

Інститут філософії імені
Г.С. Сковороди НАН
України,
Чернігівський національний педагогічний
університет імені
Т.Г. Шевченка

2014



*В.С. Горський
(1931-2007)*

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

*Сергій Йосипенко
Петяна Чайка
Олена Колесник
Володимир Коваленко
Володимир Співак
Олена Величко*

**Інститут філософії імені Г.С. Сковороди
НАН України
Чернігівський національний педагогічний
університет імені Т.Г. Шевченка**

**Філософські ідеї
в культурі
Київської Русі**

Збірник наукових праць

Випуск 6

2014

УДК 130.2:94(477)
ББК 87:71:63.3(4УКР)41
Ф 56

Філософські ідеї в культурі Київської Русі. Збірник наукових праць. — 2014. — Вип. 6. — 117 с.

Редакційна колегія:

Киричок О.Б., кандидат філософських наук — головний редактор
(Інститут філософії НАН України)

Вдовина О.Я., кандидат філософських наук — відповідальний редактор
(незалежний дослідник, Фредеріктон, Канада)

Литвинов В.Д., доктор філософських наук (Інститут філософії
імені Г.С. Сковороди НАН України)

Йосипенко С.Л., доктор філософських наук (Інститут філософії
імені Г.С. Сковороди НАН України)

Малахов В.А., доктор філософських наук (Інститут філософії
імені Г.С. Сковороди НАН України)

Аляєв Г.Є., доктор філософських наук (Полтавський національний
технічний університет ім. Ю. Кондратюка)

Мешков В.М., доктор філософських наук (Полтавський національний
технічний університет ім. Ю. Кондратюка)

Дослідження авторів, що представляють різні науково-дослідні установи та навчальні заклади України, об'єднані аналізом філософських ідей у давньоруській культурі.

Свідцтво про державну реєстрацію друкованого засобу масової інформації
Серія ПЛ № 943-200Р

® Автори статей, 2014

Від редакції

Даний випуск збірки наукових праць «Філософські ідеї в культурі Київської Русі» підготовлений на основі матеріалів виступів учасників VI давньоруських історико-філософських читань пам'яті Вілена Сергійовича Горського, котрі відбулися 31 травня 2013 року в Чернігівському національному педагогічному університеті імені Т.Г. Шевченка. Співорганізатором заходу, як і в попередні роки, виступив Інститут філософії імені Г.С. Сковороди НАН України, а також журнал «Наука і суспільство».

Збірка вмістила кілька досліджень різної тематики, зокрема замітки, присвячені розширенню дослідницького поля історії філософії України в радянські часи та ролі В.С. Горського в цьому процесі, вивченню феномена чуда в киеворуській культурі, відшукуванню паралелей та спільних архетипальних основ шекспірового «Короля Ліра» та «Слова о полку Ігоровім», деяким новим штрихам до образу святості чернігівського князя Давида Святославича та дослідженню образу Володимира Великого у проповідях Антонія Радивиловського, а також відтворенню поглядів Йоана Меєндорфа на роль соціально-культурної і політичної програми містико-аскетичної доктрини ісихазму у розвитку культури Русі XIV–XVI століть.

Сподіваємося, що представлена увазі читачів збірка буде цікавою філософам, історикам, культурологам, філологам, мистецтвознавцям та, власне, всім, хто цікавиться духовним спадком України.

Олександр Киричок

Сергій Йосипенко

РОЗШИРЕННЯ ДОСЛІДНИЦЬКОГО ПОЛЯ ІСТОРІЇ ФІЛОСОФІЇ УКРАЇНИ У 1960-х РОКАХ¹

У статті аналізуються способи легітимації в історії філософії України 1960-х років студій з «ідеалістичної» філософії, які в кінцевому підсумку розширили дослідницьке поле історії філософії України.

Ключові слова: історія філософії України, радянський марксизм, історико-філософська наука.

У статті, присвяченій діяльності свого попередника на посаді директора Інституту філософії АН УРСР, В. Шинкарук так визначив напрями філософських досліджень, започатковані П. Копніним в Інституті: «Логіка наукового пізнання, філософська спадщина Києво-Могилянської Академії, соціологія (конкретно-соціологічні дослідження)»². Сьогодні, коли згадані напрями дослідження розвинулися й інституювалися як потужні дослідницькі традиції і дали результати, без яких неможливо помислити український філософський пейзаж останніх десятиліть ХХ — початку ХХІ століть, важко поцінувати тогочасні

¹ Стаття підготовлена за підтримки гранту Державного фонду фундаментальних досліджень України Ф 41.5/007 «Філософія в системі національної культури: порівняльний аналіз історико-філософських досліджень в Білорусі та Україні».

² Шинкарук В.І. «Хрущовська відлига». Нові тенденції в дослідженнях Інституту філософії АН України в 60-х роках // Філософські читання пам'яті Павла Копніна (4-5 жовтня 1996 року). — К.: Київський університет імені Тараса Шевченка, 1996. — С. 7.

новаторство і сміливість звернення до цих напрямів. Так, щоб оцінити новаторство вивчення філософської спадщини Києво-Могилянської академії (КМА), потрібно пригадати, що в історії філософії України (а в Україні того часу це була провідна історико-філософська галузь) з початку відновлення тяглих досліджень наприкінці 1940-х і аж до середини 1960-х років домінує вивчення філософської думки «революціонерів-демократів» та учених-природознавців в контексті поширення та розвитку марксизму, матеріалізму, діалектики, атеїзму тощо³. Через це вивчення філософської спадщини КМА та ранньомодерної української філософської думки в цілому, яка в термінах тієї доби належала до чужих марксистові ідеалістичних та релігійних учень, стало можливим лише за умови помітних політичних та теоретичних зрушень в галузі філософських досліджень.

Згадані зрушення не відбулись автоматично зі змінами ідеологічного клімату, жодної команди «зверху» для цього не надходило, вони були результатом ініціативи окремих людей, які часто діяли на власний розсуд відповідно до власного розуміння необхідності розвитку наукових досліджень. Здійснений у попередніх роботах аналіз дає змогу твердити, що студії української середньовічної та ранньомодерної філософської думки, зокрема філософії в КМА, а також у Київській духовній академії, Університеті св. Володимира, дореволюційних Харківському та Львівському університетах, стали дослідницьким полем, у якому в радянські часи відбувається становлення української історико-філософської науки в сучасному вигляді, і освоєння якого стало

³ Див.: Йосипенко С., Вдовина О., Симчич М. Історія філософії України як галузь наукового дослідження і академічна дисципліна в 1950-2000 роках // *Sententiae*. — 2011. — № 2. — С. 110–111. Єдиним винятком, який зрештою підтверджує загальну тенденцію, є звернення в цей період до спадщини Г.С. Сковороди, однак розгляд сковородинознавчих студій радянського періоду виходить за межі завдань цієї статті.

запорукою безперервного продовження розвитку історії філософії України за доби незалежності⁴. Предметом цієї статті буде розробка радянськими науковцями теоретичних засад згаданих новаторських історико-філософських досліджень, які в кінцевому підсумку сформували дослідницьке поле сьогоднішньої історії філософії України.

Одним з провідних чинників такого формування було звернення до «ідеалістичних», у термінах тієї доби, філософських учень не задля ідеологічної боротьби з ними, а з метою вивчення, що своєю чергою потребувало суттєвої корекції розуміння предмета історії філософії. В системі радянського марксизму історія філософії була покликана довести закономірність виникнення діалектичного й історичного матеріалізму та його перевагу над усіма іншими філософськими вченнями. Зрозуміло, що предметом такої історії філософії було передусім вивчення історії матеріалістичної традиції та її послідовних перемог над ідеалізмом. Зокрема в одній зі своїх ранніх робіт, написаній в цілком академічному стилі (без властивих добі полемічних надуживань, однак у межах розуміння філософії своєї доби), В. Шинкарук визначає предмет історії філософії як «історію зародження, виникнення і розвитку наукового матеріалістичного світогляду, історію боротьби матеріалізму проти ідеалізму»⁵, а її головне завдання — як «відверте визнання і послідовне проведення думки, що єдиною прогресивною партією в філософії є матеріалізм, що лише філософи-матеріалісти були найбільш послідовними борцями за прогрес наукового пізнання. Цю ж до ідеалізму та

⁴ Див.: Йосипенко С., Вдовина О., Симчич М. Історія філософії України як галузь наукового дослідження і академічна дисципліна в 1950-2000 роках... — С. 115; Йосипенко С. Історія філософії України у ХХ сторіччі: віднайдення предмета чи винайдення дисципліни? // Філософська думка. — 2013. — № 1. — С. 29–31.

⁵ Шинкарук В.Л. Предмет та завдання історії філософії як науки. — К.: Вид. КДУ ім. Т.Г.Шевченка, 1957. — С. 14.

його носіїв, то їх зусилля були об'єктивно спрямовані на гальмування розвитку науки»⁶. Хоча ці формули середини 1950-х років впродовж наступних десятиліть будуть коригуватися, принципове формулювання предмету і завдань історії філософії впродовж всього радянського періоду не зміниться, через що вивчення «ідеалізму» впродовж цього періоду, залежно від настанов чи можливостей дослідника, набувало форм компромісу чи, навіть, парадоксу, де досліджуваний предмет «перевдягали» до невпізнаності заради самої можливості його досліджувати⁷. Однак самі такі дослідження стають можливими лише починаючи з 1960-х років.

