

Інститут філософії імені  
Г.С. Сковороди НАН  
України,  
Полтавська державна  
аграрна академія

2009



*В.С. Горський  
(1931-2007)*

**Присвячується світанку пам'яті видатного  
українського філософа, професора  
Горського Вілена Сергійовича**

*Тетяна Целік  
Олена Вдовина  
Станіслав Бондар  
Дмитро Гордієнко  
Олександр Киричок  
В'ячеслав Корнієнко  
Людмила Чабак  
Євгенія Більченко*

**II давньоруські історико-філософські  
читання**

**Філософські ідеї  
в культурі  
Київської Русі**

**пам'яті видатного українського філософа**

**ВІЛЕНА СЕРГІЙОВИЧА  
ГОРСЬКОГО**

**10 червня**

**Полтава  
2009**

ÓÄÊ 130.2:94(477)

ÁÁÊ 87:71:63.3(4ÓÊÐ)41

Ô 56

Ó<sup>3</sup>éíñíðñüé<sup>3</sup> <sup>3</sup>äâ; â éóëüðóð<sup>3</sup> Êè;âñüéí; Ðón<sup>3</sup>. Çá<sup>3</sup>ðíèè íàóéíâèð ìðàöü ç à ìàðäð<sup>3</sup>æè àìè <sup>22</sup> äàâíüíðónüèèð <sup>3</sup>ñòíðèéí-ó<sup>3</sup>éíñíðñüèèð ÷èðàíü “Ó<sup>3</sup>éíñíðñüé<sup>3</sup> <sup>3</sup>äâ; â éóëüðóð<sup>3</sup> Êè;âñüéí; Ðón<sup>3</sup>” (Ïèðàââ, 10 ÷âðáíý 2009 ð.).– Ïèðàââ, ÐÁÁ ÏÄÄÄ, 2009.– 127 ñ.

Äí çá<sup>3</sup>ðèè óâ<sup>3</sup>éøèè ñðàðò<sup>3</sup>, ñðâíðáí<sup>3</sup> íà ìñíá<sup>3</sup> äíñá<sup>3</sup>äâé ó÷àñíèè<sup>3</sup>â <sup>22</sup> äàâíüíðónüèèð <sup>3</sup>ñòíðèéí-ó<sup>3</sup>éíñíðñüèèð ÷èðàíü “Ó<sup>3</sup>éíñíðñüé<sup>3</sup> <sup>3</sup>äâ; â éóëüðóð<sup>3</sup> Êè;âñüéí; Ðón<sup>3</sup>”, ìðèñâý÷áíèð ìàì'ýð<sup>3</sup> àèààðííâí óèðà;íñüéí âí ó<sup>3</sup>éíñíðà Á<sup>3</sup>èáíà Ñàðã<sup>3</sup>éíâè÷à Äíðñüéí âí, ìðâáí<sup>3</sup>çí âáíèð <sup>2</sup>íñðèððóðí ò<sup>3</sup>éíñíð<sup>3</sup>; Íàð<sup>3</sup>ííàèüíí; Àèàââí<sup>3</sup>; Íàóé Óèðà;íè <sup>3</sup>íáí<sup>3</sup> Ä.Ñ. Ñèí âí ð íàè ðà Ïèðàââñüéíþ äâðæàâííþ äâðàðííþ àèàââí<sup>3</sup>þ, ýè<sup>3</sup> â<sup>3</sup>ááóèèñý 10 ÷âðáíý 2009 ðíèó ó ì. Ïèðàââ<sup>3</sup>.

Ä ìñè<sup>3</sup>æâáííý àâòíð<sup>3</sup>â ç ð<sup>3</sup>çíèð ì<sup>3</sup>ñð Óèðà;íè, ùí ìðââñðàâèýþðü ð<sup>3</sup>çí<sup>3</sup> í àóéí âí - ä ìñè<sup>3</sup>áí<sup>3</sup> óñðàííâè ðà íàâ÷àèüí<sup>3</sup> çàèèàâè, íá'òáíáí<sup>3</sup> àíàè<sup>3</sup>çíí ò<sup>3</sup>éíñíðñüèèð <sup>3</sup>äâé ó äàâíüíðónüé<sup>3</sup> éóëüðóð<sup>3</sup>, ùí áóéí âí èíáííþ <sup>3</sup> íàéóéþ áèáí<sup>3</sup>þíþ ðâííþ íàóéíâèð ñððâ<sup>3</sup>é ìðíðâñíðà Äíðñüéí âí.

Ðâðáíçáíð:

Çââ<sup>3</sup>áóââ÷ â<sup>3</sup>äâ<sup>3</sup>éó ò<sup>3</sup>éíñíð<sup>3</sup>; Óèðà;íè <sup>2</sup>íñðèððóð ò<sup>3</sup>éíñíð<sup>3</sup>; <sup>3</sup>í. Ä.Ñ. Ñèí âí ð íàè ÍÁÍ Óèðà;íè, äíèðíð ò<sup>3</sup>éíñíðñüèèð íàóé

*Éíñèíáíèí Ñàðã<sup>3</sup>é Èüâíâè÷*

ISBN 978-966-2088-43-4

© Àâòíðè ñðàðàé  
© ÏÄÄÄ, 2009

## ПЕРЕДМОВА

Перед вами — другий збірник статей за матеріалами давньоруських історико-філософських читань “Філософські ідеї в культурі Київської Русі” пам’яті Вілена Сергійовича Горського, що відбулися в Полтаві на базі Полтавської державної аграрної академії за участі Інституту філософії імені Г.С. Сковороди НАН України у червні 2009 року. Не всі доповіді, які звучали під час читань, вміщені у цьому збірнику, проте, з іншого боку, стаття В’ячеслава Корнієнка, включена пізніше, вдало доповнює подані матеріали в руслі основних дискусій та тез учасників, тому збірник передає дух конференції та головні питання, над якими розмірковують її учасники.

Автори вміщених матеріалів зачіпають досить широке коло проблем, пов’язаних з історико-філософським, історичним дослідженням киеворуської спадщини та проблем середньовічної ментальності на прикладі вітчизняних пам’яток, як писемних, так і неписемних.

Зокрема, стаття Людмили Чабак (Чернігів) присвячена висвітленню культу слова у філософсько-світоглядних ідеях давньоруських любомудрів — тема, традиційна для вивчення киеворуської філософської культури. Проте чимало студій з цієї проблематики базуються на обмеженому колі джерел та постатей, найбільш популярних та вивчених під таким кутом зору, тоді як інші, менш знані та, на перший погляд, “невдячні” в історико-філософському ракурсі твори залишаються “в зоні забуття”. Такий підхід намагається “деконструювати” Олександр Киричок (Полтава). Він пропонує залучити до вивчення давньоруські переклади “Правил Святих

Апостолів”, визначивши цей текст як “детонатор політично-філософського мислення” книжників Київської Русі.

Поряд із цим, Тетяна Целік (Донецьк) розглядає методологічні засади й можливості включення невербальних джерел до історико-філософського дослідження, оскільки вони, за висловом В. Горського, містять “філософські значущі ідеї”, притаманні культурі та світогляду людини доби Київської Русі. Крім того, про ментальність людини Середньовіччя можуть свідчити не тільки пам’ятки, а й ритуали. Конкретний приклад застосування цього методологічного підходу демонструє Станіслав Бондар (Київ), який звертається до аналізу філософсько-історичного змісту Таїнства Божественної Літургії в історіософській, есхатологічній та сотеріологічній перспективах.

Розвитком та застосуванням згаданих методологічних підходів можна вважати студії істориків Дмитра Гордієнка (Львів) та В’ячеслава Корнієнка (Київ), які вперше долучилися до кола учасників читань. Так, Д. Гордієнко, вивчаючи храмову архітектуру Давньої Русі, намагається реконструювати тогочасні уявлення про великокнязівську владу та способи її легітимації, а В. Корнієнко на основі відкритих ним графіті-записів лічби в Софії Київській пояснює особливості розуміння давніми русичами “малої есхатології”. Ці історичні дослідження дають історикам філософії нові джерела для прояснення світоглядних особливостей киеворуської культури та відкривають нові перспективи досліджень. Водночас вже реконструйовані медієвістами ідеї та уявлення доби Середньовіччя дозволяють історикам виокремлювати та ідентифікувати певні артефакти як історичні джерела, здатні щось “промовляти” фахівцям. Отже, маємо, за висловом Г.-Г. Гадамера, “герменевтичне коло”, що легітимує потребу міждисциплінарних студій у медієвістиці.

За кордоном потреба в комплексному, міждисциплінарному підході до медієвістики не тільки давно усвідомлена, а й зреалізована у численних семінарах, дослідницьких стипендіях, грантах та збірниках, причому інколи матеріалом таких студій є культура Київської Русі. Так, Олена Вдовина (Київ) аналізує новітні



тенденції досліджень творчості Кирила Туровського на прикладі виданого 2000 року у Бергені (Норвегія) збірника “Кирило Туровський: єпископ, проповідник, гімнограф” (Kirill of Turov: Bishop, Preacher, Hymnographer / ed. Ingunn Lunde.— Bergen, 2000.— 230 p.). Упорядником цього збірника є норвезька дослідниця Інгунон Лунде, автор монографії “Свято слова: гомілетична риторика Кирила Туровського та її візантійські джерела” (Lunde, Ingunn. Verbal Celebrations: Kirill of Turov’s Homiletic Rhetoric and its Byzantine Sources.— Wiesbaden: Harrassowitz Verlag, 2001.— 300 p.).

Однак культура Київської Русі, на переконання авторів, становить інтерес для фахівців не тільки як “сива давнина” та “архаїчний період” вітчизняної філософської культури. Прикладом того, як давньоруський матеріал може давати цікаві відповіді на запитання, що постають в результаті сучасних викликів перед філософією, є стаття Євгенії Більченко (Київ), яка розглядає мотив Чужого на прикладі східної традиції в давньоруській філософській думці.

Сподіваємося, що давньоруські історико-філософські читання стануть традиційним та авторитетним заходом, а збірники з такою назвою перетворяться на серію видань.

Олена Вдовина

Тетяна Целік

## ДО ПРОБЛЕМИ МОЖЛИВОСТІ ВИКОРИСТАННЯ НЕВЕРБАЛЬНИХ ДЖЕРЕЛ У ІСТОРИКО-ФІЛОСОФСЬКОМУ ДОСЛІДЖЕННІ

Джерелознавча проблема у історико-філософському дослідженні була і залишається однією з провідних. Особливо гострою вона є стосовно досліджень вітчизняної філософії початкових етапів, бо, як відомо, від доби Київської Русі до нашого часу дійшло лише близько одного відсотка джерел. Більшість з них досліджені та проінтерпретовані протягом двох останніх століть фахівцями різних галузей гуманітаристики достатньо ґрунтовно й різнопланово.

Оцінка цієї культурної спадщини також неоднозначна, особливо у історико-філософському вимірі. Залежно від розуміння самої філософії, оцінки сягають діаметрально протилежних поглядів: визнання наявності філософського кола проблем у літературно-філософській спадщині XI – першої половини XIII ст., з одного боку, і заперечення будь-якої цінності цих же пам'яток у філософському сенсі – з іншого. Ми неодноразово піднімали цю проблему та порівнювали точки зору, які висловлювали історики філософії з кінця XIX ст. та впродовж XX ст. стосовно існування (чи не існування) філософії у Давній Русі, доцільності і можливості (або – недоцільності й неможливості) досліджень цих етапів мислительної культури. Це позиції А.К. Бичко, В.В. Бичкова, С.В. Бондаря, А. Валицького (США), М.К. Гаврюшина, А.А. Галактіонова, К. Ганкевича, В.С. Горського, М.М. Громо-

ва, О.О. Єрмічева, О.Ф. Замалеєва, В.В. Зеньківського, В.О. Зоца, З.О. Каменського, Ф.-Ч. Коплстона, С.Б. Кримського, М.О. Лоського, В.В. Мількова, П.Ф. Никандрова, Л.В. Полякова, М.В. Поповича, В.Ф. Пустарнакова, Е.Л. Радлова, Дж. П. Скенлана (США), А.Г. Тихолаза, Г.П. Флоровського, Д.І. Чижевського, Г.Г. Шпета, В. Щурата та багатьох інших дослідників [1; 2; 3; 4; 5], де відтворені досить різноманітні оцінки можливостей і масштабів історико-філософського аналізу цього духовного спадку.

У підсумку цю теоретичну дискусію можна звести до оцінки О.Ф. Лосєва, який писав з цього приводу: “... той, хто цінує у філософії перш за все систему, логічну відточеність, ясність діалектики, одним словом — науковість, може без болісних роздумів залишити російську філософію поза увагою” [6, С. 67–68], — і хоча у О.Ф. Лосєва йдеться як про ранні етапи, так і про філософські системи мислителів Срібного віку, типологічна визначеність відтворена точно. Фактом є і те, що до появи філософської системи Вол. Соловйова цілісної, завершеної філософської доктрини, такої, котру можна було б назвати класичною, у східного слов’янства взагалі не було. Але глибоко російська за духом, система Вол. Соловйова з чогось постала, на щось спиралася, і, у свою чергу, дала потужний поштовх подальшому розвитку російської філософії Срібного віку. Через це впродовж ХХ ст. історики філософії й намагались визначити типологічні характеристики та виявити провідні риси російської філософії.

Зрозуміло, що філософських систем російського Срібного віку в цілому, та й системи Вол. Соловйова не було б без ретельного засвоєння спадку усієї західноєвропейської філософії, особливо платонізму та німецької класичної філософії, але самостійність мислення мала й інші джерела — вітчизняні. Тож, йдучи у зворотному історичному напрямі, від Вол. Соловйова, треба вести мову про П. Юркевича, слов’янофілів, Г. Сковороду, діячів та професорів Києво-Могилянської академії XVII–XVIII ст., як про фундаторів та систематизаторів філософського мислення на

вітчизняних теренах, котрі залучили величезний філософський спадок і античності, і схоластики, і новоєвропейської натурфілософії, з одного боку, а з іншого — зберігали потужну Святоотецьку, християнсько-неоплатонічну (ареопагітичну) традицію у поданні академічної філософії свого часу. Тривимність (а то й чотиримовність) Києво-Могилянської академії дозволяла сформувати адекватну категоріальну базу східнослов'янського філософування, починаючи з середини XVII ст. (своєрідної вітчизняної схоластики), і жодних сумнівів не виникає стосовно значення академічної доби у розвитку вітчизняної філософії наступних XVIII та XIX ст.

А що дали, і чи були якісь філософські здобутки у ще більш ранні часи нашої історії, особливо домонгольського періоду? Тобто, ми повернулися до початкової тези нашої доповіді.

У нашому дослідженні ми використовуємо періодизацію історії української філософії, запропоновану професором В.С. Горським, яка вже стала загально визнаною та загально живаною. А от теза Вілена Сергійовича про те, що вітчизняна філософія тривалий час (від доби Київської Русі і до початку XVII ст.) існувала як складова більш широкого спектра духовної культури — як філософська культура, періодично викликає повернення до давньої наукової дискусії, наприклад, її поновив у статті 2002 року “До питання про присутність філософії Платона в культурі Київської Русі” А.Г. Тихолаз. Серед аргументів А.Г. Тихолаза є досить вагомі тези про незапитаність самої античної, зокрема платонічної і неоплатонічної філософії, на теренах Київської Русі, бо у такій актуалізації не було потреби навіть після впровадження християнства і формування давньоруської інтелектуальної еліти, адже інтерес зумовлювався, у першу чергу, потребами забезпечення культової діяльності та розбудови східнослов'янської церкви, а не філософської теорії у чистому вигляді.

На перший погляд, гострої проблеми ніби й не існує, адже ніхто, у тому числі В.С. Горський, ніколи не стверджували, що у Київській Русі існувала розвинена, античного рівня філософська спадщина. Якщо можна вести мову про вітчизняну філософську

традицію, то лише у вимірі софійно-буттєвої проблематики, моральної визначеності у контексті християнського світогляду, особливо на ранніх її етапах. Таку позицію частково репрезентують Д.І. Чижевський, В.В. Зеньківський, побічно навіть Г.Г. Шпет, таким є визначення В.С. Горського, яке поділяють М.М. Громов, В.В. Мільков та багато інших сучасних дослідників. Але А.Г. Тихолаз піднімає проблему у іншій площині — цитуючи та посилаючись на Г.П. Федотова, він бере під сумнів адекватність та можливість впливу античної спадщини вже на рівні мови, бо, на його думку, те, що традиційно завжди оцінювалося як великий здобуток східнослов'янського світу — доробок солунських братів, створення церковнослов'янської мови та переклад Святого Письма і комплексу церковно-службової літератури цією мовою, відіграло не позитивну, а негативну роль, адже позбавило ці народи можливості створення адекватного категоріального апарату філософського мислення і філософської творчості. Західно-європейське середньовіччя змогло створити власну схоластичну філософію навіть в умовах існування християнської цивілізації, протилежної античній, завдяки мовній неперервності і впливу латини, яка лишалася офіційною мовою Західного християнства. А для Східної церкви, особливо у її південно- та східнослов'янському варіантах, грецька мовна традиція не стала зразком творення власного філософського мовлення через розповсюдження християнства на слов'янських землях спорідненою, не здатною піднятися до категоріального рівня, мовою [7, С. 55—57]. Навіть з патристичного доробку, на думку А.Г. Тихолаза, давні русичі запозичували не стільки філософський, мислительний шар, скільки практичний, необхідний для мінімального забезпечення потреб літургії чи дидактики, спрямованої на новонавернених парафіян. Так, можливо, оцінюються відомості з “Бджоли”, де згадуються античні філософи та наводяться приписані їм цитати, а також зміст “Ізборників”. Якщо і траплялися поодинокі випадки обізнаності в античній філософії, розмірковує науковець, то це, радше, підозрілі

винятки, як, наприклад, постать Климента Смолятича, котрого, “... якби не існувало, ...варто було б вигадати” [7, С. 57–58].

Якщо врахувати, що найпотужніший християнсько-неоплатонічний текст — корпус “Ареопагітик” не був у колі читання киеворуських мислителів, бо з’явився у слов’янському перекладі інокса Ісаї лише у 1371 році та потрапив на Русь оминувши Київ, ймовірно, з Афону до Новгороду, або з Константинополя до Москви [7, С. 63–64], то це дійсно може бути серйозним аргументом на користь твердження про недоцільність пошуків будь-яких форм вітчизняного філософування раніше Г. Сковороди або й ХІХ ст.

Таким чином, науковець бере під сумнів або ставить побічне питання стосовно значення як першого, так і другого болгарського впливів на культуру Давньої Русі (другий, у такому змістовному поданні, мав місце стосовно впливу на Московську Русь, а не на Русь-Україну). Але саме ці аспекти не є предметом обговорення у сьогоднішній доповіді. Ми б хотіли повернутися у джерелознавчу площину. Висновком з наведеного аналізу, дійсно аргументованої і підкріпленої авторитетними іменами О. Абрамова, Г. Федотова, Г. Шпета, А. Карташева, позиції може бути наступне: умовність та гіпотетичність можливості використання навіть тих небагатьох, у відсотковому вимірі, дійсно писаних, атрибутованих як пам’ятки ХІ–ХІІІ ст., вербальних джерел. А у загальному підсумку — неможливість вести мову навіть про підготовчі етапи вітчизняної філософської традиції раніше ХVІІ ст.

Справжня філософія, платонізм, у його філософському розумінні, у східнослов’янській традиції виявиться “...через без малого тисячу років після хрещення Русі, (коли — Т.Ц.) Росія, подолавши нормальний шлях філософського дозрівання, шлях, якого не вдавалося уникнути жодному народові, подарує світові власну філософію, що уславить її. Це буде російська релігійна філософія, що в творчості В. Соловйова, С. та Є. Трубецьких, С. Булгакова, П. Флоренського, В. Ерна, С. Франка, Л. Карсавіна набуде блискучих форм християнського платонізму — платонізму, якого у них не доводиться відшукувати під мікроскопом,

оскільки він стане справжнім катализатором їхнього філософування ... Досвід російської релігійної філософії вкотре засвідчує, що мі-рою засвоєння платонізму можна вимірювати ступінь філософської зрілості культури” [7, С. 66]. Добі ж Київської Русі А.Г. Тихолаз відводить заслугу народження “духу народу”, який визрівав впродовж тисячоліття, аби підвестись до філософії платонізму.

Тільки постають запитання та зауваження іншого порядку, а також виникають контраргументи:

1) Чи не була російська філософія Срібного віку такою ж елітарною та далекою від пересічного підданого Російської імперії кінця ХІХ — початку ХХ ст., як і мислительна діяльність любомудрів Київської Русі відносно мешканців тієї ранньофеодальної держави? Давньоруський пресвітер Фома, котрий дорікав Климентові Смолятичу за апеляцію до Гомера і Платона, можливо, такий же за рівнем засвоєної суспільної думки свого часу, як і пересічний студент російського університету, тільки захоплений не православною ідеєю, як Фома, а атеїстичною та матеріалістичною, майже загальною для ХІХ ст. (згадаймо, реакцію студентів Московського університету на лекції Памфіла Юркевича, коли вони не сприймали філософський ідеалізм та насміхалися з південно-руської говірки професора, окрім, звичайно, Вол. Соловйова та В.О. Ключевського).

2) Де саме витoki філософії всеєдності Вол. Соловйова, наріжним концептом якої стала “Софія” як триєдність Істини, Добра і Краси, втіленої у ідеалі Мудрості й Вічної Жіночності? Адже, це не тільки Платон, а й загальнокультурний, візантійсько-православний концепт не лише теоретичного рівня, а й такий, що сприймався пересічною свідомістю як ідея заступництва Діви Марії і у Візантії, і у Київській Русі, і у Московській Русі, пізніше — у Росії взагалі, ідея покровительства найвидатнішим чернечим обителям цих держав (Афон, Влахерна, Києво-Печерська, Почаївська, Троїце-Сергієва Лаври та інші монастирі), покровительства українському православному козацтву. Можна навіть вести мову про домінування на Русі культу Бого-



родиці порівняно з Христологічним культом, у тому числі аргументуючи цю тезу розповсюдженістю апокрифічних текстів “Ходіння Богородиці по муках” [8. С. 181–195, 218–281]. Приклади можна продовжувати.

3) Мабуть, все ж таки факт прийняття християнства сприяв як формуванню, так і розповсюдженню у суспільній свідомості нових ідей, котрі несли не лише релігійний, а й філософсько-теологічний, християнсько-неоплатонічний зміст, зрозуміло, що без їхньої артикуляції саме як філософсько-язичницьких, а вже у переробці та поданні православних Отців Церкви. С.С. Аверинцев зауважував, про “відомий кожному досліднику середньовічної культури феномен, коли ...не такий вже й начитаний автор розмірковує на теми містичного умогляду так, ніби він з досконалістю вивчив тексти Плотіна й Прокла, — лише тому, що ... зерно християнізованого неоплатонізму завдяки посередництву Псевдо-Ареопагіта ввійшло до складу загально-християнської традиції й органічно з нею зрослося, це зерно може знову й знову самочинно розгортати з себе все багатоманіття форм неоплатонічного філософування” [9, С. 215].

4) Дійсно, акт прийняття християнства у X ст. дозволив Київській Русі не тільки увійти до цивілізаційного простору східноправославного кола, а й долучитися до усього масиву європейсько-християнської філософської культури у її візантійсько-болгарському варіанті. Але ми тільки що, вище за текстом, з’ясували ґрунтовність аргументів про недовіру до вербальних джерел часів Київської Русі стосовно їхнього філософського виміру. Отже, відома з часів Давньої Русі XI ст. ідея “Софії” потрапила у цей культурний простір іншим шляхом, оминувши безпосереднє знайомство з корпусом “Ареопагітик” (як пам’ятаємо, залучений сюди лише з кінця XIV ст.).

Відповідь на це питання також існує, й існує давно, починаючи з творчого доробку філософів Срібного віку. Є. Трубецької писав про “умогляд у фарбах”, аналізуючи давньоруський іконопис [10], П.О. Флоренський, зрозумівши недостатність лише відтворення софіологічних роздумів християнських неоплатоніків,



вдався до розгляду іконографії “Софії” у православ’ї, бо розумів, що сакральне мистецтво і образи, створені внаслідок естетичного переусвідомлення теологічного змісту, були продовженням і способом викладення основних догматів віровчення [11, С. 262–317].

Таким чином, ми нарешті наблизилися до основної тези нашої доповіді — до можливості використання невербальних джерел у історико-філософському дослідженні. Там, де ще не склалась філософсько-категоріальна база, де вітчизняна філософія лише ставала на ноги, вона все ж таки існувала на рівні філософської культури (за типологією В.С. Горського). І не лише у морально-дидактичному, етично-світоглядному, теолого-містичному (для обраних, наприклад, таких, як Преподобний Антоній Печерський), а й для широкого загалу — на естетичному рівні несла проповідь основних положень платонічної (неоплатонічної, християнсько-неоплатонічної) філософії засобами не слова, а фарби й світла, досконалості мозаїки й гармонії архітектурної споруди. Це проповідь красою.

Не можна не послатися ще раз на хрестоматійну роботу С.С. Аверинцева 1972 року, присвячену написові над конхою центральної апсиди Софії Київської [9], де він, з позицій культурологічного підходу, проаналізував концепт “Софії”, його витoki, трансформацію від язичницької міфології до юдейсько-християнського міфообразу, і зрештою, його місце у мислительних конструктах та всьому спектрі філософської культури східно-православного типу, а також показав його значення для філософії Срібного віку. Найбільш глибоко, на ментальному рівні, поняття “Софії” засвоювалося саме завдяки православним храмовим комплексам. Саме концепт “Софії” протягом століть зберігав провідні онтологічні та теолого-естетичні уявлення, що склалися у Візантії та втілилися у храмовому будівництві найважливіших центрів православного культурного ареалу: храм Святої Софії у Константинополі, храм Софії, котрий дав назву столиці Болгарії, храмів Софії Київської Русі — Києва, Новгород, Полоцька, а також збереглися у відповідних канонах іконографії Софії. Значення

естетичних поглядів Псевдо-Діонісія та апофатичного богослов'я не можна недооцінити, бо спочатку візантійські, а пізніше — давньоруські майстри, можливо не знаючи його теоретичного доробку, відтворювали провідні естетичні ідеали та саме вчення Ареопагіта, освячене православ'ям.

Отже, храмові архітектурні комплекси та іконографічні канони постають вже як невербальні джерела історико-філософського аналізу філософської культури і Київської Русі, і більш пізнього часу. Наприклад, містичне вчення ісихазму та іконописна творчість Максима Грека і Андрія Рубльова. Або, програма розписів Софії Київської, системне дослідження якої протягом тривалого часу здійснює Н.М. Нікітенко, дозволяє навіть у орнаментиці храму виявляти числові залежності та символіку, якщо не піфагорейського, то напевне ареопагітичного змісту для “...передачі вищих сакральних і водночас суспільно значущих ідей” [12, С. 137–138]. У цьому ряду прикладів можна згадати символічну топографію давнього Києва, яка відтворювала сакральні символи не стільки Константинополя, скільки Єрусалима, адже сам Царгород вже відбивав старозавітну топографію. Це дослідження С.Б. Кримського, В.С. Горського, Ю.Ю. Завгороднього. Окремі Біблійні топоси відтворюють православні монастирі, зокрема Києво-Печерська Лавра (дослідження М.М. Нікітенко) [13]. Невипадково, С.В. Бондар, роблячи спробу виявити типологічні особливості та специфіку філософування в Україні XI–XIV ст., назвав це “філософією краси” [14, С. 73].

Повертаючись до концепту “Софії”, його фіксації як на вербальному, так і невербальному рівнях, а також оцінюючи його значення у масиві вітчизняної філософської традиції від XI ст. до початку XX ст., варто визнати його провідним та системоутворюючим. Можна стверджувати, що він став архетиповим. С.С. Аверинцев, відзначаючи спорідненість образу Афіни та Діви Марії, які у різних епохах онтологічно співвідносилися з Божественною Мудрістю (з Софією), зробив висновок наступного змісту: “...образ Афіни і образ Богородиці виявляють — кожний з них у

відповідності до своєї сходинки в історії суспільної свідомості — один і той же стійкий євразійський першообраз, котрий утримувався пам'яттю народів протягом самих різних епох і такий, що сягає самих джерел духовної культури людини” [9, С. 236]. Якщо брати до уваги логіку виникнення філософії з міфології, то, можливо, слов'янська міфологія та хтонічне божество Матір-Сира-Земля, богиня Лада, інші жіночі міфообрази також сприяли засвоєнню широкими верствами давніх русичів християнської версії заступництва не стільки Христа, скільки Діви Марії, втіленої у іконографії Оранти, бо складні умовиводи та онтологія візантійської патристики все ж таки лишалися надбанням дуже високоосвіченої еліти Київської Русі.

Які ж висновки можна зробити? По-перше, філософська культура Київської Русі існувала у формах, адекватних своєму історичного часу та культурно-типологічній належності. По-друге, серед джерел історико-філософського дослідження варто більш широко використовувати і невербальні, які за змістом, символікою та смислами можуть суттєво доповнити наявну вербальну джерельну базу. По-третє, і головне — типологічні особливості вітчизняної філософської традиції склалися, починаючи з домонгольського часу, та, у свою чергу, визначили провідні риси культури східного слов'янства в цілому до початку ХХ ст. включно, і, зрештою, були втіленими у філософських системах російського Срібного віку. (Ця теза була основною ще у нашому дослідженні під час написання дипломної роботи випускника філософського факультету. Наскільки тоді, у 1990 році, вдалося її аргументовано довести, сьогодні можна лише посміхнутися).

І останнє. Сьогодні українська спільнота розбудовує незалежну державу, шукає шляхи і взірці власної цивілізаційно-культурної ідентичності, намагається сформулювати українську національну ідею, яка б дозволила консолідувати суспільство. Протягом двох останніх десятиліть на цьому шляху виникли нові небезпеки та хибні кроки, серед яких В.С. Горський відзначив спроби “приватизації” історичного минулого та культурного спадку, коли на представників і феномени культури дивляться “як на об'єкт приватної власності”

за принципом “якщо він мій, то він не твій” [15, С. 54]. Вказав він і на неприпустимість наукової некоректності, так званого “наукового фальсифікату” [15, С. 56–66], навівши приклади неавтентичних текстів, які намагаються подавати як давньоукраїнську спадщину. Філософія, як відомо, є квінтесенцією культури. Тому варто мабуть зупинитися на двох типологічних рисах філософської культури Київської Русі, які лежать в основі усієї подальшої своєрідності східнослов'янської традиції філософування — це софійність та екзистенційно-буттєва її визначеність. Тоді зникає необхідність доводити унікальність власного філософського шляху та древності його коріння.

