

ВЕЛИКИЙ НАУКОВИЙ ПРОЄКТ

ПЕТРО КРАЛЮК

ЛІТЕРАТУРНА МУДРІСТЬ РУСІ-УКРАЇНИ: РОЗВИТОК І ФАЛЬСИФІКАЦІЇ



ХАРКІВ
«ФОЛІО»

УДК 94(477)
К77

Серія «Великий науковий проєкт»
заснована у 2018 році

Художник-оформлювач
О. М. Марцинкевич

Видання підготовлене без використання ШІ

Рецензенти:

доктор філологічних наук *Пухонська О. Я.*
(Національний університет «Острозька академія»),
доктор філологічних наук, старший науковий співробітник *Ткачук Р. Ф.*
(Інститут літератури ім. Т. Г. Шевченка НАН України),
доктор філософських наук *Шкрібляк М. В.*
(Чернівецький національний університет імені Юрія Федьковича)

*Рекомендовано до друку Вченою радою
Національного університету «Острозька академія»
(протокол № 5 від 30 жовтня 2025 року)*

ISBN 978-966-03-8087-5
(Великий наук. проєкт)
ISBN 978-617-8551-51-3

© П. М. Кралюк, 2026
© О. М. Марцинкевич, художнє
оформлення, 2026
© Видавництво «Фоліо», марка серії,
2018

Давня Русь, осердям якої були нинішні українські землі, була не просто країною. Це була цивілізація, принаймні один із найважливіших фрагментів цивілізації, що охоплював Східну Європу, почасти Європу Центральну й Балкани. Була вона подібна до тих середньовічних цивілізацій, що існували на теренах Ромейської імперії¹ та «латинської» Європи.

Становлення вказаної цивілізації відбулося в другій половині IX—X століттях, коли на згаданих теренах набули поширення християнство й пов'язана з ним писемність старослов'янською мовою. З'явилися як переклади старослов'янською мовою, так і оригінальна література. Книжність була важливим елементом цієї цивілізації, у певному сенсі — визначальним. Адже саме вона транслювала важливі стереотипи, вказувала на норми поведінки, зрештою, забезпечувала історичну пам'ять.

Поява писемності, книжності — це сутність і вияви другої комунікативної революції, коли відбувся перехід від усного спілкування до письмового. Ця революція забезпечувала становлення державності. Адже держава існує, коли існують писані розпорядження, закони, які передаються до великої кількості людей, на великі відстані й зберігаються протягом значного періоду часу.

¹ Автор свідомо вживає не кабінетний термін Візантія, вигаданий західноєвропейськими авторами, а термін, котрий можна вважати автентичним, — Ромейська імперія. Жителі цієї імперії-цивілізації вважали себе римлянами, власне, ромеями — адже їхня держава була східною частиною Римської імперії, ставши її наступницею. Навіть після загибелі імперії ромеїв назва цієї держави продовжила своє існування. Спочатку в складі Османської імперії була провінція Румелія, а потім ця назва в трансформованому вигляді перейшла до Румунії.

Писемність змінила розумове й культурне життя. Один із відомих теоретиків комунікації Гарольд Інніс вважав, що в Стародавній Греції традиції широкого словесного спілкування, поєднані з легким у засвоєнні алфавітним письмом, призвели до втрати монополії духовенства в культурному житті, натомість на їхнє місце прийшли філософи². А Маршалл Мак-Люен дотримувався думки, що читання текстів (передусім об'ємних, тобто книг) налаштовує людину на раціоналізацію й цілісне осмислення світу³.

Справді, нова (писемна) техніка внесла зміни в людське мислення. Тепер воно живилося не лише міфологічними образами, які найбільш адекватно передавалися через усне спілкування, а й думками-гадками, котрі були продуктом розуму. Ці думки, з якими не обов'язково погоджувалася більшість (на відміну від думок традиційних, освячених міфологією), тепер можна було зафіксувати й зберегти. У інший час чи в іншому місці вони могли бути відновлені і набуті популярності. Лише в писемній культурі почали з'являтися «ідеї, що випереджають час».

Завдяки писемності людські думки стали предметом постійного обговорення й інтерпретації. Однак інтерпретувати варто було не будь-яку, а лише мудру думку.

На Русі вважалося, що джерелом мудрих думок є саме книги. Звідси їхній культ у давньоруській культурі. Вважалося, що люди, котрі читають книги, а тим паче інтерпретують їх, є любителями мудрості, любомудрами, по-грецьки — філософами⁴. Власне, про цих любомудрів, котрі стали «сіллю» культури стародавньої України-Русі, й розповідається в цій книзі.

² Innis H. *Empire and Communication*. Oxford, 1950.

³ Мак-Люен М. *Галактика Гутенберга*. Київ, 2015.

⁴ Переклад слова «філософія» з грецької мови буквально означає «любов до мудрості». Спочатку під філософією розуміли всі раціонально обґрунтовані знання, власне науку.

На зорі книжної мудрості

Особливості архаїчного мислення та перетворення міфу в логос

У деяких роботах зустрічається думка, що в українців, точніше в їхніх далеких предків, існувала своя народна філософія⁵. Ця народна любов до мудрості знайшла вияв у фольклорі. Мовляв, у творах фольклорного характеру можна знайти чимало цікавих космогонічних поглядів, а також там є погляди щодо сенсу людського буття, місця людини у світі й т. д. Саме вони тривалий час визначали світогляд праукраїнців, існуючи паралельно з «офіційними» світоглядними уявленнями, що насаджувалися християнською церквою і знаходили вияв у письмових текстах.

З одного боку, не можна заперечувати того факту, що народні міфологічні уявлення мали певний «філософський потенціал». Вони знаходили вияв у творчості мислителів, живлячи філософську думку. Не дивно, що філософи іноді зверталися до міфології. Античні мислителі апелювали до поем Гомера, давньоіндійські — до Вед, стародавні китайські філософи — до т. зв. П'ятикнижжя.

Але, з іншого боку, міфологія — це не філософія. Вона — вияв архаїчної свідомості, яка зародилася й отримала розвиток у первісному суспільстві, де людина залишалася залежною від природного середовища, а передача важливої інформації здійснювалася за допомогою усної комунікації. Міфологія повноцінно функціонує в суспільстві, яке ще не знає писемності.

⁵ Див.: Історія української філософії. Київ, 2008. С. 55-71.

Філософія — явище цивілізованого суспільства, котре відійшло від первісної архаїчності. Вона, на відміну від міфології, що «осмислювала» людину в природному середовищі, розглядала вже протиставлення людини й природи.

Для архаїчної свідомості характерні наступні риси.

Перша полягає у «розчиненні» індивіда в природі. Постійна боротьба з силами фізичного світу й природного оточення з їхніми дивовижними феноменами й «надлюдською» могутністю створюють надзвичайно емоційне та особистісне ставлення до таких сил. Відбувається перенесення людських особливостей на світ природи. У старовинних міфах тварини спілкуються так само як люди, явища природи (наприклад, грім, вітер, дощ) викликаються людиноподібними істотами і т. п.

Друга риса полягає у високому ступені інтеграції індивіда й соціуму, особистості й роду, що знаходило вияв у тотемізмі, який сприяв ідентифікації членів первісних колективів з родом, його звичаями, традиціями; а це, своєю чергою, вело до соціальної стабільності, згоди.

Третя риса — висока емоційність, чуттєвість. Вона визначалася нестійкістю життєвих умов, котрі породжували почуття непевності, вели до високого ступеня збуджуваності.

Четверта риса — високий рівень образності, що обумовлювалася попередньою, третьою рисою. Як правило, сильні емоції сприяють запам'ятовуванню, посилюють пластичність та образність змісту пам'яті.

Архаїчне мислення, як правило, допомагало осмислювати нові події, процеси та явища природи за аналогією з відомими. Наприклад, несприятливі погодні умови, грізні явища природи трактувалися як вияв гніву могутнього божества. Таким чином знімалася недостатність знань про ті чи інші явища. Це надавало впевненості в ситуаціях, коли нерішучість є недопустимою⁶.

⁶ Про архаїчне мислення див.: Кликс Ф. Пробуждающееся мышление. История развития человеческого интеллекта. Киев, 1985.

Для особливостей українського світосприймання та філософії притаманними були емоційність, образність й водночас тяжіння до практичності. Зокрема, про це говорив Іван Мірчук, вбачаючи саме в цьому особливість української філософської думки⁷. Дехто схильний трактувати вказані риси як позитивне явище. Насправді емоційність, сердечність, супроводжувані практичністю, є реліктами архаїчного мислення і виявом нашої недостатньої цивілізованості (у розумінні європейському).

Особливості архаїчного мислення знайшли відображення в міфології⁸. Сам термін «міфос», що має давньогрецьке походження, буквально означає розмова, вістка, в інших випадках — байка, вигадка. Похідне від нього дієслово «міфеомаі» перекладається як «говорити, оповідати, називати».

Міф, будучи явищем дописемної («розмовної») культури, вибирає і консервує у своєрідній, нераціоналізованій формі соціально важливу інформацію. Він приймає певні положення на віру, освячує їх, сакралізує. Дослідження етнографів показали, що навіть абсурдні, на наш погляд, міфи мають раціональний сенс. Наприклад, деякі українські кумулятивні казки несли необхідну для мисливців інформацію. Так, казка «Рукавичка» в міфологічній формі представляла мисливський календар⁹.

Міфи формували зразки й норми поведінки, запроваджуючи певні ритуали. Ритуал — це комунікативна система, де з допомогою як невербальних засобів, так і частково вербальних (усного мовлення) відбувалася не лише передача інформації, а й здійснювалася соціальна регуляція, впорядкування суспільного життя.

⁷ Мірчук І. Філософські студії. Мюнхен, 2006. Також див.: Кульчицький О. І. Мірчук — дослідник української духовності. *Хроніка-2000*. Вип. 37-38. С. 57-58.

⁸ Барт Р. *Мифологии*. Москва, 1996.

⁹ Див.: Давидюк В. *Кроковеє колесо*. Київ, 2002. С. 5-17; Давидюк В. *Концепції і рецепції*. Луцьк, 2007. С. 4-44.

Для міфів та пов'язаних з ними ритуалів характерна постійна повторюваність. Первісний колектив транслював зразки, стереотипи, ідеї, орієнтуючись на повторне повідомлення. Такий спосіб збереження інформації притаманний соціумам, де її неможливо чи важко фіксувати. У цих суспільствах більшість інформації передається безпосередньо, усним шляхом. З плином часу відбувалося розсіювання інформації, забування. Повторення повідомлення відновлює забуте. Не приносячи нового знання, воно зберігає те, що є набутиим, іноді навіть доповнюючи його, «спонтанно» вносячи нову інформацію в уже існуючу структуру.

Отже, архаїчна культура орієнтована на відтворення одних і тих же інформаційних блоків. Робилося це з допомогою зразків, «цитат». Такий культурі неможливо навчитися. Її можна лише вивчити, запам'ятати. Тому в архаїчній і навіть у дещо пізніших традиційних культурах велика увага приділялася запам'ятовуванню. У античній культурі поширеним було вивчення напам'ять поетичних текстів, наприклад, поем Гомера. У давньоіндійському суспільстві брахмани напам'ять вчили Веди. У мусульманстві до сьогодні вважається, що служителі культури мають знати напам'ять Коран. Багато інформації в таких суспільствах давалося в поетичній формі, оскільки вона полегшувала запам'ятовування. Тому на початках становлення філософії поширеним жанром філософствування була поема.

У культурах, де знання зберігається завдяки мнемонічним технікам (запам'ятовуванню), логічність не відігравала особливої ролі. Там немає звичної нам логіки переходу смислів, коли з попереднього положення виводиться наступне. Навіть якщо такі переходи існують, то належать до сфери випадкового, а не закономірного. Окремі дослідники говорили про існування «дологічного» мислення (ментальності) в архаїчних суспільствах¹⁰. У певному сенсі воно справді є «дологічним»,

¹⁰ Відомою є концепція «дологічного» мислення французького вченого Люсьєна Леві-Брюля, який представив її у працях «Ментальні функції в первісних суспільствах» (1910), «Первісна ментальність» (1922),

оскільки раціональні розмірковування постають як маргінальні, а справді розумні, корисні речі подаються в ірраціональній формі.

Адекватна форма передачі міфу — усна. При цьому важлива не лише вербальна, а й невербальна комунікація. Відповідна інтонація, міміка, жест і т. п. — важливі елементи передачі міфу, які надають йому емоційного забарвлення. При писемній передачі міфу зазначені елементи втрачаються. Тому міф, переданий письмово, це вже не автентичний міф.

Саме усний характер передачі міфу вимагає некритичного сприйняття. Інакше про ефективність його функціонування не варто говорити. Коли виникають сумніви в правильності міфу, він може не бути переданим.

Проте не лише міф консервував та зберігав необхідну інформацію, надаючи їй авторитетності. Робилося це і з допомогою «дрібних» форм усної творчості — пісень, приказок, загадок тощо. Цікаво, що деякі відгадки не впливали зі змісту загадок. Їх треба було просто знати, вивчити.

Звісно, раціональні, логічні положення, виведені розумом, тобто такі, що могли піддаватися критиці, існували і в архаїчних, дописемних суспільствах. Однак вони були явищем маргінальним. Щодо сумнівного знання, то воно не запам'ятовувалося і не передавалося. Передавалося лише «правдиве» і «безсумнівне».

Поява писемності не лише змінює способи людського спілкування, а й веде до революції в мисленні. Вона започатковує перехід від «міфу до логосу». Можна простежити кілька етапів цього переходу.

Як правило, майже одночасно з появою писемності відбувалась систематизація міфів і творення епосу. Епос — це вже систематизовані, а, отже, «раціоналізовані» міфи. Прикладом можуть бути поеми Гомера, про що вже йшлося.

«Первісна душа» (1927), «Надприродне й природне в первісній ментальності» (1931), «Первісна міфологія» (1935), «Містичний досвід та символи первісних людей» (1938).

Наступним етапом стає запис епосу. Так відбулося з гомерівськими поемами, індійськими Ведами, іншими епічними творами. Бувши записаними, ці твори починають інтерпретуватися, вивчатися. Іноді вони стають джерелом для філософської мудрості.

Чи існувала така тенденція «переростання міфу в логос» у наших далеких предків і, відповідно, чи існувало творення своєї мудрості, філософії? Можна сказати, що так. У нашій культурі зустрічаються твори, які репрезентують цю тенденцію. Щоправда, остання не була доведена до завершення через різні причини. Зараз же спробуємо проаналізувати філософський потенціал нашого фольклору, в якому знайшли відображення елементи архаїчного світогляду праукраїнців.

Філософський потенціал українського фольклору

Український фольклор — надзвичайно різноманітний. Систематизувати, описати його мудрість, яка виражена в міфах-казках, народних піснях, прислів'ях, приказках, замовляннях, загадках, звичаях, обрядах, практично неможливо. Це не лише тому, що фольклор дійшов до нас не в повному об'ємі, часто в спотвореному, далекому від первісності вигляді. Він і не може бути «повним», «автентичним». Адже фольклорні твори, будучи породженням усної культури, не фіксуються, їхні межі розмиті, вони трансформуються, породжують «двійників». Так само важко говорити про архаїчний світогляд, виражений у цьому фольклорі.

Існують різні спроби описати його. При цьому автори послуговуються такими поняттями, як «світогляд давніх слов'ян»¹¹, «східнослов'янська міфологія»¹², «давньоукраїнський

¹¹ Попович М. В. Мировоззрение древних славян. Киев, 1985.

¹² Иванов В. В., Топоров В. Н. Славянская мифология. Мифы народов мира: Энциклопедия. Москва, 1988. Т. 2. С. 450-456.

політеїзм»¹³, «дохристиянські вірування давнього населення України»¹⁴, навіть «українська міфологія»¹⁵ тощо.

Деякі дослідники дотримуються думки, що прабатьківщиною слов'янства були терени Центральної та Східної Європи, куди також входили деякі сучасні українські землі¹⁶. Зокрема, тут (особливо в районі Полісся, Волині, Карпат) у фольклорі збереглося багато архаїки.

Український фольклор є одним із головних джерел реконструкції давньослов'янської культури, особливо її східного варіанту. Водночас він є важливим джерелом української культури. Його уявлення, стереотипи передалися українцям і навіть сьогодні відіграють певну роль у їхньому світосприйнятті. Тому є сенс говорити про український архаїчний світогляд, який багато в чому збігається зі слов'янською міфологією або язичництвом.

Свого часу Арсен Річинський, який не лише добре знав український фольклор, а й був людиною філософського складу мислення, спробував виділити головні риси цього світогляду. Ця спроба, на нашу думку, заслуговує на увагу. Наведемо основні моменти міркувань Арсена Річинського.

Першою рисою він вважав відсутність будь-яких посередників між людиною і божеством. Господар дому, а також господиня самі є виконавцями усіх священнодіянь, обрядів і встановлюють безпосередньо містичний зв'язок між собою та божеством, цілим світом і всіма космічними силами.

Друга риса — почуття інтимної близькості між людиною та Богом.

Третя — космічне почуття, що дає можливість, переступаючи границю простору, часу і навіть поодиноких

¹³ Історія релігії в Україні: В 10-ти т. Київ, 1996. Т. 1.

¹⁴ Павленко Ю. Дохристиянські вірування давнього населення України. Київ, 2000.

¹⁵ Войтович В. Українська міфологія. Київ, 2002.

¹⁶ Павленко Ю. В. Передісторія давніх русів у світовому контексті. Київ, 1994; Петров В. Етногенез слов'ян. Київ, 1972; Петров В. Походження слов'ян. Київ, 1991.

істот, відчуті єдність світу та ілюзорність теперішнього поділу речей¹⁷.

Можна виділити низку базових світоглядних ідей в українському фольклорі, які мають переважно образне вираження. Образність, як відмічалось, характерна риса архаїчного мислення.

Одним із важливих його ідей-образів є світове дерево. Це універсальний образ, притаманний не лише індоєвропейцям. Він зустрічається в індіанських, австралійських, африканських та інших культурних традиціях. У давньоукраїнському фольклорі світовим деревом є райське дерево, явір, дуб, сосна, береза, яблуня, горобина тощо. Триярусна вертикальна структура світового дерева відповідає триєдиній просторовій моделі світу — небу, землі та підземеллю. Як відомо, трійця — один із центральних символів індоєвропейських народів, а також християнства. Модель трисвіття була, зокрема, присутня у філософії Григорія Сковороди.

З основними частинами світового дерева пов'язуються різні істоти й світила. З вершиною та гілками — птахи, сонце, місяць, зі стовбуром — бджоли, з коренем — змії, бобри і т. ін.

«Серед подвір'я зелений явір,
Під тим явором чорнії бобри,
На восиридинки — ярії пчоли,
А на вершечку — сиві соколи»¹⁸.

Світове дерево часто зображується серед первісного моря, тобто хаосу:

«Як ще не було початку світа,
То ще не було неба, ні землі,
А лишень було широке море,
А на тім морі явір зелений...»¹⁹

¹⁷ Річинський А. Проблеми української релігійної свідомості. Київ—Тернопіль, 2000. С. 96-97.

¹⁸ Золотослов. Поетичний космос Давньої Русі. Київ, 1988. С. 62.

¹⁹ Там само. С. 48.

Тема світового дерева фігурує не лише в піснях, вона знайшла вираз у різноманітних зображеннях на домашньому начинні, писанках, керамічних виробах, вишивках тощо.

З образом світового дерева пов'язана ідея творення світу. Це творення відбувається як подолання хаосу. Йдеться про те, що спочатку існувала водна стихія, серед якої було дерево. На цьому дереві сиділи птахи (як правило, їх троє). Вони дістають з дна землю і починають впорядковувати світ. Така картина представлена в давніх колядках, відомих нам у кількох варіантах²⁰. Микола Костомаров вказував на їхню близькість з гімном «Рігведи», де йдеться про дерево, з якого створені небо й земля²¹.

Творення світу в деяких фольклорних творах пов'язується з ідеєю-образом світового яйця. Воно — символ життя, життєвої сили. Космологічна функція цього образу в українській міфології має свої паралелі в міфології індійській. Так, у «Махабхараті» творець світу Брахма народжується у світовому яйці — золотому зародку, що плаває водами первісного океану. Цей образ пов'язується з символом раю-достатку (казка про яйце-райце), фігурує в українських волобочних та весільних піснях, відіграє важливу роль у ритуалах родючості. З яйця, вважалося, виникло сонце — тому воно золоте; також із нього виник рід людський. У весняній обрядовості українців, як і інших східних слов'ян, яйце посідає важливе місце. Виїзд на першу оранку відбувався з хлібом, сіллю, з білим яйцем; яйце розбивали об голову коня чи вола, якими орали; також яйця закопували в землю, качали по засіяному полю. Розписи українських яєць-крашанок, які є важливим атрибутом Великоднього свята, містять космогонічні мотиви: зображення небесних світил, світового дерева і т. д.

Зустрічається в давніх піснях ідея органічного зв'язку людини з природним середовищем. Частини тіла героя чи

²⁰ Золотослов. Поетичний космос Давньої Русі. Київ, 1988. С. 48-51.

²¹ Костомаров Н. Собрание сочинений: В 21 т. Санкт-Петербург, 1905. Кн. 8. Т. 21. С. 618-619.

героїні пісні перетворюються на природні об'єкти. У одній з пісень сестра, звертаючись до брата, каже:

«У морі вода — моя кровонька,
У лузі трава — моя косонька,
В полі ягоди — мої сльозоньки,
В морі рибонька — біле біленько»²².

Дослідники в цих піснях знаходять відгомін міфу про першолюдину, у результаті жертвоприношення-розчленування якої виникли природні об'єкти. Подібного роду міф про Пурушу є в Рігведі. Такі уявлення можуть відображати ідеї метемпсихозу: перевтілення людини після її смерті в частинки живої чи неживої природи. Ця ідея є популярною в українському фольклорі і набирає різноманітних форм. Вона в дещо прихованій, християнізованій формі озвучена у творі «Ключ царства небесного» українського письменника-полеміста Герасима Смотрицького, простежується в романтичних баладах Тараса Шевченка («Причинна», «Лілея»), «Лісовій пісні» Лесі Українки.

В українських піснях зустрічаються ідеї-образи шлюбу сонця й місяця, зміборства, купальського очищення та інші, що мають світоглядне навантаження²³.

Світ у фольклорних джерелах описується системою подвійних протиставлень (бінарних опозицій), які визначають просторові, часові, соціальні та інші характеристики. Це: доля — недоля, життя — смерть, правда — кривда, чоловік — жінка, небо — земля, південь — північ, день — ніч, вогонь — вода, сонце — місяць, молодий — старий, білий — чорний і т. д. Дуалістичний принцип протиставлення доброго — поганого для колективу часто реалізовувався в міфологічних персонажах, наділених позитивними чи негативними явищами. Поширеним сюжетом у казках є боротьба богатиря зі

²² Золотослов. Поетичний космос Давньої Русі. С. 149.

²³ Москаленко М. Фольклорний алфавіт давньоруського космосу. Золотослов. Поетичний космос Давньої Русі. С. 6-46.

змієм, що потім знайшло втілення в іконографії (іконописні зображення Юрія-змієборця).

Простежується чимало цікавих паралелей між ідеями-образами українського фольклору й відповідними ідеями в міфології «філософських» народів, зокрема стародавніх греків та індусів. Проте якщо давньогрецька й ведійська міфології отримали своє «філософське продовження», то цього не скажеш про давньоукраїнський фольклор. Закономірно, виникає питання, чому праукраїнці не змогли скористатися багатими надбаннями свого фольклору і не вивели його ідеї на філософський рівень, як це сталося в античній Греції, Індії чи Китаї?

Українські приповідки як відображення «народної філософії»

Одним з виявів народної мудрості українців є їхні прислів'я, а особливо приповідки, котрі можна трактувати як філософські афоризми²⁴. До речі, в давній Русі популярною була книга «Бджола» — збірка афоризмів філософів, богословів тощо.

Протягом багатьох віків, практично до ХХ ст., фольклорний пласт української культури лишався доволі значним. Було це пов'язано з різноманітними чинниками. Однак далеко не останню роль відіграла відірваність елітарних верств від народних мас, а, отже, культури елітарної від народної. У нас, на жаль, нечасто відбувалося взаємопроникнення цих культур. До того ж у різні періоди елітарна культура в Україні часто була етнічно чужою культурі народній. Не можна сказати, що це явище характерне лише для України. «Відірваність» елітарних культур від культур народних чи навіть їхня різноетнічність була, радше, правилом, ніж винятком.

²⁴ Див.: Приповідки або українська народна філософія. Едмонтон, 1998. Надалі в цьому підрозділі використовуються приповідки-афоризми з цього видання.

Однак у період романтизму, «національного відродження» в Європі відбулося зближення народних та елітарних культур. В Україні, яка тоді фактично була колонією двох імперських держав (Росії та Австрії), таке зближення відбувалося дуже проблемно.

Відповідно, народна культура ставала важливим чинником існування українського етносу. Цим частково пояснюється помітна збереженість фольклорних творів в Україні, зокрема, «філософських» приповідок. Звісно, ці приповідки не є виключно пам'ятниками давнього фольклору, що передував появі філософії. Радше, це «актуальний фольклор», який часто співіснував з професійною філософією.

Цей «філософський фольклор» цікавий передусім як вияв ментальності українського народу. У ньому можна знайти відповіді, котрі стосуються питань життя і смерті, відношення душі до тіла, проблем етики, пізнання тощо. Попри аморфність і навіть на багатозначність цих відповідей, спробуємо розглянути їх.

Одним із важливих філософських питань є проблема життя і смерті. У приповідках часто звучить думка про скороминучість людського життя: «Учора — минуло, взавтра — може не прийти, сьогодні живемо», «Коби життя, а смерть прийде». Життя подається як «їзда в невідоме»; ми не знаємо, що чекає нас на життєвій ниві («Хоч і живе під золотом, а може умерти під плотом»). Іноді життя сприймається песимістично як страждання, мука: «Життя закоротке для щастя, а задовге на терпіння», «Звання козаче, а життя собаче», «Де нема болю, там нема життя». Таке розуміння є близьким до буддизму, в якому життя трактується як дукга (страждання).

Правда, всупереч такому песимізму, «Кожному життя мило» і «Де є життя, там є надія». Тому людина намагається зробити своє життя добрим (власне, комфортним): «Жив би і на полонині, якби добре нині». «Справжнє» життя — це якраз добре життя: «Не в тім річ, як довго, але як добре жиемо», «Треба так жити, аби не тужити», «Не те життя, що ледве

тручається, а те, яке солодко споминається». «Справжнє» життя протиставляється «несправжньому» «життю-гниттю»: «Або жити, або гнити», «Сьогодні жиємо, а взавтра гниємо». Однак у цьому прагненні до доброго життя людина має себе стримувати, враховувати реальний стан речей: «Жив би пишно, їв би смачно, та робити лячно», «Жий не так, як хочеш, а так, як можеш», «Ліпше хліб з водою, як жити з бідую».

Антитезою життя є смерть. У приповідках вона трактується без особливого трагізму, переважно як неминучість: «Від смерті ані відкупитися, ані відмолитися», «Від смерті не мож відперти», «Дві смерті не може бути, а однієї не минути». Зустрічається думка, що «Від життя до смерті лише один крок». Те, що смерть не сприймалася українцями як трагедія, свідчить навіть «несерйозне» ставлення до неї (з певними елементами гумору): «Кому весілля, а курці смерть», «Нагадай козі смерть, а вона біжить вперед», «Смерть за плечима, а біді весілля». Зрештою смерті не треба боятися («В гурті і смерть не страшна»), не треба на неї особливо зважати («Про смерть гадай, а хліба шукай»).

Людина в «народній філософії» українців сприймається як поєднання двох протилежних начал — душі й тіла. При цьому головною є душа, яка протиставляється тілу. Часом вона трактується як покутниця тілесних гріхів: «Тіло грішить, а душа буде покутувати», «Тіло блудить, ще й душу губить».

Стан тіла не обов'язково визначає стан душі. Вони є автономні. Тому «У малім тілі може бути велика душа», «У слабім тілі може бути здорова душа» і т. п.

Душа, власне, визначає поведінку людини і навіть її долю. Прикметною в цьому випадку є приповідка: «Великі душі мають силу волі, а слабодухі гинуть у неволі».

Чимало в приповідках говориться про пізнання. Декому це може видатися дивним, але українці велику увагу звертають не на «серце», а на розум й розумне осмислення дійсності: «Не в зрості сила, й не у красі розум», «Розум без роботи

не має і до життя охоти», «Де мій розум був, як я те робив?», «У кого розум, у того і щастя».

Про раціональний підхід українців до життя свідчать також їхні численні приповідки, в яких ключовим словом є голова (як місце зосередження розуму). Наприклад, «Кожна голова має свій розум», «Що голова, то розум». Саме розумна голова може дати лад — «Де нема голови, там ладу не жди». Є й чимало іронічних, жартівливих приповідок про «порожню», нерозумну голову — «Голова як у вола, а розуму чорт ма», «Голова сивіє, а розум дуріє», «Живіт товстий, а лоб пустий» і т. д.

Щодо «сердечного розуміння», то воно в житті українця все-таки відіграє помітну роль. Звідси приповідки про «сердечне» чуттєве спілкування («Серце серцю вість подає»), сердечну дієвість («Куди серце лежить, туди око біжить»). Серце навіть трактується як джерело знання, інформації — «Що на серці, те й на язиці», «Що на серці накіпіло, те й сказав». Є й констатація того, що «серця не навчиш», воно не сприймає формалізовані раціональні знання.

Чимало в українських приповідках йдеться про добро, зло, правду, кривду і т. д. Добро розглядається як одна з найбільших цінностей: «Роби добро, бо добро є добрим», «Роби добро, не питаючи кому».

Зло, навпаки, розглядається як антицінність. Тому «Краще терпіти зло, ніж творити його», «Хто шукає зла, той добра вовік не побачить», «Тяжко щоб на добре вийшло, що зі злих рук прийшло». Та все ж в українців немає абсолютного протиставлення добра й зла, у деяких випадках зустрічаємо «діалектичне поєднання» цих протилежностей: «Від лиха до добра недалеко дорога», «В тім самім часі, що робиться зло, мож зробити і добро», «Нема злого, щоб на добро не вийшло».

Щодо соціальних питань, то впадає в око те, що чимало приповідок засуджують багатство, накопичення грошей, грошові розрахунки: «Добре багатому красти, а старому брехати», «Хто

не є злодійкуватий, той не буде ніколи багатий», «Гроші, молода красна жінка і бистрі коні, то смерть», «Де гроші говорять, там розум мовчить» тощо. Таке негативне ставлення до багатства, грошей зустрічаємо і в мислителів України — Анахарсіса, Григорія Сковороди, Тараса Шевченка, Пантелеймона Куліша та інших. Щоправда, є й приповідки, де толерується накопичення грошей — «Чоловік без грошей, як пташка без крил», «Чоловік без грошей, як самопал без набою».

Отже, окремі моменти «народної філософії» українців мають паралелі в професійній філософії. Однак, видно, це пов'язано не стільки із взаємопроникненням ідей, скільки з ментальними особливостями населення України.

Становлення й розвиток писемності на українських землях

Донедавна майже аксіомою вважалося, ніби писемність до праукраїнців прийшла в часи хрещення Русі (988 р.). У ліпшому випадку цю дату відсували на століття раніше, вказуючи, що в IX ст. християнство поширювалося на слов'янських землях, несучи сюди писемну культуру. Останнім часом така думка переглядається. Деякі автори навіть ладні твердити, ніби писемність виникла на українських землях в далекі доісторичні часи, свідченням чого є написи в місцині «Кам'яна Могила» поблизу Мелітополя (Запорізька область)²⁵. Щоправда, навколо цієї пам'ятки є вже чимало сенсаційних спекуляцій. Та й загалом важко сказати, який вона мала стосунок до праукраїнців.

Існує думка, що початки писемності пов'язані з магією. У магічних діях знаки використовувалися як сила, здатна

²⁵ Тимошик М. Історія видавничої справи. Київ, 2003. С. 56; Кифишин А. Древнее святилище «Каменная Могила»: опыт дешифровки протошумерского архива XII—III тысячелетий до н. э. Киев, 2001.

викликати або попередити щось незвичне, вигнати духів чи перемогти їх. У наших пращурів існували якісь «черті» і «резі» — ймовірно, позначки магічного характеру. Про них писав Чорноризець Храбр (X ст.), вказуючи, що слов'яни з допомогою цих знаків лічили і ворожили²⁶.

У наших предків існувала розвинута піктографія, яка знаходила вияв у зображеннях на побутових речах (одязі, кераміці, речах особистого користування), ритуальних предметах (наприклад, писанках).

Становлення писемності пов'язане з розвитком торгівлі та виникненням перших державних утворень. Найдавніші написи, що дійшли до нас, мали на меті маркування власності. З середини I тис. до н.е. нинішні українські землі були втягнуті в міжнародну торгівлю, зокрема, з грецькими полісами. Грецькі вироби, монети знаходять навіть на півночі України, далеко від міст-колоній Північного Причорномор'я.

Торгівля могла стати тим чинником, який стимулював становлення писемності в наших далеких предків. Також на українських землях, починаючи з I тисячоліття до н.е., виникають примітивні державні утворення. Для цього всього необхідна була писемність, яка б задовольняла різні соціальні потреби, — фіксацію договорів, зобов'язань, боргів, наказів, вироків, заповітів і т. д.

Те, що в праукраїнців сформувалася писемність ще в дохристиянські часи, свідчить низка фактів. Про «руські письмена» говорили арабські автори X ст. Ібн-Фадлан, ал-Масуді та ал-Недім. Останній навіть надав зразок цього письма²⁷. Правда, цей напис не розшифрований. Як і не розшифрований напис, зроблений на таблиці в церкві св. Василя у місті Володимирі на Волині²⁸.

²⁶ Брайчевський М. Походження слов'янської писемності. Київ, 2002. С. 36.

²⁷ Там само. С. 23-26.

²⁸ Денисюк І. Давня писемність на Поліссі за фольклорно-етнографічними даними. *Поліська дома. Фольклорно-діалектологічний збірник*. Луцьк, 1991. Вип. 1. С. 9.

У IX—X ст. Русь вела торгівлю з Ромейською імперією та Балтією, через неї проходив «шлях із варяг у греки». Тут сформувалася відносно стабільні державні утворення, про що свідчили «Повість минулих літ» і арабські джерела. Києворуські князі у кінці IX — на початку X ст. уклали договори з ромейськими правителями²⁹. Видно, уже тоді Русь мала ділову писемність. До нас дійшли фрагменти кириличних написів з X ст.³⁰ Аналіз «Повісті минулих літ» показує, що в Києві, починаючи з кінця IX ст., вже велася хронологічна фіксація подій. Михайло Брайчевський навіть здійснив реконструкцію т. зв. «Літопис Аскольда» того часу³¹.

Цей вчений, спираючись на різноманітні писемні й археологічні джерела, спробував відстежити процес вироблення писемності в праукраїнців. На його думку, протягом II—I тис. до н. е. на українських землях формувалися різні варіанти ієрогліфічного письма. У останній чверті I тис. до н. е. тут, завдячуючи контактам із грецьким населенням, починає набувати поширення давньогрецька фонетична (алфавітна) писемність, яке поступово пристосувалася до місцевих говірок. Імовірно, дві принципово різні за своїм походженням та сутністю знакові системи, ієрогліфічна й алфавітна, тривалий час співіснували паралельно на українських землях і дожили до часів Київської Русі. У другій половині IX ст. панівною стала кирилиця, яка сформувалася на основі грецького алфавітного письма.

Одна із перших згадок про існування в праукраїнців об'ємних текстів, писаних місцевою мовою, належить до середини IX ст. У розповіді Чорноризця Храбра³² про Кирила-філософа говориться, що той, перебуваючи в Херсонесі (Корсуні),

²⁹ Літопис руський. Київ, 1989. С. 18, 20-22, 26-29.

³⁰ Німчук В. Хрестоматія з історії української мови X—XIII ст. Київ — Житомир, 2015. С. 25-26.

³¹ Брайчевський Ю. Літопис Аскольда. Київ. 1988. № 2. С. 146-170. (Деякі дослідники скептично ставляться до «Літопису Аскольда», однак визнають, що з кінця IX ст. на Русі була письмова фіксація подій).

³² Кувев К. Черноризец Храбър. София, 1968.

побачив там Євангеліє, писане руськими письменами³³. Херсонес на той час став головним осередком християнізації земель Північного Причорномор'я. Тут цілком могли створюватися тексти, розраховані на поширення християнських ідей серед наших далеких предків.

Не виключено, що поряд з цими творами на українських землях існували альтернативні християнству язичницькі тексти. У часи утвердження християнства на Русі між ним та язичництвом велася полеміка. Відголос її зустрічаємо в літописних джерелах. До нас дійшли полемічні твори, спрямовані проти язичництва («Слово якогось Христюлюбця», «Слово святого Григорія, як погани кланялися ідолом» та ін.). Їх налічувалося кілька десятків³⁴.

Полемічні «Слова» опосередковано підтверджують функціонування текстів, де б фіксувалися язичницькі міфи, епічні історії тощо. Вони нищилися християнами і не дійшли до нашого часу. Порівняно недавно, наприкінці 50-х рр. XX ст., була оприлюднена т. зв. «Велесова книга», яку вважають пам'яткою дохристиянської чи нехристиянської писемності на Русі³⁵. Однак історія віднайдення цієї книги та її текст викликають чимало запитань. Принаймні значна кількість дослідників сумнівається в її автентичності. Через те ми не будемо звертатися до цієї пам'ятки. Однак є інші писемні твори (уже християнського характеру), котрі певним чином відобразили предфілософію праукраїнців.

³³ Немає чіткої визначеності, що розуміти під «руськими письменами» — записи слов'янською мовою чи якоюсь іншою.

³⁴ Огієнко І. Дохристиянські вірування українського народу. Вінніпег, 1965. С. 364-382.

³⁵ Історію віднайдення «Велесової книги» та її дослідження див.: Яценко Б. «Велесова книга» — пам'ятка IX ст. *Хроніка-2000*. Київ, 1995. Вип. 1. С. 34-58

Елементи предфілософії в «Повісті минулих літ»

«Повість минулих літ» справедливо вважається яскравою пам'яткою давньоруського літописання, однією з вершин у розвитку тогочасної історичної думки. Укладач твору використовував широкий спектр книжних джерел — звертався до Біблії, ромейських історичних хронік Георгія Амартола, Іоанна Малали, «Літописця» константинопольського патріарха Никофора, житійної літератури тощо. Остаточна редакція «Повісті...» з'явилася на початку XII ст. Однак у попередні часи, починаючи з кінця IX ст., в Київській Русі писалися літописні зводи, які були використані укладачем³⁶.

Сильне враження справляє вступ до «Повісті», де представлена широка картина світової історії, здійснена спроба визначити в ній місце слов'ян та Русі, утверджується ідея взаємообумовленості історії всіх народів. Щоправда, подібні вступи «від початку світу» з пошуками генези своїх народів у біблійній історії були характерні для тодішніх ромейських та західноєвропейських хронік. Однак у вступній частині «Повісті...» автор, поряд із легендами християнського походження, використовує давні, дохристиянські оповіді про діяння слов'янських племен. Важко сказати, коли вони були записані і звідки їх узяв укладач «Повісті...». Імовірно, ці легенди мали поширення в давній Русі, були важливим елементом символічного світу й світогляду наших предків. Тому укладач «Повісті...» не міг їх проігнорувати.

Розповідаючи про генезис різних народів з часів Ноя, про їхнє розділення після руйнування вавилонської вежі, літописець згадує про прабатьківщину слов'ян: «По довгих же часах сіли слов'яни на Дунаєві, де єсть нині Угорська земля і Болгарська. Од тих слов'ян розійшлися вони по землі і прозвалися іменами своїми»³⁷. Тобто маємо тут таку собі історіософську концепцію походження слов'янства.

³⁶ Толочко П. Давньоруські літописи і літописці. Київ, 2005. С. 85-89.

³⁷ Літопис руський. С. 2.



Сучасна українська монета,
присвячена
«Повісті минулих літ»

Основна увага в «Повісті...» звернута на полян. Вони виділяються серед інших слов'янських племен. Їхніми прапредками є брати Кий, Щек, Хорив та сестра Либідь, які засновують полянську столицю Київ. У «Повісті...» спеціально підкреслюється, що вони були «мужами мудрими й тямущими»³⁸. Мудрість розглядається як велика цінність, допомагає вистояти в боротьбі з чужинцями й піднятися над іншими слов'янськими племенами.

Судячи з контексту «Повісті», мудрість дозволила князю Кию здійснити похід на Царгород, де він прийняв від якогось ромейського імператора «честь велику».

У полян мудрість поєднується з «добрим звичаєм» — ще однією важливою цінністю. Літописець каже: «...поляни мали звичай своїх предків, тихий і лагідний, і поштивість до невісток своїх, і до сестер, і до матерів своїх, а невістки до свекрів своїх і до діверів велику пошану мали»³⁹. Як бачимо, «добрий звичай» стосується родових відносин. Рід був основною ланкою тогочасного суспільства.

У «Повісті» полянам протиставляються деревляни. Їхні звичаї, навпаки, трактуються як недобрі: «А деревляни жили подібно до звірів, жили по-скотськи: і вбивали вони один одного, [і] їли все нечисте, і весіль у них не було, а умикали вони дівчат коло води»⁴⁰.

Чимало уваги «Повість» приділяє боротьбі слов'ян проти чужинців, які утискували їх. Серед них виділяються обри (авари). Літописець підкреслює, що вони були «умом горді»⁴¹,

³⁸ Літопис руський. С. 5.

³⁹ Там само. С. 8.

⁴⁰ Там само.

⁴¹ Літопис руський. С. 7.

чинили різну наругу над слов'янами. Через це Бог перебив їх.

Отже, ум здатний породжувати мудрість, яка є благом, але він породжує і гордість, що є злом. Останнє веде до погибелі племені, потомства. Рід, його відтворення є для літописця найголовнішою цінністю. Він — мірило добра і зла. Йому підпорядковані інші цінності, в т. ч. мудрість, суспільний порядок, лад.

Мудрість, як говорилося, допомагає полянам вистояти в боротьбі з чужинцями. У цьому плані цікавою є легенда про данину хозарам. «По сих же літах, — читаємо у творі, — по смерті братів сих, [Кия, Щека і Хорива], утискувалися [поляни] деревлянами та іншими навколишніми [племенами]. І знайшли їх хозари, коли вони сиділи в лісах на горах, і сказали хозари: “Платіть нам данину”. Поляни тоді, порадившись, дали [їм] од диму по мечу. І понесли [це] хозари князеві своєму і старійшинам своїм, і сказали їм: “Ось, знайшли ми данину нову”. А ті запитали їх: “Звідки?” І вони сказали їм: “В лісі на горах, над рікою Дніпровською”. А ті запитали: “Що вони дали?” І вони показали меч, і мовили старці хозарські: “Недобра [се] данина, княже. Ми здобули [її] однобічним оружжям, себто шаблями, а сих оружжя обосічне, себто мечі. Сі будуть брати данину і з нас, із інших земель”. І все се збулося, [бо] говорили вони не з своєї волі, а з божим повелінням»⁴². Звісно, це легенда. Однак легенда показова. Вона демонструє мудрість полян. Останні не йдуть на конфлікт з хозарами, не воюють з ними, ладні платити данину. Проте роблять це так, що хозари відмовляються від данини і дають їм спокій.

Мудрість же у сфері військовій, як вважає Платон у своїй «Державі», є філософською. Воїни мають прагнути до мудрості. «...той, хто покликаний бути добрим і розумним охоронцем держави, уже за своєю природою повинен відзначатися мудрістю і пристрастю до знань», — стверджував

⁴² Літопис руський. С. 10-11.

мислитель⁴³. Тобто поляни тут постають як начебто «наближені до філософії», як і воїни-охоронці в Платона.

На фоні мудрості полян зовсім немудрими здаються словени та інші народи півночі Давньоруської держави. «Повість» постійно протиставляє новгородців-словен полянам, вивищуючи останніх. У цьому випадку знайшла відображення конкуренція між основними політичними центрами Русі — Києвом та Новгородом. Чудь, словени, кривичі і весь, говориться в «Повісті», вигнали «варягів за море, і не дали їм данини, і стали самі в себе володіти. І не було в них правди, а встав рід на рід, і були усобиці в них, і воювати вони між собою почали. І сказали вони: «Пошукаємо самі собі князя, який би володів нами і рядив за угодою, по праву». Отже, у словен та їхніх сусідів не вистачило мудрості, щоб досягти правди, миру. Тому вони шукають чужого князя. «Пішли... за море до варягів, до русі. Бо так звали тих варягів — русь... Сказали русі чудь, словени, кривичі і весь: «Земля наша велика і щедра, а порядку в ній нема. Ідїть-но княжити і володіти нами». Тобто північні племена самі визнають своє безсилля, те, що в них «нема порядку» (на відміну від полян). Вони закликають до себе правити трьох братів Рюрика, Синеуса й Трувора⁴⁴. Мимоволі напрошується паралель із Києм, Щеком і Хоривом. І тут, і там правителями є три брати. Але якщо у полян — це свої, вихідці з рідного племені, то зовсім інша картина в словен та їхніх сусідів.

Хоча «Повість» мусить визнати: варяги з часом підкорюють полян. Спочатку це роблять Аскольд і Дір, потім Олег. Але на факт завоювання увага не звертається. Поляни, в яких, судячи з контексту твору, перевелася князівська династія, ледь не добровільно піддаються варягам, шукаючи в них захисту від хозар. Ставши княжити в Києві, варяги визнали першість полян над іншими племенами, назвали Київ «матір'ю городів руських»⁴⁵, тобто своєю столицею.

⁴³ Платон. Держава. Переклад Дзвінки Коваль. Київ, 2000. С. 63.

⁴⁴ Літопис руський. С. 12.

⁴⁵ Там само. С. 13.

Мудрість, уміння навести лад у своїй державі притаманні княгині Ользі, яка стає однією з найяскравіших постатей початкової частини «Повісті...». Літописець детально описує, як вона зуміла перехитрити нерозумних деревлян і помститися за вбитого ними свого чоловіка Ігоря, знищивши їхніх кращих мужів і спаливши деревлянську столицю Коростень. Розум полянської княгині перевершує розум чоловіків-чужинців. Це стосується не лише деревлян. Ольга зуміла навіть перехитрити ромейського імператора, який хотів одружитися з нею. І він це визнає! Літописець спеціально підкреслює, що Ольга «вельми тямуща», її розуму дивується сам цесар, визнаючи, що вона достойна царствувати⁴⁶.

Проаналізувавши вступну частину «Повісті», доходимо висновку, що тут представлено кілька ідей предфілософського характеру. Передусім це ідея мудрості. Вона переважно трактується як військова хитрість, уміння ввести в оману ворога. Подібне розуміння притаманне давнім суспільствам. Воно зустрічається в поемах Гомера, наприклад, коли йдеться про хитромудрого Одиссея, і навіть, як уже говорилося, в Платонівській «Державі».

Ще одна ідея — ідея звичаю. Під ним розумілося традиційне право, що панувало в архаїчних соціумах. Літописець детально описує звичаї не лише полян, їхніх ворогів-конкурентів деревлян, але й інших народів, наголошуючи, що звичай має бути добрим.

Ідеєю, що визріла в соціально диференційованому суспільстві, була ідея порядку. Порядок має забезпечувати мир, стабільність. Джерелом порядку є розум — і членів соціуму, й передусім князів. Літописець вважає, що саме розумність, тямущість зробили Ольгу достойною правителькою. У той час як нерозумність погубила кращих деревлянських мужів, а «гордий ум» — обрив.

З ідеєю порядку пов'язана ідея угоди й права. Коли немає порядку, який базується на розумності, потрібна угода

⁴⁶ Літопис руський. С. 35-36.

й похідне від неї право. За бажання в «Повісті» можна побачити ідею договірного права. Нерозумні словени та їхні сусіди, котрі не здатні навести порядок у своєму домі, укладають угоду з варягами, визначаючи певні правила (право), за якими ті будуть керувати ними.

Окрім «чистих» предфілософських ідей, у «Повісті» є інформація про систематизацію, а, отже, і певне осмислення релігійних вірувань нашими далекими предками в язичницькі часи⁴⁷. Це згадка про те, що князь Володимир, ставши княжити в Києві в 980 р., наказав спорудити капище язичницьких богів: «І став княжити Володимир у Києві один. І поставив він кумири на пагорбі, поза двором теремним: Перуна дерев'яного, — а голова його [була] срібна, а вус — золотий, — і Хорса, і Дажбога, і Стрибога, і Сімаргла, і Мокош. І принесли їм [люди] жертви, називаючи їх богами...»⁴⁸ Схоже, тут були зібрані боги різних племен Русі. Головним серед них став Перун. Таке формування пантеону не було чимось винятковим. Приблизно так само створювалися пантеони в інших народів, які мали соціально структуровані суспільства і свої державні утворення.

Пантеон князя Володимира уже передбачав елементарну «теологію». Звісно, літописець як християнин дивився на неї з презирством і не прагнув її передавати. Але в «Повісті...» є окремі уривки, де фрагменти язичницького релігійного вчення частково викладені. Так, у розповіді про Яня Вишатича наводяться міркування волхва, тобто язичницького жерця, як створена людина⁴⁹. Важко сказати, наскільки адекватно тут передані язичницькі погляди. Однак цей та інші фрагменти «Повісті» (наприклад, розповідь про князя Олега та волхва), вищезгадані полемічні антиязичницькі твори засвідчують,

⁴⁷ Напередодні появи філософії в стародавній Греції також спостерігаємо систематизацію та осмислення релігійних вірувань у поемах Гомера й особливо у поемі «Теогонія» Гесіода.

⁴⁸ Літопис руський. С. 47.

⁴⁹ Там само.

що дохристиянська «теологія» зі своїм специфічним осмисленням світу таки існувала в наших далеких предків.

Однак тенденція розвитку язичницької «теології», яка знайшла вияв у Володимировому пантеоні, не мала продовження. Через вісім років князь Володимир Святославович прийняв християнство і наказав знищити зображення язичницьких богів, що стояли біля двора теремного. Репресії проти язичників, носіїв їхньої ідеології (волхвів) не дали нашим предкам можливості витворити автохтонну філософію на основі своєї мудрості, власних світоглядних уявлень, перейти від міфу до логосу.

Проте це не значить, що ідейно-культурні надбання праукраїнців зникли безслідно. Вони продовжили своє життя, але в деформованій формі. Окремі язичницькі ідеї, погляди, а особливо ритуальні практики інтегрувалися в християнство Русі, надаючи йому певну специфіку⁵⁰, а язичницькі легенди, що ввійшли до «Повісті минулих літ», стали важливим елементом нашого культурного світу.

⁵⁰ Про це, зокрема, писав Іван Огієнко — притому він сам належав до православних ієрархів. Див.: Огієнко І. Дохристиянські вірування українського народу. С. 313-339.

Давня руська книжність і філософія (любомудріє)

Трактування поняття «філософія» в давньоруській культурі

Коли ведеться оповідь про давню Русь, її культуру, виникає питання, а чи існувала в ній філософія, любомудріє. Наприклад, відомий дослідник філософської думки України Дмитро Чижевський вважав, що в давній Русі як такої філософії не існувало, було хіба що «навчання філософії», тобто ознайомлення із певними філософськими текстами й ідеями⁵¹. Те, що у творах давньоруських книжників фігурувало поняття «філософії», а філософами називалися певні діячі⁵², власне, відбувалося «філософське самоусвідомлення» в цій культурі, Дмитром Чижевським ігнорувалося. Натомість є низка дослідників, котрі говорять про давньоруську філософію, трактуючи як філософські не лише перекладні тексти філософського характеру, котрі поширювалися в давній Русі, але і тексти оригінальні, написані руськими книжниками. Кожна зі сторін має свої аргументи і «свою правду».

Якщо виходити з «античного стандарту» філософії, то такого явища в давній Русі начебто не існувало. Не існувало

⁵¹ Чижевський Д. Філософські твори: у 4-х т. Київ, 2005. Т. 1. С. 19-21.

⁵² Про це див.: Горський В. Філософские идеи в культуре Киевской Руси XI — начала XII в. Киев, 1988. С. 75-106; Горський В. Філософські ідеї в культурі стародавнього Києва. *Київ в історії філософії України*. Київ, 2000. С. 25-31; Кузьминська М. Розуміння філософії в творах киеворуських мислителів. *Давньоруське любомудріє: Тексти і контексти*. Київ, 2006. С. 226-260.

тут і такого явища, що іменується західноєвропейською схоластиком (хоча й були певні спільні риси між тим, що називалося на Русі філософією, та схоластиком). Тим паче на Русі не існувало філософії в новочасному розумінні цього терміну.

Однак треба мати на увазі, що філософія Античності, середньовічної «латинської» чи новочасної Західної Європи, за стандартами якої здебільшого зараз й означається філософія, породжені певними історичними та соціокультурними обставинами. При цьому «забувається» про існування ще однієї філософії та її «стандарту» — ромейської. А елітарна культура Русі, як і слов'янських та деяких романських народів, котрі прийняли східне християнство (православ'я), орієнтувалася на ромейську культуру.

У Античності, якщо відкинути нюанси, філософія трактувалася як прагнення раціонально пізнати мудрість (софію) в широкому сенсі цього слова. Тому античну філософію може сприйматися як сукупність раціональних знань про дійсність — те, що пізніше почало в західноєвропейській культурі іменуватися наукою. Через те античні філософи розглядали широкий спектр питань, які стосувалися пізнання (гносеології), «природи речей» (природознавства), математики, мистецтв, етики, політики, теології (чи, радше, теогонії). Прикладом філософа-енциклопедиста можна вважати Аристотеля, який займався не лише філософськими питаннями, а й питаннями природничо-науковими.

При цьому треба враховувати, що антична філософія була не лише «життєвою мудрістю», а «мудрістю вищою», яка стосувалася божественного. Через те філософські системи Античності можна розглядати і як системи релігійні. Творені античними філософами спільноти-школи, як правило, також були спільнотами релігійними — піфагорійський союз, платонівська Академія тощо. Через те ранні християни вкрай негативно ставилися до античної філософії. Для них це була інша віра — ворожа, антагоністична.

Також потрібно враховувати, що розвиток античної філософії значною мірою обумовлювався політичними обставинами. Філософським центром Еллади стали Афіни, де утвердився демократичний устрій й існувала конкурентна боротьба. І щоб бути успішним у цій боротьбі, треба було вміти переконати публіку у своїй правоті. А важливим у цьому ставала риторика, пов'язана з логікою. Риторичним же навчанням займалися софісти, Сократ та його послідовники.

Тому філософські спільноти-школи часто були також спільнотами політичними. Фактично політичною партією були піфагорійці. Платон намагався зробити політичну кар'єру (хоча й без успіху). Аристотель став наставником Александра Македонського. Філософом був знаний політичний діяч стародавнього Риму Марк Туллій Цицерон. Навіть деякі римські імператори позиціювали себе філософами. Одного з них, Марка Аврелія, беззаперечно вважають таким. Не дивно, що провідні філософи Античності чимало уваги приділяють питанням політичним. Платон це робить у таких своїх творах, як «Держава» й «Закони», Аристотель — у «Політиці».

Розбираючись із тим, як розуміли філософію в період Античності, варто звернути увагу також на те, хто в той час вважався філософом. Тут можна виділити дві іпостасі — «вищу» й «нижчу».

«Вища» іпостась — це політик, правитель. Так, у «Державі» Платона правителями є філософи. Філософ-правитель — ідеал філософа для цього мислителя.

Однак далеко не завжди цей ідеал реалізовувався, у чому Платон на своєму прикладі міг пересвідчитися. Тому іншою, «нижчою» іпостассю філософа став учитель мудрості. У такого вчителя перетворився Платон, зазнавши фіаско в політичній кар'єрі. Тоді він заснував Академію, важливою функцією якої була функція навчальна, шкільна. Те саме можна сказати про Аристотелівський Лікей, Епікурейський Сад, Стою тощо.

Утвердження християнства в Римській імперії створило нову реальність. У античній філософії, котра, як вказувалося, також була теологією чи теогонією давньогрецьких й давньоримських традиційних вірувань, з'явився серйозний конкурент. Питання стояло — хто кого. Перемогло християнство. Однак воно, борючись з античною філософією, змушене було адаптувати чимало її ідей.

Отці церкви (Августин Блаженний, Василій Великий, Григорій з Назіянза, Григорій з Ніси та інші) використали античну філософію, передусім неоплатонізм, для обґрунтування своїх богословських поглядів. Неоплатонічною була богословська система автора, який виступав під іменем Діонісія Ареопагіта (в науковій літературі його часто іменують Псевдо-Діонісієм Ареопагітом). Сформувалася впливова філософська (й водночас богословська) течія, що іменується християнським неоплатонізмом, котра стала панівною в Ромейській імперії й впливовою на «латинському» Заході в період раннього й почасті високого Середньовіччя. Звідси неоплатонізм прийшов на Русь.

У Ромейській імперії, а також у «латинській» Західній Європі поняття філософії було реабілітоване. Філософія вже сприймалася не тільки як язичницька мудрість, але і як інтелектуальна цінність, що є корисною для християн. Багатьма ромейськими інтелектуалами філософія трактувалася не лише як пізнання «речей світу» (макрокосму) й людини (мікрокосму), але і як пізнання божественне (те, що зараз ми іменуємо богослов'ям, теологією). Щодо Західної Європи, то в цьому регіоні поняття філософія отримало дещо інше трактування. Тут вона стала допоміжною дисципліною («служницею») теології.

Корекції зазнало й розуміння того, хто такий філософ. У Ромейській імперії це статечна людина, яка відзначалася поміркованістю й вченістю, займає відносно високе становище в церковній або суспільній ієрархії. Переважно філософами були єпископи, високопоставлені клірики. Те саме можемо сказати про давню Русь.

У Ромейській імперії, а також на Русі та інших країнах, що входили до ромейської сфери впливу, був своєрідно реалізований Платонівський ідеал філософа. Адже церковний ієрарх, котрий займається філософією, це і є філософ-правитель. У період Середньовіччя єпископи не лише здійснювали церковне управління, а й були важливими політичними фігурами, разом зі світськими можновладцями правили державами.

Це знайшло вияв навіть на рівні теоретичному, зокрема, в Псевдо-Діонісія Ареопігита. У своєму трактаті «Про церковну ієрархію» він приписує єпископам функції філософів, які подав Платон у трактаті «Держава». Як філософи, так і єпископи пізнають істину, котра відкривається їм об'єктивно. І, відповідно, життя церкви має відбуватися за вказівками єпископів — подібно до того, як державою-полісом мають керувати філософи. Ієреї в інтерпретації Псевдо-Діонісія Ареопігита схожі зі стражами-воїнами, а диякони — з продуцентами, представниками третього, найнижчого стану. Цей тричленний поділ переноситься також на позасвященницьке життя. У ньому філософами є ченці. Тому на Русі чернець нерідко подавався як філософ, той, що пізнає мудрість. Стражами-воїнами в цьому тричленному поділі стають лаїки, тобто звичайні віряни, а продуцентами — оглашенні. Відмінності між цими трьома станами, відповідно поглядам Псевдо-Діонісія Ареопігита, визначені неоднаковим рівнем їхніх знань. Так, оглашенні намагаються очиститися від незнання; лаїки ж перебувають у процесі просвітлення, здобуття знань; ченці ж мають довершену повноту знань⁵³.

Прикладом філософа-ієрарха на Русі може слугувати Климент Смолятич, який не лише студював філософію, а й став київським митрополитом та активним учасником політичної боротьби, що велася за його часів. Те саме можна сказати про викладачів філософії Києво-Могилянської академії

⁵³ Чорноморець Ю. Візантійський неоплатонізм від Діонісія Ареопігита до Геннадія Схоларія. Київ, 2010. С. 105.

Інокентія Гізеля, Феофана Прокоповича, Стефана Яворського та інших, які з часом зайняли високі церковні становища (правда ці приклади стосуються вже ранньомодерних часів). Зрештою, у даній Русі маємо й «чистого» правителя-філософа, князя Володимира Васильковича.

Щось подібне бачимо в Західній Європі. Тут теж зустрічаємо єпископів-філософів, наприклад, таким був Микола Кузанський (1401—1464). Проте в Західній Європі у період високого Середньовіччя головними осередками філософствування стали не стільки єпископські двори чи двори можновладців, скільки університети. Правда, треба розуміти, що останні до кінця XVIII ст. залишалися переважно релігійними інституціями. У певному сенсі їх можна розглядати як продовжувачів філософських шкіл Античності — піфагорейського союзу, Академії, Лікею, Саду, Стої тощо. Адже ці школи (про що вже йшлося) були не лише навчальними осередками, але й корпораціями, «світоглядними спілками», як і середньовічні університети. Саме університетське середовище створило на Заході ті локації, де відносно інтенсивно розвивалися наукові знання, філософія в тому числі. Подібне до західного відповідне університетське середовище, через різні обставини, не сформувалося в Ромейській імперії (хоча в Константинополі майже тисячу років існувала Магнаврська школа — школа вищого типу). Не сформувалося таке середовище й на Русі. Через те тут філософія обмежилася «вищим рівнем» — рівнем філософів-правителів, переважно «князів церкви». Вона належним чином не розвивалася на рівні учительства, як це було на Заході. Через це православний Схід програв «латинянам» у розвитку наукового, зокрема, філософського, знання в період Середньовіччя.

Поява нової, уже християнської філософії і нового типу філософа призвела також до зміни жанрів філософствування. Філософський трактат здає позиції. Натомість поширеними стають твори компілятивного характеру, які збирають уже «відкрити» мудрість, відповідним чином інтерпретуючи

її. Набувають також поширення різного роду коментарі до авторитетних філософських текстів. Зрештою з'являється жанр, який можна вважати новим. Це — проповідь, т. зв. слово. Мається на увазі міркування з приводу актуальних питань (переважно релігійного характеру). В цих словах обов'язково йде апеляція до Священного писання. Авторами таких слів є отці церкви. Наприклад, відомі слова-проповіді Іоанна Златоуста (орієнтовно 347—407), «Три слова на захист іконошанування» Іоанна Дамаскіна (орієнтовно 675—753) тощо. Твором такого ж характеру стало «Слово про Закон і Благодать» київського митрополита Іларіона (XI ст.). Те саме можна сказати про слова Кирила Турівського (XII ст.).

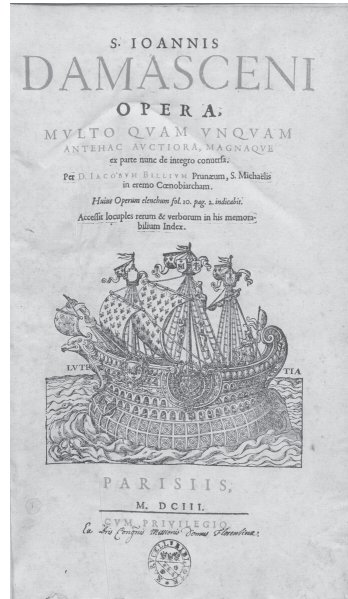
«Стандарт філософії», що утвердився в Ромейській імперії, сформулював Іоанн Дамаскін, акцентувавши увагу на шести позиціях⁵⁴. Оскільки твори цього авторитетного християнського мислителя (він же став святим і одним з отців церкви) мали значне поширення в ромейському культурному просторі, то, відповідно, його означення філософії було знане, часто приймалося та інтерпретувалося. Правда, немає певності, що з цим означенням в оригіналі були ознайомлені давньоруські книжники, оскільки переклади творів Іоанна Дамаскіна на східноєвропейських просторах з'являються дещо пізніше. Однак сформульоване цим мислителем розуміння філософії утвердилося в давньоруській культурі (завдяючи переважно іншим творам філософського та навколо філософського характеру). Тому є сенс навести його.

Спочатку Іоанн Дамаскін пише: «Філософія — це пізнання суцього як такого, тобто пізнання природи суцього». Тут мислитель йде за Аристотелем, в якого «перша філософія» (потім це почало іменуватися метафізикою) є знанням про суще (існуюче) як таке. Це також і «пізнання природи суцього», тобто того, що робить суще суцим, про його вихідні принципи.