Вперше українські історики філософії звертаються до вивчення ідеалізму як такого в опублікованому у 1963 році збірнику «З історії філософії на Україні» за редакції Д. Острянина. Зміст цієї збірки засвідчує розширення традиційних предметів дослідження, однак це розширення отримує суто ідеологічне виправдання. Зокрема у статті І. Табачникова «З історії філософської думки в Києво-Могилянській Академії першої половини XVIII ст. (Стефан Яворський і Феофан Прокопович)»⁸ на першому плані опиняються не філософські погляди згаданих постатей, а їх боротьба з католицизмом. У найбільш цікавій з досліджуваного погляду статті цього збірника «Ідеалістичні течії в філософії на Україні в останній чверті XIX ст.» зроблено огляд творчості таких філософів, як Б. Лесевич, М. Грот, О. Козлов, О. Гіляров,

⁶ Шинкарук В.Л. Предмет та завдання... — С. 39.

⁷ Про подібну практику дослідження ранньомодерної філософії в Україні див.: Симчич М. Від Вишньського до Сковороди: радянські дослідження української філософії XVI–XVIII ст. // Філософська думка. — 2013. — № 1. — С. 71–80.

⁸ Табачников І.А. З історії філософської думки в Києво-Могилянській академії першої половини XVIII ст. (Стефан Яворський і Феофан Прокопович) // З історії філософської думки на Україні. — К.: Вид. АН УРСР, 1963.

Ф. Зеленогорський та К. Ганкевич. Її авторка, Т. Савельєва, так пояснює звернення до цих постатей: «...самий матеріалістичний напрямок не може бути повністю зрозумілим без відношення до різних видів ідеалістичної філософії»⁹. З можливих «позитивних рис» ідеалізму зазначається не його філософське значення, а «правильна» орієнтація окремих його представників, бо поруч із «завзятими проповідниками релігійно-містичного світогляду» серед них були і такі, «що внесли певний вклад у розвиток науки, виступали за зв'язок філософії з наукою»¹⁰. При цьому авторка наголошує, що перші кроки до вивчення ідеалізму в Україні робляться в контексті його вивчення в Росії, зокрема посиляючись при цьому на відповідні московські публікації. Відтак мотивація звернення до «ідеалізму» та окремих його представників у збірці обумовлена або інтересом до історії матеріалізму, або суто ідеологічним інтересом у різних версіях — від «прогресистської» ідеології до ідеології «патріотичної»: ідеалізм потрібно вивчати задля якомога повнішого вивчення історії матеріалізму та історії національної філософії. Такий підхід є, якщо висловлюватись у термінах доби, кількісним, а не якісним зрушенням в розумінні предмета та завдань історії філософії в межах радянського марксизму сталінського штибу, де ідеалізму, тобто усій до- і немарксистській філософії відмовляли у статусі самодостатнього філософського явища.

Однак вже наступного 1964 року в Інституті філософії АН УРСР за редакції В. Євдокименка виходить збірка, сама назва якої сигналізує про переорієнтацію ставлення до ідеалізму — ідеалізм вперше визнано рівноцінним матеріалізові філософським явищем: «Боротьба між матеріалізмом та ідеалізмом на Україні в XIX ст.». Ключовий автор збірки, В. Губенко, мотивує звернення до ідеалістичної філософії філософською значущістю ідеалізму: «Домарксистський матеріалізм, що був в цілому

⁹ Савельєва Т.С. Ідеалістичні течії в філософії на Україні в останній чверті XIX ст. // З історії філософської думки на Україні... — С. 138.

¹⁰ Там само. — С. 139.

прогресивною, провідною стороною в розвитку філософії, все ж не охоплював всієї тієї суми проблем, які пізніше знайшли своє наукове обґрунтування в діалектичному матеріалізмі... Цю ж стосується якогось конкретного етапу філософського розвитку, то коло проблем, в розв'язання яких певна ідеалістична система внесла навіть в порівнянні з сучасним їй матеріалізмом позитивний вклад, хоча й найчастіше в містифікованому вигляді, — може бути вельми великим і значним... Різні положення ідеалізму нерідко являють собою досить складний конгломерат, що поєднав з неістиною і деякі істинні елементи»¹¹. З огляду на це, автор практично не апелює до того, що можна назвати ідеологічним виправданням ідеалізму, наприклад, присвятивши майже половину статті розгляді філософського доробку С. Гогоцького (31 з 68 сторінок, крім Гогоцького тут йдеться також про П. Юркевича та про М. Тулова), В. Губенко водночас наголошує його реакційні філософські й політичні погляди та антиукраїнську позицію. Звичайно, відсутність ідеологічної мотивації не означає відходу від властивого радянському марксизмові бачення історико-філософського процесу: опис «ідеалістичної» філософії відбувається за допомоги концептуального апарату радянського марксизму, зокрема стаття В. Губенка пронизана соціологізмом, який впливає з «матеріалістичного розуміння історії».

Вихід за межі суто ідеологічної схеми ставлення до «ідеалізму» потребував обґрунтування, якщо не його філософського значення, то щонайменше корисності його вивчення. Міркування на кшталт цитованих вище рядків статті В. Губенка, які полягали у нюансуванні звичних схем шляхом введення в них модальностей типу «в цілому», «все ж не», «хоча» «нерідко», «вельми значні», «деякі» тощо, не вирішували проблему кардинально і, — головне, не могли стати підставою для наукової програми вивчення історії філософії України ранньомодерного

¹¹ Губенко В.І. З історії ідеалістичної філософії на Україні // Боротьба між матеріалізмом та ідеалізмом на Україні в ХІХ ст. — К.: Наукова думка, 1964. — С. 69–70.

періоду. Така програма була започаткована в Інституті філософії АН УРСР з середини 1960-х років, в 1966 році було створено спеціальну групу для дослідження філософських курсів Києво-Могилянської академії на чолі з В. Нічик, а у березні 1967 року у газеті «Літературна Україна» вийшла стаття П. Копніна, В. Євдокименка та І. Табачникова «Біля першоджерел філософської думки», де наголошувалось на значенні вивчення філософії в КМА для розвитку української культури. Наукове обґрунтування такого вивчення розроблялось в галузі студій з методології історії філософії, ініційованих П. Копніним, в яких намагалися показати значення вивчення історії ідеалізму для розвитку радянської (марксистсько-ленінської) філософії.

Програму філософських досліджень П. Копніна назагал можна охарактеризувати як спробу віднайти можливість для ряду новаторських досліджень у галузі філософії та суміжних наук в межах радянського марксизму. На мій погляд, в основі її лежала запропонована ним своєрідна «система розмежувань». Головна система розмежувань — між наукою та філософією, точніше між філософією як наукою («діалектичним та історичним матеріалізмом») як «наукою про найбільш загальні закони розвитку природи, суспільства та людського мислення») та філософією як світоглядом чи формою суспільної свідомості. Це розмежування було потрібне не для того, щоб відкинути, як це було прийнято в філософії сталінського штибу, усі інші філософії як «ненаукові», а для того, щоб зробити широкий спектр філософських проблем цих «ненаукових» філософій предметом дослідження «єдиної наукової філософії». Таке розрізнення двох видів філософії потрібно розглядати в контексті концептуального апарату доби, як нерозривну «єдність протилежностей», яку можна розглянути на прикладі іншого розмежування, запропонованого П. Копніним у галузі історії філософії. У своєму виступі на Республіканській науковій конференції з актуальних питань історії філософії на Україні у травні 1965 року він окреслює проблеми історико-філософського дослідження не у термінах ідеологічної боротьби, а у термінах наукового дослідження природничого штибу: «Не-

дооцінка знань з історії філософської думки може призвести до згубних наслідків... Актуальність історико-філософського дослідження визначається... тим, який науковий матеріал дають мислитель чи цілий період для розв'язання філософських проблем сучасності» і далі: «кон'юнктурний підхід до історико-філософського знання завдав великої шкоди філософії»¹². Тому, констатує П. Копнін, «...якщо розглядати історію філософії тільки як момент розвитку й історичну форму діалектичного та історичного матеріалізму, то ми зустрінемося з багатьма труднощами»¹³. Ці труднощі полягають у тому, що предметом дослідження такої філософії будуть лише прямі попередники діалектичного й історичного матеріалізму і, як наслідок, в такій історії філософії не буде власне історії (історії філософії як форми суспільної свідомості). Через це П. Копнін не погоджується з наданням історії філософії одночасно історичного та філософського статусу. Його пропозиція полягає у розмежуванні двох видів історії філософії як двох різних наук — філософської та історичної, перша з яких є частиною філософії, а друга — «загальногромадянської історії, і складає момент вже не філософської, а історичної науки»¹⁴. Власне кажучи, остання і мала бути історією філософії як форми суспільної свідомості, в межах якої ставало можливим дослідження «ідеалізму». П. Копнін пропонує це розмежування як спосіб подолати проблеми історико-філософської галузі: «Розмежування цих двох історій філософії надзвичайно важливе для подолання недоліків, які є в історико-філософських дослідженнях. Серед цих недоліків на перше місце можна поставити антиісторичний підхід і штучні натяжки в оцінці поглядів окремих мислителів... Схематизація в історико-філософських працях пояснюється саме перенесенням вимог однієї історії філософії

¹² Копнін П.В. Деякі методологічні питання історико-філософського дослідження // *З історії філософії на Україні: Матеріали республіканської наукової конференції*. — К.: Наукова думка, 1967. — С. 19.

¹³ Там само. — С. 20.

¹⁴ Там само. — С. 21.