Доречно звернутися у цьому зв'язку до типології критеріїв цивілізаційно-культурної ідентичності, яку запропонував Ю.В. Павленко [16, С. 362–363] саме на підставі аналізу філософської спадщини. Він назвав сім типологічних ознак, котрі вказують на належність української культури до східно-православної цивілізаційної системи, серед яких: апофатизм; образно-емоційне сприйняття першореальності; софійне усвідомлення світу (у тому числі і філософією Срібного віку); принцип боголюдскості; розуміння людини як самоцінної духовної сутності та істоти; стриманоблагоговійне, самообмежуюче ставлення до доквілля; “прагнення до цілісного, ціннісно-упорядкованого, однаковою мірою інтелектуально-розумного, емоційно-художнього та морально-вольового світосприйняття як основи гідного життя” [16, С. 363]. Як бачимо, ці риси можна виводити вже на підставі аналізу концепту “Софії” та іконографічного образу Оранти, тобто невербального джерела, яке цілком зберегло і донесло комплекс онтологоестетичних уявлень християнського неоплатонізму (ареопагітизму зокрема) у час, коли для повноти теоретичного осягнення цих ідей підґрунтя лише складалося.

Таким чином, ми наголошуємо на більш широкому включенні та використанні в історико-філософських дослідженнях невербальних джерел, що дозволить розширювати джерельну базу цих досліджень, особливо найвіддаленіших етапів вітчизняної філософської

культури, уникаючи як наукового фальсифікату, так і небезпеки модернізації тієї доби.

## ЛІТЕРАТУРА

1. *Целік Т.В.* Особистісне начало у філософській культурі Київської Русі.— К.: Вид. ПАРАПАН, 2005.— 312 с.
2. *Целік Т.В.* Філософська культура Київської Русі: методологічні та джерелознавчі аспекти дослідження // Наукові читання “Вітчизняна філософська традиція: інтелектуальний і культурний контекст” (Київ, НАУКМА, 9 листопада 2001 р.) // Національний університет “Києво-Могилянська академія”. Наукові записки. Філософія та релігієзнавство.— К.: Видавничий дім “КМ Академія”, 2002.— Т. 18.— С. 32–37.
3. *Целік Т.В.* Проблема особистості у культурі Київської Русі // Collegium. Международный научный журнал.— К., 2004.— № 15.— С. 129–148.
4. *Целік Т.В.* Чи потребує вітчизняна філософська традиція апології? // Ноосфера і цивілізація. Випуск № 2(5).— Донецьк: ДонНТУ, 2005.— С. 17–23.
5. *Целік Т.В.* В.С. Горський у сучасному історико-філософському українознавстві // Філософські ідеї в культурі Київської Русі.— Полтава, 2008.— С. 11–28.
6. *Лосев А.Ф.* Русская философия // Введенский А.Н., Лосев А.Ф., Радлов Э.Л., Шпет Г.Г.: Очерки истории русской философии.— Свердловск: Изд-во Урал. ун-та, 1991.— С. 67–95.
7. *Тихолаз А.Г.* До питання про присутність філософії Платона в культурі Київської Русі // Практична філософія.— 2002.— № 2.— С.48–68.
8. *Сирцова О.М.* Апокрифічна апокаліптика: Філол. екзегеза і текстологія з вид. грец. тексту Апокаліпсиса Богородиці за

- рукописом XI ст., Ottobonianus, gr. 1.— К.: Видавничий дім “КМ Academia”, Унів. вид. “Пульсари”, 2000.— 326 с.
9. *Аверинцев С.С.* К уяснению смысла надписи над конхой центральной апсиды Софии Киевской // Аверинцев С.С. София — Логос. Словник.— К.: Дух і Літера, 1999.— С. 214—243.
  10. *Трубецкой Е.Н.* Умозрение в красках.— М.: СП “Интерпринт”, Б.Г. (1990).— 44 с.
  11. *Флоренский П.А.* Столп и утверждение истины: Опыт православной теодицеи // П. А. Флоренский.— М.: ООО «Издательство АСТ», 2003.— 640 с.
  12. *Никитенко Н.* “Символический синтаксис” орнаментальной декорации центральной апсиды Софии Киевской // Личность и традиция: Аверинцевские чтения / Сост. К.Б. Сигов.— К.: Дух і літера, 2005.— С. 137—151.
  13. *Нікітенко М.М.* Місце Троїцької надбрамної церкви у священній топоргафії Києво-Печерської Лаври // Могилянські читання 2002 року: Збірник наукових праць: Музейна справа в Україні на зламі тисячоліть / Ред. рада: В.М. Колпакова (відп. ред.) та ін.— К.: ВІПОЛ, 2003.— С. 331—338.
  14. *Бондар С.В.* До питання про особливості і специфіку філософування в Україні XI—XIV ст. // Філософські ідеї в культурі Київської Русі.— Полтава, 2008.— С. 51—74.
  15. *Горський В.С.* Біля джерел: Нариси з історії філос. культури України.— К.: Вид. Дім “Києво-Могилянська акад.”, 2006.— 262 с.
  16. *Павленко Ю.В.* Культурна спадщина східно-християнського світу та наша цивілізаційна ідентичність // Могилянські читання 2002 року: Збірник наукових праць: Музейна справа в Україні на зламі тисячоліть / Ред. рада: В.М. Колпакова (відп. ред.) та ін.— К.: ВІПОЛ, 2003.— С. 360—365.



Олена Вдовина

## ОСОБЛИВОСТІ НОВІТНІХ ДОСЛІДЖЕНЬ ТВОРЧОСТІ КИРИЛА ТУРОВСЬКОГО

***Kirill of Turov: Bishop, Preacher, Hymnographer / ed. Ingunn Lunde.— Bergen, 2000.— 230 p.***

Виданий 2000 року у Бергені (Норвегія) збірник “Кирило Туровський: єпископ, проповідник, гімнограф” (другий у серії *Slavica Bergensia*, яка виходить в Бергенському університеті)<sup>1</sup> становить чималий інтерес для славістів, істориків культури та філософської думки доби Київської Русі та вже отримав позитивні відгуки. Його особливістю є те, що він репрезентує новітні тенденції у дослідженні творчості відомого давньоруського проповідника вченими з Норвегії, Швеції, США, Великобританії та Росії. Високий фаховий рівень авторів засвідчує, що на сучасному етапі дослідницької роботи потрібне не тільки вміння працювати із джерелами (їхнє ґрунтовне вивчення — безумовна основа праць), а й застосовувати нові методології, шукати нові аспекти, проблеми, під кутом зору яких відомі джерела можуть розкрити досі не з’ясовані питання стосовно культури Давньої Русі.

Так, Девід Кірк Престель (David Kirk Prestel) (США, Мічиганський університет) у розлогіій статті під назвою «Сходження до печери: Кирило Туровський та київська монастирська культура» розглядає символ печери з *Повести Кирила много-*

---

<sup>1</sup> Висловлюю вдячність В.В. Мількову за можливість ознайомитися зі збірником.

грешного мниха к Василю игумену Печерскому єпископа Туровського в теологічній перспективі християнства, зокрема чернечої традиції, репрезентованої писаннями, пов'язаними із Києво-Печерським монастирем. Дослідник навіть використовує вислів “теологія печери”. Д.К. Престель висловлює ряд сумнівів стосовно існування особи єпископа Туровського, дат його життя та адресата його *Повести* (ігумена Василя Печерського). Водночас у творі розглядаються важливі теми аскетички, що становлять інтерес, зокрема, й для істориків філософії. Це питання про 5 (6) відчуттів та роль розуму в управлінні ними, тема *imitatio Christi*, питання монаших чеснот, роздумів про смерть та ін. Американський дослідник знаходить також поєднання рис кеновійної та ідіоритмічної традицій монастирської культури у Кирила Туровського та в Києво-Печерському патерику.

Олександр Пересветов-Морат (Alexander Pereswetoff-Morath) (Швеція, Люндський університет) звертається до проблеми юдеїв та антиюдаїзму у світі та працях Кирила Туровського. Він аналізує інтерпретації старозаповітної історії в давньоруській писемності, де безумовно присутні юдеї, й доходить висновку про те, що і в Кирила Туровського, і в інших тогочасних авторів “антиюдаїзм” є теоретичним, часто запозиченим з інших джерел, а образ юдеїв — герменевтичний, а не такий, що базується на ре-альних стосунках і фактах. Варто відзначити, що дослідник посилається на статтю В. Горського “З історії україно-єврейських ідейних зв'язків києворуської доби” (1996 р.).

Федір Двінятін (Росія, Санкт-Петербурзький університет) розглядає семантичні опозиції в урочистих словах Кирила Туровського, зокрема опозицію Бог — людина в *Слові про розслабленого*. Ця стаття ілюструє структуралістський підхід до аналізу тексту через виділення опозицій. При цьому зазначається, що бінарна опозиція в урочистих словах Кирила не є статичним набором, а динамічною системою, де опозиції взаємопов'язані, а значення лексем конкретизуються залежно від їхнього місця в системі опозицій. Автор зауважує, що урочисті слова, присвячені Великодню та пов'язаному



з ним циклу свят, відображають вирішення великих суперечностей буття, проте подолання цих суперечностей не знімає самого протиставлення ї, таким чином, залишається чудом. Відтак Ф. Двінятін пропонує через семантику однієї опозиції (Бог — людина) розглянути семантику всього тексту (*Слова про розслабленого*).

Інгун Людне (Ingunn Lunde) (Норвегія, Бергенський університет), головний редактор серії, зокрема й цього збірника, аналізує риторичну біблійних цитат у працях Кирила Туровського, їх роль та функціонування. Вона виділяє такі основні функції біблійних цитат у творах давньоруського любомудра, як: 1) переказ та інтерпретація, 2) підтвердження, 3) настанови, 4) пророцтво, 5) відтворення багатоголосся та різних поглядів. Цікаво, що цитована дослідницею Юдіт Кишкеметі навіть пробує встановлювати належність творів Йоанові Золотоусту чи псевдо-Золотоустові на основі того, як вписуються біблійні цитати в авторський дискурс. Зрештою, І. Людне підсумовує, що біблійна цитата змінює значення тексту, водночас сама цитата теж змінює свою форму та риторичний фокус відповідно до контексту.

Володимир Колесов (Росія, Санкт-Петербурзький університет) у статті “Символ как семантически системообразующий компонент в текстах Кирилла Туровского” звертається до символічного значення слів та способів його граматичної передачі у єпископа Туровського. Він доводить, що йдеться не про метафоричну “гру слів”, а про розкриття символів у послідовності метонімічних перенесень в парафразах цілісного тексту, в чому виявляється своєрідність Кирила як художника слова. В. Колесов наголошує на тому, що символи у творах святителя Туровського утворюють систему, а різноманітні цитати й парафрази організують цю систему та водночас є ключем до розуміння символів.

Роберт Романчук (Robert Romanchuk) (США, Університет Флориди) провів ретельне вивчення збірника Кирило-Білозерського монастиря XV — поч. XVI ст., укладеного Єфросином, в якому вміщено 7 проповідей Кирила Туровського пасхального

циклу. Єфросин не вказував джерел, звідки було взято проповіді святителя, тому Р. Романчук пробує сформулювати гіпотезу щодо цих джерел. Він також підкреслює особливий інтерес укладача збірника до киеворуської традиції як до власного минулого, а також прагнення до повноти включення доступних джерел. Прикметно, що, на думку американського дослідника, використання книг у той час є повністю раціональним: для Єфросина книга — це не авторитетний голос, а засіб, який можна використати через цитування.

Катерін МакРоберт (С. М. MacRobert) (Великобританія, Оксфордський університет) досліджує поширення в східнослов'янських збірниках XIV ст. молитов та гімнів, приписуваних Кирилові Туровському. Вона робить висновок про те, що молитви святителя Туровського були добре знані в той час від Новгороду до Луцька.

Джой Бейч (Joy Bache) (Великобританія) у статті “Сприйняття часу в трьох недільних молитвах, приписуваних Кирилові Туровському” від самого початку відзначає ряд парадоксів у сприйнятті часу в молитвах та загалом релігійній поезії, а саме: як скінченна істота може спілкуватися з нескінченним? як може автор передати позачасову, об'єктивну істину через часовий, суб'єктивний досвід? як він може передати усталену догму у вигляді динамічного процесу? як він може скомпонувати текст, відповідний кожній епосі й водночас надзвичайно особистісний, інтимний? Розв'язання зазначених суперечностей авторка пропонує через розгляд трьох понять часу: 1) обмежений час (*chronos*), пов'язаний із кількісними вимірами; 2) значущий час (*kaïros*), що виражає якість часу; 3) сакральний час як перехрестя нескінченного Бога та скінченного світу.

Катерина Рогачевська (Ekaterina Rogatchevskaia) (Великобританія, Единбурзький університет) аналізує концепт гріха у творах Кирила Туровського. Це найбільш обговорювана категорія у християнській теології, яка знайшла відображення та чималий інтерес і серед давньоруських мислителів. Авторка зазначає, що

відповідно до середньовічної традиції Кирило не винаходить власних, “нових” ідей, а запозичує їх з різноманітних джерел, зокрема східнопатристичних, проте створює своєрідну комбінацію традиційних концептів, таким чином окреслюючи власну систему образів. Дослідниця розглядає уявлення єпископа Туровського про первородний гріх, образ Адама, відношення душі й тіла до гріха та ін. Надзвичайно важливе для істориків філософії спостереження К. Рогачевської стосується моментів саморефлексії в молитвах Кирила. “Автор ідентифікує власне “я” з “плоттю”, водночас душа описана як субстанція, яка може отримати прощення й спасіння. Тут душа діє як посередник між людиною та Богом. У молитвах Кирило, природно, говорить від першої особи однини (я, мене, мій тощо) й просить Бога зцілити його душу: таким чином, людина говорить із Богом “від імені” і власної плоті, і власної душі”, — пише вона (С. 213).

Підсумовуючи, варто зазначити, що українським дослідникам, які теж мають цікаві напрацювання з окресленої проблематики, слід більше знайомитися із закордонними роботами, а також пропагувати власні праці, оскільки у даному збірнику нам вдалося знайти посилання тільки на двох українських дослідників: І. Франка та В. Горського.

Станіслав Бондар

## ФІЛОСОФСЬКО-ІСТОРИЧНИЙ ЗМІСТ ТАЇНСТВА БОЖЕСТВЕННОЇ ЛІТУРГІЇ (ПРОСКОМІДІЯ) У РЕЛІГІЙНО-ФІЛОСОФСЬКІЙ КУЛЬТУРІ УКРАЇНИ XI–XIV ст.

Означений у заголовку статті комплекс метафізично-богословських роздумів та інтелектуально-емоційних почувань, які виникають у присутніх під час Таїнства Божественної Літургії, а особливо її філософсько-історичний зміст, у вітчизняній історико-філософській науці ще не були предметом жодного спеціального аналізу.

На підставі аналізу давньоруських текстів, спробуємо, наскільки це можливо, реконструювати історіософські уявлення того часу, встановити їх кореляцію з соціально-психологічними настроями християн того часу, розумінням ними початку й кінця історичного процесу, його рушійних сил, смислу, послідовності, періодизації та спрямованості.

Оскільки до нашого часу дійшла лише незначна частина рукописів, де викладено чинопослідування Літургії, а богослужбові книги опубліковані лише частково [1], окрім власне давньоруських джерел, до аналізу залучаються сучасні богослужбові тексти (Божественна Літургія свтт. Василя Великого і Іоанна Златоуста), а також дослідження, що з того чи іншого боку допомагають відтворити історично-символічний зміст й суб'єктивне сприйняття

цього Таїнства. [2; 3; 4; 5; 6; 7, С. 879–944; 8, С. 206–266; 9, С. 287–290; 10, С. 146–263; 11; 12; 13].

### **Релігійно-філософська семантика понять “Літургія” і “Євхаристія” та втілення у Священній Історії Задуму Божого**

Божественною Літургією називається та найголовніша церковна служба, під час якої священнодіється спогадування таємної вечері Ісуса Христа, в котрій під виглядом хліба і вина, освячуваних у Тіло і Кров Христові, приноситься Богові таємнича жертва і подається для вкушання вірним таємна спасительна їжа і питво. Грецьке слово “Літургія” (від ἑρέοιο — ‘суспільний’ і ὑπαιί — ‘справа’) означає суспільне богослужіння. У Священному Письмі Літургією називається іноді служіння ближнім, благодійність (Рим. 15, 26-27; 2 Євр. 9, 12; Фил. 2, 30), іноді — служіння при Вівтарі (Лк. 23, 9), при жертвах (Євр. 10, 11), як це було у ветхозавітній церкві. Центральним моментом Літургії є здійснення Євхаристії, піднесення дарів [Див.: 14; 15; 16].

Термін Євхаристія (гр. εὐχαριστία) має значення ‘вдячність’, ‘подяка’, звідси — ‘віддяка’. Євхаристія є Таїнством Причащання. Власне, теологічно-метафізичне поняття “Таїнство” (ἱερόδρῆείι, sacramentum) у християнському Святому Письмі первісно позначало взагалі усяку глибоку, заповітну думку, річ або дію (1 Кор. 13, 2). Особливо ж цим центральним терміном християнського віровчення позначається божественне домобудування спасіння роду людського (ἰβέίίίβá) (1 Тим. 1, 4; 3, 16; Еф. 1, 10; 3, 9), котре зображується таїною незбагненою ні для кого, навіть для самих ангелів (Рим. 14, 24; Еф. 1, 9; Кол. 4, 3; 1 Пет. 1, 12). Власне, в таїнстві домобудування спасіння, у християнському ученні про спасіння закладено глибинний філософсько-історичний зміст. Якщо звернутися до Святого Письма, яке було головним ідейним джерелом формування світоглядно-філософських уявлень тогочасної людини, то вже в перших біблійних книгах знаходимо переконання в тому,

що Бог створив минуле, теперішнє й майбутнє, що Його задум і воля здійснюються згідно з накресленим планом розвитку людської історії (Юдит 9, 4-6). Світ упорядковано Богом, Він справедливий і люблячий. Від Нього залежить доля кожної людини і кожного народу (Муд. 11, 20-26).

Тут йдеться про те, що світова історія є результатом Божественної волі, яка за своєю суттю збігається із Задумом Божим. Усі без жодного винятку вияви Задуму Бога, реалізовані Його волею. Упродовж історії вони утворюють й маніфестують континуум, одне всезагальне ціле, котре відповідає Його Премудрому Задуму. Власне, виникнення історії, як такої, ще до акту Творення Богом світу, було результатом й реалізацією цілепокладаючої діяльності Творця. Від свого початку вона є процесом формування ідеального образу світоустрою. Вселенський планетарний характер Задуму для адептів християнського віровчення демонстрував здатність Абсолюту досягнути усю безкінечну множину зв'язків, якісних, кількісних, сутнісних, причинних й цільових відношень. Усвідомлення його наявності викликало глибоко екзистенційне прагнення пізнати Задум власного творця. Тотальність, планомірність, абсолютна безальтернативність й послідовність історичних подій, які знайшли своє втілення, відображення й розвиток у Священній Історії, викладеній у Біблії та Євангелії, переконливо свідчили, що могутність Бога нічим не обмежена, вона керується й визначається лише Його власною цілераціональною і, якщо висловлюватись більш точно, ціледуховною Премудрістю. Історія наперед визначена, наділена смыслом, що не залежить ні від індивіда, ані від людства: *“Отметая замыслы людскы и умныя възращя на въспят”*. Так сказано про Бога у *“Хроніці Георгія Амартола”* [17, С. 159]. Задум Бога можна лише частково зрозуміти, пристосувати власні дії до його виявів, але не вплинути на нього. Сакральна цінність історії задана її творцем, вона укладена у майбутньому. Її остаточний зміст розкриється лише наприкінці часів. Бог, за християнськими уявленнями, здатен сформувати ціль як ідеальний образ бажаного,

обрати відповідні засоби її досягнення та передбачити можливі наслідки такої діяльності, як єдності ідеалізації й реалізації.

### **Ветхозавітна трапеза як прообраз новозавітної Літургії**

При висвітленні священноісторичної семантики Євхаристії необхідно здійснити невеликий екскурс у те, як розумілася християнами, сама передісторія цього Таїнства, як сприймали і осмислювали вони витoki цього релігійного дійства. З найдавніших часів, за біблійними книгами, людина визнавала священний характер їжі, дарованої їй Богом, Творцем усього. За воду, плоди, овочі, хліб, вино людина благословляла Господа. Спільна трапеза зміцнювала священні узи, що єднали вірних між собою і поєднували їх з Творцем. Звідси, власне, їжа і трапеза сприймалися як вияв життя, що його дає Бог Своєму народові. Біблійні події — дарування манни (Вих. 16, 31-35; Чис. 11, 6-7, 9; Пов. Зак. 8, 3; Іс. Нав. 5, 12) і води, що потекла зі скелі (Вих. 17, 6; Пс. 77, 20-29) поцінювалися в Новому Завіті як прообрази істинного дарунка, що виходить із вуст Божих (Мт. 4, 4; 1 Кор. 10, 3 і далі). Бог обіцяв Ізраїлю “спускати дощем хліб із неба... скільки треба на день”, щоб випробувати народ — буде ходити він в Законі, чи ні (Вих. 4, 4). Проте, попри численні прямі втручання Бога в історичну долю ізраїльського народу, незважаючи на перманентні попередження про можливу втрату прихильності Творця до обраного Ним народу, що звучали з вуст біблійних пророків, народ ігнорував Закон, перебував у множині гріхів і врешті-решт втратив прихильність Господа.

Оскільки цей Ізраїль протиставився промислительному порядку речей, згідно із Задумом Своїм і Промислом, Бог переосутнює ветхозавітний прообраз в реальність. Але Ізраїль втратив Його прихильність і в Новому Завіті. Тому Ним звершується нове есхатологічне обрання. Бог обирає новий народ — християн. Він онтологізує ветхозавітні прообрази про месію в Ісусі Христі. Відтепер саме Син Божий є: Дерево життя (Об. 2, 7), Пшеничне зерно



(Ів. 12, 24), Хліб Божий (Ін. 6, 33), Істинний хліб з небес (Ін. 6, 32), Хліб життя (Ін. 6, 35), Сокровенна манна (Об. 2, 17). Спочатку Своїм Словом Христос відкриває вічне життя для віруючих. Однак, на відміну від доби Старого Завіту, де їжа, як така, мала екзистенційну цінність і сприймалася як засіб для підтримання смертного тіла, Спаситель указує на минутий і тлінний характер ветхозавітної їжі. Вона забезпечує лише скінченне життя. Є радикально інша їжа. Вона не зникає ані в часі, ані просторі, а веде до нескінченної і безсмертної вічності. Цей абсолют — їжа і вода (“*Всяк пияй от воды сея, вжаждется паки; а иже пиетъ от воды, юже аз дам емү, не вжаждется во вѣки; но вода, юже аз дам емү, будѣт в нем источник воды, текущия в живот вѣчный*” (Ів. 4, 14) — найвірогідніше, Сам Христос, посланий від Отця, Котрий дарує небесні блага. Таку поживу здатен дати лише Син Божий. Тому і говорить Він: “*Дѣлайте не брашно гиблющее, но брашно пребывающее в живот вѣчный, еже сын Человѣческій вам даст*” (Ів. 6, 27).

За тлумаченням бл. Феофілакта Болгарського на Євангеліє від Іоанна, відомому в Русі вже з XI ст., в добу Ветхого Завіту люди були рабами черева (Пс. 77, 34). Тоді Бог через Мойсея давав хліб, що прообразував Христа. Манна була образом і тінню, а не самою істиною. Єдинородний Син Божий, що став Людиною, у власному сенсі є Манною. Будучи за своїм єством життям, цей хліб оживляє все. Так само як хліб земний підтримує слабке єство плоті і не допускає розкладання, так і Христос, дією Духа оживляє душу і підтримує тіло у нетлінні. Ним даровано єству людському повстання з мертвих і нетління тіл. Там, де в Євангелії Христос говорить про “*брашно пребывающее*”, він має на увазі таємниче причастя Плоті Господньої, котру Сам дає, ставши Сином Людським. Віруючий у такий хліб не “*алкатиме*”, не терпітиме голод вслуховування у слово Боже, не матиме розумової спраги, яка буває від відсутності води хрещення і освячення Духу, від Якого оживляються [18, С. 108–111].



Новозавітна трапеза прообразована ветхозавітними учтами, на яких у відчаї очікували Месію (Пс. 2), у Новому Завіті відкривається есхатологічною перспективою безлічі християнських Євхаристій, які, в свою чергу, є образом небесного блаженства і грядущого Царства Божого (Мт. 8, 11; 22, 2-14; Лк. 14, 15; Об. 3, 20; 19, 9). Якщо для Християн Месія-Христос був незаперечним фактом їхньої віри, то іудеї мали зрозуміти наступність і неперервність (континуїтет) обох Завітів, що Ісус — дійсний Син Давида (Мт. 1, 1; Лк. 1, 27; Рим. 1, 3; Дії. 2, 29), що від одвічного існування як Бога і від Свого зачаття Боголюдини, призначений силою Святого Духа, Він доводить до завершення і завершує царську і священницьку владу установлення на землі Церкви і Царства Божого (1 Кор. 15, 12-23).

### Архетиповий характер Таємної Вечері

На останній Таємній Вечері, що була і прообразом, і образом останньої в земній історії апокаліптичної учти, де разом із Спасителем зберуться всі вірні, що витримали випробування і смерть за віру, Христос говорить про прийдешні Пасху (Лк. 22, 15) і нове вино (Мр. 14, 25), котрі Він у Царстві Божому споживатиме разом з вірними. Усі ті піднесені почуття, що виникали на ветхозавітних священних трапезах, де з'єднання з Богом символічно скріплювалося кров'ю жертвовного агнця, де через спогадування священноісторичних подій учасники долучалися до Бога, у Новому Завіті даруються як вищі духовні почуття, як небесне й безпосереднє єднання з Богом через кров Агнця-Боголюдини. Ветхозавітні сподівання Христос перетворює у відчутну онтологічну реальність. Він провістить Свою спокутну смерть: **“сия чаша новый завет Моєю кровію, яже за вы проливается”** (Лк. 22, 20). Христос наголошує на провіденціальному характері Своєї жертви, на тому, що здійснюється вона за Задумом Отця і є однією з найважливіших подій у домобудуванні спасіння людського роду. Тому Він говорить: **“И Сын ѹбо Человѣческий идет по**

реченному́ѣ (в інших текстах “по предуставленному́”) совѣтѹ” (Лк. 22, 22). Близька смерть Спасителя заміняє собою жертвоприношення Ветхого Завіту. Тепер вона звільняє людей не від тимчасового єгипетського полону, а від тотального полону гріха.

Отже, якщо у Ветхому Завіті прилучення до плодів жертвоприношення — вкушання від жертви, сприймалося як засіб з'єднатися і з самим жертвним, і з приймаючим його Богом, то у Завіті Новому, вкушаючи жертвне Тіло Христове і п'ючи Його Кров, учасники Євхаристії причащаються Його жертвоприношенню. Вони безпосередньо привласнюють Його Жертову Любові до всього людства, приймають її Благодать. З тим, щоби кожен мав можливість звершувати Євхаристію завжди і всюди, Христос обрав найпростіші, найуживаніші і одночасно найдорожчі речі — хліб і вино. Він надав їм понадприродну властивість — сотворив з них Свою жертвну плоть і кров. Участь у цій священнодійстві дала християнам можливість бути безпосередньо причасними до священства Спасителя.

Відтоді кожного разу, перебуваючи на Таїнстві Літургії, вірні є спілниками (суб'єктами Священної Історії) Господа у здійсненні домобудування спасіння. Вони провістять (пояснюють) смерть Господа. Євхаристія слугує сполучною ланкою, реальним священноісторичним актом і подією, що пов'язує і демонструє зв'язок між двома надважливими подіями Священної Історії — Першим і Другим Пришестям Ісуса Христа. Разом зі Спасителем всі присутні реально вершать історію людства, вони наближають її завершення і настання Царства Божого. Як сказано в Євангелії: “Єлижды бо аще ясте хлѣб сей, и чашу сию пиете, смерть Господню возвѣщаете, дондеже придет” (1 Кор. 11, 26). Свідомо спогадуючи про Нього (1 Кор. 11, 25; Лк. 22, 19), переживаючи Його Присутність тут і тепер, вони вірою переживають Його спокутний подвиг, вони оживляють пам'ять про Нього, Бога-Отця (Лев. 24, 7; Дії. 10, 4, 31), звершують разом з Ним постійно поновлюване приношення. Присутні всім своїм єством і всією душею побожно проживають все те, що відбулося тією страшною і священною

ніччю, коли Христос взяв хліб і подякував Отцю за створення світу і всі блага, даровані людству, за викуплення Сином людства, заснування Нового Завіту і майбутнє безсмертне життя у Царстві Божому. Якщо Ветхий Завіт лише обіцяв допомогу Божу і прощення гріхів (хоча такого роду милості Бог виявляв багаторазово), то Новий Завіт актуалізує і реалізує це в незрівнянно більшому ступені. Євхаристія є нагадуванням усьому людству про жертвоприношення Сина Божого задля спасіння всього людства.

### Понадчасовий характер Євхаристії

На відміну від земного астрономічного часу, що належить до чуттєвого світу, богослужбовий час має зовсім іншу природу. За словами А. Жураковського: “Якщо богослужіння — серце церковного життя, якщо Літургія — серце богослужіння, то літургійний канон — серце самої Літургії. Це серце сердець, справжній центр буття Церкви, фокус, що збирає розсіяні нитки церковності, дно, де кристалізується і твердішає церковна свідомість. Правий Хомяков, який говорить: “Тільки той розуміє Церков, хто розуміє Літургію”. Крізь міцну тканину канону там просвічує вся бездонна глибина церковної віри, вся повнота містичних одкровень християнства, оскільки вона відкрита і пережита в релігійному досвіді Церкви. Але містичний зміст християнства відкривається до кінця лише всьому церковному тілу, Церкві святий в її соборній єдності, поза гранями часу і простору” [19, С. 5].

Звідси стає зрозумілим, що Літургія і літургійний канон несе в собі виразні відбитки Священної Історії. З одного боку, це емпіричний зміст канону, що відображає церковну свідомість у певний історичний відрізок часу і локус простору, з другого — в ньому наявний понадчасовий, понадісторичний ідеальний образ Церкви, а з третього — в ньому і явно, і імпліцитно-утаєно наявний образ майбуття Священної Історії. Іншими словами, літургійний канон і Таїнство Літургії, що здійснюється в церковному храмі, — це філософсько-історичне знання про всесвітньо-історичний процес

як цілісний і цілеспрямований розвиток людства від часу його повстання на історичній арені і до завершення його земної історії.