⁵⁴ Творения преподобного Иоанна Дамаскина. Источник знания. Москва, 2002. С. 57.

Античні філософи (передусім це стосувалося досократиків) шукали першооснову всіх речей (архе). Такими для них були вода, повітря, вогонь, атоми тощо. Власне, архе й визначало суще як таке. Однак у Платона першоосновами сущого (архе) стають невидимі ідеї. Пізніше християнські неоплатоніки, зокрема, Псевдо-Діонісій Ареопагіт, вибудували систему підпорядкованих архе (ієрархію). Саме ієрархія для них і визначала природу сущого.

Іоанн Дамаскін постає і як продовжувач лінії Платона. У другому пункті свого визначення філософії він вказує: «І знову: філософія є пізнання божественних і людських речей, тобто видимого і невидимого». Привертає увагу сполучна конструкція «і знову», тобто пункт другий є продовженням й водночас роз'ясненням пункту першого. Те саме стосується інших пунктів, де переважно вживається ця сполучна конструкція. Сущє, котре пізнає філософія, постає як божественні (невидимі) й людські (видимі) речі. Тобто суще як таке визначають речі невидимі (для Платона це ідеї, для Іоанна Дамаскіна — речі божественні). Однак філософія пізнає не лише невидимі речі, а й видимі. Це не прочитується у визначенні філософії Іоанна Дамаскіна, але з контексту його творів можна зрозуміти, що саме через видимі речі ми й пізнаємо речі невидимі (божественні). Наприклад, захищаючи шанування ікон, він писав, що «оскільки людина, душа якої втілена, обмежена місцем і часом, не володіє потаємним знанням ні невидимого, ні того, що буде після



Титульна сторінка
праці Іоанна Дамаскіна



Іоанн Дамаскін

неї, ані того що відділено місцем і знаходиться на великий відстані, то для спрямування знання і пояснення, і виявлення прихованого існує зображення; загалом — для користі, благодіяння і спасіння»⁵⁵.

Третій пункт визначення філософії Іоанн Дамаскін подає таким чином: «Філософія, знову ж таки — це роздуми про смерть, довільну і природну». Ймовірно, тут йдеться не лише про смерть людську (хоча вона найбільше цікавить людину), а й смерть у ширшому сенсі — як

«зникнення», точніше трансформація, речей. Про цю трансформацію надзвичайно яскраво й цікаво говорив український письменник-полеміст Герасим Смотрицький (? — 1594) у передмові до твору «Ключ царства небесного».

Четвертий же пункт звучить коротко, зате промовисто: «Далі, філософія є уподібнення Богу». Це можна зрозуміти таким чином: людина, перебуваючи у системі світової ієрархії, де є речі видимі й невидимі, здатна, пізнаючи суще, уподібнитися Богові (вищій сутності у цій ієрархії).

П'ятий же пункт ніби представляє «практичну філософію» цього уподібнення: «Філософія це мистецтво мистецтв і наука наук». Тобто умілими своїми діями (мистецтвами), керуючись правдивим знанням (наукою), ми здатні до такого уподібнення. Ця «практична філософія» представлена у «Поученні Володимира Мономаха», де князь досить детально описує свої діяння. Однак ці діяння (принаймні так подає автор) діються постійно «з думкою про Бога».

Завершальний і по-своєму логічний акорд визначення філософії Іоанном Дамаскіним звучить так: «Знову ж таки,

⁵⁵ Іоанн Дамаскин. Три слова в защиту иконопочитания. Санкт-Петербург, 2001. С. 89.

філософія є любов'ю до мудрості; Бог же є істинною мудрістю. Тому істинна мудрість — це любов до Бога». Як бачимо, Іоанн Дамаскін бере традиційне для Античності визначення філософії: мовляв, це любов до мудрості. Однак дає йому свою християнську інтерпретацію: вища, істинна мудрість — Бог, отже, філософія — любов до Бога-мудрості.

З цього визначення випливало: філософія — «любовне» богопізнання. Однак це не зовсім те, що теологія в схоластичному, західноєвропейському розумінні, яка була раціональним (з допомогою логічної аргументації) пізнанням Бога. Тут маємо пізнання невидимого (божественного), яке дається через «прочитання» видимого «світу речей». Тому філософія для людей ромейської, а також і давньоруської культури, було «вмілим прочитанням» біблійних текстів, трактуванням різних символів, прикмет. Таке «вміле прочитання» бачимо в князів Володимира Мономаха (1053—1125) й Володимира Васильковича (після 1247—1288), митрополитів Іларіона, Климента Смолятича, у діатрибному «Молінні Данила Заточника». Навіть Григорій Сковорода (1722—1794), віддалений від давньої Русі більш ніж на половину тисячоліття, велику увагу приділяє інтерпретації символів, а також говорить про те, що Біблія є окремим, символічним світом.

Звісно, якщо керуватися західноєвропейськими (передусім новочасними) підходами до розуміння філософії, то ромейський і давньоруський «стандарт філософії» — це не філософія. Це, радше, таке собі «богомислення» чи навіть езотерика. Однак і в Ромейській імперії, і в країнах ромейської культури, у т. ч. на Русі, ця «езотерика» вважалася філософією, любомудрієм. І, як бачимо, підстави для цього були. Вона стала трансформацією античної філософії в часи християнства. Трансформацією такого типу була й західноєвропейська схоластика та новочасна філософія. Проте це були відмінні трансформації.

Розуміння філософії, запропоноване Іоанном Дамаскином, знайшло вираження в «Пространному житії Костянтина Кирила Філософа», написаному Климентом Охридським (орієнтовно 840—917)⁵⁶. Цей твір мав значне поширення в давній Русі і справляв вплив на давньоруських книжників. Саме в ньому дається одне з перших визначень філософії в літературі старослов'янською мовою. Там йшлося про те, що Кирило (827—869), навчаючись у Константинополі, добре ознайомився з набутками ромейської та античної філософії. Тому начебто логофет⁵⁷ запитав його, що таке філософія. А Кирило дав таке визначення: «Божих і людських речей розуміння, наскільки людина може наблизитись до Бога, який вчить створену людину бути образом і подобою того, хто створив її».

Це можна сприймати як скорочений варіант визначення філософії Іоанном Дамаскином. У обох варіантах йдеться про те, що філософія є розумінням (пізнанням) речей божественних (невидимих) і людських (тобто видимих, таких, які людина сприймає з допомогою своїх почуттів). І це знання потрібне людині, аби наблизитися до Бога і наскільки це можливо уподібнитися йому. Визначення Кирила філософії цілком у дусі християнського неоплатонізму, зокрема, вчення Псевдо-Діонісія Ареопагіта: людина з допомогою знань речей божественних і людських здатна взяти сили (енергії) від вищих ступенів небесної ієрархії й таким чином зблизитися з божеством.

У згаданому житії Кирила постійно називають філософом. І під цим передусім розуміється те, що він добре знав християнське віровчення, захищав і пропагував його.

⁵⁶ Див.: Климент Охридски. Събрани съчинения. София, 1973. Т. 3. С. 60-119.

⁵⁷ Логофет — перший міністр Ромейської імперії, який відав фінансами, поштою, зовнішньою політикою, контролем над провінціями й був хранителем патріаршої печатки. Цю посаду в часи молодості Кирила й Мефодія обіймав Феоктист — тодішній регент при малолітньому імператорові Михайлові III.

Визначення філософії дається і в інших текстах, які прийшли на давню Русь ззовні — чи то з Римейської імперії, чи з Болгарії. При цьому її часто іменують по-слов'янськи любомудрієм. Зокрема, окремий розділ про філософію вміщений у збірнику «Бджола»⁵⁸. Там проводиться думка, що філософія — це «збирання мудрості». В уста Сократа (а він був одним із головних символів античної філософії) вкладаються такі слова: «Отак, як бачимо бджолу, що по всіх садах і квітах літає та від кожного користь приймає, так і юнаки, навчаючись філософії та у вишину мудрості бажаючи піднятися, звидусіль найцінніше збирають». Образ «філософа-бджоли» став поширеним образом у давньоруській культурі. Саме за «бджолиним принципом» вибудовує свій текст анонімний автор «Моління Данила Заточника»: він збирає різну мудрість — не лише книжну, яку вчитав, але й ту, яку здобув самостійно, спостерігаючи за реаліями життя.

З висловлювань, вміщених у «Бджолі», можна зрозуміти: філософія має практичний характер. Правда, звертається увага не на те, що вона веде людину до Бога, уподібнює її йому, а на те, що допомагає їй жити та виживати в суспільстві. У одному фрагменті книги йдеться про філософа, життєво мудру людину. Його запитали, що дала йому філософія. Відповідь же цього любомудра була така: «Як самовільно чинити те, що де-хто чинить зі страху перед законом». Це можна зрозуміти так: філософія дає нам «усвідомлення необхідності», яке визначає внутрішню потребу (самовільність) чинити згідно з цією необхідністю. Через це справжній філософ-любомудр живе у згоді із законом. Але чи не схожі ідеї утверджувалися в новочасній західноєвропейській філософії, починаючи від Рене Декарта (1596—1650) й Бенедикта Спінози (1632—1677), просто набувши дещо іншого вираження?

Ще в одному фрагменті «Бджоли» йдеться про те, ніби справжній філософ «вільний від світу», принаймні не

⁵⁸ Див. текст «Бджоли»: Тисяча років української суспільно-політичної думки: у 9 т. Київ, 2001. Т. I. С. 553-574.

переймається майновими статками. Там читаємо: «Стильпон. Цей був мегарійським філософом⁵⁹. Дмитро-цар захопив його спадщину і віддав на поталу. А як полонили того філософа і поставили перед царем, той запитав його: «Що у тебе забрали воїни?» Він же відповів: «Мого нічого не взяли, бо моє надбання — мудрість і знання, які у мене обоє є». Такий погляд на «філософське багатство» був поширений серед представників елліністичної філософії, наприклад, серед кініків та стоїків. Як бачимо, прищеплювався він і в давній Русі.

У «Бджолі» є й таке міркування: «Хлібороб землю пом'якшує, а філософ — душу». Тобто філософія робить людиною душевною, добрішою, а це в кінцевому результаті й покращує суспільство.

Є в згаданому збірнику й чимало інших міркувань, які стосуються мудрості. Вони так чи інакше дотичні філософських питань, мають «прагматичний характер» і вказують, як людині потрібно мудро жити. «Бджола» практично не торкається питань богоуподібнення, яке стає «головним питанням» у ромейській, а також і у православно-слов'янській, зокрема, давньоруській, філософії. Але цим питанням згадана книга й не займалася. Її завдання «нижче», прозаїчніше — навчити жити у світі речей і у світі людей (видимому світі). Зрештою «Бджола» — це не стільки продукт «класичної» середньовічної культури, скільки культури «предренесансної», де відбулося зміщення з богоцентризму в бік антропоцентризму.

Звісно, для Русі «Пространне житіє Костянтина-Кирила Філософа», як і «Бджола», Ізборники Святослава, інші перекладні й прийшли твори, це — навчання філософії. Однак маємо давньоруські оригінальні тексти, в яких йдеться про філософію й подається її розуміння.

Про це чимало говориться в «Повісті минулих літ». Там слов'янських місіонерів-просвітителів Кирила й Мефодія іменують філософами. Наведемо цей уривок:

⁵⁹ Тобто належав до сократичної школи мегариків.

«Бо коли слов'яни [вже] жили охрещеними, то князі їхні — Ростислав, і Святополк, і Коцел — послали [послів] до цесаря Михайла, кажучи: “Земля наша охрещена, а нема в нас учителя, який би учив, і повчав, і витолковував святі книги. Не розумієм бо ми ні грецької мови, ні латинської. Ті ж нас учать так, а інші інак, тому-то не розуміємо ми написання букв, ані значення їх. Пришліть-но нам учителів, які можуть нам розказати [про] книжні слова і їх суть”.

Це почувши, Михайло-цесар скликав філософів (тут в далі в наведеному літописному тексті підкреслення наше — *П. К.*) усіх і переказав їм усі речі слов'янських князів. І мовили філософи: “Єсть муж у Солуні, на ім'я Лев, і є в нього сини, що розуміють мову слов'янську, — і вчені два сини в нього, і філософи». Це почувши, цесар послав [посланця] по них у Солунь до Льва, кажучи: “Пошли до нас негайно обох синів своїх, Мефодія і Костянтина”.

Це почувши, Лев негайно послав їх. І прийшли вони оба до цесаря, і сказав їм цесар: “Осе прислала до мене Слов'янська земля, просячи учителя собі, який би міг витолкувати їм святі книги. Бо сього вони хочуть”. І умовлені вони були цесарем, і послали їх у Слов'янську землю...

Коли ж ці оба прийшли, [то] почали вони створювати письмена азбуковні слов'янські і переклали Апостол і Євангеліє. І раді були слов'яни, що почули [слова] про велич божу своєю мовою. А після цього переклали вони Псалтир, і Октаїх, і інші книги»⁶⁰.

Отже, із цього тесту випливало наступне: філософи — мудрі, обізнані люди, вчителі, які можуть розтлумачити слово Боже. Такий підхід відповідав розумінню філософії Іоанном Дамаскіним. У тексті чітко вказується на зв'язок філософії з комунікативними практиками (а, як уже говорилося, філософія — це плід другої комунікативної революції, коли з'явилася писемність). Слов'яни скаржаться, що не розуміють «написання букв, ані значення їх». Кирило й Мефодій «створюють

⁶⁰ Літопис руський. С. 15

письмена», перекладають біблійні й літургічні тексти. У цьому й полягає їхнє філософствування.

Розуміння філософії як християнського учительства представлене ще в одному уривку «Повісті минулих літ» — т. зв. «промові філософа»⁶¹. Це характерний для середньовічної учительної літератури твір. З одного боку, у ньому маємо правителя-язичника, який шукає для себе й свого народу «істинну віру». З іншого боку, постає адепт християнства, що доводить правоту своєї релігії. У цьому випадку філософом є проповідник (ним ніби був Кирило). Він роз'яснює князю Володимирі основні положення християнства. І вдається до переповідання та інтерпретації біблійних текстів. Але саме такий інтерпретатор і може подати «вищу істину», пояснити суще як суще.

У такому ж сенсі трактуються поняття філософія, філософ у інших літописних текстах. Говорячи про митрополита Климента Смолятича (? — 1164), літописець зазначає: «...був він чорноризець, і схимник, і був книжник і філософ такий, якого ж у Руській землі не було»⁶². Чорноризець (чернець) — схимник — книжник — філософ становлять один семантичний ряд. Філософ мусить бути книжником, а книжниками переважно є духовні особи. Правда, давньоруське літописання знає й іншу, світську модель філософа. «Галицько-Волинський літопис» називає «книжником великим і філософом» князя Володимира Васильковича, котрий добре знав святі книги, «розумів мову навздогад і неясне слово»⁶³. Отже, і в першому, і в другому випадку філософія пов'язується з книжністю.

Щоправда, у давньоруських пам'ятниках зустрічаємо й негативне трактування терміну «філософія». Вона подається як

⁶¹ Літопис руський. С. 52-60. (Власне, поняття «промова філософа» у літописному тексті не фігурує. Однак цей текст починається такими словами: «А потім до Володимира греки послали філософа...»).

⁶² Там само. С. 208.

⁶³ Там само. С. 442.

«зовнішне», породжене античною культурою знання, котре сприймалося як неістинне, вороже християнству. Зокрема, подібне розуміння зустрічаємо в популярному на Русі «Житті Феодосія Печерського». Там про цього святого говориться так: «Хто зрозуміє милосердя Боже! Бо не обрав (мається на увазі Бог — П. К.) ні з премудрих філософів, ні від володарів міст пастора і вчителя ченцям, і прославиться за це ім'я Господнє, оскільки простак і незнаючий виявився мудрішим за філософів»⁶⁴. Тобто простота виявляється ближчою до святості й божественної мудрості, ніж філософія (передусім філософія «еллінська», «зовнішня»). Тобто, за великим рахунком, філософія не є потрібною. Така антифілософська позиція неодноразово давала про себе знати.

Однак, попри таку позицію, поширеним залишалося позитивне ставлення до філософії, про що, як уже говорилося, свідчать, зокрема, давньоруські літописні тексти.

Аналіз давньоруських текстів, у яких функціонувало поняття «філософія», дозволяє вважати, що воно трактувалося як уміння розуміти й розтлумачувати вищі, божественні істини, «неясне слово», символи, що присутні у видимому світі. Водночас це «хитрість» розуму, яка допомагає людині добре й достойно провадити своє земне життя. І, звісно, філософ для русичів — обов'язково книжник.

У давній Русі дотримувалися думки, ніби необхідні істини уже віднайдені. Вони містяться у Священному писанні, книгах мудреців давнини. Подібний погляд у період Середньовіччя існував також у Рومейській імперії, Західній Європі, арабському світі, навіть в індійській та китайській філософії.

При такому розумінні, відкриття нових істин — заняття практично безперспективне. Воно може стосуватися хіба що обмеженої сфери суцього — природних, життєвих речей, а не високих божественних істин. Тому основне завдання філософа — не пропонувати оригінальні ідеї, а збирати й систематизувати правильні думки. Взагалі в середньовічному

⁶⁴ Абрамович Д. Києво-Печерський патерик. Київ, 1931. С. 22.

традиційному суспільстві (як на Заході, так і на Сході Європи) нове, оригінальне сприймалося негативно натомість старе, усталене — позитивно. Звідси схоластичність (школярство) середньовічної філософії.

Характеризуючи давньоруську філософію, Станіслав Бондар не безпідставно вказував, що вона «подібна до хорового співу в унісон, і лише витончений слух здатний тут вловити відмінності між виконавцями. Тут відчутно звучать і середньовічна догматичність, і канонічність, і інтелектуальний ригоризм, тотальна уніфікація менталітету, єдинодумство (єдинобачення, єдиновідчуття, єдинодіяння, єдиновілля), налаштованість на зведення різноманітних суперечностей світу до його несуперечливості й впорядкування». А «онтологічні, антропологічні, пізнавальні та етичні проблеми вирішуються в руслі християнських установок»⁶⁵.

Виходячи з такого розуміння філософії, яке утвердилося в ромейській, а також православно-слов'янській традиції в середньовічний період, і потрібно визначати, що в давньоруській культурі є філософією, а що такою не є, і які оригінальні тексти варто вважати філософськими.

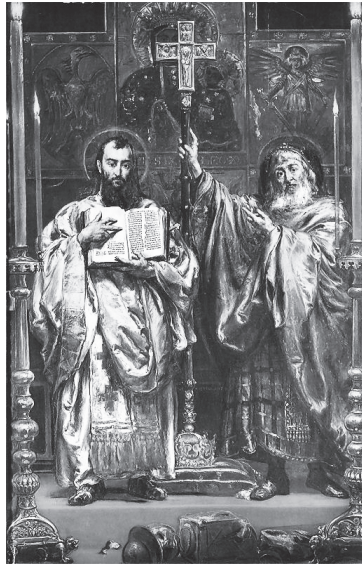
Становлення православно-слов'янської традиції

Вище вже згадувалося про православно-слов'янську філософську традицію. Попри те що такий термін відсутній у літературі, все ж він має право на існування та відображає культурні реалії, які існували на теренах Східної Європи й частково на Балканах у часи Середньовіччя та Раннього Модерну.

У період раннього Середньовіччя однією з найбільш розвинутих філософій була філософія ромейська, яка продовжила традиції епохи Античності й справила вплив на

⁶⁵ Бондар С. В. Философско-мировоззренческое содержание «Изборников» 1073 и 1076 годов. Киев, 1990. С. 117-118.

філософську думку мусульманських та західноєвропейських народів, посприяла становленню та розвитку вірменської, грузинської філософських традицій, а також філософської традиції в народів Східної Європи, які прийняли християнство східного обряду (православ'я). Переважно це були східнослов'янські й частково південнослов'янські етноси (за винятком сучасних словенців та хорват). У межах цієї традиції є й середньовічна релігійно-філософська думка деяких романських народів.



Кирило і Мефодій.
Худ. Ян Матейко

Важливим культурним чинником у Середні віки для слов'янських народів, які прийняли православ'я, а також волохів (предків сучасних румунів та молдаван) була старослов'янська мова. Цією мовою здійснювалася культурна, в т. ч. філософська, комунікація. Нею перекладалися класичні філософські твори переважно з грецької мови, писалися оригінальні праці, які мали філософську спрямованість.

Зазначені твори не були надбанням лише одного православного народу. Зроблені в IX—X ст. на території Великої Моравії та Болгарії переклади релігійних і філософських текстів, а також написані оригінальні твори знайшли поширення на Русі, у деяких країнах Центральної Європи та Балкан. Це стосується писемної спадщини Кирила та Мефодія (орієнтовно 815—885), чорноризця Храбра (кінець IX — початок X ст.), Іоанна Екзарха (кінець IX — початок X ст.), Климента Охридського та інших. Поширення в слов'янських та волосько-молдавських православних землях мали перекладені

Ізборники Святослава, які разом з іншими вказаними тексти витворили необхідну текстологічну базу для філософування в православних країнах Сходу Європи та Балкан.

У XII—XIII ст., коли Болгарія переживала занепад, ця країна живилася культурними здобутками Русі. Тут стали відомими Іларіонове «Слово про Закон і Благодать», твори Феодосія Печерського (? — 1074), літописця Нестора (друга половина XI — початок XII ст.), Кирила Турівського тощо.

Якщо ми звернемося до ранньомодерних часів, то побачимо, що видана в Україні Острозька Біблія (1581), інші українські друки, напрацювання київського митрополита Петра Могили (1596—1647) та його українських сподвижників («Требник», «Катехізис») були відомі не лише в Україні, а й у Білорусії, Росії, Молдавії, Румунії, Болгарії, Сербії.

Вищесказані факти дають підстави говорити про існування єдиного культурного простору на Сході Європи та Балканах. У межах цього простору й сформувалася своя філософська традиція.

Звісно, культурна єдність цього простору була відносною, як і, наприклад, культурна єдність «латинської» Європи чи мусульманського світу. Але на рівні елітарної культури, у тому числі філософії, між православними народами Східної Європи та Балкан було багато спільного. Це і однакова релігія, і одна сакральна-елітарна мова, приблизно однакова лектура тощо.

Становлення православно-слов'янської філософської традиції пов'язане з поширенням християнства серед слов'янських народів. У 60-х рр. IX ст. християнство східного обряду стає офіційною релігією у Великій Моравії, Болгарії й, видно, також тимчасово на теренах Київщини⁶⁶.

⁶⁶ Про хрещення русичів говорив константинопольський патріарх Фотій у «Окружному посланні» (867 р.). Див. : Россейкин Ф. Первое правление Фотия, патриарха Константинопольского. Сергиев-Посад, 1905. С. 279-280. Про хрещення русів у той час йдеться в біографії

Особливо велике значення для слов'ян мала місія солунських братів⁶⁷ Кирила й Мефодія. Є підстави вважати, що вони були ознайомлені з надбаннями античної культури, філософії зокрема. В уже згадуваному «Пространному житії Костянтина-Кирила Філософа» йдеться про те, що Кирило в молоді роки опинився в Константинополі, де здобув хорошу освіту: «...віддали його вчителям, щоби вчився. І за три місяці опанував усю граматику і до інших учень приступив. Навчався ж і Гомера, і геометрії, і у Лева і Фотія діалектики, і всіх філософських вчень, до того ж і риторики, й арифметики, й астрономії, і музики, і всіх інших еллінських вчень. Та так опанував їх усі, що жоден з них так не опанував». Отже, Кирило студював твори Гомера, філософські вчення, математичні дисципліни, зокрема, геометрію, діалектику (як мистецтво дискусії) і риторику, а також музику й астрономію, котрі, на думку піфагорійців та платоніків, відображали світову гармонію.

Наставниками Кирила, як бачимо, були видатні ромейські мислителі Лев Математик (орієнтовно 790—870), архієпископ Салонік, який сприяв відновленню Магнавської вищої школи в Константинополі й перетворенні її в школу вищого типу⁶⁸, та Фотій (орієнтовно 820—896), котрий із часом обійняв становище константинопольського патріарха⁶⁹. Лев прихильно ставився до античної філософії й точних наук. Щодо Фотія, то це був інтелектуал високого рівня. У його праці

ромейського імператора Василя Македонянина (867—886), також про це говорить Костянтин Багрянородний (905—959). Михайло Брайчевський висунув тезу про «Аскольдове хрещення» Русі в зазначений період. Див.: Брайчевський М. Утвердження християнства на Русі. Київ, 1988. С. 50-73.

⁶⁷ Кирило й Мефодій походили з грецького міста Салоніки, де проживало чимало слов'ян. По-слов'янськи це місто іменувалося Солунь. Звідси й назва — солунські брати.

⁶⁸ Див.: Лемерль П. Первый византийский гуманизм. Замечания и заметки об образовании и культуре в Византии от начала до X века. Санкт-Петербург, 2012. С. 215-258.

⁶⁹ Dvornik F. Le Schisme de Photius. Histoire et legende. Paris, 1950.

«Миріобібліон» («Бібліотека»)⁷⁰ знаходимо реферативні огляди й фрагменти із 386 творів близько 280 античних та ромейських авторів (ораторів, граматиків, лікарів, істориків, географів, богословів тощо). Фотію та учням його школи також належить об'ємний твір енциклопедичного характеру «Лексикон».

Цей мислитель критично ставився до філософії Платона⁷¹. Вважав, що риторичній прозі, підпорядкованій розуму, варто віддавати перевагу перед поезією, яка звертається до нерозумної частини душі й плодить шкідливі для християнина міфи. Через те в «Миріобібліоні» практично відсутні фрагменти творів поетичного характеру. Саме через поетичність та міфічність Фотію не подобався платонізм. Відкидав він, зокрема, й Платонівську теорію ідей — як неприйнятну для християн у богословському аспекті. Адже, згідно з нею, Творець для творчого акту потребує предіснуючу «парадигму». Певний «ліберальний критицизм» простежується у Фотія й щодо християнських неоплатоніків. Він більше орієнтується на Аристотеля та його логіку. Зрештою Фотію імпонувало й те, що Аристотель, на відміну від Платона, не займався власною релігійною творчістю, яка б була в суперечності з біблійним одкровенням та християнською доктриною⁷². При цьому чималу увагу мислитель звертав на проблеми мови, на те, як найкраще описувати реальність та виражати стани мислення. Певно, його інтерес до цих питань зіграв не останню роль у тому, чому Кирило взявся до слов'янських філологічних студій.

Говорячи про філософські зацікавлення Кирила, згадуване його життє, написане Климентом Охридським, акцентує увагу на інтересі до Григорія з Назіянза. «...віддавшись

⁷⁰ Φωτίου Πατριάρχου Κωνσταντινουπόλεως. *Μυριόβιβλος ἢ Βιβλιοθήκη* (5 τόμοι). Θεσσαλονίκη, 2001.

⁷¹ Κουτλούκα Μ. Η κριτική του Φωτίου στη θεωρία των ιδεών του Πλάτωνα. *Ελληνική Φιλοσοφική Εταιρεία: Γλώσσα και πραγματικότητα στην ελληνική φιλοσοφία*. Αθήνα, 1985. Σ. 313-318.

⁷² *Культура Византии*. Вторая половина VII — XII в. Москва, 1989. С. 43-44.

науці, — читаємо в цьому творі, — він (тобто Кирило — П. К.) сидів удома і вивчив напам'ять твори святителя Григорія Богослова»⁷³.

Згадуваний отець церкви, як уже говорилося, належав до представників християнського неоплатонізму⁷⁴. Після себе він лишив 45 проповідей («Слів»), 245 листів, а також низку віршів. Григорія Богослова варто вважати не лише одним із перших стовпів християнської літератури, а й також одним з останніх представників «високої» античної художньої літератури. Наскільки можна судити із «Пространного житія Костянтина-Кирила Філософа», саме висока художність творів цього автора приваблювала Кирила.

Григорій Богослов не лише знав і розумів одного з провідних ідеологів неоплатонізму Плотіна, але і був близький до нього за своїм філософствуванням. Для нього, як і для Плотіна, матерія — майже небуття. Оригінальною теорією мислителя можна вважати вчення про те, що все людство початково у своєму визначеному об'ємі є надособистою особою, духовною цілісністю особливого порядку, що містилася ще в Адамі⁷⁵.

Позиція Григорія Богослова не зовсім гармоніювала з позицією вчителя Кирила патріарха Фотія, який відкидав у філософствуванні поетичність і тяжів до раціоналізму. Чи розумів це Кирило? І як до цього ставився? Наскільки можемо судити з того, що знаємо про нього та його творчість, він виявляв у цьому питанні еклетизм. З одного боку, Кирило тяжів до раціоналізму своїх вчителів Лева Математика й Фотія, однак, з другого боку, захоплювався поетичністю творів Григорія Богослова.

Щодо брата і сподвижника Кирила Мефодія, то про нього маємо менше інформації. Однак немає сумнівів, що він був достатньо освіченою людиною; як і Кирило, непогано знав

⁷³ Григорія з Назіянза, як правило, іменували Григорієм Богословом.

⁷⁴ Ruether R. R. Gregory of Nazianzus. Oxford, 1969.

⁷⁵ Культура Византиї. IV — первая половина VII в. Москва, 1984. С. 73.

античну й ромейську філософію. Багато в чому допомагав своєму братові.

Кирило й Мефодій побували на сучасних українських землях, зокрема, в Таврії, її столиці Херсонесі (чи як тоді його називали — Херсоні), а також у Хазарії, котра охоплювала в той час значну частину теренів сучасної Лівобережної України. При цьому в «Пространному житії Костянтина-Кирила Філософа» чи не найбільше уваги приділено хазарській місії солунських братів.

Цікаво відзначити, що розповіді про цю місію багато в чому нагадують оповідь про намагання Філософа схилити до християнської віри князя Володимира, вміщеному в «Повісті минулих літ». Загалом «Промова філософа» в цьому літописному творі нагадує те, що в «Пространному житії Костянтина-Кирила Філософа» говорить Кирило хазарському кагану. Тому є підстави вважати, що давньоруський літопис використав, навіть калькував житіє Кирила. Загалом «Повість минулих літ» багато уваги приділяє Кирилу й Мефодію, котрі постають там як першорядні християнські авторитети й філософи.

Однак хазарська місія Кирила й Мефодія мала скромні результати. Відповідно «Пространного житія Костянтина-Кирила Філософа», лише близько двохсот осіб з Хазарії «охрестилися, відмовившись від язичницьких гидот і незаконних шлюбів». Правда, хазарський каган начебто наказав своїм підданам прийняти християнство. Але це якраз той випадок коли бажане видавалося за дійсне.

Успішнішою за хазарську була моравська місія солунських братів, яка розпочалася в 862 р. У той час правитель Великоморавської держави Ростислав пішов на союз із Ромейською імперією, попросивши імператора Михайла III та патріарха Фотія відрядити в Моравію християнських місіонерів. Ними й стали Кирило та Мефодій.

За свідченням згадуваного житія Кирила, солунські брати не лише здійснювали християнізацію Моравії, а й уклали слов'янську абетку. Можливо, це була глаголиця, оскільки

кириличне письмо, наскільки можемо судити, сформувалося трохи пізніше в Болгарії.

Кирило й Мефодій переклали Євангеліє з Апостолом (Діяння та Послання апостольські), Псалтир та низку богослужбових книг старослов'янською мовою, що забезпечувало проведення цією мовою літургії. Очевидно, основою для старослов'янської мови став солунський діалект, який брати добре знали. Варто враховувати, що на той час не було великих відмінностей між слов'янськими говірками. Тому унормована солунськими братами старослов'янська мова була зрозумілою для слов'янських етносів.

Попри те, що Кирило й Мефодій не були оригінальними філософами, їхня діяльність мала чимале значення для розвитку філософії в слов'янських країнах.

По-перше, вони, як уже говорилося, зробили багато для унормування писемної старослов'янської мови. А це була необхідна умова для філософствування (нагадаймо, що філософія — плід другої комунікативної революції). Сьогодні нам видається само собою зрозумілим, що народ має свою писемність. Але такого розуміння не було ні в IX ст., ні навіть у наступні часи. У Ромейській імперії та на Заході мала поширення думка, ніби повноцінними мовами, які можна використовувати в сакральних цілях, є іврит (єврейська), грецька й латинська. Солунським братам доводилося в непростій боротьбі відстоювати право слов'ян мати свою писемність. У житті Кирила знаходимо велику його промову на захист старослов'янської писемності. «Хіба дощ не падає від Бога однаково на всіх? — запитував він. — Чи не світить також і сонце на всіх? Чи не всі ми дихаємо одним повітрям? Як вам не соромно визначати лише три мови (мається на увазі іврит, греку й латину — *П. К.*) й хочеться, щоб усі інші племена та народи були сліпі й глухі?»

По-друге, Кирило й Мефодій заклали основи філософської термінології в старослов'янській мові: ними були вироблені відповідники понять властивість, сутність, всесвіт, закон, буття, небуття, уява, поняття, річ та інші. Поява такої

термінології відкривала перед слов'янськими народами не лише можливість освоєння давньогрецького й ромейського філософського спадку, а створювала умови для власного оригінального філософствування.

По-третє, Костянтин й Мефодій, самі маючи високу на той час філософську освіту, з самого початку зорієнтували слов'янські народи на позитивне ставлення до мудрості філософів. Принаймні у православно-слов'янській культурі ми не знайдемо вираженого протиставлення християнства і «язичницької» філософії. Філософія трактувалася тут як одна із найвищих духовних цінностей і ототожнювалася з богослов'ям. Відповідно, філософ сприймався як людина, котра заслуговує на повагу за свої знання та мудрість.

На жаль, Велика Моравія, через різні обставини, зокрема, тиску німецьких католицьких ієрархів, не змогла стати основним осередком православно-слов'янської культури. Після смерті Кирила й Мефодія їхні учні, зазнавши переслідувань, змушені були в 886 р. покинути цей край і переселитися до Болгарії. Остання, перейнявши естафету у Великої Моравії, стає на певний період головним культурним осередком православних слов'ян.

Культурне піднесення в Болгарії спостерігалось за правління царя Симеона (893—927). Останній провів молоді роки в Константинополі й «вкусив плодів» ромейської освіченості. Існує думка, що на його замовлення був укладений «Збірник царя Симеона», основою якого послужила створена у Ромейській імперії в IX ст. «Книга спасіння...» Цей твір виник в умовах богословських дискусій, а його укладачі поставили перед собою мету в живій та яскравій формі розкрити основні принципи християнського віровчення — про троїчність Бога, про боголюдську природу Христа і т. п. Однак трактуючи ту чи іншу проблему, укладачі часто виходили за межі чисто релігійних питань, залучаючи знання з галузі філософії, економіки, історії, географії, права тощо. Тобто це була енциклопедична праця, куди ввійшли тексти грецьких авторів — Василя

Великого, Кирила Александрійського, Іоанна Дамаскіна, Максима Сповідника, Іоанна Златоуста, інших ромейських мислителів. Були там також відомості з «Органону» Аристотеля, трактування аристотелівської «Метафізики», здійснене Максимом Сповідником. Не виключено, що «Збірник царя Симеона» міг послужити зразком для написання Ізборників Святослава 1073 й 1076 років⁷⁶.

Часи розквіту болгарської культури у кінці IX — на початку X ст. швидко змінилися періодом занепаду. Багато писемних пам'яток, створених у цей період, було знищено.

Найвидатнішим мислителем періоду правління царя Симеона вважається Іоанн Екзарх (болгарський)⁷⁷, який, імовірно, навчався в Константинополі. Принаймні він добре знав грецьку мову. Іоанн здійснив переклад значної кількості творів отців церкви, зокрема, праць Василя Великого. Йому належить переклад частини твору Іоанна Дамаскіна «Точний виклад православної віри». Цей переклад, відомий під назвою «Небеса», мав велике значення для розвитку філософської термінології старослов'янською мовою.

Мислитель толерантно ставився до давньогрецької філософії. Вважав, що не можна відкидати античний філософський спадок, хоча він і належить язичникам. До цього спадку необхідно підійти критично, відкинути непотрібне й засвоїти корисне.

Одним із найбільш відомих творів Іоанна був твір компілятивного характеру «Шестоднев» та коментар до нього. У «Шестодневі» використовувалися твори Василя Великого, Іоанна Златоуста, Козьми Індикоплевста та інших християнських авторів. Звертався Іоанн і до робіт авторів Античності — Платона, Аристотеля, Гіппократа та інших. У «Шестодневі», зокрема, демонструється позитивне ставлення до філософії

⁷⁶ Про «Збірник царя Симеона» див.: Пейчев Б. Философский трактат в Симеоновом сборнике. Киев, 1983.

⁷⁷ Про Іоанна Екзарха (болгарського) див.: Трендафилов Хр. Йоан Екзарх Български. София, 2001.

Платона. Там зустрічаємо твердження, ніби Платон висловлює ті самі думки, що й Біблія. У цьому випадку розумілася віра в безсмертя душі⁷⁸.

Іоанн у «Шестодневі» стверджує, що Бог створив видиме й невидиме світло, чого раніше не існувало. У цьому твердженні відчувається вплив неоплатонізму. Порушується також у творі питання про сутність Бога. Іоанн дотримується думки, що Бог не може бути подібний до людини. Бог є сам силою та волею і йому не потрібен посередник — на відміну від людини, яка для своєї діяльності потребує матеріалу. Думки Бога також різняться від думок людей.

У «Шестодневі» дається детальний опис матеріального світу. У його основі лежать чотири стихії (вогонь, вода, земля й повітря). Така думка мала поширення у античній філософії. Бог, створивши ці стихії, продовжує ними керувати, оскільки вони самі по собі не здатні поєднуватися. Загалом же матеріальний світ трактується позитивно, оскільки він створений Богом для людини. Людина ж перебуває в центрі Всесвіту і володіє безсмертною душею. Душі мають також інші живі істоти. Однак тваринні душі, на відміну від людських, помирають разом із тілом своїх господарів. Головною якістю людської душі є розум, тобто здатність розмірковувати й думати. Завдяки розуму людина пізнає навколишній світ, розрізняє добро та зло, неправду та істину, корисне й шкідливе. Володіння розумом тісно пов'язане зі свободою волі. Кожна людина робить те, що хоче.

Загалом же людина живе у подвійному світі, де ведуть боротьбу Бог та диявол, добро і зло. Справа людини вибирати, з ким іти — з Богом чи дияволом. Залежно від поведінки людини на землі складається її доля в потойбічному житті⁷⁹.

⁷⁸ Ватев Й. Същност и произход на «битието» според «Шестоднев» на Йоан Екзарх. *Философска мисъл*. София, 1980. Кн. 8. С. 91-97.

⁷⁹ Бонов А. Възгледите за вселената на Йоан Екзарх български. София, 1982.

Як бачимо, в «Шестодневі» Іоанна поєднувалися ідеї античних філософів (передусім Платона й Аристотеля), християнських неоплатоніків і, можливо, навіть ідеї, притаманні тогочасній болгарській народній культурі. Наприклад, акцент на боротьбі між Богом та дияволом може бути результатом богумільського впливу.

Окрім Преслава, столиці Болгарії часів царя Симеона, ще одним центром культурного й філософського життя в країні стає Охрид на території Македонії. Сюди після вигнання із Великої Моравії переселилися такі учні Кирила й Мефодія, як Климент та Наум. На жаль, багата спадщина охридської школи була знищена в XI—XII ст. і не дійшла до нашого часу.

Залишилися деякі відомості про творчість уже згаданого Климента Охридського⁸⁰. Він був автором численних релігійних творів. Мислитель перебував під впливом християнських неоплатоніків, зокрема, Псевдо-Діонісія Ареопагіта. Розглядав Бога як вищу сутність, котру людська мова не здатна означити. У деяких своїх творах, наприклад, «Похвальному слові архангелам Михаїлу та Гавриїлу», Климент використовує ідею небесної та земної ієрархії.

«Золоті часи» царя Симеона змінилися феодальними усобицями, гострими конфліктами з Ромейською імперією. З допомогою київського князя Святослава грекам-ромейцям вдалося розгромити Болгарське царство. У 971 р. східна частина країни перейшла під владу Константинополя. Тоді на теренах Македонії виникає Болгарська держава зі столицею в Охриді. На той час припадає розквіт Охридської школи. Однак ця держава проіснувала лише до 1019 р., після чого попала під владу Ромейської імперії. Поневолення греками-ромейцями Болгарії тривало до кінця XII ст.

XI—XII ст. ст. для Болгарії були часом не лише господарського, політичного, а й культурного занепаду. Грецьке

⁸⁰ Милев А. Гръцките жития на Климент Охридски. София, 1966.

духовенство здійснювало жорстку еллінізацію краю, використовуючи набутки слов'янської культури.

В умовах розрухи й культурної дезорієнтації виникає та набирає поширення рух богумілів⁸¹. У доктрині останнього простежуються східні маніхейські мотиви. Богуміли створили численну літературу, в якій розробили альтернативне християнству вчення. Для них характерне прийняття дуалістичної концепції доброго Бога й злого Сатани. Сатана, так вважали богуміли, був створений Богом, але позаздрив своєму творцю і вмовив ангелів від першого до п'ятого неба відійти від Бога та створити свій світ. Дізнавшись про це, Бог вигнав Сатану та прихильних йому ангелів зі свого світу. І все ж Бог, на прохання Сатани, дав йому сім днів, протягом яких той зі своїм воїнством створив видимий світ, в т. ч. й людину. Отже, людина створена не за образом та подобою Бога, а Сатани. Відповідно, людські діяння — гріховні.

Створивши світ і людей, Сатана, на думку богумілів, почав своє правління. Обдурив людей, представивши себе як Бога і дав людям книги, котрі оманливо видавалися за священне писання. Отже, і Біблія, і вчення християнської церкви — від диявола. Однак добрий Бог послав у грішний світ Ісуса Христа, щоб врятувати людські душі та повернути їх до себе. Світ Сатани має існувати сім днів, тобто сім віків. Укінці відбудеться друге пришестя Христове. Тоді грішники загинуть, а будуть спасенні обранці божі.

Трактуючи видимий світ як світ зла, богуміли не приймали суспільної нерівності, пишноту та багатство можновладців, виступали проти гноблення бідних. Тому богумільство поширювалося переважно серед простолюду. Його можна розглядати як «народну філософію», котра протистояла філософії елітарній.

Ідеї богумілів (правда, у прихованій формі) знайшли відображення в різноманітних релігійних пам'ятках слов'янських

⁸¹ Про богумільство більш детально див.: Ангелов Д. Богомилство в България. София, 1980.

країн в епоху Середньовіччя. На Русі поширювалася різноманітна апокрифічна література, якою користувалися богуміли (Першоевангеліє Якова, Євангеліє Хоми, Никодимове Євангеліє, Апокаліпсис Іоанна тощо), також твори «Суперечка Ісуса Христа з дияволом», «Ходіння Богородиці по муках», «Повість про Соломона і Кітовраса», в яких зустрічаються богумільські мотиви.

Занепад Болгарії не поставив крапку в генезисі православно-слов'янської філософської традиції. У кінці X — на початку XI ст. естафету в її розвитку перебрала Русь.

Давньоруські книжні й філософські середовища

Коли йдеться про історію філософії, то увага звертається (і це цілком зрозуміло!) на історію ідей. При цьому часто ігноруються середовища, в яких ці ідеї з'являлися й культивувалися. Хоча від цих середовищ багато що залежало⁸².

Не будемо згадувати китайську та індійську філософські традиції, звернемося лише до європейської. Маємо досить приблизне уявлення, в яких середовищах розвивалася досократова філософія. З тієї скупої інформації, що дійшла до нас, складається враження, що перші філософи мали певне коло учнів-послідовників, які сприймали, пропагували й розвивали ідеї своїх вчителів. У результаті цього формувалися філософські школи. Відносно широку інформацію маємо про школу піфагорійців, або піфагорійський союз. Це, як уже говорилося, була не лише школа, у межах якої проповідувалися ідеї Піфагора, а й світоглядна спілка, що мала релігійний характер, а також політична партія, котра прагнула прийти до

⁸² Про вплив середовищ на розвиток філософії писав американський соціолог Ренделл Коллінз. Див.: Collins R. *The Sociology of Philosophies: A Global Theory of Intellectual Change*. Cambridge, 1998.

влади (у той час, як і в наступні періоди, релігія та політика тісно перепліталися).

У часи Сократа філософським середовищем стає афінська агора (площа). Це було місце інтенсивної комунікації — тут не лише торгували, а й скликали народні збори. На агорі Сократ вів бесіди з різними людьми, навчаючи їх філософії. Щось подібне робили також софісти. Афінська агора стала не лише місцем інтелектуального спілкування, а й важливою політичною локацією. Софісти ж, як відомо, готували своїх учнів до політичної боротьби, судових процесів. Те саме можна сказати й про оточення Сократа — його учень Платон сподівався зробити політичну кар'єру, Алківіад став впливовим політиком. І тоді, і потім філософія (у різних іпостасях) так чи інакше пов'язувалася з політикою. Одна лише Платонівська ідея філософа-правителя чого вартувала!

В Афінах відбулося «локалізаційне розпорошення» філософії. У місті з'явилися різні осередки (Академія, Лікей, Сад, Стоя тощо), у котрих витворилися філософські школи-корпорації, функції яких зводилися не лише до студіювання певних доктрин, але й до їхнього розвитку. У принципі, щось подібне спостерігалось у досократовий період, зокрема, прообразом таких корпорацій можна вважати згадуваний піфагорійський союз. Інша річ, що створені в Афінах філософські школи-корпорації були «підсилені агорою». Вони в афінських реаліях, де відбувалося демократичне змагання різних політичних сил, виявилися відкритими для дискусій, а це, безперечно, сприяло розвитку філософської думки.

У період раннього християнства й вселенських соборів (IV—VIII ст.) у «Римському світі», передусім у РOMEЙській імперії, відбулася трансформація філософії. Стара, «еллінська» філософія хоча й не відкидалася повністю, але зазнала маргіналізації. Уже говорилося, що філософія почала трактуватися як любов до Бога, оскільки Бог і є найвищою мудрістю-софією. Тому філософські школи (їх би зараз назвали богословськими) формуються при єпископських кафедрах

(Каппадокійська школа, школа Августина Блаженного тощо). Територіально вони були віддалені між собою (це ж не компактні Афіни!), але в них була своя «агора», де ці школи вели дискусії. Зокрема, такою «агорою» стали Вселенські собори. Хоча не лише вони. Жваві тринітарні диспути, які мали релігійно-філософський характер, велися в багатьох містах «християнського простору» в часи раннього Середньовіччя. Осередками такої боротьби були, зокрема, монастирі, деякі з яких стали значними релігійно-культурними осередками. Змальовуючи тодішню «дискусійну ситуацію», Григорій із Назіянза навіть скаржився, що не може купити хліба чи вимитися в лазні, не почувши від пекаря чи лазника міркувань про співвідношення Отця і Сина⁸³. Інтенсивність цих дискусій обумовлювалася й політичним інтересом. Часто їх варто осмислювати в контексті боротьби за владу в церкві й «християнській імперії». При цьому бачимо, що активними учасниками такої боротьби були не лише духовні особи, а й ромейські імператори. Останні, як і церковні ієрархи, створюють школи, у т. ч. й філософського характеру, при своїх дворах. Наприклад, згадувана вище Магнаврська школа розміщувалася в палацовому комплексі ромейського імператора.

Європейські університети, які в період Середньовіччя на Заході стали головними осередками філософствування, теж виникали й функціонували в контексті релігійно-політичної боротьби. Зокрема, Болонський університет, котрий вважається першим європейським вищим навчальним закладом університетського типу й появу якого відносять до 1088 р., виник у результаті релігійно-політичної боротьби за інвеституру, що велася у Священній Римській імперії.

Давня Русь не була винятком у цьому плані. Тут виникали культурні осередки при княжих та єпископських дворах, а також монастирях, де переписувалися й писалися книги, здійснювалися філософські студії й дискусії. Про такі дискусії говорить послання київського митрополита

⁸³ Культура Византиї. IV — первая половина VII в. С. 66.

Климента Смолятича до пресвітера Фоми, про яке далі вестиметься мова.

Значний культурний осередок сформувався при дворі князя Ярослава Мудрого у 30—40-х рр. XI ст., про що свідчить «Повість минулих літ». Під 1037 р. читаємо там:

«І при нім стала віра християнська плодитися в Русі і розширяться, і чорноризці стали множитися, і монастирі почали з'являтися. І любив Ярослав церковні устава, і попів любив він велико, а понад усе любив чорноризців. І до книг він мав нахил, читаючи [іх] часто вдень і вночі. І зібрав він писців многих, і перекладали вони з гречизни на слов'янську мову і письмо [святеє], і списали багато книг. І придбав він [книги], що ними поучаються віруючі люди і втішаються ученням божественного слова. Бо як ото хто-небудь землю зоре, а другий засіє, а інші пожинають і їдять поживу вдосталь, — так і сей. Отець бо його Володимир землю зорав і розм'якшив, себто хрещенням просвітив, а сей великий князь Ярослав, син Володимирів, засіяв книжними словами серця віруючих людей, а ми пожинаєм, учення приймаючи книжнеє»⁸⁴.

У цьому фрагменті йдеться про книжність, однак не фігурує слово «філософія». Та все ж воно мається на увазі. Адже, як зазначалося, і в Ромейській імперії, і на Русі філософія пов'язувалася з книжністю. Там філософ — водночас книжник. Він читає, переписує та інтерпретує книги.

Недаремно після слів про те, що Ярослав шанував книги й читав їх, у літописі йде своєрідний гімн книжності:

«Велика бо користь буває людині од учення книжного. Книги ж учать і наставляють нас на путь покаяння, і мудрість (тут і далі виділення наше — П. К.) бо, і стриманість здобуваємо ми із словес книжних, бо се є ріки, що напоюють всесвіт увесь. Се є джерела мудрості, бо є у книгах незмірна глибина. Ними бо в печалі ми втішаємось, вони є уздою стриманості. А мудрість великою є, бо й Соломон же хвалив її [і] говорив: “Я, премудрість, вселила пораду, і розум, і тямую,

⁸⁴ Літопис руський. С. 89.

я призвала страх Господній; у мене — порада, у мене — мудрість, у мене — сила; мною царі царствують і владарі узаконають правду; мною вельможі возвеличуються і деспоти держать землю; я люблю тих, які люблять мене; ті, що шукають мене, знайдуть благодать". Якщо бо пошукаєш ти в книгах мудрості пильно, то знайдеш ти велику користь душі своїй. Бо коли хто часто читає книги, то бесідує він із богом або зі святими мужами. Читаючи бесіди пророків, євангельські повчання і апостольські, і житія святих отців, знайде душі він користь велику⁸⁵».

З цих слів випливає: читання книг є шуканням мудрості. А мудрість пов'язується з раціональним підходом (розумом, тямущістю). У тогочасних соціокультурних реаліях християнізованої Русі це якраз і трактувалося як філософія. У цьому сенсі, Ярослав Мудрий⁸⁶, який любив книги й читав їх вдень і вночі, теж постає як філософ.

Щоправда, це філософ «пасивний», котрий лише шукає в книгах розумні речі. Він не дискутує, не творить оригінальних текстів. Однак за часів князя Ярослава з'являються люди, які це роблять і яких можна вважати «активними» філософами. Це — новгородський єпископ Лука Жидята та київський митрополит Іларіон. Мало того, якщо проаналізувати їхні «Повчання до братії» й «Слово про Закон і Благодать», то видно, що між цими книжниками велася «прихована дискусія».

Звісно, основний репертуар книжності давньої Русі — книги релігійні. Передусім біблійні тексти, житійна й богослужбова література⁸⁷. І це закономірно. Оскільки вважалося, що в них міститься мудрість «вищого порядку».

⁸⁵ Літопис руський С. 89-90.

⁸⁶ Існує спокуса означення князя як «Мудрий» трактувати в плані філософському. Насправді такого означення в давньоруських джерелах немає. Його створили пізніші істориографи.

⁸⁷ Білоус П. Літературна медієвістика. Вибрані студії в 3-х томах. Житомир, 2011. Т. 1. С. 317-326.



Ізяслав Ярославович
(1024—1078)

Однак уже за часів сина Ярослава Мудрого, Святослава, з'являються перекладні книги, в яких поряд із християнськими літературними фрагментами, маємо фрагменти, дотичні до філософських питань, зокрема етичних. Це відомі Ізборники 1073 та 1076 рр. Варто відзначити, що укладач Ізборника 1076 р. Іоанн писав, що він збирав матеріал з різних княжих дворах існували бібліотеки, в яких знаходилася також лектура філософського характеру.

Їхня поява — результат політичної й пов'язаної з нею культурної боротьби, що велася в той час на Русі. У 1073 р. тодішній чернігівський князь Святослав прогнав з київського престолу свого брата Ізяслава⁸⁹. В очах багатьох людей такі дії сприймалися як незаконні. Адже саме Ізяславу заповідав у Києві правити Ярослав Мудрий. І саме Ізяслав був найстарший серед нащадків цього князя.

Варто відзначити, що Ізяслав та його дружина Гертруда приділяли чимало уваги релігійно-культурній діяльності. Вони опікувалися Печерським монастирем, про що, власне, й говорить Києво-Печерський патерик⁹⁰. Завдяки Ізяславу відбулася важлива релігійно-політична акція — канонізація князів Бориса й Гліба⁹¹. А свояк князя Ізяслава Остромир (Йосип) замовив написання євангельського тексту — Остромирового Євангелія⁹².

⁸⁸ Бондарь С. Философско-мировоззренческое содержание «Изборников» 1073 и 1076 годов. С. 74.

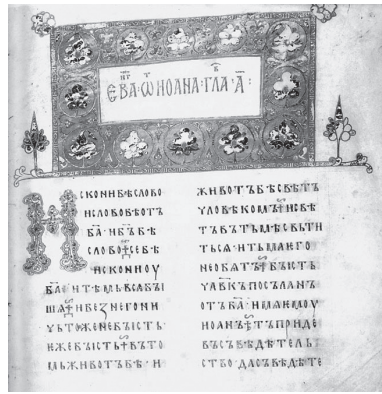
⁸⁹ Літопис руський. С. 112.

⁹⁰ Абрамович Д. Києво-Печерський патерик. С. 17-18.

⁹¹ Літопис руський. С. 111-112.

⁹² Тисяча років української суспільно-політичної думки. Т. I. С. 218-219.

Тому закономірно, що Святослав, зайнявши Київ, намагався прихилити на свій бік киян, місцеве духовенство, печерських ченців, які користувалися авторитетом й були прихильниками Ізяслава. Принаймні останнього підтримував Феодосій Печерський. Він засудив Святослава за те, що той позбавив брата Ізяслава престолу. Щоправда, потім князь і чернець порозумілися⁹³.



Сторінка з Остромирового Євангелія (1057 р.)

Видно, бажання завоювати прихильність київського духовенства підштовхнуло князя стати спонсором цікавих проєктів. З цією метою він закладає «церкву Печерську», тобто Успенський храм. Князь також замовляє написання збірників, що згодом стали відомі як Ізборники Святослава. Перший з них (уже про це говорилося) датується 1073 роком. Якраз у цьому році Святослав захопив київський престол. Другий Ізборник датований 1076 роком. Тоді ще Святослав залишався на київському княжінні.

Отже, політична боротьба на Русі (т. зв. усобиці) після смерті Ярослава Мудрого мала не лише негативні наслідки, а й позитивні. Принаймні ця боротьба породжувала не лише воєнну, а й культурну конкуренцію, результатом якої й стали, зокрема, Ізборники Святослава.

Однак не лише вони. У другій половині XI ст. в Києві створюється перші житія руських святих — князів Бориса й Гліба, а також Феодосія Печерського, який відіграв помітну роль у розвитку Києво-Печерського монастиря. Цей монастир стає значним релігійно-культурним осередком під опікою київських князів. Тут започатковується написання

⁹³ Абрамович Д. Києво-Печерський патерик. С. 66-67.

Києво-Печерського патерика. І, судячи з опосередкованих свідчень, у цьому монастирі у 10-х роках XII ст. був укладений початковий літопис («Повість минулих літ»)⁹⁴.

Книжно-філософський осередок існував при дворі Володимира Мономаха. Збереглося уже згадуване послання київського митрополита Никифора (?—1121) до цього князя, в якому порушуються питання психологічного й філософського характеру⁹⁵. Автор цього твору був греком й непогано знав давньогрецьку, а також ромейську філософію.

На Мономахові часи припало укладання «Повісті минулих літ». Це був не лише літописний історіографічний твір. Це твір синтетичний. Поряд із літописною фіксацією подій, маємо в ньому широку історіософську концепцію розгортання світової історії, в яку вписана історія Русі; є тут «вмонтовані» тексти агіографічного типу (розповіді про Феодосія Печерського, Бориса й Гліба); фрагменти, де говориться про релігійно-філософські дискусії; зрештою, є в літописі й певні теоретичні розмірковування про «світовий порядок», буття людське; подана й «практична філософія» (етика та політика). Тобто цей літопис містить й філософські елементи.

По-своєму логічно те, що в такій культурній атмосфері з'являється «Поучення» Володимира Мономаха (1053—1125). Цей князь свідомо йде на те, аби залишити своїм нащадкам не усні, а письмові (!) настанови. Його «Поучення» мало «пройти крізь віки», оскільки в ньому автор хотів сказати щось важливе, «вічне». Це не просто твір педагогічного характеру, а твір — політологічний. Звісно, «Поучення» Володимира Мономаха — не «Політика» Аристотеля, де автор на основі зібраної його учнями інформації про державні устрої в численних давньогрецьких полісах доходить до певних теоретичних висновків. Однак «метод» у Аристотеля й Мономаха практично один і той же. Руський князь на основі свого політичного досвіду (а той у нього був чималий — на відміну

⁹⁴ Толочко П. Давньоруські літописи і літописці X—XIII ст. С. 83-110.

⁹⁵ Тисяча років української суспільно-політичної думки. Т. I. С. 363-373.

від Аристотеля) намагається запропонувати, який має бути устрій у його державі і як повинен поводитися правитель. У творі подається модель «ідеального християнського князя». Можна, звісно, скептично й критично поставитися до неї, але вона цікава як рефлексія на політичні й культурні реалії Русі.

Про існування філософських середовищ при давньо-руських князівських дворах однозначно засвідчує послання київського митрополита Климента Смолятича (? — помер після 1164 р.) до смоленського пресвітера Фоми⁹⁶. Автор цього твору, про що вже йшлося, характеризувався «Київським літописом» як філософ, котрого «у Руській землі не було»⁹⁷. У середині XII ст. Климент опинився в епіцентрі політичної боротьби, що велася за київський престол між нащадками Мономаха (волинським князем Ізяславом Мстиславовичем та князем суздальським Юрієм Долгоруким) і до якої були долучені інші руські князі⁹⁸. Ізяслав Мстиславич став покровителем Климента і, завдячуючи його сприянню, 27 липня 1147 р. того обрали київським митрополитом. Однак призначення останнього на кафедру відбулося без санкції константинопольського патріарха, що, своєю чергою, викликало невдоволення та незгоду з боку частини руського духовенства. Така ситуація породила дискусію в церкві й державі, результатом чого стало згадане послання Климента.

Зі змісту твору можна зрозуміти: пресвітер Фома докорив своєму адресату за, що той хизувався своєю вченістю і використовував твори античних авторів.

Про пресвітера Фому ми не маємо інформації, окрім тієї, що міститься в Климентовому посланні. Цей священник жив у Смоленську й був наближеним до місцевого князя Ростислава Мстиславича, рідного брата Климентового

⁹⁶ Тисяча років української суспільно-політичної думки. Т. I. С. 393-397.

⁹⁷ Літопис руський. С. 208

⁹⁸ Про цю боротьбу і участь у ній Климента Смолятича див.: там само. С. 211, 212, 214, 215, 225, 249, 268, 275, 285.

покровителя — Ізяслава Мстиславича. Климент посилається на якесь своє писання до цього князя, яке стало відоме пресвітерові Фоми.

Принагідно варто відзначити, що Смоленськ був тісно пов'язаний із Києвом, виступав як важливий культурний осередок. У одному із «Азбуковників» (філософських лексиконів) сказано, що тут у 1095 р. Филип-філософ написав книгу «Діоптра»⁹⁹. Ця книга належала до творів філософського спрямування, де переважала етична проблематика. Вказане повідомлення відобразило традицію переписування в Смоленську філософських текстів. Зрештою і в наступні часи місто лишалося важливим осередком книжності.

Послання до пресвітера Фоми дає нам уявлення, як здійснювалася на Русі інтелектуальна полеміка між князівськими дворами. Климент, так можна зрозуміти з цього твору, читав написане до нього послання «перед багатьма слухачами й князем Ізяславом». Напевно, і Фома в такий же спосіб був ознайомлений з писанням Климента до князя Ростислава Мстиславовича. Подібна практика читання вголос приватних листів-послань мала поширення в середньовічні часи.

Чому Климент написав своє послання до смоленського князя? Річ у тому, що коли його обирали на митрополичу кафедру, смоленський єпископ, грек Мануїл, виступив проти цього. Не сприймав Климента і Ростислав Мстиславич. Климент же захотів привернути князя на свій бік, тому звернувся до нього письмово. Імовірно, з'явилося кілька листів. У них Климент використовував твори античних авторів. Видно, ці твори були відносно відомими, принаймні в середовищі інтелектуалів. Мусили про них щось знати й князі.

При дворі князя Ростислава доручили пресвітеру Фоми відписати Клименту. З подібною практикою «опосередкованої дискусії» ми зустрічаємося й пізніше в Україні.

⁹⁹ Громов М. Н., Козлов Н. С. Русская философская мысль X—XVII веков. Москва, 1990. С. 280.

Наприклад, на листи володимирського й берестейського єпископа Іпатія Потія до князя Василя-Костянтина Острозького відписує якийсь Клірик Острозький, що був студентом академії Острозької. Пресвітер Фома теж інтелектуал-початківець. Тому посилається на свого вчителя Григорія. На жаль, про останнього нічого не знаємо. Напевно, це був авторитетний книжник при дворі смоленського князя.

Фома звинувачував митрополита в кількох «гріхах». Передусім у марнославстві, ніби той «виставляє себе філософом». Напевно, смоленський пресвітер сприймав філософію в плані негативному. Друге звинувачення полягало в тому, що Климент використовував твори Гомера й Платона.

Климент же м'яко полемізує з Фомою, намагаючись повернути його на свій бік. У посланні немає різких випадів проти опонента. Його він іменує «любим у Господі братом». Ладний навіть визнати свої помилки. Однак після уважного прочитання послання стає зрозумілою інтелектуальна перевага Климента над своїм адресатом.

Митрополит не заперечує, що користався творами античних авторів, пишучи до князя Ростислава Мстиславича. Але тут же заявляє: я «лиш просто писав про те, що неспроможний був зрозуміти». При цьому натякає Фомі: і тобі, і твоєму вчителю «багато що невідоме». З контексту послання можна зрозуміти: еллінська філософія — це інструмент, який дає можливість пізнати складні, невідомі речі. Загалом же Климент Смолятич намагається виправдатися: мовляв, він не стільки використовував «зовнішню» філософію, скільки звертався до біблійних текстів.

Власне, велика частина згаданого твору присвячена алегоричним тлумаченням Біблії. Такий підхід у часи раннього християнства розроблявся Александрійською школою богослов'я. Знаний її представник Климент Александрійський вважав, що Біблія містить усе те, чого навчала грецька філософія — треба лише вміти розкрити зміст Священного писання, де істина подана у формі загадок, символічних

алегорій, метафор. Цей християнський теоретик писав, що одкровення «не було призначене для натовпу, але лише для небагатьох, здатних прийняти містерії і зберегти їх зміст у своєму серці. А невимовне, як і Сам Бог, довіряють логосу, а не письмовому [слову]»¹⁰⁰. Послідовник Климента Олександрійського, Ориген, дотримувався думки, ніби у Священному писанні є три змістові рівні. Перший — поверховий, буквальний, доступний «тілесному» сприйняттю. Другий передбачає сприйняття душі. Третій, найглибший, є сприйняттям духу¹⁰¹. До алегоричного трактування Біблії також зверталися східні отці церкви. З послання Климента Смолятича видно, що автор пройшов добру школу ромейської освіченості і цілком володів алегоричним методом тлумачення Біблії.