на другу»¹⁵. Розглядаючи зв'язок цих двох історій філософії як зв'язок історичного та логічного, П. Копнін наголошує: «...звідси зрозуміло, якого величезного значення набуває вивчення історії філософії, боротьби філософських ідей в її різноманітних історичних формах»¹⁶. Відтак сенс його пропозиції полягає в легітимації можливості «позитивної» історії філософії, тобто дослідження тих філософій, які не є «сходинами» до діалектичного та історичного матеріалізму, тоді як його наукова програма в історії філософії полягала у розвитку поруч з історією історичного та діалектичного матеріалізму історії філософії як позитивної історичної науки. Це давало підставу підходити до історії філософії, в т.ч. історії ідеалізму, з науковими вимогами і науковими критеріями, а в ідеологічно структурованому філософському полі того часу апеляція до науки була способом максимально відмежувати поле дослідження від ідеології. Як зауважив В. Лекторський у своїх спогадах про П. Копніна, «ми всі вважали, що наука відмежує нас від тиску та маніпуляції з боку партійної влади»¹⁷.

Хоча міркування філософів того часу виглядають сьогодні як констатація загальнонаукових істин або їх пошук у висловах класиків марксизму-ленінізму, насправді апелювання до загальнонаукових істин та спроби по-іншому почитати твори класиків були способом виходу з того розуміння філософії, якого їй надавали в сталінську добу. Більш відверто «з'ясування стосунків» зі

¹⁵ Копнін П.В. Деякі методологічні питання... — С. 22.

¹⁶ Там само. — С. 26.

¹⁷ Лекторський В.А. П.В. Копнин и задачи современной философии // Філософські читання пам'яті Павла Копніна (4-5 жовтня 1996 року)... — С. 28. Детальніше про роль П. Копніна у розвитку історії філософії України див.: Стратий Я.М. П.В. Копнин и его роль в исследовании украинской философской мысли XVII—XVIII вв. // Павел Васильевич Копнин / Под ред. М.В. Поповича. — М.: РОССПЭН, 2010; порівняльний аналіз позицій П. Копніна та В. Горського див.: Йосипенко С.А. Ідеї філософської культури та історії філософської культури у творчості В.С. Горського // Філософські ідеї в культурі Київської Русі: Збірник наукових праць. — 2012. — Вип. 5. — С. 11–15.

сталінізмом проступає у колективній праці «Розвиток філософії в Українській РСР», що вийшла в 1968 році за редакції В. Євдокименка. У підрозділі «Розробка питань теорії історії філософії як науки» В. Горський безпосередньо звертається до проблеми вивчення ідеалізму і прямо виступає проти теоретичних положень сталінської доби: «Точка зору, що виводила ідеалізм за межі філософії як науки і пов'язувала його лише з класовою боротьбою, викликала деякі небажані наслідки, що позначились на характері історико-філософських досліджень на Україні. Насамперед звужився предмет історії філософії. Якщо ідеалізм становить собою дещо зовнішнє щодо філософії як науки, то, природно, він не може становити інтересу для марксистського історика філософії. Як відомо, найбільш чітко така точка зору була сформульована А.О. Ждановим під час філософської дискусії 1947 р., вона по суті була панівною аж до кінця 50-х років. Лише з 60-х років з'являються на Україні перші дослідження, присвячені історії ідеалізму, автори яких ґрунтовно виступали проти звуження предмета історії філософії через вивчення лише матеріалістичної традиції»¹⁸. Серед цих досліджень, окрім згаданих вище робіт Т. Савельєвої та В. Губенка називається і книга В. Шинкарука «Логика, диалектика и теория познания Гегеля» (1964), яка була першим в післявоєнній Україні серйозним дослідженням «ідеалізму». Звичайно Гегель був особливим «ідеалістом» — його діалектика, так само як і німецька класична філософія в цілому, вважалася безпосереднім джерелом марксизму, значною мірою через це історико-філософська стратегія В. Шинкарука відрізнялася від стратегії П. Копніна: він намагався обґрунтувати потребу об'єктивного наукового вивчення історії філософії не за допомоги відмежування історико-філософських студій «ідеалізму» від власне історії марксистсько-ленінської філософії, а за допомоги їх інтегрування в неї, зокрема шляхом наголошення філософського значення «ідеалізму». Це

¹⁸ Розвиток філософії в Українській РСР. — К.: Наукова думка, 1968. — С. 190.

відчувається навіть у термінології, у якій формуються проблеми: якщо П. Копнін апелює до моделі природничих наук, то В. Шинкарук — до гегелівської історії філософії.

У виступі на симпозіумі з історії філософії в Москві у березні 1967 року В.І. Шинкарук заявляє: «Історія філософії не може обмежуватися лише відкриттям і формулюванням деяких загальних законів розвитку філософської думки. Її мета полягає в тому, щоб дати наукову картину реального історичного процесу. Тут-то й виникає проблема застосування загального (принципу, закону) до наукового зображення конкретного історико-філософського явища. Підміна наукового зображення явища описом його сутності призводить до спотворення фактів та схематизації процесу. Ця небезпека виникає тоді, коли категорії, що виражають теорію історико-філософського процесу, безпосередньо накладаються на історико-філософський процес, сутність видається за безпосередню дійсність чи безпосередня дійсність, а часто і видимість, приймаються за сутність. Візьмемо основне питання філософії»¹⁹. Це питання є особливо цікавим у нашому розгляді, оскільки саме його «розв'язання» було підставою для поділу філософів на «матеріалістів» та «ідеалістів». Розглядаючи нюанси цього розв'язання в домарксових матеріалістичних та ідеалістичних течіях, В. Шинкарук відмовляється від абстрактного протиставлення матеріалізму та ідеалізму, для нього йдеться про протиставлення разом взятих матеріалізму та ідеалізму до Маркса і власне марксистсько-ленінської філософії. В результаті він формулює ідею про те, що «до предмета історії марксистсько-ленінської філософії належать усі історично виявлені форми відношення мислення до буття: як ті, які досліджувалися домарксистським матеріалізмом, так і ті, які досліджувалися ідеалізмом, але як моменти більш загальної системи, причому в «перетвореному» вигляді»²⁰. Як бачимо, за 10 років,

¹⁹ Шинкарук В.І. Историко-философский процесс и структура предмета марксистско-ленинской философии // Шинкарук В.І. Вибрані твори: у 3 томах. — К.: Український Центр духовної культури, 2004. — Т. 3. — Ч. 1. — С. 102.

що відділяють цей виступ від цитованої вище роботи 1957 року, відбулася помітна корекція уявлення про предмет історії філософії, однак якщо в 1957 році доцент Шинкарук формулював загальноприйнятну думку, то в 1967 вже декан Шинкарук висловлював свою власну позицію, яка поділялася далеко не усіма колегами-філософами.

«Хрущовська відлига», з якою В. Шинкарук у цитованій на початку статті пов'язував «нові тенденції в дослідженнях Інституту», остаточно закінчилась у 1972 році, що безпосередньо позначилося на студіях з історії філософії України, однак більшість з відкритих у 1960-х роках напрямів дослідження, зокрема і ранньомодерної філософської думки України, продовжили розвиватись²¹. І для науковців, що працювали в цих напрямках у 1970-80-х роках йшлося вже не стільки про можливість дослідження «ідеалістичної» філософії, скільки про способи її дослідження та інтерпретації. Останні, на мою думку, були визначені двома запропонованими в 1960-х роках способами легітимації досліджень до- і немарксистської філософії, що їх уособлюють роботи П. Копніна і В. Шинкарука. Назагал їх можна кваліфікувати відповідно як апелювання до моделі природничих наук з використанням загальнотеоретичних аргументів (прогрес знання, об'єктивність тощо), та як апелювання до моделі культури з використанням аргументів, що випливають з геґелівського розуміння історії філософії, а також зв'язку філософії й культури, адаптованого пізнім радянським марксизмом. У 1970-80-х роках перший з них відходив на другий план (що безперечно підважувало чинність наукових стандартів у історико-філософських дослідженнях), тоді як другий продовжив функціонувати навіть

²⁰ Шинкарук В.І. Історико-філософський процес... — С. 107.

²¹ Йосипенко С., Вдовина О., Симчик М. Історія філософії України як галузь наукового дослідження і академічна дисципліна в 1950-2000 роках... — С. 112. Про ситуацію в галузі історії філософії України в 1972 році див.: Шеремета О. Радянські дослідження філософської думки України: ідеологічний та адміністративний контекст дослідницьких стратегій // Філософська думка. — 2013. — № 1. — С. 90–102.

у своєму «патріотичному» варіанті, в якому, правда, вже наголошувалось не на значенні вивчення тих чи інших філософських феноменів для культури українського народу, а на значенні їх вивчення для спільної культури «трьох братніх народів», а згодом і «греко-слов'янської цивілізації». Цьому сприяли нові способи ідеологічної інструменталізації радянської філософії, а також її власна інституційна динаміка, яка спричинилася до зміни погляду на філософію — з виразника позиції соціального класу вона перетворюється на феномен і виразник (певної) культури. Роль тих, хто своїми зусиллями (які потребували не лише наукової чесності, а й громадянської мужності та політичної вправності) забезпечував можливість таких перетворень сьогодні можна оцінювати по-різному, однак не викликає сумнівів те, що розробка у 1960-х роках в межах радянського марксизму можливості розгляду «ідеалістичної» філософії та реалізовані в радянський час її дослідження фактично визначили дослідницьке поле сьогоднішньої історії філософії України.