Якщо говорити про богослужбовий час, необхідно нагадати, що гіпоцентром добового богослужіння є Таїнство Євхаристії. Але сказати так зовсім недостатньо. Богослужіння часу, утворене колом служб добового кола, напряму пов'язане з Євхаристією. Однак добре відомо, що Священна біблійна Історія як Одкровення — історія діянь Бога в земному й небесному світі. Час, в який включено священні події, набуває священної якості, релігійної цінності. Кожна нова віха Священної Історії, є продовженням і розвитком попередньої і, одночасно, її запереченням — вона діалектично знімає переднішу. Кожна є деяким новим етапом у здійсненні Задуму Бога. Йдеться про два типи, два різновиди часу, котрі в Новому Завіті позначаються як “хронос” (÷ñüíîð) і “каїрос” (êáéñüð) [20, С. 35–40].

Хронос — це фізичний вимірний час, що позначає історичний час у хронології. Він підкоряється строгим законам, пов'язаним зі сферою людського буття, для яких одиницями часу стали дні, місяці й роки. Практично, це було сумою моментів лінійного руху у просторі й часі. Хронологічний час вирізняється поступальністю і має лише один напрям. Його неможливо повернути назад чи повторити. Цей час і світ, який перебуває в ньому, — кінцевий, а світ приречений на загибель (Об. 10, 6).

Божий час (“каїрос”) — не лімітований жодними обмеженнями і нелімітований простором й часом. (Йов. 10, 5). Тут немає місця для таких матеріально-профаних понять, як години, дні, місяці, роки, минуле й майбутнє. Світотворець-Бог є основоположником часу і простору. Для Нього немає не промисленних Ним подій-відрізків: “Бо в очах Твоїх тисяча літ, — немов день той вчорашній, який проминув, й як сторожа нічна...” (Пс. 89, 4). Відмінність часу “каїрос” і “хронос” полягає, передусім, в їхній якості та вимірах. Вищий вимір Божого часу “каїрос” унаочнюється там, де Бог являє себе. Каїрос — це вічне теперішнє, де принцип послідовності людського хронологічного потоку не має сили, це час, призначений

Богом (Рим. 5, 6), це останні часи і кінець часів. Каїрос — це такий момент в історії людства, в якому Бог до деякої міри відкриває людству сенс, масштаби та інтенції Своїх цілей. Особливо відчутним стає каїрос у Новому Завіті: народження Христа-Спасителя, Його земне життя, смерть і Воскресіння, Його Парусія.

У Новому Завіті події життя Ісуса Христа відбуваються і в священному, і в людському часі. З одного боку, час приналежить порядку кінцевому — для людства (“**Є**ня же вся образи прилучахүся онѣм: писана же быша в наүченне наше, в ниҳже концы вѣк достигоша” (1 Кор. 10, 11), а з іншого, — він співіснує з “теперішнім віком” (Тит. 2, 12), котрий є час — “позосталий короткий” і “має пройти” (1 Кор. 7, 29 і далі). У Своему житті Христос перебував в нормальних людських строках (Лк. 2, 40, 52). Разом з цим, Він усвідомлював священні темпоральні точки історії, ключові події історії власного життя (Мк. 8, 31; Ів. 17, 1). Власне, Він визначав строки (Мк. 1, 15; Лк. 4, 21). Серед більш ніж 350 імен і назв Ісуса Христа у Святому Письмі є й такі, темпорально забарвлені: “Вічний Господь Бог” (Іс. 40, 28); “Отець вічності” (Іс. 9, 6); “Початок” (Кол. 1, 18), “Альфа і Омега” (Об. 1, 8); “Перший і Останній” (Об. 1, 17); “Вічне життя, що у Отця перебувало і з’явилося нам” (1 Ів. 1, 8); “Ісус Христос учора, і сьогодні, і навіки Той Самий” (Євр. 13, 8); “Первісток серед покійних” (1 Кор. 15, 20); “Останній Адам” (1 Кор. 15, 45).

У виконання Задуму Божого Він став творцем й учасником унікальної й глобальної події, по відношенню до якої все темпоральне вже визначається поняттями “до” і “після”: “Отож, пам’ятайте, що ви, колись тілом погани, що вас так звані рукотворно “обрізані” на тілі звать “необрізаними”, що ви від того часу були без Христа, відлучені від громади ізраїльської, і чужі заповітам обітниць, не мавши надії й без Бога на світі” (Еф. 2, 11-12); “тепер же примириєв смертю в людським тілі Його, щоб учинити вас святими, і непорочними, і неповинними перед Собою” (Кол. 1, 22).

Звідси випливає, що перша і єдина Євхаристія, яку започаткував Ісус Христос, має понадземну метафізичну і метатемпоральну якість. Вона є тим Архетипом, котрий в усій його можливій послідовності та предметно-духовній наповненості відтворюють всі учасники цього дійства. Доречно навести слова М. Еліаде, який стверджує, що “предмет або дія стають реальними лише в тій мірі, в якій вони імітують або повторюють архетип” [21, С. 55].

Саме тому Таїнство Євхаристії не можна включати в добове коло, адже “природа його інша, не пов’язана за суттю своєю з “часами і строками” — суть Таїнства Євхаристії не врем’яна, а вічна. Тому Таїнство Євхаристії, що відбувається на Літургії, не є одна із служб добового кола, і не можна сказати, що вона входить у це коло” [22, С. 39–40]. Нічого, що можна було б порівняти з будь-якою службою богослужбового дня, не можна порівняти з Божественною Літургією. Отже, існує суттєва, докорінна різниця між добовими службами і так само існує їх нерозривна єдність. “В цьому полягає таїна явлення вічного у часі і таїна присутності врем’яного у вічності. Літургія часу не належить, вона вириває нас із полону і звертає наше єство до вічності” [22, С. 139].

### Есхатологічна інтенція Літургії

В новозавітній історії Жертва Христова звершується неперервно і повсюдно. Такий хронотопічний континуум слугує надпотужним чинником долучення вірних до звершення Задуму Божого і жадання якнайшвидшого Пришествя Христа. Смерть Спасителя, що вже відбулася у Священній Історії, веде до істинного, безкінечного і безсмертного життя (Рим. 6, 9 і далі). Лише тоді настане доба майбутніх благ, у порівнянні з якими сьогодення є лише тінню. “Сѣнь бо имый закон грядущих благ, (а) не самый



образ вещей..” (Євр. 10, 1); “Иже суть стѣнь грядущих, тѣло же Христова” (Кол. 2, 17). Кров Христова раз і назавжди замінила недієву кров жертв Ветхого Завіту (Євр. 7, 27). Новий Завіт спростував Старий і забезпечив “вѣчноє искупление” (Євр. 9, 12), він же забезпечив “вѣчноє наслѣдие” (Євр. 9, 15). Христос заступається за людство, адже Він є присутнім в новому пост-історичному світі, до якого прагнуть усі християни.

Євхаристія єднає два світи — речовинно-душевний і надмирно-духовний, вона поєднує вірних з Владикою над мертвими і живими (Рим. 4, 19), з Вождем спасіння (Євр. 2, 10), Котрий є Вічним життям (1 Ів. 5, 20) у стані Жертви (Еф. 5, 2). Пересутнення на Євхаристії хліба в Тіло і вина у Кров кожного разу містично відтворює революційний перехід до нового євангельського світу, нової євангельської історії. Євхаристійна Жертва є абсолютною реальністю щасливого есхатологічного прийдешнього, де люди житимуть разом з Богом. Євхаристія дарує унікальну можливість полишити узи сьогодення і відчути себе у вимріяній есхатологічній перспективі, усім своїм єством доторкнутися до Тіла і Духу живого, до Бога, що є “духъ суть и животъ суть” (Ів. 6, 23). Жертовна їжа, у зміненому вітально-духовному стані набуває властивості “хліба ангельського” (Пс. 77, 25), як репрезентанта нової фази Священної Історії, кардинально нового життя і абсолютно новій людській історії. Як образно-символічне та ідентичне відтворення історичної Жертви на Чесному Хресті, вона одночасно є демонстрацією жертовності вірних та їх Спасителя і матеріалізацією нового життя, що вже зараз перетворює Всесвіт. У чому полягають чаяння учасників Літургії? “Нова же нѣвесе и новы земли по обѣтованию Его чаем, в нихже правда живет” (2 Петр. 3, 13).

## Божественна Літургія і побудовування спасіння людського роду

Один з найбільш дієвих засобів прилучення вірних до подій Священної християнської Історії (а вона вважалась історією світовою) полягав у залученні їх до такого насиченого глибоким символічним езотеричним змістом дієства, як Літургія і Євхаристія. Характеризуючи сучасну йому епоху у дефініціях (криза, ненависть, страшна й духовно небезпечна), коли “підсилюється повстання проти Бога і Його Царства”, коли не Бог, а людина “стала мірою всіх речей”, коли “не віра, а ідеологія, утопія “визначає собою духовний стан світу”, коли (особливо у Західному християнстві) виникло “богослов’я визволення”, а “питання економічні, політичні, психологічні замінили собою християнське бачення світу”), відомий богослов О. Шмеман пропонував “звернути увагу на Таїнство Євхаристії, на Церкву, що живе цим таїнством”. Саме тут він бачив джерело духовного відродження [23, С. 4].

У вузькому сенсі термін “Таїнство” позначає таке відношення Божественного побудовування до віруючих, через яке невидима благодать Бога незбагненним чином повідомляється їм у видимому. Євангельську настанову: “Тако нас да непщут человек, яко слуг Христовых и стороителей тайн Божіих. А еже прочее ищетсѧ в строителех, да вѣрни кто обрящется” (1 Кор. 4, 1-2) треба розуміти у тому сенсі, що і проповідники, і вірні мають відчувати себе побудівничими (іβεῖίϋιῶδ), творцями Священної Історії. Так у давні часи називалися раби, на яких господар покладав нагляд за домом, і які розподіляли роботу та харчування між іншими рабами (Лк. 12, 42). Проповідникам та віруючим також довірена Христом істина Євангельська для повідомлення її іншим.



### Історична семантика понять “Таїнство”, “Літургія” та давньоруських термінів для позначення цієї священнодії

Слово Таїнство (від “таїна”) означає план Божественного домобудування спасіння людського роду. Таїни — це ті окремі священні події, ті різні окремі частини Задуму Бога, які вже здійснилися в минулій (зокрема, ветхозавітній) історії, здійснюються нині (у тут-бутті в історії новозавітній) та мають здійснитися в есхатологічному (новозавітному й постновозавітному) прийдешньому. Роль людини в домобудуванні її спасіння як об’єкта Божого Задуму та суб’єкта задуманої Богом послідовності здійснення священних історичних подій, полягає у відповідальності перед Христом за власне служіння, за власну участь у здійсненні Божого плану. Іншими словами, алегоричне порівняння християн з домобудувальниками наголошує на тому, що незалежно від місця людини в церковній ієрархії, незалежно від ступеня його духовної влади, його авторитету, — він все ж залишається служителем Христовим. Його найважливішою чеснотою є вірність. Витлумачуючи цитовані вище слова з “Послання” апостола Павла до Коринтян, блаж. Феодорит Кірський писав: “Хто хоче ушанувати нас, най починає як слуг, поважає як будівельників, розміряє ушановування з нашим єством” [24, С. 228].

По відношенню до церковних священнодій термін “Таїнство” обіймає всі три названі значення. За вченням Православної Церкви “Таїнства — суть богоустановленні священні дії, в яких під видимим образом повідомляється віруючим невидима благодать Божа”. Необхідними ознаками Таїнства є: боговстановленність, невидима благодать й видимий образ здійснення. Таїнства мають божественне походження, тобто встановлені Самим Ісусом Христом. Зовнішні знаки Таїнства мають значення не самі по собі. Вони існують для людини, котра за своєю природою потребує

видимих засобів для засвоєння невидимої сили Божої. В кожному Таїнстві повідомляється віруючому християнину певний дар благодаті, властивий саме цьому Таїнству. Так, наприклад, в Таїнстві Хрещення повідомляється благодать, котра очищає від гріха й відроджує людину; у Таїнстві Єлепомазання — благодать, що зміцнює людину у духовному житті; у Таїнстві Єлеосвячення — благодать, що зцілює немочі; у Таїнстві Покаяння — благодать, що прощає гріхи.

За православним вченням, умовами для здійснювання і дієвості Таїнств визнаються присутність обох сторін. Перша сторона (об'єктивна) полягає у правильному здійснюванні Таїнств законно поставленою ієрархічною особою, при дотриманні відомої зовнішньої форми і словесної формули Таїнства, відповідно до божественного установлення. Сторона суб'єктивна — зводиться до внутрішньої налаштованості й схильності того, хто приймає Таїнство. У православ'ї дійсність Таїнства не залежить від заслуг або чеснот осіб, які здійснюють і приймають Таїнство. Рятівна ж дія Таїнства обумовлюється певним моральним станом людини, котра його приймає. Воно потребує беззастережної віри, усвідомлення великого значення й важливості Таїнства, щирого бажання й повної готовності прийняти його. За відсутності цих вимог прийняття Таїнства — буде “проти тіла і крові Господньої” й “засуджує себе” (1 Кор. 11, 26-30).

В Євхаристії, в цьому основоположному Таїнстві Церква приносить подячну, хвалитну, умилюючу й молитовну жертви Богу за спасіння всіх людей — живих й померлих. Суспільне богослужіння, на якому здійснюється Євхаристія, як уже зазначалося, називається Літургією. Літургійне богослужіння виражає головні ідеї християнського світобачення і головні цілі християнської Церкви. Центральним моментом Літургії є звершення Євхаристії, підношення дарів (Ἑὐχαριστία). Нагадаємо, що Літургію установлено самим Ісусом Христом на Таємній вечері (1 Кор. 11, 18-34).

Власне, у давньоруській мові грецький термін “ἁγίαρχία” перекладався як “литургія” [25, С. 248–249; 26, Стб. 25].

Проте, власне, сам акт причащення мав подвійне вербальне позначення. З одного боку, він іменувався як “комъkanie” (êĕĕĭŭĭβŭ, ĭōōōāāĭĭāāā, ĭāōŬĕçøĕð), що мав у давньоруській мові значення ‘причастя, вино і хліб, уживані при причащенні’; ‘причастя, як одне з Таїнств християнської церкви’ [25, С. 406; 27, Стб. 1266–1267]. Тут варто зазначити, що всі три грецькі еквіваленти руського терміну “комъkanie” — 1) “êĕĕĭŭĭβŭ” — ‘участь, співучасть’; ‘(спів)причетність’; ‘прилученість, спільність’; ‘спільна справа’; ‘спілкування, зв’язок, узи’; ‘пожертва, поміч, збирання коштів для допомоги’; ‘людські взаємовідносини’; ‘шлюбний зв’язок’ [28, С. 962; 29, С. 123–124]; 2) “ĭōōōāāĭĭāāā” — ‘каяття’; ‘зміна (способу і якості) життя’; ‘відраза до гріхів’; ‘навернення (повернення) до Бога’ [30, С. 1082; 29, С. 138] та 3) “ĭāōŬĕçøĕð” — ‘сопричастя, причастя, участь’; ‘наслідування, спадкування’; ‘зміна’; ‘сприйняття, вкушання’; ‘прийняття, отримання’ [30, С. 1080; 29, С. 138] не були незрозумілими руським книжникам, значна частина яких знала грецьку мову.

У християнському сприйнятті і розумінні слово “Євхаристія” значить вдячність. Це віддяка між людьми (2 Мак. 2, 28; Пр. 18, 2; Дії. 24, 3; Рим. 16, 4) та віддяка Богові, що звичайно здійснюється через молитву (2 Мак. 1, 11; 1 Фес. 3, 9; 5, 17; 1 Кор. 1, 44; Кол. 1, 12; 3, 17; 2 Кор. 1, 11). Давньоруським численним термінам з коренем благ — (благодарение, благодарен, благодарие, благодарити, благодаритися, благодаровати, благодарьейник, благодарно...) відповідником є грецьке ἀγχαριστία. Термін “благодарение” (ἀγχαριστία) мав значення — ‘благодаріння, дар’; ‘хвала, прославляння (по відношенню до Бога)’; ‘причастя’. Отже, причащення святих Таїн позначалося також терміном “благодарение”. [31, С. 176; 32, С. 40]. “Велико сокровище благодарение (ἀγχαριστία)”, — наголошується в одному зі збірників XIII ст. [27, Стб. 95]. У давньоруській мові існувало ще одне вербальне позначення для поняття “Літургія” — “обѣдня” [33, С. 576].

## Символічно-містична природа Літургії

Означене благодаріння розумілося як богослужіння, під час якого священнодіється спогадування (ἀνάμνησις) однієї з центральних подій Священної Історії — Таємної Вечері Ісуса Христа і здійснюється Таїнство святого причастя. Воно відтворює євангельську подію, коли Христос, звертаючись до учнів, вчинив і промовив: “И приим хлѣбъ, хвалу воздав преломи, и даде им, глаголя: сие есть тѣло Моє, еже за вы даемо; сие творите в Моє воспоминание (ἀέδ ὁρί ἀίρί ἀνάμνησις)” (Лк. 22, 19). Таким чином, означене Таїнство спрямоване на воскресіння, на актуалізацію в пам’яті минулого. Розпочате в євангельській Священній Історії благодаріння-спогадування просотане прийдешнім і разом з цим воно має виразний есхатологічний зміст. Останнє в земній Священній Історії благодаріння відбудеться наприкінці часів. Євхаристія — це найголовніше і найвище бого-служіння в церкві Христовій, а всі інші богослужіння, що здійснюються упродовж доби, є лише приготуванням до звершення, або прослуховування Літургії. Саме через свою виняткову природу в порівнянні з іншими богослужіннями, вона отримала назву — Божественна Літургія.

Особливістю Літургії, на відміну від інших суспільних богослужінь (утрені, вечірні, часів...), де Ісус Христос є присутнім одною Своєю благодаттю, є те, що тут Він присутній *безпосередньо, дійсно* Пречистим Тілом Своїм і Святою Своєю Кров’ю. Він не лише є присутнім, але й годує ними вірних. Прилучаючись до Страшних Христових Таїн, присутні уподібнюються святим Апостолам, котрих Господь зібрав на Таємну Вечерю, де Ним було встановлено Таїнство Святого Причастя. Кожен присутній у храмі знає те, що сказав Учитель щодо таїнства Тіла і Крові Його: “Аминь, аминь, глаголю вам: аще не снѣсте плоти Сына чловѣческаго, ни пїете крове Его, живота не имате в себѣ. Ядый Мою плоть и пияй Мою кровь имать живот вѣчный, и аз воскресу его в послѣдній день. Плоть бо Моя истинно есть брашно, и кровь Моя истинно

есть пиво. Ядый Мою плоть и пияй Мою кровь во Мнѣ пребывает, и аз в нем. Якоже посла МЯ живый Отець, и аз живу Отца ради; и ядый МЯ, и той жив будет Мене ради. Сей есть хлѣб, сшедый с небесе; не якоже ядоша отцы ваши манну, и умроша; ядый хлѣб сей жив будет во вѣки” (Ів. 6, 53-58).

Як розуміли ці слова присутні на Літургії? Христос вчить тому, що лише віра в Нього дає життя вічне й спасіння, що Він є дійсним хлібом життя. Манна, котру в старозавітну добу історії споживали Іудеї, не давала сили жити вічно. Ті, хто їв її, все одно вмирали. Хліб же Небесний має бути таким, аби ті, хто вкушають його, не вмирали. Чи обіцяє тут Христос безсмертя тіла? Віруючі в Нього, також повинні померти, але Христос *воскресить* їх в останній день. Лише вкушання істинного небесного хліба надає людині можливість воскреснути до вічного життя. Ті, хто жив за доби Старого Завіту та вкусили манну — померли як фізично, так і духовно. Вони померли вічною смертю. Їм не даровано було можливості вступити з Богом у таке тісне спілкування, котре продовжувалося б і після їхньої смерті. Померлі тілесно, вони за гробом не увійшли у вічне блаженне життя. Той християнин, що буде їсти хліб, котрий зійшов з Небес й нині живе справжнім християнським життям — і далі житиме. Житиме попри те, що душа його в смерті розлучиться з тілом. Цей хліб — насичує душу. Хліб, про який говорить Христос — є плоть Його, котру віддає Він за життя світу.

Все, що розпочалося від Створення світу й тривало до приходу й Воскресіння Христа, тобто доба гріха, закону, рабства, страху тощо — спростовується. Новий Завіт, котрий проголосив Христос, зберігаючи спадкоємний зв'язок зі Старим Завітом, діалектично знімає всі попередні установлення: суспільні інститути, закони, мораль, спосіб життя, світоглядно-психологічні установки. Христос радикально перетворює не тільки сукупну долю усього людства, але й саму природу (2 Пет. 3, 10; Об. 21, 1).

Спаситель надає Свою плоть, і як спокутну жертву за гріховний світ, який Він вирятував Своєю Хресною Смертю, і як їжу, що дає вірним вічне життя. У цих Євангельських настановах пода-

но найбільш ясне й безсуперечне обіттування щодо Таїнства Євхаристії. Унікальність цієї містерії полягає у тому, що християнин вкушає *саму плоть Христа, або саме тіло Його*. Поняття “снѣсти” (‘використовувати в їжу, їсти’) і, особливо поняття “ясти” (‘їсти’) у грецькому тексті Євангелії, з яким були добре знайомі давньоруські книжники, позначено не дієсловом ὀρέσθαι, а більш сильним й різким словом ὀφθαῖναι (жити). У “Новгородському І літописі” висловлено жаль, що новгородці через свої гріхи замість благ зазнали нищівної поразки від іноземців, і наведено слова пророка Ісаї: “**Аще хочете послүшати мене, благая земная снѣсте...**” [34, С. 317]. Ця їжа, на противагу земній їжі, що дає лише тілесне й тимчасове життя, дарує життя вічне й духовне, а тому називається істинною.

Христос невидимо присутній у кожному молитовному зібранні віруючих і не лише в церковному, а й у домашньому. Він слухає їхні молитви та просвіщає їх Своїм Словом. Ще ближчим є Господь до вірних на Божественній Літургії. Там Він присутній Своєю благодаттю, а тут Пречистим Тілом і Кров’ю Своєю і живить ними віруючих. “Чи можна уявити більшу близькість до нас Спасителя нашого”, — запитує єп. Віссаріон. І відповідає: “Настільки високої близькості, що виявляється для нас під час земного життя Спасителя до самого установаження Таємної Вечері, що відбулася напередодні смерті Його, не сподоблялися самовидці і безпосередні слухачі Його. Вони мали щастя зріти Його лице, чути із вуст Його слова життя і спасіння; але Його Пречиста Кров не текла у їхніх жилах, Його Пречисте тіло не входило в їхню плоть, не оживотворяло і не освящало їхні душі, тоді як цих благ сподобляються усі, котрі з дитинства приймають Христа в Його Тілі і Крові, що священнодіють в Літургії. Тим, котрі своїми серцями внімали Христа і Його ученню про Таїнство Тіла і Крові Його, Він говорив: “**Ядый Мою плоть и пияй Мою кровь во Мнѣ пребывает, и аз в нем**” (Ів. 6, 56). Але одна справа чути обіттування Христове, а інша — бачити виконання його в собі. Як блаженні ті, до котрих настільки близький Господь Ісус у Своїх Таїнах, звершуваних за Літургією!” [11, 4].



Чи так розуміли смисл і значення Священної Літургії і Євхаристії руські книжники? У “Ізборнику 1073 року” вміщено питання: “Добро ли прѣямъ комѣдати и часто или порѣды?”. Відповідь розпочинається з посилання на слова апостольські: “Да искушається человек сам ти тако от хлѣба да ясть и от чаша да пиеть. Иже во недостоиньнѣ ѣсть и пиеть осуждение себѣ ѣсть и пиеть, не расуждая тѣла Господня”. Цим словам св. апостола Павла (1 Кор. 11, 28-29) передують непроцитовані в “Ізборнику”, а вони звучать так: “Єлижды во ясте хлѣв сей, и чашу сию пиете, смерть Господню возвѣщаете, дондеже приидет. Тѣмже, аще яст хлѣв сей, или пиет чашу Господню нѣдостойне, повинен будет тѣлу и крови Господни” (1 Кор. 11, 26–27). Вони закликають до пристойної поведінки на вечереях любові. Але коли їх читають перед переломленням, то роблять це з метою закликати учасників Таїнства до поглибленого вивчення себе, до мовчазного визнання перед Христом власних прогріхів, щоб у присутності Господа вільно, чи не вільно, ніхто не поніс вини за неварту поведінку. Ті, що не гідні приступити до Євхаристії, винні в образі, нанесеній самому Тілу і самій Крові Христа. Негідно без глибокого і щирого вдячного спогадування страждань Христових, без належного благоговіння приступати до Таїнства. Християнин має зазирнути у власне серце, а якщо воно не наповнене любов’ю до ближніх, до Христа і всієї Його церкви, що є Тілом Господнім, той отримає покарання за провину перед Богом і Церквою. Далі у цій статті мовиться, що ті, хто не засуджує власні гріхи, не повинні брати участь у Євхаристії [35, Арк. 51 зв.— 52].

У творі, підписаному ім’ям св. Діонісія, також наголошується на неприпустимості приступати до Євхаристії у неналежному стані, бо “тако дѣюще идуть во дно адово, покаяния не имуще о томь и комканія того ради лишени.. Иь бы жизнь вѣчнѣю прияти. Аще ли бы в томь окаянствѣ ходя, приступил к святому комканнѣю, тот не прощен будеть ни в сен вѣк, ни в бѣдущи, и суд неизмолимь приметъ” [36, С. 54].



Людина, що вкушає плоть і кров Христа, перебуває у дійсному спілкуванні з Христом, так би мовити, приймає в себе Христа (Гал. 2, 20). Спільна трапеза установлює священний зв'язок, як між співтрапезниками, так і між ними й Богом. Віруючий перебуває у Христі, а Христос в ньому. У містичному перетворенні й взаємопроникненні суб'єкта в об'єкт і об'єкта в суб'єкт, через Євхаристію віруючий єднається з Первосвящеником — Христом, котрий вічно перебуває тут у стані Жертви. Під час Літургії серед “тих, хто зібрався, з'являвся Сам Христос й брав участь в жертвній учті тих, що зібралися” [37, С. 213]. На Священній Літургії, як сказано в одному з давньоруських богословських трактатів, що приписуються св. Григорію Богослову, — земне перетворюється на небесне, сьогоденне на майбутнє: разом з учасниками у Таїнстві безпосередньо, не уявно, а реально беруть участь ангели. Кожна священнодія освячується ангельською присутністю. Так, наприклад, коли святитель починає співати “повѣднѹю пѣснь”, то в храмі відбуваються містичні метаморфози: “И видѣх тогда покров церковный отверст и небо являющееся, и огонь, яко пламень грядущ, и по ангелѣх видѣх лица добродѣтелна. Имже исповѣдати пѣснь доброты вѣщания их, яко пламень огнен и ангели ѹбо сташа окрест жертвеника и шестокрилии лица окрест святыя тряпезы, и отроча посредѣ их. И огонь пламеньный нападе на святителя, и бысть святитель пламень огнен от верха и до ногѹ, то тако приде Святый Отець нашъ Божественый” [38, С. 57].

Упродовж багатьох сотень літ, що розпочалися від її установлення Христом (Мт. 26, 26-29; Мк. 14, 22-25; Лк. 22, 15-20), кожна Таємна Вечеря, котра здійснюється по всій землі у християнських храмах і безперервно відтворюється в новозавітному часі й просторі, є завершальною й останньою перед есхатологічною месіанською учтою, на якій Христос знову зустріне своїх вірних. Оскільки головною діючою Особою тут є Сам Господь, божественна сутність і святість таїнства не залежить від моральних чеснот і духовної налаштованості учасників, але від цього залежить дія Таїнства на самого причасника [39, С. 263; 40, С. 149–157].

## Божественна Літургія у своїх священноісторичних виявах

Проблема виявлення та ілюстрації всіх священноісторичних аспектів Священної Літургії надзвичайно складна і багатоаспектна. Тут можна аналізувати те, як визначні події Священної Історії відбиті в архітектурі храму, його внутрішньому убранстві, розписі, одязі священнослужителів, церковному начинні тощо. Вона вповні заслуговує на окрему монографію. З огляду на це, спробуємо знайти і проаналізувати лише найбільш промовисті і виразні (вербальні і невербальні) виявлення ідей, концептів та образів філософсько-історичного ґатунку, які явно та імпліцитно зображають, присвідчують, унаочнюють, позначають, символізують, нарепті, поминають, прообразовують і пророкують важливі минулі, сьогоденні та прийдешні події Священної Історії. Інакше кажучи, здійснимо експеримент: поставимо себе на місце учасника Таїнства Священної Літургії та відтворимо його духовно-інтелектуальне осмислення і морально-психологічне сприйняття цього священнодійства. У якості предмета дослідження візьмемо лише початкову частину Священної Літургії – Проскомідію.

Обітування про устанавлення Таїнства Тіла і Крові Своїх Ісус Христос сповнив у надвечір'я хресної смерті Своєї, за день до свята іудейської Пасхи. Це найвеличніше з ветхозавітних свят, було устанавлено в пам'ять вибавлення євреїв з єгипетського по-лону (Вих. 12, 2-27). Свято було устанавлено Господом перед виходом ізраїльтян з Єгипту, а саме в той час, коли Фараон, попри попередження Бога про майбутні карі на народ єгипетський, не відпустив іудеїв в пустелю. Тоді Господь оголосив тяжку покару – смерть первістків, від первістків Фараона до первістків рабині і всього первородного із худоби. Спокутування-спогадування полягало в заколюванні та ядінні однорічного непорочного агнця, приправленого гіркими травами і з прісними хлібами. Кров його мала нагадувати ту останню перед виходом з Єгипту ніч, коли за велінням

Божим, двері їх осель зовні були помазані кров'ю агнця. Направлений Богом ангелгубитель проходив повз іудейські оселі, позначених цим знаком, і вражав первістків лише в будинках єгиптян. У свою чергу, опрісноки і гіркі трави мали нагадувати поспішну втечу з Єгипту та гірку долю їх під час рабського існування в чужій країні.