У посланні Климента Смолятича до пресвітера Фоми наводиться шістнадцять біблійних сюжетів, які отримують алегоричне трактування. При цьому Климент закликає свого опонента «ретельно додивлятися до божественних писань». Інтерпретуючи ці притчі-сюжети, він запитує: де тут філософія? Це своєрідний самозахист Климента від звинувачення в «зовнішньому», чи то еллінському, філософствуванні.

Мислитель свідомо звертається до Священного писання, яке є найвищим авторитетом для християн. Зрештою більшість текстів середньовічних авторів, які вважалися філософськими, переповнені біблійними цитатами та їхніми інтерпретаціями. Завдяки такому цитуванню й доводилася правильність думки, яку хотів подати автор. Такий підхід однаково був притаманний як східно-, так і західнохристиянським мислителям. Те саме можна сказати й про авторів мусульманських — правда, вони замість Біблії цитували Коран.

Наприкінці свого послання Климент Смолятич радить Фомі (певно, не без прихованої іронії): «Роздивляйся, любий, належить вдивлятися і розуміти, як все існує та утримується й вдосконалюється силою Божою...» А для такого розуміння

¹⁰⁰ Климент Олександрійський. Стромати. Київ, 2012. С. 107.

¹⁰¹ Martens P. Origen and Scripture. New York, 2012.

потрібне не лише трактування Біблії, а й знання творів Платона й інших античних авторів.

Послання Климента дійшло до нас не в первісному вигляді. Його витлумачив чернець Афанасій, про якого нічого не відомо. Тому важко сказати, де тут автентичний текст, а де пізніші додатки. Текстологічний і джерелознавчий аналіз послання дозволяє припустити, що Афанасій належав до послідовників Климента, можливо, був його молодшим сучасником та учнем. Оскільки цей текст тлумачився й поширювався, це дає підстави вважати, що існував інтерес до філософських питань і дискусій.

З літописних свідчень можна зрозуміти: Климент Смолятич перебував не лише в Києві, а й у місті Володимирі на Волині, де княжив його покровитель Ізяслав Мстиславич. У другій половині XII ст., коли це місто опиняється у володінні Ізяслава та його нащадків, воно перетворюється в значний культурний осередок. Син Ізяслава, Мстислав, ставши володимирським князем, будує тут величний Успенський собор. Існувала у Володимирі і традиція літописання.

За часів правління в цьому місті князя Володимира Васильовича¹⁰² воно стало значним культурним осередком. У «Галицько-Волинському літописі» цей князь двічі іменується філософом. Перший раз його так називають в епізоді, коли до нього прибув посол від його двоюрідного брата Лева Даниловича, перемиський єпископ Мемнон¹⁰³. Той мав завдання вмовити Володимира Васильовича віддати Берестейщину. Мемнон належав до освічених людей. І між ним та князем відбулося своєрідне інтелектуальне змагання. Удруге Володимир Васильович називається філософом у некролозі-панегірику¹⁰⁴. І в першому, і в другому випадку філософія означається як вміння трактувати Священне

¹⁰² Про князя Володимира Васильовича та його філософські погляди див.: Кралюк П. Любомудри Володимирії. Луцьк, 2010. С. 4-91.

¹⁰³ Літопис руський. С. 442.

¹⁰⁴ Там само. С. 445.

писання, його потаємні смисли — що відповідало підходу згадуваної Александрійської школи.

Володимир Василькович приділяв велике значення розвитку культури. За його часів і за його сприянням була укладена та суттєво відредагована основна частина «Галицько-Волинського літопису». У цьому літописному зводі вміщена велика похвала князю, де вказувалися його заслуги на полі культурному: будівництво та оздоблення церков, переписування для них книг і т. п. Це один із небагатьох літописних уривків (до того ж найбільш об'ємний), де йдеться про культурне життя давньої Русі. Він дозволяє нам сформувати всебічне уявлення про елітарну культуру наших предків.

Серед подарованих Володимиром Васильковичем церквам книг, був Соборник (сборник) його батька — Василька Романовича. Один примірник цієї книги він дав Благовіщенській церкві у Каменці, інший — монастирю святих Апостолів у Володимирі¹⁰⁵. Можливо, Соборник Василька Романовича нагадував Ізборники Святослава 1073 і 1076 рр.

Виходячи з вищесказаного, можемо констатувати: на Русі XI—XIII ст. при княжих дворах та єпископських кафедрах існували культурні осередки, в яких перекладалися з грецької мови й переписувалися тексти філософського характеру. Деякі представники цих осередків, володіючи грецькою мовою, читали твори античних авторів, зокрема, Гомера, Платона тощо. Поряд з поширенням «прийшлої» літератури, в цих осередках також велися філософські дискусії й писалися оригінальні тексти.

¹⁰⁵ Літопис руський. С. 447.

Дискусії руських книжників з опонентами

Одним із чинників «книжної активізації» та любомудрія стали дискусії, що велися на Русі між представниками східного християнства (православ'я) з опонентами — юдеями, мусульманами, західними християнами («латинниками») і язичниками.

Про них багато говориться у згадуваному «Пространному житії Костянтина-Кирила Філософа» Климента Охридського. Воно подавало давньоруським книжникам «матрицю» полемики з ідейними супротивниками.

Кирило, дискутуючи зі своїми опонентами, передусім виконував політичне завдання — піклувався про розширення впливу християнської імперії ромеїв. У «Пространному житії...» в уста Кирила вкладаються такі слова: «Як Бог дав правління всіма народами християнському імператору й досконалу мудрість, так і віру між ними, і без неї ніхто не може жити вічним життям». Тому Кирило полемізує з мусульманами, які на той час становили основну загрозу Ромейській імперії, доводячи їм, що Магомет (Мугаммад) не може бути пророком. Кирило також здійснює місіонерську поїздку до Хозарського каганату, де веде дискусії з вченими юдеями. Зрештою наставляє він і ромеїв, жителів Фульської землі, котрі зберігали язичницькі погляди, поклоняючись дубу.

Основна увага в «Пространному житії...» зосереджена на дискусії з юдеями. У творі детально описується перебування Кирила в Хозарському каганаті, його спілкування з каганом та його оточенням, а також з вченими адептами юдаїзму. Вони обговорюють питання Трійці, Спасителя, закону Мойсея, обраного народу, обрізання, іконошанування, ритуалів, пов'язаних із харчуванням.

Аргументами в дискусіях, які вів Кирило, були його посилення на біблійні книги. «Пространне житіє...» показує, що він добре їх знав і міг ґрунтовно викладати засади християнської віри. Завдяки цьому йому й вдавалося начебто перемогти опонентів.

«Матриця» таких дискусії була використана в «Повісті минулих літ», де йдеться про навернення князя Володимира до християнської віри. На початку історії цього навернення говориться про мусульман і піддається запереченню їхня віра. Однак далі розповідається не про юдеїв, а про «німців з Риму», які прийшли від папи. Треба розуміти, що на час укладення «Повісті минулих літ» (початок XII ст.) для руських прихильників східного (ромейського) християнства актуальною була уже не стільки полеміка з юдеями зниклої Хазарії, скільки із західними християнами («латинниками»). Щоправда, у розповіді про навернення Володимира все ж фігурують юдеї, а також ведеться дискусія з ними і заперечується їхня віра.

У «Повісті минулих літ» також чимало розповідається про язичників, піддаються критиці їхні погляди. Але це стоїть дещо осторонь основного сюжету про навернення князя Володимира.

Ще в «Повісті...» багато уваги приділено викладенню християнської віри проповідником-філософом, прототипом якого і є Кирило. При цьому виклад здійснюється при постійному зверненні до біблійних текстів. Щось подібне зустрічаємо і в «Пространному житті...», де Кирило розповідає про християнську віру хазарському кагану.

Розповідь про християнське навернення князя Володимира у «Повісті минулих літ» начебто «плагіат» «Пространного життя Костянтина-Кирила Філософа» Климента Охридського. Насправді такого «плагіату» доволі багато в середньовічній літературі — і не лише на Русі. Розповідь про навернення Володимира — не сліпе копіювання життя «просвітителя слов'ян», а використання ідей того твору при описі руських реалій. При цьому враховувався контекст відносин між східними й західними християнами, які склалися на початку XII ст.

Місцем, де велися дискусії з іновірцями на Русі, став Києво-Печерський монастир. У «Києво-Печерському патерику»

є згадки про те, що святий Феодосій дискутував з юдеями (жидами): «Ще і такий звичай мав блаженний: не раз, вставши вночі, таємно від усіх ходив до жидів, і з ними сперечався про Христа, докоряючи й докучаючи їм, і називаючи їх відступниками та беззаконними»¹⁰⁶. Є в «Патерику» чимало фрагментів, де зустрічаємо осуд юдаїзму. У розповіді про Євстратія Посника говориться, що той, потрапивши в полон, був проданий жидовину, але міцно тримався християнської віри й закликав це робити інших полонених¹⁰⁷. Неприйняття юдаїзму звучить і в розповіді про смиренного та многостраждального ченця Никона¹⁰⁸. Загалом «Києво-Печерський патерик» приділяє чи не найбільше уваги саме осуду юдаїзму.

Феодосію Печерському приписують також твір, де він повчає князя Ізяслава Мстиславовича, що потрібно шанувати неділю, а також у які дні тижня потрібно постити¹⁰⁹. Це повчання має виражений антиюдейський аспект. Зокрема, заперчується, що християни мають шанувати суботу, як це сказано в «законі Мойсеевому». Натомість, для них святим днем має бути неділя, бо «зійшов Господь Бог на землю — жидівське усе замовкло».

До творів, де велася дискусія з юдеями, варто віднести й «Слово про Закон і Благодать» Іларіона. Також у зв'язку з тим слід згадати перекладний твір «Тлумачна Палєя», що мав не лише антиюдейську, а й антимусульманську спрямованість. Жанр «Тлумачної Палєї» набув поширення у Ромейській імперії в X ст., хоча виник десь у VII—VIII ст. Її зміст становить виклад старозавітної історії від створення світу до царя Соломона. У «Палєї» символічно трактуються події старозавітної історії як знаки майбутнього приходу месії — Ісуса Христа. При цьому текст твору має численні

¹⁰⁶ Абрамович Д. Києво-Печерський патерик. С. 65.

¹⁰⁷ Там само. С. 106-107.

¹⁰⁸ Там само. С. 109.

¹⁰⁹ Тисяча років української суспільно-політичної думки. Т. I. С. 285-286.

додатки й коментарі антиюдейського й антимусульманського характеру¹¹⁰.

Феодосію Печерському приписують також відповіді на запитання князя Ізяслава Ярославича про «латинську» віру¹¹¹. Щоправда, існують дискусії, чи справді автором цього твору був Феодосій Печерський і чи написаний цей твір був у другій половині XI ст.¹¹². Там читаємо: «...слід цуратися віри латинської. (І) ні звичаїв їхніх дотримуватися, (ні) причастя їхнього приймати, і ні слухати, що кажуть вони, оскільки несправедно вірують і нечисто живуть...» Звертаючись до князя, очільник киево-печерського чернецтва, казав: «Не подобає віру їхню (тобто «латинян» — П. К.) хвалити: бо хто хвалить їхню віру, той, виходить, свою гудить; або (хто) почне хвалити непрестанно чужу віру, од якої одреклося православне християнство, той стає двовірцем, і близький до єресі. Ти ж, чадо, од таких діянь бережи себе і не спілкуйся з ними, але уникай їх, свою віру непрестанно хвали, і, скільки можеш, підвизайся в ній добрими справами». Щоправда, Феодосія все ж виявляв певну терпимість до єретиків і «латинян». Він начебто говорив князю Ізяславу Ярославичу: «Милостивим же будь, христілюбче, не лише до своїх домочадців, але й до чужих. І коли бачиш нагого, одягни його; чи голодного, чи в біді — помилуй їх. І якщо (навіть) буде іновірець — єретик і латинянин, всякого помилуй і з біді виручи».

Наскільки ці відповіді Феодосія Печерського про «латинську» віру є автентичними? Чи справді князь Ізяслав Ярославович звертався до ченця з питаннями про неї? Не виключено, що таке могло бути — адже цей можновладець мав прозахідну орієнтацію. Ізяслав Ярославович та його син Ярополк були короновані римським папою Григорієм VII.

¹¹⁰ Пістрій І. «Крехівська Палея» як історико-філософська пам'ятка України доби середньовіччя. Київ, 1993.

¹¹¹ Тисяча років української суспільно-політичної думки. Т. I. С. 287-289.

¹¹² Див.: Висковатый К. К вопросу об авторе и времени написания «Слова к Изяславу о латинах». Slavia. Praha, 1939. Т. 16. С. 535—567.

Дружиною князя стала Гертруда — дочка польського правителя Мешка II, яка отримала «латинське» виховання.

Отже, Ізяслав Ярославович був між «латинянами» й православними. Відповідно, його могли цікавити відмінності між цими двома напрямками християнства. Судячи з біографії цього правителя, він аж ніяк не міг бути вороже налаштований проти «латинян». Отже, не дуже прислухався до слів Феодосія Печерського, що із західними християнами не варто мати справ. Тому чернець, розуміючи все це, виявляв до них певну терпимість. Однак було зрозуміло, що напруга між східними й західними християнами наростала, особливо після «великої схизми» 1054 р., коли константинопольський патріарх Михайло Кіруларій піддав анафемі римського папу. Саме під впливом Константинополя серед духовенства Русі поширювалися «антилатинські» настрої. Хоча на рівні князівської еліти ці настрої ігнорувалися, а її представники підтримували різні зв'язки, у т. ч. родинні, із західними християнами.

З усім тим «антилатинство» культивувалося представниками духовенства, зорієнтованого на Ромейську імперію. До таких належав київський митрополит Никифор. У нього є послання до Володимира Мономаха, де він говорить про розходження між східними й західними християнами. Очевидно, це питання цікавило князя. Починався твір такими словами «Запитував еси, благородний княже, як були відкинуті латиники...»¹¹³.

Згадані дискусії з мусульманами, «латинниками», юдеями, як уже вказувалося, знайшли відображення в «Повісті минулих літ», де йшлося про вибір князем Володимиром віри. У цій оповіді багато міфічного. Вона є відображенням не стільки історичних реалій X ст., скільки релігійно-культурної ситуації на Русі в другій половині XI — на початку XII ст.

¹¹³ Тексти послань митрополита Никифора див.: Послания митрополита Никифора. Москва, 2008.

На першому місці в цій оповіді йде дискусія з мусульманами. Під 6493 р. від створення світу (985 роком від Різдва Христового) говориться про те, що князь Володимир вчинив похід на Волзьку Болгарію¹¹⁴. Наскільки можна судити з літописної оповіді, київський князь отримав відсіч й уклав з правителем цієї країни мир, скріпивши його династичним союзом. Володимир одружившись із якоюсь болгаринею, на що вказує житійна література¹¹⁵. Саме від цього шлюбу народилися Борис і Гліб, котрі отримали уділи (Ростовську й Муромську землі) на кордоні з Волзькою Болгарією.

Тут, до речі, виникає цікаве питання. Волзька Болгарія стала країною мусульманською в 20-х роках X ст.¹¹⁶ Відповідно князь Володимир мав одружитися з мусульманкою, що належала до правлячого роду в цій країні. Проте, згідно ісламських звичаїв, мусульманка не має права одружуватися з немусульманином. Отже, князь Володимир мав би прийняти іслам.

Тому не дивно, що, згідно літописної версії, до князя в першу чергу приходять мусульмани. А Володимир демонструє прихильність до них. У «Повісті минулих літ» читаємо:

«Прийшли болгари віри магометанської, говорячи: “Ти князь еси мудрий і тямущий, а не знаєш закону. Увіруй-но в закон наш і поклонися Магомету”. Володимир запитав: “Яка є віра ваша?” І вони сказали: “Ми віруємо в бога, а Магомет нас учить, наказуючи робити обрізання, а свинини не їсти, і вина не пити, а по смерті з жінками чинити похіть блудну. Дасть Магомет кожному по сімдесят жінок красивих, і вибере одну

¹¹⁴ У літературі, як правило, цю країну іменують Булгарією. Хоча в «Повісті минулих літ» вона називається Болгарією. Виходячи з цього, будемо використовувати таку літописну назву. Про Волзьку Болгарію див.: Чолов П. Волжка България (VII—XVI век). София, 2008.

¹¹⁵ Хрестоматія давньої української літератури (до кінця XVIII ст.). Київ, 1967. С. 53.

¹¹⁶ Див.: Грушевський М. С. Твори у 50 томах. Львів, 2004. Т. 6. С. 42–49; Ковалевский А. Книга Ахмеда ибн-Фадлана о его путешествии на Волгу в 921—922 гг. / Статьи, переводы и комментарии. Харьков, 1956.

красиву, і складе красу всіх на [неї] одну, і та буде йому за жону. Тут же, сказав він, належить чинити всякий блуд. Якщо ж на цьому світі хто буде убогим, то [таким буде] й там. Якщо ж багатим він є тут, то [таким буде] й там". І багато іншої облуди [вони говорили], що про неї й писати не можна сорому ради. Володимир же слухав їх, бо сам любив жінок і многоблудство, і вислухав [це все] з насолодою. Але се було йому не до вподоби: обрізання, і про їду свинячого м'яса, а про пиття — особливо. Він сказав: "Русі веселість — пиття, ми не можемо без цього бути"¹¹⁷.

Як бачимо, Володимиру мусульманство подобалося, особливо через «многоблудство». Не сподобалося хіба що обрізання, заборона їсти свинину, а особливо заборона пити хмільне. Мовляв, Русі потрібна веселість. У цій історії літописець подає Володимира в дещо карикатурному вигляді. Князь постає як ласий до жінок і хмільних трунків. А такі речі осуджувалися в християнстві — принаймні такі осудження часто звучать у християнській літературі.

Щодо християнського проповідника-філософа, то він різко негативно відзивається про мусульман, вдаючись до різних вигадок: «Чували ми, що приходили болгари, повчаючи тебе прийняти віру свою. Але їхня віра оскверняє небо і землю, бо вони прокляті суть більше од усіх людей, уподобившись Содому і Гоморрі, на яких ото напустив бог каміння розжарене, і потопив їх, і потонули вони. Отак і сих жде день погібелі їх, коли прийде бог судити на землю і погубити всіх, що чинять беззаконня і скверну діють. Ці ж підмивають зади свої, обливавшись водою, і в рот [її] вливають, і по бороді мажуть [нею], згадуючи Магомета. Так же й жінки їхнії чинять таку саму скверну та інше, ще гірше: чоловічі [викиди] од злягання вони поїдають»¹¹⁸.

Ні про одну з конкуруючих вір християнський проповідник так не відзивався. Мимоволі виникає питання, звідки

¹¹⁷ Літопис руський. С. 51.

¹¹⁸ Там само. С. 52.

в нього така ісламофобія. Можливо, справді Володимир після походу на Волзьку Болгарію став мусульманином. І його треба було відвернути від цієї віри. Звідси таке очорнення мусульман.

Щодо «німців з Риму», західних християн, які приходять до Володимира після мусульман, то до них ставлення інше. Вони ж християни. «А потім, — читаємо в “Повісті минулих літ”, — прийшли німці з Риму, говорячи: “Прийшли ми, послані папою”. І сказали вони йому: “Мовив тобі папа: «Земля твоя [така], як земля наша, а віра ваша не [така], як віра наша. Віра-бо наша — світло. Ми поклоняємось богіві, який сотворив небо, і землю, і зорі, і місяць, і всяке дихання, а боги ваші — дерево суть»”. Володимир тоді запитав: “Яка є заповідь ваша?” І вони сказали: “Постити по змозі. «Якщо хто п’є чи їсть — усе во славу божу»”, — мовив учитель наш апостол Павло». Володимир же сказав німцям: “Ідіть назад, бо предки наші сього не прийняли”»¹¹⁹.

У цьому оповіданні не зовсім зрозумілою є фраза, сказана Володимиром західним християнам: «Ідіть назад, бо предки наші сього не прийняли». З приводу цього існують різні здогади. Ймовірно, тут малося на увазі те, що на Русь приходили місіонери з «латинського» Заходу. І навіть мали певні успіхи. Відома місія магдебурзького архієпископа Адальберта до княгині Ольги¹²⁰. Також князь Володимир приймав латинських місіонерів (наприклад, Бруно Кверфуртського) й надавав їм сприяння¹²¹. Київські ж князі родичалися із західними правителями-«латинниками». Тому літописцю треба було «відкинути» такі речі. І він звертається до «авторитету старини» (а в той час такий особливо цінувався!). Водночас

¹¹⁹ Літопис руський. С. 51-52.

¹²⁰ Назаренко А. Русь і Германия в IX—X вв. *Древнейшие государства Восточной Европы: Материалы и исследования*. 1991 г. Москва, 1994. С. 61–63.

¹²¹ Крисаченко В. Україна віковічна: знакові постаті минувшини. Київ, 2016. С. 217-218.

літописець намагався утвердити думку, що «предки наші сього не прийняли», тобто не прийняли віру «латинян».

Однак проповідник-філософ, говорячи про західних християн, виявляє до них відносну толеранцію. «Чували ми й се, — говорить він, — що приходили з Риму німці учити вас віри своєї, їхня ж віра мало од нашої різниться, хоча вони служать на опрісноках, сиріч облатках, але їх бог не заповів, а повелів на хлібі служити. Він поучив апостолів, узявши хліб і сказавши: “Се єсть тіло моє, яке ламаю за вас”. Так само і чашу взявши, він сказав: “Се єсть кров моя нового завіту”. Сі ж цього не роблять, і не додержали вони правил віри»¹²².

Як бачимо, тут стверджується, що віра «німців з Риму» мало од нашої різниться. При цьому говориться не про догматичні, а про обрядові відмінності між східними й західними християнами. Йдеться, зокрема, про обряд причастя.

Загалом складається враження, що літописець, будши православним, відмежовує себе від «німців з Риму», але не виключає порозуміння з ними.

Інша ситуація з юдеями («жидами хозарськими»). «Коли почули це жиди хозарські — читаємо в літописі, — [то] прийшли вони, кажучи: “Чували ми, що приходили болгари і християни, навчаючи тебе кожен віри своєї. Християни ж вірують [у того], що його ми розп’яли, а ми віруємо в єдиного бога Авраама, Ісаака, Іакова”. І запитав Володимир: “Який є закон ваш?” Вони ж сказали: “Обрізатися, і свинини не їсти, ні заячини, суботи додержувати”. Він тоді запитав: “То де єсть земля ваша?” І вони сказали: “В Єрусалимі». Він же спитав: “А чи там вона єсть нині?” І вони сказали: “Розгнівався бог на предків наших, і розточив нас по землях за гріхи наші, і оддана була земля наша християнам”. Володимир тоді мовив: “То як ви інших учите, коли самі ви одкинуті богом? Якби бог любив вас, то не були б ви розкидані по чужих землях. Чи ви замишляєте, щоб і нам таке лихо прийняти?”»¹²³

¹²² Літопис руський. С. 52.

¹²³ Там само.

Відкидаючи юдаїзм, Володимир звертається до аргументів політичних чи навіть матеріалістичних. Він вказує адептам цієї віри, що вони не володіють своєю землею. Правда, це подається як божий знак — мовляв, на «жидів хозарських» розгнівався Бог за їхні гріхи.

У цих словах можна вбачати алюзію на руйнування руськими князями Хозарського каганату, де верховною релігією був юдаїзм. Насправді, літописець вказує на іншу подію — взяття західними хрестоносцями Єрусалиму. Адже говориться, що земля «жидів хозарських» в цьому місті. Однак ним зараз володіють християни, а юдеї «розкидані по чужих землях». Хрестоносці взяли Єрусалим у 1099 р. Отже, наведений літописний фрагмент був написаний не раніше цього року — радше, на початку XII ст. Також цей уривок говорить про певне позитивне ставлення до західних християн, які здійснювали хрестові походи. Адже вони відвойовували святу землю у невірних їй, відповідно, сприяли поширенню християнства.

Здавалося, проповідник-філософ у своїй промові до Володимира спеціально не осуджує «жидів хозарських», як це робить з мусульманами чи «німцями з Риму». Однак веде з юдеями «широку дискусію». У своїй промові він неодноразово звертається до старозавітних текстів, намагаючись їх інтерпретувати в християнському дусі — всупереч поглядам юдеїв. Іноді навіть складається враження, що «Промова філософа» в «Повісті минулих літ» — це не тільки роз'яснення князю Володимирі християнського віровчення, а й полеміка з юдеями. У цьому можемо вбачати свідчення того, що юдаїзм у давній Русі лишався впливовим віровченням.

Окремо потрібно сказати про дискусії руських книжників з язичниками — представниками традиційних вірувань. Своєрідна полеміка з ними ведеться на сторінках «Повісті минулих літ», передусім там, де розповідається про князя Володимира. Спочатку йдеться про те, що він, захопивши Київ, поставив язичницьких ідолів біля свого двора теремного.

Літописець описує цих ідолів та говорить про їхню «неправдивість»: «І приносили їм [люди] жертви, називаючи їх богами, і приводили синів своїх і жертвували [їх цим] бісам, і оскверняли землю требами своїми. І осквернилася жертвами їхніми земля Руськая і пагорб той»¹²⁴. Є там епізод, де описується язичницьке людське жертвоприношення. Проти нього виступає варяг-християнин, у вуста якого літописець вкладає слова, спрямовані проти шанування язичницьких божеств: «Не боги вони суть, а дерево. Сьогодні є, а завтра вже згнило. Не їдять бо вони, ні п'ють, ні говорять, а зроблені вони руками з дерева, сокирою і ножем. А бог один єсть, [той], що йому служать греки і поклоняються, бо сотворив він небо, і землю, і людину, і зорі, і сонце, і місяць, і дав життя на землі. А сі боги що зробили? Вони самі зроблені є»¹²⁵.

Пише літописець й про те, як наказав Володимир поскидати кумирів, зокрема, Перуна. Останній подається як головне язичницьке божество. Літописець тішиться, що князь наказав цього ідола волокти Боричевим узвозом й бити його палицями, зазначаючи «спокушав він сим образом людей — хай одплату прийме од людей»¹²⁶.

Є в літописі навіть цілі фрагменти, де йдеться про дискусії з волхвами — язичницькими жерцями. Під 1071 р. (про це вже згадувалося) розповідається, як дружинник Янь Вишатич дискутував з ними у віддаленій Ростовській землі на Білоозері. Він говорив жерцям: «Воістину ви брешете, бо сотворив бог людину з землі, і складається вона з кісток і жил з кров'ю, і нема в ній [більше] нічого. І [ніхто більше] нічого не знає, тільки бог один відає». Жреці ж, заперечуючи йому, кажуть: «Ми оба знаємо, як створено людину». Янь Вишатич питає: «Як?» Вони ж відповідають: «Коли мився бог у мийні і спотівся, він отерся віхтем і скинув [його] з неба на землю. І засперечався сатана з богом, кому з нього створити людину. І створив диявол

¹²⁴ Літопис руський. С. 47.

¹²⁵ Там само. С. 49-50.

¹²⁶ Там само. С. 66.

людину, а бог душу в неї вложив. Тому-то коли помре людина, [то] в землю іде, а душа — до бога». Натомість Янь Вишатич говорить їм: «Воістину спокусив уже вас диявол. Котрому ви богу віруєте?» Жреці кажуть: «Антихристу». Звісно, така відповідь дивна. Янь Вишатич, своєю чергою, запитує: «То де він є?» І вони відповіли: «Сидить у безодні». І мовив їм Янь: «То який се є бог, коли сидить він у безодні? То біс є. А бог сидить на небі і на престолі. Його славлять ангели, що стоять перед ним зі страхом, не можучи на нього глянути. А сей же, що його ви звете антихристом, був викинутий з ангелів. За гордість його він і скинутий був із неба, і є він у безодні, — як ото ви говорите, — ждучи, коли прийде бог із неба, і, взявши сього антихриста, зв'яже путами, і посадить в огні вічному зі слугами його і тими, хто в нього вірує. А вам же обом — тут муку прийняти од мене, а по смерті — там»¹²⁷.

Чи справді відбулася дискусія між Яньом Вишатичем та язичницькими жерцями? І чи такі аргументи наводилися сторонами? Ймовірно, подібні дискусії велися. Правда, князі й священники, які перебували під опікою влади, вдавалися у цих дискусіях до військової сили (так було і в Римській імперії, і на Заході). Але те, що дружинник Янь дискутує з язичницькими жерцями — показове. Він мав звідати християнське книжне учення. Це вказує на те, що на Русі чимало світських людей навчалися грамоти. Навіть дівчата з елітарних родин вчилися читати й писати. Прикладом у цьому плані є Анна, дочка Ярослава Мудрого, яка стала королевою Франції. Вона власноручно підписувала документи «Ана регіна»¹²⁸.

Інша річ, що можна засумніватися в адекватності передачі змісту дискусії. Радше, тут маємо трансформований виклад поглядів богумілів. Світ постає в цій дискусії як арена змагання доброго й злого начала — Бога й Антихриста, який був повергнутий Богом разом з іншими ангелами, котрі

¹²⁷ Літопис руський. С. 108-109.

¹²⁸ Німчук В. Хрестоматія з історії української мови X—XIII ст. Київ — Житомир, 2015. С. 62.

відступилися від нього. Людина ж — творіння Антихриста. Від Бога в неї — лише душа. Християнство подається як добре начало. Воно — від Бога. А язичництво — від Антихриста.

Загалом можемо констатувати, що язичництво становило серйозну проблему для християнізації Русі. Про це засвідчує уже згадувана антиязичницька полемічна література — існує близько 25 «слів», де зустрічаються вставки, спрямовані проти «поган»¹²⁹. Найбільш відомими серед них твори XI ст. «Слово христюлюбця» й «Слово святого Григорія, як погани кланялися ідолам». Перший твір, ймовірно, є оригінальним текстом, другий — переробкою «Слова на Богоявлення» Григорія з Назіанза. А в повчанні Георгія, чорноризця Зарубської печери, яке з'явилося орієнтовно вкінці XII чи на початку XIII ст. читаємо осудливі слова про збереження поганських традицій: «Від сміху бігай лихого. Скомороха, і музику, й сопілкаря не уведи в дім свій глуму заради, поганське ж бо то є, не християнське. Той, хто ігрища ці любить, поганин еси і з християнами причастя не матиме. Бісівські вони суть усякчас, ці смички, і зборні, і веселощі, будлива ж бо то є краса і радість сатаніючих отроків». Натомість автор цього твору протиставляє «язичницьким веселошам» радість християнську: «А як розваг шукаєш і веселості, то візьми животворні книги і прочитай святих мужів оповіді і вчення, і діла, і муки, що їх прийняли вони за Христа-Бога, що постраждали за нас, грішних, і набудеш в них солодких розрад, од Святого Духа улаштованих, як ті бджоли, що від різних квітів несуть до вулика розумне слово й у вулику утворюють щільники, подиву гідні множиною клітинок прекрасних, напоєною небесною солодкістю, і з роси, з прекрасних квітів на жалах наповнених несуть солодкості своєї»¹³⁰.

Показово, що контекст «Слова о полку Ігоревім», яке начебто з'явилося вкінці XII ст., відверто язичницький.

¹²⁹ Іларіон, митрополит. Дохристиянські вірування українського народу: історично-релігійна монографія. С. 364-381.

¹³⁰ Тисяча років української суспільно-політичної думки. Т. I. С. 489.

Це дивно для писемних пам'ятників того часу. Щоправда, у цьому творі є епізодичні звернення до християнської символіки та ідей (наприклад, у розповіді про князя-вовкулаку Всеслава). Однак у «Слові о полку Ігоревім» помітно домінує символіка язичницька: співець Боян називається віщим та Велесовим внуком, вітри — Стрибожими внуками, згадуються часи Трояна, відверто язичницький характер має молитва Ярославни тощо. Правда, існують поважні сумніви щодо автентичності цього твору. Деякі дослідники (Андре Мазон¹³¹, Олександр Зімін¹³² та інші) вважали цей твір фальсифікатом пізнішого часу. Є в них послідовники — переважно зарубіжні вчені. Натомість, дослідники в СРСР та на пострадянському просторі всіляко наголошували й наголошують на автентичності «Слова о полку Ігоревім». Не вдаючись у цю дискусію, відзначимо, що цей твір навіть якщо і не є автентичним, то його творець чи творці все ж мусили звертатися до «язичницьких реалій» Русі кінця XII ст.

Принагідно також варто відзначити, що становлення християнської філософії як на заході, так і на сході Римської імперії відбувалося в ході дискусій з язичниками, античною філософією. Звісно, філософський потенціал еллінського язичництва не йде у порівняння з язичництвом слов'янським. Однак останнє не варто скидати з рахунку. Руські книжники, сконцентровані в монастирях, при єпископських кафедрах і князівських дворах, змушені були полемізувати з адептами традиційних уявлень. І ці дискусії, судячи з численної полемічної літератури, стали помітним явищем в інтелектуальному житті давньої Русі. Щоправда, у книгах ми знаходимо аргументи лише християнської сторони, яка перемогла. Аргументи ж їхніх опонентів представлені слабо й спотворено. Однак під час цих дискусій руські книжники змушені були звертатися також до філософських напрацювань своїх попередників — ромейських християнських авторів.

¹³¹ Mazon A. *Le Slovo d'Igor*. Paris, 1940.

¹³² Зимин А. *Слово о полку Игореве*. Санкт-Петербург, 2006.

Дискусії з язичниками ніби мали «філософське продовження» в ранньомодерні часи. Викладач філософії Києво-Могилянської академії Феофан Прокопович у 1705 р. поставив у Києві свою драму «Володимир», в якій маємо протиостояння язичництва християнству. Перше постає як старе, віджиле, друге — як нове, за яким майбутнє¹³³.

Загалом можемо констатувати, що дискусії православних книжників із своїми опонентами (мусульманами, юдеями, західними християнами, а також язичниками) були важливим чинником у культурному житті Русі. Принаймні вони знаходили відображення в різній літературі — як оригінальній, так і в переробках деяких перекладених творів.

Чужа мудрість? Перекладні тексти

Вкінці X ст. християнство остаточно утвердилося на Русі, ставши державною релігією. Помітну роль у цьому процесі відіграли вихідці з Болгарії, які змушені були покинути свою розорену батьківщину. Сюди вони привезли різноманітні книги старослов'янською мовою.

Простежити проникнення цієї літератури є справою непростю, оскільки багато джерел, які б допомогли створити цілісну картину, є втраченими. Та немає сумніву, що перша половина XI ст. в Київській Русі була часом культурного підйому, пов'язаного зі становленням тут християнської релігії. Уже за часів князя Володимира у Києві почала функціонувати школа. Про це так сказано в «Повісті минулих літ»: мовляв, князь став «у знатних людей дітей забирати і оддавати їх на учення книжне». При цьому матері цих дітей оплакували їх як померлих, «бо іще не укріпилися вони були вірою»¹³⁴. Ця

¹³³ Хрестоматія давньої української літератури (до кінця XVIII ст.). Київ, 1967. С. 380.

¹³⁴ Там само. С. 66.

фраза говорить про те, що утвердження християнства на Русі відбувалося непросто. Зрозуміло, згадане в літописі учення книжне було зорієнтоване на підготовку священнослужителів. А для цього потрібна була відповідна лектура.

На Русі з'являються старослов'янські переклади біблійних книг. Найбільш поширеними серед них були Євангелія, Апостоли й Псалтирі. Найдавнішими пам'ятками киево-руської писемності вважаються Новгородський Псалтир¹³⁵, Остромирове Євангеліє 1056—1057 рр., Трирський Псалтир 1078—1087 рр. («Кодекс Гертруди»), Реймське Євангеліє, Архангельське Євангеліє, Турівське Євангеліє, Чудовський Псалтир, датовані серединою й другою половиною XI ст.¹³⁶ Щодо старозавітних книг, то, окрім Псалтиря, їх використовували мало. Переклади цих книг не робилися. Лише окремі уривки включалися в богослужбові книги, зокрема, в Паремійник. Руські книжники з осторогою ставилися до старозавітних текстів, вважали, що захоплення ними може привести до юдейства. Це чітко простежується у розповіді про Микиту Затворники, вміщену в Києво-Печерському патерику. Там розповідається, що цей чернець був спокушений дияволом і почав студіювати юдейські книги: «І ніхто не міг змагатися з ним у знанні книг Старого Завіту, бо всіх їх на пам'ять знав: Буття й Вихід, Левіт, Числа, Судді, Царства і всі книги Пророків почергово; знав бо всі книги жидівські добре». Натомість він не сприймав книги новозавітні: «Євангелія ж та Апостола, святі книги, що передані нам у благодаті для нашого утвердження та на наше виправлення, ніколи не хотів ані бачити, ні слухати, ні шанувати їх, ні щоб хтось із ним говорив про них»¹³⁷. Отже, із цих слів випливало, що низка книг Старого Завіту (Буття, Вихід, Левіт, Числа, Суддів, Царств, Пророків)

¹³⁵ Зализняк А. Новгородский кодекс первой четверти XI в. — древнейшая книга Руси. *Вопросы языкознания*. Москва, 2001. № 5. С. 3-25.

¹³⁶ Фрис В. Історія кириличної рукописної книги в Україні. Львів, 2003. С. 42, 59.

¹³⁷ Абрамович Д. Києво-Печерський патерик. С. 126.

сприймалися як жидівські, тобто юдейські, і такі, що можуть «спокусити» християн. Відповідно, їх протиставляли книгам новозавітним. Щоправда, з деяких творів давньоруських книжників видно, що ті активно використовували окремі місця з «жидівських» старозавітних книг для обґрунтування своїх ідей. Наприклад, це бачимо в Іларіона чи Кирила Турівського.

Уявлення про репертуар основної, переважно богослужбової, книжності дає нам заповіт згаданого князя Володимира Васильковича, де йдеться про те, які він книги передав для церков та монастирів. Це Євангелія та Апостоли апракос, де були тексти, розділені на кожен день у такому порядку, в якому їх читали під час богослужінь протягом року; Паремійники (книги вибраних текстів, що читалися головним чином на вечірніх службах перед великими святами й неділями); Прологи, чи Синаскарі — збірники слів, поучень, а також коротких житій, розміщених у хронологічному порядку на кожен день року; Мінеї, котрі теж містили житія святих, поданих хронологічно; різні типи богослужбових книг — Тріоді, Октоїхи, Єрмолої, Служебники¹³⁸.

Проте поряд із цими книгами з'являються твори отців церкви, житія святих, твори характеру природничого («Шестоднев», «Фізіолог», «Християнська топографія»), історичного (хроніки Іоанна Малали, Георгія Амартола та ін.), різного роду учительна, апокрифічна і світська література. Певне місце в цьому репертуарі займали релігійно-філософські тексти. Наприклад, такими були згадані Ізборники Святослава 1073 і 1076 рр.

Відомий український вчений-гуманітарій Сергій Єфремов, характеризуючи цю перекладну літературу, вважав, що ромейська культура тодішнього часу «значно більше могла дати нашим прадідам, ніж вони спромоглися на той час узяти. Брала вони переважно з однієї сфери, релігійної...» Це, на його думку, відбилося деякою однобічністю ромейських

¹³⁸ Літопис руський. С. 447-448.

впливів на нашому ґрунті¹³⁹. У цих закидах є частка правди. Однак переважання релігійної сфери в той час характеризувало не лише давньоруську, а й інші культури Середньовіччя. Справді, давня Русь отримала з Ромейської імперії літературу не першої свіжості або ж «літературу із затримкою». Але це має пояснення. Бралося переважно те, що вже пройшло випробування часом — інакше і не могло бути в традиційному суспільстві. Зрештою на Русь приходили також нові, «предренесансні» віяння, свідченням чого став переклад і поширення тут збірника «Бджола».

Перекладну літературу давньої Русі, у т. ч. й філософського характеру, не варто недооцінювати, зокрема, щодо її «вписаності» в місцевий контекст. У той час поділ творів на перекладні й оригінальні мав умовний характер. Оригінальна література часто спиралася на перекладну. Водночас перекладна література здебільшого переосмислювалася й перероблялася відповідно до місцевих потреб і уподобань, навіть доповнювалася оригінальними текстами (прикладом у цьому плані є Ізборники Святослава 1073 і 1076 рр.). Тому в давній літературі оригінальні й перекладні твори варто розглядати в тісному взаємозв'язку, не проводячи між ними різкої межі.

Помітну частину релігійно-філософської лектури, яка побутувала в давній Русі, становили тексти болгарського походження. Це твори, перекладені з грецької на старослов'янську мову болгарськими книжниками або оригінальні твори, написані ними. Зокрема, це були роботи згадуваного Іоанна Екзарха — його «Шестоднев» та переклад твору Іоанна Дамаскіна під назвою «Небеса».

До нас, як уже говорилося, дійшли Ізборники Святослава 1073 і 1076 рр., джерелом якої, ймовірно, була ромейська «Книга віри», перекладена в Болгарії старослов'янською мовою за часів правління царя Симеона. Збереглося 24 списків Ізборників. Причому географія збережених примірників дуже

¹³⁹ Єфремов С. Історія українського письменства. Київ, 1995. С. 75.

широка — Афон, Бухарест, Перемишль, Вільно, Новгород, Карелія тощо¹⁴⁰.

Основний зміст Ізборника Святослава 1073 р. складають «Питання й відповіді» Анастасія Синаїта та Афанасія Александрийського¹⁴¹. У чомусь вони нагадують катехізиси, які з часом стали поширеними в країнах Західної Європи. Після питання й відповіді на нього, як правило, йшли різні за об'ємом статті, котрі підкріплювали положення, викладені у відповіді, або ж доповнювали їх новими аргументами й посиленнями на авторитети. При цьому варто відзначити, що в цих питаннях і відповідях, особливо тих, які стосуються відповідей Анастасія Синаїта, порушено чимало філософських, етичних та естетичних питань.

Ізборник 1073 р. можна поділити на дві частини. У першій містилися статті, які стосувалися різноманітних догматичних питань, зокрема, Трійці та Святого Духа, можливостей спасіння, гріхів, божого промислу, теодицеї. Окрім них, були статті, які з'ясовували ставлення християн до багатства й влади. Була там і критика астрології та різноманітних марновіств.

Друга частина починалася низкою статей, що стосувалися питань душі й природи людини. Далі зустрічаємо тексти, де роз'яснювалися різноманітні ситуації із життя біблійних персонажів, трактувалися питання божественного предвизначення, ставлення до жінок, давалося символічне тлумачення Євангелій, діянь Ісуса Христа і його висловлювань. За ними йшли філософський та риторичний трактати, статті про літочислення й назви місяців у різних народів, тексти про книги, опис життя пророків і апостолів. Є там також «Похвала» князю Святославу й історичний твір «Короткий літописець».

¹⁴⁰ Бондарь С. Философско-мировоззренческое содержание «Изборников» 1073 и 1076 годов. С. 14.

¹⁴¹ Текст Ізборника 1073 р. див.: Ізборник великого князя Святослава Ярославича 1073 г. Санкт-Петербург, 1880.

Філософський трактат другої частини Ізборника 1073 р. має у своїй основі положення Аристотелівської «Метафізики». Авторами його статей були Максим Сповідник (580—662 рр.) та Феодор Раїфійський, що вказано в тексті. Трактат став адаптацією для християнської думки низки важливих філософських категорій. Маємо в ньому такі статті — «Максимове. Про розрізнення сутності та природності по зовнішньому», «Феодора, пресвітера Раїфійського. Про те саме», «Про природність», «Про іпостась», «Про відмінність», «Про випадковість», «Про властиве», «Про володіння властивим та його втрату», «Про якість та якісне», «Про відношення», «Про протилежності» тощо. Є в цьому трактаті й статті, радше, філологічного характеру¹⁴².

Після філософського трактату в Ізборнику 1073 р. йде трактат риторичний. Це, власне, робота Георгія Хіровського «Про образи», де на конкретних прикладах розглядається 27 «творчих образів», розкривається значення низки риторичних тропів та фігур — алегорії, метафори, гіперболи, параболі, іронії тощо.

Варто відзначити, що в період Античності риторика пов'язувалася з філософією. Це чітко простежувалося в софістів. З часом риторика почали трактувати як «вступ» до філософії. Принаймні в ранньомодерний період у школах вищого типу, як от у Києво-Могилянській академії, риторика читали перед філософією.

Вартими уваги є етичні погляди, викладені в Ізборнику 1073 р. Добродіянням тут вважаються такі якості, як любов до людей і Бога, молитви й страждання. Коли ж ведеться мова про зло, зустрічається думка, що його посилає Бог для виправлення людей. У такому сенсі зло трактується як умова для спасіння. Біди, з яким зустрічалася людина у своєму житті (війни, хвороби, стихійні лиха і т. д.), необхідно мужньо

¹⁴² Пейчев Б. Първият философски трактат в старобългарската литература: (Аристотеловите категории в Симеоновия сборник). *Философская мисъл*. София, 1974. Кн. 8. С. 87-89.

переносити й дякувати Богу, що він із їхньою допомогою направляє на путь істинний. Подібні думки зустрічаємо у відомому трактаті Северина Боеція (480—524 рр.) «Розрада від філософії». Там, зокрема, читаємо: «...провидіння розпоряджається по-різному, залежно від стану душі кожної людини: одним, щоб не розніжитись тривалим щастям, підшукує причини для гризоти, інших вражає всілякими бідами, аби вправлінням у терплячості зміцнити душевні чесноти... А що все це — від блага, яке в них самих, у тому немає жодного сумніву»¹⁴³. Такі ж міркування утвердилися в давньоруській літературі. Різного роду нещастя трактувалися в ній, зокрема, в літописах, як кара за гріхи.

Бувши твором енциклопедичного характеру, Ізборник 1073 р. міг використовуватися в давньоруських школах, а його вивчення передбачало вищий ступінь навчання, коли людина опановувала важливими знаннями, у т. ч. у сфері філософській.

Ізборник 1076 р. більш оригінальний¹⁴⁴. Лише половина його тексту має грецькі відповідники. Значна ж частина твору виникла на слов'янському (болгарському чи давньоруському) ґрунті. Всього збірник включає 48 статей і 32 питання та відповіді на них.

Починається статтею «Слово якогось калугера про читання книг», яку можна вважати програмовою. Калугер (від грецького *καλός γερον* — «добрий старець», тобто чернець) говорить про Василя Великого, Іоанна Златоуста, Кирила-філософа, подаючи їх як приклад: мовляв, замолоду вони читали святі книги. «Дивись, — ідеться, зокрема, в “Слові...”, — що початком добрих справ є повчання святих книг, щоб ними, браття, ми й самі надихнулись на шлях життя і на справи їх,

¹⁴³ Северин Боецій. Розрада від філософії. Київ, 2002. С. 117.

¹⁴⁴ Текст Ізборника 1076 р. див.: Ізборник 1076 г. Москва, 1965. Окремі фрагменти цієї книги в перекладі сучасною українською мовою, які тут використовуються, див.: Тисяча років української суспільно-політичної думки. Т. I. С. 270-281.

і щоб ми завжди вчилися книжних слів, сповнюючи волю їх, як велять, то і будемо гідні вічного життя...» «Слово якогось кулагера...», ймовірно, є оригінальним твором, котрий відображав намагання давньоруських інтелектуалів піднести на високий рівень статус книжності.

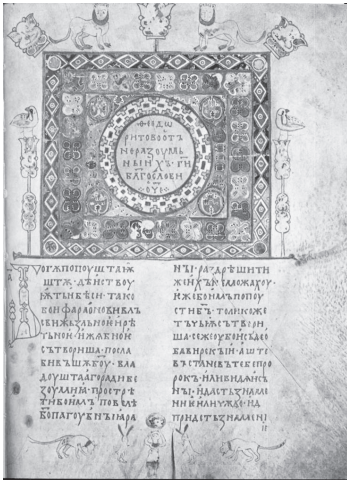
В Ізборнику 1076 р. велика увага приділена розумній («філософській») поведінці. Наприклад, у одному фрагменті (стаття «Про мед») говориться таке: «Муж совітливий не зневажить розмислення. Без поради не твори нічого, а коли сотвориш, то не розкаюйся. Не радься з тими, хто підзирає і спокушає тебе. Не радься з страхополохом про брань, з купцем про приложення, з купуючим про купівлю, і з задрісним про похвалу, і з немилостивим про помилування, і з рабом лінивим про многі діяння. Не покладайся на цих у всякій раді». І такої «життєвої філософії» в Ізборнику 1076 р. можна віднайти чимало. Ось, наприклад, міркування про поведження з ворогами (стаття «Про мудрість смиренних»): «Коли в добрі буде муж, то вороги його в печалі будуть. Не йми віри ворогу своєму довіку. І як мідь іржавіє, так і злоба його. І якщо не зменшиться, то поникне. Постав душу свою і хоронися від нього (ворога), і будеш йому, як очищене дзеркало. Не постав ворога у себе, щоб, не оглянувшись на себе, не став на місце твоє. Не постав його одесную себе, щоб не прагнув посади твоєї». Або ось ще міркування про те, як потрібно поводитися з багатими людьми: «...з кріпшим за себе і з багатшим не знайся. Бо ж як пізнаються горнець з котлом, то поб'ється і сокрушиться. Багатий зобидження сотворив ще й сам прогнівався, убогого ж зобидиш — і сам примолиться. Живи з тим, що маєш. Бо як не маєш, то багатий віддалить тебе від себе, і посміється, і викаже тобі за добро, і посоромить борошном своїм, і наостанок за блазня тебе матиме і залишить тебе. І головою своєю покиває на тебе». Люди ж, стверджується в Ізборнику 1076 р., ладні підносити багатих і зневажати бідних, не звертають на них уваги (стаття «Про призначення сильних»): «Вимовить багатий щось, і змовкнуть всі та слова його піднесуть до небес, убогий

щось вимовить, то всі спитають, що воно? А як оступиться — зіштовхнуть». Ці міркування є співзвучні з тим, що маємо в такій оригінальній давньоруській пам'ятці, як «Моління Данила Заточника». Звісно, наведені міркування могли стати запозиченням з ромейської літератури. Однак їх адаптували до давньоруських реалій й вони стали «своїми».

Також Ізборник 1076 р. приділяє багато уваги етичним і соціальним питанням, серед яких виділяється питання милостині. Останньому присвячено близько десятої частини тексту пам'ятника. У збірнику, зокрема, вміщене «Про благочестивого Созомена і про те, як він, даючи убогому, отримав сторицею». Це, власне, притча, де розповідається, що її герой зустрів убогого й голого чоловіка і, знявши з себе одяг, віддав йому. Ввечері, заснувши, Созомен побачив сон, що попав у «палати предивні», де було «безмірно чисте світло», багато квітів, плодів на деревах, співаючі пташки та дерева. До нього підійшли прекрасні ангели та вельможа, який, відкривши скриню, подарував Созомену багато гарного й пишного одягу, сказавши при цьому, що людина, котра дала милостиню, отримає сторицею і «життя вічне наслідуює». Відтоді Созомен, як говориться в притчі, «був дуже милостивий на всіх убогих, так що у всі кінці землі прославилося його милостиве життя і щедроти на кожному чоловікові, і був милий Богу і людям».

Милостиня в умовах тодішньої диференціації соціуму, постійних воєнних конфліктів та руйнувань розглядалася як важливий засіб гармонізації суспільних стосунків. У одній зі статей Ізборника 1076 р. під назвою «Повчання багатим» наводиться думка, що людина, котра отримала багатство від Бога, зобов'язана ділитися ним: «Якщо від Бога сподобився великим бути і красивим¹⁴⁵, то тим більше і сам маєш віддати. Вуха свої одвержай до тих, хто у злиднях страждає, тоді

¹⁴⁵ В оригіналі вжите слово «красний». Воно має більш широке значення, ніж красивий, гарний. Під «красним чоловіком» розумілася також людина, що, завдяки своїй вдачі, везінню, талантам займає хо-роше становище в суспільстві.



Сторінка Ізборника. XI ст.

й ти знайдеш Божий слух одверзтим. Як ми до своїх підданих ставимось, так і до нас ставитиметься Небесний Владика... Хочеш від усіх пошану мати, будь для всіх благодійником». А в статті «Про призначення сильних» стверджується, що багатство не є злом, однак заздрість та обман ведуть до зла: «Добро є багатство, нема в нім гріха, та злом є злиденність в устах нечестивого. Людині заздрісній не до душі багатство. Не може злий до іншого по доброму ставитись...»

Не завжди наведені міркування з Ізборника 1076 р. ставали реальністю. Однак це був взірєць, до якого закликали прагнути книжники. Подібний взірєць справедливого можновладця представлений і в «Поученні» Володимира Мономаха. А в літописах зустрічаються оповіді про те, що князі роздавали частину своїх статків бідним, годували їх. Так що приклад справедливого можновладця, «красного багача» працював — хоча не завжди так, як би це хотілося.

Численні редакції Ізборників 1073 і 1076 рр., про які вже йшлося, відображення їхніх ідей у літописах, свідчать, що ці твори були популярною лектурою давньоруських книжників, справляли вплив на освічену публіку, а також на написання оригінальних текстів. Зрештою ці Ізборники теж були частково оригінальними.

Окрім Ізборників 1073 і 1076 рр., існували й інші джерела, звідки давньоруські книжники черпали відомості про античну й ромейську мудрість. До таких, наприклад, належала об'ємна хроніка ромейського автора IX ст. Георгія Амартола (Многогрішного), завершена близько 866—871 р. Цю книгу,

ймовірно, переклали на Русі старослов'янською мовою в середині XI ст.¹⁴⁶

Хроніка Георгія Амартола, як і чимало інших зразків тогочасної ромейської літератури, рясніє не лише посиланнями на біблійні тексти й християнську лектуру, а й зверненнями до давньогрецьких авторів. У творі маємо, здавалось би, хи- мерне переплетіння християнства й Античності. Там поряд із біблійними персонажами фігурують Кронос, Зевс, Посейдон, Аполлон тощо. Є там і звернення до античних філософських доктрин, цитати та парафрази із творів давніх мислителів. У хроніці Георгія Амартола відносно часто цитується Платон (понад десять разів) — переважно твори «Федон» та «Закони». Згадував цей автор і Аристотеля як учня Платона, інших ел- лінських мислителів. При цьому простежується позитивне ставлення до їхньої мудрості, оскільки вона начебто була спів- звучною з мудрістю християнською.

Подібне ставлення, як і переплетення античності й хри- стиянства, бачимо в багатьох ранньохристиянських авторів, наприклад, у згадуваних Климента Александрійського чи Северина Боеція. Таке ж переплетення пізніше стало нормою для ренесансних та барокових письменників, серед яких були й українські автори киево-могилянського кола.

Хроніка Георгія Амартола — не суто історіографічний твір. Вона була «на межі між історіографією, учительною лі- тературою і белетристикою»¹⁴⁷. Містить ця хроніка, як уже вказувалося, й елементи філософствування, котрі вплину- ли на його історичну концепцію. Згідно з цією концепцією, у світі йде змагання двох сил — доброї сили (Бога) й злої (диявола). У цьому можна вбачати маніхейські впливи, які знайшли вияв у згадуваному болгарському богумільстві чи навіть «приховано» давали знати про себе у творах такого

¹⁴⁶ Истрин В. «Книги временныя и образныя Георгия Мниха». Хроника Георгия Амартола в древнем славянорусском переводе. Ленинград, 1930. Т. III. С. XLIX-L.

¹⁴⁷ Історія української літератури у 8 т. Київ, 1967. Т. 1. С. 73.

отця церкви, як Августин Блаженний. У світовому ж змаганні добра й зла, так можна зрозуміти з хроніки Георгія Амартола, людина має робити вибір — на чийй вона стороні, підтверджуючи цей вибір справами. У характеристиці героїв хроніки домінує християнська мораль, звеличення чернечого аскетизму та шанування ікон як символів невидимого духовного світу.

Збереглася відносно значна кількість списків хроніки Георгія Амартола в перекладі старослов'янською мовою — близько тридцяти, які походять з XI до XVII століть. Це є свідченням популярності твору й, відповідно, впливу на давньоруських книжників. Безперечним є вплив Амартолової хроніки на «Повість минулих літ»¹⁴⁸. Давньоруські автори наслідували цей твір, що знаходило вияв у загальній схемі історії давньоруського літопису, у літописній концепції протистояння добра (Бога) й зла (диявола), в утвердженні християнських вірувань та моралі, апології чернецтва. Зрештою виражалося це і в позитивному ставленні до філософії.

Одним із важливих джерел, звідки давньоруські книжники черпали відомості про філософію, у т. ч. античну, був згадуваний збірник «Бджола» (давньоруське Бъчела, Пъчела)¹⁴⁹, що користувався значною популярністю. Існує кілька редакцій цієї книги, найдавніша з яких належить до кінця XII чи до XIII ст. Прототипом її можна вважати флорилегії (догматичні збірки з творів авторитетних християнських авторів) «Еклоги» Максима Сповідника (580—662 рр.) та «Священні паралелі» Іоанна Дамаскіна. Збірник же «Бджола» (Мелісса) був укладений ромейським ченцем Антонієм — ймовірно, не раніше кінця XI ст. Саме на той час у Ромейській імперії

¹⁴⁸ На це, зокрема, вказував Іван Франко, який добре знав і студював давньоруську літературу. Див.: Франко І. Зібрання творів: У 50 т. К., 1984. Т. 41. С. 50.

¹⁴⁹ Див.: Памятники литературы Древней Руси. XIII век. Москва, 1981. С. 486-519. Переклад сучасною українською мовою див.: Тисяча років української суспільно-політичної думки. Т. I. С. 553-574.

спостерігався інтерес до античної культури, її «відродження». Свідченням цього є діяльність Михайла Пселла (1018 — після 1096 чи 1097 рр.), який широко використовував твори Платона, Аристотеля, неоплатоніків Плотіна, Порфірія, Ямвліха. Цей вчений-енциклопедист навіть вважав, що «оживив» античну філософію¹⁵⁰. У його особі можна вбачати своєрідного предтечу Відродження, яке потім розвинулося в Італії в XIV—XVI ст. У Михайла Пселла були послідовники, зорієнтовані на філософію, неоплатонізм зокрема, — Іоанн Італ (друга половина IX ст.)¹⁵¹ та Сотіріх Пантевген (орієнтовно 1097—1157 рр.)¹⁵². У той самий час з'являється така цікава фігура, як Анна Комніна (1083—1153 рр.) — одна з перших жінок-істориків, котра цікавилася античною філософією¹⁵³. Зрештою завершує цей ряд Георгій Геміст Плетон (1355—1452 рр.), який передав естафету ромейського «відродження» італійському Ренесансу¹⁵⁴. У контексті цієї предренесансної тенденції й варто розглядати появу «Бджоли» та її переклад старослов'янською мовою в давній Русі. Русь виявилася залученою до ромейського «відродження» XI—XII ст. Не даремно ж згадуваний Климент Смолятич читав твори Гомера й Платона. І, видно, він не був у цьому самотнім на Русі.

Звісно, «Бджола» містила цитати з Біблії, знаних християнських письменників — Василя Великого, Іоанна Златоуста й інших. Але значну частину тексту становили цитати, які належали чи приписувалися Сократу, Демокріту, Платону, Аристотелю, Плутарху, іншим давньогрецьким філософам,

¹⁵⁰ Papaioannou S. Michael Psellos: Rhetoric and Authorship in Byzantium. Cambridge 2013.

¹⁵¹ Брянцев Д. П. Иоанн Италл и его богословско-философские взгляды, осужденные Византийской церковью. Харьков, 1905.

¹⁵² Beck H.-G. Kirche und theologische Literatur im byzantinischen Reich. München, 1959. S. 624-626.

¹⁵³ Neville L. Anna Komnene: the life and work of a medieval historian. New York, 2019.

¹⁵⁴ Masai F. Pléthon et le platonisme de Mistra. Paris, 1956; Медведев И. Византийский гуманизм XIV—XV вв. Ленинград, 1976.

ораторам, видатним державним діячам. Робота ж укладача книги образно порівнювалася з роботою бджоли, яка збирає мед із квіток. Так само, мовляв, укладач віднаходить у авторитетних джерелах найцінніші думки. При цьому таке збирання (про це вже йшлося) трактувалося як філософствування чи навчання філософії.

Високу оцінку руському перекладу «Бджоли» дав Дмитро Чижевський. Вважав, що його старослов'янська мова є взірцева, «помилко небагато, перекладено тексти не невільницьки-літерально, а з узагальненням деталей змісту, дотепів, іноді навіть ритмічної будови»¹⁵⁵. Це свідчило, що давньоруські книжники могли працювати зі складною грекомовною лектурою філософського характеру, адаптуючи її до місцевих умов.

У «Бджолі» давалися поради щодо різних сфер життєдіяльності людини. У ній, зокрема, були слова-статті — «Про життєву добродієність і злобу», «Про чистоту і цнотливість», «Про мужність і міць», «Про правду», «Про братолюбність і дружбу», «Про владу і княжіння», «Про неправду і обмову», «Про помірність», «Про молитву», «Про навчання і бесіду», «Про істину і брехню», «Про похвалу», «Про красу» тощо. Загалом у збірнику містилося понад 70 таких статей і близько 2,5 тисяч висловів.

Є у «Бджолі», як уже говорилося, спеціальне слово «Про філософію і навчання дітей». У цьому та інших розділах багато говориться про мудрість. Наприклад, краса визначається як «благий розум»; справжнє князівське правління, вважають укладачі збірника, має бути розумним. У деяких випадках звертається увага на те, що мудрість повинна мати прикладний характер, будуватися на досвіді.

Практична філософія «Бджоли» в багатьох моментах співпадала з тим, що пропонували Ізборники Святослава 1073 і 1076 рр., інші відомі пам'ятки давньоруської писемності. Інакше й не могло бути — ці твори мали однакові чи

¹⁵⁵ Чижевський Д. Філософські твори: У чотирьох томах. Київ, 2005. Т. II. С. 44.

схожі джерела, виникали й функціонували в єдиному соціокультурному просторі. Людина, що дотримувалася цієї філософії, була зорієнтована на розумність у поведінці, стриманість, поміркованість, щедрість, доброзичливе ставлення до ближніх.

У філософській думці Русі все ж переважала не антична філософія («чистий» платонізм чи аристотелізм), а християнський неоплатонізм, репрезентований отцями церкви. Можна погодитися із Василем Щуратом, який писав: «Іоанн Златоуст, Василь Великий, Григорій Нисський і Григорій Назіанзин — найвизначніші репрезентанти новоплатонізму в IV ст. — належать від найдавніших часів до найпопулярніших письменників на Україні. З їхніх творів учиться Україна мислити по-філософськи. Ознайомлюється з наукою Платона — по викладові Плотіна і Прокла — так само, як з писань Максима Ісповідника, містика VII ст., пізнає опосередковано новоплатонівську філософію знаменитого [Псевдо-] Діонісія Ареопагіта, а з книг Іоанна Дамаскіна, характерного схоластика VIII ст., — філософію Аристотеля, його онтологію і логіку»¹⁵⁶. Правда, варто відзначити, що Іоанн Дамаскін не тільки і не стільки схоластик-аристотелік, скільки християнський неоплатонік. Зрештою, у творах і ромейських, і західних авторів раннього Середньовіччя платонізм поєднувався з аристотелізмом.

На руських землях могла б розвинутиися своя ренесансна філософія, «запліднена» філософією ромейською — якби склалися сприятливі історичні обставини — про що буде йти далі. Але це вже «альтернативна історія».

Перекладна література Русі філософського характеру засвідчує про динамічний тут розвиток філософської культури. «Прийшли» з Ромейської імперії та Болгарії тексти не лише адаптувалися до місцевих умов, а й доповнювалися оригінальними творами, продовжуючи «загальну лінію» цих книг.

¹⁵⁶ Щурат В. Українські джерела до історії філософії. *Хроніка-2000*. Київ, 2000. Вип. 37-38. С. 130.

Попри те, що цю літературу варто розглядати як «навчання філософії», вона «породжувала» учнів, котрі якщо й не перевершували вчителів, то принаймні намагалися триматися на їхньому рівні.

І хоча ромейська література приходила на Русь, як уже відзначалося, з певним запізненням, однак у ній простежувався перехід від середньовічних філософських традицій до літератури ренесансного спрямування.