На завершення залишається запитати, чи має для нас значення ще щось, окрім самого лише факту інституювання та розвитку дослідницьких традицій у радянській філософії, спадкоємцями яких ми є. Інакше кажучи, чи мають сьогодні якусь теоретичну, а не лише історичну цінність (і якщо мають, то яку?) праці радянського періоду В. Шинкарука, В. Горського, В. Нічик та інших, хто забезпечив ці інституювання та розвиток? На мою думку, відповідь на такі запитання належить давати у кожному конкретному випадку з урахуванням галузі дослідження і, особливо, характеру творчої спадщини, як це робить М. Попович з приводу діяльності одного з головних персонажів цієї статті, творчість якого (на відміну від щойно названих) повністю належить радянському періоду: «Оскільки Копнін-філософ був і Копніним-політиком та адміністратором, можна було б очікувати, що його логіко-філософська творчість є лише частиною політико-ідеологічної історії того часу і безповоротно належить минулому, як свідчення глибинних процесів, що відбувалися в

нашому суспільстві, — і не більше цього. Я вважаю, що це зовсім не так»²².

Йосипенко С.Л. Расширение исследовательского поля истории философии Украины в 1960-х годах.

В статье анализируются способы легитимации в истории философии Украины 1960-х годов студий «идеалистической» философии, которые в конечном счете расширили исследовательское поле истории философии Украины.

Ключевые слова: история философии Украины, советский марксизм, историко-философская наука.

Yosypenko S.L. Extension research field of the history of philosophy of Ukraine in 1960s.

This article analyzes the ways of legitimizing in history of philosophy of Ukraine 1960s studios «idealistic» philosophy, that eventually expanded field of research the history of philosophy of Ukraine.

Keywords: history of philosophy of Ukraine, Soviet Marxism, historical and philosophical science.

²² Попович М.В. Логика и культура в контексте творчества П. Копнина // Філософські читання пам'яті Павла Копніна (4-5 жовтня 1996 року)... — С. 32.

Тетяна Чайка

ЧУДЕСНЕ ЯК ВИМІР КУЛЬТУРНОЇ РЕАЛЬНОСТІ (ЗА МАТЕРІАЛАМИ ДАВНЬОКИЇВСЬКОЇ ПИСЕМНОСТІ)

У статті висвітлюється своєрідний онтологічний статус чудесного як виміру культурної реальності — зокрема, культурної реальності Київської Русі. Дослідження здійснене у компаративній площині, на матеріалах зіставлення, по-перше, давньокиївських та візантійських агіографічних джерел у їхньому тавтологічному аспекті, по-друге — підходів до осмислення і зображення чуда, притаманних київській життійній літературі і літературі літописній. Як показано в роботі, своєрідною домінантою давньокиївського тавтологічного наративу у порівнянні з візантійським є наголос на подієвості, «дивності», перетворювальній могутності чуда. Що ж до зіставлення давньокиївської агіографії та літопису, то якщо в останньому чудо здебільшого описується як факт, пред'явлений для підтвердження певної точки зору або позиції, то давньокиївське життя сприймає і зображує чудо переважно так, як воно постає перед внутрішнім зором людини, в контексті її душевно-морального досвіду. До певної міри це допомагає з'ясувати власне художнє значення агіографічної літератури Київської Русі.

Ключові слова: чудо, чудесне, культурна реальність, давньокиївська агіографія, візантійська агіографія, літопис.

1. Чудо як реальність культури

Побіжні згадки про чудо і чудесне дедалі частіше можна бачити на сторінках сучасних розвідок з історії вітчизняної культури. Почасти в цьому знаходять вияв власні преференції дослідників, які є людьми своєї епохи, почасти — внутрішня логіка самого дослідницького процесу, яка спонукає зосереджуватися на феноменах, чимраз віддаленіших від стрижневої тематики іс-

торії філософії модерного європейського взірця, проте прикметних і впливових у контексті розвитку вітчизняної *філософської культури* (в широкому розумінні останньої, що його формулював і обстоював В.С. Горський у низці своїх відомих праць¹). Істотну інспіруючу роль відіграє, разом з тим, ознайомлення з сучасною західною медієвістичною літературою, яка подібні феномени не оминає — досить згадати твори Ж. Ле Гоффа, присвячені культурі західноєвропейського Середньовіччя².

А проте, якщо мати на увазі вітчизняну історико-філософську думку останніх десятиліть, доводиться визнати, що звернення її представників до теми чудесного дотепер залишаються саме побіжними, значною мірою — випадковими, що явно не відповідає місцю і значенню даної теми у смисловому обширі давньоруської культури. Аби заповнити цю прогалину і мати можливість якимось чином «сфокусувати» дослідження в зазначеній галузі, передусім, як уявляється, потрібна розробка деякої віртуальної теоретичної моделі *чуда як такого* — своєрідної «об'єкт-гіпотези» (В.О. Лекторський)³, яка вможливила б цілісне осмислення різноманітного емпіричного матеріалу, що його в даній галузі подибуємо. Справа в тому, що без такого попереднього філософсько-методологічного опрацювання ані суто описовий, ані навіть структурно-класифікаційні підходи до згаданого матеріалу (приклад чого являє, скажімо, робота В.Я. Проппа «Морфологія чарівної казки»⁴) не лише не в змозі замінити собою, зробити непотрібним внутрішнє осягнення феномена чудесного, а і, внаслідок надзвичайного розмаїття проявів останнього, рано чи пізно втрачають орієнтацію у власній питомій галузі описів та класифікацій. Заради прикладу, якщо, скажімо, герой давнього життя внаслідок палкої молитви набуває духовної сили, стійкості проти спокус або отримує якісь пророчі знання, то всі такі надприродні (і, отже, «чудесні») з точки зору сучасної секуляризованої свідомості явища власне для самого зазначеного агіографічного персонажа, в його культурному світі, чудесами можуть зовсім і не бути, а сприйматися як щось належне, символічно узвичаєне. І навпаки, природний для секу-

лярного погляду факт тління і розкладу останків померлого, хай би це був найбездоганніший праведник, — людиною не те що XII, а навіть і XIX ст. (здаймо епізод смерті старця Зосими з «Братів Карамазових») може сприйматися як чудо і знамення.

Таким чином, усупереч настановам позитивістської методології (ще доволі впливовим у вітчизняній історії культури), ми вочевидь не можемо претендувати не те що на глибоке, а просто на більш-менш послідовне розуміння сукупності проявів «чудесного» в давньоруській культурі й писемності, не ставлячи на кін власне уявлення про чудо як таке, власну «об'єкт-гіпотезу» чуда — хоч би як це було незручно для нашої світоглядно травмованої свідомості. Слід зрештою визнати, що в даному випадку, як і загалом у ситуації вивчення духовних аспектів будь-якої давньої чи віддаленої культури, нормальним дослідницьким станом є стан герменевтичного колообігу, коли для глибшого розуміння предмета свого зацікавлення ми маємо експлікувати як тему можливого діалогічного переосмислення відповідні власні погляди — погляди на життя і смерть, існування Бога, щастя і досконалість людини, а в даному разі — на чудо, його суть і можливість. В цьому відношенні будь-яка серйозна «розмова» сучасного дослідника з віддаленою культурою, історичною добою — це справді екзистенційна комунікація, ситуація ризику, що актуалізує здатність до самоусвідомлення і самоподолання.

Дивно, але знайти в сучасній філософській літературі (не говоримо про богослов'я і філософування за релігійними мотивами) виразну концепцію чуда, яка могла б нам правити за бажану вихідну «об'єкт-гіпотезу», досить нелегко. Цікавий взірець послідовно філософського і разом з тим фундованого на добротному загальногуманітарному підґрунті підходу до теми чудесного являє, зокрема, творчість одного з найбільш оригінальних мислителів радянської доби, киянина за походженням Я.Е. Голосовкера⁵.

Філолог-класик за своєю освітою (поруч із освітою філософською) і людина глибоко вкорінена в духовному світі античної Греції, Голосовкер природним для себе чином обрав за перший «дослідний майданчик» для обґрунтування і застосування

своєї філософії Імагінативного Абсолюту смисловий простір грецької міфотворчості. Саме тут, на благодатному ґрунті античної спадщини, вихідна для Голосовкера ідея уяви (імагінації) як вищого інстинкту культури розгортається у «структуру чудесного» і «логіку чудесного»⁶. Тож остання від самого початку несе на собі ознаки народження у своєрідному полі напруги між філософським концептом уяви як абсолютного творчого центру духовного буття людини і конкретикою античного міфу. Чудесне для мислителя — передусім продукт первинної творчості духа, непідвладної будь-яким зовнішньо-впорядкувальним вимогам абстрактного *ratio*. Звісно, у чудесного, осягненого у такий спосіб, є і своє онтологічне підґрунтя — автор «Імагінативної естетики» та «Логіки міфу» не без підстав щоразу підкреслює онтологічний характер предмету своїх зацікавлень⁷; істотно й те, що саму уяву, цей витоківий пункт своїх міркувань, філософ розглядає як спосіб пізнання, в тісному зв'язку з поняттями істини, знання тощо⁸. І все ж «чудесне» для Голосовкера — це передусім позначення певних витворів людської уяви або, як виразно формулює він сам, «сфера чистої уяви»⁹ як така.