На початку епохи Нового Завіту, усвідомлюючи, що це Його останні дні на землі, Ісус Христос, не міг святкувати Пасху в один день з іудеями. Він знав, що не доживе до цього свята, яке припадало на суботу, але надзвичайно бажав звершити це святкування з учнями і тому здійснив його за день до іудейської Пасхи, у великий четвер. Це останнє святкування засвідчувало, що настав кінець ветхозавітної Пасхи, що Священна Історія переходить в абсолютно нову фазу свого розвитку — Новий Завіт. Пасхальний Агнець прообразовував собою Ісуса Христа, Агнця Божого, Котрий бере на Себе гріхи світу (Ін. 1, 29), непорочного і чистого Агнця (1 Петр. 1, 19), Агнця закланого (Об. 5, 12) від “сложення міра” (Об. 13, 8). Отже, наспів час заклання цього Божественного Агнця на хресному жертovníку. Оскільки, це відбувалося під час спростування обрядів ветхозавітної Пасхи, то в день установлення Євхаристії, Спаситель Сам Себе “предпожре” — тобто попередньо відтворив образ Своїх Хресних Страждань, котрі звершилися за дійством пасхальної вечері. Якщо Ветхий Завіт було оприлюднено і затверджено кров'ю тельців (Вих. 24, 5-8) і її було названо “кров'ю завіту”, то і кров Євхаристії Христос назвав Кров'ю Нового Завіту (Мт. 26, 26-28; 1 Кор. 11, 23-25; Лк. 22, 19-20).

Відповідно до того, як було встановлено Євхаристію, до складу священнодії, установленної Спасителем, увійшли: 1) виокремлення хліба і вина для Таїнства; 2) віддяка Богу-Отцю за благодіяння всьому роду людському; 3) благословення над хлібом і вином, де висловлюється бажання, аби діяла сила Божа над передпокладеними хлібом і вином; 4) преломлення таємничого хліба і подання його учням, як істинного Тіла Його; 5) подання їм чаші з кров'ю окремо від таємничого хліба.

Заповідь Спасителя про здійснення Євхаристії і Його спогадування, що розпочалася втілюватися ще в часи апостольські, виконуватиметься до Другого Пришестя Христового (1 Кор. 11, 26). Місцем звершення Літургії служить храм, освячений належним чином. Часом звершення Літургії, за давнім правилом, має бути третій, або, за нашим численням, дев'ятий час ранку. Ним має бути період не раніше світанку, і не пізніше полудня, хоча з цього правила є обумовлені винятки. Це спричинено тим, що східні християни бояться приступити до жертвоприношення до того часу, коли Христос був засуджений на Хрест. За одним з тлумачень, саме о третій годині Утішитель видимим образом зійшов на апостолів і показав їм Тройсте і досконале світло [41, С. 149].

При звершенні Таїнства в усій своїй поведінці священнослужителі повинні виражати ті ж самі почуття, що і при підготовці до нього: "...благочиння і розчулення сердечного. Рухи рівні і помірні, лице тихе і спокійне, погляд ясний і смиренний, очі, дещо зволожені — ось образ благоговійного священнослужителя. Вся думка його має бути спрямованою до Владики і Господа, Котрому предстоїть, Котрому служить і Котрого образ в собі носить" [7, С. 775–780]. Далі на конкретних прикладах ми побачимо, що кожна найдрібніша деталь Священної Літургії автентично відтворює порядок і смисл подій Священної Історії і, разом з цим, провіщає її майбутні події.

### Проскомідія

Проскомідією (δῆμιόβηιιέᾱρ) називається перша частина Літургії. У цій частині готуються речовини для таїнства і здійснюється попереднє поминання членів Церкви перед уготовленням жертвоприношення. І в грецькій, і в руській мовах це слово означає 'приношення'. Мається на увазі не власне принесення жертви Богу (це відбувається в Літургії вірних), а принесення речовини для таємнодії, яка відокремлюється від звичайних хліба і вина та

приноситься на приготування їх для таємнодії. Відтоді вони стають священними.

Принесений хліб називається “просфорою”, тобто приношенням. Хліб для Євхаристії має бути пшеничним. Він вживався в земному житті Господа і був використаний Ним при установленні Таїнства. Така його властивість має глибинне священно-історичне символічно-провісницьке значення. Хліб представляє спокутну Смерть Ісуса Христа, а Сам Він її порівнює зі смертю пшеничного зерна: “Аминь, аминь глаголю вам: аще зерно пшенично пад на землі не ўмреть, то єдино пребывает; аще же ўмреть, мног плод сотворит” (Ів. 12, 24). Хліб повинен бути квашений (Дії. 2, 42-46; 20, 7; 1 Кор. 16, 16). Він символізує Новий Завіт, оскільки в Завіті Ветхому використовувалися опрісноки. Руські священнослужителі ревно обстоювали необхідність застосування саме квасного хліба. Існує кілька полемічних творів, де в тому числі звинувачуються “латинські” священники за використання опрісноків [42, С. 281–301; 43, С. 371–394].

За тлумаченням бл. Симеона Солунського: “Хліб квасний є в деякому смислі хлібом одушевленим за допомогою закваски, істинно досконалий. Він показує, що Слово Боже досконале; нас ради сприйняло плоть нашу; Воно плоть бысть, ні змінивши свого єства, і з словесною і розумною душею сприйняло людську природу; було і досконалим Богом, і досконалою людиною, щоби відтворити всю людину”. У просфорі, як і в будь-якому хлібі, знаходяться три речі: борошно, вода і сіль змішані і запечені вогнем. Отже, “хліб є квасним, бо і душа наша тричасна, і на честь Трійці. Борошно з квасом означає душу, вода — хрещення, а сіль знаменує розум і учення Слова, Котре сказало учням: “**Вы есте соль земли**”. Хліб же, спечений вогнем, показує, що Бог весь з’єднався з нами і подає нам Свою допомогу і сприяння, а особливо те, що Він весь з’єднався з усім нашим первісним єством” [44, С. 88–89.]. Складено цей хліб з двох частин, що зображає два єства в Лиці Ісуса — Божеське і людське.

Зверху хліба (просфори) покладається печатка зі знаком чотирьохкінцевого хреста, скороченим ім’ям Ісуса Христа **Іс.Хс.** і словом

Ніка (Переможець). Він зображує не лише Хресну Смерть Господа, але й закликає до перемоги і запевнює у всесвітньоісторичній перемозі християнства. Його буквальный смисл: ім'ям Ісуса Христа, Розп'ятого на Хресті, перемагай (ворогів спасіння). Печатка на просфорі буває кругла, що означає ту дидрахму (монету у дві драхми, що була податком на святиню, яку зобов'язаний був давати кожен ізраїльтянин) і той статир (грецька срібна монета на 4 драхми) (Мт. 17, 24; 27), які є як би ціною викуплення людства. Знаменування чотирьохкінцевої печатки полягає в тому, що Спаситель прийняв душу і тіло людське, які складаються з чотирьох стихій і те, що Його Слово освятило усі чотири кінці світу, все небесне і земне. Це зображено Хрестом, на якому Він помер, виправив і вирятував весь світ. Такі якості мають усі п'ять хлібів.

Другою речовиною для Таїнства Євхаристії є виноградне червоне вино. Виноградне тому, що на такому вині звершив Таїнство Сам Установитель. Подаючи таємну чашу, Він сказав учням: **“Аминь глаголю вам, яко ктому не имам пити от плода лозного до дне того, егда є пию ново во Царствии Божии”** (Мк. 14, 25; Мт. 26, 29). Червоне — тому, що воно має представляти для чуттєвих очей Кров Христову. Саме таке вино було на Таємній Вечері.

З тим, щоб усі учасники Таїнства сприймали послідовність подій новозавітної Священної Історії в їх історичній послідовності (співпадіння історичного і логічного), в її провіденціальній архітектоніці, а також для того, щоб присутнім було легше сприйняти, відчути, пережити і прожити земні подвиги їхнього Спасителя, спогадуються Його народження, проповідування Євангелія, обрання апостолів та інших справ, які звершив Господь до Хресної Смерті і опісля Воскресіння. Тому Церква вирішила служити Літургію так, щоб вона містила в собі всі таїнства вочоловічення Сина Божого і всі справи Його, що творилися для спасіння людства. Такий порядок чину Христового особливо притаманний Літургії св. Василя Великого і св. Іоанна Златоустого. В чині Літургії, в священних словах і в чуттєвих



знаках вони представили Його “так, як ніби то ми бачимо це своїми очима, щоб чада Церкви, споглядаючи їх, набували неречовинного і небесного пізнання. Вони представили початок життя Христового в перших діях Літургії, справи, що відбулися між народженням і смертю, — в середині, а останні — в кінці” [41, С. 171].

За апостольським установленням Проскомідія розпочинається спогадуванням Різдва Христового — народження Нового Завіту. Спочатку, ще до Літургії, приноситься до церкви просфора, котра тоді позначає Діву Марію, яку батьки привели до храму Господнього. І священник, наслідуючи пророка Захарію, покладає цю просфору у Свята Святих, у дарохоронильницю або у інше належне місце. Тоді ця просфора означає роки, котрі провела Діва у храмі. Потому, діставши просфору, ієрей переносить до предложення (жертovníка), знаменуючи цим життя, яке Богородиця провела з Йосипом у Віфлеємі, де, не маючи місця, народила Христа у вертепі. Тому просфора несе на собі ім'я Христа. Вертеп означається через предложення (жертovníк), поставлене під північним напівкрусом. Діва Марія поклала народженого Отрока в яслах, які зображаються диском. Покрови ж означають пелени, про які сказано у Євангелії “яко повит єго, и положи в яслех” (Лк. 2, 7). Звіздиця ж — знаменує ту зірку, котра з'явилася волхвам; кадильниця і фіміам, в неї вкладений, — дари від волхвів: золото, ливан і смирну.

Може виникнути запитання, чому на самому початку Літургії священнослужитель показує Христа, що закладається під іменем Агнця? Або чому при спогадуванні народження Спасителя в словах і діях зображається страждання і смерть Господа? Відповідь полягає у тому, що у багатьох фрагментах і діях Літургії з одними словами і діями поєднується спогадування одночасно кількох вчинків Спасителя. Так само і одне вбрання священнослужителя і одна, й та сама церковна посудина, має два чи три знаменування. В “Новій Скрижалі” наводиться пояснення св. Германа: “Оскільки і тіло Господнє, ніби з якогось Чрева і від плоті цнотливого тіла, — розумію, із цілого хліба благословення,



висікається через якесь оружжя, що іменується копієм (хоча ще і не прийшов час), і таким чином, вилучається із середини в особливій Іпостасі” [41, С. 173].

Таким чином, Христос при першому вступі Своему у світ приніс Богу Своє Тіло, що звершилося у чреві Матері натхненням Святого Духа. Воно потім мало бути принесеним у жертву на Хресті. Уже тоді Він був призначеним як жертва Богу, був для Нього як дар багатющинний, як вже раніше принесений в жертву, як начаток померлих і як — по Закону — первороджений із мертвих. Що народження Христа було ні чим іншим, як приготуванням Його до смерті за гріхи світу, що потім і сповнилося самим ділом, про яке пророкував Пророк Ісаїя (гл. 9) і зобразив Його страждання такими, що ніби уже сповнилися словами: “Яко Отроча родися нам, єгоже начальство бысть на раме”. Тут слова “єгоже начальство бысть на раме” говорять про те, що через Хрест Ісус воцариться над язичниками. Бо, як людина народжується ні для чого іншого, як тільки для того, щоб померти (Пс. 88), так і Христос завбачив про Себе: “Сын человеческий не прииде, да послужат Ему, но послужити и дати душу свою избавление многим” (Мт. 20, 28). Тому є цілком природним, що Церква поєднує в один час і в одному місці спогадування як Різдва, так і Страждання Господа, тим паче, що священник, зображуючи народження Ісуса Христа від Діви, передусім бере копіє і говорить: “Яко овча на заколение ведется” та інші слова, що відносяться до Страждання Владики, слова, котрі були проречені пророками, як такі, що мають бути і котрі засвідчені апостолами, як такі, що вже збулися. Тут читаються слова, що передбачують майбутнє і прообразовують його, а не звершені й остаточні.

З цього приводу необхідно зазначити, що власне Священна Історія, у тому вигляді, як вона викладена у книгах Святого Письма, засвідчує, що книги Ветхого Завіту показували ключові події ветхозавітної історії як такі, що передзображають події, які відбудуться через кілька тисяч літ, вже в Священній Історії Нового Завіту. Ті, хто знайомився з ветхозавітною історією, читаючи біблійні

книги, переконувалися, що все, що в них пророкувалося, — звершилося в Новому Завіті і має продовження в сьогоденні та продовжуватиметься в майбутньому. Звідси можна говорити про відповідність або ж дзеркальність подій Завіту Ветхого і Завіту Нового. Якщо представити такий розвиток Священної Історії в образно-наочному вигляді, то її можна порівняти із трьохскладовою іконою. Ліва частина цього складню — це Священна Історія Ветхого Завіту, що вже відбулася. На ній нанесено не зовсім помітні знаки, зрозумілі лише посвяченим, та образи, що звершилися згодом, за доби Нового Завіту. Вони, згідно із Божим Задумом, були намальовані наперед, ще до початку історії людства. Ікона посередині — це Священна Історія Нового Завіту, знаки якої чіткі й виразні від народження Христа до Апокаліпсису. Це той час, що вже минув, і той, в якому перебуває споглядаючий. Права частина складня — Священна Історія після Другого Пришестя і Страшного Суду, — ще майже чиста, але для тих, хто розуміє план Божого домобудування, вона є ідеальним станом природи і людства, що настане після земної історії, і триватиме вічно. Таким чином, усі слова, усі речі і всі дії на предложенні зображують на-родження і страждання Христове разом, а усі учасники дійства одночасно сприймають події Священної Історії не лише в їх логічній та історичній послідовності, але й одночасно бачать і пере-живають кілька її рознесених в часі і просторі надважливих подій.

Приготування другої речовини для Євхаристії полягає в тому, що в момент прободіння Агнця і проголошення відповідних слів, диякон, за благословенням священника, вливає в потир (євхаристійну посудину у вигляді чаші з підставкою) вино, попередньо розчинене водою, і тому назване святим з'єднанням. Підставою цього правила розчиняти для Євхаристії вино водою, почасти, слугує прообраз Страждань і Смерті Ісуса Христа, коли з Його прободеного ребра витекла кров і вода. Почасти, це є наслідуванням священнодії Самого Христа Спасителя, Котрий, за переданням, вживав на Таємній Вечері вино, з'єднане з водою, дотримуючись поширеної на Сході традиції.

Святе копіє, яке представляє те копіє, котрим сотник прободав ребро Христове, священник, спогадуючи прийдешне заклання Жертви, водружає в печатку з чотирьох боків. А диякон уподібнюється ангелу, котрий сказав Діві: **“Радуйся”**. Щоби вчинити на цьому хлібі заклання, верхня його частина, із зображенням Хреста, перевертається долілиць, а нижня — нагору, і говорить, що хліб покладається горілиць якби гортанню жертви догори. Хліб, таким чином покладений на дискос (блюдо, призначене для євхаристійного блюда), як Агнець, що лежить до неба гортанню, очікує заклання. Диякон говорить: **“Пожри, владыко”**. Ієрей над нижньою частиною хліба, поверненою догори, робить копієм знак хреста і потім хрестоподібно розсікає цей бік, кажучи: **“Жрется Агнець Божий”**. Через таке розсічення хліб готується до наступного роздроблення, відбувається спогад жертви, що звершилася на Хресті, і освячується сам хліб.

Хліб знову повертається догори, нанесеним на нього хрестом. По тому, як священник здійснив заклання в гортань Ісуса як Агнця, тепер він ту ж сторону (як би гортань), знову повертає донизу, бо Агнець звик ходити не горілиць, а долілиць. А сторону з нанесеним хрестом, обертає угору, і потім з правого боку прободає його ребра. Таким чином, на Собі Христос тримає Хрест, бо його зображено на печатці хліба, і ходить як Агнець незлобливий. Про цей хліб, за багато тисяч літ до Христа пророчо сказав пророк Єремія: **“Придите, и возложим древо в хлеб его, и истребим от земли живых”** (Єр. 11, 19).

Лунають слова: **“Прободаяя же оный и в десную страну копием... и авне изыде кровь и вода”** (Ів. 19, 34). По прободінні чаша наповнюється вином з водою, і цим засвідчується те, що відбулося наприкінці земного життя Спасителя. Ієрей як би говорить: **“Ось так Він прийшов на страждання, так був закланий, так страчений, так прободений в ребро, і так з прободеного ребра його витекли кров і вода”**. Чаша ж означає ту чашу, в котрій Господь преподав учням на вечері Святу Кров Свою.

Витягнувши з першої просфори найчудовішу Христову жертву, священник кладе її посередині дискаса. Потім з другої просфори він виймає одну частку на честь Божої Матері і кладе праворуч від Агнця. З третьої — бере дев'ять часток, на честь Пророка і Хрестителя Іоанна та інших усіх Святих, і кладе ліворуч від Агнця. Нарешті, і з інших двох просфор виймає множину часток за живих і мертвих, і розташовує унизу Агнця. Через ці дії ми бачимо самого Ісуса і всю Його єдину Церкву. Хліб, що лежить посередині дискаса, означає істинне світло і життя вічне, що освячується Христом і міститься в Ньому. Частка праворуч — матір Ісусову, ліворуч — Святих, внизу — благочестиве зібрання вірних. «Це і є велике Таїнство. Тут з'являється Бог серед людей, Бог посередині богів, котрі обожнюють від Бога по суті, Який воплотився для них. Це і є як би майбутнє царство і життя у вічному житті. Як там, так і тут, Бог нами прозрівається, і приймається. Частку на честь Богородиці св. отці установили покладати праворуч, здається, для того, щоби усі лики, зібравшись перед Царем Небесним могли сказати: «Предста Царица одеснію тебе» [41, С. 178].

З третьої просфори вилучаються дев'ять часток, подібно до того, як ангели, що предстоять Господу на небі, розділяються на дев'ять чинів. Потому, з четвертої — приносять частки, спочатку за архієрея, потім за священний чин, потім за вірних царів, що захищають благочестя, і нарешті — за христоролюбивий народ і вірних, православно померлих. У Давній Русі використовувалась різна кількість просфор, але, як правило, їх було п'ять [11, С. 28—29; 45, Стб. 370—372].

Таким чином, на предложенні спогадуються: 1) Різдво Христове; 2) страждання Його; 3) те, що стоячи тепер перед Богом, присутні просять простити гріхи їх; 4) що вони очікують майбутнього Його Пришестя, коли всі повинні з'явитися і дати звіт про вчинки свої. А тому саме предложення, оскільки на ньому спогадується Різдво, означає печеру, вертеп і ясла; страждання — Голгофу і гроб; так як присутні просять залишення гріхів — престол благодаті, а

ради чаяння прийдешнього суду — престол Суду. Іншими словами, тут перед сердечним поглядом присутніх (одночасно і послідовно) розгортаються всі новозавітні священ-ноісторичні події.

На Проскомідії існує звичай приносити Богові кадило з фіміамом. Під час кадиння воздається честь Богові і показується, що священнодія відбувається разом зі Святим Духом, благодать Котрого через Таїнство проливається на весь світ. Оскільки на Проскомідії спогадується і Різдво, і Страждання, то і саме кадиння, водночас, знаменує ті аромати, що були принесені волхвами, і ті аромати, котрі були принесені на поховання Господа.

Священик покриває Святі Дари трьома покривами: першим — дискос, другим — Чашу (потир) (проголошуючи при цьому: “Покры небеса добродетель Твоя и хвалы Твоея исполнь (вся) земля”) (Ав. 3, 3), що указує на Воплочення Господа і те, що земля наповнена Його віданням і разом з людьми пізнала Його з Отцем і Духом. Третім великим покривом — зверху перший і другий. Як усі інші речі на предложенні означали предмети, що належать до Різдва і Розп’яття, так і ці три покриви означають пелени, що були при Різдві. Але третій — означає в особливості воздэх, або твердь, де утверджуються зірки небесні, і разом плащаницю.

“Таким чином, тут ясно зображується, як би в скороченні все Таїнство. Бо пришествя з Небес Агнця-Христа було пророчено, і був Він во плоті у вертепі і яслах, і в той же час при самому Своєму народженні, передобразив майбутні Свої страждання. Так, зірка, що зупинилася над Ним, указувала Його волхвам, а Ірод здійняв на Нього гоніння. І Симеон, взяв Його на руки та вирік: “Лежит Сей на падение и на восстание многих в Израиле и в предмет пререканий, и Тебе Самой оръжие пройдет душу” (Лк. 2, 34-35). Тому-то на Проскомідії передобразуються страждання Спасителя” [44, С. 110].

По тому, звершивши отпуст (позначення закінчення частини служби), священик закінчує Проскомідію (приношення), яка є першою частиною Літургії.

Вище вже було показано, що на Проскомідії спогадуються чотири священноісторичні події: Різдво Христове, Страждання, престол Благодаті і престол Суду. До цього необхідно додати, що перед початком Літургії ієрей таємно говорить: “Слава в вышних Богу”. Здійснивши отпуст, ієрей, ставши перед священною трапезою, починає Божественну Літургію спогадом Різдва Христового наступним чином: він кадить хрестоподібно весь храм, починаючи від жертovníка (престолу) і знову вертаючись до нього, на знак того, що початок і кінець усіх благ є Бог, а жертovníк — Його престол і місце. Потім ієрей, спогадуючи людинолюбність Господа, таємно оспівує ту славу, котру при народженні, оспівували ангели, тобто читає про себе: “Слава в вышних Богу”.

Оскільки ангели тільки пастирям відкрили народження Христа, то для показання того, що Різдво Спасителя і Його Промисел не пізнав тоді нижній світ (людність), а тільки сили горні і боговидці (Пророки, Патріархи, Діва Марія, Йосип, пастирі і волхви), — ієрей залишає зачиненими нижні і зовнішні двері (Царські врата). Відкривається лише завеса — Горні двері, що знаходиться за Царськими вратами і означає небесну при Богові Скінію. Там знаходяться лики святих ангелів і ті, що відійшли до Бога святі. Священик цілує Святе Євангеліє, що покладається на середині трапези і означає Христа царя, Котрий сидить на Престолі.

Потім диякон тримаючи орар (елемент богослужбового одягу — довгий перев’яз, що носять на плечах поверх стихаря), і, вказуючи ним на трапезу, пропонує священику почати священнодію Божественного і страшного Таїнства. Господніми словами, колись сказаними Юді зраднику: “Єже твориши, твори скоро”, дає знати ієрею, що він, думаючи про славу Божу, приготував себе для цієї доброї і святої справи. А потім говорить: “Время сотворити Госпovedи”, що взято зі слів Спасителя: “Єне творите в Мое воспоминание” (Лк. 22, 19). Диякон, просить священика помолитися за себе, а священик словами розкаюваного розбійника, благає Христа



помилувати на небесах того, котрого сам же Він обрав для служіння безкровному цьому Таїнству.

Коли Проскомідію звершують кілька ієреїв, то ті, котрі займають перші місця, не приступають до священнодійства. Все дійство Проскомідії звершує тільки один ієрей, котрий займає останнє місце. Він ніби здійснює передмову, або більш точно, показує прообразні дії і пророцтва Пророків, тому що в проповіді ієрея спогадує про заклання і смерть Христову, провіщені Ісаєю та іншими Пророками. А коли готує дари, тоді виконує як би діла Іоанна Хрестителя, який був перед самим Пришестям Христовим, тому що Хреститель вчив про Христа, проповідував про Нього і служив Йому. Оскільки Іоанн Хреститель був останнім Пророком і першим християнином, постільки Проскомідію вершить останній ієрей. По цьому, опісля звершення належних священнодій, розпочинається Літургія Оглашених.

### Апотеоза

Навіть з такого найпобіжнішого, схематизованого і вкрай неповного розгляду історичних обставин установа Священної Літургії та вербального і невербального надзвичайного полісемантичного змісту Проскомідії стає зрозумілим: якщо обмежитися тільки філософсько-історичним аспектом, то її смисл полягає в тому, щоб цілком занурити все єство присутніх християн в най-важливіші події, котрі зображені на сторінках Святого Письма, які є і екзотеричним, і езотеричним змістом описаної тут Священної Історії. Як жодне інше Таїнство, Священна Літургія історизувала свідомість учасників дійства, вона дозволяла кожному з приявних бути безпосереднім учасником ключових подій, що відбулися у Священній Історії. Усіма органами відчуття та суб'єктивним мисленням вірні відчували і осягали тотожність власного "Я" з священноісторичним буттям. Тут відбувалося унікальне за своєю природою привласнення суб'єктом дійства Священної Історії, цілісна й адекватна її об'єктивація та суб'єктивізація, виникала тотожність Творця Священної Історії з



її об'єктами, котрі, у свою чергу солідаризувалися для духовно-практичного освоєння та практичного перетворення історичної реальності.

У Літургії події розгортаються відповідно до того, як відбулися вони в минулій історії. Водночас — це присутність у сьогодні і у майбутньому. Кожна дія священнослужителя, кожен його жест, кожне слово, кожна деталь священницького облачення, кожен церковний предмет мають власне *символічно-образне значення*. Усе спрямовано на взаємний спогад, на пригадування минулих священних подій, в яких було наявним певне взаємовідношення між Богом і людиною, між Богом і народом. Відтворюючи в пам'яті ці події, пригадування призводить до відновлення, актуалізації цих відносин. Нагадуючи про факти, котрі відбулися у минулому, відбуваються та відбудуться, за Святим Письмом, Літургія, як й інші Таїнства, свята і богослужіння зміцнює цей союз, допомагає максимально інтенсивно та мужньо переживати теперішнє як таке, де всюди й завжди присутній Бог, що оберігає й вирятковує християн. Минуле й нинішнє слугує доказом всюдиприсутності Бога і Його завждиприсутності. Якщо дійсне недосконале, то в майбутньому обітниця Царства Небесного сповниться. Дух “нагадує” про таїну Христа, не як книга, а в особистому свідоцтві живого Слова — в Переданні (Ів. 14, 26; 16, 13). Дух виконує таїну Христа в Його Тілі не як просте спогадування, а в таємній актуалізації, де в інтегративному полі перетину, яким є Літургія, Тіло є воскреслим і таким, що перебуває у світі (Лк. 22, 19 і далі; 1 Кор. 11, 24 і далі).

Православна Літургія є неперевершеним у світовій релігії і філософії фактором залучення людини до історичного чину. Вона найіманентнішим чином творить діяльного *суб'єкта історії*, спірітуалізує суспільну свідомість, актуалізує все, що було даровано Богом людству для його блага, надає смисл історичному буттю й указує його ціль. Вона оцерковлює і формує єдину спільну релігійно-соціальну пам'ять, олюднює священноісторичний час і простір, що

засвідчує комунікацію священних осіб, які творили Священну Історію з сучасним поколінням християн. Адже усі вони фізично присутні на Таїнстві.

У Таїнстві Священної Літургії події Священної сприймаються довершеними у своїй естетичній якості, як феномен історично-художньої діяльності, вони стають предметом (історичної, алегоричної) символічної, тропологічної та анагогічної екзегези, усі рівні котрої розкриваються. Тут відбувається суперконденсація континууму, комулятивність незворотнього минулого — сьогодення — майбутнього, космізація та есхатологізація свідомості. Вона вилучає індивіда зі світського уніфікованого цивілізаційно-інституціонального світу, вбираючи в себе особистість. Вона переплавляє його світогляд, світорозуміння й світовідчуття, сплавляє окремих вірних у монолітну Церкву, у антропну катарсичну космічно-універсальну всеєдність. Священна Літургія засвідчує не стільки ностальгію за прийдешнім, скільки стрімке й невідворотне наближення вимріяного усіма християнами Царства Божого.

## ЛІТЕРАТУРА

1. Сводный каталог славяно-русских рукописных книг, хранящихся в СССР. XI—XIII вв.— М., 1984.
2. Октоихъ сирѣчь Осмогласник. Гласы 1-4.— М., 2004.
3. Октоихъ сирѣчь Осмогласник. Гласы 5-8.— Мн., 2004.
4. Трїодъ цвѣтная.— М., 2002.
5. Трїодъ постная.— М., 2003.
6. Ермологій.— М., 2003.
7. Булгаков С.В. Настольная книга священнослужителя: В 2-х т.— М., 1913.— Т. 1.
8. Настольная книга священнослужителя: В 8 т.— М., 1983.— Т. 1.

9. Настольная книга священнослужителя: В 8 т.— М., 1983.— Т. 4.
10. Георгиевский А.И. Чинопоследование Божественной Литургии.— Киев, 2002.
11. Виссарион (Нечаев) еп. Толкование на Божественную литургию по чину св. Иоанна Златоуста и св. Василия Великого.— 4-е изд.— СПб., 1895.
12. Гоголь Н.В. Размышления о Божественной Литургии.— СПб.— Изд. 4-е, 1894.
13. Еп. Вениамин (Милов). Чтения по литургическому богословию.— К., 2004.
14. Катанский А. История Литургии нашей православной церкви и очерк древнейших национальных Литургий Запада.— СПб., 1868—1870.
15. Карабинов И. Евхаристическая молитва (анафора).— СПб., 1908.
16. Муретов С. Особенности Литургии Преждеосвященных Даров в древних греческих и славянских памятниках.— М., 1896.
17. Истрин В.М. Книги временныя и образныя Георгия Мниха. Хроника Георгия Амартола в древнем славянорусском переводе. Текст, исследование и словарь.— Пг., 1920.— Т. I: Текст.
18. Бл. Феофилакт Болгарский. Толкование на Евангелие от Иоанна. // Бл. Феофилакт Болгарский. Благовестник.— Б.м.: Изд-во Сретенского монастыря, 2000.— Кн. II.— Ч. IV.
19. Жураковский А. Литургический канон теперь и прежде. (К вопросу о церковной реформе).— М., 2005.
20. Вернер Г. Время и вечность.— Симферополь, 2004.
21. Элиаде М. Космос и история.— М., 1987.
22. Красовицкая М.С. Литургика.— М., 2008.
23. Прот. Шмеман А. Евхаристия Таинство Царства.— М., 1982.