Кодекс Гертруди: між традиційною й оригінальною літературою

Коли згадують про давню українську літературу часів Русі, то до неї відносять пам'ятки, писані старослов'янською мовою. Вважається, що однією з перших (чи навіть першою!) оригінальною пам'яткою такої писемності є «Слово про Закон і Благодать», приписуване митрополиту київському Іларіону. Відноситься воно до середини XI ст. Але майже в той самий час, на кілька років пізніше, на Русі була створена цікава пам'ятка — Кодекс Гертруди. Вона поєднувала літературу традиційну (біблійну) з літературою оригінальною. На жаль, про Кодекс Гертруди в нас практично не говорять, до українського літературного канону не відносять. Зате успішно цю пам'ятку приватизували наші сусіди — поляки.

Чому так сталося? Бо написана вона латинською мовою. Хоча, зрозуміло, польська мова така ж далека від латини, як і українська. До того ж на теренах України протягом віків створювалися різноманітні латиномовні літературні твори, автори яких себе ідентифікували як русини (українці), а тематика цих творів, їхні ідеї так чи інакше стосувалися українських земель. Стосується це й Кодексу Гертруди. Правда, цей кодекс, за великим рахунком, є пам'яткою «інтернаціональною».

Передусім варто сказати кілька слів про княгиню Гертруду¹⁵⁷. Вона була дочкою польського правителя Мешка II, котрого, як і його батька Болеслава I, коронували в 1025 році; а матір'ю її стала німецька аристократка Рикса Лотаринзька, котра доводилася онукою імператору Священної Римської імперії Оттону II. Дитячі та юні роки Гертруда провела в Німеччині.

У 1043 р. її рідний брат, польський князь Казимир I Відновитель, якому надав значну допомогу київський князь Ярослав Мудрий й допоміг утримати владу, видав Гертруду заміж за Ізяслава — одного зі старших Ярославових синів. Це був продуманий династичний шлюб. Незадовго перед цим, у 1042 р., Казимир I одружився із сестрою Ярослава Мудрого Добронегаю-Марією. Таким чином польський князь, становище якого було хитким, вирішив налагодити союзні й династичні зв'язки із могутнім руським князем.

Гертруда була освіченою жінкою і з собою на Русь привезла книгу Псалтир, яку зараз іменують Кодексом чи то Молитовником Гертруди. Спочатку цей Псалтир писався в Німеччині. Близько 977 р. архієпископ Тріру Егберт придбав для потреб хору свого кафедрального собору цю книгу. Ймовірно, останню створили у відомій школі писарів і художників-ілюстраторів у Рейгенау. Відоме ім'я писаря книги — Рупрехт. Ці факти проілюстровані в Кодексі і супроводжуються відповідними написами. У 993 р. архієпископ Егберт помер, а Псалтир перейшов до його спадкоємців. Зрештою він потрапив у руки Рикси, яка й передала його Гертруді.

Під час перебування на Русі книга зазнала доповнень. І зараз має складну структуру. До неї, зокрема, додали п'ять чудових мініатюр у давньоруському стилі.

Окрім того, Гертруда вписувала в книгу складені неї молитви латинською мовою. Таких молитов у книзі близько ста (існують різні підходи до їхнього підрахунку). Поляки

¹⁵⁷ Про Гертруду див.: Войтович Л. Княжа доба на Русі: портрети еліти. Біла Церква, 2006. С. 25, 266, 310-311, 353-354, 374.



Сторінка з Кодекса Гертруди.
XI ст.

вважають Кодекс Гертруди першою пам'яткою своєї літератури¹⁵⁸. Однак не менше на неї можуть претендувати українці.

Судячи з цієї книги, Гертруда була не лише набожною жінкою, але й орієтувалася в богословських питаннях. Є в Гертрудиних молитвах аспекти, котрі були притаманні як для тогочасного західного, так і східного християнства. Авторку можна вважати такою, що поєднувала в релігійно-культурному плані Захід зі Сходом.

Гертруда з великою повагою ставилася до ченців Печерського монастиря, опікувалася ними, навіть захищала їх перед своїм чоловіком князем Ізяславом Ярославовичем. Про це свідчить Києво-Печерський патерик¹⁵⁹.

У 1073 р. князя Ізяслава позбавив київського престолу його брат Святослав. Той змушений був разом із жінкою та дітьми покинути батьківщину. Вони знайшли притулок спочатку в Польщі, а потім у Східній марці (Нижніх Лужицях) Священної Римської імперії. До речі, Східна марка була населена переважно слов'янами. Тому тут Ізяслав зі своїм сімейством почував себе «як удома».

Позбавлений престолу київський князь встановив зв'язки з тодішнім Римським Папою Григорієм VII, сподіваючись отримати від нього допомогу. Ймовірно, певну роль у цих

¹⁵⁸ Див.: Andrzejuk A. Gertruda Mieszkówna i jej Modlitewnik. Warszawa, 2006.

¹⁵⁹ Абрамович Д. Києво-Печерський патерик. С. 33-34.

контактах відіграла Гертруда. Принаймні матеріали її Кодексу дають підстави так вважати.

Ізяслав послав до Григорія VII своє посольство до на чолі зі своїм сином Ярополком. Римський Папа написав йому листа, де свого адресата іменував королем. А його сина коронував у Римі. Також Григорій VII вислав посольство до Ізяслава, яке мало узгодити з ним коло питань¹⁶⁰.

Цікаво відзначити, що Гертруда у своїх молитвах, які вписала до згадуваного Кодексу, іменує свого чоловіка королем. Деякі з цих молитов були створені під час вимушеної еміграції цієї вельможної подружньої пари до Польщі та Священної Римської імперії. В одній із таких молитов Гертруда просить відвернути серце мужа від ненависті й гніву та зробити Ізяслава добросердним і миролюбним. При цьому просить захистити його від усіх небезпек та ворогів, зробити сильним та стійким і забезпечити щасливе повернення на батьківщину. У іншій молитві Гертруда просить Бога почути стогін її серця, позбавити мук та зла, які впали на неї через незадоволення мужа і небажання бесідувати з нею та вислуховувати її поради. При цьому жінка просить Бога не лише зробити Ізяслава милостивим та прихильним до неї, а й утихомирити її норів та перетворити в спокійну, звернену до добра жінку.

У Кодексі Гертруди, як уже говорилося, є мініатюри, виконані у давньоруському стилі, що символічно представляють акт коронації Ізяславового сина Ярополка Григорієм VII. Перша з них зображує цього князя та його жінку Кунігунду, котрі моляться апостолу Петру. Гертруда ж на цій мініатюрі припадає до стоп апостольських. На іншій мініатюрі Христос з участю святих Петра та Ірини коронують Ярополка й Кунігунду.

¹⁶⁰ Рапов О. М., Ткаченко Н. Г. Документы о взаимоотношениях папской курии с великим киевским князем Изяславом Ярославичем и польским князем Болеславом III Смелым в 1075 г. *Вестник Московского университета*. Серия 8. История. Москва, 1975. № 5. С. 83-91.

У 1077 р. Ізяслав з допомогою польських військ повернув собі київський престол. Правда, довго він на ньому не перебував. Наприкінці 1078 р. цей князь загинув у війні з князями-ізгоями. Після кончини Ізяслава його син Ярополк не зміг стати київським князем. Правда, він отримав княжіння на Волині, але йому часто доводилося воювати з противниками. У 1087 р. він загинув від рук найманих вбивць.

У кількох молитвах Кодексу Гертруди їхня авторка просить, щоб Бог дарував перемогу Ярополку і щоб його вороги зазнали поразки. При цьому Гертруда критично ставилася до свого сина, говорила про його моральні вади.

Загалом можемо констатувати, що Кодекс Гертруди остаточно оформився на Русі-Україні, а в Гертрудиних молитвах так чи інакше відображені руські (українські) події. Зрештою до оформлення цієї книги доклалася руська княгиня (хоча й польсько-німецького походження), а також невідомі руські художники. Загалом же Кодекс Гертруди можна вважати пам'яткою німецької, польської та руської (української) культур.

Іларіон:

буття Русі у світовому контексті

Розвиток шкільництва, наявність перекладної ромейської літератури, концентрація вчених людей, книжників як у релігійних осередках (монастирях, при єпископських кафедрах), так і при князівських дворах — все це створювало сприятливі умови для появи на Русі оригінальних творів релігійно-філософського характеру. Уже за часів Ярослава Мудрого грамотність у містах стала відносно поширеним явищем, на що вказує і «Повість минулих літ»¹⁶¹, й писемні джерела, що дійшли

¹⁶¹ Літопис руський. С. 89, 91.

до нас¹⁶², зрештою, археологічні матеріали¹⁶³. Саме в той час з'явився один із перших давньоруських релігійно-філософських текстів.

Ним стало «Слово про Закон і Благодать», авторство якого приписують Іларіону, що за часів Ярослава Мудрого, з 1051 р., був київським митрополитом¹⁶⁴. Цього діяча поставили за ініціативою князя собором руських єпископів без згоди константинопольського патріарха, що свідчило про намагання світської влади й руських церковних кіл унезаможнитися від Ромейської імперії. Написання «Слова про Закон і Благодать» відносять до 1037—1050 рр. Авторство Іларіона не є остаточно доведеним, однак вважається достатньо ймовірним.

Про Іларіона знаємо небагато. Він фрагментарно згадується в «Повісті минулих літ». Під 1051 р., де говориться про його поставлення митрополитом Русі, читаємо наступне: «Коли боголюбивий князь великий Ярослав уподобав [село] Берестове і церкву Святих апостолів, суццю тут, і попів многих

¹⁶² Німчук В. Хрестоматія з історії української мови X—XIII ст. С. 25-143.

¹⁶³ Маються на увазі берестяні грамоти, що найкраще збереглися, у силу природних умов, у Новгороді. Хоча такі грамоти існували й у інших містах Русі. Див.: Луцик І. Звенигорська берестяна грамота № 2: відкриття, прочитання, інтерпретації. *Матеріали і дослідження з археології Прикарпаття і Волині*. Львів, 2020. Вип. 24. С. 361-372; Янин В. Я послал тебе бересту... Москва, 1965.

¹⁶⁴ Про Іларіона та його твори див.: Золотухина М. «Слово о законе и благодати» — первый русский политический трактат киевского писателя XI в. Илариона. Древняя Русь: Проблемы права и правовой идеологии. Москва, 1984. С. 36-50; Молдаван А. «Слово о законе и благодати» Илариона. Киев, 1984; Никольская А. Б. Слово митр. Киевского Илариона в позднейшей литературной традиции. *Slavia*. Praha, 1928/1929. Roč. 7. Seš. 3. S. 549-553; Seš. 4. S. 853-870; Die Werke des Metropolitens Ilarion. Eingeleitet, übersetzt und erläutert von Ludolf Müller. München, 1971. Переклади українською мовою «Слова про закон і Благодать» та інших приписуваних Іларіону творів, здійснені В. Яременком. Саме ці переклади використовується в цьому виданні, див.: Тисяча років української суспільно-політичної думки. Т. I. С. 200-216.

надбав, то між них був пресвітер, на ім'я Ларіон, муж благий, і книжник, і пісник. І ходив він з Берестового на Дніпро, на пагорб, де нині старий монастир Печерський, і тут молитви діяв»¹⁶⁵. Отже, з цих слів зрозуміло, що Іларіон належав до кола наближених до князя Ярослава людей, служив у церкві в його замській резиденції. Очевидно, це було не останньою причиною того, чому князь поставив Іларіона митрополитом. Цікаво, що літопис розглядає Іларіона як одного із предтеч чернецтва Печерського монастиря.

Як довго Іларіон був митрополитом київським, ми не знаємо. Відомо, що в 1055 р. митрополиту кафедру уже зайняв грек Єфрем. Деякі дослідники вважають, що Іларіон мав відношення до давньоруського літописання. Йому приписують низку інших творів, зокрема «Молитву», сповідання віри, фрагмент повчання священникам. Однак такі твердження не більше, ніж гіпотези.

«Слово про Закон і Благодать» є твором, де на теоретичному, власне, філософському рівні, відбувається осмислення однієї з найважливіших, «поворотних» проблеми для давньої Русі — «вибору віри», який вилився в прийняття християнства. Цій проблемі велика увага приділяється в «Повісті минулих літ» та інших давньоруських текстах.

Із самого початку в «Слові про Закон і Благодать» вказується на відносно розвинуту книжкову культуру Русі. Після невеликого вступу, де автор, звертаючись до біблійних творів, коротко подає історію божественних діянь на землі, він говорить: «Отож нагадувати в писанні сьому пророчі проповідування про Христа й апостольські повчання про майбутній вік було б зайвим і марнословним. Що бо в інших книгах писано і вам відомо, те тут викладати було б зарозумілістю і славопрагненням. Не до невігласів бо пишемо, а до таких, що досхочу наситилися солодощами книжними; не до ворогів Божих чужовірних, а тільки до синів його; не до сторонніх, а до таких, що приймуть у спадок небесне царство». З цих слів

¹⁶⁵ Літопис руський. С. 95.

впливало: на Русі є уже чимало таких людей, які «досхочу наситилися солодощами книжними». І саме до них звертався Іларіон, сподіваючись, що говоритиме з ними однією мовою — мовою освіченого християнина, який читає, розуміє й інтерпретує книги, тобто філософствує.

Далі, викладаючи мету й завдання твору, автор зазначає: «Отож про закон, Мойсеєм даний, і про благодать і істину, які з'явилися через Христа (Іоанн 1; 17), повість ся і про те, чого досяг закон і чого досягла благодать, — спершу закон, а потім благодать; спершу тінь, а потім істина». Мимоволі напрошується паралель із міркуваннями Платона про тінь та істину. Наводячи легенду про «печеру» у своїй праці «Держава», філософ стверджує, що люди живуть не в істинному світі, а у світі тіней. І лише одиниці, розумні люди, можуть вийти з цього тіньового світу й побачити, яким світ є насправді¹⁶⁶. Іларіон же стверджує, що люди, довгий час керуючись Мойсеєвим Законом, жили у світі тіней. І лише з приходом Ісуса Христа їй відкрився світ істинний. Ці міркування сприймаються як християнська інтерпретація основної ідеї Платонівської «печери». Чи читав Іларіон «Державу» Платона, однозначно стверджувати не можемо. Але виключати цього не варто. Зрештою ідею світу тіней та істинного світу він міг почерпнути із ромейської християнської літератури неоплатонічного характеру.

Значну частину «Слова про Закон і Благодать» становить дискусія з юдаїзмом, його заперечення. Юдаїзм, як уже говорилося, претендував на статус офіційної релігії в Давньоруській державі. Чимало євреїв проживало в грецьких містах Північного Причорномор'я. Не без їхнього впливу юдейська віра стала панівною в Хазарському каганаті. Деякі політичні традиції цієї держави мали своє продовження на Русі. Принаймні Володимира та Ярослава іменували каганамі — як і хазарських правителів. До речі, таку титулатуру цих київських князів зустрігаємо в «Слові про Закон і Благодать».

¹⁶⁶ Платон. Держава. Переклад Дзвінки Коваль. С. 210-213.

У Хазарському каганаті (про це вже теж йшлося) з юдейськими священнослужителями дискутував Кирило. Так що традиція дискусій з юдеями на українських землях мала свою історію. Юдейські місіонери активно діяли на Русі. Чимало юдеїв жило в Києві, займаючись, зокрема, торговими операціями. Вважається, що перший писемний пам'ятник з цього міста, «Київський лист», походив із єврейського середовища¹⁶⁷.

Юдейські впливи навіть давали про себе знати в християнському середовищі Русі. У цьому плані цікавою є постать новгородського єпископа Луки Жидяти (XI ст.) — сучасника Іларіона. Судячи з його прізвиська, він міг належати до єврейських вихрестів. Лука Жидята залишив після себе твір «Повчання до братії», де немає характерного для багатьох давньоруських авторів домінуючого звернення до новозавітних текстів. Тут даються, здавалося, прості етичні настанови. Зокрема, читаємо:

«Шануйте старих людей і батьків своїх; не божіться іменем Божим, не закликайте і не проклинайте будь-що. Судіть правдиво, мзди не беріть, у ріст грошей не давайте. Бога бійтеся, князя шануйте — раби ми, по-перше, Бога, а потім — пана. Шануйте всім серцем ієрея Божого, поважайте і служителів церковних.

Не вбий, не вкради, не скажи неправду, кривоприсяжником не будь, не ненавидь, не заздри, не зводь наклепу, не чини перелюбу ні з рабинею, ні з ким. Не пий невчасно, і (пий) у міру, а не спивайся. Не будь гнівливим чи запальним, з тими, хто радіє, з радісними радій, з печальними будь печальним. Не їжте скверни, святі дні шануйте»¹⁶⁸.

Неважко помітити, що в цих настановах в основному проглядаються десять заповідей Мойсеєвих, те, що відкидається Іларіоном як «тінь» й протиставляється Благодаті.

¹⁶⁷ Голб Н., Прицак О. Хазарско-еврейские документы X века. Москва — Иерусалим, 1997.

¹⁶⁸ Тисяча років української суспільно-політичної думки. Т. I. С. 222-223.

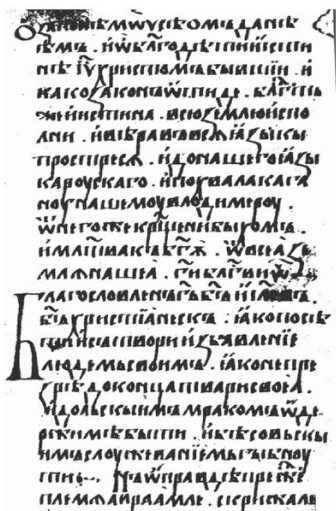
Чи дискутував Іларіон безпосередньо із Лукою Жидятою? Чітко це не простежується. Однак таке могло бути. Адже і Лука, й Іларіон — сучасники. Обоє вони належали до інтелектуального середовища Ярослава Мудрого. Але представляли різні підходи.

Антиюдаїзм «Слова про Закон і Благодать» цілком міг бути відповіддю Луці Жидяті. Хоча не обов'язково. Як уже говорилося, юдейські впливи давали про себе знати на Русі і в X, і в XI століттях, зрештою, і пізніше.

Іларіон, полемізуючи з прихильниками юдаїзму, у традиційному для християн дусі говорить, що Бог через Мойсея дав юдеям Закон, але їм на зміну прийшли християни, «нові люди», які отримали Благодать від Ісуса Христа. Дещо схожі думки зустрічаються в Посланні апостола Павла до римлян (11; 5-7).

Услід за апостолом Іларіон вдається до алегоричного тлумачення старозавітної оповіді про Сарру й Агар. Згідно з нею, з волі Бога жінка патріарха Авраама Сарра мала народити сина лише на старості літ. І погодилася на те, аби Авраам зішшовся зі своєю рабинею Агар. Та народила йому сина Ізмаїла, котрий став праотцем арабів. Потім Бог з'явився Авраамові й Саррі. Й остання зачала та народила сина Ісаака — родоначальника євреїв. Агар разом з Ізмаїлом були вигнані з дому Авраама. Вони ледь не загинули в пустелі від спраги. Однак були порятовані ангелом. У Посланні до галатів апостол Павло представляє Агар як символ старозавітного закону, Сарра ж постає як праобраз християнської Благодаті (4; 22-28).

Однак не треба думати, що Іларіон просто переповідає апостола Павла. Він використовує його ідеї, розвиваючи й певним чином переосмислюючи їх. Це, як уже говорилося, було звичною річчю в той час. Благодать подається ним як одне з головних понять християнського віровчення, викладеному в новозавітних текстах. У ній вбачається сила, послана Богом, котра допомагає людям досягти спасіння. У Іларіоновому



Сторінка зі «Слова
про Закон і Благодать»

творі сходження Благодаті трактується і як вищий ступінь у людському розвитку.

Іларіон також звертається до інших біблійних текстів, зокрема, новозавітних, подаючи їх у антиюдейському дусі. Він писав:

«Бо прийшли римляни, полонили Єрусалим, розбили город аж до підвалин його. Юдейство одтоді згибло. І закон по сьому, як вечірня зоря, погас. І розсіялись юдеї по всіх усядах, аби не вкупі зло перебувало.

Прийшов бо Спас і не прийнятий був Ізраїлем. І, за єван-

гельським словом, до своїх Він прийшов, і свої Його не прийняли. Чужими ж народами прийнятий Він був (Іоанн 1; 11-12). Як каже Іаков: «І Той надія народам» (Буття 49; 10). Бо на Різдво Його волхви од чужих народів раніше поклонилися Йому. А юдеї, щоб убити, Його шукали. І з-за нього немовлят вибили (Матфей 2; 1-5, 16)».

Однак «Слово про Закон і Благодать» не зводиться до антиюдейської полеміки. Іларіон, протиставляючи Закон (юдаїзм) Благодаті (християнству), ніби проводить думку: мовляв, як юдеї, що першими прийняли слово Боже, стоять нижче народів, котрі прийняли це слово пізніше, так і зараз наділені Благодаттю є народи, котрі хай і пізно, але прийняли християнське вчення. У творі немає якогось негативу щодо Ромейської імперії. Про цю християнську державу мовиться з повагою. Однак Іларіон стверджує: Русь нічим не поступається ромеям.

А деякі міркування у творі можуть бути потрактовані в дусі такого собі «руського християнського націоналізму».

Наприклад: «Добре було Благодаті між новими людьми возсіяти. Не вливають бо, за словами Господніми, вина нового вчення благодатного в міхи старі, застарілі в юдействі. А то міхи прорвуться і вино проллється». На перший погляд, видається, що йдеться лише про пріоритет над юдеями нових народів, які прийняли християнство. Але використання євангельської притчі, що нове вино треба вливати в нові міхи, надає цій ідеї дещо іншого звучання: нові міхи, власне, нові народи, у т. ч. народ руський. Звісно, це не говориться прямо.



Сторінка з Острозької Біблії

Така думка прихована у контексті «Слова про Закон і Благодать». Проте для тогочасного книжника, який дуже уважно вчитувався в написане, часто намагаючись знайти в ньому потаємний смисл, контекст мав не менше значення, ніж сам текст.

Такий підхід автора «Слова про закон і Благодать» дещо незвичний. Адже середньовічне суспільство — це суспільство, в якому шанувалася традиція, «старина». Нове ж сприймалося як щось негативне. Іларіон, навпаки, говорить про позитивність нового. Сама ж історія осмислюється як розвиток, суть якого полягає в пізнанні Бога все більшою та більшою кількістю народів. Спочатку Бог відкрився через Мойсея лише євреями, пізніше через Ісуса Христа його пізнали «нові люди», апостоли, що проповідували серед народів Римської імперії. Тепер же християнство прийшло на Русь.

У «Слові про Закон і Благодать» знаходимо наступні міркування: «Всі краї, і города, і народи почитають і славлять кожний свого вчителя, того, що навчив їх православній

вірі». Таким апостолом-учителем для давньої Русі стає князь Володимир. Автор «Слова про закон і Благодать» прагне утвердити думку, що апостольство князя Володимира не нижчої, а навіть вищої проби, ніж апостольство учнів Ісуса. Він пише: «Не бачив еси Христа, не ходив еси з ним, а став учнем його! Інші, бачивши його, не увірували, ти ж, не бачивши, увірував... Ті, що відали Закон і пророків, розіп'яли його. Ти ж, ані закону, ані пророків не прочитавши, розіп'ятому вклонився». Тому християнська віра князя Володимира — щось надзвичайне.

Іларіон порівнює Володимира з імператором Костянтином, під час правління якого християнство стало державною релігією Римської імперії: «...з ним однакової слави і честі достойний». Паралель «імператор Костянтин — князь Володимир» стала загальноприйнятою в давньоруській літературі й використовувалася книжниками тривалий час. Цю паралель навіть зустрічаємо в першій друкованій Біблії старослов'янською мовою — Біблії Острозькій (1581)¹⁶⁹.

Завдячуючи «Слову про Закон і Благодать» князь Володимир перетворився в унікальну для християнства фігуру. Він постає як апостол, що влив християнство в «нові міхи», поширив його серед «нового народу» — руського. Наскільки це відповідало реаліям — можна дискутувати. Іларіон, радше, видавав бажане за дійсне. Не без його впливу Володимир перетворився в символ християнізації Русі. І таким він лишається в свідомості українців понині.

Варто також звернути увагу на те, як автор «Слова про Закон і Благодать» ставиться до старого язичницького спадку Русі. Звісно, він осуджує язичництво. Говорячи про Володимирове хрещення, зазначає, що «почав морок ідольський од нас одходити, і зорі благовір'я з'явилися; тоді пільма бісслугування погубла, і слово євангельське землю нашу осіяло. Капища рушилися, і церкви ставилися, ідоли крушилися,

¹⁶⁹ Острозька Біблія. Опрацював та приготував до друку архимандрит Рафаїл (Роман Торконяк). Львів, 2010. С. 5.

ікони святих з'являлися, біси розбігалися, хрест городи освячував».

І все ж автор «Слова про Закон і Благодать» не відкидає язичницьке минуле Русі як «пропачий час». Про Володимира він пише як про «онука старого Ігоря, а сина славного Святослава, про мужність і хоробрість якого в літа його володарювання слух пройшов по багатьох сторонах, а звитяги його і могутність поминаються й пам'ятаються ще й нині. Не в худорідній бо і невідомій землі володарював той, а в Руській, про яку відати і чути на всі чотири кінці землі». При цьому Іларіон часто використовує слов'янські, фактично, язичницькі, імена руських князів. Володимира він переважно називає його слов'янським іменем і лише в кінці похвали цьому князеві використовує християнське ім'я Василь. Щоправда, Володимирового сина, князя Ярослава, іменує Георгієм, тобто християнським іменем. Така зміна іменування руських князів свідчить про зміну їхньої ідентифікації з язичницької на християнську — принаймні в інтерпретації Іларіона та інших книжників.

«Слово про Закон і Благодать» стало важливою лектурою вчених людей Русі. До нього часто зверталися. Запозичення із цього твору простежуються у «Галицько-Волинському літописі».

У певному сенсі «Слово про Закон і Благодать» можна вважати твором, який став далеким предтечею української філософської традиції. Адже в ньому бачимо звернення до проблем, котрі турбували наших предків, принаймні їхню еліту. У творі давалася оригінальна руська інтерпретація поставлених питань. Звертаючись до християнства, автор «Слова...» намагався його пристосувати до києворуських реалій, створюючи на християнській основі новий руський символічний світ.

Давньоруські тексти про Бориса і Гліба

Важливою частиною християнської літератури була література житійна. На Русі досить рано з'явилися оригінальні агіографічні твори. Одними з перших серед них були розповіді про князів Бориса й Гліба.

Останні стали чи не найбільш шанованими давньоруськими святими. Їх першими канонізували на Русі в лику мучеників-страстотерпців. Бориса й Гліба також трактували як покровителів Руської землі й небесними помічниками руських князів.

Насправді ж, про цих князів, їхні діяння знаємо не так багато. Це переважно інформація про їхню мученицьку смерть. Базується вона на трьох джерелах: «Житті й страдництві святих праведних князів Російських братів вроджених Бориса і Гліба» (часто цей текст іменується ще «Сказанням про Бориса й Гліба», далі просто — «Сказання...»), яке начебто було написане в останні роки княжіння Ярослава Мудрого й приписується Якову Мніху¹⁷⁰, «Читанні про житіє і погублення блаженних страстотерпців Бориса і Гліба» (далі просто «Читанні...»), котре ніби створив Нестор-літописець¹⁷¹, й фрагменті «Повісті минулих літ» (авторства буцімто того самого Нестора-літописця), в якому йдеться про вбивство князів¹⁷². Цей фрагмент фактично є самостійним житійним твором, спеціально вписаним у літописну оповідь.

Щодо авторства згаданих творів та часу їхнього написання до сьогоденного дня ведуться дискусії. Наприклад, дехто з дослідників вважає, що найраніше було написане «Читання...», яке помітно різниться від «Сказання...» й літописної версії про вбивство Бориса й Гліба. Загалом поширена думка, що всі ці борисоглібські твори з'явилися в кінці XI —

¹⁷⁰ Див.: Богославський С. Пам'ятки XI—XVIII вв. про князів Бориса і Гліба (Розвідка й тексти). Київ, 1928. С. 49-55.

¹⁷¹ Див.: Там само. С. 179-206.

¹⁷² Літопис руський. С. 77-80.

на початку XII ст., орієнтовно через п'ятдесят — сто років після описуваних у них подій.

Варто враховувати певну ідеологічність цих творів, написаних на догоду нащадкам Ярослава Мудрого, за часів княжіння яких здійснювалася канонізація Бориса та Гліба. Ці князі-страстотерпці подавалися як жертви братовбивчої війни, що розгорілася після смерті князя Володимира. Міжусобна боротьба спостерігалася також після кончини Ярослава Мудрого між його спадкоємцями — правда не в такій різкій та кривавій формі. Оповіді про Бориса й



Борис і Гліб
на старовинній іконі

Гліба мали б стати своєрідним застереженням щодо усобиць. Принаймні в цих творах проводилася така ідея: молодші князі «Володимирового племені» мають слухати старшого князя. Але якщо старший князь чинить злодіяння, як це начебто вчинив Святополк, то князі мають віддати перевагу «справедливому князю» (під ним розумівся Ярослав Мудрий). Загалом ці оповіді звеличували Ярослава Мудрого, який вийшов переможцем в усобицях після смерті князя Володимира. Принаймні в них він постає як дещо сторонній, але однозначно позитивний персонаж.

Також ведуться дискусії, який із цих творів став першоосновою, з якого черпали інформацію інші твори. Бо хоча вони між собою різняться, зокрема, стилістично, однак і змістовно, й особливо ідейно ці твори все ж таки схожі між собою. Найбільш інформативним видається «Сказання...». Маємо тут різноманітні деталі щодо князів та їхнього вбивства. Наприклад, у цьому творі говориться про дати їхньої кончини. Зокрема, датою вбивства князя Бориса названо 24 липня. Пізніше цей день став одним із днів церковного шанування цих святих.

Цікаво відзначити, що маємо альтернативу зазначеним творам. Це — скандинавська сага про Еймунда. Якщо в давньоруських творах борисоглібського циклу однозначно стверджується, що князів-мучеників убив один зі старших синів князя Володимира Святополк, якого іменують Окаєним, то із саги випливає, що князя Бориса вбив його брат Ярослав. Принаймні так можна проінтерпретувати цей твір (хоча існують й інші інтерпретації — правда, вони не дуже переконливі). Про вбивство Гліба в цій сазі взагалі не йдеться.

У давньоруських творах борисоглібського циклу основний акцент робиться на їхньому вбивстві. Про те, що було з Борисом і Глібом до вбивства, майже нічого не сказано. У «Читанні...» говориться те, що Борис і Гліб були улюбленими дітьми князя Володимира і вони увесь час перебували при ньому, читаючи релігійну літературу.

Твори борисоглібського циклу, якщо відкинути дрібні відмінності, загалом подають таку картину. Невдовзі перед своєю смертю великий князь Володимир викликає до себе сина Бориса, який княжив у далекому Ростові, і передає йому дружину, тобто своє військо. Видається, що саме цього сина Володимир розглядає своїм наступником.

Усі борисоглібські твори в унісон стверджують, що з наданим князем Володимиром військом Борис йде на печенігів. Проте не знаходить їх. Тим часом під Києвом, у своїй резиденції в селі Берестові, помирає князь Володимир. Чомусь його смерть приховали. Наприклад, із «Сказання...» можна зрозуміти, ніби це зробив Святополк.

Князь Борис, перебуваючи не так далеко від Києва, на річці Альті (Льті), дізнається, що Святополк сів на київський престол. Борисоглібські твори подають це як узурпацію Святополком влади. Він підкупує киян, роздаючи їм усіляке добро. Війська в нього немає. Дружинники, які були при князеві Борису, пропонують тому йти на Київ. Проте їхній очільник виявляє християнське смирення, не хоче цього робити, говорить, ніби ладний визнати владу старшого

брата — Святополка. Саме християнським благочестям бори-соглібські джерела пояснюють таку дивну поведінку князя. Військо в цій ситуації покидає Бориса.

Тим часом до останнього Святополк підсилає своїх людей. «Сказання...» та «Повість минулих літ» навіть називають їхні імена — Путша, Талець, Єлович, Ляшко. «Читання...» цих імен не називає, просто говорить, що були підіслані Святополком люди.

Путша, Талець, Єлович, Ляшко Бориса не вбивають. Тільки здійснюють напад на охорону князя. Борис же після нападу, судячи зі «Сказання...» та «Повісті минулих літ», опинився в полоні. Його кладуть на воза й везуть. А Святополк, побачивши це, послав двох варягів, щоб ті убили князя. Його хочуть умертвити, проткнувши списами. Однак якийсь дружинник своїм тілом захистив князя і був убитий. І лише після цього варяги вбивають Бориса, завдавши смертельного удару в серце.

Як уже говорилося, згідно зі «Сказанням...», Бориса убили 24 липня. І ось проходить місяць, а то й більше часу, як у похід на Київ збирається Гліб. Звісно, до нього дійшли вістки про смерть брата. Його, як вказують «Сказання...» та «Повість минулих літ», навіть попередив Ярослав Мудрий, сказавши таке: «Не ходи, брате, отець твій помер, а брат твій Святополком убитий».

Правда, згадані джерела говорять: мовляв, спочатку Гліб отримав вістку від Бориса про те, що його кличе до Києва батько Володимир, який є хворим. І це начебто стало причиною Глібового походу на «матір городів руських» з невеликою дружиною.

Згідно зі «Сказанням...» та «Повістю минулих літ», Святополк послав до Гліба найманого вбивцю Горясіра. Саме ж убивство подається таким чином: мовляв, Гліб вирушив із Волги через річку Тьму на кораблі. Далі його шлях пролягав до Дніпра. І він зупинився біля Смоленська на річці Смядині. Люди Святополка на чолі з Горясіром захоплюють корабель, на якому перебував Гліб. Отроки князя, власне, молодші

дружинники, деморалізовані, «впадають у відчай». Горясір, так можна зрозуміти, віддає наказ вбити Гліба. І це робить повар Торчин. Він зарізав князя, як жертовне ягня. Далі Гліба покинули на березі між двома колодами.

«Читання...» подає дещо іншу картину загибелі Гліба. Коли вбивають Бориса, той перебуває в Києві. Передбачаючи, що його може чекати така ж доля, як і його брата, він сідає в корабель і тікає з міста. Його доганяють послані Святополком люди. Однак не вбивають князя, а змушують це зробити його повара Торчина, залякавши того: мовляв, якщо він такого не зробить — то вб'ють його. Торчин же, переживаючи за своє життя, вбиває князя.

Отже, із зазначених творів випливає, ніби вбивцею Бориса й Гліба є Святополк, який послав убивць до них і ті таємно здійснили свої злочини. При цьому князі не чинили помітного супротиву і з християнським смиренням прийняли смерть.

Вказані твори викладають події за правилами житійного жанру. У них можна зустріти думку, що Святополк був народжений у «гріховному шлюбі», а, отже, його діяння були «заплановані на гріх». Борис і Гліб зображені як зразкові християни, котрі постійно перебувають у молитві й читають релігійну літературу. Також вони виявляють християнську покірність, шанують ближніх, не противляться злом насильству. Діяння князів-страснотерпців у борисоглібських творах мають відповідні алюзії в біблійній літературі. Наприклад, вбивство Гліба подається таким чином. «Мов те ягня непорочне, — читаємо в “Повісті минулих літ”, — приніс він себе в жертву богові замість запашного фіміаму, жертва словесна, і дістав він од Христа вінець [життя вічного]. Увійшовши в небесні обителі, він побачив жаданого брата свого і радувався з ним невимовною радістю, що її сподобились вони братолюбством своїм. “Як це добре і як гарно, коли жити обом братам вкупі”»¹⁷³. Показово, що останнє речення в цьому уривку

¹⁷³ Літопис руський. С. 79.

взято із Псалтиря. Цей біблійний текст дуже широко використовували давньоруські книжники.

Правда, для канонізації людини лише її мученицької смерті не достатньо. Потрібно, щоб останки святого (мощі) творили чудеса. Згідно з «Повістю минулих літ», тіла князів-братів після їхніх вбивств доставили до Вишгороду й поховали у церкві святого Василя. Про це сказано таким чином: «Коли ж Гліба вбили, то покинули його на березі межі двома колодами, а потім, узявши, одвезли його і положили його коло брата його Бориса у церкві святого Василя».¹⁷⁴

«Сказання...» й «Читання...» дають нам наступну картину поховань Бориса та Гліба. Там говориться, що першого з цих князів відразу поховали в церкві святого Василя у Вишгороді. Щодо поховання (точніше — перепоховання) Гліба, то воно, стверджують «Сказання...» й «Читання...», здійснювалося за часів Ярослава Мудрого. Подається це таким чином. Мовляв, на місці, де був похований Гліб, почали творитися чудеса. Через це Ярослав наказав перепоховати Гліба й покласти його останки біля останків Бориса.

Деякі дослідники, звертаючись до «Сказання...» й «Читання...», стверджують, ніби саме за часів Ярослава й, відповідно, з санкції цього князя почав творитися культ Бориса й Гліба. Більше того — здійснена їхня канонізація¹⁷⁵.

Однак таке твердження недостатньо обґрунтоване. Коли звернутися до «Сказання...», то тут про канонізацію Бориса й Гліба не йдеться. Просто говориться про перепоховання Гліба та про чудеса, що творили його мощі. Йшлося про підстави для канонізації цього князя.

Щодо «Читання...», то тут зустрічаємо натяки на те, ніби така канонізація за часів Ярослава почала здійснюватися. Принаймні був започаткований цей процес.

Судячи з «Повісті минулих літ» й частково житійної літератури, канонізація Бориса та Гліба відбулася 1072 року, у той

¹⁷⁴ Літопис руський. С. 8.

¹⁷⁵ Войтович Л. Княжа доба на Русі: портрети еліти. С. 275.

час, коли на Русі правив тріумвірат Ярославичів — Ізяслав, Святослав і Всеволод. 20 травня того року ці князі, а також митрополит та церковні ієрархи прибули до Вишгорода. Вони перенесли мощі Бориса й Гліба зі старої церкви святого Василя в нову. При цьому відкрили раку з мощами, у результаті чого все навколо сповнилося пахощами. Таке чудо можна трактувати як одну з підстав для канонізації. При цьому літопис спеціально акцентує увагу на тому, що тодішній митрополит Георгій мав сумніви щодо святості Бориса й Гліба. І саме відкриття раки та пахощі мощів переконали його в тому, що він не правий¹⁷⁶. Із цих слів можна зрозуміти, що до того часу Бориса й Гліба не канонізували. І канонізацію з відповідними урочистостями здійснили саме в 1072 р. Тоді, ймовірно, почала творитися житійна література про Бориса й Гліба, в якій князі-страстотерпці постали як жертви Святополка Окаянного.

Хто міг бути ініціатором цієї канонізації? Ймовірно, Ізяслав Ярославич. Саме він наказав збудувати у Вишгороді нову церкву, куди й перенесли раку з мощами Бориса та Гліба.

Канонізація цих князів мала низку причин. Звісно, Ярославичам важливо було мати святих, які належали до їхнього роду. Хай вони і не були прямими нащадками Бориса та Гліба, але, як і князі-страстотерпці, належали до «Володимирового племені».

Мала ця канонізація також ідеологічні аспекти. Бориса й Гліба представляли як справжніх християн, яких варто наслідувати. У той час, коли сліди язичництва зустрічалися на кожному кроці, це було важливим. Водночас канонізація цих князів ніби була засторогою від князівських усобиць. Вона давала князям сигнал: не можна в міжусобній боротьбі нищити своїх родичів, тому що відплата все одно настане.

Загалом же зарахування до лику святих Бориса й Гліба стало важливою подією в релігійно-культурній історії Русі. Воно засвідчило, що країна інтегрувалася до християнського

¹⁷⁶ Літопис руський. С. 111-112.

світу. Русь отримала не лише перших своїх святих, а й певний зразок християнської поведінки для представників елітарних верств.

Про те, що святі Борис і Гліб виявилися «вдалими символами», свідчать як численні списки житійної літератури про цих князів (передусім «Сказання...»), її пізніші переробки (наприклад, переробка Дмитра Туптала), також включення їхнього життя до «Повісті минулих літ» та іншої літератури літописного характеру. Культ Бориса й Гліба набув значного поширення на теренах Русі, де з часом з'явилися численні борисоглібські храми.

«Києво-Печерський патерик»: чернечий острів посеред суєтного моря?

Книгою, що справила чималий вплив на культурне життя українців, був «Києво-Печерський патерик», котрий мав давньоруські корені¹⁷⁷. У тому вигляді цей твір, яким зараз його маємо, представляє собою наступне: основну частину становить «Житіє Феодосія Печерського», а також деякі твори, пов'язані з цим «Житієм...» — «Слово монаха Печерського монастиря Нестора про перенесення мощів святого преподобного отця нашого Феодосія Печерського», «Про обкування домовини преподобного отця нашого Феодосія Печерського», «Похвала преподобному отцю нашому Феодосію, ігумену печерському, котрий є у богоспасаємому граді Києві». Також Феодосій Печерський неодноразово згадується в інших оповіданнях «Києво-Печерського патерика». Цей святий є центральною фігурою зазначеного твору.

¹⁷⁷ Про «Києво-Печерський патерик» та його текст див.: Абрамович Д. И. Исследование о Киево-Печерском патерике, как историко-литературном памятнике. Санкт-Петербург, 1902; Абрамович Д. И. Киево-Печерський патерик. Київ, 1930.

Однак таким «Патерик...» не був із початків свого створення. Простежується кілька етапів формування цього агіографічного твору.

Першим можна вважати кінець XI — початок XII ст. коли було створене «Житіє Феодосія Печерського» та «прив'язані» до нього твори.

Другий етап — початок XIII ст. Тоді єпископ Суздаля й Володимира-на-Клязьмі Симон (? — 1226 р.) написав ченцю Печерського монастиря Полікарпу послання, в якому осуджував прагнення того при підтримці княгині Верхуслави та її брата, великого князя Юрія Всеволодича зайняти єпископську кафедру в одному з міст Русі. Це послання, що ввійшло до «Києво-Печерського патерика»¹⁷⁸, відображало боротьбу, яка велася в Київській митрополії за ієрархічні становища, і залучення до цієї боротьби представників князівської влади. Єпископ Симон і його адресат були вихідцями з Печерського монастиря, який тоді відіграв важливу роль у церковному житті Русі та колонізованих нею землях. Саме ченці цієї обителі часто ставали ієрархами на них.

Симон докоряв Полікарпу, вказуючи на його честолюбство й суєтність помислів. При цьому навів як приклад діяння ченців Печерського монастиря, розповідаючи про них у дев'яти докладених до послання оповіданнях, котрі, ймовірно, були написані дещо раніше. Серед них виділяється «Оповідь Симона, єпископа володимирського і суздальського, про святих чорноризців печерських і заради чого слід мати ревність і любов до преподобних Антонія і Феодосія Печерських». До оповідань Симона Полікарп приєднав власні записи монастирських переказів, зокрема, оповіді про перших печерських ченців, які ввійшли також до «Повісті минулих літ». На це він вказує у своєму посланні до архімандрита Акиндина, який керував Києво-Печерським монастирем на початку XIII ст.: «Із прихильністю направ до мене свій слух, щоби виголосоив я житія чудесних і блаженних мужів, діяння

¹⁷⁸ Абрамович Д. І. Києво-Печерський патерик. С. 99-103.

і знамення, які були в святому монастирі Печерському, про які я чув від єпископа Симона володимирського і суздальського, брата твого, колишнього чорноризця того ж Печерського монастиря. Оповів він мені, грішному, про святого й великого Антонія, який започаткував руське чернецтво, і про святого Феодосія, і про життя святих та преподобних отців, які були після них і скінчили дні свої в домі пречистої Божої Матері»¹⁷⁹.

Таким чином було почалося оформлення «Києво-Печерського патерика» як своєрідного монастирського літопису, де увага зверталася на конкретні персоналії, окремих ченців-подвижників. Взірцем для цього агіографічного твору міг послужити компендіум житій святих під назвою «Луг духовний» (більш знаний на Русі як «Синайський патерик»). Цей твір, укладений у VII ст. єрусалимським монахом Іоанном Москхом, користувався помітною популярністю у Ромейській імперії.

Третій етап формування «Києво-Печерського патерика» припав на початок XV ст., коли з'явилися дві нові редакції — Арсеніївська і Феодосіївська. Перша була укладена для тверського єпископа Арсенія (?—1410 р.)¹⁸⁰. Останній був ченцем Києво-Печерського монастиря. На нього звернув увагу київський митрополит Кипріан (близько 1330 — 1406 рр.), який був вченим книжником та прихильником ісихазму. Завдячуючи йому Арсеній був поставлений у 1390 р. єпископом тверським. Ймовірно, під впливом свого наставника цей ієрарх і здійснив у 1406 р. укладення «Києво-Печерського патерика». Адже ісихасти велику увагу приділяли культивуванню аскетичної літератури. У цій редакції були видалені епістолярні фрагменти з послань єпископа Симона та ченця Полікарпа, оповідання про іконописця Аліпія (Алімпія, Олімпія), про затворників Микиту й Лаврентія, деякі частини «Житія Феодосія Печерського». Натомість введені розповіді

¹⁷⁹ Абрамович Д. І. Києво-Печерський патерик. С. 124.

¹⁸⁰ Про єпископа Арсенія див.: Виноградов И. Святой Арсений, епископ Тверский. Тверь, 1909.

про цілителя Агапіта й чудотворця Григорія¹⁸¹. Є думка, що ця редакція відобразила «новий ідеал епохи, який поєднував чернече споглядання з енергійною суспільною діяльністю»¹⁸². З цим можна погодитися. Адже для adeptів ісихазму (а до них належав єпископ Арсеній) притаманним було саме таке поєднання.

На той час припадає створення ще однієї редакції «Києво-Печерського патерика» — Феодосіївської, названої іменем її редактора. Характерною її особливістю була безсистемність епізодів, а також те, що редактор включив до неї повністю послання Симона до Полікарпа. З часом воно стало обов'язковою частиною наступних редакцій.

Формування «Києво-Печерського патерика», пов'язане з діяльністю єпископів Симона та Арсенія, свідчить про культурну києво-руську (українську) експансію на терени Залісся, де з часом сформувався російський (московський) етнос. Згадувані єпископи походили з Києва, з Печерського монастиря — як і багато інших священнослужителів на заліських землях у той час. Вони, намагаючись утвердити «християнську цивілізацію», несли сюди пам'ятки києво-руської духовності, писемності зокрема.

Це, зокрема, знайшло відображення в «Києво-Печерському патерика». У ньому є розповідь єпископа Симона, спеціально адресована ченцю Полікарпові, про священномученика Кукшу. Там говориться, що цей чернець Києво-Печерського монастиря хрестив в'ятичів. Вказане слов'янське плем'я мешкало у верхній та середній течії річки Оки та верхнього Дону. На північ від нього проживали фіно-угорські племена¹⁸³. Кукша, говорить «Києво-Печерський патерик», був убитий разом зі

¹⁸¹ Конявская Е. Арсеньевская редакция Киево-Печерского патерика. *Вестник МГУ*. Серия 9. Филология. Москва, 1983. № 2. С. 3-11.

¹⁸² Словарь книжников и книжности Древней Руси. Ленинград, 1988. Вып. 2. Часть 1. С. 465.

¹⁸³ Никольская Т. Земля вятичей: К истории населения бассейна верхней и средней Оки в IX—XIII вв. Москва, 1981.

своїм учнем¹⁸⁴. Про обставини цього вбивства нічого не говориться. Але з контексту можна зрозуміти, що зробили це в'ятичі, а можливо фінське населення, яке проживало поряд з в'ятичами. Ці люди дотримувалися своїх традиційних вірувань й не хотіли приймати християнства. Для єпископа Симона, який мав єпархію на Заліссі, образ Кукші мав значення.

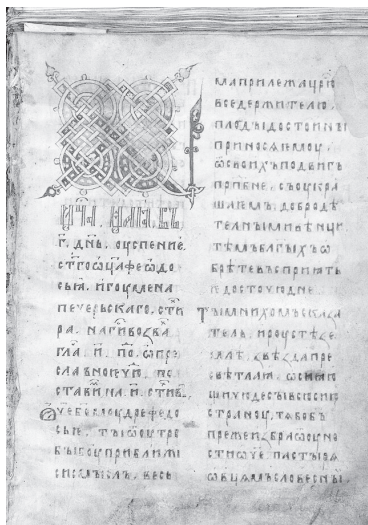
У середині XV ст. редагування «Києво-Печерського патерика» «повертається» до Києва. Тут з'являються нові редакції, названі Касіянівськими — від імені редактора, який спочатку був крилошанином Києво-Печерського монастиря, а потім став його ченцем. Це був четвертий етап формування «Києво-Печерського патерика».

Поява Касіянівських редакцій стала наслідком економічного й культурного підйому Києва та Київського князівства (цей короткочасний підйом іменують Олельківським ренесансом). У 1460 р. Касіян укладає першу редакцію «Києво-Печерського патерика», а в 1462 р. — другу. Саме друга редакція набула значного поширення, ставши основою для подальших редакцій. Основним принципом організації матеріалу в ній був принцип хронологічний. Це перетворило «Патерик» у своєрідний монастирський літопис. Також укінці цієї редакції були вміщені послання Феодосія до князя Ізяслава Ярославовича про латинську віру, а також слово «Про преставлення преподобного отця нашого Полікарпа та [про] архимандрита Печерського і Василія попа»¹⁸⁵.

Наступний, п'ятий, етап формування «Києво-Печерського патерика» припав на XVII ст. У той час спостерігалось загострення змагань і полеміки між православними ортодоксами, з одного боку, та римо-католиками й прихильниками унії. Православній стороні важливо було показати вияви святості, що існували в їхній церкві на теренах України-Русі. І для цього дуже добре надавався «Києво-Печерський патерик». У 1635 р. з'явилися надрукована його редакція польською мовою під

¹⁸⁴ Абрамович Д. І. Києво-Печерський патерик. С. 110-111.

¹⁸⁵ Там само. С. 190-194.



«Києво-Печерський патерик»

назвою «Патерикон». Уклав, переклав і відредагував цю книгу Сильвестр Коссов — сподвижник Петра Могили. «Цей твір, — зазначає Ігор Ісіченко, — змілива спроба переробки авторитетного літературного тексту. Під пером Сильвестра він позбавляється середньовічної топіки, набуває нових жанрових ознак, фактично виступає первістком української барокової агіографії. Започатковані в ньому тенденції були продовжені й розвинуті в пізніших редакціях «Патерика»¹⁸⁶.

За часів керівництва Києво-Печерською лаврою архімандритом Йосипом Тризною в цій обителі укладається нова редакція «Патерика». Це була найбільша за обсягом і, певно, найоригінальніша за своїм жанровим змістом версія цього твору. Цікаво, що після її укладення один зі списків редакції потрапив до підмосковної Троїцько-Сергієвої лаври. Відповідно українська культурна експансія на московські землі продовжувалася.

У 1661 р. з'явилася ще одна редакція цього агіографічного твору під назвою «Патерик, або Отечник Печерський», яка була надрукована в Києві. Завдяки цій та іншим друкованим версіям «Києво-Печерський патерик» став популярною лектурою не лише на українських землях, а й загалом на теренах Східної Європи.

Як уже говорилося, основним твором «Києво-Печерського патерика» є «Житіє Феодосія Печерського». Воно нагадує не стільки класичні твори агіографічної літератури, скільки

¹⁸⁶ Ісіченко І. Історія української літератури: епоха Бароко XVII—XVIII ст. Львів — Київ — Харків, 2011. С. 224.

є своєрідним «романом» з великою кількістю персонажів. Причому це персонажі «живі», зі своїми слабкими й сильними сторонами, своєю специфічною психологією. Наприклад, таким яскравим персонажем є мати Феодосія, яка не схвалює чернечий вибір сина, всіляко протидіє цьому вибору, але, зрештою, погоджується з ним — через велику любов до свого спадкоємця.

У «Києво-Печерському патерику» маємо картину світу, котра представляється християнською. Проте і в межах християнства є різні варіації. Картина ж світу в цьому творі є дуалістичною. Світ сприймається як арена боротьби — між добром, що йде від Бога, та злом, носіями якого є біси. У «Києво-Печерському патерику» є чимало сцен, де розповідається (до того ж вдаючись до натуралістичних, побутових деталей), як біси шкодять і людям, і ченцям. Уже говорилося, що такий дуалізм мав значне поширення у творах давньоруської літератури.

У «Києво-Печерському патерику» найвищими репрезентантами доброго (божественного) начала в земному житті постають ченці, які цураються спокус і ведуть аскетичний спосіб життя. Їхня обитель, монастир постає наче острів серед бурхливого, ворожого моря. Ченцям доводиться протистояти спокусам зовнішнього світу, постійно воювати з бісами. Життя ченця — постійна боротьба «христового воїна». Вона подається як щось героїчне, варте наслідування.

Ось як у цій писемній пам'ятці описується життя ченців: «Спершу жили вони в печері, і скільки скорботи та печалі витерпіли через тісноту місця цього — лише Богу відомо, а людськими вустами розповісти неможливо. До того ж поживою їхньою був лише хліб та вода. У суботу та в неділю споживали трохи сочевиці. Часто ж у ті дні не було сочевиці, тому варили лише овочі й тільки це їли. Ще ж і руками своїми працювали: взуття плели й клобуки, чи іншим рукоділлям займалися. І, понісши до міста, продавали, натомість зерно купували й ділили між собою, аби кожен уночі частку свою змолов для

випічки хліба. По тому, відслуживши ранішню службу, далі займалися рукоділлям. Інші ж працювали на городі, вирощуючи овочі, поки не наставав час ранішнього славослов'я. І так усі, зійшовшись докупи в церкві, співали часи і святу службу правили. Й потім, поївши трохи хліба, знову за діло своє брались. І так щоденно трудилися, перебуваючи в любові Божій»¹⁸⁷.

Схожих розповідей про аскетичне життя ченців у «Києво-Печерському патерику» чимало. Монахи обмежуються найнеобхіднішим. Для них житлом є печера, їдять вони простий харч, не носять пишного одягу, не розважаються. Мають зректись життєвих принад. Феодосій Печерський, повчаючи своїх учнів, навіть закликає зненавидіти світ¹⁸⁸.

У цьому контексті зрозумілою є опозиція «Києво-Печерського патерика» до родової свідомості, притаманної язичництву. На Русі, як і в інших традиційних суспільствах, велику роль продовжували відігравати відносини, що будувалися на родинних стосунках. Рід і далі був базовою ланкою давньоруського соціуму. Він не лише сприяв відновленню народонаселення. Це була господарська й культурна інституція зі своїми звичаями, традиціями. Рід також відіграв важливу роль для самоідентифікації особистості. Якого ти роду-племіні — це чи не найголовніший ідентифікаційний момент для характеристики людини того часу. Родова свідомість давала про себе знати в різних пам'ятках давньоруської писемності, наприклад, у літописах. Останні значною мірою є історією князівських родів. А сама Руська держава в них постає як держава родова, яка належить одному сімейному клану.

Проте поряд із родом з'являються альтернативні йому структури. Однією з них став монастир. Туди йшли люди, що зрікалися роду. І там формувалася своя, по суті антиродова свідомість. Зразки цієї свідомості й демонструє «Києво-Печерський патерик». Втеча від роду, зречення батьків розглядаються

¹⁸⁷ Абрамович Д. І. Києво-Печерський патерик. С. 36-37.

¹⁸⁸ Там само. С. 41.

як позитивне, навіть героїчне явище. У «Києво-Печерському патерику» детально описується боротьба Феодосія Печерського зі своєю матір'ю. Вона вважає, що її син повинен бути подібний до інших дітей, для яких на першому місці стоять звичайні земні цінності. Потяг Феодосія до християнського благочестя, особливо аскетизму, викликає в неї нерозуміння й обурення. Вона напучує сина, намагаючись відвернути від аскетичного життя, навіть вдається до силових дій.

Тема зречення роду представлена і в інших розповідях. Наприклад, у розповіді про Варлаама, який був боярського роду, але пішов у монастир. Його забрали з чернечої обителі і намагалися змусити жити світським життям. Батько дає йому багатий одяг, добру їжу. Жінка спокушає його. Однак Варлаам, «побачивши безумство жінки та зрозумівши, що батько приготував її йому на спокусу, почав безперестанно молитися в глибині свого серця до всемилостивого Бога, який може врятувати його від тієї спокуси. Три дні сидів він так на тому місці, не встаючи і не ївши, не зодягаючись, а сидів лише в одній свитині». Зрештою «побачив благий Бог терпіння й смирення юнака та навернув жорстоке серце його батька на милість до свого сина. Бо коли слуги сказали йому, що вже четвертий день нічого не їсть і не одягається, то батько його, почувши це, дуже засмутився, переживаючи, щоб син не помер з голоду й від холоду. Покликав його і, з любов'ю поцілувавши, відпустив. І трапилось тоді таке: плач великий, наче за померлим. Слуги та служниці оплакували свого пана, що відходив від них. Жінка також гірко ридала, втрачаючи чоловіка. Батько і мати плакали за сином, що розлучаються з ним, і так усі зі сльозами проводили його. І вийшов Христовий воїн із дому свого батька, звільнившись, наче пташка із клітки або як сарна з тенет...»¹⁸⁹.

Християнство орієнтувало своїх адептів на творення надродової, надетнічної спільноти — церкви, «граду божого» на землі. Так, якщо в Старому Заповіті Біблії домінує

¹⁸⁹ Абрамович Д. І. Києво-Печерський патерик. С. 35.

свідомість родова й етнічно-племінна, то в Новому Заповіті вона практично ігнорується. Ісус Христос творить спільноту апостолів та своїх прихильників, майже не звертаючи уваги на їхню родову приналежність.

Нічого дивного, що антиродова свідомість «Києво-Печерський патерик» поєднується з антифеміністичною спрямованістю. Жінки зображуються в цьому творі переважно негативно. Зокрема, так представлена мати Феодосія Печерського, яка не хоче відпускати свого сина в монастир і чинить у цьому йому всілякі перепони. І лише коли вона сама стає черницею, то її починають представляти позитивно.

Часто жінки в «Києво-Печерському патерику» постають як сексуальні спокусниці. Особливо показовою тут є оповідь «Про преподобного Мойсея Угриня», де розповідається про те, як одна багата пані у Лядській (Польській) землі намагалася звабити аскета¹⁹⁰. Статеві ж стосунки, котрі забезпечують продовження роду, розглядаються в цьому творі як щось гріховне.

Попри «відречення від світу», насправді монастир відіграв важливу роль як у церковному, так і політичному житті Русі, про що йдеться на сторінках «Патерика». Про те, що чимало вихідців із Києво-Печерського монастиря стало ієрархами Київської митрополії говориться в посланні єпископа Симона до ченця Полікарпа. Єпископ згадує тут митрополита київського Іларіона (він вважався одним з тих, хто стояв біля витоків цієї чернечої обителі), а також низку єпископів, які мали кафедри в різних містах Русі — Переяславі, Ростові, Новгороді, Полоцьку, Тмутаракані, Володимирі (на Волині), Чернігові, Турові, Суздалі, Білгороді, Юр'єві. Загалом Симон вважає, що таких ієрархів було близько п'ятдесяти. Це, безперечно, свідчить про значну києворуську культурну експансію не лише на терени сучасної України, а й Білорусії та Росії. При цьому Симон пропонує Полікарпу перечитати «старий Ростовський літопис», звідки можна почерпнути про це відомості¹⁹¹.

¹⁹⁰ Абрамович Д. І. Києво-Печерський патерик. С. 142-149.

¹⁹¹ Там само. С. 102-103.

Показова вказівка саме на «Ростовський літопис». Ростов був крайнім оплотом Русі Київської на північному сході, який межував із Волзькою Болгарією і забезпечував контроль важливої частини торгового шляху, який ішов від Волги до моря Варязького (Балтії). Тому на Ростов зверталася відповідна увага як київських князів, так і київського духовенства. Через те в Ростовську землю єпископами посилали ченців Києво-Печерського монастиря. Тут вони, здійснюючи християнізацію й русинізацію місцевого фіно-угорського населення, започаткували літописання. Симон при цьому спеціально зазначає, звертаючись до Полікарпа: «З того, брате, Печерського монастиря Пречистої Богородиці багато єпископів поставлено було — подібно, як і від самого Христа, Бога нашого, апостоли в увесь світ послані були. І як світила освітили (маються на увазі киево-печерські ченці — П. К.) всю Руську землю святим хрещенням. Перший — Леонтій, єпископ ростовський, великий святитель, якого Бог прославив нетлінністю (вказуються на нетлінні мощі цього святителя — П. К.). І це був першопрестольник, якого невірні, багато помучивши, убили. І це — третій громадянин Руського світу (в оригіналі — “третій гражданинъ бысть Рускаго мира”), котрий із варягами був увінчаний Христом і ради якого постраждав»¹⁹². Тут маються на увазі два варяги (батько і син), які були вбиті язичниками в Києві за їхню християнську віру, коли там правив князь Володимир, котрий тоді ще лишався язичником. Третім «громадянином Руського світу», як бачимо, постає печерський чернець, а потім єпископ ростовський Леонтій, який ніс цей «Руський світ» на «дикє» Залісся, населене переважно фіно-угорськими етносами. Саме ж поняття «Руський світ» трактується як світ християнський — але водночас такий, який пов'язаний з «матір'ю городів руських», тобто Києвом. Власне, цей світ і був виявом релігійно-культурної експансії київських русів — предків сучасних українців.

¹⁹² Абрамович Д. І. Києво-Печерський патерик. С. 102.

Не дивно, що саме в «Ростовському літописі», на який посилався Симон, багато йшлося про києво-печерських монахів, які стали єпископами. Саме вони були носіями «Руського світу» на фіно-угорських теренах.

Звісно, «Патерик» пов'язує заснування Києво-Печерського монастиря з діяльністю ченців-аскетів. Принаймні можна зрозуміти, що спочатку на місці обителі викопав печеру Іларіон, який згодом став київським митрополитом і автором «Слова про Закон і Благодать». «Печерське первородство» Іларіона можна зрозуміти. Адже це був знаний на Русі за часів Ярослава Мудрого церковний діяч.

І все ж було б «натяжкою» пов'язувати становлення монастиря з постаттю Іларіона. Зберігалася пам'ять, що обитель постала за часів князювання Ізяслава Ярославовича, який надав підтримку печерським ченцям.

Із розповіді «Києво-Печерського патерика» випливає лише те, що Іларіон лишив після себе невелику печерку на пагорбі, де оселився Антоній. До нього почали приходити й селитися ченці. Він же вирішив створити монастир, призначивши чорноризцем ігуменом Варлаама. Сам же Антоній усамітнися в печері.

Під керівництвом Варлаама й постав монастир. Про це розповідається таким чином. Мовляв, Антоній послав до князя Ізяслава когось із ченців, котрий передав можновладцю такі слова: «Благочестивий княже, Бог примножує братію, а місця є мало. Просимо, аби віддав ти нам гору, яка є над печерою». Почувши це, за словами «Києво-Печерського патерика», князь дуже зрадив, послав до ченців свого боярина й віддав їм гору. Далі ж оповідається про те, як ігумен та ченці спорудили храм та монастир, обгородивши їх стовпами. Було побудовано багато келій, церкву ж прикрасили іконами. «Відтоді, — зазначається в «Патерику», — почав називатися монастир Печерським, бо раніше монахи жили в печері». При цьому наголошується, що ця обитель постала «із благословення Святої Гори»¹⁹³,

¹⁹³ Абрамович Д. І. Києво-Печерський патерик. С. 17-19.

тобто Афону. На «афонське первородство» Києво-Печерського монастиря неодноразово вказується в «Патерику». Антоній теж постає ченцем, який прийшов з Афону й приніс у Київ чернечі афонські практики. Однак видається, що ці «афонські моменти» є відносно пізніми вставками XV ст., коли на Русі почав набувати поширення ісихазм, пов'язаний із афонським чернецтвом.