Можна було б іще сперечатися стосовно того, чи спрацьовують або до якої міри спрацьовують описані Голосовкером закономірності «логіки чудесного» і саме поняття такої логіки на матеріалі відмінних від античної міфології галузей культури, невід'ємним компонентом яких постають уявлення про «чудесне» — зокрема, на матеріалі давньокиївської агіографії. Очевидно проте, що в агіографічному контексті чудо — це аж ніяк не витвір суб'єктивної уяви, а потойбічне звіщення людині, вияв Божого Промислу, про розумове осягнення умов можливості чи іманентної суті якого просто не йдеться. Якщо з точки зору Голосовкера будь-яке раціональне «пояснення» чуда хибує тим, що зводить незвичайне (або надзвичайне) до звичайного, невідоме до відомого, вищу пізнавальну і творчу здатність людини до нижчої, то для середньовічного агіографа (зокрема, вітчизняного) таке «пояснення» виявилось б неприйнятним передусім як намагання звести потойбічне до поцейбічного, Божественне — до людського. При цьому загальна антиредукціоністська на-

станова залишається спільною і для «світу чудесного», який розкривається в досліджуваній Голосовкером античної міфології, і для духовної атмосфери давнього християнського життя. Як, намагаючись збагнути суть грецького міфу, не варто фантастичний образ Химери зводити до «сполучення трьох шматків: шматка лева, шматка кози і шматка змії»¹⁰, так і жанрові агіографічної оповіді «протипоказана» редукція до побутового й узвичаєного: в парадигмальному плані тут завжди слід очікувати, що, як у житті Алімпія Іконописця з «Киево-Печерського патерика», «нїкто уноша свѣтель», який прийшов допомогти святому, раптом виявиться не земним писцем, а янголом Божим¹¹. Та й узагалі маємо рахуватися з тим, що будь-який, навіть, здавалось би, найнезначніший епізод життя християнського святого, удостоєний агіографічної розповіді, може бути розглянутий як утілення особливого Божого задуму. Якщо при розгляді чудесного в античному міфі Голосовкер свідомо формулює для себе завдання: «Не виходячи зі світу уяви, розкрити ті логічні закони, за якими побудовані і живуть образи цього міфу або його чудесні акти»¹², то і при дослідженні внутрішнього світу пам'яток агіографічної писемності також, очевидно, має бути прийнятий своєрідний постулат *невиходу за межі чудесного* та його внутрішніх «закономірностей». Прикметно, що середньовічний, зокрема й давньоруський, агіограф ніколи не протиставляє у своєму викладі «чудесне» і «звичайне», «повсякденне» в житті святого. Зрештою, усе життя в цілому, з усіма його подробицями, має постати перед свідомістю читача як чудо Боже — чудо, яке вражає, викликає замилування і благоговіння. Тим більше підстав у сучасних розвідках давньоруської життійної літератури брати до уваги «чудесне» не лише як один із елементів змісту конкретних творів, а і як специфічну функціональну особливість оптики агіографічного зображення людського життя загалом.

Таким чином, ми бачимо, що запропонований Голосовкером варіант філософського осмислення чудесного дає можливість вступити в досить принципову і змістовну «розмову» не тільки з античною міфологічною свідомістю, а і з релігійним життєставленням, втіленим у пам'ятках середньовічної христия-

янської агіографії. При цьому, однак, з'ясовується однобічність обстоюваного мислителем суто «імагінативного» тлумачення, яке, по суті, зводить чудесне до творчої активності самого суб'єкта. Такий підхід не лише суперечить головній рисі феномена чуда, яким він постає в агіографічному висвітленні, тобто його надсуб'єктивному божественному походженню, але не дає достатніх підстав і для самого розрізнення характеру проявів чудесного у різних галузях культури. Ця обмеженість концепції Голосовкера безперечно робить ще більш відчутною потребу в філософському окресленні й більш-менш докладній проробці чуда як власне онтологічного феномена, незвідного до будь-яких креативних потенцій людської суб'єктивності.

Розпочавши у своїй попередній праці осмислення чуда як феномена надоб'єктивного, надсуб'єктивного і онтологічно-трансцендентального¹³, ми й намагалися з'ясувати таким чином онтологічний топос чуда, його принципову «адресу» в бутті. Питання, яке нас тоді цікавило, стосувалося «не характеру або ступеня реальності тих явищ, що їх були б підстави іменувати чудесними, а того регіону буття як такого, в якому чудо взагалі може бути «прописане», де його в принципі можна сподіватися знайти»¹⁴. Втім, цілком очевидно, що саме стосовно таких «дивних» феноменів як чудо славнозвісна гайдегерівська «онтологічна різниця» між буттям і сущим дається взнаки з особливою гостротою. Власне в онтологічному плані, маючи на увазі конститутивні чинники людського буття у світі, ми, безперечно, знаємо, що чудо як чудо *існує*. З іншого боку, у плані онтичному, плані конкретного існування в реальності, час і досвід привчили нас радше заперечувати наявність будь-яких чудес. Звідси постає питання: чи може бути встановлена й чи надається до визначення така реальність, стосовно якої можна стверджувати *реальне існування чуда як певного сущого?* На наш погляд, така реальність існує. Йдеться про реальність *культурну* — в термінологічному значенні щойно вжитого словосполучення. Будучи сучасними людьми із доволі скептичним світоглядом, ми, звісно, можемо сумніватися, чи *насправді* мали місце чудеса, описані, скажімо, в житіях Києво-Печерського

патерика, — і значення цього «насправді» в жодному разі не слід недооцінювати: за ним стоїть уся цілісність здобутого нами досвіду реальності. Проте неодмінним елементом цього досвіду є і досвід нашого перебування-в-культурі. Як люди своєї культури, ми не можемо не поділяти її ключові вірогідності, її очікування; історії, якими вона живе, ще не набули для нас завершеної, об'єктивованої форми — ми сприймаємо їх через плин власного буття, розбудовуємо на їхній основі свій життєвий світ як неповторну і непоступливу *реальність*.

Так само чинили, поза сумнівом, і люди попередніх епох. І в багатьох випадках, зокрема, за часів Давньої Русі, потужним чинником формування їхньої культурної реальності поставали саме історії чудес — або того, що сприймалося ними як чудо. Янгол Божий, що пише ікону замість тяжко хворого іконописця; чудодійна допомога Пресвятої Богородиці при заснуванні Печерської церкви; нічний похід небесних чорноризців до місця, де мав бути побудований новий монастир; страшна пригода Микити-затворника, котрого біс віднаджував від молитви читанням книг Старого Заповіту, — ці і подібні до них чудесні історії входили в життя багатьох поколінь, впліталися в тканину їхніх стосунків, впливали на їхні дії і рішення. Таким чином витворювалася реальність тодішньої культури — те, із чим неможливо не рахуватися, маючи справу з останньою. Такою реальністю давньоруської культури — підсумуємо дане спостереження задля більшої визначеності — є не лише той простий факт, що люди даної епохи мали схильність вірити в чудеса, а значною мірою і сам зміст цих чудес, їх фабульно-образне і, сказати б, енергетичне «наповнення». У цьому пункті наших міркувань ми, до речі, знову натрапляємо на щойно заторкнуту тему зіставлення агіографії і міфу: як міф, так і агіографічна оповідь мають вплив на конституювання відповідної культурної реальності. Відмінність у тому, що міф, як стародавній, так і сучасний, формує життєбудівні практики людини безпосередньо через колективне співпереживання, що не передбачає моральної рефлексії (звідси стійке небезпідставне уявлення про імморалізм міфу як такого). Що ж до агіографії, то вона не стільки накидає людині взірці для пря-

мого наслідування, скільки навіоє загальні почуття зчудування й замилювання¹⁵, які спонукають до моральної рефлексії над власним шляхом у житті. Як частина комплексу формоутворень християнської релігійної культури, агіографія має своєю метою саме актуалізацію відповідальності людини за свій індивідуальний вибір — вибір між добром і злом, Божим і бісівським, ціннісними настановами достойного християнського життя й усім тим, що їм протистоїть. Відповідно і чудо в агіографічній літературі незмінно отримує чітку морально-розподільну функцію, слугує своєрідним звіщенням людині стосовно абсолютної моральної вартості тих або тих способів дії, варіантів поведінки тощо. Цим воно відчутно відрізняється від чудесного в міфологічній інтерпретації, де «моральна тенденція не має обов'язкової сили»¹⁶. І все ж як в одному, так і в другому випадку залишається чинною відзначена Голосовкером закономірність: «будь-яка ілюзія стає у світі чудесного реальністю»¹⁷. Маючи в своєму розпорядженні поняття *культурної реальності*, ми можемо, здається, сприймати щойно наведене твердження в його об'єктивному значенні.

Коли В.П. Іванов, засновник напряму філософії культури у київському філософському середовищі 60–80 рр., запроваджував у нас поняття культурної реальності¹⁸, він висловлював з цього приводу, зокрема, такі міркування¹⁹. В поточній марксистській літературі узвичаєно розглядати поняття культури неодмінно у співвідношенні із чимось іншим — культура і суспільство, культура і природа, культура і людина, соціалізм і культура й ін. Але чим є культура сама по собі? Певна річ, що культура в онтологічному аспекті це не просто якась сукупність артефактів — книжок, фільмів, бібліотек, це навіть не просто зібрання «культурних людей», котрі вступають між собою в якісь особливі стосунки, — але тоді що? Чи не являє вона собою певну сутнісну галузь реальності, на кшталт того, як існує і виокремлюється для пізнання реальність фізична, історична, психологічна? Якщо так, то, продовжуючи логіку В.П. Іванова, для нашого осягнення культури з цього випливають два важливих висновки.