24. *Бл. Феодорит Кирский*. Толкование на четырнадцать посланий святого Апостола Павла // *Бл. Феодорит Кирский*. Творения.— М., 2003.
25. Словарь древнерусского языка (XI—XIV вв.).— М., 1991.— Т.— IV.
26. *Срезневский И.И.* Материалы для словаря древнерусского языка.— СПб., 1895.— Т. II.
27. *Срезневский И.И.* Материалы для словаря древнерусского языка.— СПб., 1893.— Т. I.
28. *Дворецкий И.Х.* Древнегреческо-русский словарь.— М., 1958.— Т. I.
29. *Баркли М. Ньюман*. Греческо-русский словарь Нового Завета.— М., 2006.
30. *Дворецкий И.Х.* Древнегреческо-русский словарь.— М., 1958.— Т. II.
31. Словарь древнерусского языка (XI—XIV вв.).— М., 1988.— Т.— I.
32. *Дьяченко Г.* Полный церковно-славянский словарь.— М., 1983.
33. Словарь древнерусского языка (XI—XIV вв.).— М., 2002.— Т. V.
34. Новгородская первая летопись старшего и младшего изводов (Полное собрание русских летописей. Т III).— М., 2000.
35. *Въпрос. Добро ли прямя комъкати и часто или порѣды?* // Изборник Святослава 1073 года. Факсимильное издание.— М.: Книга, 1983.
36. *Слово святого Денисья о желѣющих поучение* // Златая цепь (по Троицкому списку): Тексты. Исследования. Комментарии.— М., 2002.— С. 52—55.
37. *Никольский М.Н.* Избранные произведения по истории религии.— М., 1974.
38. *Слово откровенни святого отца нашего Григория Богослова о святѣи службѣ и истолковано* // Златая цепь (по Троицкому списку):

- Тексты. Исследования. Комментарии.— М., 2002.— С. 56—58.
39. О вере и нравственности по учению Православной Церкви.— М., 1991.
  40. Прот. Дьяченко Г. О лицах, совершающих богослужение // Прот. Дьяченко. Г. Символические действия. Священнослужители.— К., 2005.
  41. Арх. Вениамин. Новая Скрижаль, или объяснение о Церкви, О Литургии и о всех службах и утварях церковных.— Свято-Успенская Почаевская Лавра, 2003.
  42. Подскальски Г. Христианство и богословская литература в Киевской Руси (988—1237).— 2-е изд.— СПб., 1995.
  43. Неборский М.Ю. Традиции византийской антилатинской полемики на Руси. Вторая половина XIII — начало XV века. // Древняя Русь: пересечение традиций.— М., 1997.
  44. Бл. Симеон Солунский. Объяснение православных богослужений обрядов и таинств.— Б.м., 2009.
  45. Прт. Аввакум. Книга бесед. Беседа девятая // Памятники истории старообрядчества.— Кн. I.— Вып. I. Русская историческая библиотека.— Л., 1927.— Т. 39.— Стб. 240—424.

*Дмитро Гордієнко*

## ЛЕГІТИМАЦІЯ ВЕЛИКОКНЯЗІВСЬКОЇ ВЛАДИ В ХРАМОВІЙ АРХІТЕКТУРІ РУСІ

Політична влада виникає з розшаруванням первісного колективу і є однією з фундаментальних засад розвитку суспільства. Державна влада, окрім прямого примусу, у своїй діяльності послуговується й такими засобами впливу, як ідеологічні чинники [17, С. 209]. Російський політичний мислитель Іван Ільїн зазначив, що “державна влада не може належати нікому, крім тих, хто має правове повноваження. Правосвідомість вимагає, щоб влада сприймалась не як сила, яка породжує право, а як право чинне повноваження... Влада, яка не має правової санкції, не має й правового виміру” [Цит. за: 17, С. 214].

Таким чином, постає проблема легітимності влади, яка постає як “форма підтримки, виправдання правомірності застосування влади і здійснення правління державною або окремими його структурами та інститутами” [17, С. 215].

В епоху середньовіччя був поширений харизматичний тип легітимності влади, який засновувався на вірі у надприродні можливості (святість) володаря і отриманої ним влади [2, С. 84–193]. Щодо східнохристиянської традиції, то тут, як відмітив В. Горський, “визначальну роль відіграє розроблене в Візантії вчення про монархічну державу. На ґрунті християнізованих ідей філософії неоплатоніків формується теорія божественного поход-

ження імператорської влади як релігійна санкція необмеженої християнської монархії” [8, С. 9].

В середині X ст. на Русі відбувалися процеси централізації держави навколо Києва. Влада київського князя набувала економічної і політичної могутності. Однак окрім прямого фізичного примусу київський князь потребував й ідеологічного обґрунтування права своєї влади над підкореними племенами. У довершеній формі таку “санкцію” князівська влада отримала з прийняттям Руссю християнства як державної релігії й засвоєння візантійської релігійно-політичної доктрини, за якою земна влада є образом влади небесної [2, С. 133–179]. Відповідно до цієї доктрини, князь є представником влади Христа на землі.

На сьогодні природа великокнязівської влади на Русі привертала досить пильну увагу дослідників. Однак, у переважній більшості, ці дослідження проводилися на писемних пам’ятках [10, С. 54–56; 19, С. 67–150 та ін.]. Однак писемні джерела, як відомо, є досить фрагментарними і не дають цілісної картини ідейно-політичних уявлень епохи. Тому, враховуючи візантійську концепцію “образу” й “першообразу” актуальним є введення в науку не писемних — мистецьких пам’яток для дослідження ідейних уявлень у культурі Київської Русі.

Досить довгий час у науці домінувала думка, що середньовічне мистецтво було лише “Біблією для неграмотних”. Витоки такої позиції сягають безпосередньо самого середньовіччя, християнська культура якого остаточно так і не пододала старозавітну заборону на зображення сакрального. Проте найважливішою для середньовіччя була ідея Втілення Слова, що передбачала інше ставлення до зображення. Таким чином “середньовічний образ немов би повторює тайну Втілення, надаючи матеріальний тілесний облік усьому, що трансцендентно і недосяжно” [13, С. 6].

В основі середньовічного символізму і системи мислення лежить ідея поєднання світу видимого і невидимого. Будь-яка думка мала бути виражена в образі, в зображенні. Середньовічне мислення — це насамперед мислення за допомогою зримих образів,



і “навіть загальні поняття (*universalia*) набували зриму матеріальну форму” [13, С. 6].

Зображення, з одного боку, відображають зовнішню щодо них реальність, а з другого — вони самі є цією реальністю. Тому постає проблема, не просто “прочитати” зміст зображення, а й зрозуміти його як цілість, його функції та функціонування в культурі [20, С. 10].

Стосовно середньовічного мистецтва центр ваги переноситься на вивчення їх ролі в соціальній практиці, насамперед у функціонуванні влади і пам’яті. Як відомо, мистецтво може бути засобом репрезентації влади, а отже, зображення — це і знаки присутності влади в соціумі. Таким чином, постає проблема взаємозв’язку культури і політики, *artes i regnum*.

Для розуміння ролі мистецтва як репрезентатора влади, насамперед варто звернутися до архітектури. **З епохи Юстиніана храм стає символом ідеального світу, з його вертикальною ієрархією, з купольним завершям, який є безумовним центром споруди — власне світобудови. Ідея купола — вічного неба — своєю безмежністю з образом Пантократора надає волю — а між ним і народом постає божественного імператора і покровителя.**

Так само на Русі князь і княгиня під час богослужб розташовувались на хорах. Вже цим вони фізично і зримо виокремлювались із загального соціуму. Враховуючи семантичну вертикаль хрестово-банних храмів, хори являли собою середню ланку між світом земним (вірними) та світом небесним, явленим у куполі — образі Неба. Таким чином князь (влада) вже зримо сприймався як посередня ланка між народом і Богом, що було елементом сакралізації влади, і, власне, права князя на владу, санкціоновану самим Богом.

Однією з особливостей архітектури є те, що вона сприймається безпосередньо і значно численнішою публікою, ніж витвори будь-якого іншого жанру середньовічного мистецтва. Архітектура присутня в соціумі незалежно від того, чи її сприймають, чи ні.

Повз неї неможливо “пройти”, вона є невід’ємною реальністю навколишнього простору і виступає зримим втіленням присутності влади в ньому.

На Русі, як правило, кожен князь, який утверджувався на столі, насамперед зводив монастир або ж храм на честь свого небесного патрона. Руські кам’яні храми зводились винятково князівською, митрополичою чи єпископською владою. Як у Західній Європі замок, так кам’яний храм на Русі зримо домінував над довкіллям, виокремлюючи сакральний простір влади з навколишньої (профанної) території міста. Таким чином, чи то міщанин, чи то гість, перебуваючи в давньоруському місті, потрапляли в простір, позначений присутністю вищої влади, репрезентованої сакральною архітектурою. Кам’яні храми Русі зводились за подібним планом (як хрестово-банні), що виробляло універсальну мову символу князівської влади в соціумі і сприймалося однаково у всіх землях Русі.

У розгляді даного питання цікавим видається звернення до семантики Києва як столиці. Попри те, що саме володіння київським великокнязівським столом як легітимація влади є окремою темою, тут варто звернути увагу на те, що князь, який захоплював Київ, неодмінно прагнув легітимізувати свою владу, в тому числі засобами мистецтва, насамперед сакральної архітектури. Тому, всі князі, які більшменш довго протрималися у Києві, або зводили нові храми, або ж перебудовували наявні.

Першим відомим мурованим храмом на території Києва була Десятинна церква, збудована 989–996 рр. — одразу по запровадженню християнства на Русі. На думку більшості дослідників, до побудови собору Святої Софії саме Десятинна церква, окрім функцій придворного храму, була кафедральним митрополичим собором. Однак і по перенесенню митрополії в Софію Київську, церква не втрачає свого значення, а літописець постійно її виділяє з-поміж інших церков Русі [Див.: 9, С. 10–11]. В науці також висловлювалась думка, що, за аналогією з Константинополем, церква входила до храмово-палацового комплексу. Відтак вона

мала вихід на другий ярус (на хори) безпосередньо з князівського палацу [6, С. 28–29], що цілком відповідало візантійському придворному церемоніалу [7, С. 31].

Важливим, з точки зору засвоєння Руссю через Церкву візантійської політичної доктрини, є присвята Десятинної церкви саме Богородиці як Діви – Діви Марії [5], в чому яскраво простежується безпосередній вплив візантійської церковно-політичної доктрини. І саме Богородичний культ на Русі пов'язувався з утвердженням власної державної ідентичності і був княжим за своїм походженням. Богородиця ж стає символом руської християнської державності [16, С. 47]. Традиція ж присвячувати Богородичні церкви Успінню, як зазначав А. Поппе, бере свій початок від Успенського собору Києво-Печерської лаври [23, Р. 26].

Таким чином, Десятинна церква була не лише витвором грецьких майстрів, а й відображала візантійську церковно-політичну доктрину градоохоронного культу Богородиці Діви. В її архітектурі проявилась ідея ролі верховної влади в християнській ойкумені як покровителя і проводиря свого народу до спасіння. Саме з побудовою Десятинної церкви князь Володимир зримо символізував присутність своєї – сакральної – влади в давньо-руському соціумі.

Десятинна церква стала попередницею палладіума Русі – величної Софії Київської, яка є ідеальним втіленням візантійської теоретичної архітектурної думки, вершина розвитку якої припадає на часи правління Македонської династії [7, С. 34: прим. 59]. Носієм цієї доктрини була дружина Володимира Святого цариця Анна та її почет. Відтак, саме з кола Анни, ймовірно, походить ідейне втілення образів першохрамів Русі – Десятинної церкви та Софії Київської.

Концептуальність задуму Софійського собору проявилася уже в присвяті його Софії – Премудрості Божій, що пов'язувалось з думкою про священну державу і Богохраниме царство [Див.: 1, С. 295]. Відтак, як зазначає Н. Нікітенко, перед зодчими Софії Київської стояло завдання передати зримо-асоціативний образ

нової Русі в рамках системи візантійського християнського мистецтва [15, С. 265].

Однак, якщо на момент зведення Десятинної церкви Володимир сприймався цілком легітимним володарем, і поставала лише потреба легітимізації “християнської” влади у ще донедавно поганському оточенні, то зовсім інший приклад маємо з вокняженням у Києві сина Володимира Святого Ярослава.

З метою утвердження своєї влади, її сакральної легітимізації, Ярослав, захопивши Київ, не просто змінив архітектурну композицію Святої Софії, а й вніс зміни в систему розпису собору. Ця політика особливо позначилась на зміні концепції однієї з центральних фресок “Княжий груповий портрет”. Щодо ідейного тлумачення зображення фрески, в науці існує досить тривала дискусія, як і щодо атрибуції персонажів. На сьогодні найбільш обґрунтованою і переконливою є концепція Н. Нікітенко, за якою, на фресці зображено сім’ю засновника собору Володимира Святого.

Фреска “Княжий груповий портрет” композиційно включена в євхаристійний цикл, що символізувало введення Русі в цикл священної історії. Перегукується з візантійською політичною доктриною й смислове навантаження архітектурного вирішення західної частини хор. Як зазначає Н. Нікітенко, потрійні арки над і під центром портрета нагадують “ніші прославлення” візантійського церемоніалу, в яких царственні особи зупинялись на фоні арок і ніш [15, С. 61]. Під портретом — в ієрархічно нижчому просторі — в прямокутних приміщеннях бокових нефів, яких було 8, стояли піддані князя-рівноапостола, що підкреслювало хрещення народу, веденого князем до спасіння [15, С. 279].

В зображенні чітко прослідковується зміна замовника фрески. Попри своє сакральне семантичне навантаження, фреска фіксує династичні прерогативи кожного з княжичів [15, С. 70]. Першим зображений старший у роді Ярослав, другим вдягнений у царські шати Борис. На династичний характер зображення уже вказував С. Висоцький, на думку якого, на це вказують свічки в руках двох

старших княжичів, що символізували “дві влади Русі — Київське та Новгородське княжіння” [3, С. 41; 4, С. 104], на думку ж Н. Козака, династичний характер фрески виражено безпосередньо в самому груповому характері портрета [11, С. 39]. Династичний принцип у зображенні символізує право старшого в роді на владу, який і мав посісти київський престол після батька — Володимира. Ця ідея виражається через чітке розташування синів за батьком по старшинству, і тут не варто вбачати вираження реального віку кожного з них.

У цьому ж аспекті А. Поппе зазначав, що фреска зображує легітимність влади Ярослава. Дослідник провів паралель з портретом сім’ї імператора Василя I в Кенургіоні, який, як і Ярослав, зійшов на престол через гріхопадіння — вбивство свого покровителя, який зробив його імператором-співправителем — Михаїла III. Тому така влада особливо вимагала своєї легітимації. Так як Ярослав посів Київський стіл через вбивство братів, його влада потребувала узаконення, тому фреска в головному храмі Русі й мала бути маніфестом “династичного апофеозу, ініційованого засновником роду — узурпатором” [21, S. 26; 22, S. 68].

Таким чином, у зміні композиції фрески “Княжий груповий портрет” вбачається не сприйняття на Русі візантійського інституту співправителів, запроваджуваний Володимиром (співправитель — Борис), з перемогою Ярослава чітко перемагає ідея старшинства в роді.

Подібно вчинив Святослав Ярославич. 22 березня 1073 р., на той час князь Чернігівський, за допомогою свого молодшого брата Всеволода, князя Переяславського, вигнав з Києва старшого брата [12, С. 112]. Узурпація Святослава не була такою “гріховною” як його батька, він просто вигнав легітимного князя (брата) зі столиці. Однак, проти узурпатора різко виступив ігумен Печерського монастиря Феодосій [18, С. 58]. Святославові ж “залежало на духовному авторитеті Феодосія, прихильність якого багато важила для легітимізації захопленої влади” [11, С. 62]. Як і у випадку з Ярославом, тут також легітимацію влади можна вбачати у зміні

сімейного портрета, однак, не у монументальному живописі, а в мініатюрі так званого “Ізборника Святослава”, який, як відомо, первісно виготовлявся на замовлення Ізяслава, однак був закінчений у часи і для Святослава. Тому цілком природно, що в зображенні княжого сімейства була замінена й постать князя. На думку Н. Козака, й сам “Ізборник” Святослав виготовив для дарунку Печерському монастирю, в чому, власне, дослідник і вбачає прагнення князя легалізувати свою владу насамперед в очах впливового в суспільстві Феодосія [11, С. 62–63, 65–66, 70].

Однак, як і батько, Святослав з метою примирення з непокірним настоятелем Печерського монастиря, та, можна припустити, так само з метою зримо-символьної легітимізації своєї сакральної влади в соціумі, подарував монастирю для побудови центрального монастирського Успенського собору власну земельну ділянку, видав на будову 100 гривень і навіть сам почав копати фундаментний рів [18, С. 18, 59–60]. Як було зазначено, культ Богородиці за своїм походженням є княжим, і це черговий раз вказує, що Успенським собор ніс на собі й ідейно-політичне навантаження.

Ця традиція на Русі не припинялась і в наступні часи. Найскравішим прикладом з пізнішого часу, безумовно, є Кирилівська церква в Києві, збудована Всеволодом Ольговичем.

Як відомо, літопис прямо не називає фундатора Кирилівської церкви, що й породило досить гостру дискусію в науці щодо особи засновника храму<sup>1</sup>. Однак, як переконливо довела І. Марголіна, саме Всеволод Ольгович був фундатором церкви на “честь свого патрона, Александрійського архієпископа Кирила, на місцевості, де була отримана перемога у боротьбі за київський престол” [14, С. 49–50, 113–119]. Більш того, за висновками дослідниці, “Кирилівська церква була не тільки заснована, але й побудована

---

<sup>1</sup>Так, деякі дослідники вважали засновницею Кирилівського храму Марію Мстиславівну — дружину князя Всеволода Ольговича.



саме за часів київського правління Всеволода Ольговича (1139—1146)” [14, С. 52].

Всеволод був представником чернігівської династії Ольговичів. Кияни ж тримали сторону Мономаховичів. Тому захоплення Всеволодом Києва було прямим порушенням рішень Любецького з'їзду і йшло в розріз з уподобаннями киян. Таким чином князю доводилось проводити досить гнучку політику як щодо киян, так і щодо інших князів з метою визнання своєї влади. Не остання роль у цьому процесі відводилась і побудові Кирилівської церкви на місці, з якого князь захопив Київ. Окрім суто релігійного центру, а також функції церкви-фортеці, що було життєво необхідно Всеволоду для утримання влади, церква виконувала і зримо-репрезентативну роль сакрального освячення права Всеволода Ольговича на Київський престол.

Так як Кирилівська церква виконувала й роль родинної усипальниці Всеволодовичів [14, С. 52—53], можна припустити, що Всеволод таким чином освячував право і своїх нащадків на Київ.

В аспекті легітимізації великокнязівської влади важливою є і присвята храму на честь святого Кирила Александрійського. Як було зазначено, на Русі княжим був Богородичний культ. Однак і у випадку з Кирилівською церквою, за концепцією І. Марголіної, Всеволод не відходить від усталеної традиції. Обираючи патронами провідників Богородичного культу, він “вибудовує нову конкретну формулу: Кирило та Афанасій — Богородиця — Русь — Всеволод, тобто надбання і поширення цього патронату не заперечувало національній державності, а, навпаки, зміцнювало єдність і централізацію Русі” [14, С. 73].

Прикметним у посвяті собору й запровадженні культу цього святого є й те, що як Кирил Александрійський вступив у боротьбу з Константинопольською єпископською кафедрою, так само й Всеволод мав суперечливі відносини з київським митрополитом Михаїлом — представником константинопольської патріархії [14, С. 74].



Часи Всеволода Ольговича були періодом децентралізації Русі. Прагнучи об'єднати Руські землі під своєю владою, Всеволод, окрім всіляких інтриг між князями і в іншим містах зводить храми, як наприклад собор Георгія Побідоносця в Каневі та Борисо-Глібський собор у Чернігові. Ці церкви зводяться за подібним планом, а отже, вони не просто репрезентують у просторі Русі сакральну владу київського князя, а саме князя, патроном якого є Кирил Александрійський, — Всеволода Ольговича.

Таким чином можна підсумувати, що попри існування в тій чи тій формі родового сюзеренітету Рюриковичів на Русі [19, С. 67–75], право на київський великокнязівський престол, окрім фактичного ним володіння, потребувало своєї легітимізації. Враховуючи сакральний вимір влади, акт легітимізації потребував відповідних символів і мав бути оформлений у “божественну санкцію”. Враховуючи публічний характер архітектури, її відводилась у цьому процесі одна з головних ролей. Відтак, окрім своїх суто релігійних функцій, храми відігравали і політичну роль репрезентації “божественної” влади в соціумі — архітектура постійно зримо нагадувала її реципієнту як про владу загалом, так і про конкретного її представника.

## ЛІТЕРАТУРА

1. *Аверинцев С.* До з'ясування смислу напису над конхою центральної апсиди Софії Київської / С. Аверинцев // *Аверинцев С.* Софія — Логос. Словник.— К.: Дух і літера, 2004.— С. 278–315.
2. *Андреева Л.А.* Сакрализация власти в истории христианской цивилизации. Латинский Запад и православный Восток / Л.А. Андреева.— Москва: Ладомир, 2007.— 304 с.

3. *Висоцький С.О.* Про портрет родини Ярослава Мудрого у Софійському соборі в Києві / С.О. Висоцький // Вісник Київського університету. Серія історії та права.— 1967.— № 8.— Вип. 1: Археологія та архівознавство.— С. 35–44.
4. *Высоцкий С.А.* Светские фрески Софийского собора в Киеве / С.А. Высоцкий.— К., 1989.— 215 с.
5. *Гордієнко Д.* Десятинна церква в Києві: проблема присвяти / Д. Гордієнко // Історія релігій в Україні.— Львів: Логос, 2007.— Книга I.— С. 305–312.
6. *Гордієнко Д.* До проблеми облаштування сходів на хори Десятинної церкви в Києві / Д. Гордієнко // Середньовічні старожитності Центрально-східної Європи. Вип. V.— Чернігів: Сіверянська думка, 2006.— С. 28–29.
7. *Гордієнко Д.С.* Рецепція візантійської політичної доктрини в першохрамах Русі (Десятинна церква, Софійський собор) / Д.С. Гордієнко // Лаврський альманах: Києво-Печерська лавра в контексті української історії та культури. Зб. наук. праць. Вип. 22 / Ред. рада: В.М. Колпакова (відп. ред.) та ін.— К., 2008.— С. 27–35.
8. *Горський В.* Репрезентація давньоруської ідеї князівської влади в Софії Київській / В. Горський // Пам'ятки архітектури і монументального мистецтва в світлі нових досліджень / Тези наук. конф., НЗ “Софія Київська”.— К, 1996.— С. 8–10.
9. *Івакін Г.* Літописні повідомлення про Десятинну церкву / Г. Івакін // Церква Богородиці Десятинна в Києві.— К.: АртЕк, 1996.— С. 10–11.
10. *Киричок О.* Уявлення про природу політичної влади в літописній спадщині Київської Русі / О. Киричок // Несторівські студії: 1020 років хрещення Русі: нові дослідження.— К.: НКПІКЗ.— С. 52–61.
11. *Козак Н.Б.* Образ і влада. Княжі портрети у мистецтві Київської Русі XI ст./ Н.Б. Козак — Львів: Ліга-Прес, 2007.— 156 с.: іл.

12. Літопис Руський за Іпатським списком / Перекл. з давньоруської Л. Махновця.— К.: Дніпро, 1989.— XIV, 591 с.: Іл. + 3 л. дод.
13. Лучицкая С.И. Вместо предисловия / С.И. Лучицкая // Одиссей. Человек в истории. 2002 / Глав. ред. А.Я. Гуревич; Ин-т всеобщей истории.— Москва: Наука, 2002.— С. 5–8.
14. Марголіна І. Кирилівська церква в історії середньовічного Києва / І. Марголіна / НЗ “Софія Київська”; НАН України, Відділення релігієзнавства Інституту філософії ім. Григорія Сковороди НАНУ.— К., 2001.— 208 с.
15. Никитенко Н.Н. Русь и Византия в монументальном комплексе Софии Киевской. Историческая проблематика / Н.Н. Никитенко.— К.: Видавничий дім “Слово”, 2004.— 416 с.
16. Нікітенко М.М. На зорі християнського Києва / М.М. Нікітенко / Лаврський альманах. Випуск 10.— К., 2003.— 100 с.
17. Новічков Г.В. Політична влада / Г.В. Новічков // Політологія: підручник для студ. вищ. навч. закладів / За ред. О.В. Бабкіної, В.П. Горбатенька.— К.: Вид. центр “Академія”, 2003.— С. 208–219.
18. Патерик Києво-Печерський. За редакцією, написаною 1462 року по Різдві Христовому печерським ченцем Касіяном / Упоряд., адапт. укр. мов., прим., дод. І. Жиленко.— К.: Вид. дім “КМ Akademia”, 2001.— 346 с.
19. Толочко А.П. Князь в Древней Руси: власть, собственность, идеология / А.П. Толочко / АН Украины; Ин-т истории Украины; Ин-т украинской археологии; Отв. ред. Н.Ф. Котляр.— К.: Наукова думка, 1992.— 224 с.
20. Шмитт Жан-Клод. Историк и изображения / Жан-Клод Шмитт // Одиссей. Человек в истории. 2002 / Глав. ред. А.Я. Гуревич; Ин-т всеобщей истории.— Москва: Наука, 2002.— С. 9–29.

21. *Poppe A.* Kompozycja fundacyjna Sofii Kijowskiej. W poszukiwaniu uk<sup>3</sup>adu pierwotnego / *A. Poppe* // *Biuletyn historii sztuki.*— 1968. Rok. 30.— № 1.— S. 3—27.
22. *Poppe A.* Państwo i kościo<sup>3</sup> na Rusi w XI wieku / *A. Poppe.*— Warszawa, 1968.— 252 s.
23. *Poppe A.* The Building of the Church of St. Sophia in Kiev / *A. Poppe* // *Journal of Medieval History.*— 1981.— V. 8.— P. 15—66.

Олександр Киричок

## ДАВНЬОРУСЬКІ ПЕРЕКЛАДИ “ПРАВИЛ СВЯТИХ АПОСТОЛІВ” ЯК ДЕТОНАТОР ПОЛІТИЧНО-ФІЛОСОФСЬКОГО МИСЛЕННЯ

“Правила святих апостолів” були виключно важливим текстом для духовного становлення християнства та організації церкви, насамперед такої її галузі, як канонічне право. Цей твір відіграв непересічну роль в духовній культурі багатьох християнських народів, у тім числі і Київської Русі. Його вивчали і коментували з давніх часів і в різних контекстах, однак з точки зору філософії, зокрема філософії політичної, цей твір практично не розглядався. Наша замітка є спробою дослідити “Правила святих апостолів” з позиції вприсутнених у даному тексті політично-філософських ідей та оцінити його значення для становлення духовної культури Київської Русі.

“Правила святих апостолів” — це твір, який було написано грецькою мовою на рубежі II та III століть (оригінальна назва: “Ἐπίτολιον τῶν Ἀποστόλων”). Він являв собою набір із 85 коротких настанов, які врегульовували питання устрою та функціонування молоді християнської церкви, що тількино починала спинатися на ноги. Хоча ці настанови і названо “правилами апостолів”, ніхто із учнів Ісуса Христа звісно ж їх не писав. З цією думкою погоджуються як вчені, так і представники церкви, щоправда останні

наголошують на близькості “за духом”, а інколи й “за літерою” цих правил до вчення самих апостолів<sup>1</sup>. Справжній автор чи укладач, а також можливі джерела “Правил” на сьогодні не встановлені. Сучасна наука володіє лише сумнівною гіпотезою про філософа Климента Александрійського як можливого укладача цих настанов<sup>2</sup>, а також цілком достовірним свідченням про запозичення деяких з них із іншого, більш раннього джерела під назвою “Апостольські постанови”, авторство яких знову ж таки приписують тому самому Клименту Александрійському.

Популярність та поширеність “Правил святих апостолів” у Середньовіччі була неймовірною. На них посилаються матеріали Нікейського, Халкідонського, Константинопольського, Ефеського та інших церковних соборів. Починаючи з IV ст., апостольські правила входять у численні юридичні збірники, на зразок Синописів, Синтагм, Номоканонів тощо, а на початку VI ст. їх перекладають латиною.

У IX ст. з’являється перший слов’янський переклад “Правил святих апостолів”, авторство якого приписують одному із двох засновників слов’янської писемності – Мефодію. Підтвердженням цьому факту є фрагмент із так званого “Паннонського життя” Мефодія, де написано наступне: “Тогда же “Номоканон” рекше

---

<sup>1</sup> “Правила святих Апостолів” не єдиний текст, який приписувався учням Ісуса. До них були написані “Дідахе”, “Канони святого Іполіта”, “Церковні канони святих Апостолів”, “Апостольські настанови”, “Апостольські постанови”, які нібито зібрав Климент Александрійський.

<sup>2</sup> Цю думку вперше виловив Г. Бевергій (Beveregius) у своєму “*Óíííäé÷üí*” або “*Pandectae*”, тобто грецькому тексті “Правил” з латинським перекладом, що називався “*Óðííäéëí í síve Pandectae canonum ss. Apostolorum et Conciliorum ab ecclesia graeca receptorum, nec non canonicarum ss. Patrum epistolarum*”, виданому ще у 1672 році. Однак той факт, що дані “Правила” зустрічаються в деяких рукописах поряд із «Апостольськими постановами» ще не означає, що їх уклала одна і та ж особа.

закону правилу и отеческих книг преложи”<sup>3</sup>. Тут йдеться про переклад візантійської канонічної збірки “Номоканону в 50 титулах”, автором якого вважають Йоана Схоластика. Очевидно, Мефодій переклав першу частину цієї збірки, до складу якої і входили “Правила святих апостолів”. Таким чином, Русь мала нагоду познайомитися із ними дуже рано, ще до офіційного запровадження християнства.

Переклад Мефодія зберігся: 1) у списку XIII–XIV століття, який називають “Устюжським”, і який знаходиться зараз у Рум’янцевському фонді Російської державної бібліотеки (РГБ. ф. 256. № 230), а також 2) у списку XVI ст., який називають “Іосафовським”, що також знаходиться у Російській державній бібліотеці у збірці рукописних книг Московської духовної академії (РГБ. ф. 173.І № 54). Для нашого дослідження був використаний саме цей рукопис.

Другий переклад “Правил святих апостолів” було зроблено наприкінці X століття, або ж трішки пізніше<sup>4</sup>, і ним був переклад іншої візантійської збірки, яку називають “Номоканон в XIV титулах”, до складу якої знову ж таки входили “Правила святих апостолів”. Текст цього перекладу зберігся у: 1) списку XII ст. Синодального зібрання слов’янських рукописів Державного історичного музею у Москві № 227 (так звана “Єфремівська кормча”), 2) рукописі № 413 бібліотеки Соловецького монастиря (зараз ці фонди знаходяться у Російській національній бібліотеці м. Санкт-Петербург), 3) у списку РГБ. ф. 304.І № 207. Останній, що являє собою рукописну книгу поч. XVI ст., також був використаний у даному дослідженні. “Правила святих апостолів” знаходяться в цьому списку на листах 24 зв. — 31.