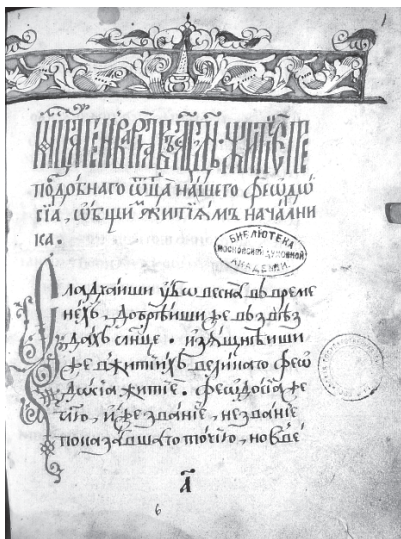
Поряд із «чернецькою» й «афонською» версіями становлення Києво-Печерського монастиря маємо й версію «князівську». На самому початку «Патерика» (у його Касіянівській редакції) зустрічаємо натяк на те, що монастир постав на честь перемоги князя Ізяслава та його братів-ярославовичів над половцями. При цьому вказується навіть дата цієї події — 6576 рік від створення світу (1068 рік від Різдва Христового)¹⁹⁴.

Таке цілком могло бути. Адже на Русі існувала традиція закладення храмів на честь перемоги князів та військових подій. Наприклад, князь Володимир заснував церкву Преображення у Василеві на місці бою з печенігами. А Ярослав Мудрий на полі під Києвом, де йому вдалося перемогти тих же печенігів, закладає храм святої Софії¹⁹⁵.

Зрештою навіть у «чернецькій» версії становлення цього монастиря також фігурує князь Ізяслав. Безперечно, він відіграв помітну роль у появі цієї обителі. Однак відносини князя з монастирською братією не були простими. Ізяслав прагнув монастир зробити «своїм». А це викликало супротив чернецтва, на що вказують окремі фрагменти «Києво-Печерського патерика». У тому місці твору, де йдеться про становлення Києво-Печерського монастиря, говориться також про те, що Ізяслав збудував монастир святого Дмитрія й призначив (!) там ігуменом Варлаама, який до того часу керував Печерським монастирем. Як бачимо, князь втручається в церковні справи, сам визначає, хто має бути ігуменом спорудженої ним

¹⁹⁴ Абрамович Д. І. Києво-Печерський патерик. С. 1.

¹⁹⁵ Літопис руський. С. 70, 88-89.



Сторінка з «Житія Феодосія
Печерського»

чернечої обителі. І при цьому ним спеціально призначає ігуменом Варлаама, «бажаючи поставити свій монастир вище від Печерського, сподіваючись на багатство». «Патерик» кидає докір Ізяславу, вказуючи таке: «Багато було монастирів поставлено царями й боярами, надавши їм багатство. Але вони не такі, які збудовані сльозами й постом, молитвами постійними (в оригіналі — молитвою і чужанням). Антоній не мав золота й срібла, але здобув усе сльозами та постом...»¹⁹⁶

Замість Варлаама ченці Печерського монастиря обирають Феодосія. В останнього, як і в усієї монастирської братії, (що закономірно) складаються непрості стосунки із князем Ізяславом — адже той створив для очолюваного ним монастиря конкурентну обитель. Хоча, зрештою, чернець і князь стають співниками.

У «Києво-Печерському патерику» детально описується конфлікт, який виник між монастирем та Ізяславом ще до поставлення тут ігуменом Феодосія. У той час монастирем, власне, групою ченців-аскетів, які жили в печерах, керував Антоній. Розповідається, що до обителі почав ходити син боярина Іоанна, котрий захотів стати ченцем. Антоній наказав одному з монахів, Никону, постригти цього хлопця й одягнути в чернечу раду. І дали йому ім'я Варлаам. Власне, це той Варлаам, який з часом почав керувати Печерським монастирем, а потім — Дмитрівським.

¹⁹⁶ Абрамович Д. І. Києво-Печерський патерик. С. 19.

Але це ще не все. У «Патерику» читаємо: «Прийшов тоді ж і один скопець (в оригіналі — каженикъ) із княжого двору, улюбленець князя і наставник над усіма». Тут потрібно зробити деяке пояснення. У Ромейській імперії була поширена практика кастрації чоловіків, деякі з яких могли стати впливовими особами при імператорському дворі. Русь же наслідувала цю державу. І подібні традиції утверджувалися при руському князівському дворі. До речі, така ж традиція під впливом ромеїв утвердилася в Османській імперії, де помітну роль у політичному житті відігравали евнухи. У «Києво-Печерському патерику» розповідається, що Никон також постриг цього скопця в монахи, надавши йому ім'я Єфрем.

Зрозуміло, такі дії (постриг у монахи боярського сина та скопця) робилися без санкції князя Ізяслава. Це обурило останнього, викликавши відповідну реакцію. Він покликав до себе ченця Никона і запитав, чи це він зробив постриг без його повеління. Той відказав: він здійснив це за повелінням небесного царя та Ісуса Христа. І тоді князь пригрозив: мовляв, якщо Никон не вмовить боярського сина й скопця повернутися з монастиря, то він ув'язнить і його, і його людей, а печеру їхню завалить. Никон же смиренно сказав: як тобі, владарю, завгодно — так і вчини.

Тим часом у Печерському монастирі почався своєрідний «бунт». Антоній та його соратники вирішують покинути Київ і податися до іншого краю. Дружина Ізяслава Гертруда спробувала напоумити свого мужа: «Послухай, господине, і не гнівайся. Таке ж було і в країні нашій: пішли з неї через певну причину ченці — і багато зла сотворилося. Тому остерігайся, господине, щоб такого не сталося у твоїм краї».

Заступництво Гертруди спрацювало. Ізяслав відпустив Никона й той повернувся до своєї печери. Також були послані люди до Антонія з проханням повернутися назад. Їх умовляли три дні. Нарешті ченці повернулися до своїх печер — «наче

якісь переможці з битви, які перемогли супостата свого, вора-га-диявола»¹⁹⁷.

Загалом вимальовується цікава картина відносин у самому печерському чернечому середовищі, так і відносин ченців із князівською владою. Провідником печерських чорноризців, безперечно, був Антоній. І, наскільки можна зрозуміти, він не виявляв менеджерських талантів. Не вдалося йому утримувати ченців під своїм керівництвом.

У «Києво-Печерському патерику» говориться, що фактично відбувся відхід частини чернецтва від Антонія. Згадуваний Никон з ченцем іншого монастиря, якого називали Болгариним, покидає Київ. Він опиняється в далекій Тмутаракані, де закладає церкву Святої Богородиці й монастир, подібний до Печерського. Пострижені ним боярський син Варлаам та скопец Єфрем досягають помітних успіхів на церковному поприщі — але часто за межами Печерської обителі.

Єфрем опиняється в Константинополі, де живе в одному з монастирів. Потім він повертається на Русь і стає єпископом у Переяславі.

Щодо Варлаама, то він стає з благословення Антонія настоятелем Печерського монастиря, виявляючи при цьому менеджерські таланти. Варлаам ставить над печерою церкву Святої Богородиці. А монастир, отримавши свій храм, перетворюються в повноцінний. У «Києво-Печерському патериці» навіть сказано, що відтоді це місце стало відоме всім. Отже, виходить, що печера, де жив Антоній, не була особливо відома. І це закономірно. Адже то не було місце, куди приходили люди. Інша справа — коли був поставлений храм. Тепер тут служили ченці й сюди йшов люд. Монастир поступово ставав знаним.

Менеджерський талант боярського сина Варлаама належно оцінив князь Ізяслав. Він, як уже говорилося, поставив його настоятелем монастиря святого Дмитрія, намагаючись

¹⁹⁷ Абрамович Д. І. Києво-Печерський патерик. С. 32-34.

перетворити цю обитель у «свою», таку, на яку можна було спертися.

Але сталося не так, як гадалося. Гору над монастирем святого Дмитрія взяла Печерська обитель. І велику роль у цьому відіграв Феодосій Печерський. Останнього, як говорить «Патерик», обрали ченці обителі після того, як Варлаам очолив Дмитрівський монастир. При цьому Антоній, наскільки можна судити, не мав стосунку до цих виборів. Монастирська братія лише (!) сповістила про обрання Феодосія настоятелем.

Саме завдячуючи Феодосію відбулося підняття Печерського монастиря. Хоча в «Патерику» відзначається, що новообраний настоятель «не змінив свого чернечого смирення й правила», однак він зумів нагромадити чималі статки, аби побудувати монастирські споруди. Говориться, що до Феодосія багато приходило вельмож за благословенням, даючи частку своїх маєтностей. При цьому зростала кількість чорноризців.

Феодосій «вивів» монастир із печер — побудував храм, келії. Навіть вказується дата цієї події — 6570 рік від створення світу (1062 від Різдва Христового)¹⁹⁸. Та дата не зовсім гармоніює з датою (1068 роком), що наводиться на початку «Киево-Печерського патерика», де маємо натяк про заснування монастиря на честь перемоги над половцями. Однак слід враховувати, що коли йдеться про давньоруські пам'ятки, то тут можна зустрітися зі «зміщенням дат», неточною хронологією. Але як би не було, можемо констатувати: реальне становлення Києво-Печерського монастиря відбулося за часів князювання в Києві Ізяслава Ярославовича. І судячи з тієї інформації, яку маємо в «Патерику», Феодосій знайшов порозуміння й підтримку з боку цього можновладця — на відміну від Антонія. Новий ігумен «ввійшов» до «партії Ізяслава».

Завдячуючи яким чинникам Києво-Печерський монастир став головним київським монастирем? Частково відповідь на це дає «Патерик». Там постійно наголошується на аскетизмі

¹⁹⁸ Абрамович Д. І. Києво-Печерський патерик. С. 38-39.

ченців обителі, на тому, що вони (принаймні на початках) жили в печерах. Недаремно ж монастир назвався не від імені храму, а Печерським. Саме аскетизм, «печерність» створювали відповідний імідж обителі. Багато киян вважали її особливим місцем святості. Цей аскетизм, який сприяв популярності монастиря, був Феодосієм уміло доповнений дотаціями.

«Патерик» чимало говорить про спілкування Феодосія та князя Ізяслава, про порозуміння між ними. Навіть коли цей можновладець утратив владу, ігумен печерський (і тут треба віддати йому належне!) залишається вірним своєму покровителю та благодійнику. При цьому Феодосій виступав проти князя Святослава як узурпатора київського престолу. Відмовився спілкуватися з ним, не прийняв запрошення від Святослава, сказавши, що не прибуде на бенкет до Вельзевула та не споживатиме страву з крові та вбивства. Феодосій «не переставав йому дорікати; іноді листи писав, посилаючи князеві; іноді винуватив його у неправедному вигнанні брата перед вельможами, що приходили до нього». Звісно, така поведінка ігумена Печерського монастиря викликала гнів князя. Про це Феодосію розповідали бояри, котрі приходили до нього.

Зрештою відносини між князем та ігуменом більш-менш нормалізувалися. Феодосій частково угамував свій гнів. Однак напруга лишалася. Настоятель Печерського монастиря й далі говорив Святославу, що той має віддати престол братові Ізяславу. Останнього ж він поминав у ектенії як першопрестольного та найстаршого зусіх князів, а Святослава велів не поминати. Однак під тиском братії, яка, судячи зі всього, не хотіла конфліктувати з князем, пішов на компроміс. Погодився поминати одного й другого, але на першому місці в нього стояв Ізяслав¹⁹⁹.

Отже, Печерський монастир аж ніяк не стояв осторонь тієї політичної боротьби, яка велася в Києві. Він був важливим суб'єктом цього процесу. «Патерик» же намагається представити Феодосія як людину, котра протистояла спокусам

¹⁹⁹ Абрамович Д. І. Києво-Печерський патерик. С. 66-67.

князів, бояр і єпископів. Ігумен печерський також постає як заступник багатьох людей перед князями й суддями²⁰⁰. Однак ці твердження ще не дають підстав вважати, що монастир протистояв владі.

У «Києво-Печерському патерику» не раз згадуються руські можновладці, зокрема, князь Володимир, його син Ярослав. Велика увага, як уже говорилося, була приділена Ізяславу Ярославичу, його брату Святославу. Згадується також князь Володимир Мономах. Причому ці згадки переважно позитивні. Тобто монастир не був в опозиції до князів. Загалом він вписувався в систему тодішніх політичних відносин на Русі.

Як уже говорилося, завдяки численним спискам, а з XVII ст. друкам «Києво-Печерський патерик» став однією із найбільш поширених лектур для українських книжників. Таким він залишався до XVIII і навіть частково до XIX ст. Цікаві паралелі простежуються між «Патериком» та творами Миколи Гоголя. Це і сприйняття світу як наповненого ворожими, бісівськими силами, і негативне трактування жінки, в якій «сидить біс». Зрештою існують паралелі між окремими сюжетами «Києво-Печерського патерику» й сюжетами у творах Миколи Гоголя. Наприклад, розповідь про священника Тита та диякона Евагрія, які ворогували між собою, нагадує Гоголівську «Повість о том, как поссорился Иван Иванович с Иваном Никифоровичем». Загалом можемо констатувати: «Києво-Печерський патерик» мав помітний вплив на українську свідомість.

²⁰⁰ Абрамович Д. І. Києво-Печерський патерик. С. 70-71.

«Ходіння» Данила Паломника як вияв християнського руського патріотизму

Одним з оригінальних літературних пам'яток Давньої Русі є «Житіє і ходіння Данила, Руської землі ігумена»²⁰¹. Його автор здійснив подорож до Палестини між 1106 та 1108 рр., маючи на меті відвідати місця, пов'язані з діяннями Ісуса Христа.

Твір мав значну популярність. Він зберігся в кількох редакціях та в понад ста списках²⁰². Його можна вважати одним із давньоруських літературних бестселерів.

Чим приваблював читача твір? Передусім описом незвіданих для багатьох русичів екзотичних країв Сходу. Тим паче, що ці краї пов'язувалися зі святими для християн місцями. Окрім того, твір відзначався «простотою». Сам автор зазначав, що писав «не хитро, а просто». Данило детально викладав побачене, що не могло не імпонувати читачеві, який під час читання уявно «переносився» в Палестину.

На позір структура твору проста. На початку «Ходіння...» автор, як і належить смиренному християнину, іменує себе недостойним та грішним. «Я, недостойний Данило, ігумен землі Руської, серед монахів усіх обтяжений гріхами багатьма, недосконалий в усякій добрій справі, спонуканий думкою своєю і неспокоєм своїм, забажав бачити святий град Єрусалим і землю обітовану».

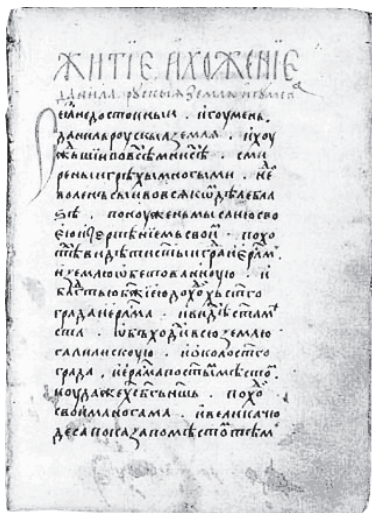
Данило самокритичний. Навіть говорить таке: «Я ж недостойно ходив шляхом тим святим, у всіляких лінощах і розбещеності, і в пияцтві, і всілякі негожі діла творячи». Натомість він надіється на прощення: «Та сподіваюсь я на милість Божу і на вашу молитву, хай простить мені Христос Бог мої гріхи незчисленні».

²⁰¹ Див.: Тисяча років української суспільно-політичної думки. Т. I. С. 375-391. Цитати із зазначеного твору подаються за цим виданням.

²⁰² Білоус П. Літературна медієвістика. Вибрані студії в 3-х томах. Житомир, 2012. Т. III. С. 92.

Автор «Ходіння...» не вбачає у своїй подорожі особливі заслуги. Тим паче, що творив він, за його ж словами, під час цієї подорожі не стільки добрі, скільки погані справи. Здійснив же Данило її із-за поваги до святих місць та описав побачене, аби воно не забулося: «І тому описав шлях цей і місця ці святі, не пишаючись і не величаючись шляхом цим — яке де добро творив на шляху цьому — не буде того: мало-бо добра творив на шляху цьому; та заради любові до святих місць цих описав усе, що бачив очима своїми, аби не кануло в забуття те, що мені, недостойному, Бог дав побачити». При цьому автор звертається до біблійних алюзій: «Убоявся я бути рабом ленивим, що приховав добро пана свого і не побільшив його, і написав це віруючих ради». Данило сподівається: його опис допоможе читачеві, який не може відвідати Палестину, здійснити уявну подорож святими місцями: «І той, хто почув про ті місця святі, хай прагне душею і думкою до місць цих святих і рівний дар прийме від Бога з тими, хто дійшов до святих цих місць. Багато-бо є людей добрих, що вдома знаходяться, на місцях своїх і думкою своєю та милостинею для вбогих, добрими своїми справами сягають місць цих святих, і великий дар приймуть від Бога, Спаса нашого Ісуса Христа».

Далі йде розповідь про місця, де побував Данило. Це, зокрема, Єрусалим, місце розп'яття Ісуса Христа, Йордан, печера Іллі-пророка, Єрихон, лавра святого Сави, Віфлеєм, Галілея, море Тиверіадське тощо. Описи святих місць Данило пов'язує з розповідями про народження Ісуса Христа, про його



Сторінка з «Житіє і ходіння Данила, Руської землі ігумена». XII ст.

проповіді, творені ним чудеса, а також про його страсті, смерть та воскресіння.

Однак поряд з такими благочестивими, релігійними моментами в «Житті і ходінні Данила, Руської землі ігумена» зустрічаємо й моменти світського характеру. Автор твору розповідає про розбійників («сарацинів») у гірських місцевостях, про складнощі шляху. Говорить і про людей, які добре приймають паломників, допомагають їм. Привертає увагу Данила криниці й джерела, що зустрічаються в пустельних місцевостях Палестини.

Можна говорити про те, що у творі знайшла відображення «українська ментальність», власне, світосприйняття русів — предків українців. Зокрема, це стосується естетизму. Відомо, що в «Повісті минулих літ» дається зрозуміти, ніби однією з причин, чому Володимир та руси обрали східне християнство, була краса богослужіння. Данило ж у своєму описі подорожі не раз звертає увагу на естетичні моменти, зокрема, на природу, її красоти. При цьому іноді порівнює природу Палестини з природою свого краю. Це, зокрема, бачимо в описі річки Йордан: «Йордан-річка тече швидко, береги ж має по обидва боки круті, а потім пологі, вода ж мутна дуже і смачна, і не наситяться ніяк ті, хто п'є воду ту святу, від неї нема ні хвороби, ні шкоди для черева людського.

Всім подібний Йордан до річки Снов — і за шириною, і за глибиною, і звивисто тече, і швидко дуже — як Снов-ріка. Вглиб він чотири сажні на самій середині, як я виміряв і визначив сам, бо перебрався на інший бік Йордану, багато сховався берегом його. Завширшки ж Йордан — як Снов у гирлі.

Є на цьому боці Йордану, над водоймищем тим, неначе ліс — дерева невисокі, схожі на вербу; і вище водойми тієї вздовж берега Йордану росте ніби багато лози, але це не як наша лоза, а більше схоже на кизил. Є й тростини багато».

Або ось ще один опис цієї ріки: «І всім Йордан подібний до Снову-ріки — і шир, і глиб, і гирлом. І риби багато у верхів'ї його. І є у самому верхів'ї Йордану через обидва потоки два

мости кам'яні арочні, побудовані надійно вельми, і під тими мостами тече Йордан, під склепіннями тими».

Опис красот Йордану — річки, котра до того ж сприймається Данилом та іншими християнами як святе місце, — поєднується з описами практичних моментів. Мовляв, річка обсаджена деревиною, у ній багато риби, на ній побудовані надійні мости.

Єрихон же привертає увагу Данила не лише тим, що це місце святості, а й тим, що «земля біля Єрихона добра й родюча, і поле гарне й рівне, і коло нього фініків багато стоїть високих, і всі дерева багатоплідні. І води великі течуть, розведені по всій землі тій...»

Поєднання естетичності, яка навіть пов'язана з сакральністю, із практичністю — це також риса, притаманна українській ментальності, що знаходила вияв у повсякденному житті, одязі, предметах побуту українців та їхніх предків.

Розділ «Про світло небесне, що спадає на Гріб Господній», який ввійшов до «Ходіння...» ігумена Данила, є окремим сюжетним оповіданням. Спочатку автор веде своєрідну полеміку з іншими паломниками, котрі по-різному розповідають про сходження небесного вогню на Гріб Господній: «Багато-бо мандрівників неправдиво розповідають сходження світла святого. Одні розповідають, ніби Святий Дух голубом сходить до Гробу Господнього, а інші розповідають: блискавки б'ють із небес, і таким чином запалюються лампади над Гробом Господнім. То — брехня й неправда: нічого там не видно — ні голуба, ні блискавки, а невидимо сходить із небес благодать Божа і запалює лампаду Гробу Господнього».

Далі Данило розповідає про побачене ним: «У велику п'ятницю після вечерні натирають Гріб Господній, та промивають лампади ті всі, і наливають олії чистої без води, самої лише олії. І, увіткнувши каганці у підставки, не запалюють каганців тих, а так і залишають лампади ті незапаленими. І запечатають Гріб о другій годині ночі, і тоді гасять усі лампади та свічки в усіх церквах у Єрусалимі».

Данило йде до єрусалимського правителя (у творі — князя) Балдуїна (1058—1118 рр.). У той час хрестоносці захопили Палестину та місто Єрусалим, створивши тут королівство. Цікаво відзначити, що Данило не демонструє ніякої неприязні до католика Балдуїна. Навпаки — говорить про нього в позитивному ключі. Водночас вказує на хороше ставлення Балдуїна до Русі, руських князів: «Тоді я, нікчемний, недостойний, тієї п'ятниці о першій годині дня пішов до князя того Балдуїна та поклонився йому до землі. Він же, як побачив мене, бідного, покликав мене до себе з любов'ю і спитав мене: "Що хочеш, ігумене руський?" Він знав уже мене добре і любив мене дуже: він — чоловік, сповнений благодаті, і скромний вельми, і не гордий анітрохи. Я сказав йому: "Княже мій, пане мій! Прошу тебе заради Бога і князів задля руських, дозволь мені, аби я поставив свою лампаду на Гробі святому від усієї руської землі!" Тоді він із піклуванням та любов'ю дозволив мені поставити лампаду на Гробі Господньому і послав зі мною чоловіка, свого слугу найкращого, до економа церкви Святого Воскресіння і до того, хто тримає ключ від Гробу».

Тут, до речі, виникає питання, а якою мовою спілкувалися Балдуїн та ігумен Данило? З розповіді можна зрозуміти: спілкувалися вони безпосередньо, без перекладача. Балдуїн знав латинську мову, яка була тоді «лінгва франка» на теренах Західної Європи. Ймовірно, Данило теж знав її. Тобто мусив десь вчитися латини. Можливо, у «латинників»-католиків? І взагалі з тексту «Ходіння...» складається враження, що, попри відмінності між східними й західними християнами, Русь та «латинська» Європа були пов'язані між собою, принаймні між ними не було неперехідного конфесійного, культурного та політичного бар'єру.

У творі детально описується сходження благодатного вогню. При цьому однією з центральних постатей дійства постає король Балдуїн: «І, як минула вже дев'ята година і почали співати пісню прохідну "Господові співаємо", тоді раптово надійшла хмара мала зі сходу і стала над верхівкою

непокритою тієї церкви, невеликий дощ над Гробом святим пройшов і змочив добре тих, хто стояв над Гробом. І тоді раптом засяяло світло святе у Гробі святому, полинув блиск страшний із Гробу Господнього святого.

І прийшов єпископ з чотирма дияконами, відчинив двері гробні і взяв свічку у князя того, у Балдуїна, і так увійшов до Гробу, і запалив свічку княжу першою від світла того святого, і виніс із Гробу свічку ту, і дав самому князеві тому у руки. І стояв князь на місці своєму, свічку тримаючи із радістю великою. І звідти всі ми свої свічки запалили, а від наших свічок усі люди запалили свої свічки по всій церкві — один від одного запалювали свічки. Полум'я ж святе не таке, як вогонь земний, а дивовижно по-інакшому світиться, по-особливому, і полум'я його червене, як кіновар, і неказанно світиться. І так усі люди стоять зі свічками запаленими, і співають усі люди голосно «Господи, помилуй!» з радістю великою та з веселощами».

При цьому Данило вказує на смирення та побожність єрусалимського правителя. Наприклад, читаємо таке: «...сам князь Балдуїн стоїть зі страхом та смиренням великим. Потоки сліз проливаються з очей його. Так само і дружина його біля нього стоїть навпроти Гробу, поблизу олтаря великого — і всі вони стоять зі смиренням».

Та, попри позитивне ставлення до Балдуїна та інших католиків, все ж проглядається певний негатив до католицького духовенства. Наприклад, говориться, що від благодатного вогню загорілися лампади, поставлені «грецькими» (східнохристиянськими) священниками, а ось лампади, поставлені католиками, так і не загорілися.

Тобто конфесійна конкуренція, неузгодження між східними й західними християнами давали про себе знати в той час і знайшли відображення у творі Данила. Однак, впливає з його опису, і західні християни («латиняни»), і східні («греки») ведуть богослужіння біля Гробу Господнього, разом чекають на сходження благодатного вогню, тобто належать до однієї християнської спільноти.

Звісно, Данило ідентифікує себе як християнина. Однак це християнство в нього поєднується з руськістю. Можна сказати: він себе розглядає як руського християнина. І не даремно іменує себе ігуменом Руської землі. Ця «християнська руськість» неодноразово виявляється у творі. Як уже говорилося, Данило порівнює річку Йордан з річкою Снов, що протікає на Чернігівщині. Це порівняння може видатися дивним. Адже Йордан — не лише річка. Це важливий символ у християнстві — у ній хрестився Ісус Христос. І ось цей символ порівнюється із, здавалося, непримітною руською річкою Снов. У результаті чого ця річка наче стає не гіршою за Йордан і на неї (хай і несвідомо) «переноситься святість».

Досить показовими є завершальні акорди «Життя і ходіння Данила, Руської землі ігумена». Там, зокрема, читаємо:

«І Бог тому свідок, і святий Гріб Господній, що в жодному зі святих місць не забув я імен князів руських, і княгинь, і дітей їх, єпископів, ігуменів, і бояр, і дітей моїх духовних, і усіх християн ніколи не забував. У всіх святих місцях згадував їх, перш за все молився за князів усіх і потім вже свої гріхи замолював. І за те дякую благому Богові, що напутив мене, нікчемного, імена князів руських написати у лаврі святого Сави. І нині згадуються імена їхні в октеніях, з жінками та дітьми їхніми. Ось імена їхні: Михайло-Святополк, Василь-Володимир, Давид Святославович, Михайло-Олег, Панкратій Святославович, Гліб Мінський — скільки пам'ятав імен, стільки і вписав, за всіх інших князів руських і бояр біля Гробу Господнього та в усіх святих місцях молився. І відспівав літургії: за князів руських і за всіх християн...»

Можна сказати, що в «Житті і ходінні Данила, Руської землі ігумена», який вважається першим паломницьким твором на Русі, маємо вияв християнського руського патріотизму — патріотизму, який загалом є толерантним до інших християн, але все ж «дбає про своє». Варто погодитися з думкою Івана Франка, який писав про «Життя і ходінні Данила, Руської землі ігумена», що це книга, котра стала «цікавою лектурою для

простих людей, а для дослідника являється не лише важним причинком для топографії тодішньої Палестини та суміжних з нею країн, але також одним із найкраще написаних творів староруської літератури задля своєї простоти, ясності стилю і точності в малюванні речей, як і задля свого щирого тону та патріотичного руського почуття»²⁰³.

Давньоруське літописання

Історія давньої Русі ховається в «темряві віків». Головним її джерелом є літописні оповіді. До нас вони не дійшли в первісному вигляді, а в пізніших списках. Найдавніші з них датуються кінцем XIV ст., основна ж частина — XV—XVII ст. Це — Іпатіївська група, до якої належать списки: Іпатіївський (початок XV ст.), Хлебніковський (кінець XVI ст.), Погодінський та Ермолаївський (обидва з XVII ст.); Лаврентіївсько-Троїцька група зі списками Лаврентіївським (кінець XIV ст.), Радзивіллівським і Московсько-Академічним (обидва з XV ст.) та нині втраченим Троїцьким (XIV—XV ст.). Іпатіївський список іменують ще «Повістю временних літ»²⁰⁴. Окрему групу становлять списки Новгородського першого літопису²⁰⁵.

Списки Іпатіївської групи літописів, чи т. зв. третя редакція (Іпатіївський, Хлебніківський та інші), походять з українських земель. У них «Повість минулих літ» продовжена «Київським літописом», а потім літописом, іменованим «Галицько-Волинським».

Вважається, що найдавніші записи, які використовувалися при укладанні літописних зводів, могли з'явитися

²⁰³ Франко І. Зібрання творів: у 50 т. Київ, 1983. Т. 40. С. 112.

²⁰⁴ У книзі використовується Іпатіївський список у перекладі сучасною українською мовою під назвою «Повість минулих літ». Перекладач — Леонід Махновець.

²⁰⁵ Толочко О. П., Толочко П. П. Київська Русь. Київ, 1998. С. 14-15.



Патіївський літопис. XV ст.

в XI ст. Справді, це був час, коли в Русі утвердилося християнство й розвивалася писемність. Щоправда, порічна фіксація подій у давньоруських літописах зустрічається з другої половини IX ст., а до початку й середини X ст. відноситься навіть записи договорів руських князів з правителями Ромейської імперії. Загалом же опис події IX—X століть має в літописах легендарний характер й, схоже, базувався на усних оповідях. Однак не виключено, що якісь фрагментарні записи могли робитися в ті далекі часи. Тим паче, що з другої половини IX

ст. на теренах Русі набуло певного поширення християнство й тут могли з'явитися свої книжники. Та все ж говорити, що літописці були свідками подій часів становлення Русі, не варто. До того ж літописні повідомлення записувалися й переписувалися в різний час, зазнаючи іноді суттєвих змін. На літописців впливали різні чинники — релігійного, ідеологічного, політичного й культурного характеру. Все це треба враховувати, звертаючись до давньоруських писемних пам'яток.

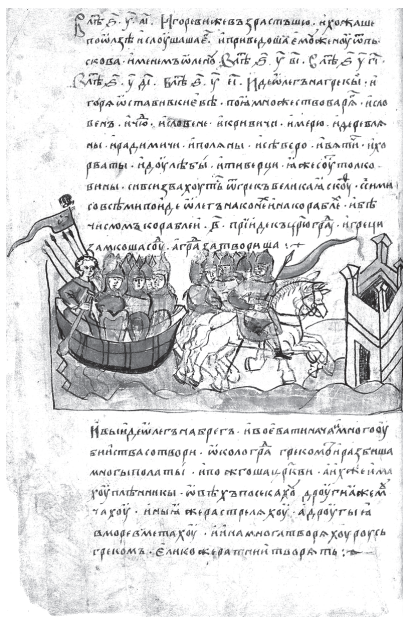
Також є проблемною хронологія давньоруських літописів. Нерідко в них спостерігається «зміщення дат» на кілька років, а то й на більш значні періоди²⁰⁶. Зустрічаються такі випадки, коли літописець під однією датою записує низку подій, що відбувалися в різний час.

²⁰⁶ Кузьмін А. Г. Начальные этапы древнерусского летописания. Москва, 1977. С. 250-257.

Поява, власне, оформлення «Повісті минулих літ» припадає на другу половину XI — початок XII ст., коли спостерігався розквіт давньоруської культури. Твір охоплює період, починаючи із біблійних часів у вступній частині й закінчуючи (у третій редакції) 1117 роком. Датована частина літопису розпочинається з літа 6360 року від створення світу (852 рік від Різдва Христового) — часів правління ромейського імператора Михайла III. Відтоді, зазначає «Повість минулих літ», з'явилася назва Руська земля²⁰⁷. І, відповідно, можна говорити про початок історії Русі.

У Хлебніковському списку як автор згаданий агіограф Нестор, що жив у другій половині XI — початку XII ст. Йому (про це частково йшлося) приписуються життя Бориса і Гліба, Феодосія Печерського, а також написання значної частини «Києво-Печерського патерика». На користь авторства Нестора свідчить і те, що в «Повісті минулих літ» є низка фрагментів, які збігаються зі згаданими агіографічними текстами.

Однак у Лаврентіївському, Радзивіллівському та Московсько-Академічному списках текст «Повісті минулих літ», тобто початкового літопису, закінчується на статті 1110 року, після якої йде запис ігумена київського Видубицького монастиря Сильвестра про те, що в 1116 р. при князі Володимирі Мономаху був написаний «літописець». Це начебто дає



Сторінка Радзивіллівського літопису

²⁰⁷ Літопис руський. С. 11.

підстави розглядати редактором-укладачем «Повісті минулих літ» не Нестора, а Сильвестра.

Щодо авторства «Повісті минулих літ» та особливостей формування цього літопису до сьогодні ведуться дискусії. Найбільш авторитетною тут є концепція Олексія Шахматова²⁰⁸. Щоправда, вона має й своїх критиків.

Не вдаючись у розгляд цього питання, зазначимо, що традиція руського літописання сягає давніх часів. У цьому контексті варто говорити й про авторство твору. «Повість минулих літ» писалася різними книжниками протягом тривалого часу, а її оформлення відбулося на початку XII ст. Тобто це колективний твір. Щодо укладача-редактора й часткового автора початкового літопису, то тут теж можна дискутувати, звертаючи увагу на постаті ченця Нестора та ігумена Сильвестра.

«Повість минулих літ» складається з двох частин — вступної та хронологічної. Остання подає виклад подій по роках.

Вступна частина містить оповідь про поділ землі між синами біблійного Ноя зі своєрідною «таблицею народів», де описаний «жереб» кожного з них. Також там розповідається про Вавілонське стовпотворіння, у результаті якого відбулося розділення мов. Тут укладачем літопису була використана «Хроніка» ромейського історика Георгія Амартола. Могли використовуватися й інші джерела.

Серед потомків Ноєвого сина Яфета цей укладач називає слов'ян і детально описує їх розселення на європейських теренах, приділяючи основну увагу полянам, земля яких з часом почала іменуватися руською. Історія ж слов'ян та Русі розглядається у світовому історичному контексті. Такий концептуальний підхід, власне, визначає композицію літопису.

Водночас велика увага приділена поширенню християнства серед слов'янських народів, місійній діяльності слов'янських просвітителів Кирила та Мефодія.

²⁰⁸ Див. : Шахматов А. История русского летописания. Санкт-Петербург, 1908.

Розповідаючи про полян, земля яких стала осердям Русі, літопис звертає, як уже говорилося, увагу на їхню мудрість та моральність. Важливим літописним фрагментом є розповідь про заснування трьома братами Києм, Щеком та Хоривом полянського Києва, а також про подальше протистояння полян хозарам.

Поряд із цим у ввідній, нехронологічній частині маємо часто доволі тенденційний опис слов'янських племен, що сусідували з полянами; згадки про племена неслов'янські (фіно-угорські, литовські й тюркські), які проживали на східно-європейських землях; розповідь про місійну подорож цими землями апостола Андрій Первозваного й про шлях «із варяг у греки», яким він, власне, ходив.

Хронологічна частина «Повісті минулих літ», що вже вказувалося, починається з 852 р. Точність датування давньої частини літопису (з другої половини IX — до першої половини X століть) — під питанням. Виключення становить хіба що дата укладення договору Русі з ромеями в 912 р. Справді, такий договір був укладений в 911 р. А відомості про нього літописець міг узяти із ромейських джерел.

Важливим моментом давньої частини є історія «призвання варягів», яке датується 862 р. Начебто ця подія поклала початок князівській династії, представники якої з часом почали князувати в Києві та інших землях Східної Європи. Цю династію під впливом російської історіографії в літературі почали іменувати Рюриковичами — від імені князя Рюрика, якого разом з іншими варягами жителі Ільменської землі закликали княжити до себе. Насправді термін Рюриковичі не зустрічається у «Повісті минулих літ» та інших давньоруських джерелах. Зрештою Рюрик навіть у літописі постає, радше, як фігура міфічна (подібно до засновника Києва Кия). Та й походження киеворуської князівської династії від цього правителя під питанням. Ім'я Рюрик вкрай рідко використовувалося руськими князями. А в літописі ці князі постають переважно як нащадки князя Володимира, «Володимирове плем'я».

У давній частині літопису, окрім оповідання про призначення варягів, маємо низку оповідань про захоплення Києва князем Олегом (882 р.), про його діяння, зокрема, про походи на Константинополь; також зустрічаємо відомості про інших київських можновладців — князя Ігоря, його дружину Ольгу, князя Святослава. Йдеться там і про міжусобну боротьбу після смерті останнього, переможцем у якій став князь Володимир.

Саме цей князь став однією з центральних фігур «Повісті минулих літ». З ним пов'язується така важлива з погляду літописців подія, як хрещення Русі. Детально описується вибір віри князем, подається «Промова філософа», у котрій, як уже говорилося, викладається біблійна історія та християнське віровчення. Однак, видно, тут, як і в деяких інших частинах «Повісті минулих літ», де йдеться про християнізацію слов'ян, було використане «Житіє Кирила-Костянтина Філософа» Климента Охридського. Маємо також у «Повісті минулих літ» детальний опис хрещення киян.

Після смерті Володимира літопис розповідає про міжусобну боротьбу, яка розгорілася між його нащадками. Розповідь ця відверто тенденційна. Позитивним героєм цієї боротьби подається Ярослав Володимирович, якого з часом у літературі почали іменувати Мудрим. Основний же акцент зроблений був там на вбивстві князів Бориса й Гліба Святополком Окаяним. Ця трагічна подія подана, як уже говорилося, в агіографічному ключі.

Чимало уваги літопис приділив постаті князя Ярослава Володимировича, опису його княжіння. Була звернута увага й на культурній діяльності київського можновладця — побудові храмів, організації переписування книг тощо. Звісно, все це трактувалося в контексті подальшої християнізації Русі. Ярослава представляли як продовжувача в цій справі свого батька — князя Володимира.

У розповіді про заповіт Ярослава, поданий під 1054 р., визначалася провідна роль Києва й київського князя, якому

мають підпорядковуватися всі інші князі «Володимирового племені».

Певна увага приділена в літописі діянням спадкоємців Ярослава — Ізяславу, Святославу й Всеволоду. При чому в розповіді про цих князів включені розлогі оповідання про заснування й становлення Києво-Печерського монастиря, про ігумена Феодосія Печерського. Завершальна частина «Повісті...» розповідає про князювання Святополка Ізяславовича в Києві у 1093—1113 роках. У статті під 1097 р. вміщена вставка — розповідь про осліплення князя Василька Теробовлянського.

Чимало уваги «Повість...» приділяє походам руських князів. Це і походи на Ромейську імперію, зокрема, війни князя Святослава з ромеями й болгарами; походи на Хозарію, руйнування руськими князями цієї могутньої держави; а також походи на різні слов'янські, фіно-угорські, литовські племена, підпорядкування їхніх земель Русі. Водночас йдеться й про війни русів з кочовими тюркськими племенами (переважно печенігами й половцями), які мешкали в степах нинішньої України.

Оскільки «Повість минулих літ», як уже говорилося, писалася й укладалася різними літописцями та редакторами, містить деякі концептуальні розбіжності. Так, під 852 р. (про це йшлося) стверджується, що в той час з'явилася назва Руська земля. А під 862 р. йдеться про те, що назву Русь принесли «закликані варяги». Загалом складається враження, що в «Повісті минулих літ» йде змагання двох «концепцій Русі» — полянської, чи то київської, та новгородської. Полянську концепцію представляє розповідь про братів-засновників Києва — Кия, Щека й Хорива. Натомість цим трьом братам ніби протиставляються три брати-варяги Рюрик, Трувор та Синеус, оповідь про яких представляє концепцію новгородську. Важливим моментом полянської концепції є розповідь про протистояння полян хозарам. Натомість у новгородській концепції важливими є «закликання варягів» і захоплення варягами-руссю Києва. Однак зрештою в «Повісті минулих

літ» перемогла київська «концепція Русі». Тому Київ у ній іменується «матір'ю городів руських»; на цьому місті зосереджена увага, а багато історичних подій трактуються з позицій киевоцентризму.

Є в «Повісті минулих літ» й інша концептуальна розбіжність, яка стосується християнства. Зокрема, під 983 р. знаходимо твердження, що Руська земля лишилася осторонь апостольської проповіді. Однак у відредагованій пізніше версії літопису маємо розповідь про подорож апостола Андрія Первозваного землями, що з часом почали іменуватися Руссю.

Історія в «Повісті...» подається як лінійний процес, започаткований творенням світу. Таке розуміння відповідало християнській традиції і, видно, суперечило язичницьким поглядам, які виходили із циклічних моделей розвитку.

У «Повісті минулих літ» не просто фіксувалися події. У деяких моментах літописці намагалися давати оцінку. Для них важливим було релігійно-етичне осмислення в душі християнства історичних реалій. Така етизація пронизує увесь твір. Наприклад, часто звучить думка, що гріхи людей є причиною різноманітних нещасть. Негативні діяння тих чи інших персонажів подаються як підступи диявола. Натомість благочестивість людей, дотримання ними етичних норм ведуть до добродійств.

Продовженням «Повісті минулих літ» можна вважати «Київський літопис»²⁰⁹. Він так само зосереджує увагу на Києві, є твором киевоцентричним. Розповідає цей твір про події від 1118 року до останніх років XII ст. Поширеною є думка, ніби цей літопис був упорядкований в 1199 чи 1200 роках ігуменом Видубицького монастиря Мойсеєм, який використовував записи, здійснені при княжих дворах у різних землях Русі. Зокрема, ним міг бути використаний літопис, що вівся в місті Переяслав, оскільки «переяславська тема» помітно

²⁰⁹ Див.: Котляр М. Київський літопис XII ст.: історичне дослідження. Київ, 2009; Франчук В. Киевская летопись. Состав и источники в лингвистическом освещении. Киев, 1986.

представлена в «Київському літописі»; різні родинні хроніки Мономаховичів, які правили в різних руських землях; а також розповіді, записані в Києво-Печерському монастирі. Велика кількість джерел робить «Київський літопис» такий же «строкатим», як і «Повість минулих літ». Водночас цей твір відзначається високим ступенем інформативності. Принаймні він більш інформативний, ніж початковий літопис.

Мова «Київського літопису» уже більш зближена з тогочасною живою мовою, ніж мова «Повісті...». Особливо це виявляє себе у «світських фрагментах», які фактично домінують у творі. Так, елементи живої мови проступають у діалогах, висловах історичних осіб. Широко представлена військова лексика. Цікавими є описи окремих подій та характеристики дійових осіб, подані достатньо мальовничо. У цьому можна вбачати вияв «українського естетизму» літописців та укладача твору.

«Київський літопис» складається з щорічних записів, у які вмонтовані літописні повісті про вбивство Андрія Боголюбського, про невдалий похід Ігоря Святославовича на половців тощо. Основна ж тема літопису — змагання за київський престол між нащадками Ярослава Мудрого — передусім Мономаховичами й Ольговичами.

Важливою також темою твору є боротьба руських князів з половцями. І одним з центральних героїв літопису постає Володимир Мономах, який досягнув значних успіхів у війнах з цими кочівниками.

Хоча головна увага літопису зосереджена на подіях, що відбувалися в Києві та Київській землі, все ж звертається увага також на інші землі Русі, зокрема, на те, що відбувалося в Новгородській та Суздальських землях. Розповідається також про землі чужинські — Польщу, Угорщину, Німеччину, Чехію. Багато уваги в «Київському літописі», як і в «Повісті минулих літ», приділялося грекам, грецькій землі (Ромейській імперії).

І, звісно, приділена увага «полю половецькому». Руські князі не лише воювали з половцями. Вони й родичалися

з ними, вступали з половецькими ханами в союзи, використовували половців у міжособній боротьбі (Лев Гумільов навіть писав, що Русь із «полем половецьким» творили одну поліцентричну державу конфедерацію²¹⁰). І все ж літопис представляє половців ворогами, «цивілізаційними противниками» русів.

Цікаво поглянути на шлюбні стратегії руських князів XII ст. Так, вони мали обмежені родинні стосунки з ромейським імператорським домом й загалом ромеями-греками. Це було пов'язано з тим, що ромеї неохоче родичалися з чужинцями, русами зокрема. Хоча згадуваний Володимир Мономах був наполовину ромеєм. Принаймні руським князям іноді вдавалося пошлюбити дівчину з ромейського імператорського дому. А ось із правителями Центральної і навіть Західної Європи руські князі мали широкі двосторонні шлюбні стосунки — вони не лише брали звідти собі жінок, а й віддавали в жони європейським можновладцям («латинникам») своїх дочок.

Щодо половців, то в руських князів простежується переважно одностороння шлюбна стратегія. Вони одружувалися з дочками половецьких ханів, натомість не поспішаючи за них віддавати своїх дочок. Це була «стратегія завоювання». Адже навіть в українському фольклорі, який має давньоруські корені, пошлюблення трактується як «завоювання» чи то «викуп» жінки чоловіком. Сама ж пошлюблена жінка постає як «здобич».

Згадані шлюбні стратегії, які, зокрема, простежуються й на основі «Київського літопису», свідчать про «цивілізаційний вибір» Русі. Звісно, Русь лишалася в колі християнської Ромейської цивілізації. Але греки-ромеї для русів були «горді умом», не дуже доступними, а, отже, віддаленими. Натомість Центральна й навіть Західна Європа стають для русів «близькими». Немалу роль у цій «близькості» відігравали торгові шляхи, які пов'язували Київ з Краковом, Вроцлавом, Прагою,

²¹⁰ Гумилев Л. Древняя Русь и Великая Степь. Москва, 1992. С.

Регенсбургом тощо (не одним же шляхом із варягів у греки торгувати!).

А ось «поле половецьке» при всій його географічній близькості лишається «чужим». Для русів воно переважно «об'єкт війни». Правда, завойовувати це «поле» для Русі, яка загалом була державою осілого населення, не було сенсу — хіба що можна було пограбувати половців. Там само половці здійснювали наїзди на руські землі не з метою завоювання, а пограбування. Адже їхня господарка значною мірою базувалася на «грабіжницькій економіці».

Тобто в ті часи Русь постає як своєрідне «цивілізаційне забороло» християнського світу на Сході, котре протистояло кочовому «дикому полю». При цьому вона все більше зближувалася із «латинським» Заходом.

Продовженням «Київського літопису» (принаймні в плані «цивілізаційно-концептуальному») можна вважати «Галицько-Волинський літопис»²¹¹. Він охоплює події 1201—1292 рр. Написання цього твору відбулося в той час, коли давня Русь із центром у Києві занепала, а руські землі зазнали політичної дезінтеграції під ударами ординських завойовників на чолі з представниками династії Чингізидів.

У плані літературному «Галицько-Волинський літопис» помітно різниться як від «Повісті минулих літ», так і від «Київського літопису». Наскільки можемо судити, спочатку він являв собою кілька історичних повістей без вказівки на час подій (хронології). Тобто це не був літопис у традиційному розумінні. Саме в такому вигляді ця пам'ятка є в Хлебніковському списку. У Іпатіївському ж списку маємо іншу редакцію, де дається порічна фіксація подій (правда, часто не дуже точна). Метою редакторів було перетворення історичних повістей у традиційний літопис.

Виділяють дві частини твору — умовно названі «Галицьким літописом», а також «Волинським». Перша розповідає

²¹¹ Див. : Галицько-Волинський літопис: текстологія. Київ, 2020; Котляр М. Галицько-Волинський літопис XIII ст. Київ, 1993.



Герб, який
використовували правителі
Королівства Руського

про події 1201—1260 років. Друга про наступні події — 1261—1291 років. При чому в середині 60-х рр. XIII ст. відбулося редагування першої частини.

У першій частині йдеться про боротьбу за спадок князя Романа Мстиславовича (загинув у 1205 р.) його малолітніх дітей, Данила та Василька, а також їхньої матері. Тобто про боротьбу за Галицьке й Володимирське (Волинське) князівства. Далі основна увага зосереджена на

особі князя Данила Романовича, якого часто в літературі іменують Галицьким.

Щодо другої частини, то тут переважно говориться про князів Василька Романовича та його сина Володимира Васильковича, які правили на волинських землях. Їхнім політичним центром було місто Володимир.

Поширеною серед дослідників є думка, ніби перша частина літопису була укладена в Галичі, оскільки Данило Романович був галицьким князем. Справді, цей можновладець довгий час вів боротьбу за галицький престол, однак місцеві бояри чинили йому опір і він довго в Галичі не затримався. Навіть тоді, коли в 1238 р. утвердився на галицькому престолі, Данило остерігався підступів галицьких бояр. Тому намагався побудувати собі князівську резиденцію в безпечному місці. Такими були град Данилів (зараз село Стіжок Кременецького району Тернопільської області) й місто Холм. Вибір був зроблений на користь Холма. Саме на Холмщині (західній частині Волині), а також на землях Підляшшя він переважно перебував у останні десятиліття свого життя. Саме на Підляшші, у місті Дорогичині, Данило в 1253 р. прийняв королівську корону. Тому, видно, записи про діяння цього правителя робилися саме в цих землях.

Ймовірно, після смерті Данила в 1264 р. його брат Василько вирішив «поставити пам'ятник» цьому князю-королю й наказав відредагувати ті записи. А, можливо, і до того вони робилися при дворі Василька. Не виключено, що активну участь у редагуванні міг брати племінник Данила Володимир Василькович, котрий навіть сам переписував книги.

Друга частина літопису, безперечно, укладалася на Волині. Тут багато говориться не лише про діяння Василька Романовича, а й про його сина Володимира Васильковича. Також розповідається про релігійно-культурне життя краю. Ймовірно, місцем написання та остаточного укладення історичних повістей, що ввійшли до літопису, стало місто Володимир.

На відміну від «сухого» викладення подій, яке часто зустрічаємо в «Повісті минулих літ» чи «Київському літописі», в «Галицько-Волинському літописі» маємо «живі картини». Навіть там йдеться про психологію персонажів. Цим цей твір відрізняється від традиційних літописів і зближується із західноєвропейськими лицарськими романами.

Хоча, звісно, у «Галицько-Волинському літописі» присутня не лише світська, а й релігійна частина. У творі спостерігаємо намагання представити позитивних героїв-князів як благочестивих християн, котрі керуються релігійними моральними настановами. А багато історичних подій трактуються в традиційному для свідомості руських книжників ключі протистояння Бога й диявола.

Цікаво також відзначити, що «політична географія» літопису має «західний вектор». З одного боку, твір демонструє переміщення центру Русі на Захід — переважно на волинські землі. Власне, тепер, особливо після руйнування Києва ордами Батия у 1240 р., осереддям Русі стають нинішні західноукраїнські землі. Недаремно правителі державного організму, що сформувався на цих землях, іменуються і в літописі, й інших джерелах руськими князями чи королями. А частина цієї держави (Галичина), яка була захоплена Польським королівством, з часом стала воєводством, котре отримало назву

воєводства Руського (не Галицького!). Місцеве ж населення цього краю навіть до початку, а частково й середини ХХ ст. називало себе русинами.

«Галицько-Волинський літопис» демонструє «західноєвропейський» чи навіть «латинський» вектор. У творі спостерігаємо неприйняття ординської навали Чингізидів. Наприклад, таке неприйняття показує князь Володимир Василькович. Це бачимо й у відомій оповіді про поїздку Данила Романовича до хана Батия. Вона демонструє цивілізаційне несприйняття русами ординців. Останні, на це вказує літопис, не належать до християнського світу, дотримуються поганських вірувань.

Ось як, наприклад, подається сприйняття ординців Данилом: «І зустріли його татари, і звідти поїхав він до [хана] Куремси і побачив, що нема в них добра. Відтіля ж став він іще дужче скорбіти душею, бачачи, що володіє ними диявол. [Він бачив] нечестиві їх чаклунські суєслів'я і Чингізханові наслання, нечестиві його, [Куремси], кровопиття, многі його волхвування. Цесарів, і князів, і вельмож, що приходять [до них], вони водили навколо куца, [заставляли] поклонятися їм, сонцю, і місяцю, і землі, і дияволу, і померлим, [що тепер] у пеклі, отцям їх, і дідам, і матерям. О нечестива облудо їх! І, се чуючи, вельми він став скорбіти»²¹².

А завершується опис відвідання Данилом Батия промовистими словами: «О, лихша лиха честь татарська! Данило Романович, що був князем великим, володів із братом своїм Руською землею, Києвом, і Володимиром, і Галичем, і іншими краями, нині сидить на колінах і холопом себе називає! А вони данини хотять, і погрози ідуть, [і] він життя не надіється! О, лиха ти, честь татарська!

Його ж отець був цесарем у Руській землі, який покорив Половецьку землю і воював проти інших усяких країв. [І коли] син того не дістав честі, то інший хто може дістати? Адже лиходійству їхньому і облуді немає кінця. Ярослава [Всеволодовича], великого князя суздальського, [труй] зіллям

²¹² Літопис руський. С. 405.

вони уморили. Михайла [Всеволодовича], князя чернігівського, який не поклонився кущу, із його боярином Федором вони ножем закололи, — як ото ми раніш сказали про заколєння їх, котрі вінець дістали оба мученицький, — І інші многі князі побиті були, і бояри»²¹³.

Натомість цивілізаційними партнерами Данила стають «латинники» на Заході, передусім угорські та польські правителі. Цей князь (хай і не без вагань) приймає від римського папи королівську корону, долучаючи свою державу до європейського «латинського» простору. Цим він відрізнявся від північно-східних руських князів (наприклад, від свого сучасника Олександра Невського). Останні пішли під владу Чінгізидів і вибрали східний політичний вектор.

Щодо Ромейської імперії, яка в той час опинилася в стані деградації, сподіватися на неї Данилу та іншим Романовичам не випадало. Тому в «Галицько-Волинському літописі» про греків-ромеїв згадується відносно мало. Зате багато йдеться про західних сусідів, переважно угорців та поляків. Про землі цих ближніх «латинників» говорить не менше, якщо не більше, ніж про інші руські терени, які були поза межами Волині й Галичини. Хай там як, а «Галицько-Волинський літопис» свідчив: «нова» Русь, яка перейшла на землі нинішньої Західної України, поступово розверталася в бік «латинської» Європи.

Загалом «Галицько-Волинський літопис» був новим і перспективним словом у розвитку давньоруської літератури. Однак ординська навала Чінгізидів з часом призвела до заходу руських земель, у т. ч. у плані культурному. Тому такі нові явища не отримали належного розвитку.

²¹³ Літопис руський. С. 405-406.

Практична філософія Поучення Володимира Мономаха: образ християнського правителя

До освічених давньоруських правителів належав Володимир Мономах²¹⁴. Його можна розглядати як такого собі «філософа на троні». Водночас це один з найавторитетніших руських князів, видатний полководець. У своїй політичній діяльності Володимир Мономах прагнув зберегти політичну, культурну та церковну єдність Русі. Князь мав можливість знайомитися з набутками високої ромейської культури, в т. ч. й філософії. Він знав грецьку мову — мати ж його Марія-Анастасія Мономах була грекинею, дочкою ромайського імператора Костянтина IX Мономаха. Сам же князь вважав благом знання іноземних мов і, наскільки можна зрозуміти з його слів, вивчав їх.

Зберігся цікавий лист київського митрополита Никифора²¹⁵ (?—1121) до князя Володимира Мономаха²¹⁶. Никифор був греком й, судячи з усього, непогано знав давньогрецьку, а також ромейську філософію. Згаданий лист, очевидно, був написаний спочатку грецькою мовою, а вже потім перекладений старослов'янською. У ньому розглядаються проблеми психологічного та філософського характеру. Це не просто приватний лист однієї особи до іншої, а послання глави церкви до державного зверхника. Цей твір зустрічається

²¹⁴ Про Володимира Мономаха див.: Гринів О. Імператив Володимира Мономаха. Непретензійні нотатки. Львів, 2000; Чепан М.-Л. П'ять великих таємниць історичної психології. Київ, 2005. С. 30-65; Чернявський С. Н. Владимир Мономах. Византиец на русском престоле. Москва, 2017.

²¹⁵ Про погляди митрополита Никифора див.: Полянский С. М. Богословско-философские взгляды митрополита Никифора. *Древняя Русь. Вопросы медиевистики*. Москва, 2001. № 2 (4). С. 97-108.

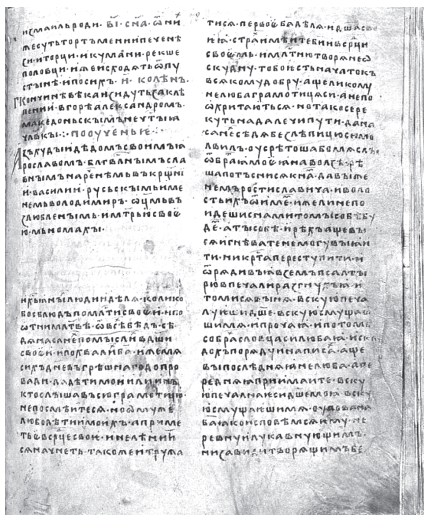
²¹⁶ Лист митрополита Никифора до князя Володимира Мономаха див.: Тисяча років української суспільно-політичної думки. Т. I. С. 364-369.

в багатьох списках, а в XVI ст. він був внесений у Великі Четії Мінеї. Можна говорити про популярність цього твору, як і про знайомство з ним великої кількості книжників.

Лист Никифора написаний у вигляді повчального напучення, приуроченого, ймовірно, до різдвяного посту. На той час подібні звернення священнослужителів до пастви широко практикувалися. Свої розмірковування про користь посту Никифор намагається подати, розглядаючи людське єство, в якому розумне начало змагається з почуттями, які не завжди є розумними.

Никифор демонструє прихильність до аскетизму, який в умовах того часу відіграв конструктивну роль. Адже тодішня людина, не маючи великих технологічних можливостей, мусила задовольнятися найнеобхіднішим. Християнський аскетизм сприяв творенню такого типу особи, що обмежувала пристрасті й намагалася розумно керувати власною поведінкою. Апологією християнського аскетизму можна вважати також відомий «Києво-Печерський патерик», який створювався саме в той час.

У нинішніх умовах «споживацької економіки» такий аскетизм сприймається як щось віджиле. Однак зараз все гостріше постає питання про розумне використання природних ресурсів, які для людства не є необмеженими. У цьому сенсі міркування Никифора про аскетизм, розумне самообмеження, яке водночас не заважає активній життєдіяльності, видаються не такими вже й анахронічними.



Повчання Володимира Мономаха

Говорячи про душу, київський митрополит інтерпретує це питання в дусі християнського неоплатонізму, розглядаючи її як безсмертну й створену Богом. Душа, відповідно трактуванню цього мислителя, складається з трьох частин — розуму, волі та почуттів. Такий погляд був притаманний Платону. Християнські мислителі його прийняли та адаптували. Про три частини душі (розумну, вольову й чуттєву), наприклад, писав Іоанн Дамаскін. Найголовнішою її частиною, стверджував Никифор, є розумна частина. «Розум, — зазначав він, — старіше й вище за всіх, саме ним відрізняємось ми від всіх тварин, за його допомогою пізнаємо небо і все інше створене. До розуміння Бога піднесемося всі, як добре розуму додержуватися». Звернення до розуму, розумна поведінка стає для автора важливою цінністю й чеснотою.

Знаряддям розуму в пізнанні світу є органи чуття. Никифор так говорить про них: «Душа ж бо та сидить у голові, ум маючи, немов світле око в собі, й наповнює все тіло силою своєю. Ти, княже, тут сидячи, у цій своїй землі, воєводами та слугами дієш по всій своїй землі і сам ти є володар і князь. Ось так і душа по всьому тілу діє, п'ятьма слугами своїми, тобто п'ятьма чуттями: очима, слухом, нюхом, тобто крізь ніздрі, смаком і дотиком, тобто руками».

Найважливішим серед цих п'ятьох чуттів, вважає Никифор, є зір. Останній більш важливий, ніж слух. Це митрополит аргументує таким чином: «І зір є чуттєве та вірне, і те, що бачимо, якщо не без розуму, то вірно бачимо. А слух іноді є істинним, а іноді неправдивим. А чому не є, княже мій, слух таким, як зір?.. Та все ж тлумачу тобі, що зором лише те, що попереду бачимо, позаду ж тіла не бачимо. Слухом же і те, що попереду глаголячого чуємо, і те, що позаду кажуть, розуміємо. І належить лише тому вірити, що хоч би одна людина очима бачила, слуху ж ані вірувати, ані не вірувати потрібно, а випробуванням і міркуванням многим визначити почуте, а тільки потім давати відповідь». Отже, те, що ми бачимо,

є істинним, якщо, звісно, людина керується розумом. А те, що чуємо, потребує перевірки.

Говорячи про інші чуття, Никифор малює певний стандарт князівської поведінки, який багато в чому перекликається з тим, що пропонуватиме Володимир Мономах:

«Про нях, котрий цурається пахощів. Що подобає говорити до такого князя, котрий здебільшого на землі спить, і дому уникає, і вбранням світлим нехтує, і, лісами здійснюючи переходи, сирітський одіж носить, і, лише по потребі у місто заходячи, заради справ владних, у княжі ризи вбирається?

І щодо смаку, і в їжі та в питві такий самий ти є. І відаю, що іншим ти обіди світлі готуєш, все робиш, щоби всіх запросити, і достойних і недостойних, величі ради княжої. А сам ти служиш і піклуєшся руками своїми. І доходить милостиня твоя аж до закутків світлиці. Чиниш ти так для княжіння і влади. І дехто об'їдається і упивається, а сам ти сидиш і споглядаєш, як їдять, і п'ють, і упиваються, і, малою їжею та малою водою задовольняючись, вигляд робиш, що ти з ними їси і п'єш. І так ти догоджаєш сущим під тобою, і терпляче сидиш, і дивишся, як раби твої упиваються, і цим воістину догоджаєш їм та підкорюєш їх. Ось так ставишся ти до смаку, наскільки я відаю.

Про дотик, який вияв свій через руки здійснює, коли торкаємося багатства. Відаю, що від того, як народився ти й утвердився в тобі розум, з того часу, коли можливість набувають благодіяти, руки твої по Божій благодаті до всіх простягаються. І ніколи ти не ховав скарби, ні золота, ані срібла не лічив, а всім роздавав обома руками, збіднюючись, навіть й до сьогодні. Та скарбниця твоя, по Божій благодаті, невичерпна і така, що не збіднюється, пороздавана, та невичерпувана. І не зцілив Христос руку твою по змужнінню твоєму, та, як народився, так здорову її й маєш, і будеш мати, сподіваючись на Христа».

Тобто князь має свої чуття підпорядковувати розуму. Повинен не боятися труднощів, переносити непрості випробування під час походів, не об'їдатися й не зловживати

напоями («служіння череву» — не князівське діло!). Зрештою не повинен князь ховати скарби, лічити золото, срібло. Натомість має ділитися своїми багатствами з ближніми.

Никифор сподівається, що Володимир Мономах сприйматиме написане ним з розумом: «Відаю — зрозумієш ти, бо по благодаті Божій розум твій швидко літає, і не сховається від нього написане».

Зрештою митрополит вважає, що князь виявить милосердя до тих, кого покарав. У контексті твору це теж сприймається як «божественно-розумне діяння». Никифор говорить: «Ось про це поміркуй (підкреслення наше — *П. К.*), княже мій, про що довідайся: про вигнаних тобою, про засуджених тобою на покару, про відкинутих. Спом'яни про всіх, хто на кого заявив і хто кого обмовив, і, сам собі суддя, розсуди таких, і, від Бога навчений, всіх пригадай, і так учини. І відпусти їм, хай і тобі відпуститься. І віддай їм, і тобі відплатиться».

Це, звісно, сприймається як побажання — але такі побажання, висловлені церковним очільником, могли й реалізуватися. Чимало ідей, викладених у посланні Никифора, так чи інакше знайшли відображення в «Поученні» Володимира Мономаха²¹⁷.