По-перше, реальність загалом, як зазначав іще В. Дільтей, це те, що здатне чинити опір, те, що вимагає рахуватися з

собою. Визнання культури своєрідною реальністю, усвідомлення її в цьому онтологічному статусі теж налаштовує на сприйнятливність до її внутрішньої пружності, на повагу до її самобутності. Підхід до культури як до реальності дозволяє чітко відмежовувати її суть від будь-яких суто ідеологічних і утилітарно-прагматичних нашарувань²⁰, бачити в ній децю більше, ніж примарний світ слів і релятивних значень — певний «змістовний базис взаєморозуміння людей у спільноті»²¹. Справді, кожному, хто має досвід перебування у середовищі не своєї культури, повинне бути знайомим характерне відчуття її глибинної непоступливості, відчуття, що його неможливо віднести за рахунок хоч би яких «об'єктивних» (тобто не пов'язаних із впливом власне культурної реальності) обставин. Завітавши чи то до Парижа, чи до Львова, чи до будь-якого села десь у Прикарпатті, потрібно відчувати і поважати внутрішню пружність, глибинну непоступливість культурного середовища, в якому ви опинилися, — інакше ви не зможете спілкуватися з тамтешніми людьми, не досягнете взаєморозуміння з ними.

По-друге, слід брати до уваги своєрідність, якісну особливість культурної реальності як у цілому (порівнюючи її з іншими типами реальності), так і в кожному її конкретному вияві. Як історичну реальність не можна адекватно визначити в термінах реальності фізичної, так і реальність культури не зводиться, скажімо, до набору суто соціальних (тим більше економічних тощо) чинників і стосунків; її суть «приховується немовби під поверхнею наявного буття»²². До того ж, культурну реальність, наприклад, Лівобережної України — саме через грандіозне різноманіття самої феноменологічної родини культур — неможливо осягнути за тими самими засадами і описати, фігурально кажучи, тією самою мовою, що й культуру Лотарінгії або Магрибу, реальний світ культури російського дворянства XVIII–XIX ст. звести до «спільного знаменника» з культурною реальністю доби хрущовської «відлиги» тощо; тим цікавішими й знаменнішими виявляються співпадіння, які при цьому вдається подібати. Тож прикметною рисою багатьох неповторних культурних світів в історії людства слід визнати те, що в процесі їх

конституювання більш або менш помітну роль відігравав досвід чудесного, засвоєний людьми тієї або іншої епохи. Культура Київської Русі поза сумнівом належить саме до таких культурних формацій; таким чином, феномен чуда і досвід чудесного, як вони відобразилися в давньокиївській писемності, мають бути досліджені і осмислені не лише в суто світоглядному або ідеологічному аспекті, а, насамперед, у контексті становлення неповторної культурної реальності тієї доби. Відтак, чудо як конститутивний чинник відповідної культурної реальності в описаному її розумінні постає вихідною «об'єкт-гіпотезою» даного дослідження. Стосовно згаданої вище попередньої нашої розвідки такий аспект розгляду являє собою необхідну конкретизацію наміченого в ній підходу: від окреслення загального регіону буттєвості, в якому принципово може бути помисленою специфічна феноменальність чуда, ми у такий спосіб переходимо до з'ясування особливостей конкретної наявності (існування) чудесного як своєрідного елемента культурної реальності Київської Русі. (Легко бачити, що попередньо встановлені надоб'єктивність, надсуб'єктивність і онтологічна трансцендентальність чуда як такого цілком придатним для розуміння чином прочитуються і в основі щойно зазначеного «реально-культурного» його розуміння). Отже, як саме цей загадковий і за визначенням неймовірний феномен — чудо — входить у реальний світ давньоруської культури, вплітається в мережу її внутрішніх зв'язків?

Очевидно, що сподіватися більш-менш вичерпної відповіді на це питання від даної невеличкої праці означало б забагато від неї чекати. Те, що ми можемо на цих сторінках запропонувати, — це лише декілька кроків у зазначеному — сподіваємося, достатньо чітко зазначеному — напрямі. Чудо як підтримка людині в її вірі і сподіваннях, а також як засвідчення цієї віри і сподівань²³; чудо як явний знак Промислу Божого, як засторога або й спокуса, — в усіх цих своїх іпостасях елемент чудесного глибоко проникає у побутові уявлення і повсякденну свідомість давніх русичів, накладає свій відбиток на їхні стосунки і загальне життєствалення, зрештою, втілюється в неповторній реальності

їхнього культурного буття. В наступних частинах цієї розвідки будуть розглянуті деякі аспекти і прояви чудесного в культурній реальності Київської Русі на матеріалі пам'яток давньокиївської писемності — агіографічних та літописних. Для більш рельєфного окреслення чудесного як виміру киеворуської культури, в процесі його розгляду ми будемо вдаватися до порівнянь, передусім, з візантійською традицією зображення чудес у їхньому життєвому і культурному контексті; предметом зіставлення стануть також засади зображення чудесного, з одного боку, в літописних, з другого — в агіографічних джерелах самої Київської Русі.

2. Тавматологічні мотиви в давньокиївській та візантійській агіографії: порівняльний аналіз

Існує тривіальне, хоча по-своєму варте уваги міркування: усвідомлення чуда саме як чуда передбачає досить розвинену свідомість природної закономірності. Тривіальне воно тому, що будь-яка культура, котра залишила слід у писемній історії людства, безперечно виробляла свої критерії правильного, налаштованого життєустрою і, отже, вміла у власний спосіб відрізнити надзвичайне від звичайного (і підпорядкованого останньому не-звичайного), впорядкований «чин ества» — від потойбічних втручань у нього. Окрім досвіду впорядкованого існування, для сприйняття чуда як чуда від самого початку виявляється конче потрібною сама здатність «чудуватися»²⁴, сприйнятливість до того, що порушує узвичаєний стан речей і плін подій. Поза усяким сумнівом, тисячолітня візантійська культура мала в своєму розпорядженні цілком впорядковану картину світового буття і людського перебування в ньому (по суті справи, цілий набір таких картин, конкуренція між якими не ставала на заваді формуванню і утвердженню синтетичного християнського світобачення²⁵) — але ж чи вміла вона чудуватися, чи була призвичаєна до того? Попри всю ризикованість приписування такій грандіозній культурі із власним невичерпним змістом і власною внутрішньою поліфонічністю якихось сталих обмежувальних рис, ризикнемо все ж таки стверджувати, що принаймні до числа

сильних сторін типового візантійського життєсприйняття таку здатність зарахувати не можна.

Виявляючи властиву їй історичну цілісність у «волі до порядку»²⁶, в зусиллі, спрямованому на те, щоб перебороти історичний хаос і утвердити християнську модель світового буття, послуговуючись методами і очевидностями, успадкованими ще від античної доби, — візантійська культура у цьому своєму «фідеїстичному раціоналізмі»²⁷ вочевидь створювала сприятливіші можливості для (якщо вдатися до відомої опозиції, запровадженої в сучасну культурологію Ю.М. Лотманом²⁸) «естетики тотожності», ніж для «естетики протиставлення». Відповідно до цієї її домінуючої спрямованості, світ, а отже, і подієвість світу, і чудеса, які можуть траплятися в ньому, постають у її різноманітних обрядах передусім «під сигнатурою» школи з її дидактизмом, тексту, значущого звіщення, загадки, яка передбачає розгадку і в прихованому вигляді вже несе її у собі²⁹. Непередбачуваність майбутнього³⁰, грізна й захоплююча водночас, за такого налаштування згасає, «відмінність... між «вже» і «ще не» у принципі знімається»³¹, «подія перестає бути подією і перетворюється на модус для одного й того самого, повсякчас одного й того ж самого смислу»³²; виявляється, що й у самому християнстві з його «благою звісткою» немає «нічого нового і нічого дивного» (Євсевій Кесарійський)³³. У сприйнятті чуда як — нагадаємо! — певної культурної реальності в цьому контексті на передній план закономірно виходять не його «дивність», катастрофічність, вирішальний, чи перетворювальний, чи навіть спасенний вплив, а аспекти сповіщення, повчання, морального напучення тощо. Таким чином, чудо як «диво», як те, що викликає подив, те, чим можна «чудуватися» (чудо як «поява», у термінах Ж. Ле Гоффа³⁴), не те щоб зовсім не дається взнаки в багатющому, неозорому масиві візантійських тавматологічних уявлень, але в усякому разі не перебуває в центрі уваги візантійського загалу — агіографів і читачів життійної літератури зокрема; цей висновок можна зробити вже на основі тієї найзагальнішої характеристики візантійської культури, яка наводиться у нас вище. Те, що надає особливій привабливості пістрявій мозаїці візантійських

оповідей про чудесне, формує, сказати б, їх протоестетичну (чи метаестетичну?) ауру — це не стільки сама їх «чудесність», скільки, переважною мірою, атмосфера барвистої повчальної казки — казки, суворість моралістичних уроків якої врівноважується екзотикою ситуацій, дивовижністю і зворушливістю подій, про які в ній ідеться (дивовижністю і зворушливістю, що аж ніяк не скидаються на славнозвісне *mysterium tremendum*)³⁵.

А тепер спробуємо поміркувати над аналогічним питанням уже стосовно мешканців Київської Русі — чи були вони здатні «чудуватися», відзиватися на чудесність чудесного?