---

<sup>3</sup> Цит. за Цыпин В.А. Церковное право // <http://www.lib.eparhia-saratov.ru/books/22c/cipin/ecclav/74.html>

<sup>4</sup> У цьому питанні існує дві точки зору: перша, що “Номоканон в XIV титулах” був перекладений в X ст. (О.І. Соболевський, С.В. Троїцький та ін.), друга, що переклад з’явився у XI ст. (О.С. Павлов та ін.).



Третій переклад “Правил святих апостолів” був зроблений у 20-х роках XIII століття. Це була так звана “Кормча Савви Сербського”, укладання якої сумнівно приписують сербському архієпископу Савві (1219–1234). У порівнянні з попередніми перекладами, “Правила святих апостолів” тут подавались у значно скороченому вигляді, але до них додавались цінні коментарі видатних візантійських філософів і богословів Алексія Арістіна та Йоана Зонари. Цей переклад зберігся у великій кількості списків різних часів. Нами було використано рукопис РГБ. ф. 304.І № 205.

Зрештою, четвертим давньоруським джерелом, де були вміщені “Правила святих апостолів” можна вважати так звану Софіївську редакцію Кормчої, яка являла собою компіляцію сербської кормчої з перекладом “Номоканону в XIV титулах”, тобто являла собою повну редакцію “Правил святих апостолів” з доданими до них коментарями. Всі інші джерела більш пізніх часів, у яких вміщено “Правила”, походять від цих чотирьох текстів, що існували в часи Київської Русі.

Таким чином, підсумувавши все вищесказане, можна виділити дві редакції “Правил святих апостолів” у давньоруській писемності: повну, представлену перекладами Номоканонів в 50 та 14 титулах, та скорочену, представлену сербською кормчою.

“Правила святих апостолів” — твір звісно ж нефілософський, однак у ньому можна виділити, принаймні, дві філософські ідеї, які завдяки йому потрапили і зажили своїм життям у Київській Русі, причому обидві вони стосуються, за своєю суттю, саме політичної філософії. Чи були вони запозичені з якихось філософських джерел, наприклад Платона, чи просто були “співзвучними” з філософськими думками, на сьогодні встановити неможливо. Це мало б стати предметом наступних довгих і ретельних студій. Однак історик філософії має досліджувати письмовий текст не тільки з метою вилучення з нього думок встановленого філософського зразка і походження, але й виявлення, як висловлювався відомий український філософ Вілен Горський, “філософськи значущих

ідей” [4, С. 22]. Історик філософії повинен відшукувати в письмовій спадщині тієї чи іншої культури ідеї, які б мали високу ступінь детонативності, ідеї інтерпретативно-відкриті, здатні спричинювати культурне збурення, стимулювати самостійний філософський пошук.

Ми маємо з’ясувати також, яким чином цей текст стимулював філософські пошуки в часи Київської Русі, які ідеї за його посередництва потрапили в Русь, і як вони далі там функціонували, наскільки даний текст мав здатність стимулювати філософські пошуки інтелектуалів тієї доби.

Так от, перша філософська ідея, вприсутнена у “Правилах святих апостолів”, стосується усвідомлення сутності, природи і функцій влади, зокрема співвідношення духовної і світської влад. Дискусія про характер взаємин між світською та церковною владою є рецепцією ще Біблійного розведення “царства Бога” і “царства цісаря”, відображених у відомому євангельському епізоді, коли фарисеї через своїх учнів запитували в Ісуса Христа, чи годиться давати податок цареві, на що Ісус відповів: “Тож віддайте Кесареві кесарево, а Богові Боже” (Мт. 22: 15-21). Ця проблема стала основою для однієї з найголовніших філософських дискусій Середньовіччя. Київська Русь познайомилася із даною проблемою завдяки перекладу “Правил святих апостолів”, зокрема правил 6, 30, 83 та 84. Вислів “Кесареві кесарево, а Богові Боже” конкретизується у “Правилах” шляхом, насамперед, розведення цих двох сфер влади. Правило 6: “Єпїѣ ли поп ли діакѣ мирскѣ печени да восприемлѣ. Аще ни да звержетса”<sup>5</sup>, має цілком абстрактний характер так само, як і правило 81: “Рѣхомъ ѡко не дѣѡно єсть. спїоу ли попоу. вѣлагатиса в люскаѡ строєніѡ. Нѣ печиса о црѣѣ потрѣбѡ. ли

<sup>5</sup> РГБ. ф. 304.І. № 207.— л. 24 зв. У скороченій редакції це правило звучить так: “Єпїѣ ли поп ли діаконъ мирскѣ печенїа да всьприємлѣть” (РГБ. ф. 304.І № 205.— л. 26). У тлумаченні “Правил” візантійського філософа і богослова Йоана Зонари, цьому фрагменту дається суто політичний коментар: священник повинен “не дозволяти собі вмішуватися в світські справи і народні повстання” [6, С. 22].

да повинетса оубо сего не творити. ли да извержетса никто же бо може̑ двома г̑динома. рабо тати...”<sup>6</sup>.

У 30 та 83 настановах розподіл “царства Бога” і “царства кесаря” наповнюється реальним змістом. Правило 30 забороняло використовувати світську владу для отримання тих чи інших церковних посад: “Аще кы еп̑п̑ паки мирскы̑ князь помощью преиме̑ црк̑вь да извержетса и ѿлучи. и приобщающы̑ с ны̑ вси”<sup>7</sup>, а правило 83 забороняло священнику брати участь у “воїнській справі”: “Еп̑п̑. ли по̑. ли діак̑ воїнства др̑ жаса. и хота̑ обое имѣти. мирскую вла̑ и ст̑льско строение. Да извержет̑”<sup>8</sup>. Далі по тексту слідує просте відтворення біблійного афоризму, на якому ґрунтуються ці викладки: “кесарева бо кесареви, а Б̑жїа Богоу”<sup>9</sup>.

Як уже підкреслювалось, проблема співвідношення церковної і світської влад була однією із найгостріших у Середньовіччі. Сучасні дослідження цієї проблеми показують, що готові схеми і шаблони, якими часто користуються вчені для з’ясування сутності цього питання тут аж ніяк не застосовні. Окрім того, проблема функцій, розподілу та взаємодії світської і церковної влади розгорталась ніби у двох

<sup>6</sup> РГБ. ф. 304.І. № 207.— л. 28 зв. У Кормчій скороченої редакції: “Р̑хомь ако не достоино ест̑ еп̑поу или попови влагатиса в л̑ска̑ сторенїа но пешиса ѿ црк̑вны̑ потреб̑ ли повинетса оубо сего не творити ли да извр̑жетса” (РГБ. ф. 304.І № 205.— л. 38 зв.).

<sup>7</sup> РГБ. ф. 304.І. № 207.— л. 25 зв. Скорочена редакція: “Аще еп̑п̑ мирскы̑ кн̑а̑ приимет̑ црк̑вь. Да извр̑жетса и ѿлучитса” (РГБ. ф. 304.І № 205.— л. 29 зв.)

<sup>8</sup> РГБ. ф. 304.І. № 207.— л. 29.

<sup>9</sup> РГБ. ф. 304.І. № 207.— л. 29. Для цитування повної редакції правил ми вибрали, з питань зручності, саме цей список. Як показує дослідження, повна редакція “Правил” в Юсафовському списку від даного списку за змістом суттєво не відрізняється. Наприклад цей фрагмент у Юсафовському списку звучить так: “Еп̑п̑. ли поп̑. ли діак̑ воинство дер̑жа. и хота̑ имѣти обое. людску власть. и с̑енїе. Празден̑ буде с̑енїа. кесарева бо кесареви. а Б̑жїа Б̑гоу” (РГБ. ф. 173.І. № 54.— л. 14). Тобто ми бачимо, що відмінність полягає тільки у порядку слів та слововжитку, але не у змісті висловлювання.

вимірах — філософському та реально-політичному. Можна з впевненістю сказати, що ні модель теократії, освячена Томою Аквінським<sup>10</sup>, ні цезаропапізм у чистому вигляді не існували ні на Заході, ні у Візантії, ні в Русі. Не функціонувала в чистому вигляді і так звана “симфонія”, себто модель, що ґрунтується на розподілі владних повноважень, неутручанні держави у справи церкви і навпаки, а також взаємній підтримці. Однак є певні підстави стверджувати, що саме модель симфонії була вибрана у якості філософсько-політичного ідеалу для Київської Русі. На це вказує не тільки наявність у перекладних кодексах правила 84, яке закликало церковну владу з повагою ставитись до світської: “Иже оукорѣ црѣли кназа чресъ правное казнѣ да приимѣ и аще ѣ причѣтнѣ да извержетѣ. Ацѣ ли люжанѣ да ѡлученѣ будѣ”<sup>11</sup>, а й включене у переклади перше класичне формулювання ідеї “симфонії”. Дійсно, у Кормчих, разом із “Правилами святих апостолів”, ми можемо відшукати і відомий вислів з передмови до VI новели Юстиніана, у якому вперше було сформульовано ідею симфонії: “Велии въ человецехъ суть дари Божии съ выше данааго человеколюдия, священние же и цесарство, ово убо божественним служба, ово же человеческыми обладая и прилежаще, и от единого и того же начала обоє происходя, человеческое украшаета житие, яко аще тако будеть тѣщаньно цесарем, яко же священныхъ чистота, или с них о немъ присно Бога молятъ, аще убо непорочна будеть весь де и к Богу иматъ дързновение, аще ли право и подобьно украшаеть преданое

---

<sup>10</sup> Тома Аквінський у главі 14 книги I “De regimine principum ad Regem Сургі”, більш відомому під назвою “Про правління царів” пише: “Отже, служіння його царству, оскільки духовне відділене від земного, вручено не земним правителям, а священникам і особливо вищому священнику, спадкоємцю Петра, наміснику Христа, папі римському, котрому всі царі християнського світу повинні підкорятися, як самому Господу Ісусу Христу. Адже тим, кому належить піклуватися про проміжні цілі, мають підкорятися тому, кому належить піклуватися про кінцеву ціль, і визнавати його владу”.

<sup>11</sup> РГБ. ф. 304.I. № 207.— л. 29.

ему житие, будетъ съвещание некака, все еже добро человекьскому подая роду” [2, С. 739–740].

Цілком очевидно, що “симфонія” не була системою реального розподілу влад ні у Візантії, ні на Русі, а так і залишилась політично-філософським ідеалом. На її ідеальній сутності, зокрема, наголошував сучасний грецький дослідник К. Пітсакіс, який стверджував, що коли йдеться про симфонію, то тут маються на увазі “два аспекти єдиного і неподільного поняття християнської імперії, Царства Божого на землі, які у візантійській політичній і теологічній думці були неподільні” [7, С. 107–123]. Однак ідеальний характер концепції “симфонії”, і той факт, що вона ніколи по-справжньому не діяла, аж ніяк не применшує її політично-філософського значення, адже політична філософія за своєю сутністю і є ідеалом, недосяжною перспективою, проектом, який тільки пропонується реальній політиці, але до кінця, в неперекрученій і неспотвореній формі, ніколи не реалізується. Проективний, ідеальний характер політичної філософії вималювався ще у працях Платона і такою вона, по суті, залишилась назавжди.

Вяке б культурне середовище не потрапляли “Правила святих апостолів”, їх одразу ж прилаштували, адаптовували до місцевих особливостей. Відомо, наприклад, що європейський Захід користувався тільки першими 50 правилами, і очевидно не тільки через те, що грецький рукопис, з якого абат Діонісій Малий зробив перший латинський переклад, містив їх тільки 50. Справа в тім, що багато з правил з 50-го по 85-е суперечили західним уявленням про місце церкви в системі владних відносин та й взагалі західному церковному устрою. Наприклад, правило 83, яке забороняло священнику брати в руки зброю, дійсно суперечило реальній практиці західної церкви, де здавна існував інститут капеланів, тобто військових священників.

Укладач сербської кормчої, будь-то Савва Сербський, чи хто інший, як вказав С.В. Троїцький, підбирав матеріал таким чином,

щоб з усіх цих настанов впливала теорія “симфонії”, а не цезаро-папізму [3, С.203].

Що ж до Київської Русі, то, судячи з усього, вона теж схилалася до концепції “симфонії” у відносинах влади і церкви. Принаймні, непрямим підтвердженням цьому є той факт, що саме сербську кормчу 1262 року попросив прислати в Русь митрополит Кирило II, саме вона була схвалена руським церковним собором, який він скликав 1272 року і саме вона була покладена в основу більшості пізніх списків та друкованого видання 1650 року. Ці історичні свідчення побіжно підтверджують висновок, що саме принцип “симфонії”, суттю якого були взаємне співробітництво і взаємна підтримка державою і церквою один одного, був вибраний Руссю у якості основи її політичної філософії<sup>12</sup>. Популярність сербської кормчої в Русі можна пояснити також намаганням церкви бути рівноправним партнером у стосунках із князівською владою. Та, власне, якщо вже говорити не про філософські ідеали, а про реальну політичну практику, то цезаропапізм, деспотія та сакралізація князівської влади у нас не набувала таких масштабів і форм, як у Візантії.

Другу важливу ідею ми знаходимо в тлумаченні до правила 56, яке встановлює покарання за образу пресвітера або диякона. Це тлумачення звучить так: “Єп̄пи убо по в̄бразу соуше Га̄ нашого Й̄са Ха̄ и глава црк̄внаго телеси именуеми. и болшеи ч̄ти достоини соуть. Т̄м же аще кто досадить им̄ да й̄мещетса пр̄завтери же и діакони по в̄браз̄ж суше рук̄. ако т̄ми црк̄вна правленіе съд̄вааеть еп̄п̄. чести оубо и ти достойни соуть. не тако жеа̄ ко еп̄пи. глава бо роукоу чтн̄ишм̄ есть”<sup>13</sup>. Не важко встановити, що даний коментар, доданий, як уже зазначалось, у сербському перекладі, належить видатному візантійському філо-

<sup>12</sup> Класичне формулювання ідеї симфонії міститься у “Епанагозі” (друга половина IX ст.): “Мирська влада і священство відносяться між собою, як тіло і душа, необхідні для державного устрою точно так, як тіло і душа в живій людині. У зв’язку і взаємній згоді полягає благополуччя держави”.

<sup>13</sup> РГБ. ф. 304.I № 205.— л. 33 зв. — 34.



софу і богослову Йоану Зонарі<sup>14</sup>. Зонара, інтерпретуючи 56 апостольську настанову, репрезентує нам ще одну важливу філософську думку, а саме ідею про так зване “тіло” церкви, в якому відобразилась традиція проектування уявлень про людський організм на такі структури, як Всесвіт, природа, держава і церква<sup>15</sup>.

Традиція такого проектування давніша ніж сама філософія. Подібний комплекс уявлень сформувався як своєрідна транскультурна алегорія ще в період домінування міфології і тільки згодом відобразився у письмових текстах. В українській міфології достатньо репрезентативно переставлений зв’язок тіла з Всесвітом і Всесвіту з тілом. Згідно стародавнім слов’янським віруванням, з каменю зроблені людські кістки, з вітру — подих тощо, і навпаки, Всесвіт уподібнюється великому людському тілу. Щодо філософії, то ці уявлення, зокрема в античній філософії, яскраво представлені діалогами Платона, і саме він застосовує “органіцизм” в галузі політичної філософії. “Ми уподібноли благоустроєну державу тілу, страждання і здоров’я якої залежать від стану її частин”, — пише він в Державі (IV, 464 b). Дана ідея виявилась напрочуд живучою. Вона раз-поз-раз виринала в історії західноєвропейської філософії і після Платона (Томас Гоббс, Герберт Спенсер тощо).

Чи відбилися у аналізованому вище фрагменті впливи Платонівської політичної філософії, і якою мірою судити важко,

---

<sup>14</sup> У Зонари це тлумачення читається так: Архієреї, будучи образом Господа нашого Ісуса Христа і шановані головою церкви, більшої гідні честі. Тому той, хто їх образив, виганяється. А пресвітери і диякони, що мають образ рук, так як через них єпископ керує церквою, хоча й гідні честі, але не такої, як єпископ. Бо не однакового шанування заслуговують голова і руки” [6, С. 116].

<sup>15</sup> У Зонари є ще один подібний коментар, на правило 34, який, щоправда не ввійшло у давньоруські переклади: “Як тіла рухаються неправильно, або й навіть зовсім стають непотрібними, якщо голова не зберігає своєї діяльності в здоровому стані, так і тіло церкви буде рухатися невіпорядковано і неправильно, якщо головна його частина, що займає місце голови, не буде вшановуватися з належною честю” [6, С. 75].



але той факт, що в Київській Русі алегорія тіла відтворювалась неодноразово і в безпосередньому зв'язку із Платоном — факт безсумнівний. Яскравим прикладом реставрації аналогічних уявлень є “Послання про піст” відвертого філософа-платоніка митрополита Никифора. Цілком очевидні платонівські ремінесценції свідчать про те, що ідея тілесності функціонувала в Русі не тільки у міфологічному, але й у філософському сенсі. Саме у грецького філософа руський митрополит Никифор запозичує уявлення про державу, як велике тіло. “В «Посланні» створено ідеальний образ суспільства, уподібненого певній антропоморфній моделі, — вказують російські вчені В.В. Мільков та С.М. Полянський, коментуючи “Послання про піст”.., — тіло, що символізує державу, залежить від порухів душі, що підпорядковується розуму, котрий здійснює керівництво і символізує князівську владу. Він діє через своїх слуг, які по роду спеціалізації уподібнюються органам чуття... Подібно Платону, котрий вважав, що розподілу прошарків в державі відповідає ієрархічно організована будова душі, Никифор оцінює державний устрій з точки зору соціо-антропоморфної тотожності” [5, С. 102–103].

Образи, які ототожнювали державу і тіло, церкву і тіло, були непоодинокими на Русі. Про їх детонативність можна судити, перечитавши інші тексти, наприклад, “Повість про білоризця і про чернецтво” Кирила Туровського, переклад “Шестиднева” Йоана Екзарха Болгарського, де, знову ж таки під платонічним впливом, зустрічається порівняння розуму з царем [1, С. 135], “Палею толкову”, “Діоптру” Філіпа Пустельника, а також більш пізні списки апокрифа “Бесіда трьох святителів”. У цих текстах ми знову ж таки подибуємо державно-тілесну аналогію.

Отже, ми можемо зробити висновок про необхідність дослідження творів церковного канонічного права, як такого, що нехай не яскраво і не відверто, але все ж таки транслювало в Русь ті чи інші філософські ідеї. Вони потребують ретельного

відшукування, вилучення, систематизації і неупередженого вивчення, бо тільки це дасть змогу адекватно відтворити й осмислити процес розвитку духовної культури Київської Русі. “Правила святих апостолів”, досліджені в даній статті, були непоодиноким текстом-ретранслятором філософських уявлень. Подальшого філософського дослідження потребують давньослов’янські переклади “Правил святих отців”, “Еклога” Лева Ісавра, “Закон судний людям”, “Прохірон” та інші тексти візантійського канонічного права, які в різних формах заносили в Русь усілякі філософські ідеї. Зрештою, мають бути дослідженими й оригінальні канонічні пам’ятки Давньої Русі, такі, як устава князів Володимира і Ярослава.

## ЛІТЕРАТУРА

1. Баранкова Г.С., Мильков В.В. Шестоднев Иоанна, екзарха Болгарского.— СПб, 2001.
2. Бенешевич В.Н. Древнеславянская кормчая XIV титулов без толкований.— СПб, 1906.— Т. 1.
3. Вестник Русского Западноевропейского Патриаршего Экзархата.— 1959.— № 23.
4. Горський В.С. Біля джерел: Нариси з історії філософської культури України.— К.: Вид. дім. “Києво-Могилянська академія”, 2006.— 262 с.
5. Митрополит Никифор / Исслед. В.В. Милькова, С.В. Мильковой, С.М. Полянского; подгот. текстов В.В. Милькова, С.В. Мильковой; пер. С.М. Полянского; комент. А.И. Макарова, В.В. Милькова, С.М. Полянского.— СПб.: ИД “Миръ”, 2007.

6. Правила святыхъ апостолъ, святыхъ соборовъ, вселенскихъ и помѣстныхъ, и святыхъ отецъ съ толкаваніями. – М.: Типографія Современныхъ Извѣстій, 1876.
7. *Pitsakis C.G. Empire et Englise (le mod‘ele de la Nouvelle Rome: la gueshion des orders juridigues // Diritho e religione. Da Roma a Costantinopoli a Mosca. Rendiconti dell XI Seminario “Da Roma alla terza Roma” Campidoglio, 21 aprile 1991. (Roma). – 1994. – P. 107–123.*

*В'ячеслав Корнієнко*

## **ГРАФІТІ-ЗАПИСИ ЛІЧБИ З СОФІЇ КИЇВСЬКОЇ: НОВЕ ДЖЕРЕЛО ДЛЯ ДОСЛІДЖЕННЯ РОЗВИТКУ ІДЕЙ “МАЛОЇ ЕСХАТОЛОГІЇ” ДАВНЬОЇ РУСИ**

Розпочаті з листопада 2006 р. новітні дослідження графіті Софії Київської дозволили виявити велику кількість неопублікованих, а, отже, не вивчених і не введених у науковий обіг написів та малюнків XI—XVIII ст. Доволі цікавою та численною є група записів, що мають вигляд рядка або рядків вертикальних засічок. До недавнього часу вони не були виділені в жодну категорію, хоча й були відомі дослідникам, позаяк зустрічаються в багатьох середньовічних культових спорудах [Див. наприклад: 24, С. 32; 4, С. 196, рис. 153]. Б. Рибаків висловив думку, що подібні “часті штрихи” є результатом діяльності церковної цензури, яка знищувала таким чином непристойні, з її погляду, написи у вівтарній частині храму [21, С. 55—56; 22, С. 64]; це твердження набуло поширення в історіографії [17, С. 196]. На думку Т. Рощенської, подібні записи могли мати зв'язок із поминанням, водночас вона не виключала можливості їх практичного значення для навчання лічби [24, С. 34]. Сучасні дослідження дозволяють стверджувати, що подібні графіті є самостійною, до того ж, досить чисельною категорією записів службового призначення і мають безпосереднє відношення до поминальної практики.

Повна формула таких графіті включає три складові: 1) малюнок хреста; 2) християнське ім'я людини; 3) рахункову частину запису

у вигляді певної кількості вертикальних засічок, нерідко, останні закреслюються одною або кількома горизонтальними лініями, або ж спочатку проводиться горизонтальна, а від неї вниз або вгору прокреслюються вертикальні засічки. Проте повна формула зустрічається відносно рідко (рис. 1), найчастіше ми можемо бачити її скорочений варіант (рис. 2–4).

Згідно Єфрема Сірина, хрест символізує інвокацію “в ім’я Отця, і Сина, і Святого Духа”, а поставлений на початку рядка співвідноситься з накладанням на себе хресного знамення перед початком якоїсь важливої справи, а також символізує мовний акт, звернений до Господа та святих [23, С. 17–18]. Він тісно пов’язаний з християнським ім’ям людини, на що вказує друга частина формули, а у третій вказується кількість подібних мовних актів. Те, що вертикальні засічки є записом числового ряду і кожен такий знак дорівнює одиниці, підтверджує інколи паралельне вживання літери **а** (= 1) та позначення десятків шляхом видряпування вдвічі довшої десятої засічки (рис. 5–6). Кількість “одиниць” не є сталою, вона коливається від двох-трьох до ста тридцяти чотирьох, найчастіше ж — у межах перших п’яти десятків, від двадцяти до п’ятдесяти. Звертає на себе увагу і розташування таких записів, адже домінуюча їх кількість знаходиться у вівтарних частинах храму.

На нашу думку, інтерпретувати цю категорію графіті можна, лише звернувшись до аналізу ідей “малої есхатології”, а саме — поминальної практики за спасіння душ живих та померлих людей.

Згідно церковної традиції, душа, після відходу її від тіла, проходить повітряні митарства, під час яких вона підлягає індивідуальному суду, за результатами якого мучиться або блаженствує згідно діянь своїх до Страшного Суду, коли буде вирішена остаточна доля всього людства [14, С. 4–6]. В цей час можливо змінити стан душі, пом’якшивши проходження через кола митарств принесенням за неї Безкровної Жертви (поминання на Літургії) та інших молитов [Докл. див.: 13, С. 157–158; 26, С. 169–193]. У XII–XIII ст. в західнохристиянській традиції вірування у можливість

за певних умов відкуплення деяких гріхів після смерті призвели до оформлення в середньовічній теології уявлення про Чистилище з особливою роллю церкви та родичів у спасінні душ померлих [15, С. 90–101; 26, С. 178–181]. В цей же час відмічається сплеск заупокійних служб, замовлених у своїх заповітах померлими, що прагнули досягти своєрідного кумулятивного ефекту, “накопленню заступнической силы заупокійных молитв” [3, С. 171–172].

Проблемним лишається питання часу поширення концепції “малої есхатології” на теренах Київської Русі, адже тут подібного “сплеску” заупокійних служб, на думку дослідників, не відмічено письмовими джерелами. Відповідно до сучасних поглядів вчених, ідеї “малої есхатології” набули популярності лише з часу пізнього середньовіччя. Показовою в цьому відношенні є позиція О. Карпова: “...Идея о частном суде над умершим, определяющую его временную участь до Страшного Суда («предчувствия» наказаний или райского блаженства) не была «популярна» в домонгольской Руси... «Малая эсхатология» была востребована лишь в период позднего средневековья с усилением индивидуализации человеческой личности” [13, С. 158]. О. Алексеев вважає, що в XI–XIV ст. у духовному світогляді населення Київської Русі панував релігійний оптимізм, обумовлений незавершеністю процесів християнізації [1, С. 56–58]. Цей світогляд, на думку дослідника, не міг сприяти розробленню системи заупокійно-поминального культу, і лише у XIV–XV ст. завдяки процесам поглиблення християнізації, а також посиленням і кризою есхатологічних очікувань, на зміну простій моделі порятунку приходять диференційована модель, згідно якої існувала можливість змінити участь душі, що відійшла від тіла, завдяки молитовному заступництву церкви; становлення практики поминання померлих пов’язувалось з діяльністю митрополита Кипріяна [1, С. 131, 135–137]. І, нарешті, позаяк провідну роль у системі заупокійно-поминального культу відігравали поменники, до яких за надання певної матеріальної пожертви вносився поминальний запис, за який церква брала на себе зобов’язання творити в храмі молитву за душу жертводавця або його родичів [1, С. 137–142; 20, С. 13–

15], відповідно до концепції еволюції ідей “малої есхатології”, практика поминання померлих з метою спасіння їхньої душі на теренах Київської Русі набула поширення лише, приблизно, з кінця XIV — початку XV ст., коли фіксується поява перших вкладних грамот та синодиків-поменників [1, С. 139].

Еволюційну концепцію, що пояснювала розвиток ідей “малої есхатології” поширенням індивідуалізації у пізньому середньовіччі, заперечував відомий медієвіст А. Гуревич, який у передмові до книги Ф. Арьеса “Людина перед обличчям смерті” зазначав наступне: “Идея об индивидуальном суде над душой, творимом в момент кончины человека, не была какимто поздним продуктом развития по пути индивидуализма — эта мысль всегда присутствовала в сознании христиан” [8, С. 22]. Дійсно, у ранньому середньовіччі вчення про приватний суд над душею померлого знаходить своє відображення у творах Отців Церкви, агіографічній та апокрифічній літературі [Перелік див.: 1, С. 53]. Зокрема, александрійський архієпископ V ст. Кирил пише, що душа під час проходження п’яти кіл повітряних митарств “... ужасается, трепещется и мятется, доколе не произнесен будет приговор освобождения или осуждения... Небесные силы стоят против нечистых духов и приносят добрые деяния души — делами, словами, помышлением... Душа ... от слов и дел своих — или, подвергшись осуждению, будет связана, или, оправданная, освободиться” [14, С. 4–6]. В наведеному уривку досить чітко висловлюється ідея індивідуального суду над душею. Така ж сама думка простежується в перекладному агіографічному творі X ст. “Житіє Василя Нового” [11, С. 225–226], доволі поширеного в Київській Русі [25, С. 142–143]. Проте, якщо у “Слові” Кирила Александрійського проходження кіл митарств душею здійснюється лише завдяки індивідуальному добродію, то у “Житії Василя Нового” проходження митарств полегшується завдяки молитвам інших людей: так душа блаженної стариці Феодори рятується завдяки молитвам св. Василя [11, С. 233]. Молитви за померлих присутні у всіх літургіях Церкви (Василя Великого,



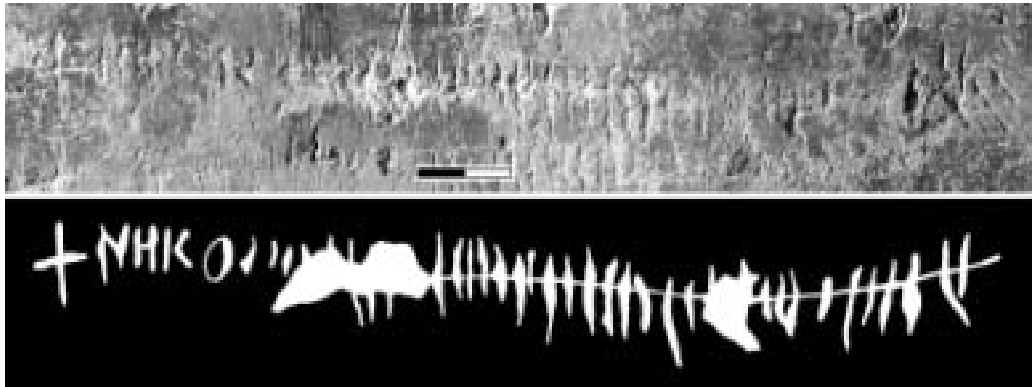
Іоанна Златоуста, літургії несторіан та монофізитів), тверду віру в посмертне очищення засвідчують твори ранніх Отців Церкви [26, С. 175–176]. Відповідно, ми можемо зауважити, що ідеї “малої есхатології” Київська Русь прийняла від візантійської церкви, де вони тривалий час розвивались. Ці ідеї широко представлені у перекладній та оригінальній давньоруській літературі, яку досліджувала І. Дергачова [9, С. 54–145]. О. Алексеев зазначав, що доволі легко вказати на існування тих чи інших текстів, однак більш важливим є простежити видимі ознаки змін в уявленнях людини [1, с. 50–51]. Відповідно до такого твердження, якщо перші матеріальні свідчення поширення поминальних практик (вкладні грамоти та синодики-поменники) за спостереженнями дослідника з’являються наприкінці XIV ст., до цього ж часу необхідно віднести і розвиток ідей “малої есхатології”. Однак І. Дергачова, відмічає, що “употребление Помянников в русской церковной практике известно по источникам, начиная с XII в.” [9, С. 148]. Цим джерелом, на думку дослідниці, є “Хождение ігумена Даниїла”, в якому автор згадує, що вписав імена руських князів в лаврі у святого Сави; Даниїл пише, що і нині їх імена поминаються в ектенії (“ектєнѣ” — це тривало здійснюване моління, що містить в собі різні прохання [10, С. 171]), разом з дружинами та дітьми їхніми [9, С. 133]. Причому, ігумен згадує окремі літургії за живих та за померлих: „И отпѣхомъ литургіи за князи Русскыя и за вся християны 50 литургій, а за усопшаа 40 литургій отпѣхомъ” [12, С. 140–141].

