинків (у цьому випадку вживається характеристика *хранители*). Вони ж складають свиту Богоматері, коли та являється церковним майстрам: *И видѣхомъ царицю и множество вои о ней* [1, с. 6].

Інколи термін ужито як порівняння щодо людини, яка веде гідний, богоугодний спосіб життя: *и бѣ видѣти на земли чловѣкы, житіемъ точны аггеломъ* [1, с. 42]. *Земным аггелем* часто називають культову особу для Києво-Печерського патерика, розбудовника всієї обителі – Феодосія Печерського: *Радуйся, земный аггеле и*

небесный человек, рабе и слуге прчистыа Божіа матере, иного бо не обрһте строителя дому своему развһ тебе [1, с. 91].

Зазвичай термін *аггель* виступає як одинична номінація, щоправда інколи його супроводжують означення *божий* чи *пресвятий*: *блюди, чадо, къ кому обһца-ваешися и чій вьинь хоццеши быти, се бо невидимо предстоять аггели божіи, пріємлюще обһцанія твоя* [1, с. 33]; *Суть вась звазшеи они благообразнии скопци – пресвятіи аггели* [1, с. 7]. Як бачимо з останнього прикладу, ангели могли набувати земного образу і являтися людям, щоб нашоувхнути їх на виконання Божої волі. На нематеріальність їхнього існування вказує характеристика *бесплотныа аггельскыа силы*.

Загалом простежується певна закономірність у використанні назв вищих сил авторами Патерика. Найчастіше до них вдається монах Нестор. При цьому саме його текст найбільш насичений різноманітними варіантами номенклатур. Єпископ Симон обмежується традиційними найменуваннями – *Господь, Богъ, Ісусь Христось, Сынъ божий, Богородица, Богоматерь, пречистаа Матерь*. Ігумен Полікарп, окрім уже зазначених, уживає назви *Владыка, Спас, человекколюбець, Владычица, прснодһва Маріа*. Отже, спостерігається певний спад у різноманітті словесних формул на позначення світлих сил відповідно до зростання церковного сану, що, на нашу думку, свідчить про зростання ступеня богобоязливості та богоугодства у простих ченців порівняно з вищим духовенством.

Окремо варто відзначити назви-звертання, ужиті щодо світлих сил. На думку російської дослідниці О. А. Старовойтової, із погляду структури звертання, що функціонують у давньоруських текстах, можна об'єднати в три великі групи: прості, ускладнені й складні. При цьому складні переважно містять звертання до Всевишнього й Богородиці. "Інколи таке звертання набуває вигляду тиради, у якій названо багаточисельні достоїнства особи, до якої звертаються" [16, с. 65]. Усі такі звертання в Патерику підпадають під цю класифікацію. Зокрема, до простих належать вокативи *госпоже, Господи, владыко*. Вони складають основу всіх звертань, що виявлені в тексті – 67 %. Ускладнені звертання представлені лише формулою *пресвятаа Богородице*, що становить 3 % від їхньої загальної кількості. Третю групу складають комплексні звертання (30 %): *Владыко мой, Господи Вседръжителю, благим подателю, отче Господа нашего Ісуса Христа; Господи, владыко мой, Ісусе Христе*.

Отже, виділення ряду словесних формул на позначення світлих сил у тексті Києво-Печерського патерика свідчить про високе їх шанування, що є цілком закономірним явищем для тексту релігійного характеру. Згадки про божественне втручання супроводжують майже кожен фрагмент пам'ятки. Образ Бога є наскрізним для Патерика, що підтверджує висока частота вживань лексичних одиниць на його позначення. Водночас у тексті простежується становлення самостійного культу Божої матері – покровительки Печерського монастиря. Кількість одиниць на її позначення значно менша, однак вони є різноманітнішими. Загалом ці релігійні реалії є виразником багатого духовного світу середньовічного слов'янства, незаперечної його віри в Бога.