Передусім очевидно, що палкий відгук на чудесність чудесного являє собою один з головних сюжетних важелів загальновідомої оповіді про прийняття князем Володимиром «грецької» віри — зокрема, за викладом цього славетного епізоду у «Повісті врем'яних літ». Так, Володимировим послам було «чюдно слышати»³⁶ мудрих греків, що розповідали їм про необхідність другого світу; побачивши красу «грецької» церковної служби, посла, «во изумѣнъи бывше, удивившеся, похвалиша службу ихъ»³⁷. А повернувшись до Києва, як відомо, доповіли князеві про свій граничний подив і захват: «...и не свѣмы, на небѣ ли есмы были, ли на земли: нѣсть бо на земли такого вида ли красоты такая, и недоумѣемъ бо сказати; токмо то вѣмы, яко онѣдѣ богъ с человекъки пребываеъ, и естъ служба их паче всѣхъ странъ»³⁸.

Звісно, ніщо не заважає нам ставитися до цієї оповіді як до суто текстуральної даності. Але ж сама органічність входження певного тексту до осердя самосвідомості даної культури, її ідентифікаційної основи — а щойно згаданий епізод «вибору віри» ми маємо всі підстави розглядати саме під таким кутом зору — факт показовий.

У пошуках причини сприйнятливості давніх русичів до феномена чудесного не будемо заходити надто далеко. Як можна припустити, сама історична тривалість реального періоду переходу від язичництва до християнства, балансування між тим і тим, специфічний стан «двовір'я» не могли не сприяти своєрідному «одивненню» світу, не пробуджувати цікавості до «нового» і «дивного». (Причому останнє, тобто «дивне», книжні

люди християнізованої Русі цілком могли вбачати і в рудиментах язичницької старовини; в цьому зв'язку досить нагадати собі характер опису «волхвів» та творимих ними чудес, що його знаходимо у тій самій «Повісті врем'яних літ»³⁹).

Справжнім, непідробним пафосом новизни — новизни, що аж відіграє в ореолі асоціації із простором, свободою, сонячним світлом, душевними веселощами, твердим сподіванням на спасіння і любов Божу, — сповнене «Слово про закон і благодать» київського митрополита Іларіона. Використовуючи всі знайомі йому ресурси біблійної риторики, Іларіон складає натхненну хвалу християнському шляху, що проліг перед народом руським, «зорѣ благовѣрія»⁴⁰, яка постала перед ним, «кагану нашому влодимероу. от него же крещени быхом»⁴¹, і який «съ ризами ветъхааго человѣка. съложи тлѣньнаа»⁴². «Лепо бо благодати и истинѣ на новы люди вѣеати. не вѣливають бо по словеси господню. вина новааго оученія благодатъна. въ мѣхы ветъхы»⁴³, — викарбовує Іларіон ідейні засади нової християнської людності. «Ветхая мимоидоша. и новая вамъ възвѣщаю. пойте богуу пѣснь нову и славимо естъ имя его от конецъ земли... и пакы. работающимъ ми наречется имя ново»⁴⁴.

Застосовуючи до новонавернених русичів євангельську економію спасіння, Іларіон виводить з неї своєрідну історіософську апологію «робітників одинадцятої години»: «послѣжде явльшиися. больша первыа бысть»⁴⁵. Мотив подиву, чудування несповідимими шляхами Промислу Божого і дарунками Божественної благодаті з усього наведеного впливає, можна сказати, цілком закономірно; він і звучить, зокрема, в Іларіоновому величанні князя Володимира: «Дивно чудо. ини цре и властеле. видяше вся си бывающа от святыхъ мужъ. не вѣроваша. нѣ паче на муки и страсти прѣдаша ихъ. ты же о блажениче безъ всѣхъ сихъ. притече къ христу»⁴⁶.

Отож, іще з XI ст. «дивныи», «чюдныи» — одні з не тільки найуживаніших, а й найвиразніших у світоглядному відношенні слів давньоруської літературної лексики. Знаменним видається і їхнє своєрідне естетичне звучання. Н.Б. Пилюгіна звертає в цьому зв'язку увагу на характерне словосполучення: «поряд зі словом

«украси»... «удиви». В давньоруських текстах таке сусідство «краси» і «дива», «подиву» — річ звичайна⁴⁷. Парадигмальний взірєць такого «сусідства» — ба навіть спорідненості, — взірєць, як видається, досить промовистий у контексті нашого нинішнього міркування, являє собою славнозвісний зачин «Слова про загибель Руської землі»: «О, свѣтло свѣтлая и украсно украшена, земля Руськая! И многими красотами удивлена еси...»⁴⁸.

Таким чином, у нас, здається, вже є деякі підстави твердити, що загалом культура Київської Русі, в порівнянні з візантійською, сприяла більш гострому акцентуванню саме моменту чудесності, «дивності» чудесного. Зрештою, це не могло не відбитися не тільки на специфіці киеворуських тавматологічних уявлень («дивно чюдо»⁴⁹, «дивное и страшное чюдо»⁵⁰, «чюдо страшно и ужаси полно»⁵¹ — певно, найтипівіші давньоруські вислови для позначення феномена чудесного), а і на реальному культурному житті тієї доби, його неповторній атмосфері. Задивленість у чудо, увага до самих «вторгнень священного» (М. Еліаде)⁵¹, якщо навіть припустити, що попервах вона поставала фактом переважно літературним, за самою своєю природою не могла довго в зазначених рамках залишатися: цілком очевидно, що вона не тільки виплескувалася в психологічний світ давніх русичів і не тільки впливала на характер їх релігійності (хоча і це вже чимало), але й знаходила якесь утілення в самому налаштуванні їх життя і стосунків — у тій малопродатній для дискурсивного осягнення і опису, але попри це цілком реальній і відчутній субстанції, що визначала собою своєрідність даного культурного організму. Звідси, дослідження особливостей киеворуської тавматології за матеріалами літературних джерел може виявитися аж ніяк не зайвим і для напрацювання глибших, більш адекватних уявлень про тодішню культурну реальність у різноманітті її конкретних життєвих проявів.

Головним і неодмінним чудом будь-якого агіографічного твору є, безперечно, сам життєвий шлях, життєвий подвиг зображуваного святого. Давньоруське житіє в цьому відношенні, певно, найбільш переконливим чином виправдовує формулу, запропоновану А. Сияньським для позначення стрижневої спрямованості

давньоруської літератури в цілому: *репортаж про чудо*⁵³. Варте відзначення зачудовано-любове вдивляння автора давньоруського житія в свого героя, його духовні звитяги, вчинені ним чудеса. Поза сумнівом, глибоке благоговіння перед «угодником Божим» — спільна риса як давньоруських, так і візантійських творів агіографічного жанру. Проте коли візантійський агіограф дослухається переважно до змісту священного сповіщення, до «повідомлення», явленого чудом святого житія, тобто до «того, що» — увага його давньоруського, давньокиївського колеги звернена передусім до «того, як» — сказати б, до самої *події* святості. Так само, і візантійським, і давньокиївським житіям здебільшого притаманна деяка характерна прозорість викладу; однак у візантійській агіографії за цією прозорістю стоїть, як зазначають дослідники, напрацьований впродовж сторіч «абстрактно-генералізуючий спосіб зображення»⁵⁴ (що має ще античні витоки) і загальне «тяжіння візантійців до наочних, різко забарвлених форм без напівтонів і переходів»⁵⁵, тоді як у самому стилі викладу житій давньокиївських важко не відчути якусь зворушливу дитячу ясність сприйняття (звісно, всі вітальні аналогії такого типу мають певний при смак наївності, але чи завжди їх через це слід уникати?).

Щось незаперечно дитяче — дитяче у високому євангельському сенсі — вчувається, зокрема, в надзвичайно популярному в Давній Русі тексті — «Съказание и страсть и похвала святыю мученику Бориса и Гльба» (лише С.О. Бугославським було досліджено 165 його списків)⁵⁶. Характерно, що специфічним і взірцевим для новонародженої руської церкви тут, як і взагалі в історії з канонізацією юних київських князів, постає саме те, що грецькою церковною ієрархією від початку вважалося сумнівним і загалом «неправильним». Ще б пак, адже замість героїв класичного мартирія, суворих аскетів-мучеників, що свідомо приймають страждання і смерть, засвідчуючи тим самим перемогу Христа над смертю і реальність Царства Небесного⁵⁷, — тут ми бачимо якихось тендітних смиренних юнаків, які просто дозволили себе вбити в міжусобній борні, — щоправда, наслідуючи Христу. Як точно формулює Г.П. Федотов, страдницький подвиг Бориса і Гліба являє нам ідею «вільної жертви за Христа

(хоча й не за віру Христову)»⁵⁸. Звісно, весь цей сюжет, засадничий для давньокиївської агіографії і один з основоположних для давньоруської культури в цілому, неважко перевести в суто політичну площину; такі спроби мають свою традицію⁵⁹. І все ж — цьому, до речі, вчить досвід сучасної гуманітарії — завжди є підстави не забувати про безпосередність первинного враження: незбагненна, приголомшлива жертвовність юних князів як свідчення не стільки всеперемагаючої сили християнства, скільки його моральної висоти. Вся майстерність оповідача і вся енергія оповіді зосереджені в «Сказанні», здається, саме на «тому, як», саме на подієвому аспекті святості: які юні Борис і Гліб, як люблять вони життя, і навколишній прекрасний світ, і свою беззахисну, приречену юність! І як зворушливо, зовсім не «героїчно», а з болем, слізьми і борінням душевним жертвують усім цим заради вільного наслідування Христу та Його хресним стражданням! Як безжално й жорстоко чинять їхні вбивці, аж до людожерських якихось асоціацій — куховар Глібів, що «закла и яко агня непорочно и безлобиво»⁶⁰, «...нѣсть убиство, нѣ сырорѣзание!»⁶¹ — і як на усьому цьому тілі зростає й увиразнюється саме *чудесність*, невідмирність події їхньої самопожертви.