«Поучення» — настанови, подані цим князем синам-княжичам. Твір складається з трьох самостійних частин: власне «Поучення», «Літопису» життя князя («Автобіографії») та листа («грамотиці») постійному політичному суперникові Мономаха — князеві Олегу Святославичу. Всі ці складові частини ідейно пов'язані.

Не можна сказати, що твір був «абсолютно оригінальним». Подібні твори зустрічалися в ромейській літературі. Зрештою, як уже говорилося, чимало тез згадуваного листа Никифора Володимир Мономах розвиває в своєму «Поученні».

²¹⁷ Оригінал Поучення Володимира Мономаха див.: Німчук В. Хрестоматія з історії української мови X—XIII ст. С. 30-35. Переклад цього твору Леонідом Махновцем, який використовується в цій книзі, див.: Літопис руський. С. 454-464.

У творі автор не просто дає настанови своїм дітям, а обґрунтовує ідеал християнського властителя, говорить, яким має бути руський князь. Він навіть спеціально вказує, що пише цей твір «задля християнських людей».

«Поучення» багато в чому нагадує християнську літературу того часу. Автор спочатку апелює до біблійних та інших авторитетних для християн текстів, інтерпретуючи їх. Володимир Мономах переважно звертається до Псалтиря, намагається віднайти там потрібну йому мудрість: «...взявши Псалтир, я в печалі розігнув його, і се мені випало: “Чого печалуєшся, душе [моя]? Чого непокоїш мене?” Та інше. А потім зібрав я слівця сі любі, і склав за порядком, і написав». Тобто маємо не просто читання Псалтиря, а вибір, групування фрагментів тексту і їхнє написання, власне, інтерпретацію — принаймні в певному контексті.

Однак Володимир Мономах звертається не лише до біблійних текстів, а й до писань Василя Великого, його патрона-покровителя, зокрема, до твору цього письменника-святого «Слово про подвижництво». Останнє було вміщене в Ізборнику Святослава 1076 р. Володимир Мономах подає такі настанови отця церкви: «...Василій учив, зібравши при цім юнаків: [треба мати] душі чисті, непорочні, тіла худі, лагідну бесіду і в міру слово Господнє; при їді й питті без галасу великого бути, при старих — мовчати, премудрих — слухати, старшим — покорятися, з рівними і меншими — приятель мати; без лукавства розмовляти, багато розуміти; не лютувати словом, не хулити розмовою, не надміру сміятися, соромитися старших; до жінок недостойних не говорити; долу очі мати, а душу — вгору; уникати, не старатися повчати легковажних; власть же — ні за що мати, як [і] од усіх честь. Якщо ж хто [з] вас може іншим помогти — од Бога нагороди нехай той сподівається, і вічними благами він пораює».

На перший погляд, дивно, що Володимир Мономах звертається до таких слів, розглядаючи їх як настанови в поведінці князя. Адже пропонується «власть же — ні за що мати».

Тобто правитель не повинен перейматися завоюванням чи утриманням влади. Якщо вона в тебе є, ти можеш нею користатися — бажано розумно. При цьому для правителя вище влади повинна стояти честь — достойна поведінка. Саме про цю достойну поведінку в основному мовиться в творі.

Знову ж таки, звертаючись переважно до Василя Великого, його «Слова про доброчинність», Володимир Мономах закликає своїх нащадків й читачів «очима управляти», язик здержувати, ум смиряти, тіло упокорювати, гнів подавляти, помисел чистий мати, спонукаючи себе на добрі діла Господа ради».

Однак теоретизування Володимира Мономаха спирається не лише на Біблію й християнські джерела. Князь звертається до свого життєвого досвіду. Уже на початку твору він говорить про конфлікт між ним і його братами: «Зустріли бо мене посла од братів моїх на Волзі, кажучи: “Поспіши до нас та виженемо ми обох Ростиславичів, а волость їхню однімем. Якщо ж ти не підеш із нами — то ми [самі] собі будемо, а ти [сам] собі”. І сказав я: “Хоча ви й гніваєтеся — не можу я вам іти, ні хреста переступити”». Тут Володимир Мономах демонструє «християнсько-правовий підхід» до вирішення конфліктів. Вважає: не можна «переступати хреста», тобто клятви, даної за християнською традицією. Потім ця ідея неодноразово звучить у його творі.

Значну ж частину «Поучення» становить політична біографія Володимира Мономаха, де багато говориться про його боротьбу з половцями та князем Олегом Святославовичем, який використовував у міжусобній боротьбі цих «поганих». Продовженням біографії є лист («грамотка») до згаданого князя. У ній Володимир Мономах говорить про потребу розумної поведінки можновладців, ставлячи в приклад предків: «Адже ж були раті при розумних (виділення наше — П. К.) дідах наших, при добрих і при блаженних отцях наших...» Отже, і нам, їхнім нащадкам, треба так само розумно поводитися. Інша річ, що під цією розумністю розуміється. Мається на увазі «християнська розумність», яка виходить з того, що

існує розумне (божественне) облаштування світу й промисел Божий (теж розумний). І завдання людини з розумом прожити в цьому божественному світі.

У «Поученні» маємо поетичний гімн про облаштованість світу: «Як небо створено, або сонце як, або місяць як, або зорі як, і тьма, і світ? І земля на водах покладена, Господи, твоїм промислом! Звірі різноманітні, і птиці, і риби прикрашено твоїм промислом, Господи! І сьому чуду ми дивуємся: як із землі сотворив ти людину, які різноманітні образи людських лиць! Якщо б і весь мир зібрати до купи, — не всі на одну подобу, а кожен зі своїм образом лица, за божою мудрістю. І сьому подивуємось: як птиці небеснії з ірію йдуть, і спершу [в] наші руки, та не застаються на одній землі, але й сильні і слабі йдуть по всіх землях, за Божим повелінням, щоб наповнилися ліси і поля. А все те дав Бог на благо людям, на їжу, на радість. Велика, Господи, милість твоя до нас, коли блага ті сотворив ти еси задля грішної людини».

Здавалося, ці міркування про Божий промисел мали б налаштувати на пасивну поведінку: не потрібно напружуватися, а пливати за течією. Насправді це не так. Фаталізм Мономахового «Поучення», радше, налаштовує на активність: треба жити, не боячись за своє життя, і не треба зважати на небезпеки. «Смерті бо, діти, — читаємо в цьому творі, — не боячись ні [на] раті, ні од звіра, діло мужеське робіте, як вам Бог дасть. Бо коли я од війни, і од звіра, і од води, [і] з коня падаючи, [не помер], то ніхто й із вас не зможе покалічитись і вбитися, допоки не буде [се] Богом звелено. А якщо од Бога буде смерть, то ні отець, ні мати, ні брати не зможуть [від неї] одняти, бо хоча добре [се] — берегтися, [та] боже оберігання ліпше єсть од людського».

Сміливість, ризикованість — шлях справжнього князя-воїна. І саме це є чи не найголовніша якість правителя — з погляду Володимира Мономаха. Він спеціально наводить приклади зі свого життя: «А се я в Чернігові робив: коной диких своїми руками зв'язав у пущах десять і двадцять,

живих коней, а крім того ще, по [ріці] Росі їздячи, ловив я своїми руками тих же коней диких. Два тури на рогах підкидали мене з конем, олень мене один бив [рогами] і два лосі І — один ногами топтав, а другий рогами бив. Вепр мені на бедрі меча одірвав, ведмідь мені біля коліна пiтник укусив, лютий звір скочив до мене на бедра і коня зо мною кинув [на землю], та Бог мене уцілілим зберіг. І з коня багато я падав, голову собі розбив двічі, і руки й ноги свої покалічив, у юності своїй покалічив, не бережучи живоття свого, ні щадячи голови своєї».

Звісно, Володимир Мономах вважає, що князь має діяти згідно з християнськими принципами. Веде мову про те, що заслужити милість у Бога й побороти зло (диявола) можна «покаянням, сльозами і милостинею». Це не є важкий труд — порівняно з чернецтвом.

Що розуміється під цими трьома діяннями? «Покаяння й сльози» — це своєрідна «молитовна медитація», коли людина згадує про Бога, молиться, думає про свої гріхи й кається. «Якщо вам Бог зм'якшить серце, — читаємо в “Поученні”, — то сльози свої пролийте за гріхи свої, кажучи: “Як ото блудницю, і розбійника, і митника ти помилував еси, [Господи], так і нас, грішних, помилуй”. І в церкві се дійте, і [спати] лягаючи. Не пропустіте ж ні одної ночі. Якщо ви при силі, [хоч раз] поклонітесь до землі, а коли вам стане немічно — то тричі. І сього не забувайте, не лінуйтеся, бо тим нічним поклоном і співом [молитви] чоловік побіждає диявола, — і що за день людина согрішить, то сим ізбавляється [од гріха]. Навіть і на коні їздячи, [коли] не буде [у вас] ні з ким діла [і] якщо інших молитов не умієте ви мовити, то “Господи, помилуй”, благайте безперестану потай, — бо ся молитва єсть ліпша од усіх. [Моліться краще], ніж думати нісенітницю, їздячи».

У цьому уривку маємо не лише християнську ідеологію, а й психологію. Показові слова Володимира Мономаха про те, що, займаючись справами (наприклад, їздячи на коні), аби в голову не приходили якісь нісенітниці (в оригіналі —

безліпці), краще читати просту молитву «Господи, помилуй». Це налаштовує людину на відповідний лад. На сьогодні ці рекомендації можуть видатися наївними. Насправді така «християнська налаштованість», яку пропонує Володимир Мономах, робила людину цільною, утверджувала в неї думку, що вона, людина, є часткою розумно облаштованого світу, зрештою, «відсторонювала» людину від непотрібної суєтності й заспокоювала, давала їй душевний спокій. Цей душевний спокій, корельований ідеєю Божого промислу, є однією з важливих характеристик християнського правителя.

У цьому контексті цілком зрозумілим є турбота князя про церковне життя. Володимир Мономах, звертаючись до синів, напучує їх: «Єпископів, і попів, і ігуменів [поважайте], з любов'ю приймайте од них благословення і не одсторонюйтеся од них, а по силі любіте і подбайте [про них], щоб дістати через їх молитву [милість] од Бога».

Ще одне важливе діяння християнського князя — милостиня. Як уже говорилося, їй приділялася чимала увага в різній християнській літературі, зокрема, це бачимо в згадуваному листі митрополита Никифора. Говорить про неї й Володимир Мономах: «Усього ж паче — убогих не забувайте, але, наскільки є змога, по силі годуйте і подавайте сироті, і за вдовицю вступіть самі, а не давайте сильним погубити людину».

При чому милостиня, так можна зрозуміти зі слів Володимира Мономаха, це не лише матеріальна допомога нужденним. Це й їхній захист перед «сильними». Мало того — Володимир Мономах навіть говорить про те, що не можна вбивати людей, котрі, здавалося, заслуговують смерті: «Ні правого, ні винного не вбивайте [і] не повелівайте вбити його; якщо [хто] буде достоїн [навіть] смерті, то не погубляйте ніякої душі християнської». Це можна сприйняти так, що Володимир Мономах виступав проти смертної кари. Принагідно варто відзначити: західноєвропейська правнича думка дозріла до цієї ідеї лише в часи Просвітництва.

Речником ідеї скасування смертної кари став італійський юрист Чезаре Беккарія (1738—1794 рр.). І лише в ХХ ст. ця ідея почала реалізовуватися в європейських країнах. Володимир Мономах, як бачимо, відстоював цю ідею задовго (більш ніж за шість століть) перед тим.

Звісно, київський князь виходив з інших засад, ніж представники західноєвропейського Просвітництва. Він апелював до християнства: мовляв, оскільки Бог створив людину, то ніхто зі смертних не має права позбавляти її життя. Правда, можна сприймати ідею недопущення смертної кари в устах Володимира Мономаха як благі побажання. Однак і в Чезаре Беккарія це теж було побажанням. Та все ж у київського князя така ідея — спонука до діянь. Володимир Мономах як правитель зосереджував у своїх руках повноту влади, у т. ч. й судову. Виконуючи судові функції, він міг дотримуватися ідеї недопущення смертної кари. Зрештою цю ж ідею Володимир Мономах як заповіт пропонував своїм дітям-княжичам, котрі б мали реалізувати її на практиці.

Оскільки християнський правитель вірить у Божий промисел, то він, як уже говорилося, не повинен перейматися збереженням влади. Адже така річ визначається Богом. Але коли тобі влада дарована — маєш поводити себе відповідним чином. Тут якраз і починається практична політична філософія Володимира Мономаха. Звісно, на цю філософію впливали існуючі на той час християнські уявлення й стереотипи. Проте чимало князь пропонував, виходячи зі свого досвіду.

Чи не на перше місце Володимир Мономах ставив самостійність князя. Він повинен концентрувати у своїх руках владу й багато речей робити самому: «Що належало робити отроку моему, — писав він, — те сам я робив: діла́ на війні і на ловах, уночі і вдень, на спеці і на холоді, не даючи собі супокою. На посадників не покладаючись, ні на биричів, сам робив я [все], що було треба. Весь порядок і в домі своїм — се я наводив, і в ловчих ловчий порядок сам держав, і в конюхів, і про соколів, і про яструбів [я сам дбав]». Або ще одне міркування такого

ж плану: «У домі своїм не лінуйтеся, а за всім дивіться. Не покладайтесь на тивуна, ні на отрока, щоби не посміялися ті, які приходять до вас, ні з дому вашого, ні з обіду вашого. На війну вийшовши, не лінуйтеся, не покладайтесь на воєвод. Ні пиття, ні їди не потурайте, ні спанню. І сторожів самі наряджайте, і [на] ніч лише з усіх сторін розставивши довкола [себе] воїв, ляжте, а рано встаньте. А оружжя не знімайте із себе вборзі, не розглядивши [все] через лінощі, бо знагла людина погибає». Тобто князь має вникати в усі справи, контролювати все, що відбувається при його дворі. В умовах Середньовіччя, коли державні організми здебільшого не відзначалися складністю, така рекомендація Володимира Мономаха видається цілком виправданою. Саме концентрація князем влади давала змогу йому утримувати її.

Ще одна рекомендація, яким має бути правитель, випливала з попередньої. Він не повинен лінуватися — бо саме лінь може погубити правителя. Князь повинен постійно трудитися, вдосконалювати себе: «А коли добре щось умієте — того не забувайте, а чого не вмієте — то того учітесь, так же, як отець мій. Удома сидячи, він зумів знати п'ять мов, — а за се почесть єсть од інших країв. Лінощі ж — усьому [лихому] мати: що [людина] вміє — те забуде, а чого ж не вміє — то того не вчиться».

Ще один важливий аспект поведінки князя — відносини з іншими князями, дотримання домовленостей. Саме Володимир Мономах був ініціатором з'їздів удільних князів у Любечі (1097) та Уветичах (1100), на яких порушувалося питання про припинення усобиць, організації спільної боротьби проти половців й укладення відповідних домовленостей. Ці князівські форуми, здавалося, не дали того ефекту, на який розраховували. Не всі учасники дотримувалися укладених угод. Однак це були кроки до нормалізації відносин між князями, до регулювання цих відносин у правовому аспекті.

У «Поученні» Володимир Мономах заявляє: «Річ мовлячи і лиху і добру, не клянїтеся Богом, ні хрестїтеся, бо немає ж

[у сім] ніякої потреби. А якщо ви будете хреста цілувати братам чи [іншому] кому, то [робіть се], лише вивіривши серце своє, що на нім, [цілуванні], ви можете устояти, — тоді цілуйте. А цілувавши, додержуйте [клятви], щоб, переступивши [її], не погубити душі своєї». На перший погляд, видається, що Володимир Мономах виходить із християнських заповідей «не згадуй Бога даремно» (декалог Мойсея), а також тези, що порушення клятви, даної при цілуванні хреста, погубить душу. Насправді, автор враховував печальну практику, що князі не завжди дотримуються даного ним слова. Тому й рекомендував своїм дітям з обережністю ставитися до укладення клятв, які супроводжувалися цілуванням хреста.

Звернення уваги на цей момент обумовлювалося тодішніми руськими реаліями. Не раз і не два князі порушували угоди. Однак серед її кращих представників визрівала ідея створення такого порядку, при якому б ці домовленості дотримувалися. До прихильників такої ідеї, яка стала предтечею концепту правової держави, і належав Володимир Мономах.

Взагалі цей князь чимало уваги приділяв правовому регулюванню питань. За його київського князювання був прийнятий т. зв. Мономаховий Устав, що став доповненням до Руської правди. Він складався із 69 статей, які включали норми кримінального, цивільного й судового права. Чимала увага в ньому була приділена правовому становищу залежних селян — закупів. Загалом цей документ полегшував становище різних верств населення — не лише закупів, а й холопів (рабів), купців, які збанкрутували в результаті нещасного випадку. Також Устав Володимира Мономаха обмежував лихварські відсотки до двадцяти п'яти. Тобто слова Володимира Мономаха щодо турботи про бідних були не лише деклараціями.

Він також закликав своїх синів виявляти поміркованість при зборі данини: «А куди ви ходите в путь [за даниною] по своїх землях, — не дайте отрокам шкоди діяти ні своїм [людям], ні чужим, ні в селах, ні в хлібах, а не то клясти вас начнуть». Зловживання під час збору данини були поширеною

практикою на Русі. Це приводило навіть до повстань. Наприклад, відоме повстання деревлян, під час якого загинув київський князь Ігор, який здійснив пограбування данників під час полюддя. Однак закликаючи не зловживати, збираючи данину, Володимир Мономах керувався й прагматичним інтересом. Він переймається тим, щоб князя та його слуг, які збирають данину, не почали клясти. Для нього важливим був спокій у його державі й добра слава (імідж) князівської влади. Є в «Поученні» й інші місця, де Володимир Мономах говорить, як князям здобути собі добру славу: «А куди підете і де станете, — напоїте, нагодуйте краще стороннього; а ще більше вшануйте гостя, звідки він до вас [не] прийде, — чи простий, чи знатний, чи посол, — якщо не можете дарунком, [то] їжею і питвом. Вони бо, мимоходячи, прославлять чоловіка по всіх землях — або добрим, або лихим».

У «Поученні» поряд зі зверненням до політичних питань, зустрічаємо іншу сторону «медалі» практичної філософії — етику. Взагалі то питання політики у творі часто переплітаються з етичними питаннями і їх складно розмежувати.

Так, Володимир Мономах закликає з повагою ставитися до ближніх: «Старих шануй, як отця, а молодих — як братів». Наголошує на потребі шанобливого ставлення й до духовних осіб, «щоб дістати через їх молитву [милість] од Бога». Як християнин він розуміє тимчасовість, тлінність свого життя: «Смертні ми єсмо, нині — живі, а завтра — у гробі. Се все, що ти нам, [Боже], дав еси, — не наше, а твоє, [його] нам поручив ти еси на небагато днів». Звідси заклик: «І в землі не ховайте [нічого], — се нам великий єсть гріх». Мається на увазі те, що люди не повинні нагромаджені багатства ховати, у землі зокрема. Закономірним у цьому контексті звучать слова про потребу смирити гординю: «Паче всього — гордості не майте в серці і в умі».

Володимир Мономах подає низку «загальнолюдських» етичних правил, який повинен дотримуватися й князь: «Лжі бережися, і п'янства, і блуду, бо в сьому душа погибає і тіло»,

«Недужого одвідайте, за мерцем ідіте, тому що всі ми смертні єсмо. І чоловіка не миніть, не привітавши, добре слово йому подайте», «Жону свою любіте, але не дайте їм, [жінкам], над собою власті».

Отже, створований Володимиром Мономахом образ правителя впливав із реалій тогочасного життя Київської Русі. Такий правитель — передусім воїн, що перебуває в ратних трудах. І праця для князя — благо, де він себе реалізовує. Він не повинен перейматися утриманням влади (все ж у Божих руках!). Однак князь має додержуватися певних правил, які мають допомогти йому зберігати владу. Це не лише працелюбність й пов'язане з нею намагання контролювати всі сфери князівського управління, а й також діяння згідно з угодами, котрі князь укладає; недопущення незадоволення підданих, яке б викликало соціальні збурення і створювало негативний імідж князеві; сприяння церкві, котра була важливою на той час державною інституцією; зрештою, це і милостиня, і дотримання «загальних» християнських етичних правил, що створювали князеві «добру славу».

Алегорії Кирила Турівського

Одним з найвідоміших письменників давньої Русі вважається Кирило Турівський (орієнтовно 1130 — кінець XII ст.)²¹⁸. Він був автором низки слів (ораторських творів). Також його вважають майстром алегоричного тлумачення. Життя цього автора було пов'язане з містом Турів, яке стало одним із центрів

²¹⁸ Білоруські автори однозначно розглядають Кирила Турівського як представника білоруської філософської думки, оскільки нині Турів належить Білорусі. Див.: Гісторыя філасофскай і грамадска-палітычнай думкі Беларусі. Мінск, 2008. Т. 1. С. 346-359. Про Кирила Турівського див.: Мельнікаў А. Кірыл, епіскап Тураўскі. Жыццё, спадчына, светапогляд. Мінск, 2000.

удільного Турово-Пінського князівства в складі Русі. Звідси й іменування Кирила Турівським.

Хоча Турів зараз належить до Білорусії, однак розташований в зоні українсько-білоруського етнічного пограниччя. У давньоруський період це місто було тісно пов'язане з Києвом. Турів лежав на Прип'ятському торгово-комунікаційному шляху, котрий поєднував Київ із нинішніми західноукраїнськими, а також польськими землями. Зрештою Турово-Пінщина в плані етнічно-культурному є регіоном українським. Тому діяльність і твори Кирила Турівського варто розглядати в контексті киеворуської (української) культурної традиції.

Кирило, наскільки можна судити з відомостей про нього, належав до представників освічених елітарних верств й брав участь у церковній і політичній боротьбі, що розгорнулася за його життя на руських землях. Це і знайшло відображення в його творах.

Документальні свідчення про Кирила Турівського переважно обмежуються його «Житієм», що зберіглося в рукописних «Прологах». Попри, здавалося, обмежені відомості про цього автора, все ж можна скласти уявлення про його бурхливу діяльність. Із самого початку про нього в «Житії» сказано таке: «Сей блаженний Кирил був родимцем і вихованцем міста Турова, багатих родителів син»²¹⁹. Із цих слів зрозуміло, що належав він до елітарного середовища. Тому міг отримати добру освіту. У «Житії» сказано, що Кирило навчався святих книг і добре пізнав Святе письмо. Справді, його твори показують, що він добре орієнтувався в біблійних текстах, широко використовував їх, вдаючись до алегоричних тлумачень.

У своїх творах Кирило не раз говорив про корисність книжного знання та потребу його глибокого розуміння. У «Притчі про людську душу, і про тіло, і про порушення Божої заповіді,

²¹⁹ «Житіє» Кирила Турівського дається в перекладі Михайла Грушевського. Див.: Грушевський М. Історія української літератури. Київ, 1993. Т. III. С. 81.

і про воскресіння тіла людського, і про страшний суд, і про муки» він писав наступне: «...дуже корисно розуміти нам Святого Письма смисл: це і душу робить цнотливою, і на смирення спрямовує розум, і серце в прагнення до добродієв спрямовує, і саму людину робить вдячною, і на небеса до Божих заповідей думку спрямовує, і на духовні труди тіло зміцнює, і зневагу до цього земного життя, і багатства, і слави дає, і всі житейські печалі відводить. Тому і прошу вас, поставайте ретельно читати святі книги...»²²⁰

У «Слові про шанування книг і про навчання» Кирило Туровський перелічує лектуру, корисну для читання. Це — Євангелія, Апостол, Паремійник та Псалтир. Водночас вказує на «помилкові книги». Це різні тексти, що стосуються замовляння, чаклування, сонники, травники тощо. Мовляв, у них є фальшиві пророцтва і наклепи на священні книги.

Кирило вважав, що освічені люди повинні навчати інших, передавати набуті знання, ділитися плодами власного розуму. Але при цьому мають остерігатися, щоб не потрапляти в пастку гордині — інакше Бог позбавить їх таланту та здібностей. Особливе місце письменник відводив священникам і духовним учителям, обов'язком яких є здобуття й розширення книжних знань.

Звісно, у «Житії» чимало говориться про аскетизм Кирила Турівського. Зазначається, що він «не любив багатства і слави тлінної миру сього». З часом Кирило пішов до монастиря (ймовірно, в Турові), став ченцем, мучив своє тіло постом і молитвою. Своїм благочестям служив прикладом для інших монахів. І став ігуменом монастиря.

Становище ігумена чернечої обителі в стольному граді удільного князівства значило багато. З певних натяків «Житія» стає зрозуміло, що Кирило був пов'язаний з князівською владою і долучався до церковно-політичної боротьби. У той час, в 1147 р. на київську митрополичу кафедру без згоди константинопольського патріарха був поставлений

²²⁰ Тисяча років української суспільно-політичної думки. Т. I. С. 399.

згадуваний Климент Смолятич. Розгорнулася боротьба між його прихильниками («самостійниками») та церковниками, що орієнтувалися на Константинопольський патріархат («греками»). Ймовірно, Кирило Турівський належав до останніх і зазнав тиску. «Житіє» говорить, що він «ввійшов до стовпа (очевидно, малася на увазі вежа чи то окрема келія — П. К.), затворивсь і тут пробув якийсь час, ще більше трудячись постом і молитвою». Правда, це усамітнення супроводжувалося інтенсивною інтелектуальною працею: «Багато виложив божественних писаній і, славен будши в усій країні тій...»

Псьменницька слава начебто була однією з причин того, що турово-пінський князь Юрій Ярославич (1102 — після 1167 рр.) запропонував Кирилу стати єпископом. У той час ситуація якраз змінилася. «Самостійники» зазнали поразки від «греків». Климент Смолятич був усунутий із митрополичої кафедри. І новий митрополит Костянтин, присланий з Константинополя, поставив Кирила турівським єпископом. Судячи з усього, цей турівський діяч належав до «Костянтинівської партії».

«Житіє» говорить, що Кирило, уже будучи єпископом, виявив ересь Федорця й прокляв його. При цьому написав чимало послань до князя Андрія Боголюбського. Тут варто зазначити, що останній певний час (близько 1150—1151 рр.) володів Турово-Пінським князівством. Цей князь відзначився також тим, що створена ним коаліція князівських військ захопила й спалила Київ у 1169 р. Так що Кирило мав би знати цього можновладця.

Щодо «єресі Федорця», то тут маємо цікавий епізод боротьби в Київській митрополії. Федір, чи то Федорець, був колоритною особистістю. Походив він, як і Кирило Турівський, з аристократичного роду, був сином боярина. Став ігуменом в одному з монастирів Суздальської землі, належав до наближених людей Андрія Боголюбського. У 1068 р. останній послав Федорця на церковний собор до Києва з пропозицією

скинути митрополита Костянтина й обрати нового. Собор з цим не погодився. Тоді Федорець «со многим златом и серебром» подався до константинопольського патріарха Луки Хрисоверга, пропонуючи себе на митрополита, заявивши, що в Києві митрополита немає.

Це, звісно, було неправдою. Хоча становище митрополита Костянтина було не найкращим. Проти нього сформувалася серйозна опозиція, в якій чи не головну роль відігравав Києво-Печерській монастир. Дійшло навіть до того, що Костянтин піддав епітимії печерського ігумена Полікарпа. Печерські ж ченці, які мали великий вплив, поширювали думку, ніби саме за цю епітимію Бог покарав киян і відбулося варварське розорення стольного града Русі в 1169 р.

Лука Хрисоверг все ж не погодився призначити Федорця київським митрополитом. Наступного 1170 року відбулася зміна патріарха. Ним став Михайло Архіальський. Тоді Федорець, наскільки можна судити, явився до нього з великими дарами й, запевняючи, що в Києві митрополита немає, просив висвятити його ростовським єпископом (до цієї єпархії входила й Володимиро-Суздальська земля, де княжив Андрій Боголюбський). Зрештою патріарх з цим погодився. Федорець із Константинополя прибув до Володимира-Суздальського, де того «з любов'ю» прийняв Андрій Боголюбський.

Однак на останнього почали тиснути, вимагаючи, аби Федорець підпорядкувався київському митрополиту. Серед тих, хто це робив, був і Кирило Турівський. Він і писав послання до Андрія Боголюбського, критикуючи ростовського єпископа.

Федорець же відмовився їхати за благословенням до київського митрополита Костянтина, заявивши, що його єпископом поставив сам патріарх. Зрештою становище Костянтина лишалося хитким. Ним не задоволені були в Константинополі, а з часом звільнили цього ієрарха з його становища (ймовірно, це сталося близько 1174 р.).

Однак у конфлікті з Федорцем митрополит вирішив «тримати удар». Він спрямував у Ростовську єпархію послання, в якому повідомляв паству про те, що не визнає Федорця єпископом. Федорець же піддав прокляттю ігуменів та священників, які визнавали владу митрополита, й позакривав храми у Володимирі та інших містах. Літописні джерела звинувачують ростовського митрополита в тому, що він своїх противників піддавав репресіям й навіть впав у ересь, «на Пречисту Богородицю хулу глаголив». Кирило Турівський теж, як бачимо, звинуватив Федорця в ересі.



Кирило Турівський

Зазнавши тиску, Андрій Боголюбський змушений був послати Федорця на суд до київського митрополита. Однак ростовський єпископ відкинув висунуті йому звинувачення. Натомість митрополит відіслав його назад до князя, вимагаючи покарати непокірного ієрарха. Андрій Боголюбський у такій ситуації вирішив «умити руки» й віддав Федорця на суд віча.

На вічі ж противники ростовського єпископа зуміли консолідуватися й засудити його до страти. Спочатку йому відрубали праву руку, відрізали язика, викололи очі, а потім, прив'язавши жорна до шиї, вкинули до озера Неро під Ростовом. Сталося це в 1172 р.

Як бачимо, Кирило Турівський мав стосунок до цих драматичних подій. Своєрідною його реакцією на них став його твір «Притча про людську душу, і про тіло, і про порушення Божої заповіді, і про воскресіння тіла людського, і про страшний суд, і про муки». Попри численні біблійні алюзії та алегорії, у творі відчувається звернення до реалій тогочасної церковної боротьби. У ньому, зокрема, читаємо: «Бо ніхто, страх

Божий маючи, плотським не спокусьтеся, ніхто зі щиро віруючих незаконно не намагається отримати сану — ніхто, чекаючи смерті і після смерті воскресіння; інші ж у злих тонуть ділах»²²¹. Тут зустрічаємо натяк на Федорця, котрий начебто незаконно отримав сан єпископа. До нього, а також, ймовірно, до князя Андрія Боголюбського могли бути звернуті й такі слова: «Розумійте ж тепер, найбільш неророзсудливі із сановників, найдурніші зі священників! Коли порозумнішаєте? Хто дав вухо, хіба не чує? Хто створив око, хіба не бачить? Хто керує народами, хіба не викриє? Хто навчає людину розуму, хіба не усвідомить нашої помилки? Адже Господь осягає неправдиві думки, як брехливі, і позбавить неправедних влади, віджене нечестивих від жертвовника. Бо ніякий сан у цьому світі не позбавить мук тих, що порушують Божі заповіді»²²².

Загалом згаданий твір є такою собі алегоричною притчею. Одними з центральних образів у ньому є сліпий та кульгавий. Сліпий — це алегорія душі, кульгавий — тіла. Поєднавшись, вони здійснюють злочин — руйнують виноградник, який їм доручено стерегти. Останній є символом впорядкованого людського буття. Господар виноградника — Творець. Сліпий та кульгавий, які руйнують благоустрій, отримують покарання. Тим самим автор натякав, що Федорець і його спілники (сліпі й кульгаві) так само за свої злочинні дії будуть покарані.

Про подальшу долю Кирила Турівського «Житіє» після «історії з Федорцем» не говорить нічого. Однак деякі джерела вказують на те, що він втратив єпископську кафедру. Очевидно, це сталося після того, як київський митрополит Костянтин був усунутий від влади, а його прихильники почали втрачати становища. Серед них виявився Кирило Турівський. Про це говорить такий факт: на висвяченні архімандрита Києво-Печерського монастиря Василя в 1184 р.

²²¹ Тисяча років української суспільно-політичної думки. Т. I. С. 402.

²²² Там само. С. 403.

був присутній турово-пінський єпископ Лаврентій. Однак Кирило Турівський написав цьому архімандриту два послання. Тобто він лишався живим й, очевидно, жив у монастирі в Турові, де й скінчив своє життя.

Кирило лишив після себе значний письменницький спадок. Про це так говорить «Житіє»: «Книг написав з євангельських і прочих сказаній — на празники господські, й інші дуже пожиточні слова в них, молитви і похвали багатьом святим. Багато написав і віддав церкві, що й нині то держить, просвіщаючи і веселячи вірних руських людей усіх».

Дослідники вважають, що літературна спадщина Кирила Турівського налічує вісім проповідей, дві притчі, два повчання, два послання до Києво-Печерського архімандрита Василя, два канони та близько 30 сповідних молитов. Ці твори дали підстави автору «Житія» назвати Кирила Турівського «Златоустом на Русі». Вони вважалися вершиною давньоруської ораторської прози. Письменник, безперечно, добре знав ромейську риторику й поетику, використовуючи цю багату естетичну традицію.

Твори Кирила Турівського включали в збірники для святкового читання «Златоуст» і «Торжественник» поряд з творами авторитетних ромейських авторів — Іоанна Златоуста, Кирила Єрусалимського, Григорія Богослова, Епіфанія Кіпрського. Також твори письменника зустрічалися й у інших збірниках.

Їхня тематика доволі широка. Але в ній, звісно, домінує християнська проблематика з акцентуванням на аскетичних та моральних питаннях.

Зокрема, про аскезу йдеться в «Повісті про безпечного царя та його мудрого радника». У ньому Кирило Турівський символічно трактує людину та її буття, прагнучи утвердити чернечі ідеали. Під градом (містом) у повісті розуміється людина з її органами чуттів. Царем є розум, що володіє усім тілом. Чутки, мова, які внесли сум'яття в місто, це «людська напасть». Цар, який звертається до гори спасіння, то розум,

котрий шукає опори. Радник — «печаль розуму», що розмірковує про смисл буття. Гора спасіння — монастир, печера у ній — храм, світла зоря — церковний спів, чоловік у простому одязі — чернець, зброя біля нього — доброчинства. Цар дивується, що навіть у злиднях чернець радісний та цілеспрямований, оскільки знайшов сенс свого існування. На завершення автор хвалить Феодосія Печерського, котрого подає як зразок справжнього християнського подвижника.

Апологією аскетизму можна вважати і «Сказання про чернечий чин». У цьому творі Кирило дає символічне трактування чернечої одежі та поведінки, пов'язуючи їх зі старозавітною історією («ризи Аарона») та історією новозавітною (страждання Христа за рід людський).

У низці робіт Кирило звертається до моральних питань. Наприклад, у «Слові про премудрість» — творі глибоко символічному. У ньому смирення постає в образі покірної матері. Її діти — людські благодіяння, серед яких одне з перших місць займає премудрість. Їхнім батьком є сам Господь. Цьому святому сімейству протиставляється диявольська рідня, в якій гординя є матір'ю пороків, а батьком сам сатана. Кирило вважає: лише високоморальна людина, що подолала гординю, може не лише отримати душевні блага, а й стати книжником, носієм глибокого та істинного знання.

У «Слові про людину і про сили небесні» письменник веде мову про сенс існування людини на землі, суть якого полягає в невтомній духовній праці та в безперервному творінні добрих справ. У земному житті, за словами Кирила Туровського, люди повинні уникати гріхів, які всюди підстерігають їх. А в його «Слові про другий прихід Христовий» зустрічаємо заклик відмовитися від гріховних вчинків та недостойної поведінки — пияцтва, переїдання, перелюбу, гніву, заздрості, наклепу, лихварства тощо. Приблизно такі ж міркування зустрічаємо в низці інших його «Слів», де Кирило поряд з мовою про уникнення гріхів говорить про те, що треба бути скромним, стриманим, милосердним, виявляти повагу до

людей, дотримуватися постів, ніколи не відмовляти в милостині жебракам і знедоленим. При цьому іноді пов'язується аморалізм з поганством, а моральність — з християнством.

Є в письменника твори, де акцент зроблений на естетичних моментах (у цьому можна вбачати вияв української ментальності). Це стосується «Слова на Антипасху», де, використовуючи яскраві образотворчі метафори, змальовується весняне пробудження природи як урочистий гімн прекрасному божественному творінню: «Нині весна красується, оживляючи все суще на землі: бурхливі вітри, тихо віючі, множать плоди, і земля, насіння годуючи, народжує зелену траву. Весна ж прекрасна — це віра Христова, що через хрещення до життя будить людську природу, бурхливі ж вітри — гріховні помисли, що покаанням звертаються в чесноти і душеспасінні плоди множать; земля ж ества нашого, слово Боже як насіння прийнявши і дотримуючи в собі страх перед ним, завжди дух спасіння народжує. Нині новонароджені ягнята і тельці, швидко тропи пробігаючи, скачуть і одразу, до матерів повернувши, радуються, та й пастухи, на сопілках граючі, з веселощами Христа славлять! Ягнятами іменую лагідних людей з язичників, а тельцями — жерців з невірних (тобто не християнських) країн, що, бачачи втілення Христа і (чуючи) апостольське вчення і чудеса, до святої церкви поспішно звернувшись, молоко вчення її ссуть, і вчителі пастви Христової, про всіх молячи, Христа Бога славлять, що зібрали в єдину череду вовків і ягнят»²²³.

Звертався Кирило Турівський у своїх роботах й до догматичних та церковно-історичних питань. Це стосується його «Слова на собор 318 святих отців», де йдеться про перший Вселенській собор християн у Нікеї, про тринітарні дискусії й осудження єретичного вчення Арія. При цьому Кирило вдається до художності, засуджуючи цього єретика: «Чуеш, Арію, безголовий звірю, нечиста душо, окаянный чоловіче, новий Каїне, нерозказаний грішнику, нестримний на християнських

²²³ Німчук В. Історія української мови. Хрестоматія X—XIII ст. С. 251-252.

овець вовче, безбоязний святої віри розорителю, другий Іудо, плотський демоне, змію-перелеснику, всіма знаний церковний татю, невинуватий розбійниче»²²⁴. У цьому осудженню-прокляттю явно відчувуються фольклорні мотиви.

Високу оцінку творам Кирила Турівського (саме як творам художнім) дав Михайло Грушевський. Він вважав (і не безпідставно), що цей давньоруських автор подавав описи «в гарних фігурах, сценах, перспективах. І з цього боку ми мусимо справді високо цінити Кирила як такого словесного маляра»²²⁵.

Загадкове «Слово о полку Ігоревім»

Найбільш нетрадиційним для давньоруської літератури є «Слово о полку Ігоревім»²²⁶. І водночас нині це найбільш відомий твір, який репрезентує цю літературу. Маємо парадокс, над котрим, як правило, не замислюються дослідники й популяризатори «Слова...»

Твір цей «відкрили» й, відповідно, присвоїли собі росіяни. Існує величезна література російських авторів, які в різних аспектах розглядали цю пам'ятку писемності. Серед них, наприклад, виділяються такі авторитети, як Дмитрій Ліхачов²²⁷ і Борис Рыбаков²²⁸. Існує близько вісімдесяти (!) перекладів «Слова...» сучасною російською мовою, низка його

²²⁴ Чит. за: Грушевський М. Історія української літератури. Т. III. С. 91. Переклад сучасною українською мовою автора.

²²⁵ Там само. С. 95.

²²⁶ Слово о полку Игореве: Сборник / Вступ. статьи Д. С. Лихачёва и Л. А. Дмитриева; реконстр. древнерус. текста и перевод Д. С. Лихачёва; сост., подгот. текстов и примеч. Л. А. Дмитриева. Ленинград, 1990.

²²⁷ Лихачев Д. Слово о полку Игореве. Москва, 1976.

²²⁸ Рыбаков Б. «Слово о полку Игореве и его современника». Москва, 1971; его же. Русские летописцы и автор «Слова о полку Игореве»; его же. Петр Бориславич. Поиск автора «Слова о полку Игореве». Москва, 1991.

художньо-літературних і мистецьких інтерпретацій. Твір та його міфологія, за великим рахунком, стали частиною російської інтелектуальної історії двох останніх віків.

Українці теж намагалися «присвоїти» «Слово...». Йому, зокрема, присвятив свої студії відомий історик Михайло Грушевський²²⁹. Цей твір переспівували Тарас Шевченко й Іван Франко. Переклав його сучасною українською мовою здійснив відомий поет-неокласик Максим Рильський. Зараз у наших школах вивчається «Слово...» в курсі української літератури. Однак українцям важко змагатися з росіянами за «Слово...». Для зарубіжних славістів цей твір поряд з творами Федора Достоєвського й Льва Толстого є одним із головних репрезентантів російської літератури й культури.

«Слово...» — твір проблемний. Він не вписується в давньоруську літературу — ні жанрово, ні ідеологічно. Є й питання щодо мовної та термінологічної «вписаності» цієї пам'ятки — маються на увазі «темні місця» твору, які до сьогодні розгадуються дослідниками.

Із самого початку появи «Слова...» виникли сумніви щодо його автентичності. Однак у цих скептиків з'явилося немало опонентів, котрі доводили справжність «Слова...» І ця «гра» триває понині. Можна простежити появу не однієї скептичної теорії про автентичність «Слова...». І те, як ці теорії спростовувалися. Потім починалося все по-новому. При цьому позиція в цих дискусіях часто визначалася не тільки науковою аргументацією, а часто ідейною позицією. Показовим, наприклад, стала адміністративна заборона в Радянському Союзі оприлюднювати погляди історика Олександра Зіміна про неавтентичність «Слова...», яка знайшла підтримку в його авторитетних колег, зокрема, згадуваних Дмитрія Ліхачова та Бориса Рибаківа. У СРСР «Слово...» стало «священною короною». І не лише для внутрішнього користування — коли воно «доводило» вершинність російської культури у давні часи (мовляв,

²²⁹ Грушевський М. Історія української літератури. Київ, 1993. Т. II. С. 159-221.

росіяни в часи Середньовіччя створювали шедеври не згірш «Витязя в тигровій шкурі» чи «Шах-наме»). «Слово...» також призначалося й для зовнішнього просування російської культури. Володимир Набоков, який, до речі, переклав цей твір англійською мовою, назвав «Слово...» шедевром, який «не лише панує над всіма творами Київської Русі, але й суперничає з величними поетичними творами Європи того часу»²³⁰. Таке твердження класика російської літератури досить сумнівне, але чого не скажеш у пориві патріотичних почуттів. Представники СРСР пролобіювали в ЮНЕСКО відзначення 800-ліття «Слова о полку Ігоревім» на світовому рівні у 1985 р. Звісно, під час цього відзначення «Слово...» переважно сприймалося як твір російської літератури.

Досить неоднозначним є віднайдення «Слова...» та його оприлюднення. Єдиний рукопис твору начебто був виявлений в останні роки XVIII ст. високопоставленим російським імперським чиновником та збирачем пам'яток давнини Олексієм Мусінім-Пушкіном. Останній стверджував, що в кінці 80-х рр. XVIII ст. він придбав у настоятеля ліквідованого на той час Спасо-Преображенського монастиря в Ярославлі архімандрита Іоіля (Биковського) збірник, де, окрім «Слова», була низка інших текстів давньоруського походження²³¹. Цей збірник ніби був знищений. Однак не так давно його знайшли в Ярославському музеї. ...І «Слова о полку Ігоревім» в ньому не виявили²³². Все це мимоволі наводить на думку про можливе фальшування твору.

«Слово...» було опубліковано в Москві під назвою «Ироическая пѣснь о походѣ на половцовъ удѣльнаго князя Новагорода-Сѣверскаго Игоря Святославича, писанная стариннымъ русскимъ языкомъ въ исходѣ XII столѣтія съ

²³⁰ Набоков В. Слово о полку Игореве. Санкт-Петербург, 2004. С. 34.

²³¹ Лихачев Д. Слово о полку Игореве. С. 5.

²³² Бобров А. Происхождение и судьба Мусин-Пушкинского сборника со «Словом о полку Игореве». *Труды Отдела древнерусской литературы*. Санкт-Петербург, 2014. Т. 62. С. 533.

переложеніємъ на употребляемое нынѣ нарѣчіе». У передмові до видання говорилося: «...в цьому творі, що лишився нам від попередніх віків, видний дух Оссіана, отже, і наші давні герої мали своїх бардів, котрі співали їм хвалу». Тут треба зробити деякі пояснення. У 60—70-х рр. XVIII ст. в Англії були опубліковані Джеймсом Макферсоном поеми давнього ірландського барда Оссіана. Ці публікації, які вийшли англійською мовою, стали сенсацією й викликали значний резонанс — оскільки відповідали настроям предромантичного часу, коли зріс інтерес до старини й давнього фольклору. Публікація ж «Слова о полку Ігоревім» ніби була «відповіддю» на Оссіана. Мовляв, ми, росіяни, не гірше англійців, які мають такий шедевр. Правда, досить швидко виявилось, що поеми Оссіана — фальшивка, створена Джеймсом Макферсоном. Однак у 1800 р. про це ще не знали. Але те, що видавці згадують Оссіана, симптоматично. Принаймні «Слово...» опублікували тоді, коли буяла слава легендарного ісландського барда.

Показовим є те, що начебто існував лише один (!) рукопис «Слова...», котрий до того ж, за словами Олексія Мусіна-Пушкіна, згорів у 1812 р. в його палаці під час пожежі в Москві²³³. Все це дивно. Дивним є також інше. Якби «Слово...» було твором давньоруської літератури, мали б існувати його списки — як існують списки інших творів. А тут лише один список! Принаймні можемо констатувати: «Слово...» не користувалося популярністю в часи його гіпотетичного створення, у давньоруський період. Однак воно стало бестселером тоді, коли популярності в Європі набули поеми Оссіана. Принаймні цей факт наводить на деякі роздуми.

Цікавим є й те, що Олексій Мусін-Пушкін виготовив копію «Слова...» для імператриці Катерини II. Цю копію знайшли в 1864 р. в Державному архіві²³⁴. Виникає питання, для чого

²³³ Бобров А. Происхождение и судьба Мусин-Пушкинского сборника со «Словом о полку Игореве»... С. 528.

²³⁴ Екатерининская копия конца XVIII века. Слово о полку Игоревѣ сына Святослава внука Ольгова. Москва, 1954.

виготовлялася ця копія? Чи не було в цьому якоїсь політичної мети? А ще цікавим є те, що Катеринівська копія «Слова...» багато в чому різнилася з публікацією 1800 р.

Окрім того, було створено підроблений рукопис «Слова...» відомим фальсифікатором початку ХІХ ст. Антоном Бардіним.

Тому варто погодитися з американським медієвістом Едвардом Кінаном, який писав: «Немає жодних документальних підтверджень існування гаданого “оригіналу” “Слова о полку Ігоревім”, а отже — немає твердої підстави ані реконструювати його нібито середньовічні палеографічні характеристики, ані дошукуватися подробиць його «відкриття». Всі заяви причетних до того осіб є взаємно суперечливими або навіть і виразно неправдивими...»²³⁵

Можна ще багато чого сказати і про історію «віднайдення» «Слова...», і про те, які дискусії ведуться щодо його автентичності. Однак краще розглянемо сам текст і спробуємо порівняти його з іншими творами давньоруської літератури, а також простежити, які ідеологеми він пропагує.

Твір є виразно неоднорідним. І цим він різниться від більшості писемних пам'яток давньої Русі. У «Слові...» можна виділити три основні блоки — історичну оповідь, політично-дидактичну частину та частину ліричну. «Слово...» поєднує елементи, здавалось, малопоеднувані — прославлення воїнської доблесті, «політичну філософію» щодо єдності Русі, плач Ярославни та містично-язичницький опис втечі Ігоря з полону, які начебто мають фольклорні корені. Щодо цих коренів, то дослідники, українські зокрема, вважали, ніби в «Слові...» відобразився український фольклор. Правда, мода на українську традиційну культуру, пісні зокрема, була в Петербурзі наприкінці ХVІІІ — на початку ХІХ століть, коли з'явилося й було опубліковане «Слово...». Тим паче, що в цьому місті існувала велика українська «діаспора», яка відігравала помітну політичну й культурну роль у житті імперії.

²³⁵ Кінан Е. Російські історичні міфи. Київ, 2001. С. 257.

«Слово...» має вступ, межі якого чітко не визначені. На початку йде звернення автора: «Не лепо ли ны бяшет, братие, начяти старыми словесы трудных повестий о пълку Игореве». Ця фраза, яка стала крилатою, отримала різні інтерпретації. Що таке «старыми словесы»? Стара мова, котра відійшла в минуле? Якщо так — то автор, ймовірно, писав на значній часовій дистанції від подій 1185 р., коли відбувся похід Ігоря на половців. Отже, «Слово...» не створене в кінці XII ст., як вважає більшість захисників автентичності цього твору. Чи, можливо, автор мав на увазі дещо інше? Наприклад, «старі слова» — це якийсь старий жанр чи старий стиль. Однак стилістично й жанрово подібних творів в руській літературі XII ст. немає. А що означає «трудных повестий»? «Важка оповідь»? Чи, можливо, «воїнська, ратна» повість? І таке трактування теж допустиме.

Далі автор заявляє, ніби хоче розповідати «по былинамь сего времени, а не по замышлению Бояню». Тобто протиставляє себе (правда, не зрозуміло в чому) легендарному співцю Бояну. Так і напрошується тут паралель з не менш легендарним Оссіаном.

Хто такий Боян, «Слово...» багато не говорить. Але з контексту випливає, що він жив у XI ст., бо співав пісні «старому Ярославу», тобто Ярославу Мудрому, «хороброму Мстиславу» (тмутараканському, а потім чернігівському князеві Мстиславу Володимировичу), супернику того самого Ярослава Мудрого; а також «красному», тобто гарному, удатному, князеві Романові Святославичу, який правив у Тмутаракані й у 1079 р. був убитий своїми ж союзниками — половецькими ханами. Це були різні князі, різних політичних орієнтацій та й часові рамки їхніх правлень дуже широкі. То чи міг реально Боян (якщо він існував) співати цим трьом князям? Питання, радше, риторичне.

Тут варто звернути увагу на т. зв. тмутараканську тему, яка звучить у «Слові...». Згадується, наприклад, якийсь «болван тмутараканський» (що це таке — дослідники «Слова...»

до сьогодні сушать голови). Поряд із тмутараканською темою в «Слові...» присутня ще тема т. зв. Лукомур'я, під яким можна розуміти північні узбережжя Азовського й частково Чорного морів.

Чи була для гіпотетичного автора «Слова...» в кінці XII ст. актуальною тема Тмутаракані або Лукомур'я? Судячи з писемних джерел того часу, то ні. Хоча, звісно, за бажання можна знайти якісь аргументи на користь такої актуальності — оскільки існувала проблема половців, які кочували на берегах Лукомур'я й тиснули на Тамань.

Однак і Лукомур'я, і Тамань стали актуальними темами для російських імперців у кінці XVIII — на початку XIX ст. У той час Росія воювала з османами-турками за Північне Причорномор'я і Азовське море. До речі, відомий російській поет-імперець Олександр Пушкін починає свій бестселер «Руслан и Людмила» (не без впливу опублікованого в 1800 р. «Слова...») таким чином: «У Лукоморья дуб зеленый...»

Французький славіст Андре Мазон, який заперечував автентичність «Слова о полку Ігоревім», з притаманною французам тонкою іронічністю запитував, чи не слід вважати «Слово...» «поетичним додатком до Ясського миру»?²³⁶ Йдеться про Ясський мирний договір 1791 р. між Росією та Османською імперією, який закріпив за росіянами анексію Кримського ханства та Кубані. А це якраз Лукомур'я й Тмутаракань.

Однак повернемося до співця Бояна. Про нього немає ніяких згадок ні в давньоруській літературі XI ст., коли він начебто жив, ні в літературі XII ст. У принципі, це можна зрозуміти. Не завжди імена простих людей (не князів!) потрапляли на сторінки літописів чи якихось інших творів. Правда, в одному з графіті Софії Київської згадується якась «Боянова земля». Хоча немає ніяких доказів, що тут йшлося про співця Бояна. Адже ім'я Боян мало певне поширення на Русі.

Однак ім'я Бояна фігурує в такій пам'ятці, як поема «Задонщина», котра начебто була створена в кінці XIV ст.

²³⁶ Mazon A. Le Slovo d'Igor. Paris, 1940. P. 77.

У цьому випадку варто врахувати, що усна пам'ять живе максимально 100—150 років. Тобто пам'ять про Бояна, що жив у XI ст., не могла зберегтися до часу написання «Задонщини». Легендарний співець у цю поему мав би потрапити з якогось писемного твору.

Взагалі між «Задонщиною» та «Словом...» є чимало спільних моментів. Вони, як правило, стосуються подібності стилю викладу історичних матеріалів. Щодо політичної дидактичності чи ліричності, притаманних «Слову...», то цього в «Задонщині» практично немає.

Більшість російських дослідників намагаються довести (а зараз навіть використовуючи сучасні інформаційні технології), ніби творці «Задонщини» використовували текст «Слова...» А це, мовляв, демонструє автентичність останнього. Правда, існує й інший підхід, котрий, до речі, захищав згадуваний Андре Мазон. Цей дослідник вважав, що творець-фальсифікатор «Слова...» використав «Задонщину». Певно, дати остаточну відповідь, чи автор «Задонщини» використовував «Слово...», чи навпаки, проблематично.

Після вступу в «Слові...» йде історична частина, де розповідається про невдалий похід князя Ігоря на половців у 1185 р. Опис цього походу є в «Київському літописі»²³⁷. Літописна оповідь та оповідь «Слова...» приблизно однаково викладають події. Але щодо манери подачі матеріалу та ідейної інтерпретації, то ці твори помітно різняться між собою.



Ілюстрація І. Падалки до «Слова о полку Ігоревім». 1928 р.

²³⁷ Літопис руський. С. 336-342.

Так, якщо літописна оповідь трактує події в християнському, прийнятному для давньоруських книжників дусі, то цього не скажеш про «Слово...». Наприклад, коли відбувається сонячне затемнення на початку походу, Ігор в «Київському літописі» говорить про Божу волю: «...глянувши на небо, побачив, що сонце стояло, яко місяць. І сказав він боярам своїм і дружині своїй: “Ви бачите? Що се є за знамення?” А вони, поглянувши, побачили [це] всі і поникли головами, і сказали мужі: “Княже! Се є не на добро знамення осе”. Але Ігор сказав: “Браття і дружино! Тайни Божої ніхто ж не відає, а знаменню і всьому миру своєму творець — Бог. А нам що вчинить Бог, — чи на добро, чи на наше лихо, — то се нам і побачити”. І, це сказавши, він перебрів Донець». А ось у «Слові...» Ігор не демонструє такого смирення, а виявляє воїнську доблесть, кидаючи фразу, що стала крилатою: мовляв, краще бути понятим (убитим), ніж полоненим.

У літописній оповіді про похід Ігоря не раз говориться, що різного роду біди, нещастя — то покарання за гріхи. Саме таке розуміння було притаманним для давньоруської літератури. Наприклад, Ігор, потрапивши в половецький полон, каже, що його покарано за численні гріхи: «Спом'янув я гріхи свої перед Господом Богом моїм, що багато убивств [і] кровопролиття вчинив я в землі християнській, що я ж бо не пощадив християн і взяв у здобич город Глібів коло Переяславля. Тоді бо немало лиха зазнали безневинні християни, бо одлучали батьків од дітей своїх, брата од брата, друга од друга свого, і жінок од подружжів своїх, і дочок од матерів своїх, і подруга од подруги своєї, і все було тоді охоплене замішанням од полону і скорботи. Живії мертвим завидували, а мертві радівалися, яко мученики святії, вогнем од життя сього випробу прийнявши. Стáрці [вмерти] поривалися, а юнаки лютих і немилостивих побоїв зазнали, а мужів рубали й розсікали, а жінок оскверняли. І тому, що те все вчинив я, — сказав Ігор, — не достойно мені було жити. І ось нині бачу я відомсту

од Господа Бога мойого». Такого християнського розуміння немає в «Слові...». Тут поразка Ігоря осмислюється з допомогою нібито язичницької символіки — маємо і діву Обиду, і Дажбожого внука, і Карну й Жлю (що це за язичницькі божества — питання).

Абсолютно по-різному в плані ідейному зображена втеча князя Ігоря з половецького полону. Ось як це подає «Київський літопис»: «...половці напилися були кумису, а він, [Ігор], був при вечері. Конюший, прийшовши, сказав князю своєму Ігореві, що жде його Лавор. Він тоді, вставши, зляканий і трепетний, поклонився образу божому і хресту чесному, говорячи: «Господи серцевидче! Чи спасеш ти мене, владико, недостойного?» І, взявши на себе хреста, ікону і піднявши стіну [вежі], він вийшов звідти. А сторожі його гуляли й веселилися, а про князя думали, що він спить». Як бачимо, це «християнська втеча». Ігор звертається до Бога, бере з собою в дорогу хреста й ікону, котрі мають його охоронити. У «Слові...» ж маємо «язичницьку втечу». Ігор, втікаючи, перетворюється в горностая, гоголя, сірого вовка, сокола... Він спілкується з природою. А та допомагає йому. Звісно, це «язичництво» можна подати як літературний прийом. Але чи були аналоги такого літературного прийому в давньоруській літературі? Ні. Зате в часи предромантизму й романтизму такий літературний прийом став нормою.

Виникає питання, чи міг би автор кінця XII ст. в такому ідейному ключі проінтерпретувати історію походу князя Ігоря, як це зробив автор «Слова...»? Але таку інтерпретацію цілком міг подати вольтеріанець кінця XVIII ст., який начитався псевдо-поем Оссіана.

Взагалі якщо порівнювати літописну повість про князя Ігоря й опис його походу в «Слові...», то хочеться віддати перевагу версії літописній. У ній, попри традиційний (і законірний!) християнський антураж, простежується правдиве й переконливе зображення подій. Натомість похід Ігоря

в «Слові...» — це така собі «язичницька казка». Зате вона приваблює читача своїми літературним красотами. Хоча варто нагадати: запит на такі красоти — це вже явище Нового часу, а не далекого Середньовіччя.

Окрім історичної, маємо в «Слові...» значну політично-дидактичну частину. Розповівши про поразку Ігоря на річці Каялі, автор твору звертається до теми міжусобної боротьби й княжого егоїзму: «Рекоста бо брат брату: се мое, а то моеже; и начяша князи про малое, се великое мльвити, а сами на себе крамолу ковати: а погании с всех стран приходядуху с победами на землю Рускую». Звучить ефектно! Інше питання, чи могли говорити так у кінці XII ст.? І чи «доросли» тоді люди, принаймні представники елітарних верств, до такої свідомості?

Так, у той час усобиці, боротьба за владу була поширеною річчю. У літературі це іменується «феодальною роздробленістю» та представляється як негативне явище. Однак варто мати на увазі, що «феодальна роздробленість» була притаманна для середньовічних держав. Останні тривалий час розглядалися як власність однієї династії. Династії, закономірно, вели боротьбу за владу й власність. Звідси часті усобиці, які, до речі, були й до «феодальної роздробленості». Можна згадати боротьбу за київський престол після трагічної загибелі князя Святослава Ігоровича або кончину його сина Володимира Святославовича. Станові, а тим паче централізовані держави, в яких виробилися більш цивілізовані правила передачі влади, — це все ще було попереду.

«Феодальну роздробленість» не варто трактувати як «лихо». Приблизно таким самим «лихом» можна вважати політичну боротьбу в сучасних демократичних державах. Під час цього «лиха», тобто «феодальної роздробленості», Русь розвивалася в плані економічному, політичному та культурному не згірш, ніж у попередні часи. Хоча, звісно, існували проблеми — передусім напади половців та інших «нецивілізованих» сусідів. Та й міжусобна боротьба між князями не

завжди була «чесною». Тому серед представників політичної еліти Русі визріло розуміння необхідності встановити «добрий порядок», що знайшло вияв у проєкті облаштування Руських земель, запропонований на початку XIII ст. князем Романом Мстиславовичем²³⁸. Про цього князя, до речі, є згадка в «Слові...». Цей проєкт (правда, щодо його автентичності немає стовідсоткової впевненості) передбачав виборність великого князя київського найбільш могутніми можновладцями Русі.

Здавалося, подібні ідеї в художній формі озвучені в політико-дидактичній частині «Слова...», у т. зв. «золотому слові» князя Святослава та його зверненні до князів. У цій частині зустрічаємо чимало проблемних місць, щодо яких до сьогодні ведуться дискусії. Тому дистанціюємося від них, зупинившись на головних моментах.

Отже, київському князю Святославу Всеволодовичу сниться злісний сон, після якого він довідується про поразку князя Ігоря. Тоді київський князь «изрони злато слово слезами смешено». Звертаючись до Ігоря та його двоюрідного брата Всеволода, він звинувачує їх у самовпевненості та зайвій любові до слави, говорить про ведення війни «без честі» й вигукує: «Се ли створисте моей сребреней седине!»

Далі йде звернення до низки князів (правда, не зовсім зрозуміло, чи це звертається Святослав, чи автор). Щодо того, як формувалася послідовність звернень, серед дослідників немає єдиної думки. Одні вважають, ніби це здійснювалося за принципом старшинства й впливовості, інші — начебто за принципом географічним.

Спочатку маємо звернення до володимиро-суздальського князя Всеволода Велике Гніздо. Його «Слово...» навіть іменує великим князем. Таке іменування видається дещо дивним. Адже великими князями називали тих можновладців, які правили в Києві. Щоправда, Всеволода в писемних джерелах

²³⁸ Див.: Тагищев В. История Российская. Москва — Ленинград, 1964. Т. 3. С. 328-329.

того часу все-таки так називають, але лише один раз — у «Володимирському літописці» за 1185 р.

На той час володимиро-суздальські князі справді набули великої сили. І на цьому акцентується в «Слові...». Але ж ці князі стали одними з головних дезінтеграторів Русі. То чи варто було автору «Слова...» співати Всеволоду славу — та ще ставити його на перше місце? Чи, може, це відображення пізніших реалій, коли Володимиро-Суздальське князівство стало колицкою формування Московії та великоросійського етносу?

Далі йде звернення до братів Ростиславовичів — Рюрика й Давида. Трохи дивним видається, що Рюрик іде після Всеволода Велике Гніздо. Адже той фактично був дуумвіром Русі разом із Святославом Всеволодовичем. Йому належала Руська земля (Київщина), у той час, як Святослав княжив у Києві.

Щодо брата Рюрика, то той правив у Смоленську. Обох цих князів-братів «Слово...» представляє як хоробрих воїнів. «Буй Рюриче и Давыде» — таке звернення звучить до них у творі.

Після Ростиславовичів йде звернення до Ярослава Володимировича (орієнтовно 1130—1187 рр.) — галицького князя. «Слово...» іменує його Осмомислом. Це прізвисько можна трактувати як мудрий. Хоча, окрім «Слова...», так цього князя інші джерела не називають. Та й, певно, особливих підстав подібним чином іменувати цього можновладця не було. Він, як і інші тогочасні руські князі, втручався в міжусобну боротьбу, навіть у боротьбу, яка велася в Ромейській імперії — при цьому не раз порушуючи домовленості. Ярослав Володимирович залежав (і то значною мірою!) від галицьких бояр. Навіть було так, що в 1171 р. останні його тимчасово ув'язнили. Після себе Ярослав Володимирович залишив князівство не в найкращому стані — принаймні в сенсі політичному. Зрештою воно було підкорене володимирським (волинським) князем Романом Мстиславовичем. Однак ім'я Осмомисл (завдяки «Слову...») закріпилося за цим можновладцем.

Звернення до Ярослава Осмомисла закономірне — адже він був тестем Ігоря Святославовича. А його дочка Ярославна — один з головних персонажів «Слова...».

Є в цьому зверненні і незрозумілі речі, коли говориться: «Ты стреляеши с отня злата стола салтани за землями». Що це за «салтани»? Дослідниками й далі дискутують щодо цього «темного місця».

На перший погляд, зрозумілими є окреслення кордонів володінь Ярослава Осмомисла. Останній, мовляв, сидить на «златокованнѣмъ столѣ» і «подпер горы Угорскыи своими железными плѣки, заступив королеви путь», а ще «затвори в Дунаю ворота..., суды рядя до Дуная».