Іншим джерелом, з якого можна отримати інформацію про застосування практики заупокійних служб по відношенню до руських князів, є поменник Ерфуртського бенедиктинського монастиря св. Петра, в якому міститься запис про смерть галицько-волинського князя Романа Мстиславича († 19 червня 1205 р.): “У 13 календи липня Роман, король Русі, який надав нам 30 марок” [Подається за: 7, С. 244]. Дослідники порізно визначають причини такого щедрого дарунку князя [Див. наприклад: 5, С. 478, 484; 7, С. 245; 16]. Втім, незалежно від того, що спонукало Романа Мстиславича внести таку велику суму до ерфуртського монастиря,

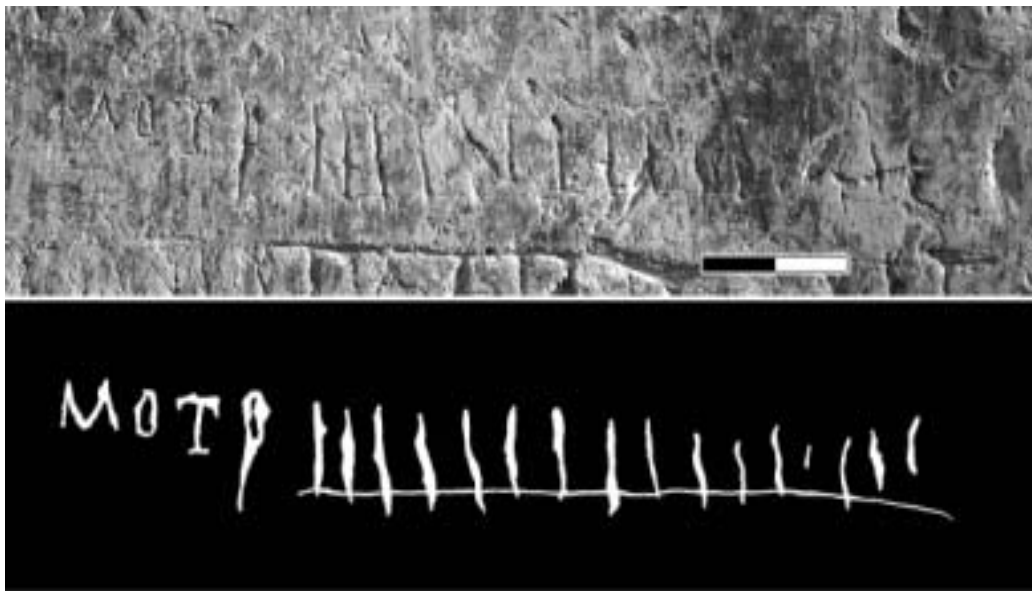
для нас важливим є сам факт оплати руським князем подібних поминальних служб.

Серед новгородських берестяних грамот трапляються такі, що розглядаються дослідниками як записи поминання осіб; для прикладу можна навести грамоту № 522 (стратиграфічна дата — рубіж XII—XIII ст.), де вказано імена Прокопія, Семена, Христини, Михайла, Флора, Спиридона та Марії [2, С. 122]. Доволі цікавим у цьому контексті виглядає спостереження О. Мусіна, що практика приношення літургійних дарів (просфор та свічок) могла супроводжуватись диптихами імен живих та померлих, за яких це приношення здійснювалось; зразками таких поминальних записок, на думку дослідника, і можуть слугувати берестяні грамоти з помістя “А” Троїцького розкопу, що містять імена понад п'ятидесяти осіб [18, С. 147].

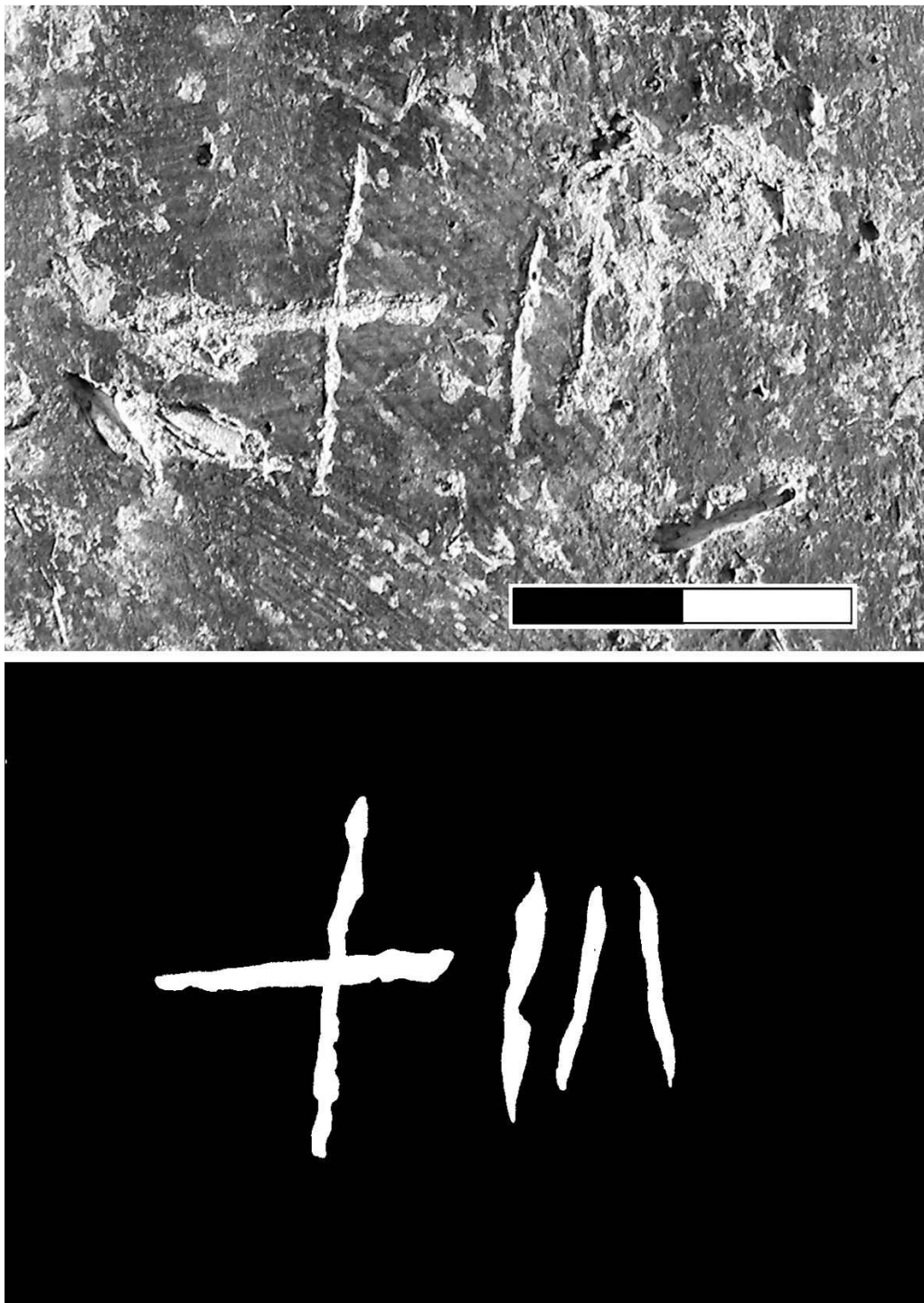
На нашу думку, записи лічби у вівтарних частинах храму можуть бути інтерпретовані як практичне втілення поминання конкретних людей, ім'я яких вказане в другій частині формули, хоча на даному етапі відділити, в яких саме записах обраховується поминання живих, а в яких померлих, ми не можемо. З огляду на різну кількість таких служб, чинником, який визначав кількість “одиниць” в її третій частині, міг бути лише обсяг руги, тобто, певної суми грошей, сплачених за поминання. На одному зі стовпів центральної нави собору С. Висоцьким був виявлений напис (№ 9) XI ст. [6, С. 41–45, табл. XI, XII], який повідомляє про внесення посмертної руги за душу великого київського князя Святослава Ярославича († 27 грудня 1076 р.). Загалом же подібна практика оплати поминання Церквою душі померлого була передбачена давньоруським законодавством [Див., наприклад: 19, С. 357].



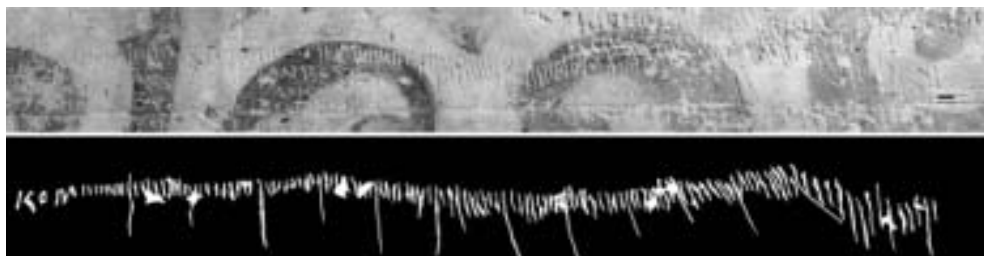
**Рис. 1. Повна формула запису обчислення кількості проведених поминальних служб.**



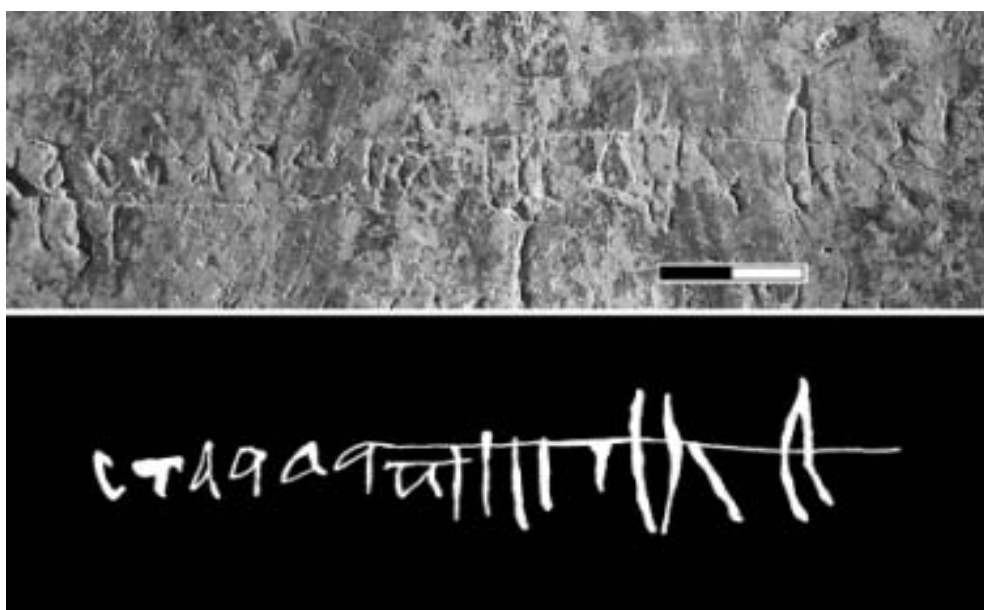
**Рис. 2. Скорочена формула запису обчислення кількості проведених поминальних служб: опущений малюнок хреста.**



**Рис. 3. Скорочена формула запису обчислення кількості проведених поминальних служб: опущене ім'я особи.**



**Рис. 4.** Скорочена формула запису обчислення кількості проведених поминальних служб, яка складається лише з вертикальних засічок.



**Рис. 5.** Приклад паралельного використання літер А та вертикальних засічок для позначення одиниць.



**Рис. 6.** Приклад позначення кожної десятої засічки вдвічі довшою рисою.



Відтак, розглядувані вище записи обрахунку кількості поминальних служб, які інколи створюють цілі комплекси, можуть бути співвіднесені (але не ототожнені!) із обітуаріями [3, С. 162] або поменниками [1, С. 138], своєрідними реєстрами, куди заносились імена людей — кліриків або світських осіб, за душі яких належало молитись: запис імені людини на стіні храму був занесенням до цього реєстру, а засічки фіксували кількість проведених відправ за спасіння душі відповідно до внесеної плати. Тобто, графіті за формулою “хрест” — “ім'я” — “кількість відправ” можуть бути названі діловодними записами, оскільки, по суті, є своєрідним звітом про виконання оплаченої роботи за проведення служб для спасіння душі конкретної людини.

Отже, комплексний аналіз свідчень поменника бенедиктинського монастиря, твору ігумена Даниїла, новгородських берестяних грамот та графіті Софійського собору дозволяє стверджувати, що практика поминання як живих, так і померлих, була добре знаною та активно застосовувалась на Русі в період “релігійного оптимізму” (за термінологією О. Алексєєва). Зафіксоване на західноєвропейських матеріалах Ф. Арьєсом зростання з XII—XIII ст. кількості заупокійних служб [3, С. 171—172] завдяки виявленню нової категорії графіті в цей же час відмічається і в домоногольській Русі. Палеографічні ознаки літер у записах імен в другій частині формули вказують, що графіті виникли в проміжок часу з другої чверті XI до, приблизно, останньої чверті XIV ст., причому більшість із них припадає саме на XII—XIII ст. У світлі цих фактів очевидним стає те, що діяльність митрополита Кипріяна в плані запровадження практики поминання померлих, про що згадує О. Алексєєв [1, С. 135—137], була своєрідною реформою вже існуючої та діючої системи.

Слід також зазначити, що в процесі обговорення присвяченої дослідженню цієї категорії записів, доповіді автора на IV міжнародній конференції “Причорномор'я, Крим, Русь в історії та культурі” (вересень 2008, м. Судак), В. Тур висловив припущення, що подібні записи можна трактувати як свідчення певної кількості покайних молитов, призначених монахам їхніми духовними отцями. В такому випадку записи варто було б розглядати як своєрідний звіт перед наставником, хоча при такому трактуванні незрозумілою лишається причина оприлюднення

особистої спокути, яка стосується лише того, хто кається. На відміну від цього, проведення певної кількості літургій відповідно до сплаченої руги передбачало звітування та обрахунок їх виконання, приклад чому дають записи за означеною формулою.

## ЛІТЕРАТУРА

1. *Алексеев А.И.* Под знаком конца времен. Очерки русской религиозности конца XIV — начала XVI вв. — СПб., 2002.
2. *Арциховский А.В., Янин В.Л.* Новгородские грамоты на бересте (Из раскопок 1962—1976 гг.). — М., 1978.
3. *Аръес Ф.* Человек перед лицом смерти. — М., 1992.
4. *Васильев Б.Г.* Успенский собор XII века в Старой Ладог. Живописное убранство. Каталог. — Волхов, 2006.
5. *Войтович Л.В.* Княжа доба на Русі: портрети еліти. — Біла Церква, 2006.
6. *Высоцкий С.А.* Древнерусские надписи Софии Киевской XI—XIV вв. Выпуск I. — К., 1966.
7. *Головко О.Б.* Корона Данила Галицького: Волинь і Галичина в державно-політичному розвитку Центрально-Східної Європи раннього та класичного середньовіччя. — К., 2006.
8. *Гуревич А.Я.* Предисловие. Филипп Аръес: смерть как проблема исторической антропологии // *Аръес Ф.* Человек перед лицом смерти. — М., 1992.
9. *Дергачова И.В.* Посмертная судьба и “иной мир” в древнерусской книжности. — М., 2004.
10. *Дьяченко Г.*, протоиерей. Полный церковнославянский словарь (с внесением в него важнейших древнерусских слов и выражений). — М., 1993.
11. *Житие Василия Нового* // *Дергачова И.В.* Посмертная судьба и “иной мир” в древнерусской книжности. — М., 2004.
12. *Житъе и хоженъе Даниила Русьскыя земли игумена: 1106—1108 гг.* // Православный палестинский сборник. — 1883. — Т.3, вып. 3.
13. *Карпов А.В.* Язычество, христианство, двоеверие: религиозная жизнь Древней Руси в IX—XI веках. — СПб., 2008.



14. Кирилл Александрийский, свт. Слово о исходе души и Страшном Суде // Кирилл Александрийский, свт. Слово о исходе души и Страшном Суде. Ефрем Сирий, прп. Слово на пришествие Господне, на скончание мира и на пришествие антихристово.— К., 1998.
15. Ле Гофф Ж. Середньовічна уява.— Львів, 2007.
16. Майоров А.В. Из истории внешней политики галицко-волынского князя Романа Мстиславича // *Дньбслово*. Збірка праць на пошану дійсного члена Національної академії наук України Петра Петровича Толочка з нагоди його 70-річчя.— К., 2008.
17. Медынцева А.А. Древнерусские надписи новгородского Софийского собора XI—XIV века.— М., 1978.
18. Мусин А.Е. Послесловие литургиста // Чукова Т.А. Алтарь древнерусского храма конца X — первой трети XIII в. Основные архитектурные элементы по археологическим данным.— СПб., 2004.
19. Никитенко Н. Святая София Киевская.— К., 2008.
20. Поменник Софії Київської: публікація рукописної пам'ятки другої половини XVIII — першої чверті XIX ст. / упор. О. Прокоп'юк.— К., 2004.
21. Рыбаков Б.А. Именні написи XII ст. в Київському Софійському соборі // *Археологія*.— 1947.— № 1.
22. Рыбаков Б.А. Русская эпиграфика X—XIV вв. (Состояние, возможности, задачи) // История, фольклор, искусство славянских народов. Доклады советской делегации. V Международный съезд славистов (София, сентябрь 1963).— М., 1963.
23. Рождественская Т.В. Древнерусские надписи на стенах храмов: новые источники XI—XV вв.— СПб., 1992.
24. Рождественская Т.В., Тур А.М. Граффити из Псковского Спасо-Великопустынского монастыря // Памятники культуры: Новые открытия.— М., 1978.
25. Словарь книжников и книжности Древней Руси. Вып. I (XI — первая половина XIV ст.).— Л., 1987.
26. Цігенаус А. Есхатологія: Майбутнє сотвореного в Бозі.— Львів, 2006.

*Людмила Чабак*

## **КУЛЬТ СЛОВА У ФІЛОСОФСЬКО- СВІТОГЛЯДНИХ УЯВЛЕННЯХ МИСЛИТЕЛІВ КИЇВСЬКОЇ РУСІ**

Повага до книги, розуміння духовного значення читання, а отже, і сприйняття творів було властиве українцям ще з давнини. Вже у філософсько-світоглядних уявленнях мислителів Київської Русі значне місце займає культ книжного Слова. Формування його пов'язано з утвердженням на Русі християнства, а з ним і культурного доробку святих рівноапостольних Кирила та Мефодія. Християнство — це релігія на засадах Писання з притаманною йому благоговійною пошаною до Слова. Києворуське “книжництво” ґрунтувалося на переконанні, що не лише священні тексти Біблії, а й увесь світ як творіння Боже є Книгою, де вміщено заповідану Богом сокровенну істину, зміст якої людина повинна осягнути. Тому культура, яка розвивається на основі християнської релігії, неминуче набуває “книжного” характеру, людина тут зобов'язана дошукуватися смислу, прихованого в слові; така культура стимулює насамперед до роздумів над Словом, до пошуків його метафізичного символічного значення [Див. 1, 17].

Утвердженню в давньоруській культурі авторитету книги і книжника, як посередника між людиною і Богом, сприяла діяльність Кирила й Мефодія. На думку М. Кашуби, трактування Святого Письма, слова книжного як Божої Премудрості наближало людину до Бога, перетворювало її з безсловесної істоти в

одухотворену особистість — вищу істоту, якою і є людина [2, С. 15]. Діалогічний характер взаємовідносин людини з Богом свідчив про софійний аспект релігійності. Пізнання мудрості у письменстві Київської Русі зливається з ідеєю побожності, спасіння, і під цим впливом виробляється справжній культ книги, на чому наголошував у новітній час і М. Грушевський [Див.: 3].

Сутність традиції, пов'язаної з утвердженням високого авторитету “книжної мудрості”, тексту, слова в системі духовних цінностей, засвідчена у численних пам'ятках того періоду — літописах, Ізборнику Святослава 1076 р., студитському статуті Києво-Печерського монастиря, який зобов'язував ченців до “ученія книжного”.

Зокрема, про особливе ставлення до книги древніх русичів свідчить “*Повість минулих літ*”. Описуючи створення слов'янської абетки, літописець зазначає, що “раді були слов'яни, коли почули своєю мовою силу і мудрість писання” [4, С. 21]. І далі твердить: “велика-бо користь від навчання книжного... В книгах бездонна глибина; ми ними втішаємося в печалі, вони — узда для тіла й душі, в книгах — світило мудрості. Хто часто читає книги, той веде бесіду з Богом і наймудрішими мужами”. Тим самим автор мимовільно помічає невичерпну глибину можливостей сприйняття книжного тексту та його інтерпретації. Втіха від книги — це не просто радість від ознайомлення з її цікавим змістом. Саме сприйняття художнього тексту серцем, а не лише розумом, таке сприйняття, що приносить духовне очищення, катарсис у розумінні давніх греків, здатне зарадити горю, розвіяти смуток, наблизити до Бога.

Вже стали звичними в нашій мові і такі афоризми автора “Повісті” Нестора Літописця, як: “книги — ріки, які наповнюють Всесвіт”, “Книги — джерело мудрості” [4, С. 105].

Акцентує свою увагу на користі читання книг, хоч і має на увазі, в першу чергу, релігійну літературу, відомий письменник та церковний діяч Київської Русі Кирило Туровський. У “Повісті о белоризце чловеце і о мнишьстве” він говорить, що “зело полезно,

еже разумевати нам божественних писань учення”, і тому необхідно старанно читати книги. “Сладко бо медвеній сот и добро сахар, обоого же добрее книгий разум: сия убо суть скровища вечния жизни” [5, 142–146]. “Книжний разум” приводив до мудрості, як софіїного осягнення правди, справедливості.

*Ізборник 1076 р.* починається саме статтею про життєву користь, метод та мету читання книг. “Добро єсть братие почитанье книжное... не составит бо ся корабль без гвоздии ни праведник без почитанья книжного”. Аби підкреслити духовну користь читання книжок, автор використовує зрозумілі для читачів порівняння й образи: узда є кермом і стримом для коня, що для праведника — книги; не збудується корабель без цвяхів, ні праведник без читання книжок; як невольника душа біжить до своїх родичів, так праведник до читання книжок; прикрасою для жовніра є зброя, для корабля — вітрила, для праведника — читання книжок. Заохочуючи до читання книг, автор посилається на життя великих святих. Стати гідним вічного життя зможе той, хто навчатиметься ненастанно книжних словес, творячи волю їх [6, С. 179–183]. Є згадка про ставлення до книг і в “Слові святого Василя, якою людині належить бути”, що увійшло до *Ізборника 1076 р.* Автор наголошує на необхідності книги заповітні — шанувати, а в книги потаємні — ніколи не вникати [7].

Подібне заохочення до читання книжок знаходимо також у перекладному збірнику морально-повчального характеру “*Ізмарад*”, що поширювався на українських землях з XI ст. та був популярним і в XV — на початку XVI ст. Тут є порівняння книжки з морською глибиною: “Книги до глубины морю подобни, в ниже пониряюще бисер износят драгий” [8]. Вже в новітній час І. Франко знову підтвердив актуальність цієї думки, переповівши її у віршовій формі у своїй збірці “Мій ізмарagd”.

Звичайно, долучення до книги в часи Київської Русі не було масовим, що пояснюється рядом причин, таких, як дорожнеча та недоступність книг для широких верств населення, порівняно вузьке коло письменних громадян та ін. В той же час

Н. Полонська-Василенко зазначає, що “у X–XIII ст. можна констатувати існування значного гурту людей, що їх можна назвати “книголюбамі”. Літописи подають імена князів, що любили читати, переписувати книги, збирали бібліотеки. Такими, зокрема, були князі Ярослав, Святослав, Володимир Василькович [9, С. 243]. Загалом дослідники, зокрема Г. Сивокінь, визначають книголюбство як етичну цінність Київської Русі [Див.: 10, С. 26]. Шанобливе ставлення до книги, повага до висловлених в ній думок було однією з моральних норм давніх українців і водночас містило естетичний аспект: адже книга вважалась коштовністю, витвором мистецтва, який викликав захоплення як своїм змістом, так і формою.

Образи, втілені в літописах, зачасту давалися як взірці для читачів. Зокрема, широко відомий опис Ярослава Мудрого: “книги любив, читаючи їх часто і вночі, і вдень. І зібрав переписувачів багатьох, і перекладали вони з грецької на слов’янську мову. І написали вони книг множество, ними ж повчаються віруючі люди і насолоджуються вченням божественним” [4].

Києворуські книжники своєрідно розрізнявали та диференціювали читачів, виділяючи серед них передбачуваних адресатів своїх творів. Наприклад, у “Слові про Закон і Благодать” митрополит Іларіон говорить: “Не до невігласів бо пишемо, а до таких, що досхочу наситилися солодощами книжними” [11, С. 195], тим самим відразу визначаючи власну читацьку аудиторію за принципом “спокушеності” в книжному знанні, за компетентністю [10, С. 31]. Нестор у “Житіє преподобного отця нашого Феодосія, ігумена Печерського” визначає свого безпосереднього адресата: “Хай же і майбутні чорноризці, взявши писання мое і прочитавши його, також узнають про доблесть цього мужа...” [12, С. 304].

На основі передмов до давньоруських творів їх дослідник А. Дьомін окреслює загальний портрет читачів Київської Русі: вони вірили у велику користь книжок взагалі і “божественних”

зокрема, хоча перевагу віддавали “творам простішим і доступнішим” [13].

Література (писемність) у Київській Русі була засобом утвердження як релігійної, так і світської влади. При цьому варто зазначити, що релігійний принцип був певною мірою визначальним у літературі цього часу. Як стверджує Г. Сивокінь, “почитаніє” книжок релігійного змісту, поширення їх (переклади, переписування, читання у присутності інших чи на самоті) трактується як подвиг в ім’я церкви. Знання християнської літератури становило вищу добродієність, а “книжний чоловік” — було звання високе [10, С. 34]. А вже долучення до знання, втіленого в книжному слові, наближало людину до пізнання Божої Премудрості, залучало до діалогу з Богом, перетворювало її на посередника між ним і людиною.

Читаць Х—ХІІІ ст. шукав у книзі духовної втіхи та розради, прагнув не лише читати твори, але й перечитувати. Володимир Мономах у своєму “Повчанні” радить: “А як забудете всього, то частіше заглядайте в мою грамотицю: і мені буде не соромно, і вам буде добре”, тобто закликає частіше перечитувати його поради [14, С. 178]. І справа не лише в тому, що людська пам’ять не є ідеальною. Зміст децю глибший: після кожного перечитування твору людина значно більше починає розуміти його зміст, сприймати висловлену автором думку.

Про спрямованість давньоруських творів на перцепцію читача свідчить і турбота про подання нового, цікавого матеріалу, присутня у творах мислителів. Той же митрополит Іларіон відзначає, “що в інших книгах писано і вам відомо, те тут викладати було б зарозумілістю і славопрагненням” [11, С. 195].

На формування традиції поваги до книжного слова, що втілювалось у творах давньоруських книжників, вплинули досить високий рівень грамотності населення (не лише серед бояр та духовенства), прийняття християнства, внаслідок чого на Русі з’явилася величезна кількість церковних творів, зокрема

перекладного характеру, культурна взаємодія з іншими державами, в першу чергу, з християнською Візантією.

У подальшому культ слова, що став частиною філософсько-світоглядних уявлень мислителів Київської Русі, вплинув на формування української естетико-філософської та літературознавчої думки.

## ЛІТЕРАТУРА

1. Київ в історії філософії України / Вілен Горський, Ярослава Стратій, Анатолій Тихолаз, Марина Ткачук.— К.: Видавничий дім “КМ Academia”; Університетське видавництво “Пульсари”, 2000.— 264 с.
2. *Кашуба М.* Кирило-Мефодіївська спадщина в українській культурі // Проблеми слов’янознавства.— 2003.— Вип. 53.— С. 13–18.
3. *Грушевський М.* Вступний виклад з давньої історії Русі, виголошений у Львівському університеті 30 вересня 1894 р. // Записки Наукового товариства імені Шевченка.— 1894.— Т. IV.— С. 140–150.
4. Повість минулих літ.— К.: Веселка, 1989.— 224 с.
5. Кирил Туровський // *Замалеев А.Ф., Зоу В.А.* Мыслители Киевской Руси. Приложения.— К.: “Вища школа”, 1981.— С. 142–147.
6. *Франко І.* Із лектури наших предків XI в. Збірник Святослава 1076 р. // *Стара Україна.*— Львів, 1924.— Вип. XII.— С. 179–183.
7. Изборник 1076 года.— М., 1965.
8. *Архангельский А.С.* Творения отцов церкви в древнерусской письменности.— Казань, 1890.— Кн. 4.— С. 2.
9. *Полонська-Василенко Н.* Історія України. У 2 т.— К.: Либідь, 1995.— Т.1. До середини XVII століття.— 672 с.



10. Сивокінь Г.М. Одвічний діалог (Українська література і її читач від давнини до сьогодні).— К.: Дніпро, 1984.— 255 с.
11. Іларіон Київський. Слово про Закон і Благодать / Давня українська література. Хрестоматія.— К., 1992.— С. 195—214; 626—628.
12. Житие преподобного отця нашего Феодосия, игумена Печерського // Памятники литературы Древней Руси: Начало русской литературы XI — начала XII века.— М., 1978.
13. Демин А.С. Книжные предисловия XI—XII вв. и некоторые литературные потребности древнерусского общества. — У кн.: “Слово о полку Игореве”: Памятники литературы и искусства XI—XVII веков.— М., 1978.
14. Повчання Володимира Мономаха дітям // Повість минулих літ.— К.: Веселка, 1989.— С.175—181.