Література

1. Абрамович Д. І. Києво-Печерський патерик / Д. І. Абрамович. – К. : Час, 1991. – 280 с.
2. Богатырева Т. А. Отражение культа Богородицы в древнерусской литературе (жанрово-стилевой аспект) : автореф. дис. ... канд. филол. наук : спец. 10.01.01 / Богатырева Татьяна Андреевна ; Московский педагогический государственный университет. – М., 2010. – 17 с.
3. Етимологічний словник української мови : у 7 т. / АН УРСР. Ін-т мовознавства ім. О. О. Потебні ; редкол. О. С. Мельничук (голов. ред.) та ін. – К. : Наук. думка, 1982–2012.
4. Знаки української етнокультури : Словник-довідник / В. В. Жайворонок. – К. : Довіра, 2006. – 703 с.
5. Зелінська О. Ю. Українська барокова проповідь: мовний світ і культурні витоки / О. Ю. Зелінська. – К. : Видавничий дім Дмитра Бураго, 2013. – 408 с.
6. Ковтун А. А. Реалізація образотворчих можливостей лексеми Бог українськими прозаїками ХХ століття / А. А. Ковтун // Науковий вісник Чернівецького національного уні-

верситету імені Ю. Федьковича. – Вип. 386 : Романо-словянський дискурс : зб. наук. пр. – Чернівці : Рута, 2008. – С. 91–95.

7. Костів К. Словник-довідник біблійних осіб, племен і народів / К. Костів. – К. : Україна, 1995. – 425 с.

8. Лісняк С. Назви Бога і небесних сил у "Літописі Підгорецького монастиря" XVII–XVIII ст. / С. Лісняк // Наукові записки Тернопільського національного педагогічного університету імені В. Гнатюка. 2008. – Вип. 1. – С. 111–119.

9. Наконечна Г. Українська богословська термінологія: характеристика системи / Г. Наконечна // Християнство й українська мова : матеріали наукової конференції (Київ, 5–6 жовтня 2000 року). – Л. : Вид-во Львівської богословської академії, 2000. – С. 77–92.

10. Онишкевич М. Й. Словник бойківських говірок : у 2 ч. / М. Й. Онишкевич. – 1984. Ч. 1. – К. : Наук. думка, 1984. – 495 с.

11. Потапенко О. І. Словник символів / О. І. Потапенко, М. К. Дмитренко, Г. І. Потапенко та ін. ; за заг. ред. О. І. Потапенка, М. К. Дмитренка. – К. : Редакція часопису "Народознавство", 1997. – 156 с.

12. Ранчин А. М. Символика пространства в Києво-Печерском патерике [Електронний ресурс] / А. М. Ранчин. – Режим доступу: <http://plop.in.ru/philology/42648.html>. – Назва з екрана.

13. Сенів Ю. Семантика релігійних лексем Бог та Ісус Христос у художній літературі кінця XX – початку XXI століття / Ю. Сенів // Науковий вісник Чернівецького національного університету імені Ю. Федьковича : зб. наук. пр. / наук. ред. Б. І. Бунчук. – Чернівці : Чернівецький нац. ун-т, 2010. – Вип. 509–511 : Слов'янська філологія. – С. 265–269.

14. Словарь современного русского литературного языка : в 17 т. – М.–Л. : Изд.-во АН СССР, 1950–1965.

15. Срезневский И. И. Материалы для Словаря древнерусского языка по письменным памятникам : в 3 т. / И. И. Срезневский. – СПб. : Изд. отд-ния рус. яз. и словесности Имп. АН, 1893–1912.

16. Старовойтова О. А. Обращение как фактор стилистики в произведениях житийного жанра XIV–XVI вв. / О. А. Старовойтова // Динамика русского слова : межвузовский сборник статей к 60-летию проф. В. В. Колесова. – СПб., 1994. – С. 62–66.

17. Старославянский словарь (по рукописям X–XI веков) / под ред. Р. М. Цейтлин, Р. Вечерки, Э. Благовой. – М. : Русский язык, 1994. – 842 с.

18. Филин Ф. П. Лексика русского литературного языка древнекиевской эпохи (по материалам летописей) / Ф. П. Филин // Учен. зап. Ленингр. пед. ин-та. – Л., 1949. – Т. 80. – 288 с.