Спробуємо «розшифрувати» ці слова. Говорячи, що Ярослав Осмомисл перебуває на «златокованнѣмъ столѣ», «Слово...» наче хоче підкреслити могутність і, очевидно, багатство можновладця. Справді, його князівство контролювало торговий шлях Дністром. А це приносило чималі доходи. Окрім того, у його князівстві були поклади солі, яка в ті часи була чи не єдиним консервантом.

Можна зрозуміти, коли автор «Слова...» говорить, що Ярослав Осмомисл «подпер горы Угорскыи» (так у той час у руських джерелах іменувалися Карпати). Саме ці гори були природною й політичною границею між Галицьким князівством та Угорським королівством. При цьому акцентується увага, що Ярослав Осмомисл «заступив королеви путь». Здавалося, тут «Слово...» відображувало реалії XII ст.

Хоча... такі слова стали актуальними для російських імперців вкінці XVIII ст. У 1772 р. відбувся перший розподіл Речі Посполитої. На землі Галичини й Волині, які входили до цієї держави, претендували як Австрія (імперія Габсбургів), так і Росія. Перша, з погляду тодішніх правових відносин, мала більше прав на ці землі, оскільки австрійські правителі успадкували від угорських королів також титул «король Галичини й Ладомерії» (під Ладомерією, тобто Володимирією, розумілася Волинь). Під час першого поділу Речі Посполитої Австрії

вдалося приєднати до своїх володінь Галичину. Однак російська імператриця Катерина II, не маючи династичних прав на ці території, все ж заявляла претензії на них. Хоч якимось аргументом на користь прав Росії на ці землі могло бути «Слово...», як начебто пам'ятка давньоруської літератури. Адже в «Слові...» і Галичина, і Волинь (про це йтиметься далі) подавалися як законні терени Русі. Чи не тому Олексій Мусін-Пушкін виготовив для Катерини II список «Слова...»? Зрештою Катерина II зуміла під час другого й третього поділу Речі Посполитої (1793 і 1795 рр.) відібрати собі більшу частину Волині.

Цікавою є й «Дунайська тема» в «Слові...». Дунай не раз тут згадується, зокрема, у плані поетичному. Наприклад, говориться, що на Дунаї чути голос Ярославни, вона хоче полетіти туди «зегзицею» (що означає це слово — дослідники ведуть дискусії). Ще на Дунаї співають руські дівчата, а їхні голоси летять через море до Києва. У зверненні ж до Ярослава Осмомисла Дунай постає як політичний кордон. Мовляв, цей князь «затвори в Дунаю ворота...» А ще він «суды рядя до Дуная», тобто тут утвердилася його влада.

Певні підстави для таких тверджень у автора «Слова...» начебто були. Ярослав Осмомисл зумів відібрати в князя Івана Ростиславича (Берладника) Берладську землю — територію між Прутом, Карпатами й Дунаєм та нижньою течією Сірета. Проте говорити, що він установив свою владу на Дунаї — дещо проблематично.

А ось «утвердження влади на Дунаї» було одним із головних завдань російської імперської політики кінця XVIII — початку XIX століть. Зрештою Росії вдалося реалізувати цю мету в першій половині XIX ст. — взяти під контроль гирло Дунаю та зробити своїми васалами Дунайські князівства (Молдавію та Валахію).

Після галицького Ярослава Осмомисла автор «Слова...» звертається до князів, які правили на теренах Волині й Полоцької землі, власне, Білорусі. Ці терени (особливо

нинішні білоруські) були віддалені від «поля половецького». І для місцевих князів були більш значимі інші проблеми, ніж питання боротьби з половцями. А весь пафос «золотого слова» Святослава й звернення до руських князів — це об'єднання сил для боротьби з половецькою загрозою.

Однак не слід забувати, що і Волинь, і Полоцька земля були теренами, на які претендувала Російська імперія під час поділів Речі Посполитої. І тут політичний контекст «Слова...» на диво (!?) лягав у русло російської імперської політики.

Дослідники, як правило, відзначають, що опис походу Ігоря потрібен був автору «Слова...» для того, аби показати згубність усобиць та необхідність згуртування перед зовнішньою загрозою. Тому в творі маємо заклик об'єднатися, звернений як безпосередньо до можновладців, так і до всієї Русі. Зокрема, такої думки дотримувався один із найавторитетніших російських словознавців Дмитрій Ліхачов. Він вважав, що завданням «Слова...» «було як військове, а й ідейне згуртування російських людей навколо думки про єдність Руської землі»²³⁹. У цих міркуваннях можна побачити певну екстраполяцію радянських реалій (потребі військової та ідейної згуртованості Росії, власне СРСР) на давні часи. Однак не можна відкидати такі міркування повністю. Певне «зерно правди» в них є.

У «Слові...», звісно, не йдеться про «централізоване» об'єднання Руських земель під владою одного можновладця. Все-таки тодішні реалії не давали підстав окреслити таку ідею. Але «Слово...» наполягає на тому, що окремі князі повинні неухильно виконувати свої обов'язки васалів щодо київського князя та перейматися долею столичного Києва. У байдужості до цього центру Руської землі правителів Галича та Володимира-Суздальського автор «Слова...» бачить небезпеку. Ідея руської єдності виявляється у творі, зокрема, і в тому, що славу Ігорю у завершальній частині твору співають у всій

²³⁹ Див.: Ліхачев Д. Слово о полку Игореве. С. 77-88.

Русі. І при цьому Ігор, який утік із полону, їде не до свого новгород-сіверського князівства, а до Києва.

До того ж автор «Слова...» фактично малює образ ідеального правителя. Таким постає «грізний» київський князь Святослав Всеволодович. Він, всупереч історичним реаліям, здійснює свою владу на широких теренах й вселяє страх сусідам.

Ідеї «єдності Русі», грізного правителя-централізатора, а також різке засудження князівських усобиць — це, як уже вказувалося, не є ідеями кінця XII ст. Це ідеї імперської Росії, які, зокрема, знайшли вияв у її «основного ідеолога» Феофана Прокоповича. Останній вважав, ніби історія Русі-Росії — це перехід від початкової цілісності до роздроблення з наступним поверненням до «втраченої єдності». Певно, немає сенсу говорити, що така історична концепція досить сумнівна. Однак вона цілком лягала в русло ідеології новопосталої Російської імперії часів Петра I. Феофан Прокопович в усіх бідах Русі-Росії звинувачував «феодальну роздробленість», децентралізацію. «Бо Росія і розділом на дванадцять князівств, — писав він, маючи на увазі те, що князь Володимир розділив свою землю між дванадцятьма синами, — а ще й князями тих областей, що їх між дітьми своїми ділили, на маленькі шматочки розірвалась, від того скрізь розбрат і усобиці почались. І замість того, щоб усім одностайно оборонити кордони вітчизни своєї від нашестя чужинців, самі на утробу свою накинулись і взаємно себе не перестаючи знищували»²⁴⁰. Можна сказати, що ці слова чи не найкраще відображують ідеологію «Слова...». Чи не дивно?

Третя частина «Слова...» — плач Ярославни за князем Ігорем. Ця частина чи не найбільше викликала емоцій через свою «інтимність» та ліричність. Можна за бажання в цьому плачі вбачати відгомін українських голосінь. Однак цей плач, радше, сприймається як така собі «язичницька молит-

²⁴⁰ Прокопович Ф. Предисловие к доброхотному читателю. Устав морской. Санкт-Петербург, 1720. С. 2.

ва». Ярославна звертається до природних об'єктів — вітру, Дніпра, сонця. Збирається обернутися птахою-«зегзицею». На якусь християнську символіку навіть немає натяку. Зрештою матінка-природа допомагає Ярославні. І її муж Ігор рятується, втікаючи з полону.

Певно, не треба говорити, що подібних плачу Ярославни аналогів у давньоруській літературі немає. Та і не могло бути. Давньоруські книжники були християнами, орієнтувалися на християнську символіку, використовували біблійні алюзії. Таких «язичницьких вільностей» вони просто не могли допустити. Залишається хіба що повірити, що плач Ярославни — це винаток, який лише стверджує правило.

Загалом враховуючи вищесказане, можемо стверджувати, що автентичність «Слова о полку Ігоревім» дуже сумнівна. Не виключено, що міг існувати який прототекст, котрим скористалися реальні автори цього твору. Цей прототекст міг описувати похід Ігоря на половців, а потім (можливо?) його використали й при написанні «Задонщини». Цей прототекст і дає підстави «патріотично налаштованим» філологам говорити про автентичність «Слова...». Хоча не виключено, що цим прототекстом «Слова...» стали фрагменти «Задонщини». Щодо «золотого слова» князя Святослава, звернення до князів та плачу Ярославни — це вже творіння кінця XVIII ст., як і загалом увесь текст «Слова...» в його кінцевому варіанті. Твір цей був створений для політичних потреб російської імперської еліти, щоб виправдати експансію як на південь, на землі, контрольовані Османською імперією (звідси теми Лукомор'я, Тмутаракані, Дунаю), так і на захід, маючи на меті розділити Річ Посполиту (що пояснюється інтересом твору до Волині й Полоцької землі). Водночас у «Слові...» знайшли відображення уявлення освічених російських імперців — захоплення псевдопоемами Оссіана, вольтеріанство, яке ігнорувало християнство, а також предромантичний інтерес до народних традицій, вірувань і своєрідна «реконструкція язичництва».

Отже, безперечно, «Слово...» — цікавий пам'ятник писемності, але не стільки давньоруської, скільки російської кінця XVIII ст. А його численні інтерпретації, переклади та переспіви — це вже інтелектуальна історія російського (у т. ч. радянського), а почасти українського й навіть білоруського націоналізму.

Предвісник Ренесансу: «Моління Данила Заточника»

До оригінальних давньоруських творів філософського характеру належить «Моління Данила Заточника». За змістом твір є посланням князеві нужденного чоловіка (напевно, опального придворного), де той описує своє важке становище та просить адресата позбавити його від убогості. Ймовірним адресатом послання був князь Ярослав Володимирович, що правив у Новгороді з перервами у 80—90-і рр. XII ст. (помер після 1207 р.). Ім'я цього князя фігурує в деяких списках твору. Щоправда, в інших списках зустрічаємо ім'я Ярослава Всеволодича, який у XII ст. правив у Чернігові. Зустрічаються в списках також імена інших князів. Твір же має «новгородську прив'язку». З нього можна зрозуміти, що автор був засланий на озеро Лаче в Новгородській землі (зараз Архангельська область Російської Федерації)²⁴¹. Словниковий матеріал списків твору дає підстави припустити, що батьківщиною автора була Південна Русь.

Про автора «Моління Данила Заточника» черпаємо відомості з самого твору. Текст же малює нам цікаву особистість, інтелектуала-книжника, який зазнав гонінь. Можемо припустити, що Данило служив якомусь новгородському

²⁴¹ Яценко Б. І. Історична основа «Слова Даниила Заточника». *Український історичний журнал*. Київ, 1971. № 12. С. 59-67.

князеві (напевно, Ярославу Володимировичу), а потім за якусь провину його заслали в глибинку — на озеро Лаче. З контексту твору можна зрозуміти: автор був наблизений до князя, його радником, однак зневажив авторитет свого пана, «піднісся розумом» — як і рабиня Агар, що «стала легковажити господинею своєю». У творі використовується популярна старозавітна історія про жінку Авраама Сарру та рабиню Агар, до котрої, як уже говорилося, звертався Іларіон у «Слові про Закон і Благодать». Відомо, що ця історія мала «щасливий кінець». Ангел Господній знайшов Агар біля джерела води в пустелі (асоціативно в «Молінні» це можна сприймати як озеро Лаче, куди заслали Данила) й повернув її до дому Авраама. Так само Данило Заточник сподівався, що його повернуть до двору князя. Можливо, причиною опали автора була не лише «гордість ума», але й якась любовна історія. Бо чимало уваги у творі приділено «злому жіноцтву» — навіть з певними натяками сексуального характеру.

Те, що Данило Заточник не вигадана особистість, а реальна особа, підтверджує північноруський «Симеонівський літопис». У ньому міститься розповідь про якогось попа, який прийшов із Орди «з мішком зілля» і якого заслали на озеро Лаче, «де був Данило Заточник».

Оригінальний текст послання Данила Заточника до нас не дійшов. Зберіглося п'ять його списків-переробок. Найвідоміші



Рукопис «Моління Данила Заточника».
XVI ст.

з них «Слово» та «Моління» Данила Заточника²⁴². Те, що цей текст активно переписувався, а також перероблявся, свідчить про неабияку його популярність. Найкраще уявлення про первісний варіант твору дає «Слово», у якому, наскільки можна судити, оригінальний текст, на відміну від текстів інших редакцій, не перероблений, а тільки доповнений пізнішими вставками. Зокрема, туди ввійшли афористичні вислови на різні теми (заслання й життя при князівському дворі, багатство й бідність, щедрий та скупий князь, мудрість і дурість, чоловік і жінка тощо). Подібні чи майже дослівні афоризми зустрічаємо в збірці «Бджола». «Слово Данила Заточника» й старослов'янський переклад «Бджоли» майже ровесники. Аналіз тексту «Слова» дає підстави говорити, що автор брав собі за зразок цей збірник, а також інші ромейські джерела.

Якщо «Слово Данила Заточника» варто розглядати як реальне послання (хай навіть з певними додатками), то текст «Моління», будучи заснованим на базі «Слова», є текстом, радше, комбінованим, де маємо літературну гру. Михайло Грушевський навіть вважав, що «Моління Данила Заточника» — «збір різнородного, в різних часах, в різних місцях, з різних джерел нагромадженого матеріалу, дуже інтересного з культурно-історичного і літературного погляду, але досить випадково сполученого, в котрім доволі неясно проступають зариси первісного твору»²⁴³.

«Моління Данила Заточника» можна сприймати як «антитекст», пародію. Книжна лексика у творі перемішана із лексикою зниженою та грубуватою. Чимось твір нагадує

²⁴² Вважається, що найкращим критичним виданням списків «Слова» й «Моління» Данила Заточника є: Danti A., Colucci M. Daniil Zatočnik: Slovo e Molenie. Firenze, 1977. Твір Данила Заточника сучасною українською мовою, який використовується в цій роботі, подається за перекладом Станіслава Бондаря в: Тисяча років української суспільно-політичної думки. Т. I. С. 344-349.

²⁴³ Грушевський М. Історія української літератури: В 6 т. Київ, 1993. Т. 3. С. 208-209.

діатрибу. Є певні відповідники цьому твору в ромейській літературі. Це — жартівливі послання письменників XII ст. Феодора Птохопродрома та Михайла Гліки.

Варто сказати про цих можливих попередників Данила Заточника, твори яких міг використовувати автор (чи автори?) «Моління Данила Заточника». Феодор Птохопродром²⁴⁴ був надзвичайно плодовитим автором. Писав богословські трактати, коментарі до євангельських текстів, творів Аристотеля, граматичні трактати, складав словники. Він був вчителем імператриці Анни Комніни — освіченої жінки, однієї з перших жінок-істориків. Сучасник Феодора Птохопродрома Михайло Гліка²⁴⁵ теж писав богословські твори. Йому також належить поетичне звернення, написане народною мовою, в якому він просив імператора Мануїла Комніна, аби той помилував його й увільнив із в'язниці. Цей твір перекликається з «Молінням Данила Заточника». Також Михайло Гліка уклав збірник приказок з богословським трактуванням у віршах.

Можна погодитися, що «Моління Данила Заточника» «виражало свідомість людини, що стала жертвою власної спроби вирватися з узвичаєного середньовічного порядку, продемонструвавши свій інтелект і літературні здібності» і що, на відміну від давньоруських пам'яток, синхронних «Молінню» (кінець XII — XIII ст.), «твір Данила Заточника вражає експресивним індивідуальним началом»²⁴⁶. А це якраз і було притаманним культурі й літературі Відродження.

Справді, «Моління Данила Заточника», на відміну від більшості оригінальних давньоруських пам'яток писемності («Слова про Закон і Благодать» Іларіона, проповідницьких «Слів» Кирила Турівського, «Киево-Печерського патерика»,

²⁴⁴ Про Феодора Птохопродрома див.: Фрейберг А., Попова Т. Византийская литература эпохи расцвета. IX—XV вв. Москва, 1978. С. 124, 156-158, 160-161.

²⁴⁵ Про Михайла Гліку див.: Алексидзе А. Д. Византийская литература XI—XII вв. Тбилиси, 1989. С. 127-131.

²⁴⁶ Історія української літератури. Київ, 2013. Т. 1. С. 523.

«Повісті минулих літ», «Поучення» Володимира Мономаха, житійної літератури), які є теоцентричними, виділяється своїм індивідуалізмом та антропоцентризмом. Звісно, в «Молінні», як і в багатьох давньоруських писемних пам'ятниках, маємо чимало звернень до біблійних сюжетів. Однак такі звернення в Данила Заточника мають виражену індивідуалістичну інтерпретацію. Наприклад, це бачимо у використанні історії Сари та Агар. Якщо, наприклад, у «Слові про Закон і Благодать» цей біблійний сюжет використовується для алегоричного осмислення розгортання світової (божеественної!) історії, то в «Молінні Данила Заточника», як уже було показано, він стає алюзією відносин автора та князя. Те саме стосується й інших звернень до Біблії в цьому творі. Наприклад, автор часто звертається до Псалтиря, а також Притч Соломона. Але ці звернення здійснюються через його індивідуалістичне бачення. Зокрема, говорячи про свою мудрість (про це Данило говорить із вираженою самоповагою!), він користується авторитетом цих біблійних текстів:

«Пане мій! Не зри на зовнішність мою, роздивись внутрішність мою. Бо я, пане, хоч одежею вбогий, та розумом багатий, юний вік маю, та розум старий у мене. Думкою б ширяв, мов орел у повітрі.

Тож постав глек глиняний під струмінь крапель язика мого, хай накапають тобі за мед солодші слова вуст моїх. Як Давид казав: «Солодкі слова твої, ліпше від меду вони устам моїм» [Пс. 18, 11]. Ото й Соломон каже: «Слова добрі солодкістю напувають душу, покриває ж печаль [Пр. 12. 25] серце недоумкуватому».

Антропоцентризм Данила Заточника має чіткий раціоналістичний характер — зокрема, у тому сенсі, що автор «Моління» часто апелює до розуму, мудрості. Саме такою апеляцією починається твір:

«Засурмимо, наче в труби золотокуті, в розум ума свого й почнемо грати на срібних органах, мудрість свою засвідчуючи. Встань, славо моя, встань у псалтирі й у гусях. Встану

рано й сповідаюсь тобі. Та розкрию притчами загадки мої і провіщаю в народах славу мою, бо серце розумного укріпляється в тілі його красою й мудрістю».

Є тут і звернення до біблійних текстів. При цьому відбувається їхнє алегоричне тлумачення. Однак на першому місці в «Молінні Данила Заточника» стоїть «свій розум».

Навіть при використанні книжної мудрості автор виявляє критичність, вказує, що самостійно вибирав із книг те, що йому є потрібним: «Я, княже, ні за море не ходив, ні від філософів не навчався, та був як бджола — припадав до різних квітів, збирав мед у щільники. Тож і я по книгах багатьох збирав солодощі словесні й розум. І зібрав їх, наче у міх води морські». Як бачимо, автор, використовуює образ бджоли — образ, що прийшов з ромейської літератури й мав ренесансне спрямування. У такому використанні спостерігаємо орієнтацію на вибіркоче «просіювання» книжної мудрості. У чомусь така позиція співзвучна позиції західноєвропейського схоласта П'єра Абеляра (орієнтовно 1079—1142 рр.), а твір Данила Заточника (хай і віддалено) перекликається з Абеляровою «Історією моїх страждань»²⁴⁷.

Одна з головних тем «Моління» — заслання, бідність, з одного боку, а, з другого, життя при князівському дворі, яке пов'язується з багатством: «...кому Боголюбове, а мені горе люте, кому Біле озеро, а мені від смоли чорніше, кому Лаче озеро, мені ж, на нім сидячи, плач гіркий, і кому Новгород, у мене ж в оселі й кутки завалились». Це протилежності, які все ж перебувають у єдності. Більше того — детермінують діяння. Не було б цієї протилежності — не було й «Моління», яким (і це відчутно!) гордиться автор. Адже цей твір — нагода для Данила Заточника продемонструвати свою мудрість, котру він високо цінує.

Вказане протиставлення подається в поетичній та алегоричній формах. Боголюбове — символ заможності, багатства,

²⁴⁷ Див.: Абеляр П. Історія моїх страждань. Листування Абеляра й Елоїзи. Ісповідь віри Елоїзи. Львів, 2004.

«рай на землі». У цьому селі під Києвом перебувала резиденція великого князя київського. Боголюбовому ж протиставляється «горе люте». Далі йде низка подібних протиставлень.

Данило Заточник не має ілюзій щодо людей. Доки ти багатий, на тебе зважають, якщо бідняк — нікому ти не потрібен: «...багатий муж усюди знаний є, і на чужинській стороні друзів має, а вбогий — у своїй зненавиджений ходить [Пр. 19,4]. Багатий промовить — усі змовкнуть та піднесуть слово його до хмар, а вбогий скаже — усі на нього кричатимуть. Чий ризи багаті, того й мова поважна». Натомість зовсім інше ставлення до бідняка, навіть його друзів і близьких: «Друзі ж мої та близькі мої й ті зневажають мене, бо не поставив перед ними трапези зі стравами різноманітними. Багато хто дружить зі мною, тицяючи руку зі мною в миску, а у напасті ворогами себе виявляють і навіть допомагають уразити ноги мої. Очима плачуть зі мною, серцем сміються». Звідси жорсткий висновок: «...не вір другові, на брата не сподівайсь».

Та все ж автор лишається оптимістом. Вважає: труднощі можуть загартувати людину, зробити її сильною, якщо вона зможе належним чином прийняти життєвий виклик і подолати нещастя: «Отак і цина гине, коли часто її топити, так і чоловік, що зазнає многих бід. Ніхто ж бо не може сіллю наїстися, ні у печалі розважливим бути. Всяк-бо чоловік хитрує й мудрує про чужу біду, а свою не може розважити. Золото топиться вогнем, а людина напастями, пшениця, коли товкти її сильно, хліб чистий дає, людина в печалі набуває розум довершений». Отака «діалектика»! Тут мимоволі пригадуються міркування французького філософа румунського походження Еміля Чорана (Сьорана): «Тиранія може зламати індивіда або додати йому сил, свобода ж розслабляє та перетворює на маріонетку»²⁴⁸.

Звертається Данило Заточник і до моментів психологічних. Говорить, що песимізм, депресія (печаль) є згубними: «Міль, княже, ризи їсть, а печаль людину. Печаль людині

²⁴⁸ Сьоран (Еміль Чоран). Допінг духу. Київ, 2011. С. 132.

кістки сушить». Щоправда, автор «Моління» начебто розраховує не стільки на внутрішні сили, скільки на князівську милість: «Якзглянеться хтось над людиною, що вона в печалі, мов водою студеною напоїть її у день спекотливий. Птах-бо весні радіє, а немовля матері, весна прикрашає землю квітами, ти оживлюєш людей усіх милістю своєю, сиріт та вдовиць, вельможами утиснутих. Княже мій, пане! Яви мені образ лица свого, голос-бо твій солодкий і вигляд твій красний, мед виливають уста твої і те, що даєш ти, як плід райський. Тож як звеселяєшся ти багатьма ласощами, мене спом'яни, що хліб їсть сухий, п'єш солодке питво, то мене спом'яни, що теплу воду п'є, од вітру незахищений, коли ж лежиш на м'якій постелі під ковдрами соболиними, мене спом'яни, що під єдиним рядном лежить та від холоду конає і краплями дощовими, мов стрілами, до серця пронизаний». Насправді ця можлива «зовнішня милість» князя не зовсім зовнішня. Для автора «Моління» вона не є чудом, а наслідком розумових зусиль, які прикладає сам Данило Заточник. Саме для цього й пише свій твір.

Далі автор переходить до творення образу щедрого князя (взагалі — можновладця), який відзначається благодіяннями й не скупиться на милостиню: «Бо князь щедрий — отець слугам своїм численним: багато хто полишає отця й матір та до нього приходять. Хто доброму господарю служить, здобуде свободу, а злому господарю служитиме, здобуде рабство ще гірше. Бо князь щедрий, мов річка без берегів, що плине крізь діброви, та напуває не лише людей, а й звірів, а князь скнарний, як річка в берегах, а береги кам'яні — ні пити, ані коня напоїти. Боярин щедрий, мов колодязь солодкий при дорозі, — перехожих напуває, а скупий, як колодязь солоний».

Здавалося, автор продовжує тему милостині, характерної для давньоруської літератури. Але це не зовсім так.

У міркуваннях про щедрого князя зустрічаємо чимало компліментарності. Однак це компліментарність нового, фактично, ренесансного типу. Ренесансні діячі теж шукали собі щедрих покровителів, аби мати змогу реалізувати

себе. Щось подібне бачимо і в Данила Заточника. Він просить князя виявити милість, щедрість і щоб той повернув його до свого двору, до «осередку цивілізації», де б Данило Заточник міг демонструвати свою мудрість. Це видно хоча б із таких слів: «Пане мій! Не позбавляй хліба злидаря мудрого, не піднось до хмар багатого нерозумного. Злидар-бо мудрий, мов злато в нечистій посудині, а багатий красивий та безтямний, наче з паволоки подушка, соломою напхана».

Данило Заточник багато говорить про мудрих людей, протиставляючи їх нерозумним: «Мужа мудрого посилай і мало йому кажи, а гупого посилай та сам не лінуйсь за ним іти. Бо хоч очі мудрих жадають блага, а гупого учти в оселі. Ліпше слухати суперечку розумних, ніж настанови безглуздох. Дай премудрому настанову, ще мудріший буде [Пр. 1,5]. Не висівай у рівчак жито, ані мудрість у серця гупих. Безглузді не сіють, не орють і в житницю не збирають, а самі себе народжують. Що в міх утлий лити, що гупого вчити, бо собакам і свиням без потреби злато й срібло, а гупому слова коштовні. Мерця не розсмішити, гупака не навчити».

Для Данила Заточника мудрість існує не заради мудрості. Вона для нього — утилітарна. Мудрість потрібна, щоб князь мудро правив. Це передусім у його інтересах. При цьому автор «Моління» не творить образ правителя-мудреця, чи то правителя-філософа. За великим рахунком, мудрість князя не в тому, щоб «бути мудрим», а в тому, аби мати мудрих радників: «То не море кораблі жене, а вітри. Не вогонь розпікає залізо, а роздмухування міхами. Ось так і князь не сам у халепу потрапляє, а радники вводять. З добрим дорадником думаючи, князь високого столу здобуде, а з лихим дорадником думаючи, то й меншого позбудеться». У цих міркуваннях можна побачити суб'єктивізм, чи навіть егоїзм автора «Моління» — адже він вважає себе мудрим радником і сподівається знову опинитися в оточенні князя. Однак при всьому цьому суб'єктивізмі політологічні міркування Данила Заточника не видаються безпідставними. Правитель не завжди здатний

охопити всі сфери діяльності й приймати розумні рішення. Але діяти розумно, конструктивно він може, оточивши себе розумними людьми, котрі допомагають йому правити. Тут погляди Данила Заточника співпадають з тим, чого навчали представники китайської філософської школи моїстів. Останні виступали за вдосконалення системи управління. Вважали, що правителі повинні шанувати мудрість, підбирати служивих людей за їхніми діловими якостями і що «мудрі служиві» — це найбільше багатство країни²⁴⁹.

У «Молінні» Данила Заточника спостерігаємо «плавний перехід» від міркувань про мудрість правителя до міркувань щодо розумної поведінки в сімейних відносинах. Сім'я — соціальна реальність, яка подібна до інших соціальних структур — церкви, державного апарату. Недаремно Данило Заточник, посилаючись на апостола Павла, стверджує: «Хрест є глава церкви, а муж — жони своєї» [Єф. 5, 23; I Кор. 11, 3]». І в сім'ї, стверджується в «Молінні Данила Заточника», багато залежить від того, чи добра жона чи зла, чи конструктивно вона себе поводить чи ні: «Добра жона — вінець мужеві своєму і безжурність, а зла жона — люта печаль, зубожіння дому. Черв дерево тлить, а зла жона дім мужа свого губить. Ліпше в утлій ладї їздити, ніж злій жоні таїни звідати. Утла ладья штани намочить, а зла жона все життя мужа свого погубить. Ліпше камінь довбати, ніж злу жону навчити. Залізо розтопиш, а злу жону не навчиш. Бо зла жона ані повчань не слухає, ані священника не чтить, ні Бога не боїться, ані людей не стидається, а всім дорікає та всіх осуджує».

Завершується «Моління Данила Заточника» (що цілком зрозуміло) компліментарністю зі зверненнями до біблійних алюзій: «Господи! Дай же князю нашому Самсонову силу, хоробрість Олександрову, Йосипа розум, мудрість Соломонову, майстерність Давидову і примнож, Господи, всіх людей під ноги його». Але таку саме компліментарність можемо зустріти й у ренесансних та й пізніших західноєвропейських

²⁴⁹ Читанка з історії філософії: в 6 книгах. Київ, 1992. Кн. 1. С. 73.

авторів. Однак, попри це, у «Молінні Данила Заточника» зустрічається й самокритичність чи навіть самоіронія автора: «Та не уподібнюсь жорнам, бо ті багато людей насичують, а самі себе не можуть наситити житом. Тож не буду тим, кого мир зненавидів за бесіду багатослівну, як птаха, що дріботить пісні свої та скоро зненавиджують його».

Загалом можемо констатувати: «Моління Данила Заточника», яке деякі дослідники вважають чи не «найзагадковішим твором» Русі, справді «загадкове» в контексті давньоруської літературної традиції. Однак ця «загадковість» має своє пояснення — «Моління» стало предвісником нової літератури ренесансного типу. Інша річ, що ренесансний шлях Русі виявився доволі тернистим.

Попри скромний обсяг оригінальних пам'яток періоду давньої Русі (до того ж далеко не всі вони дійшли до нашого часу), їхнє значення не варто недооцінювати. В умовах домінування традиції, де оригінальне не трактувалося як цінність, їхня поява уже була подією. Ці пам'ятки відображували проблеми давньоруського суспільства, пропонували шляхи їхнього вирішення. Деякі з них, наприклад, «Слово про Закон і Благодать», стали засобом нашої культурної експансії, справляючи вплив на письменство східно- та південнослов'янських народів. Зрештою писемність давньої Русі мала своє продовження в українській культурі, у т. ч. й культурі філософській.

Книжність «темних віків»

Політична й соціокультурна ситуація

З кінця XIII ст. на теренах Русі спостерігалися тенденції культурного занепаду. Однією з причин цього стала монгольська навала. Хоча цей чинник не варто перебільшувати. Адже удільні князівства-держави, що творили політичну систему Русі, продовжували зберігатися. Щоправда, політична й соціокультурна ситуація змінилася. Тепер ці державні утворення зазнавали помітного впливу ординських правителів. Останні визискували руські землі, здійснювали на них напади, що вело до зменшення їхнього економічного потенціалу, а це, своєю чергою, не створювало сприятливих умов для культурного розвитку.

Зрештою відбувся розпад відносно єдиного політичного й культурного простору Русі. Однак «ідея Русі» продовжила своє існування. Та все ж ця уявна єдність уже не мала належного підкріплення в реальності й зазнавала руйнації. А руських культурний потенціал не мав уже тієї сили, що була за часів «єдиної Русі».

Правда, лишалися державні організми, в яких могла культивуватися книжність. Зокрема, це стосувалося об'єднаного князівства Волині й Галичини, створеного князем Романом Мстиславовичем в останні роки XII ст. — Руського

королівства²⁵⁰. Вказане державне утворення варто розглядати як продовжувача політичних і культурних традицій давньої Русі на українських землях²⁵¹. Хоча князь Данило Романович (часто в літературі іменований Галицьким) визнав зверхність ординців над своєю державою, проте він та його нащадки намагалися проводити відносно самостійну політику. Данило навіть прийняв від папи римського королівську корону, чим засвідчив свою приналежність до західного політичного й культурного простору²⁵². Реалії могутності Волині й Галичини навіть знайшли відображення в північноруській билинній традиції, де зустрічаються згадки про «славний Волин-город», «багатий Волин — красний Галич»²⁵³.

Однак Руське королівство у середині XIV ст., у силу як внутрішніх причин (боротьба боярської верхівки за владу, вбивство князя Юрія-Болеслава), так і зовнішніх чинників (експансії поляків та угорців), припинило своє існування. Галицька частина держави спочатку була під верховенством польських та угорських зверхників як окреме королівство. Лише в 1434 р. ця земля остаточно була інкорпорована до Корони Польської. Подібна доля спіткала й Поділля та Холмщину, які довгий час були ареною боротьби між Польським королівством та Великим князівством Литовським.

Волинські землі після розпаду Руського королівства опинилися у сфері впливу Великого князівства Литовського. Однак близько ста років зберігали часткову політичну окремішність.

²⁵⁰ Це об'єднання в літературі часто іменується Галицько-Волинським князівством, хоча така назва не більше, ніж конструкт кабінетних вчених-істориків. Натомість деякі правителі цієї держави використовували королівські титули, а свої володіння іменували Руссю. Тому коректніше для назви цієї держави використовувати назву «Руське королівство».

²⁵¹ Крип'якевич І. Галицько-Волинське князівство. Львів, 1999.

²⁵² Про Данила Романовича див.: Головкин О. Корона Данила Галицького: Волинь і Галичина в державно-політичному розвитку Центрально-Східної Європи раннього та класичного середньовіччя. Київ, 2006.

²⁵³ Грушевський М. Історія української літератури. Т. 3. С. 242.

Белзька земля, що була своєрідною буферною зоною між Коронаю Польською та Великим князівством Литовським як окреме князівство опинилася під владою мазовецьких князів, а в 1462 р. була приєднана до Корони Польської²⁵⁴. У південних землях колишнього Руського королівства, які деякий час перебували у сфері впливу Угорського королівства, у другій половині XIV ст. виникла Молдавська держава (або Русо-Влахія).

У XIV ст. сформувалося й значно розширило свою територію Велике князівство Литовське. Воно сформувалося на слов'яно-балтському пограниччі. Тому від початків свого існування мало поліетнічний характер. З часом до складу цієї держави ввійшло чимало руських земель, у т. ч. й нинішні українські території (Волинь, Київщина й частина Поділля), а руський елемент став важливим складником князівства. Офіційною мовою цього державного утворення була руська книжна мова (у певному сенсі її можна вважати предтечею сучасних української та білоруської мов). У цій державі так чи інакше продовжували зберігатися давньоруські політичні традиції. Тому її варто також вважати продовжувачем Русі. Невипадково правителі цієї держави іменувалися не лише великими князями литовськими, а й руськими.

Землі, які входили до складу цієї держави, зберігали значну автономію, закріплену земськими привілеями. На цих землях існували великі адміністративно-політичні утворення (Київське, Подільське та Сіверське князівства), володарі яких в певні періоди лише номінально залежали від великих князів литовських. Вказані утворення мали можливості проводити самостійну політику. Стосувалося це й невеликих князівств, які мали свої атрибути державності (герби, печатки і т. д.)²⁵⁵.

²⁵⁴ Про інкорпорацію українських земель у склад Польського королівства див.: Однороженко О. Українська (руська) еліта доби Середньовіччя і раннього Модерну: структура та влада. Київ, 2011. С. 69-71.

²⁵⁵ Горобець В. Україна: Люблінська унія та народження нової вітчизни. Київ, 2009. С. 19-21.

Ще одним державним утворенням на українських етнічних землях стала Молдавія. Спочатку територія цієї держави обмежувалася землями в районі річок Молдавії, Бистриці та Сірета, де переважало руське (українське) населення. Лише воєвода Роман наприкінці XIV ст. поширив владу молдавських господарів на південь аж до берегів Чорного моря. У результаті цього територія держави суттєво розширилась і в ній ваги набув волоський етнічний елемент. Хоча панівна в середньовічній Молдавії династія Мушатинів, видно, була волоською, однак держава в плані етнічному зберігала дуалістичний характер. Цим пояснюється широка участь руської за походженням знаті в управлінні державою, старослов'янська (з виразними елементами руської) мова офіційного діловодства й літописання, помітний вплив руської культури та правової системи на життя краю²⁵⁶. Недаремно русичі-українці розглядали Молдавію як свою землю. А деякі козацькі ватажки (Іван Підкова, Дмитро Байда-Вишневецький) намагалися стати господарями молдавськими. На престол Молдавської держави хотів посадити свого сина Богдан Хмельницький. З Молдавією підтримували зв'язки релігійно-культурні осередки середньовічної України. Тому коли ми хочемо реально уявити собі культурну ситуацію на українських землях в часи Середньовіччя, в т. ч. і в плані філософському, потрібно враховувати те, що робилося на руських землях, які були в складі різних держав — Великого князівства Литовського й Руського, королівств Польського й Угорського, а також Молдавії.

Ординська навала, напади інших іноземних правителів, політична «розірваність» українських земель призвели до того, що деякі колишні культурні центри, зокрема, Київ, втра-

²⁵⁶ Див.: Зеленчук В., Полевой Л. Расселение восточно-романского населения в Днестро-Прутском междуречье (XIV—XV веков). Славяно-молдавские связи и ранние этапы этнической истории молдаван. Кишинев, 1983. С. 118-121; Мохов Н. Молдавия эпохи феодализма. Кишинев, 1964. С. 115-116.

тили своє значення. Натомість з'явилися нові культурні осередки. Такими, наприклад, стали західні міста — Володимир на Волині, Галич, Холм, Львів. Тут пишуться літописи, копіюються літургійні книги, твори релігійно-філософського спрямування. Правда, в XIV—XV ст. не з'явилося фундаментальних літописних зводів типу «Повісті минулих літ» чи «Київського літопису». Хоча на межі «темних віків» ще укладається великий літописний звід, який отримав назву «Галицько-Волинського» і про який уже йшлося.

Через відсутність великих хронографічних пам'яток XIV—XV ст. начебто «губляться у темноті» й іменуються «темними віками». Щодо літератури, твореної в той час, то вона загалом поступалася тій літературі, яка з'явилася в період давньої Русі. А українські землі втратили своє культурне лідерство в православно-слов'янському світі.

Філософ на троні

Згадуваний уже князь Володимир Василькович, якого «Галицько-Волинський літопис» іменує філософом, є «межовою фігурою» — між «класичною Руссю» й «темними віками». Життя його припало на час, коли українські землі входили в «темні віки», коли ще зберігалися залишки культурних надбань Русі, але наступав час стагнації та занепаду.

Народився Володимир Василькович орієнтовно в другій половині 40-х рр. XIII ст. Його батьком був волинський князь Василько — син Романа Мстиславовича, об'єднувача Волині й Галичини. Володимир Василькович із молодих років брав участь у військових походах разом зі своїм отцем. Поряд з військовим мистецтвом, пізнавав мистецтво дипломатії. Після смерті батька в 1269 р. зайняв престол у Володимирі на Волині.

«Галицько-Волинський літопис» ідеалізує цього князя, спеціально зображує його як благочестивого князя, який виявляє християнське благочестя: читає Священне писання, підтримує ченців та священнослужителів. Йому притаманні смирення, відсутність гордості, справедливість, милість до убогих. І, як уже говорилося, літопис спеціально підкреслює, що був він «філософ великий».

Володимир Василькович приділяв велике значення розвитку культури. За його сприянням була укладена та суттєво відредагована основна частина «Галицько-Волинського літопису». У цьому літописному зводі вміщена велика похвала князю, де вказувалися його заслуги на полі культурному: будівництво та оздоблення церков, переписування для них книг і т. п.

Про подаровані Володимиром Васильковичем для храмів та духовних осіб книги говориться, що він їх «списав» (чи переписав), а про інші, ніби «сам списав». У першому випадку, ймовірно, йдеться про замовлені книги, які переписували спеціально найняті писарі, у другому мається на увазі те, що князь сам ці книги переписав. Отже, він був «книжною людиною», філософом.

Книг, які Володимир Василькович «сам списав», небагато. Показовим є те, кому він дарує ці книги. Переписаного ним Апостола передає монастирю святих Апостолів у місті Володимирі. Цей монастир багато значив для князя. Володимир Василькович, за свідченням «Заповіту», сам його «спорудив... своєю силою». За цим же «Заповітом» цьому монастирю передавалося село Березовичі, куплене князем, а сама обитель переходила в спадок до дружини князя Ольги. Для такого монастиря Володимир Василькович власноручно міг переписати книгу.

Ще одна переписана князем книга, Євангеліє апракос, перейшла до Перемиської єпархії. Видно, перемиський єпископ Мемнон, з яким князь спілкувався, справив на нього вражен-

ня вченої людини. Тому йому він подарував власноручно переписану книгу.

Уже згадувалося, що серед подарованих Володимиром Васильковичем церквам книг був Сборник його батька, який можливо нагадував Ізборники Святослава.

Проте названі книги — далеко не вся лектура князя-філософа. У літописі говориться, що він читав Книги пророків, зокрема, книгу Ісайї²⁵⁷. Певно, знав й інші старозавітні тексти.

Згадані в літописі книги — лише частина з тих, які створювалися при дворі та при сприянні Володимира Васильковича. До нас дійшли фрагментарні дані й про інші книги. Так, збереглася Кормча XV ст., яку списали з більш раннього рукопису. Переписувач повністю скопіював прототип і тому рукопис починався словами, що ця книга «списана» 1286 р. «боголюбивим князем Володимиром, сином Васильковим, внуком Романовим, і боголюбивою княгинєю його Ольгою Романівною»²⁵⁸. Книга, як і запис у ній, засвідчують, що її замовником був не лише князь, але і його жінка.

Не менш цікавий збірник повчань «Паренезис» Єфрема Сирина (сирійця), переписаний якимось писарчуком Ієвом. У ньому зроблено запис, де повідомляється, що «написались сі книги за царства благовірного царя Володимира, сина Василькового, внука Романового». І писались вони на «спасення душі» Петра, тивуна князя Володимира, і його дітей — Лаврентія і Варвари. У записі є згадка, що тивун Петро свого сина Лаврентія «дав учити святим книгам, повчаючи на всі часи апостольськими заповідями». Закінчується запис прославленням Володимира Васильковича: «Многа літа князеві Володимирові і княгині Волзі і строїтелеві книг сих», тобто тивуну Петру²⁵⁹. Твори Єфрема Сирина, укладені у Володимирі,

²⁵⁷ Літопис руський. С. 429-430.

²⁵⁸ Фрис Ф. Історія кириличної рукописної книги в Україні. С. 16.

²⁵⁹ Грушевський М. Історія української літератури. Т. III. С. 184.

набули поширення на руських, передусім нинішніх західноукраїнських землях²⁶⁰.

Варто сказати кілька слів про цього письменника, який жив у IV ст. Він вважається одним із східних отців церкви, є автором духовних пісень та гімнів, повчань містично-аскетичного характеру, які послужили теоретичною базою для практики східного чернецтва. Його погляди були в руслі християнського неоплатонізму, який виходив з ідеї верховенства душі над тілом. Єфрем Сирин говорив про вдосконалення людини, котре наближає її до Бога. Саме ж вдосконалення мислилося як відмова від земних благ та тілесних насолод. Також для цього автора притаманною була любов до книг, що узгоджувалося з поглядами вчених людей Русі, зокрема, Володимира Васильковича. Єфрем Сирин повчав: «Книги хай будуть тобі трапезою... Нехай будуть вони тобі ложем»²⁶¹.

Загалом же бачимо, що не лише князь Володимир Василькович та його жінка приділяли увагу культурній діяльності. Приклад з них брали їхні урядовці, як згадуваний тивун Петро. Він не лише замовляє переписати для себе книгу, а й посилає свого сина навчатися грамоті.

Наведені факти (навіть попри їхню фрагментарність) дають підстави говорити про високий культурний рівень Волині за часів правління Володимира Васильковича. Основним осередком культури краю було столичне місто Володимир, де існувала школа, яка готувала кваліфікованих книжників. Її навіть можна вважати школою вищого типу, оскільки після навчання з неї виходили люди, котрі добре знали християнську доктрину, порядок православного богослужіння, вміли працювати з церковними книгами, переписувати їх і здатні були створювати оригінальні тексти. Таких людей як на той час було немало. Місто Володимир можна вважати філософським

²⁶⁰ Гординський Я. Слова Єфрема Сиріна в перемиських пергаментових листках поч. XIV в. *Записки НТШ*. Львів, 1918. Т. 126-127. С. 202.

²⁶¹ Цит. за: Барсов Н. Св. Єфрем Сирин как проповедник. *Христианское чтение*. Санкт-Петербург, 1886. Ч. 1. № 5-6. С. 743.

осередком того часу, де проводилися дискусії. Принаймні про дискусію Володимира Васильковича й перемиського єпископа Мемнона говорить «Галицько-Волинський літопис».

Володимир Василькович прагнув розширити коло грамотних людей, тому розвивав освіту не лише у своєму столичному граді, а й в інших містах князівства. З цією метою й дарував церквам у провінції різноманітну літературу — не лише суто богослужбові книги, а й книги повчального характеру. Адже при церквах існували школи і рівень викладання в них часто залежав від того, якими книгами могли користуватися вчителі.

Помер Володимир Василькович у Любомлі 10 грудня 1288 р. Літописець стверджує, що, вмираючи, князь звернувся до Бога. Навіть подається текст цієї молитви. А ще перед смертю він роздав чимало своїх скарбів убогим людям.

Володимир Василькович був правителем, який розумів потребу в розбудові держави, зміцненні її соціальних та релігійно-культурних структур. Він може вважатися книжником і любомудром-філософом, який не лише намагався пізнати сутність речей, а й втілювати своє знання в житті.

Наприклад, бажаючи закласти нове місто Білу Вежу (Каменець), від назви якого зараз походить відома Біловезька пуща, Володимир Василькович читає Книги пророків. Цей уривок важливий для світорозуміння князя. Тому є сенс навести його повністю: «...вложив, — пише літописець, — Бог у серце князю Володимирові добрий намір: почав він собі думати, аби де за Берестієм поставити город. І взяв він Книги пророків, і, так собі в серці мислячи, сказав: “Господи Боже! Сильний і всемогучий, що своїм словом все сотворяєш і лад усьому даєш! Що ти мені, Господи, возвістиш, грішному рабу своєму, то на тім я стану”».

І коли розгорнув він Книги, то випало йому пророцтво Ісайїне: “Дух Господній на мені, і задля того він помазав мене, щоби благовістити убогим: він послав мене ізцілити скрушених серцем, возвіщати полоняникам, що їх одпустять,

і сліпим, що вони прозріють; призивати пору Господню сприятливу і день одплати Бога нашого; утішити всіх плачущих; дати плачущим на Сіоні вість, [що] замість попелу [буде їм] помазання і радість, а одіж слави — замість духу скорботи; і назвуть їх племенем правди, насадженням Господнім во славу [його]. І забудуть вони пустині віковичні, здавна запустілі, відновлять городи пусті, що пустували з роду [в рід]". І князь Володимир із сього пророцтва збагнув милість божу до себе, і почав він шукати місця придатного, де би поставити город, — бо ся земля опустіла була вісімдесят літ [тому], після Романа [Мстиславовича], а нині Бог підняв її милістю своєю»²⁶².

Володимир Василькович начебто вдається до своєрідного «чаклування». Розкриває Книги пророків і сподівається знайти на розкритій сторінці відповідь на питання, чи варто закладати йому місто. Приблизно так само чинить і Володимир Мономах: не знаючи, яке прийняти рішення, він звертається до Псалтиря й знаходить потрібні слова.

Описані дії Володимира Васильовича щодо заснування Каменця цілком вписуються в християнську неоплатоністичну традицію. Представники патристики, зокрема, Василій Великий, вважали, що наш розум не здатний наблизитися до Бога, однак Бог наближається до нашого розуму — через Священне писання зокрема. Тобто Біблія розглядалася як закодований, символічний світ. Пізнаючи його, людина пізнає найвищу реальність, Бога, а також його волю. Але робити це здатний не кожен, а лише любомудр, філософ, що читає цю книгу й розуміє її символіку.

Таке прочитання й демонструє Володимир Василькович. Він хоче закласти новий град у спустошеній місцевості на півночі держави. Проте не відає, чи є на це божа воля. Якщо її немає — затія буде даремною. Тоді князь звертається до старозавітної Книги пророків — через те, що, на думку давньоруських книжників, вона передбачала прийдешнє. І там князь знаходить слова, котрі видаються йому співзвучними

²⁶² Літопис руський. С. 429-430.

ситуації, в якій перебуває він та його держава. У пророка Ісайї говориться про страждання людей. Але цим стражданням має прийти кінець і «забудують вони пустині віковичні» та «відновлять города пусті». Володимир Василькович хоче відродити города на Берестейщині, які лежали пустою з часів його діда Романа. Знайдені ним слова в пророка Ісайї видаються знаком того, що це варто робити.

Водночас слід зазначити, що сприйняття світу як своєрідної «книги», сповненої знаками-символами, було притаманне світосприйняттю давніх українців. Це дуже добре показано в романі Федора Одрача «Щебетун», де описується життя волинських поліщуків, які зберегли чимало давніх традицій²⁶³.

Володимир Василькович не залишив після себе оригінальних праць. Принаймні про них нічого не говорить літописець.

Оскільки немає текстів, які б належали Володимирі Васильковичу, здійснити реконструкцію його поглядів проблематично. Але не треба забувати, що про погляди деяких філософів (як античних, так і середньовічних) судимо на основі фрагментарних, часто вторинних свідчень. То чому ми не повинні довіряти свідченням «Галицько-Волинського літопису», що Володимир Василькович теж був «великим філософом»? Адже таким він сприймався сучасниками.

Релігійно-філософським кредом Володимира Васильовича, певно, можна вважати передсмертну молитву, подану в «Галицько-Волинському літописі». Проголошена в «межовий» для князя час, вона мала б відображати його сутнісні погляди. Наведемо її текст, сподіваючись, що літописець адекватно передав сказане, або принаймні озвучив слова, які князь мав би сказати на смертному одрі. «Безсмертний Боже! Хвалю тебе за все. Цар бо ти єси всім один, воістину ти подаєш усякому створінню все багатство [своє] їм на радість. Сотворивши бо світ сей, ти дбаєш, дожидаючи душ, яких ти послав, щоби тим, які добре життя прожили, воздати честь, яко Бог, а тих, що не підкорилися твоїм заповідям, оддати до

²⁶³ Одрач Ф. Щебетун. Луцьк, 2007.

суду. Весь бо суд праведний — од тебе, і життя безконечне — од тебе, ти благодаттю своєю милуєш усіх, що приходять до тебе»²⁶⁴.

Спробуємо розшифрувати цю молитву. Звісно, вона не суперечить християнству й не пропонує чогось оригінального. Однак в межах християнської доктрини є певні можливості для власного розуміння-інтерпретації, зміщення акцентів. У цій молитві відчутні неоплатонічні мотиви. Бог трактується як «всім один», єдина найвища реальність.

Він, в уявленні Володимира Васильковича, не лише створив світ, а продовжує його творити, подає «усякому створінню все багатство [своє] їм на радість» — подібно до того, як це робить Єдине-Благо неоплатоніків. Бог є джерелом добра й постійно творить добро. Хоча сам видимий світ для Володимира Васильковича є непостійним, змінним. У літописі зазначається, що князь любив бесідувати з єпископами та ігуменами словами зі Святих книг «про життя світу сього тлінного». Реальний світ сприймався ним радше негативно. Можна припустити, що він, як і неоплатоніки, пов'язував цей негативізм із матеріальністю.

Водночас Бог, обдаровуючи добром усі свої творіння, стає і як вищий моральний судія і посилає у світ створені ним душі. Останні, втілившись у людей, можуть творити добро або, навпаки, зло. Тут знову простежується неоплатонівська ідея: душі — це останні нематеріальні творіння Єдиного-Блага, вони перебувають на межі ідеального й матеріального світів. Душам, що прожили праведне життя, Бог воздає честь, а тих, які «не підкорялися його заповідям», судить. Отже, справжній сенс життя людини в тому, щоб прожити благочестиве, праведне життя, яке полягає в слідуванні Божим заповідям. Інша річ, що не кожен ці заповіді уміє знаходити на сторінках Святих книг й «розшифрувати» їх.

Подібне світобачення виражене і в «Галицько-Волинському літописі», де проводиться думка, що Бог посилає людям

²⁶⁴ Літопис руський. С. 444.

кари за їхні гріхи. Тому кара — своєрідний знак, сигнал, і людина повинна зробити висновки щодо своєї гріховності.

Як кара за гріхи християн, трактуються наїзди ординців на руські землі. Коли йдеться про битву під Калкою, літописець говорить, що «за гріхи наші руські полки було переможено»²⁶⁵. Навала ординських полчищ порушувала традиційне життя давньоруського суспільства, породжувала розгубленість у людей. У таких умовах деякі книжники зверталися до есхатологічних творів. Це допомагало їм осмислювати трагічні події, долати страх²⁶⁶.

Однак коли звертаємося до «Галицько-Волинського літопису», то при описі ординської навали не зустрічаємо есхатологічних моментів, відомих за іншими літописами. Очевидно, на Волині, яка не зазнала спустошень, ординська експансія не сприймалася так трагічно. Автори «Галицько-Волинського літопису» трактували цю подію не як кінець світу, а лише як страшну кару²⁶⁷. Щоправда, Бог карає не лише русичів, а й ординців. Так, у розповіді про похід ординських ватажків на Угорщину літописець зазначає, що хан Телебуга не міг пройти через Карпати, його довго водив «гнів божий». Зрештою хан змушений був покинути гори, «осоромлений богом»²⁶⁸.

Божа кара за гріхи може поширюватися не лише на спільноти людей, а й на окремих індивідів. Так, бездітний Володимир Василькович каже: «Бог бо не дав мені своїх рідити за мої гріхи»²⁶⁹.

Говорячи про злодіяння людей, літописці часто згадують про втручання диявола. Наприклад, розповідаючи про смерть литовського князя Войшелка, літописець робить такий висновок: «...а диявол, споконвіку не хотючи добра роду людському, вложив у серце Левові [злий намір], і вбив

²⁶⁵ Літопис руський. С. 381.

²⁶⁶ Стависький В. Київ і кийське літописання в XIII ст. Київ, 2005. С. 53.

²⁶⁷ Літопис руський. С. 435-437.

²⁶⁸ Там само. С. 435.

²⁶⁹ Там само. С. 438.

він Войшелка од зависті...»²⁷⁰ У іншому місці читаємо ще таке: «А потім вложив диявол ненависть у серце обох Сомовитовичів, у Кондрата і в Болеслава, і стали вони ворогувати межи собою і воюватися»²⁷¹.

Людина ж має уникати диявольських спокус і творити добро. Звідси акцентація уваги в літописі на благодіяння Володимира Васильковича. І об'єктом цих благодіянь є не лише «ближні» (жінка, названа дочка, родичі, найближче оточення), а й «дальні» (піддані його держави і навіть вороги).

Перед смертю, як зазначалося вище, Володимир Василькович роздав частину своїх багатств бідним людям. Літописець спеціально звертає на це увагу. І вважає, ніби князь навчився благодіянь, читаючи біблійні тексти. «Ти ж бо, — пише він, — чув був слово Господнє до Навуходносорацаря: «Порада моя нехай буде вгодна тобі, гріхи твої ти милостинями очисти і неправди твої — щедротами [для] нищих». Почувши його, ти, о достойниче, ділом завершив почуте: просячим — подаючи, нагих — одягаючи, спраглих і голодних — насищаючи, болящим — усяку підмогу посилаючи, боржників — викуповуючи, рабів — визволяючи»²⁷².

Гуманне ставлення Володимира Васильковича, як уже вказувалося, виявляється не лише до рідних, підданих, а навіть до ворогів. Коли у 1279 р. до нього прийшли ятвяги, в яких був голод, і почали просити, щоб князь продав їм хліба, він не відмовив²⁷³. На фоні тогочасних жорстких відносин, які існували між русичами й ятвягами, цей вчинок видається незвичним і воістину гуманним.

Проте людяність, доброта Володимира Васильковича не є нерозбірливою. Стосовно певних людей він готовий діяти жорстко, не йдучи їм на зустріч. Це виявилось в ставленні до

²⁷⁰ Літопис руський. С. 427.

²⁷¹ Там само. С. 432.

²⁷² Там само. С. 443.

²⁷³ Там само. С. 431.

двоюрідного брата Лева. Князь, певно, вважав, що цей його родич піддається спокусам диявола і чинить зло. Саме в такому сенсі потрактоване в «Галицько-Волинському літописі» вбивство Левом литовського князя Войшелка. Володимир Василькович також говорить про гордість Лева та його сина Юрія²⁷⁴. А гордість, гордия в системі християнських цінностей сприймалися негативно. Тому Володимир Василькович передає своє князівство більш спокійному та конструктивному Мстиславу, очевидно, вважаючи, що його дії є більш відповідними християнській моралі і що цей князь зуміє забезпечити нормальне функціонування його держави.

Лад, порядок у державі, соціальна стабільність були для Володимира Васильковича важливими суспільними цінностями. Князь-філософ вважав, що в соціальному житті мають діяти правила, закони. Він виступав за чітке виконання домовленостей. У деяких випадках намагався їх письмово оформлювати і навіть визначити гарантів договорів.

Характеризуючи філософські погляди Володимира Васильковича, можемо констатувати, що вони були в руслі християнського неоплатонізму. Бог, вважав князь, постійно творячи світ, посилає туди добро, дає людям знаки, як себе поводити. Відповідно, світ сповнений цих божественних знаків. Символічним світом є також Святі книги, в яких «зашифрована» божественна воля. Справжній мудрець, філософ має навчитися відчитувати й розуміти як знаки природи, так і символіку Святих книг. Його місія — пояснити божу волю «ясними словами» та втілювати її в життя. Це втілення, яке теж філософія, виражається в моральній поведінці, зокрема, в діяльній любові до людей, різноманітній допомозі їм, в уникненні диявольських спокус, зла.

²⁷⁴ Літопис руський. С. 438.

«Нова» перекладна література

Попри вказані проблеми, пов'язані з ординською навалою та дезінтеграцією Русі, культурне життя на українських землях не припинялося. Перекладаються й переписуються нові збірники, що склалися зі статей риторично-учительського та ексегетичного характеру²⁷⁵. Це — «Ізмарагд», «Златая цепь», «Златая матиця», «Златоуст».

«Ізмарагд» об'єднував низку слів та повчань, що мали переважно релігійно-етичний характер. Інтерес до цього збірника виявляв Іван Франко, який навіть створив збірку поезій під назвою «Мій ізмарагд». Характеризуючи цей давньоруський збірник, він писав: «Ізмарагдом» звався в старій Русі збірник статей та притч, почасти оригінальних, а почасти повибраних із грецьких писань отців церкви, підібраних так, щоби цілість становила неначе повний курс практичної християнської моралі»²⁷⁶.

Справді, при укладенні цього збірника використовувалися твори отців церкви — Василя Великого, Єфрема Сирина, Євсевія Александрійського, Іоанна Златоуста тощо. Ввійшли туди також тексти давньоруського походження — твори Феодосія Печерського, Кирила Турівського, чимало зустрічається запозичень з Ізборника Святослава 1076 р.

Починався «Ізмарагд» «Стословцем Геннадія, патріарха Цареграда», в якому викладалися основні догмати християнського віровчення. Далі йшли слова про «книжне читання». У них не лише зустрічаємо похвалу книгам, а й міркування про читання святих книг як шлях до спасіння, про потребу заглиблюватися в прочитане й розуміти його.

²⁷⁵ Про перекладну літературу «темних віків» див.: Паславський І. Гісихія і раціо. Філософський світ української культури середніх віків і ранньомодерного часу. Львів, 2015. С. 45; Пелешенко Ю. Українська література пізнього середньовіччя (друга половина XIII — XV ст.). Київ, 2004. С. 25-33;

²⁷⁶ Франко І. Я. Зібрання творів у 50-ти томах. Київ, 1976. Т. 2. С. 179.

Деякі тексти «Ізмарагда» присвячено оспівуванню християнської добродієвості, а також засудженню гріхів — прославляються богобоязнь, смиренність, тверезість, щедрість, правдивість, працьовитість, засуджуються плотолюбство, гнів, злодійство, пияцтво, лінь, заздрість тощо. Йшлося й про подружні стосунки («Про жінок добрих і злих»), виховання дітей («Про покарання чад»), про ставлення до слуг («Як належить утримувати челядь»). Були статті, в яких пояснювалися літургійні питання, тлумачилися сни, дні тижня тощо.

Збірник «Златая цепь» містив тлумачення біблійних текстів, котре, як уже говорилося, сприймалося на Русі як філософствування. До цього додавалися фрагменти з хронографів, житійна література, формуючи своєрідну хрестоматію. Були там і повчальні тексти Матвія Сарайського, Серапіона, Кирила Турівського, збірник правил чернечого життя «Пандекти» Никона Чорногорця, витяги з Ізборника Святослава 1073 р., «Торжественника», «Палей толкової» тощо.

У XV ст. на східнослов'янських землях склався збірник «Злата матиця», куди входили повчання, житія та легенди. У передмові до книги читач порівнювався зі здобувачем перлів, що спускається на глибину морську.

Приблизно в той самий час в Україні був укладений «Маргарит» — збірник творів Іоанна Златоуста. До нього ввійшли тексти екзегетичні, догматично-полемічні, а також моралістичного й аскетичного спрямування, зокрема, такі проповіді й притчі «Про недосяжне», «Про серафимів», «Про багатого та Лазаря», «Про Давида і Саула», «Про Йова». «Маргарит» надрукували в Острозі в 1595 р., потім перевидавали з відповідними правками у Москві в 1641 та 1698 роках — що свідчило про неабияку його популярність.

Ще одним збірником, де використовувалися твори Іоанна Златоуста, став «Златоуст»²⁷⁷. До його складу увійшли також твори слов'янських авторів — Кирила Турівського, Климента Охридського та інших. Тематика більшості статей пов'язана з тлумаченням євангельських текстів, зокрема, тих, які стосувалися моральних питань. Це статті «Про смирення», «Про покаяння», «Про заздрість», «Про чистоту душевну» тощо. Містилися тут і відомості з природознавства та про вселенські собори. Статті «Златоуста» розташовувалися в хронологічному порядку річного літургійного кола. А це давало можливість використовувати збірник під час церковних відправ — що сприяло його поширенню.

Окрім названих збірників, до репертуару православно-слов'янської книжності входили також інші книги, які не дійшли до нашого часу. Збереглися лише назви деяких з них — «Жемчуг», «Глубина», «Бісер» тощо. На перший погляд, продукування подібної літератури свідчило про стагнацію українського письменства «темних віків», оскільки нічого принципово нового не створювалося. Однак для тих часів не «нове», а «старе» розглядалося як цінність. Постійне репродукування «старого» стало важливим чинником функціонування культури. Тому переклади творів ромейських авторів, укладання та переписування зазначених збірників відігравали важливу роль у збереженні та розвитку культурних традицій.

²⁷⁷ Черторицкая Т. О начальных этапах формирования древнерусских литературных сборников Златоуст и Торжественник (триодного типа). Источниковедение литературы древней Руси. Ленинград, 1980. С. 96-114.

*Повчальна література.
Творчість єпископа Серапіона,
митрополитів Кирила й Петра Ратенського*

У період «темних віків» на українських землях, попри складні воєнні, політичні й економічні обставини, все-таки творилася оригінальна писемність. Порівняно з попередніми часами вона скромніша. У ній також бачимо зміщення акцентів. Велика увага починає приділятися есхатологічним мотивам, гріховності людей та божій карі за ці гріхи. Звісно, вказані мотиви були присутні і в ромейській, і у давньоруській літературі. Однак ординська навала актуалізувала їх, що й відобразилося у творах письменників початкового періоду «темних віків».