*Євгенія Більченко*

## **МОТИВ ЧУЖОГО В КУЛЬТУРІ КИЇВСЬКОЇ РУСІ (НА ПРИКЛАДІ СХІДНОЇ ТРАДИЦІЇ В ДАВНЬОРУСЬКІЙ ФІЛОСОФСЬКІЙ ДУМЦІ)**

Розкриття даної теми вимагає окремих попередніх концептуальних зауважень. Осмислення образу чужинця в культурі належить до числа найбільш актуальних проблем сучасної філософії діалогу та інтеркультурних відносин. Чужий, усвідомлений як представник іншого етносу, країни, релігійно-світоглядної традиції наділяється рисами “дивака” та, найчастіше, “ворога” у міфологічній географії переважної більшості культур. Смыслова парадигма Чужого передбачає формування цілісного життєсвіту міжкультурної взаємодії, в ході якого Чужий може трансформуватися в Іншого (дивного, але не опозиційного начала), який своєю присутністю збагачує місцеву культуру, створює передумову для її самопізнання і вироблення власної ідентичності. Більше того: навіть відверто ворожий Чужий актуалізує внутрішні потенції тої чи іншої культури, спонукаючи її до активної творчості. Зазначене особливою мірою стосується діалогічної культури та філософії Київської Русі, відкритої множині традицій Сходу і Заходу. Дослідження мотиву Чужого в культурі киеворусичів спирається на докладання до нашої далекої спадщини новітніх гуманістичних теорій (у даному випадку — філософії діалогу культур), які, не модернізуючи історію, тим не менш дозволяють

виявити і розкрити ті суттєві риси, що протягом тривалого часу залишалися непоміченими у межах класичної наукової картини світу в історії філософії.

Проблема східного чиннику в історичній долі вітчизняної культури традиційно належала до числа найбільш дискусійних і водночас мало досліджених у східнослов'янській медієвістиці. Причиною такого стану речей було, безсумнівно, тривале панування в інтелектуальній культурі Заходу *європоцентристської світоглядної парадигми*, що диктувала апріорно негативне, упереджене ставлення до Сходу, образ якого (очевидно, через спрацювання у науковій свідомості того ж архетипу Чужого) неминуче асоціювався із царством суцільної темряви і варварства чи, в кращому випадку, з джерелом надходження екзотичних сюжетів для представників романтизму та авангардизму в мистецтві. Отже, немає нічого дивного у тому, що переважна більшість дослідників східнослов'янського Середньовіччя, починаючи з XVIII ст., у своїх роздумах про полікультурні процеси в духовному просторі русичів говорили, в основному, тільки про західні (антично-християнські) імпульси у культурному розвитку Київської Русі (Г.З. Байєр, А.-Л. Шлецер, І.Ф. Круг, В.М. Татищев, М.В. Ломоносов, М.М. Карамзін, М.К. Нікольський, Є.Є. Голубинський, М.Д. Приселков, О.М. Бердяєв, М.Я. Данилевський, С.В. Бондар, М.Ю. Брайчевський, Т.С. Голіченко, М.В. Левченко, Г.Г. Літавін, Д.С. Ліхачов, М.Ф. Мурьянов, Г.О. Некрасов, Ш. Діль, А. Раух, А. Тойнбі й ін.).

Прогресуюча *діалогізація та культурологізація* духовного життя, яка відбувається в інформаційному суспільстві та виявляється у зростанні соціокультурного значення процесів *комунікації та спілкування*, посиленні уваги до образу *Іншого і Третього* в культурі, пропагуванні принципів *активної толерантності та "транскультури"* (термін М.Н. Епштейна), — змушує нас відійти від монологічної настанови на Європу, як Західну, так і Східну, при вивченні складних процесів взаємодії української культури з культурами інших народів і враховувати

питому вагу кожного з учасників даних процесів. Зазначене особ-ливо стосується філософської думки Київської Русі, яка складає органічну частину давньоруської культури і у повній мірі відбиває притаманний їй *синкретизм* — цілісну нерозривну єдність усіх форм культурної активності (філософія, богослов'я, наука, міфологія, мистецтво, політична і правова традиції, побут і повсякдення). Синкретизм культурного життя киеворусичів віддзеркалюється, з одного боку, у недостатній системній оформленості тих чи інших ідей, відсутності структурної довершеності й теоретичної зрілості їх концептуалізації, внаслідок чого дані ідеї функціонують радше, як “*філософєми*” — імпліцитні складники культурного тексту. З іншого боку, синкретична давньоруська культура базується на глибинному світоглядному стрижені *морально-етичного характеру*: культурна традиція Київської Русі за змістом своїм спрямована на пріоритет *духовного удосконалення особистості як екзистенційного суб'єкта* — мислячої істоти, сенсом буття якої є цілісне, інтуїтивно-розумове пізнання Бога в собі і втілення осягненої істини в активній особистій і суспільній діяльності. Звідси — такі *загальні особливості* філософської культури Київської Русі, як: *екзистенційність, релігійність, етико-антропологічна проблематика, практичний характер, тісний зв'язок з освітньо-виховним процесом* як механізмом соціокультурної реалізації філософєми. Мова йде про цілісний синкретичний, морально-етичний та педагогічний зміст традиції філософування на Русі, релігійно-освітні засади світоглядної рефлексії.

Духовно-ідеальне світорозуміння пронизує онтологічні, гносеологічні, антропологічні й соціальні елементи *давньоруської картини світу*. Остання, будучи єдиним органічним цілим, виконує нормативно-регулятивну функцію, забезпечуючи вироблення відповідних програм ціннісно-орієнтованої поведінки. До числа ключових *ціннісних орієнтирів* людської діяльності у світі належали наступні: необхідність пізнання за допомогою розуму і, відповідно, корисність мирської інтелектуально-практичної

діяльності; прищеплення шанобливого ставлення до природи і до людини, орієнтація на діалог зі світом; установка на моральне виховання і самовиховання шляхом реалізації своїх творчих схильностей, наполегливої праці й кооперації індивідуальних зусиль усіх членів суспільства.

У результаті, картина світу Київської Русі вибудовує своєрідний *антропологічний ідеал вільної особистості, здатної до свідомої діяльності й співробітництва*. Цей ідеал відрізняється від східноєвропейських (візантійських) зразків своєю активністю й раціональністю, намаганням уникнути чистого ісихазму та соціальної апатії, а від західних (католицьких) образів — споглядальною зосередженістю, що дозволяє поєднати ідеальне і реальне у давньоруському життєвому світі і освятити соціальність пріоритетами духу.

Специфічний характер досліджуваного предмету, його унікальність в контексті християнської культури свого часу, дозволяє говорити про особливу *пластичність* культури Київської Русі, її відкритість світові, здатність сприймати, переживати та переосмислювати численні культурно-історичні, етнічні та релігійні традиції. Сміслова парадигма Сходу у цьому відношенні є чи не найцікавішим і найменш дослідженим фактором, оскільки механізми її впливу на культуру східних слов'ян є складними й опосередкованими через християнські рецепції, але результат їх дії вагомо позначається на ментальності і картині світу.

Відповідно до висловленого вище, *метою* нашого дослідження є *розкриття змістового спрямування і значення східної традиції як мотиву Чужого у філософській парадигмі Київської Русі*. Успішна реалізація поставленої мети вимагає першопочаткового визначення *методологічних принципів дослідження*. Ними стануть окремі положення *діалогічної філософії* та концепції культури як *“діалогу культур”* (М. Бубер, Е. Левінас, П. Ріккер, Б. Вальденфельс, М.М. Бахтін, Ю.М. Лотман, В.С. Біблер, М.Н. Епштейн та інші). У контексті теоретико-методологічних засад діалогізму чіткіше проступають *етичні, морально-практичні*

абрисів філософії та філософування, спрямованих на людину та її внутрішній світ у співбутті з іншим неповторним і самобутнім світом. Філософська школа В.С. Горського є яскравим виявом традиції діалогічної філософії на ґрунті — національному зокрема і слов'янському взагалі — вона сягає своїми витокami діалогічних творів Г.С. Сковороди та П.Д. Юркевича, есеїстики М.В. Гоголя, філософсько-художньої творчості Л.М. Толстого, творчості мислителів кола Ф.М. Достоєвського, зокрема М.О. Бердяєва тощо. Завдяки дослідженням В.С. Горського національна історія філософії постала як процес і результат взаємодії та взаємозбагачення поліфонічних культурних смислів.

Уважний розгляд давньоруської філософської думки у контексті даної концепції дозволив авторові виокремити і теоретично обґрунтувати таку її властивість, як “діалогічність”, що є частковим проявом діалогічності давньоруської культури. Вперше поняття “діалогічності” було введено до філологічної науки М.М. Бахтіним для позначення внутрішньо притаманної слову “відкритої установки на слухача”, його “спрямованості на майбутню відповідь, яку воно передбачає і будується відповідно до неї” [1, С. 93]. Ураховуючи, що слово (текст) як основа існування думки є головним носієм культури (остання, до речі, у вимірі західного постмодерну однозначно тлумачиться як “серія текстів”, “інтертекстуальна тканина” і т. ін. [2, С. 161; 3, С. 302]), можна поширити — відповідно до пріоритетних напрямів розвитку сучасного гуманітарного знання — твердження М.М. Бахтіна на культурні процеси в цілому і конкретизувати їх на прикладі інтелектуальної та духовної культури Київської Русі.

На основі даної “трансплантації” поняття діалогічності смислової парадигми культури визначається наступним чином: *діалогічність* — це внутрішньо притаманна культурі настанова на співробітництво з іншою культурою, здатність до творчої взаємодії, відкритість. З точки зору школи діалогу культур діалогічність є органічно властивим природі будь-якої культури імпульсом, але існують різні ступені її сформованості. Сучасний

український дослідник В.Х. Лобас зокрема відзначає “гнучкість” давньоруської культури”, її “здатність до засвоєння нового від сусідів”, що споріднює її з культурою стародавніх греків [4, С. 178]. Дана риса підтверджується характером усіх синкретично пов’язаних між собою складових культури Київської Русі: політичної, релігійної, філософської, художньої, педагогічної, побутової. Причини діалогічності давньоруської культури криються насамперед у її *прикордонному геополітичному положенні між Сходом і Заходом*<sup>1</sup>, а конкретні вияви виокремленої нами властивості відбиваються у діалозі культури Київської Русі з численними голосами культур різних епох і народів, — як західних, так і східних.

У діалозі культури Київської Русі зі Сходом доцільно виокремити *два панівні напрями взаємодії*. Назвемо їх умовно: “*степовий*” (маються на увазі тюркські кочові народи — печенєги, половці, тюрки, — що оселилися на південній периферії Русі і упродовж століть взаємодіями з осілим лісостеповим населенням) та “*індійський*” (насамперед давньоіндійська культурна традиція, що разом з античною надходила на Русь у складі візантійської книжності і тому була елементом греко-слов’янського діалогу). Спробуємо охарактеризувати кожен із цих напрямів на підставі методології діалогу культур.

*Структура першого напрямку* охоплює переважно сфери торгівельно-економічних та соціально-політичних відносин у *синхронічному зрізі*; *другий напрям* — найбільш важливий для нас з огляду на свою *світоглядну спрямованість* — відбувається за *діахронією* у руслі літературних процесів і тому зачіпає царину духовної культури, насамперед філософську думку й освіту.

Стосовно актуальної і остаточно не з’ясованої досі проблеми стосунків Київської Русі з “Диким полем” існують дві протилежні

---

<sup>1</sup>У даній роботі термін “Схід” означатиме не візантійську традицію, як її іноді називають у контексті розгляду давньоруської історії, а вживатиметься у своєму вузькому, точному, значенні: як Далекий Схід (індійська, китайська та історично споріднені ним культури) — на противагу “Заходу” (антична спадщина та християнська культура) [5, С. 6–7].



точки зору. Згідно традиційного підходу, усталеного для слов'янської історіографії (С.М. Соловйов, В.О. Ключевський, П.М. Мілюков, О.Є. Пресняков, Г.В. Вернадський, Б.О. Рибakov, М.І. Костомаров, В.В. Антонович, М.С. Грушевський, В.Г. Ляскоронський та ін.), степ розглядався переважно у негативному контексті як деструктивний чинник східно-слов'янської історії, джерело зла і руйнації. Цій точці зору протистоїть відносно нове, нетрадиційне тлумачення русько-східних відносин як передумови збагачення і укріплення обох культурних регіонів (О.Ю. Якубовський, В.О. Гордлевський, В.О. Пархоменко). Детальний аналіз обох позицій надав видатний радянський історик-сходознавець Л.М. Гумільов у своїй праці “Давня Русь і Великий степ”, виявивши себе при цьому послідовним захисником другої: “Степові простори Північного Причорномор'я, — пише він, — завжди були зручними для розвитку скотарства. Тому у Східну Європу переселялися азійські кочовики. Звичайно, що ці міграції викликали сутички з місцевим населенням — слов'янами, господарство яких було пов'язане із лісовими масивами і річними долинами. Однак кочове господарство не могло існувати поза зв'язку із землеробським, тому що обмін продуктами є однаково важливим для обох сторін. Тому ми спостерігаємо поруч із військовими сутичками *постійні приклади симбіозу (курсив наш — Є.Б.)*” [6, С. 421]. Думку про культурне взаємозбагачення на господарчій основі підтримує також сучасний український історик, археолог П.П.Толочко [7, С. 357]. В.Ф. Пустарнаков вважає культурні взаємовідносини Русі зі Сходом, особливо у XII—XIII ст., важливим чинником духовного життя країни [8, С. 133].

На наш погляд, проблему взаємодії культури Русі зі Степом доцільно розглядати на методологічних засадах теорії “виклику-відповіді” А. Тойнбі, безпосередньо дотичною до філософського аналізу діалогу цивілізацій, за якою зростання *внутрішніх сил будь-якої культури* (у даному випадку — давньоруської) є об'єктивно *закономірною реакцією (“відповіддю”)* на “виклик” з

боку загрози іншої культури, у тому числі загрози військової (у нас — азійської кочової) [9, С. 113–119]. Дана теорія доводить, що будь-які, навіть агресивні, іноземні втручання благотворно впливають на долю культури, і пояснює спостереження іншого вченого, Ю.М. Лотмана, за яким політична ворожнеча не тільки не перешкоджає діалогу культур, але й стимулює його [10]. Чужий, отже, стимулює культуру до активного докладання власних духовних зусиль з метою опору і самореалізації. Частково цю позицію приймали радянські дослідники давньоруської спадщини: за образним висловом Б.Д. Грекова та М.І. Артамонова, “Русь зростала на березі степового океану і мужніла у боротьбі із його руйнівними хвилями” [11, С. 512]. З іншого боку, протягом тривалого часу глибинні семантичні рівні діалогу культури Київської Русі зі Сходом та їх віддзеркалення у смислах філософії залишалися невиявленими: відслідкування “степової” лінії впливу мало що давало у цьому сенсі, оскільки її політичний та економічний характер не виводив дослідження на межі суспільно-історичної науки.

Перспективнішою на історико-філософський та культурологічний погляд видається друга, індійська, лінія давньоруського діалогу зі Сходом, тому що вона підводить нас до глибинних світоглядних рівнів у структурі культурної активності східних слов'ян, що визначають моральні орієнтири і, відповідно, повсякденні стереотипи поведінки. Звичайно, що Київська Русь подібно до інших європейських середньовічних держав не була ізольована від впливів сучасної їй Індії: ефективною торгівельною ланкою між країнами виступав стародавній волзький шлях [11, С. 514]. Але, як справедливо зазначає дослідник В.К. Шохін, “в історичних текстах набагато більш раннього часу руська людина могла досхочу почерпнути свідчення про Індію, але вже не сучасну, а стародавню — її царства і багатства, праведних аскетів і їх сусідів-язичників, про військовий похід у цю країну великого царя Александра і духовну місію апостола Фоми. При цьому образи Індії стародавньої та Індії сучасної у руській свідомості практично “не перетиналися” (курсив наш — Є.Б.)”

[12, С. 5–6]. Транслятором давньоіндійської духовної традиції на територію східнослов'янського культурного простору виступала візантійська перекладна література. У її творах (життя апостолів Фоми і Варфоломея, “Хроніка” Георгія Амартола, “Фізіолог”, “Християнська топографія” Козьми Індикоплова, “Александрія”, “Пчела”, “Слово про дванадцять снів Шахаїші”, “Переказ про Індійське царство” та ін.) містилися напівфантастичні повідомлення про Індію і/або реальні елементи індійської культури [12, С. 8].

У галереї подібних пам'яток особливе місце займає давньоіндійська за походженням *“світська” повість про Варлаама і Йоасафа* (далі — “Повість”), відома на Русі з XIII–XIV ст., що являла собою християнізований життєпис Будди [13, С. 35]. Історія навернення до християнської віри індійського царевича Йоасафа (у східному варіанті Будасафа) сенаарським пустельником Варлаамом, який допоміг юнакові дійти до містичного просвітлення через аскезу і відмову від мирських спокус, набула на Русі великої популярності, про що свідчить величезна кількість списків. І.Я. Франко підкреслює, що чернецькі виховні цінності “Повісті” формуються на базі брахманської етики, яка культивує відмову від бажань як передумову позбавлення страждань, проповідує особливий душевний стан просвітленого спокою (в дусі “апатії” стоїків) і водночас засуджує смерть як найтяжче зло, що суперечить християнському її розумінню як звільнення [14, С. 527–528].

Таким чином, «Повість» відбиває східні за змістом і походженням аксіологічні уявлення, що контамінуються з християнською аскетичною ідеологією. Квінтесенцією християнсько-індійського діалогу у тексті твору є включена до його складу *“Притча про чоловіка у криниці”*, яка виражає ідею оманливості земних радощів і спокус і закликає до їх зречення [14, С. 599–602]. Завдяки тому, що ця повість у “приточній” (алегоричній) формі доступно викладала для напівосвічених мас *ідею перемоги мудрості (духу) над владою (тілом)*, вона перетворилася в один із найбільш соціально значущих дидактичних сюжетів

православного катехізису. Вона здійснила значний вплив на формування ментальності домонгольської доби, зокрема на ідеали праведного життя у дусі чернецького аскетизму.

Привертає увагу виконаний у традиціях міфологічної географії опис Індії у творі, яка постає перед читачем, відповідно до грецьких літературних фальсифікацій, як своєрідний “світ навиворіт” (термін М.В. Поповича) — “багатолюдний край” на кордоні з Єгиптом; дібратися до цього краю можна тільки на кораблі [14, С. 325]. Синдром “світу навиворіт” (“антисвіту”, хаосу) повною мірою віддзеркалює *мотив Чужого в культурі* — Чужого, усвідомленого як “alien” (“чужинець”) — невідомої, стихійно-хаотичної сили, що сприймається як образ діонісійської пристрасті і екзистенційної напруженості, викликаючи амбівалентні почуття остраху і зачарованості, протягування і відштовхування, жагучого, провокуючого інтересу і панічної огиди. В позитивному налаштуванні Чужий може поставати як ідеалізований Інший — представник сфери добра і благодаті, за умов його історичної віддаленості — своєрідний “Золотий вік” (Середньовіччя для романтиків, античність для представників Ренесансу, Козаччина для української ментальності). Як бачимо, треба розрізняти, власне, елементи пришлої індійської культури від уявлень про них з боку представників місцевої культурної традиції. Останні створили надзвичайно суб’єктивний образ Індії як Чужого, насичений не стільки реальними культурно-географічними даними, скільки релігійно-міфологічними ремінісценціями.

Окрім агіографічної (масової учбової по суті) літератури, східна традиція торкнулася ще й вищих, елітарних шарів давньоруської книжності, зокрема творчості *київського митрополита Климента Смолятича* (середина XII ст.), автора полемічного “Послання до пресвітера Хоми” (далі — “Послання”). Одразу зазначимо, що на відміну від житій святих, вплив Сходу тут обмежився побіжними згадками чисто географічного характеру і не відбився на глибинних світоглядних основах поглядів Климента Смолятича. Останні залишалися християнськими за своєю сутністю. Так, аскетизм у

Климент позбавлений типово східної, пасивної настанови на споглядання, властивої для “Повісті”. Натомість він має яскраво виражений діяльнісний характер відповідно до західної (антично-християнської) лінії. Митрополит вважав, що активна мирська праця не тільки не уповільнює, але й стимулює процес пізнання Бога і набуття особистістю вищих чеснот.

Що ж стосується Індії, то уявлення про неї у автора “Послання” досить химерні. Переповідаючи своєму опонентові Хомі славнозвісну старозавітну притчу про трьох вавілонських юнаків (Дан. 3: 1–29), Климент надає додаткове повідомлення про дивовижну тваринку, що зветься “саламандром” і відповідно до Божого задуму має надприродну здатність гасити вогонь у печі: “Саламандр — звір, живе він у внутрішній Індії (курсив наш — Є.Б.), а внутрішня Індія — це Середзем’я. У цих місцях, у горах і живе той звір” [16, С. 189]. Крім цього, Климент повідомляє ще про один регіон Індії — так званий “прованський острів” (нині — острів Цейлон, або Шрі-Ланка), який він помилково ототожнює з “внутрішньою Індією” [Там само].

Джерелами інформації про географію давньої Індії, а також про її екзотичну фауну (автор твору оповідає також про інших тварин — “єхидна”, “алкіона”) могли бути “індознавчі пам’ятки” “Александрія” чи “Стаття Палладія” [12, С. 257], а також певні “природознавчі” компіляції на зразок “Фізіолога” [16, С. 189]. Останні, відповідно до загальної спрямованості фантастичної християнської зоології, мали педагогічний характер і використовувалися в освітніх цілях як “посібники” з основ релігійної моралі. Образи тварин поставали тут як символи відповідних духовних якостей, що належало виховати, або як живе втілення безкінечної Божої мудрості [12, С. 92 ; 17, С. 167].

Як бачимо, звернення до східних елементів не тільки не збіднило, але й збагатило християнську давньоруську культуру, надало філософсько-освітній думці середньовічних слов’ян художньої образності, зміцнило внутрішній синкретичний зв’язок інтелектуальної та художньої форм мислення і зробило високу абстрактну

теоретичну парадигму релігійної філософії більш адаптованою до профанної, язичницької у своїй основі, психології мирян. Зазначене дозволяє не тільки негативно, але й позитивно розглядати діалог культури Київської Русі зі Сходом як *конструктивний чинник вітчизняної історії*. З іншого боку, неприйнятним є і абсолютизація східного впливу на розвиток філософської культури Київської Русі, який потрапив сюди у значно *трансформованому опосередкованому вигляді*, в антично-християнських рецепціях, і був покликаний обґрунтовувати релігійні істини. Водночас діалогічність книжної культури і освіти Київської Русі заклала основи формування відкритості й толерантності національного філософського простору. Дана діалогічність виражається не тільки у взаємодії численних етнорелігійних традицій, але й у синкретичному переплетенні різних форм пізнання — власне філософської, а також релігійної, наукової, художньої й ін., — що створює передумови розгляду давньоруської і взагалі національної філософської традиції як дискурсу міждисциплінарної комунікації.

## ЛІТЕРАТУРА

1. *Бахтин М.М.* Слово в романе // *Бахтин М.М.* Вопросы литературы и эстетики. Исследования разных лет / Михаил Михайлович Бахтин.— М.: Художественная литература, 1975.— 502 с.
2. *Губман Б.Л.* Искусство // *Культурология. XX век.* Словарь / Сост. А.Я. Левит и др.— Спб.: Университетская книга, 1997.— С. 159–161.
3. *Бичко А.К.* Історія філософії: підруч. / А. Бичко, І. Бичко, В. Табачковський.— К.: Либідь, 2001.— 408 с.
4. *Лобас В.Х.* Українська і зарубіжна культура: Навч. посіб. / В.Х. Лобас.— К.: МАУП, 2000.— 224 с.



5. *Хамітов Н.* Історія філософії: Проблема людини та її меж: Навчальний посібник / Н. Хамітов, Л. Гармаш, С. Крилова, — К.: Наукова думка, 2000. — 272 с.
6. *Гумилев Л.Н.* Древняя Русь и Великая степь / Лев Николаевич Гумилев. — СПб.: Кристалл, 2001. — 768 с.
7. *Толочко П.П.* Від Русі до України: Вибрані науково-популярні, критичні та публіцистичні праці / Петро Петрович Толочко. — К.: Абрис, 1997. — 400 с.
8. *Пустарнаков В.Ф.* Идеино-философские контакты с Грецией в контексте международных политических и культурных связей Руси в период с середины XII до конца XIII / В.Ф. Пустарнаков // Отечественная философская мысль XI—XVII вв. и греческая культура: Сб. науч. тр. — К., 1991. — С. 130—137.
9. *Тойнби А.Дж.* Постижение истории: сборник / Арнольд Тойнби / Пер. с англ. Е.Ю. Жарикова. — М.: Рольф, 2001. — 640 с.
10. *Лотман Ю.М.* Проблема византийского влияния на русскую культуру в типологическом освещении / Юрий Михайлович Лотман // Византия и Русь: Сб. ст.: памяти В.Д. Лихачёвой. — М., 1989. — С. 227—235.
11. *История культуры Древней Руси* / Под общ. ред. акад. Б.Д. Грекова и проф. М.И. Артамонова — М.-Л.: Издательство Академии наук СССР, 1951. — Т. 2: Домонгольский период. Общественный строй и духовная культура / Под ред. Н.Н. Воронина, М.К. Каргера. — 546 с.
12. *Шохин В.К.* Древняя Индия в культуре Руси (XI — середина XV в.): Источниковедческие проблемы / В.К. Шохин. — М.: Из-во “Наука”, Главная редакция восточной литературы, 1988. — 336 с.
13. *Грицай М.С.* Давня українська література: підруч. / М. Грицай, В. Микитась, Ф. Шолом. — К.: Вища школа, 1989. — 416 с.
14. *Франко І.* Варлаам і Йоасаф — старохристиянський духовний роман і його літературна історія / Іван Франко // Франко І.



- Зібрання творів. В 50 т. / І. Франко.— К.: Вид-во “Наукова думка”, 1981.— Т. 30.— С. 314—659.
15. Біблія або Книги Святого Письма Старого й Нового Заповіту: із мови давньоєврейської і грецької на українську дослівно наново перекладена / [переклад Івана Огієнка].— К.: Українське Біблійне Товариство, 2003.— 1159 [9] с.: іл.
  16. Послание, написано Климентом, митрополитом русским, Фоме, пресвитеру, истолковано Афанасием монахом // Златоструй. Древняя Русь X—XIII вв. / Сост., авторский текст, комент. А.Г. Кузьмина, А.Ю. Карпова.— М.: Молодая гвардия, 1990.— 302 [2] с., ил.
  17. *Аверинцев С.С.* Поэтика ранневизантийской литературы / Сергей Сергеевич Аверинцев.— М.: Наука, 1977.— 320 с.

## ІНФОРМАЦІЯ ПРО АВТОРІВ

*Целік Тетяна Віталіївна* — кандидат філософських наук, доцент кафедри філософії Донецького національного університету

*Вдовина Олена Ярославівна*, кандидат філософських наук, молодший науковий співробітник Інституту філософії імені Г.С. Сковороди НАН України

*Бондар Станіслав Васильович* — кандидат філософських наук, старший науковий співробітник Інституту філософії імені Г.С. Сковороди НАН України

*Гордієнко Дмитро Сергійович* — аспірант Інституту української археографії та джерелознавства ім. М.С. Грушевського НАН України

*Киричок Олександр Борисович* — кандидат філософських наук, доцент кафедри філософії, психології та педагогіки Полтавської державної аграрної академії

*Корнієнко В'ячеслав Васильович* — кандидат історичних наук, провідний науковий співробітник Національного заповідника “Софія Київська”, провідний науковий співробітник Національного Києво-Печерського історико-культурного заповідника

*Чабак Людмила Анатоліївна* — аспірант кафедри філософії та культурології Чернігівського державного педагогічного університету імені Т.Г. Шевченка

*Більченко Євгенія Віталіївна* — кандидат педагогічних наук, старший викладач кафедри культурології Національного педагогічного університету імені М.П. Драгоманова

## ЗМІСТ

<b>ПЕРЕДМОВА</b> .....	<b>7</b>
<i>Целік Т.В.</i> До проблеми можливості використання невербальних джерел у історико-філософському дослідженні .....	<b>10</b>
<i>Вдовина О.Я.</i> Особливості новітніх досліджень творчості Кирила Туровського .....	<b>23</b>
<i>Бондар С.В.</i> Філософсько-історичний зміст таїнства Божественної Літургії (Проскомідія) у релігійно-філософській культурі України XI–XIV ст. ....	<b>28</b>
<i>Гордієнко Д.С.</i> Легітимація великокнязівської влади в храмовій архітектурі Русі .....	<b>67</b>
<i>Киричок О.Б.</i> Давньоруські переклади “Правил святих апостолів” як детонатор політично-філософського мислення .....	<b>80</b>
<i>Корнієнко В.В.</i> Графіті-записи лічби з Софії Київської: нове джерело для дослідження розвитку ідей “малої есхатології” Давньої Русі .....	<b>93</b>
<i>Чабак Л.А.</i> Культ слова у філософсько-світоглядних уявленнях мислителів Київської Русі .....	<b>105</b>
<i>Більченко Є.В.</i> Мотив Чужого в культурі Київської Русі: (на прикладі східної традиції в давньоруській філософській думці) .....	<b>112</b>

Наукове видання

**Філософські ідеї в культурі Київської Русі.** Збірник наукових праць за матеріалами II давньоруських історико-філософських читань “Філософські ідеї в культурі Київської Русі” (Полтава, 10 червня 2009 р.).— Полтава, РВВ ПДАА, 2009.— 127 с.

*Відповідальний за випуск  
Олександр Киричок*

*Літературний редактор  
Наталія Киричок*

*Технічний редактор  
Сергій Шерман-Короленко*

*Верстка  
Юлії Хрипко*

**ISBN 978-966-2088-43-4**

Підписано до друку 20.06.2009

Гарнітура Academy CTT. Друк – різнографія. Папір офсетний.

Ум. друк. арк. 7.9. Наклад 300.

РВВ Полтавської державної аграрної академії

м. Полтава, вул. Сквороди, 1/3

Зам. № 153