Одним із перших представників цього письменства варто вважати Серапіона (? — 1275 р.), сучасника князя Володимира Васильковича²⁷⁸. Його часто в літературі (переважно російській) іменують Серапіоном Володимирським²⁷⁹, оскільки в кінці життя він став єпископом у Володимирі-на-Клязьмі. Правда, на єпископській кафедрі цього міста Серапіон перебував лише близько року. Основна частина його життя пов'язана з українськими землями, зокрема, Києво-Печерським монастирем, де він був архімандритом. Серапіон — свідок ординських нападів, що, зрозуміло, не могло не відбитися на його творах²⁸⁰.

Літописець характеризував його як «дуже вченого в божественному писанні»²⁸¹. Після себе Серапіон залишив п'ять

²⁷⁸ Про Серапіна та його твори див.: Жиленко І. Святий Серапін Печерський — маловідомий український письменник XIII ст. <http://litopus.org.ua/synopsis/serap.htm>

²⁷⁹ Див., наприклад, Колобанов В. А. Общественно-литературная деятельность Серапиона Владимирского. Ленинград — Владимир, 1962.

²⁸⁰ Історія української літератури: У 8 т. Київ, 1967. Т. 1. С. 179.

²⁸¹ Полное собрание русских летописей. Ленинград, 1949. Т. 25. С. 151.

«Слів». Ці твори цікаві як в аспекті відображень буття тогочасних руських земель, так і в плані осмислення їхніх реалій.

Серапіон, що цілком зрозуміло, апелює до біблійних текстів, передусім євангельських, використовує також біблійну символіку. Згадує і отців церкви Василя Великого, Григорія з Назіанза (Богослова) та Іоанна Златоустого. Проте не можна сказати, що розмірковування Серапіона базуються виключно на авторитетних текстах — хоча він і цінує книжність. Радше, матеріалом для міркувань Серапіона є тодішні реалії — переважно руські.

У «Словах» акцентується увага на різних нещастях — голоді, повенях, воєнних лихоліттях тощо, які спіткали русичів (і що цікаво — також «латинян!»). Хоча Русь і «латинські землі» відокремлюються, проте подаються як близькі — адже це християнська ойкумена, на відміну від земель поганських. Особливий акцент робить Серапіон на навалі поган «народу немилостивого», «народу лютого», «який не щадить краси юних, немочі старих, молодості дітей». Про цю навалу він неодноразово говорить у своїх «Словах». Ось один із яскравих фрагментів: «Сплюндровано божественні церкви, осквернено посудини священні й чесні хрести, і святі книги, потоптано святі місця, святителі харчем для меча стали, плоті преподобних мнихів птицям на поживу кинуті були, кров батьків і братів наших, як вода рясна, землю напоїла, міць князів наших, воевод щезла. Витязі наші, страхом виповнившись, тікали, чисельні ж брати та діти наші в полон ведені були, городів безліч спустіло, села наші бур'яном поросли і велич наша змирилася, краса наша загинула, багатство наше їм на користь пішло, [плоди] праці нашої погані успадкували, земля наша стала власністю іноплемянних, в приниженні перед тими, хто живе на краю землі нашої, в посміх були ворогам нашим»²⁸².

Звісно, Серапіон, як особа духовна, передусім акцентує на руйнуванні християнських святинь. Для нього — це основа, на якій «тримається земля», людська спільнота. Далі він

²⁸² Тут і далі «Слова» Серапіона подані в перекладі Ірини Жиленко.

веде мову про знищення війська (князів, воєвод, витязів). Зрештою руйнації зазнали міста, села, де люд продукував багатство. Маємо тут тричленний поділ держави, свого часу пропонований Платоном. Але цю державу зруйновано.

Що ж детермінувало це руйнування? Серапіон не шукає зовнішніх причин. Хоча (і це впливає з деяких його слів) багато хто вважає причиною бід саме причини зовнішнього характеру. Це, на його думку, є виявом поганства, дохристиянських вірувань: «Якщо ж поганського звичаю тримаєтесь: у чарівництво вірите і спалюєте вогнем невинних людей — і наводите на всю общину та місто [гріх] вбивства...» Мається на увазі те, що на Русі, як і загалом у Європі, засуджували на смерть різних «чарівників», «відьом», вважаючи, що вони винуватці нещастя, зокрема, начебто завдячуючи їхнім недобрим діям трапляються посухи, неврожаї, повені тощо. Над цими людьми, як правило, не чинили звичайного суду, а робили для них «випробування» — наприклад, кидали у воду й дивилися, чи вони тонуть. Це обурювало Серапіона. Він писав: «Правила божественні велять багатьма свідками засуджувати на смерть людину. Ви ж воду свідком ставите і говорите: якщо втопати почне, невинним є; якщо ж попливе — волхв є».

Серапіон, заперечуючи таку практику вбивства «волхвів», звертається до християнської книжності. Він запитує: «В котрих книгах чи з яких писань дізналися, що від чарування голodomори бувають на землі, і знову чарами жита помножувалися?» Тобто християнська книжність відкидає таке «поганство», засуджує подібні практики.

Останні трактуються Серапіоном не просто як мирський злочин, а як гріх перед Богом, за який злочинці-грішники отримують жорстоку відплату. При цьому єпископ веде мову про колективну відповідальність: «...якщо [бо] хто і не братиме участь в смертогубстві, але разом будши в одностудстві — убивцею став. Чи міг допомогти, але не поміг — [то] ніби сам убити повелів».

Наведені міркування Серапіона на той час сприймаються як гуманні й прогресивні. Пройде ще не одне століття, а в європейських землях та на Русі триватимуть відьомські процеси: різних «чарівників», «відьом» випробовуватимуть водою й спалюватимуть на вогнищах. І це триватиме майже до часів Просвітництва. У цьому сенсі Серапіон «випередив час».

Відкидаючи зовнішні причини нещастя, мислитель-єпископ акцентував на причинах внутрішніх, визначених людською суб'єктивністю. Під ними він розуміє негідні вчинки, котрі характеризуються як «гріхи», «сатанинські підступи». Серапіон викладає своє бачення «психології гріха»: «...малими ставши, великими себе вважаємо. Тому не перестають зла мучити нас: заздрість помножилася, злість перемогла нас, на величання вознесло розум наш, ненависть до інших вселилася в серця наші, неситість до майна перемогла нас, не дає милувати нам сиріт, не дає набути людського єства — але, як звірі жадають насититися плоттю, так і ми жадаємо всіх погубити, а гірке те майно й криваве собі заграбастати, і не припиняємо [того]; звірі, ївши, насичуються, ми ж насититися не можемо: того набувши, іншого бажаємо!» Така психологія визначає відповідні діяння: «...братів своїх грабуємо, убиваємо, до поган продаємо; доносами, заздрістю, коли б могли, з'їли один одного... Чи вельможа, чи простий — кожен добутку жадає, якби обидити когось».

Серапіон подає широкий спектр гріхів: «погані й немилостиві суди», «лихварство», усілякі грабунки, крадіжки, розбої, «нечисті перелюби», «сварливі слова», «неправедні звинувачення та наклепи». Він так представляє гріховні діяння: «Якщо хто з вас розбійник — розбишакувати не припиняє, якщо хто краде — крадіжок не лишає, якщо хто ненависть до іншого має — ворогує невтомно, якщо хто [кого] обижає й хапає, грабуючи — не насититься, якщо хто лихвар — відсотків брати не перестає».

Отже, в такому контексті нещастя, які спіткали соціум (у цьому випадку Русь), — не результат зовнішніх чинників.

Не хтось «зовнішній» винен у злощастях русичів. Винні вони самі, оскільки гріховними, соціально руйнівними діями «привели зло». Причому, як бачимо, винуваті в бідах не лише злочинці, а ті, хто спокійно спостерігав за злочинами, не чинив їм протидії.

Зло в інтерпретації Серапіона — кара Бога за гріхи й водночас шанс для виправлення. Інше питання, чи буде цей шанс реалізований. Серапіон має щодо цього сумніви: «...облишимо зло; відринемо всі справи погані: розбій, грабунки, п'янство, перелюби, скупість, лихварство, обіди, крадіжки, неправдиві свідчення, гнів, злість, злопам'ятність, брехні, клепа. Я бо, грішний, повсякчас навчаю вас, чада, велю вам каятися. Ви ж не припиняєте погані справи [творити]».

Звісно, ці міркування подаються в душі християнських моральних повчань — інакше й не могло бути. Але в них простежується цілком конструктивна ідея: нещастя соціуму, його проблеми залежать від того, наскільки він зазнав деградації, наскільки деструктивні діяння переважають у ньому.

Зазначені теми, мотиви знаходимо також у творах інших авторів того часу. У 1270 р. на прохання київського митрополита Кирила болгарський деспот Яків-Святослав надіслав слов'янський переклад і обробку «Номоканону», збірку канонічного права. Ця обробка була названа Сербською — за іменем редактора Сави Сербського. Її зробили на Афоні в кінці XII ст. Вказана редакція, яку взяли за основу для місцевої редакції «Кормчої», включала не лише найважливіші церковні правила і юридичні норми Ромейської імперії, а й коментарі юристів XII ст. — Іоанна Зонари та Олексія Аристіна. При укладенні руської редакції «Кормчої» її доповнили трактуванням біблійних символів, акскетично-містичними та історичними компіляціями, фрагментами інших творів, поширюваних на Русі в XII—XIII ст.

Руська редакція отримала широке розповсюдження на теренах Київської митрополії. Вище вже йшлося про переписування цієї книги на Волині за часів князювання Володимира

Васильковича. Поширювалася вона і в інших землях. Вважається, що зазначена редакція плинула на рішення архієрейського собору 1274 р., який начебто був проведений у Володимирі-на-Клязьмі (існує думка, що цей собор все ж відбувався в Києві²⁸³). Підсумком зазначеного церковного зібрання стало «Правило Кирила, митрополита руського».

Кирило²⁸⁴ ж був ставлеником князя Данила Романовича. Можливо, походив з Волині чи Галичини. Був свідком ординських нападів, і це знайшло відображення в згаданому «Правилі». У вступі до цього твору спочатку висловлюються міркування про божий промисел. Говориться про церковні правила (мається на увазі «Кормча») й про те, що їх треба дотримуватися. Нехтування ж цими правилами призвело до божого покарання у вигляді ворожої навали. «Чи не розсіяв Бог нас по лицю землі? — запитував Кирило. — Чи не завоювали наші гради? Чи не впали наші сильні князі, пронизані мечем? Чи не попали у полон чада наші? Чи не запустіли святі божі церкви? Чи не мучимося ми усяк день від безбожних і нечистих поган?»²⁸⁵

Кирило зробив чимало для збереження на Русі церковного життя. Не без його сприяння в 1261 р. виникла Сарайська православна єпархія, яка охоплювала значну частину земель, контрольованих Золотою Ордою. Цей ієрарх також добився від хана Менгу-Тимура звільнення Київської митрополії від податків і запевнення в недоторканості церковних маєтків.

Кирилові приписують твір «Повчання до попів». Він у цьому творі звертає увагу на особливу місію священників: вони у світовій ієрархії стоять між «небесним» і «земним», є «земними янголами і небесними людьми». Священники перебувають «біля престолу Господнього» і мають піклуватися за паству,

²⁸³ Ивакин Г. Киев в XII—XV веках. Киев, 1982. С. 22.

²⁸⁴ Про митрополита Кирила див.: Ісиченко І. Історія Христової Церкви в Україні. Харків, 2013. С. 126-127.

²⁸⁵ Цит. за: Пелешенко Ю. Українська література пізнього середньовіччя (друга половина XIII — XV ст.). С. 80-81.

наставляти її на путь істинний. Автор закликає берегтися гріхів: «...не служіть плоті: відкиньте від себе п'янство й об'їдання; відречіться тяжби і сварок, ворожнечі, наклепів..., поганого лихварства і закладу, гордості й багатомовності, мерзоти і гніву, облудних присяг, скупості, немилосердя, заздрості та ненависті, брехні й лукавства. Неправедних книг не читайте, від еретиків ухилийтеся, чародіїв обминайте, тим, хто говорить не від Божественних Писань, закривайте уста...»²⁸⁶

Неважко помітити, що твори, приписувані митрополиту Кирилу, є співзвучними творам Серапіона. Це й звернення уваги на ординську навалу, на ті біди, які принесла вона; трактування цих бід як кару за гріхи; зрештою, осудження гріховних діянь, заклики відійти від них.

Продовжувачем цієї тенденції в давньоруській книжності був Петро Ратенський (орієнтовно 1260—1326 рр.), митрополит київський, який походив із Волині. Він мав можливість отримати непогану освіту. У віці семи років майбутній церковний ієрарх починає «вчитися книгам», а у дванадцять іде в монастир. У 1308 р. константинопольський патріарх Афанасій висвятив Петра Ратенського на митрополита київського і всієї Русі.

Митрополит після себе лишив певний літературний спадок. До нас дійшло шість його послань. Хоча їх могло бути й більше. У «Поученні смиренного Петра, митрополита київського й усієї Русі, ігуменам, попам та дияконам» автор закликав представників духовенства бути прикладом для своєї пастви, піклуватися про неї, проїнятися смиренністю і не чинити непристойних справ. Усі свої думки автор підтверджував біблійними цитатами. Також закликав пастирів шанувати й читати святі книги. Тобто його міркування були співзвучні з «Повчанням до попів» митрополита Кирила.

²⁸⁶ «Повчання до попів» подане в перекладі Ірини Жиленко. Див.: Жиленко І. Святий Серапін Печерський — маловідомий український письменник XIII ст. <http://litopys.org.ua/synopsis/serap.htm>.

Петро Ратенський часто у своїх посланнях, як і Серапіон, звертався до етичної проблематики, засуджував гріховну поведінку. Уявляв світ таким, що сповнений «неізреченої» краси. Однак її хочуть зіпсувати «сатанинські діла», власне, ідолослужіння, обман, гнів, заздрість, злість, ненависть, розбої, татьба, об'їдання, пияцтво, образи, бісівські пісні й танці, хуління, срамослів'я, волхвування (чарівництво), вбивство дітей, гордість, обман, порушення клятви. Відповідно, митрополит закликав вести поміркований спосіб життя й уникати гріхів²⁸⁷.

Отже, повчальна література «темних віків» звертала увагу на етичну проблематику, котра, зрозуміло, осмислювалася в християнському контексті. Давньоруські книжники були переконані в тому, що діяння людини (добрі та злі) оцінюються Богом, який, своєю чергою, за гріхи карає людей. Ця література «темних віків» робила акцент на гріховності світу. У цьому ключі осмислювала трагічні події, пов'язані з ординською навалою, котра розглядалася як божа кара. Тому моральне очищення, етичне самовдосконалення вважалися необхідною передумовою для уникнення страждань і забезпечення нормального життя.

²⁸⁷ Про проповіді Петра Ратенського див.: Пелешенко Ю. Українська література пізнього середньовіччя (друга половина XIII — XV ст.). С. 84-91.

Ісихазм, та його поширення на українських землях

На період «темних віків» припало оформлення ісихазму — містичного релігійно-філософського вчення, яке протягом тривалого часу впливало на українських мислителів. Цей термін походить від грецького слова «йсихіа» — спокій, безмовність²⁸⁸. Як спосіб молитовної практики ісихазм виник в кінці III — на початку IV ст. у Єгипті разом із появою християнського чернецтва. Протягом тривалого часу практика ісихазму розроблялася єгипетськими аскетами Макарієм Єгипетським, Євгарієм Понтійським, Іоанном Ліствічником, Ісихієм Синайським. Ця практика передбачала відвернення думки від усього «зовнішнього і скороминучого», зосередженні на «внутрішній людині», її серці, що дозволяє побачити божественне світло.

Відродження ісихазму та оформлення його не лише як практики, а й певної ідеології відбулося в XIV ст. й пов'язане з іменами Григорія Синаїта (1268—1346 рр.)²⁸⁹ і Григорія Палами (1296—1359 рр.)²⁹⁰. Перший відомий більше як практик, що почав на Афоні відроджувати традиції ісихії. Він допускав не лише можливість безпосереднього спілкування з Богом, але також єднання з ним; розвинув учення про «умну молитву», постійне повторення якої ніби відкривало шлях для злиття душі з Богом. Ця молитва іменується Ісусовою і складається буквально з кількох слів «Ісусе Христе, Сине Божий, помилуй нас».

Особливої ваги в ісихазмі набуває т. зв. «бдініє» — молитви, сполучені з численними поклонами, тривалим утриманням від сну та їжі. Велика увага надається нічній молитві, коли відбувається «звільнення» від зануреного в темряву

²⁸⁸ Паславський І. Гисихія і раціо. Філософський світ української культури середніх віків і ранньомодерного часу. Львів, 2015. С. 71-74.

²⁸⁹ Сырку П. Житие Григория Синаита. Санкт-Петербург, 1909.

²⁹⁰ Meyendorff J. Introduction à l'étude de Grégoire Palamas. Paris, 1959.

навколишнього світу. Мовчазне довкілля, котре лежало уві сні, ніби давало вірець подолання не лише галасливої сутності, а й видавалося самодостатнім для божественного пізнання. Звідси поширена в середовищі прихильників ісихазму практика мовчання. Водночас вважалося, що мовчазне самозосередження здатне привести до споглядання божественного Фаворського світла, котра є «нетварною» сутністю Бога. Саме ця сутність пройняла Ісуса Христа під час його преображення на горі Фавор. Для досягнення такого вищого стану необхідна концентрація уваги, фізична нерухомість, контроль дихання й т. д. За бажання тут можна побачити певні паралелі між ісихазмом та східними, зокрема, перськими, індійськими, містичними вченнями.

Теоретичне обґрунтування ісихазму здійснив Григорій Палама. Він вів дискусію з Варлаамом Калабрійським, який, познайомившись із практикою ісихастів-«безмовників» на Афоні, побачив у ній ересь. Варлаам, будучи прихильником схоластичного раціоналізму, на перше місце ставив логічні докази та силогізми, правильне користування якими, на його думку, наближало людину до божественної істини. Григорій Палама написав 9 слів на захист ісихазму. Він продовжував традиції християнського неоплатонізму, спираючись на отців церкви (Василія Великого, Григорія із Ніси, Псевдо-Діонісія Ареопагіта та ін.).

Як і ці автори, Григорій Палама вважав неможливим пізнати Бога з допомогою людського розуму. Однак це не означало неможливості спілкування з ним. Божественна енергія, вважав мислитель, розлита в усьому світі, вона присутня і в людях. Якщо ж люди її не мають, то це наслідок нечистоти, нездатності до сприйняття. Поєднання з Богом відбувається завдяки «стяжанню богоподібних чеснот» і «богоспілкувальній молитві»²⁹¹.

Григорій Палама обстоював суб'єкт-суб'єктні відношення, на відміну від суб'єкт-об'єктних, характерних, зокрема, для

²⁹¹ Григорий Палама. Добротолюбие. Москва, 1992. Т. 5. С. 300.

західноєвропейських схоластиків. Для нього ідею містичного досвіду людини була першорядною.

Велику увагу ісихазм приділяв людині. Григорій Палама ставив її в центр всесвіту. Вона є завершенням, підсумком усього створеного Богом. Людина може стати вище ангелів. Останні є лише відображенням божественного світла, а людина, духовно очистившись і вдосконалившись, може злитися з Богом. Григорій Палама, посилаючись на Євангеліє від Луки (17, 21), підкреслював, що «царство Боже всередині нас». Звідси вчення про «внутрішню людину», яка має божественне походження й глибоко схована в душі. Питання в тому, щоб з допомогою благочестивого життя, молитви віднайти в собі цю «внутрішню людину» й тим самим наблизитися до Бога. Людина, підкреслював Григорій Палама, створена вільною, вона може вибирати між добром і злом. У цьому виборі Бог не допоможе. Людина це повинна зробити сама.

Григорій Палама, частково відходячи від неоплатоністичної традиції, не виступав проти створеного світу й матеріального начала в людині. Тіло для нього «храм Божий». Не воно, а душа винна в поганих учинках, причиною яких є «гріховні поривання». Тіло не є грішним і має право на насолоду. Саме завдяки тілу душа пізнає матеріальний світ. Потрібність такого пізнання Григорій Палама не заперечував. Це пізнання, вважав він, є трійстим, складається зі «словесних», розумових та чуттєвих задатків.

Людина, пізнаючи світ, здатна його змінювати. У своїй творчій діяльності вона уподібнюється Богу. Творіннями людськими, зокрема, є різні науки, мистецтва. Таким чином, людина в усій своїй повноті постає істотою божественною.

На думку деяких дослідників, у релігійно-філософській теорії ісихазму не було нічого принципово нового. Ця теорія ніби лише систематизувала стару православну традицію, представлену отцями церкви Василієм Великим, Псевдо-Діонісієм Ареопігітом та іншими, у пізніші часи — Симеоном

Новим Богословом²⁹². На перший погляд, це так. Однак насправді ісихазм був пристосуванням містичних неоплатоністично-християнських традицій до умов часів Ренесансу, коли особистість автономізувалася, а роль окремих діячів у суспільному житті помітно зростала. Звідси в ісихазмі інтерес до людини, намагання подати її як божественну істоту. Тому зрозумілим здається мирне співіснування ісихастів та ренесансних гуманістів. І ті, і другі були дітьми свого часу. Правда, якщо ренесансні вчення загалом мали оптимістичний характер, то в ісихазмі знайшли відображення песимістичні моменти, пов'язані з реаліями занепаду Ромейської імперії.

Ісихазм суттєво вплинув на ромейське чернецтво, а головним осередком цього руху став Афон — Свята Гора. В умовах краху Ромейської імперії ця «чернеча республіка» залишалася ніби законсервованим уламком колись могутньої православної держави. У XIV—XVI ст. афонські монастирі переживали період найвищої слави і служили взірцями для православно-слов'янського світу.

З Ромейської імперії ісихазм дуже швидко поширився в Болгарії. Після того як давньоруські землі з кінця XIII ст. перестали відігравати головну роль у розвитку православно-слов'янської культурної та філософської традиції, у XIV ст. ця роль перебрала Болгарія, яка звільнилася від ромейської залежності. Саме в цій країні у той час спостерігалось нове культурне піднесення.

Важливу роль у цьому випадку відіграла книжна реформа патріарха Євтимія Тирновського. Вона стосувалася основних засад перекладу грецьких текстів, реформи старослов'янської мови, її правопису й графіки. Великого значення цей болгарський книжник надавав кожному формальному явищу в письмі та мові. Він дотримувався думки, ніби будь-яка неточність у тексті може породити ересь. Звідси прагнення до уніфікації мови й письма.

²⁹² Лосский В. Очерк мистического богословия Восточной церкви. Мистическое богословие. Киев, 1991. С. 233-235.

Ці реформи так чи інакше були позначені ісихастськими впливами. «Безмовність», на якій наголошували адепти цього вчення, пов'язана з усвідомленням таємничої сили слова й необхідності точного вираження в слові суті явища. Наприклад, ісихасти в імені божому бачили самого Бога. Як наслідок православні письменники XIV—XV ст. звертали увагу на мистецтво слова, особливу увагу приділяли перекладам, переписуванню, «шліфуванню» біблійних текстів.

Болгарські книжники наголошували на точності біблійних перекладів. Адже від цього, на їхню думку, залежало те, чи пізнаємо ми істину. У Болгарії з'явилися нові переклади — і не лише біблійних книг, а й творів філософського характеру, зокрема, текстів Іоанна Дамаскіна.

З ісихазмом пов'язана поява й поширення т. зв. «плетіння слівес». Письменники, що застосовували цей стиль, намагалися відшукати в матеріальному нематеріальне, божественні вияви в різних сферах життя. Для творів, написаних у стилі «плетіння слівес», характерні окличні речення, риторичні запитання, неологізми, нагромодження синонімів, порівнянь тощо. Вказані художньо-стильові засоби надавали мовленню підвищеної емоційності й сприяли абстрактності викладу, що трактується дослідниками як «абстрактний психологізм»²⁹³.

Попри містицизм і здавалось би відстороненість від суспільного життя, ісихазм в умовах турецького завоювання Ромейської імперії та Болгарії виявився достатньо дієвим у плані політичному. Адепти цього вчення, завдячуючи своєму консерватизму, стояли на твердих патріотичних засадах. У Болгарії, а також у деяких інших слов'янських землях вони стали хранителями православних традицій, що сприяло етнічному самозбереженню цих народів.

Україна виявилася благодатним ґрунтом для поширення ісихазму. Цьому, без сумніву, сприяла політична дезорганізація

²⁹³ Пелешенко Ю. Українська література пізнього середньовіччя (друга половина XIII — XV ст.). С. 220.

українських земель, які опинилися під владою чужоземних правителів. Така ситуація сприяла культивуванню тут містицизму, «втечі від світу».

В Україні ісихазм стає знаним незадовго після того, як він з'являється у Ромейській імперії та Болгарії. Цьому сприяв київський митрополит Феогност (?—1358 р.), грек за походженням, який хоча й жив у Москві, але бував на українських землях, у т. ч. на Волині. Розповсюдження ісихастських ідей в Україні виявилось не стільки в появі тут творів Григорія Синаїта чи Григорія Палами, скільки в перекладі й переписуванні богословської літератури, на яку орієнтувалися ісихасти. Зокрема, тут помітно зростає інтерес до творів християнських неоплатоніків. У XIV—XVI ст. рукописні збірники включали твори Іоанна Синайського, Ісаака Сирина, Діодоха Фотійського, Симеона Нового Богослова, Ісихія Синайського, Максима Сповідника, Василя Великого, Григорія Синайського, Псевдо-Діонісія Ареопагіта та інших²⁹⁴.

З ісихастським рухом пов'язане розповсюдження в Україні «Діоптри» («Душеспоглядального дзеркала») ромейського автора XI ст. Филипа Монотропа (Пустельника), в якому широко використовувалися як біблійні тексти, так і твори отців церкви і твори античних філософів. Перші відомі списки «Діоптри» в Україні датуються другою половиною XIV ст., незадовго після того, як її переклали болгарські ченці-ісихасти. «Діоптра» складається з невеликого за об'ємом «Плачу» та розширеного «Діалогу» — розмови душі-володарки та плоті-служниці. Твір написаний як підручник самопізнання. У творі плоть відповідає на питання душі про природу людини. Згідно із представленими тут поглядами, людина має двоїсту природу: матеріальну й нематеріальну, видиму й невидиму. Душа, невидима частина тіла, виявляє себе лише в діяльності, а можливість діяти дає тіло. Тіло ж — знаряддя душі, його слуга. За гріхи, здійснені тілом, відповідальність

²⁹⁴ Історія української філософії. Київ, 1987. Т. I. С. 152-153.

несе душа. Ні один твір, що входив до складу давньоруської лектури, не давав такого знання про людину, як «Діоптра»²⁹⁵.

Поширенню ісихазму на українських землях сприяли контакти українського духовенства з духовенством болгарським та афонським чернецтвом. Із Афоном був пов'язаний Києво-Печерський монастир. Про ісихастські практики в цьому монастирі, можливо, свідчить послання печерського архімандрита Досифея до священника Пахомія. Автор говорить, що тут поширене «правило афонське», а ченці використовують шановану ісихастами молитву Ісусову, дотримуються мовчання й втікають від мирської суєти.

У XV—XVI ст. помітним стає вплив на українські землі болгарської книжності, яка постала під впливом ісихазму. Дослідники говорять про т. зв. другий південнослов'янський вплив. У Болгарії того часу з'являється посилена увага до патериків, робляться їхні переклади, складаються нові списки. Очевидно, під впливом ісихастів виникають Арсенівська й Касіянівська (1462 р.) редакції Києво-Печерського патерика, про що вже велася мова.

Поширенню ісихазму на землях Київської митрополії сприяв митрополит Кипріян (орієнтовно 1330—1406 рр.). Він навчався в Болгарії, Константинополі й на Афоні. Ставши митрополитом київським, привіз із собою чимало сербських та болгарських книг, рекомендованих ісихастами для читання.

Ще більше значення в цьому плані мала діяльність київського митрополита Григорія Цамблака (1364—1426 рр.), учня болгарського патріарха Євтимія. Йому належить низка творів ісихастського спрямування. У «Похвальному слову Євтимію Тирновському» Григорій розказує про тяглість ісихастського вчення від Григорія Синаїта через Феодосія Тирновського до Євтимія. Розповідаючи про останнього, Григорій Цамблук підкреслював, що Євтимій ще в молоді роки, молячись, не

²⁹⁵ Прохоров Г. «Діоптра» Филиппа Пустынника — «душезрительное зеркало». Русская и грузинская средневековые литературы. Ленинград, 1979. С. 143-166.



Григорій Цамблак (у митрі)
на Констанцькому соборі.
Мініатюра XV ст.

відчував свого тіла; і хоча був чудовим оратором, однак цінував мовчання. Описуються в «Похвальному слові...» й різні ступені богопізнання. У «Оповіді про перенесення мощів св. Параскеви Тирновської з Відіна до Сербії» Григорій Цамблак описує дотримання ісихастських практик серед сербського чернецтва. А в «Житті Стефана Дечанського» зустрічаємося розповіді про ісихастські диспути в середині XIV ст.²⁹⁶

Ісихазм став невід'ємним елементом церковної культури в Україні XV—XVI ст., справив помітний вплив на українських діячів консервативного спрямування, наприклад, на острозьких книжників-традиціоналістів, Івана Вишенського, Іова Княгиницького та інших. «Відлуння» ісихазму (правда, уже трансформовані) зустрічаємо в Україні й у пізніші часи. Їх можна побачити в Захарії Копистенського, Ісайї Копинського, Іоникія Галятовського, Паїсія Величковського, навіть у Григорія Сковороди. Зрозуміти без ісихазму українську соціально-філософську думку пізнього Середньовіччя і навіть ранньомодерного часу неможливо. Адже це вчення суттєво вплинуло на православну богословську думку та на православну духовність.

Відповідно, виникає питання, яку роль відіграв ісихазм у нашій культурі, у т. ч. й філософії. Певно, не варто однозначно оцінювати це явище. З одного боку, ісихазм став транслятором надбань ромейської культури пізнього періоду, а також культури болгарської XIV ст. У цьому можна вбачати позитив, як і в тому, що своїм православним консерватизмом ісихазм сприяв етнічній консолідації українського населення

²⁹⁶ Пелешенко Ю. Українська література пізнього середньовіччя (друга половина XIII — XV ст.). С. 221-223.

в умовах політичної дезорганізації наших земель у XIV—XVI ст. та чужоземної експансії. Проте це лише один бік медалі. Є інший. Не слід забувати, що ісихазм став продуктом ромейської культури, яка деградувала. Він пропонував самозаглиблення, концентрацію на власному Я, зрештою, «втечу від світу». Таке світосприйняття хоча й відповідало настроям українців періоду «темних віків», виявилось деструктивним у плані соціального й політичного розвитку. Ісихазм прищепив представникам нашої культурної еліти «бацилу» пасивності, консерватизму, закритості. Він виходив з того, що істині неможливо навчитися, оскільки вона дається в «праці духовній» та в Одкровенні. А раз так, то книжність і навіть релігійна наука зробилися неважливими. Від священників вимагали вірувати й служити, а не розуміти й тлумачити. А це, своєю чергою, вело до занепаду освіти, який спостерігався в XV ст.²⁹⁷ (хоча, звісно, були й інші чинники цього явища). Зрештою все це стало далеко не останньою причиною того, що наша культурна еліта виявилася недостатньо підготовленою відповідати на виклики Заходу в XVI—XVIII ст.

Опельківський ренесанс

Занепад та падіння Ромейської імперії у 1453 р. стали поворотним моментом у долі європейських народів. Подія та мала велике значення для українських земель, які в політичному й в культурно-релігійному плані були пов'язані з цією державою.

Напередодні падіння Ромейської імперії у ній набули поширення явища, котрі ми звикли трактувати як ренесансні. Як уже говорилося, з'являється інтерес до античної культури. Цей інтерес «перенесли» ромейські емігранти в Італію,

²⁹⁷ Гісторыя філасофскай і грамадска-палітычнай думкі Беларусі. Мінск, 2010. С. 238.

де антична спадщина «лежала під ногами» і де в XV ст. починається період раннього Відродження. У Італії це явище отримало назву *rinascimento* (тобто — «повторне народження»). Йшлося про відродження (щоправда, на новій основі) античної культурної традиції. Сам же термін Ренесанс (від французького слова *renaissance* — відродження), який ми зазвичай уживаємо, з'явився набагато пізніше. У 1855 р. його ввів французький історик Жуль Мішле, і з того часу він набув поширення в європейській гуманітаристиці²⁹⁸.

Для адептів Ренесансу притаманним був пошук, переписування й коментування творів античних авторів. У цьому не було нічого принципово нового. Інтелектуали середньовічної Європи так чи інакше зверталися до античної спадщини, передусім до творів Аристотеля. Правда, намагалися пристосувати спадщину Античності до потреб християнської церкви, зокрема, використовували набутки античної філософії для теологічних студій. У результаті чого філософія отримала статус «служниці теології». Адепти ж Ренесансу прагнули дистанціюватись від теологічних студій (звідси їхній «секуляризм», «вільнодумство») й зосереджувалися на студіях гуманістичних (*studia humanitatis*), які включали граматику, поетику, риторику й філософію. Людей, які займалися цими студіями, почали іменувати гуманістами.

Помітну роль у розвитку ранньої ренесансної культури відіграли вихідці з Візантії, передусім Георгій Геміст Плетон²⁹⁹, який останні роки свого життя провів у Італії. Однак не варто зводити явище Ренесансу лише до відновлення античного спадку. У Західній Європі, передусім Італії, набувають поширення ідеї, джерелом яких, були мусульманська та юдейська культури. Ренесансна ж культура ніби синтезувала

²⁹⁸ Февр Л. Как Жюль Мишле открыл Возрождение. Бои за историю. Москва, 1991. С. 377-387.

²⁹⁹ Про філософські погляди Георгія Геміста Плетона див.: Arabatzis G. Plethon's Philosophy of the Concept. Georgios Gemistos Plethon: The Byzantine and the Latin Renaissance. Olomouci, 2014. P. 73-111.

західноєвропейські традиції епохи Середньовіччя, античного, мусульманського та юдейського світів.

Подібні тенденції (хоча і недостатньо виражені) спостерігалися в східнослов'янському світі, у т. ч. на українських землях. Цікавим у цьому плані є таке явище, як Олельківський ренесанс (звісно, ця назва має умовний характер).

У середині XV ст. відбулося відновлення Київського князівства, на чолі якого опинилася династія Олельковичів. Тоді інтенсивно почав розвивався Київ як торгово-економічний центр. Місто налагодило торговельні зв'язки зі Сходом (через Кафу), так і Заходом (через Польщу).

За часів правління Олельковичів розпочалася відбудова деяких культових споруд міста, зокрема, відомого Успенського собору. Активізував свою діяльність Києво-Печерський монастир. Тут переписувалися пам'ятки книжного мистецтва, зокрема, з'являються нові редакції Києво-Печерського патерика³⁰⁰.

Загалом на українських землях у той час простежується певне культурне піднесення. Поширюються збірники, що з'явилися ще в період Київської Русі, перекладні повісті світського характеру — «Александрія», «Троянська історія», «Сказання про Індійське царство», «Житіє Олексія, чоловіка божого» та інші.

У середині XV ст. тут набуває розвитку т. зв. рух «ожидовілих», котрий часто трактують як результат юдейської пропаганди. Пам'ятки давньої Русі, як уже говорилося, засвідчують, що така пропаганда велася ледь не з часів прийняття християнства.

Київ став одним з головних осередків «ожидовілих» («жидовствующих»). Про це говорить російський православний полеміст Йосиф Волоцький у книзі «Просвітитель», де пише, що тут жив «жид по імені Схарія», який займався чародійством, чорнокнижництвом, астрологією і служив при дворі київського князя Михайла Олександровича (Олельковича).

³⁰⁰ Князі Олельковичі-Слуцькі. Київ, 2017. С. 66-75.

Разом із ним у 1470 р. він їздив до Великого Новгороду, де звабив у «жидівство» кількох православних священників³⁰¹. Про Схарію більше нічого не відомо. Є різні версії щодо цієї особи.

Поява при дворі київського князя «жида Схарії», який займався магією, астрологією (це, до речі, характеризувало багатьох ренесансних діячів), могло бути свідченням контактів носіїв традиційної руської культури з представниками чужих культур. Можна стверджувати, що в Києві при дворі Михайла Олександровича, «діяв своєрідний гурток учених, об'єднаний спільними науковими інтересами. Він складався почасти з представників місцевої київської інтелігенції, почасти з євреїв (можливо дехто з них був охрещений), які для потреб українського загалу перекладали з єврейських оригіналів староукраїнською мовою богословську, філософську та науково-природничу літературу»³⁰².

Тоді з'являються переклади з єврейської мови деяких старозавітних книг. Ці книги, зокрема, Псалтир, ввійшли до т. зв. Віленського збірника. Ймовірно, їхніми перекладачами й редакторами були вчені юдеї, котрі виконували замовлення якогось християнського гуртка. Появу зазначених текстів можна розглядати як вияв інтересу до першоджерел та класичних мов, характерного для діячів епохи Відродження. Варто відзначити, що прототекстом Псалтиря Віленського збірника була єврейська книга «Махазор», куди ввійшли святкові молитви³⁰³. У деяких з них є прагнення утвердити абсолютний монотеїзм, схожий з монотеїзмом «чистих» неоплатоніків.

³⁰¹ Булгаков Н. Препод. Иосиф Волокаламский. Санкт-Петербург, 1895. С. 55; Русская историческая библиотека. Санкт-Петербург, 1880. Т. 6. Ч. 1. С. 773.

³⁰² Паславський І. Гисихія і раціо. Філософський світ української культури середніх віків і ранньомодерного часу. С. 209.

³⁰³ Грушевський М. Історія української літератури. Київ, 1995. Т. V, кн. 1. С. 88.

До того часу відносять появу в Україні перекладу «Словесниці» (або «Логіки») Мойсея Єгиптянина та «Логіки Авіасафа»³⁰⁴. Вказані тексти дійшли до нас у збірнику Києво-Михайлівського монастиря 1483 р.³⁰⁵ Хоча могли бути написані й раніше.

«Словесниця» — це стислий переклад твору «Повідник для заблукалих» («Море га-небухім») Мойсея Маймоніда (орієнтовно 1135—1204 рр.). Останній належав до єврейських середньовічних філософів, творчість якого була в руслі філософської традиції, сформованої в Арабському халіфаті. Його «Провідник...» є викладом формальної логіки Аристотеля, точніше розділів «Про інтерпретації» та «Першої аналітики» аристотелівського «Органону». Твір Мойсея Маймоніда був популярний в Західній Європі в епоху Відродження. Зокрема, в XVI ст. з'явилися два його друковані видання латинською мовою (базельське 1527 р. та венеціанське 1550 р.).

В українському перекладі зазначеного твору говорилося, що він має стати першим ступенем у освоєнні логіки, яка служить основою для «семи свободних наук». Перекладач хотів пояснити учневі незрозумілі («странні») терміни, вживані в логіці «премудрими людьми», щоб заохотити його до вивчення цієї науки загалом. Провідником для учня стає Аристотель, якому в кінці твору читаємо похвалу як «голові» всіх філософів.

Водночас у творі зустрічається думка, що Аристотелева мудрість, як і мудрість інших античних мислителів, запозичена в єврейських пророків та мудреців. Таке твердження характерне для єврейської середньовічної літератури. Воно могло бути прийнятним і в християнському середовищі, оскільки вводило античну філософію в контекст християнської традиції.

³⁰⁴ Аналіз зазначених творів як філософських текстів див.: Паславський І. Розвиток логічних ідей в українській філософії другої половини XV ст. *Філософська думка*. Київ, 1986. № 6. С. 45-55.

³⁰⁵ Петров Н. Описание рукописных собраний, находящихся в городе Киеве. Москва, 1896. Вып. 2. № 493 (1665). Листы 221, 255, 269-288.

У кінці твору автор розмежує науку й віру. Перша трактується як самостійна сфера стосовно другої. Тут же дається класифікація наук. Вказується, що кожна наука має свою сферу вивчення і є продуктом діяльності людини — відповідно, науки поділяються на активні й споглядальні. До активних, чи практичних наук належить етика, економія й політика, власне те, що Аристотель вважав практичною філософією. Предметом споглядальних наук є Бог, небеса, земля, суть життя, рослинний і тваринний світ, мінерали тощо. Істотним є поділ на предмети, що існують поза матерією (Бог, єдине, ангели), а також предмети, що мають матеріальне існування. Першими займається богослів'я (божественна наука), другими — природознавство, чи то фізика в аристотелівському розумінні. У цих міркуваннях можна побачити вияв теорії «двоїстої істини». Також у творі проводиться думка, що наука не залежить від віри і є доступною для людей будь-якого віровизнання, мовляв: «науку може пізнати кожної віри чоловік».

Переклад «Словесниці...» робився не на стару старослов'янську, а на нову українську книжну мову, яка вживалася в канцеляріях Великого князівства Литовського. У цьому та інших перекладних творах того часу маємо відносно розвинуту натурфілософську та логічну термінологію, для якої притаманним було змішування книжних та народних елементів³⁰⁶. Ось деякі терміни, що використовувалися в перекладі: суб'єкт перекладався як «держатель», предикат — «одержанный», диференціація — «рознь», розум (раціо) — «судно», «сосуд» і т. д.³⁰⁷

³⁰⁶ Про це детальніше див.: Паславський І. Формування української наукової та філософської термінології в пізню княжу добу. На матеріалах київської перекладної літератури XV ст. *Діалектологічні студії. 3: Збірник пам'яті Ярослави Закревської*. Львів, 2003. С. 300-316.

³⁰⁷ Грушевський М. Історія української літератури. Київ, 1995. Т. V, кн. 1. С. 92-93.

У збірнику Києво-Михайлівського монастиря поряд зі «Словесницею» Мойсея Єгиптянина були розкидані уривки з твору, який отримав назву «Логіка Авіасафа». Вказана праця є перекладом частини трактату арабського філософа Аль-Газалі (1059—1111 рр.) «Прагнення філософів» («Маквасід аль-фаласіфа»). Цей твір теж був популярним у Західній Європі в епоху Відродження. Відоме його венеціанське видання латинською мовою 1506 р. Українські перекладачі зупинилися на тих моментах твору, де викладалася філософська термінологія, а також основи логічних знань. Наприклад, згадуючи про принципи логіки, говорилося, що складне неможливо пізнати без дослідження його частини. Зверталася увага й на проблеми універсалій. При цьому демонструвалася позиція реалістів: загальна сутність передує одиничному в думці та бутті. Говорилося про поділ суджень з погляду їхньої якості й кількості, також йшлося про силогізми.

До творів філософського характеру належить і твір, відомий під назвою «Аристотелеві врата». У збірнику Києво-Михайлівського монастиря він фігурує як «Книга зовомає Приточник», переписана «Васком, писарем пана Миколая Радивиловича». Це ще одне свідчення про існування інтересу до філософської літератури при дворах світських вельмож. Під назвою «Аристотелеві врата» вказаний твір відомий у пізніших списках, які поширювалися як на українських, так і на білоруських та московських землях³⁰⁸.

Це типовий для Середньовіччя фальсифікат. Імовірно, він виник у арабському середовищі в період раннього Середньовіччя (щодо часу появи та авторства цього твору існують різні версії). Були також єврейські й латинські переклади цього твору. До речі, латинський переклад «Аристотелевих врат» мав поширення в Європі під назвою «Таємниця таємниць».

³⁰⁸ Сперанский М. Аристотелевы врата, или Тайна тайных. Памятники древней письменности и искусства. Санкт-Петербург, 1908. Т. 171. С. 131-141.

«Аристотелеві врата» подані як повчання видатного давньогрецького філософа Аристотеля своєму учневі Александру Македонському. Трактат можна розглядати як твір політологічного характеру. Хоча зміст його достатньо широкий: у ньому дається різноманітна інформація з фізика, космології, біології, мінералогії, географії, математики, астрономії; також там розглядалися питання етичні, філософські, психологічні, медичні, навіть фізіогномічні й сексуальні. Однак вся ця інформація давалася з тією метою, аби її можна було раціонально використати для забезпечення успіху правління монарха й налагодження державних справ. Йшлося й про таємниці управління державою.

Трактат орієнтує правителя на активну діяльність. Автор вважає, що правитель має бути обачним і керуватися розумом. «Александр, знай, — говорить він, — що перш за все Бог сотворив самовладдя духовне, найповніше, найпреподобніше, і втілив у ньому все ество і назвав його ум. З тієї ж самості самовладну піддану його, яка називається душа, і прив'язав її своєю мудрістю до плоті чуттєвої. І поставив плоть, наче землю, і ум, як царя, душа ж, наче управитель, їздить по землі і думає про її поведінку». У цих міркуваннях нескладно побачити поширене в часи античності уявлення про людину як істоту, що поєднує три начала (розум, душу, тіло).

У «Аристотелівських вратах» маємо обґрунтування раціональної поведінки, чимало тут говориться про значення розуму та науки. При цьому наводяться міркування античних мислителів Аристотеля, Гіпократата, Гелена та інших.

У контексті проблеми активної життєдіяльності автор «Аристотелевих врат» розглядає проблему слова й безмовності. Вона гостро постала в тогочасному православно-слов'янському світі, де отримали поширення ідеї ісихазму. Трактат розв'язує це питання на користь слова. У ньому говориться, що «загроза премудрости молчаніє». Слово ж цінується надзвичайно високо. Автор говорить, що саме через

мовлене слово виражається розум людини, а письмо в образній формі фіксує його³⁰⁹.

Згадувані вище твори, вміщені в Києво-Михайлівському збірнику, поширювалися переважно на українських землях, де було знайдено чимало їхніх копій. Вони, без сумніву, сприяли утвердженню нових проренесансних підходів. Те саме можна сказати і про космографічні писання, зокрема, про збірник «Шестокрил»³¹⁰.

Окрім згаданих перекладних творів на українських землях з'являються оригінальні твори, в яких простежуються нові тенденції ренесансного характеру. До таких можна варто віднести «Похвалу князю Вітовту»³¹¹, яка з'явилася на початку XV ст. й дійшла до нас у кількох редакціях³¹².

Імовірно, твір був написаний у 1428 р., незадовго перед з'їздом європейських монархів у Луцьку, котрі зібралися на запрошення князя Вітовта в 1429 р. Цей можновладець, організовуючи вказаний з'їзд, сподівався, що йому вдасться отримати королівську корону³¹³. Відповідно, «Похвала князю Вітовту» є ніби обґрунтуванням необхідності надання цьому правителю королівського достоїнства.

Хоча Вітовт належав до представників литовської князівської династії, у творі він постає не тільки і не стільки як литовський правитель, а як правитель руський. Показово, що «його градом», власне, столицю, у творі називається Лучеськ Великий (Луцьк). І часто розповідається про українські реалії. Тому є підстави вважати, що первісний варіант

³⁰⁹ Сперанский М. Аристотелевы врата, или Тайна тайных. Памятники древней письменности и искусства. С. 161.

³¹⁰ Паславський І. Гисихія і раціо. Філософський світ української культури середніх віків і ранньомодерного часу. С. 93-94.

³¹¹ Див.: Старажытная беларуская літаратура. С. 107-109.

³¹² Грушевський М. С. Твори у 50-ти томах. Львів, 2003. Т. 5. С. 50-65.

³¹³ Садовнік Т., Бірюліна О., Баран В. Європейський з'їзд 1429 року в Луцьку. Луцьк, 2006.



Костянтин Острозький

«Похвали князю Вітовту» був створений у князівській канцелярії на Волині.

Автор спеціально звертає увагу, що з Вітовта шанують і спілкуються з ним найсильніші європейські правителі — німецький та ромейські імператори, польський та датський королі, московський князь та інші. Водночас Вітовту служать різні можновладці — господар Молдавії та Бесарабії, деспот Болгарії, тверський, рязанський та одоєвський

князі, Новгородська й Псковська республіки, деякі німецькі правителі. Говориться, що йому служило Чеське королівство. Служили навіть татарські хани в Орді. Попри певну гіперболізацію, ці факти так чи інакше відповідали реаліям. Справді, зазначені можновладці були союзниками Вітовта. У 20-х рр. XV ст. він вважався титулярним королем Чехії. Також Вітовт втручався у золотоординські справи.

Образ правителя, зображений у «Похвалі князю Вітовту», не зовсім відповідає ідеалу князя, який представлений у давньоруській літературі. Можна говорити, що цей образ є вже образом ренесансного типу.

У «Похвалі...» нічого не говориться його релігійні чесноти Вітовта. Натомість автор твору спеціально звертає увагу на успіхи князя в світському житті, на підпорядкування йому різних можновладців. Як позитив трактується те, що він розправляється з тими, хто не хоче йому служити.

Показовим є початок «Похвали...»: «Таїну цареву таїти добро є — а справи великого господаря повідати добро є». Як бачимо, маємо типово світське розуміння добра. Добрим є те, коли слуга не виказує таємницю свого пана. Подібні речі зустрічаються і в уже згадуваних «Арістотелевих вратах».

Водночас автор «Похвали князя Вітовта» вважає, що коли розповідають про справи достойного правителя, то тим самим прославляють його. Свідоме прославлення правителів, героїв, намагання увічнити про них пам'ять — це ренесансна риса, пов'язана зі зміною уявлення про людське безсмертя.

Ще однією пам'яткою, яка виникла у «темні віки» і яка близька за своїм духом до «Похвали князю Вітовту», є «Волинський короткий літопис»³¹⁴. Це не автентична назва твору. «Волинським» цей літописний звід іменують для зручності дослідники, оскільки в ньому багато говориться про волинські землі.

Твір, схоже, писався протягом тривалого часу, а завершений був у середині XVI ст. у Супрасльському монастирі³¹⁵. Остання згадка в ньому припадає на 1544 р. й стосується подій, що відбулися в цій чернечій обителі. Вказаний монастир розташований зараз на території Польської Республіки, неподалік Білостоку — центру воєводства. Однак ця територія належить до білоруського Підляшшя. Свого часу цими землями володів магнатський клан Ходкевичів, який походив з київських бояр. Ходкевичі підтримували тісні зв'язки як з Київщиною, так і з іншими українськими землями. Фундуючи Супрасльський монастир, вони пов'язали його з Києво-Печерською лаврою. Не дивно, що «Волинський короткий літопис», завершений у Супраслі, базувався переважно на українському, передусім волинському, матеріалі.

Починається цей твір із «закликання варягів». Однак події давньоруської історії подані в надто скороченому вигляді. Більша увага приділена «темним вікам». Особливий акцент робиться на ординських наїздах і на боротьбі з ними

³¹⁴ Текст «Волинського короткого літопису» в перекладі Валерія Шевчука сучасною українською мовою див.: Слово многоцінне. Київ, 2006. Кн. 1. С. 56-76. За цим перекладом далі в тексті подаються цитати.

³¹⁵ Див.: Супрасльская рукопись, содержащая Новгородскую и Киевскую сокращенные летописи. Москва, 1836. С. 127-159. У цьому виданні поданий оригінальний текст «Волинського короткого літопису».

русичів. Завершальна частина літопису суттєво відрізняється від попередніх хронологічних записів. У ній розповідається про битву між московськими й об'єднаними русько-литовсько-польськими військами, яка відбулася під Оршею в 1514 році. Продовжуючи традиції давньоруських слів-панегіриків, у яких прославлялися князі, ця частина літопису містить елементи культури епохи Відродження. Можна говорити, що «Волинський короткий літопис» ніби є межовим твором, який поєднав (хай навіть у дещо механічний спосіб) культуру давньоруську й культуру Відродження.

Описуючи різного роду нещастя, зокрема, татарські наїзди, «Волинський короткий літопис», як і літописи давньоруські, стверджує, що це кара за гріхи. Проте у творі поступово утверджується оптимістичніший погляд. Літописець все більше концентрує увагу на питаннях відсічі татарським завойовникам. Відбувається зміщення акцентів — поразки, які є карою за гріхи, поступово замінюються описом перемог, котрі, щоправда, розглядаються як результат божественного втручання.

Така «переможна» тенденція логічно переходить у розлогий опис битви під Оршею. На початку опису йдеться про причини московсько-литовської війни: великий московський князь Василь Іванович, віроломно порушивши мир, напав на землі великого князя литовського й руського Жигимонта (Сигізмунда). При цьому автор робить такий висновок: «Але немає гіршого для людини, як посягання на чуже добро...»

Далі розповідається про перипетії воєнних дій. Король Жигимонт вислав назустріч московському війську армію на чолі з гетьманом, князем Костянтином Івановичем Острозьким, котрий характеризується як «добрий і хоробрий воїн». Літописець не вдається в деталі. Літературна «техніка» жанру похвали вимагала дещо іншого — вивищення заслуг героя-переможця. Однак основні моменти битви все-таки описуються.

Говориться, що військо під проводом князя Острозького здійснило сміливий рейд, перейшовши на очах московського

війська Дніпро. Костянтин Іванович дуже ризикував. Адже супротивник міг легко розбити частину його загонів, які встигли форсувати цю серйозну перепону. Проте князь, знаючи психологію московітів, вирішив ризикнути, адже ті, на його думку, хотіли розгромити всю його армію. І він не помилився.

Звісно, про ці речі в літописі не йдеться. Звертається увага на те, що Костянтин Іванович перед форсуванням Дніпра йде до церкви, молиться «живоначальній Трійці», «чудотворцю Миколі». Правда, описуючи далі перехід Дніпра, автор вдається до античних паралелей (це вже цілком у дусі епохи Відродження). Так, князь Острозький:

«...спом'янув славу,
і смілість хороброго Антіоха,
і великого гетьмана Александра Македонського,
як він війську персидському
ріку Арсіанську перейти повелів.
Перші замочилися,
А останні як по сухому перейшли.
Так і він переднім людям пливти повелів,
А останні вже як по броду перейшли».

Справді, спочатку Дніпро форсувала кіннота, потім був зроблений міст, по якому пройшли піхотинці. Деталі битви в літописі не описується, звертається увага лише на сміливість і хоробрість Костянтина Івановича та його війська, а також ведеться мова про блискучу перемогу об'єднаних русько-литовсько-польських сил над московітами. При цьому «сила велика московська» прирівнюється до «раті татарської», тим самим ніби вказувалося, що ця битва була своєрідним цивілізаційним конфліктом між «Європою» і «Азією». Справді, у московському війську були татарські частини. Та й це військо не дуже відрізнялося від татарської орди.

Завершується опис битви моралізаторськими цитатами зі святого Єфрема Сирина, пророка Ісайї, тобто, здавалося б, у цілком традиційному для давньоруської літератури дусі. Однак далі зустрічаємо моменти, які свідчили про нові віяння, що йшли із Заходу. Князь Острозький порівнювався із рицарями-хрестоносцями:

«Прирівняний ти є великим хоробрим рицарям
славного міста Родоса,
які-бо своєю мужністю
численні замки християнські
від поганських рук спокійними чинять».

Тут малися на увазі рицарі-іоніти, які жили на острові Родос з 1310 по 1522 р. і були силою, яка протидіяла експансії мусульманського Сходу.

Прославляючи Костянтина Івановича, літописець навіть пише таке:

«За такий учинок
не тільки в тутешніх великих, столичних містах —
на них сидіти достоєн ти, —
але й самим Божим градом Єрусалимом
достойний ти владіти...»

Як відомо, рицарі мали на меті завоювання Єрусалиму й створення тут християнської держави. На деякий час це їм вдалося зробити.

Цікаво, що в контексті цієї похвали Костянтин Іванович представляється як борець проти «поганих», «невірних». І, відповідно, такими «поганими» постають московіти. Натомість, князь «прив'язується» до Заходу, до західних культурних символів.

Порівнявши князя Острозького із біблійним Авієм, царем юдейським, літописець звертається до давньоримського

історика Тіта Лівія і порівнює свого героя з вірменським царем Тигранісом. Таке порівняння, як і звернення до Тіта Лівія, цілком у дусі культури епохи Відродження.

Можна стверджувати, що «Волинський короткий літопис» засвідчив зміну світоглядних орієнтирів давньоукраїнських інтелектуалів наприкінці «темних віків». Замість покірного сприйняття бід, різного роду нещасть як «кари за гріхи» утверджується розуміння необхідності давати відсіч злу. Відповідно, формується культ героїчної особистості, котра протистоїть ворогам і добивається перемог. Таким і постає князь Костянтин Іванович Острозький, який був людиною епохи Відродження³¹⁶. Принаймні в його релігійно-культурній діяльності можемо знайти чимало моментів, які свідчать про вплив на цього можновладця культури європейського Заходу.

І все ж ті ренесансні тенденції, які зустрічалися в культурі українських, а також білоруських земель періоду «темних віків», не отримали належного розвитку. Падіння Ромейської імперії, складна політична ситуація в тих слов'янських землях, де домінувало православ'я, поступова експансія латинського Заходу на Схід створили серйозний виклик для подальшого існування православно-слов'янської традиції. Їй необхідно було трансформуватися, підживившись новими ідеями.

Ця тенденція і знайшла вияв у «проренесансній» діяльності українських книжників кінця XV ст. Вони прагнули ввести в традиційну православно-слов'янську культуру нові ідеї, притаманні іншим культурам. При цьому зосереджувалися не лише на перекладах творів арабо-єврейського походження, що було притаманним представникам Олельківського ренесансу в Києві. Їм також належать переклади з латинської мови, наприклад, астрономічного твору Іоанна де Сакробоско (Джона Галіфакса) «Трактат про небесні сфери», який

³¹⁶ Про князя Костянтина Івановича Острозького див.: Ульяновський В. Князь Василь-Костянтин Острозький: історичний портрет у галереї предків та нащадків. Київ, 2012. С. 155-294.

був надзвичайно популярним в Європі в період Ренесансу. Написаний латинською мовою, він впродовж XIV—XVI ст. був перекладений англійською, італійською, французькою, німецькою, іспанською мовами. У другій половині XV ст. цей трактат також став доступним українському читачеві³¹⁷. Були й спроби на українських землях писати оригінальні твори в ренесансному дусі («Похвала князю Вітовту» й «Волинський короткий літопис»). Тобто можемо стверджувати, що в той час нинішні українські й білоруські землі були частиною «європейського культурного простору» — нехай і периферійною. Чого не скажеш про Московію.

Простежуючи паралелі між Олельківським відродженням та західноєвропейським Ренесансом, мусимо констатувати: культурне піднесення, яке спостерігалось в Києві в другій половині XV ст., не стало повноцінним Відродженням західноєвропейського типу. Це була лише його бліда копія.

Виникає питання, чому ренесансні тенденції, які намітилися в руській, власне, українській культурі в другій половині XV ст., не були повноцінно реалізовані на місцевій основі, не привели до «ренесансного вибуху»?

Тут простежується кілька причин.

По-перше, Олельківський ренесанс не супроводжувався помітним економічним та культурним піднесенням, як це бачимо в ренесансних містах Італії, передусім Флоренції. У часовому вимірі він тривав недовго, буквально кілька десятиліть. З кінця XV ст. українські землі, у т. ч. Київ та Київщина, стали об'єктом постійних нападів кримських татар. Це, зрештою, призвело до занепаду міста³¹⁸.

По-друге, в Україні не знайшлося осередків, які б змогли перехопити естафету Олельківського ренесансу. Економічна, воєнна, політична й культурна ситуація в краї кінця XV — початку XVI ст. не була такою, щоб такі осередки могли з'явитися.

³¹⁷ Історія філософії на Україні. Т. 1. С. 178.

³¹⁸ Значне руйнування Києва кримськими татарами відбулося в 1482 р., про що, зокрема, йдеться у «Волинському короткому літописі».

Коли ж у другій половині XVI ст. намітилася їхня поява, то вони змушені були діяти в умовах інтенсивної експансії західної латинської культури, яка не давала їм розвиватися на автохтонній основі.

По-третє, «культурна підживка» Олельківського ренесансу виявилася не настільки багатою та ефективною, як «підживка» Ренесансу італійського. Проторенесансні діячі ромейської культури після завоювання своєї батьківщини турками переважно емігрували до Італії, де стимулювали гуманістичні студії. Хоча місцем еміграції для них могли б стати українські землі, якби тут існувала сприятлива воєнна й політична ситуація. Адже це був регіон, де переважало православ'я й були закорінені традиції ромейської культури. Більш чужа в конфесійному та культурному плані Італія могла запропонувати ромейським емігрантам кращі умови. У чомусь повторилась історія двохтисячолітньої давності, коли після розорення високорозвинутих іонійських міст її культурні діячі емігрували не до своїх північнопричорноморських колоній, а до італійських. У такій ситуації представники Олельківського ренесансу змушені були «живитися» не найновішими досягненнями ромейської культури, а «вторинним матеріалом», який йшов як із арабського та єврейського середовищ через юдейські канали, так із середовища латинян.

Все це разом узяте не дало Україні розвинути Ренесанс на власній, автохтонній основі. Можна говорити, що тоді Україна «втратила шанс».

І все ж ці ренесансні тенденції не минули даремно. Вони засвідчили, що українські землі, попри складні політичні й економічні проблеми, все ж належали до культурного «європейського простору».

ЗМІСТ

На зорі книжної мудрості	5
Особливості архаїчного мислення та перетворення міфу в логос	5
Філософський потенціал українського фольклору	10
Українські приповідки як відображення «народної філософії»	15
Становлення й розвиток писемності на українських землях	19
Елементи предфілософії в «Повісті минулих літ»	23
Давня руська книжність і філософія (любомудріє)	30
Трактування поняття «філософія» в давньоруській культурі	30
Становлення православно-слов'янської традиції	46
Давньоруські книжні й філософські середовища	59
Дискусії руських книжників з опонентами	73
Чужа мудрість? Перекладні тексти	87
Кодекс Гертруди: між традиційною й оригінальною літературою	102
Іларіон: буття Русі у світовому контексті	106
Давньоруські тексти про Бориса і Гліба	116
«Києво-Печерський патерик»: чернечий острів посеред суєтного моря?	123
«Ходіння» Данила Паломника як вияв християнського руського патріотизму	142
Давньоруське літописання	147
Практична філософія Поучення Володимира Мономаха: образ християнського правителя	164

Алегорії Кирила Турівського	176
Загадкове «Слово о полку Ігоревім»	188
Предвісник Ренесансу: «Моління Данила Заточника»	206
Книжність «темних віків»	217
Політична й соціокультурна ситуація	217
Філософ на троні	221
«Нова» перекладна література	232
Повчальна література. Творчість єпископа Серапіона, митрополитів Кирила й Петра Ратенського	235
Ісихазм, та його поширення на українських землях	243
Одеський ренесанс	251

Науково-популярне видання

Серія «Великий науковий проект»

КРАЛЮК Петро Михайлович

**ЛІТЕРАТУРНА МУДРІСТЬ РУСИ-УКРАЇНИ:
РОЗВИТОК І ФАЛЬСИФІКАЦІЇ**

Головний редактор *О. В. Красовицький*

Відповідальна за випуск *І. В. Мазінг*

Художній редактор *О. А. Гугалова-Мешкова*

Технічний редактор *Г. С. Таран*

Коректор *А. Р. Коник*

Підписано до друку 06.04.26. Формат 60×90^{1/16}.
Умов. друк. арк. 17,00. Облік.-вид. арк. 13,83 .
Замовлення № .

ТОВ «Видавництво Фоліо»
Свідоцтво суб'єкта видавничої справи
ДК № 5244 від 09.11.2016
Електронна адреса: **avk@folio.com.ua**

Сайт та інтернет-магазин видавництва:
www.folio.com.ua
Електронна адреса:
market@folio.com.ua

Цифрова друкарня «Фоліо»

Кралоук П. М.

К77 Літературна мудрість Русі-України: розвиток і фальсифікації / Петро Кралоук; худож.-оформлювач О. М. Марцинкевич. — Харків: Фоліо, [Б. р.]. — 269 с.: іл. — (Великий наук. проєкт).

ISBN 978-966-03-8087-5 (Великий наук. проєкт)

ISBN 978-617-8551-51-3

У давній Русі вважалось, що люди, які читають книги, а тим паче інтерпретують їх, є любителями мудрості, любомудрами, по-грецьки — філософами. У «Літературній мудрості Русі-України» йдеться про тексти та книги, які мали поширення на руських землях у давні часи, про їх філософський потенціал, а також про давньоруських книжників. Автор звертає увагу на загадки давньоруської літератури й попереджає про можливі літературні фальсифікації.

УДК 94(477)