Загалом, історія святості Бориса і Гліба містить у собі чимало оригінального, незвичайного. У цьому зв'язку можна, як це робить Г.П. Федотов, наголошувати на відмінності між подвигами «героїчного» мучеництва і страсотерпства⁶²; можна акцентувати виразно окреслену в Борисоглібському циклі і принципovu для подальшого розвитку вітчизняної моральної культури тему жалості⁶³. Нам хотілося б звернути увагу на безперечно відчутний у тексті «Сказання» характер сприйняття страдницького подвигу Бориса і Гліба саме як вражаючого чуда — чуда, наче вперше побаченого широко розкритими, довірливими і незрадливими дитячими очима. Як сказано про Бориса і Гліба в акафістній частині «Сказання», цих святих Господь «постави свѣтити въ мирѣ, премногими чудесы сияти въ Русьскѣи сторонѣ велицѣи»⁶⁴; тож діються від них «предивная чудеса и паче пѣсъка морьскааго»⁶⁵.

Ту ж саму настанову на цілісне сприйняття чудесності чудесного легко простежити і за матеріалами іншої видатної пам'ятки давньокиївської агіографічної літератури — Києво-Печерського патерика. І тут, як у щойно розглянутому випадку, центральне чудо, про яке, власне, і ведеться оповідь, — це сама подія святості і, передусім, саме становлення святої общини печерських чорноризців: «Бѣ въ истинну предивно чюдо видѣти, братие, съвѣкупи бо господь такы черноризци въ обители матере своя. Яко пресвѣтлаа свѣтила въ Руской земле сиаху: ови бо бяху постници, другыя же на бдѣние, инии же на колѣнопоклонение, овии же на пощение чресь день или чресь два дъни, инии ядяхут хлѣб с водою, инии же зелие варено, друзии же сурово; и вси в любви пребывающе, меньшии покоряющесе старѣйшим, не смѣюще пред ними глаголати, но все съ покорением и послушанием великым, тако же и старѣйшии имѣаху любовь к меньшим, наказующе их и утѣшающе, яко чада своя възлюбленнаа. И аще который братъ впадаше в нѣкое съгрѣшение, и утѣшаху его и того единого епитимию раздѣляху любо трие или четыре, за великую любовь. Такова бяшетъ божественнаа любовь в той святѣй братии, въздрѣжаніе же и смирѣніе... Такови бо бяху тогда чрѣноризци, постници, въздержніици. От них же намену нѣколько мужь чюдных»⁶⁶, — випереджає давній автор свою оповідь про окремих печерських подвижників описом цього збірного «предивного чуда». Про це ж веде мову і постриженник Києво-Печерського монастиря, а згодом єпископ володимирозудальський Симон у своєму суворому напученні «убоному ченцеві» Полікарпу: «Разумѣй же, брате, колька слава и честь манастыря того!.. Единь день в дому божиа матере паче тысяща лѣтъ, и в нем изволили бых пребывати паче, нежели жити ми въ селѣх грѣшничих. Въ истинну глаголю ти, брате Полікарпе: гдѣ слыша сих дивнѣйших бывших в том святѣм манастыри Печерском чюдесѣ? Что ли блаженѣйши сих отцевъ, иже в конца вселенныа просияваше подобно лучамъ солнечным?»⁶⁷

Далі Симон, а за ним, наслідуючи його приклад, і сам Полікарп переповідають читачеві Патерика низку дивовижних,

захоплюючих історій про отих самих «отцевъ» і «мужь чудных». Безперечно, у кожній з цих історій є своє «звіщення», мораль; Симон навіть спеціально формулює такі моралістичні висновки своїх оповідей у примітках «Къ Поликарпу». А проте, це анітрохи не заважає — і, либонь, не тільки сучасному читачеві, а не заважало і його побожним середньовічним попередникам — сприймати усі ці розповіді в їхньому живому, подієвому аспекті: ми щиро жахаємося, дивуємося цим безкінечно різноманітним і вигадливим пригодам людей, об'єднаних спільним ритмом розміреного життя і зосереджених на крихітному клаптику святої печерської землі, співпереживаємо їх завзягій боротьбі з нечистою силою, передчуваємо наперед близьке й неминуче настання справедливості і, може, головне — відчуваємо якусь незрівняну втіху від тієї, хотілося б повторити, дитячої ясності й «світлої мірності» (Г.П. Федотов) буття, яка за всім цим чудасійним світом дається взнаки як непорушна основа правильного існування людини.

Характерно, що многочений Михайло Грушевський так і не спромігся побачити і оцінити цю відмітну і, на наш погляд, вельми привабливу рису Києво-Печерського патерика, трактуючи останній як «доморідний відгомін пізньовізантійської монахоманії»⁶⁸. А от Пушкін і побачив, і оцінив, висловивши захоплення «прелестью простоты и вымысла»⁶⁹ в патерикових оповідах. Точно схарактеризована великим поетом принадність Патерика не була, що й казати, обумовлена прямим відображенням якихось питомих рис тодішньої «соціальної дійсності», проте й за факт виключно літературний її теж уважати не можна. Нагадаємо сказане вище: всі ці чудесні історії так чи інакше входили в життя багатьох поколінь читачів і шанувальників Патерика, вліталися в мережу їхніх стосунків, впливали на їхню поведінку — і таким чином, бодай потрохи, ставали реальністю, специфічною реальністю культури. Тож і нині, розмірковуючи над історичною долею нашої Батьківщини і її, як нині кажуть, культурною ідентичністю, не забуваймо, що це, окрім іншого, країна читачів Києво-Печерського патерика — країна, де зображені в ньому чудеса формували людську реальність.

Втім, не личить ображати і візантійців. Почати з того, що «дивне й небачене чудо», «страшне і дивне чудо»⁷⁰ ми знаходимо, звісна річ, і у візантійській агіографії — та й як могло бути інакше! Взагалі, будь-яке протиставлення, подібне до щойно у нас наміченого, вочевидь немає сенсу абсолютизувати, а надто коли йдеться про такі потужні шари культурного досвіду, як той, що знайшов своє відбиття у візантійській життійній літературі. За мінімальної наполегливості не так уже, либонь, і важко подибати в пам'ятках візантійської і киеворуської агіографії безліч спільних рис — як не важко, треба гадати, відстежити якісь ознаки присутності «японської» «культури сорому» в Європі, а «європейської» «культури вина» на Далекому Сході тощо. Втім, інтонації, з якими влітаються в оповідь про життя святого оті згадки про «страшні і дивні чуда», все одно залишаються різними. Зокрема, у житті блаженного Симеона Стовпника (VI ст.) такі вигуки (яких тут чимало) постають не стільки виявами безпосереднього подиву, скільки своєрідним закликком до уваги, запрошенням до подальшого читання: «чудесність чудесного» тут немовби готує місце для повчальної і захопливої оповіді. Цьому відповідає і поступове слабшання емоційної напруги зазначених ремарок у міру того як набирає сили, розгортається сама історія блаженного стовпника та вчинюваних ним чудес⁷¹.

За всієї грандіозності обсягу історичного буття візантійської культури, різноманіття і нюансованості її внутрішнього світу, мінливості зв'язків і обставин, що впливали на характер функціонування тих або тих конкретних життів, — загалом, спираючись на сказане вище, можна, очевидно, твердити, що визначальні особливості візантійської тавматології і притаманні їй способи входження в реальність істотною мірою обумовлені саме сполученням конститутивів сповіщення і розваги, повчання і «педагогічної «рекреації»»⁷², морального дидактизму і оповідної захопливості.

Безперечно, співвідношення зазначених моментів впродовж різних історичних періодів могло виявлятися різним. Так, за спостереженнями С. Полякової, в перші віки історії Візантії панував «народний» агіографічний стиль, невід'ємними

компонентами якого були сюжетна захопливість, «атмосфера наївних чудес»⁷³, картинність окремих епізодів, наявність спорадичних, проте виразних побутових і психологічних подробиць. Пізніше, особливо вже десь з XI ст., в агіографії утверджується «риторичний» напрям, характерними рисами якого є гранична абстрактність, витіснення будь-якого психологізму, рішуче переважання дидактичних завдань над белетристичними⁷⁴. І все ж досить очевидно, що в основі своїй обидві згадані групи якостей — абстрактність, дидактизм, моралізм і т.п. з одного боку, захопливість, картинність, рекреаційний дух, схильність до яскравих натуралістичних деталей і т.п. з іншого, непогано співіснують, ба навіть взаємно передбачають одна одну; на лінії їх перетину ми, здається, якраз і отримуємо найпереконливіше, найвиразніше свідчення про *культурну реальність*, до якої відсилає, на яку натякає даний тип сприйняття і опису чудесного, — дуже умовно і загально кажучи, реальність світу як школи.

І дійсно — абстрактність і моралістичну дидактику, які беруть гору у пізньовізантійській агіографії, важко сумістити, скажімо, з напруженою подієвістю «Сказання про Бориса і Гліба», але вони чудово узгоджуються з чуттєвою конкретикою різноманітних одиничних прикладів, покликаних проілюструвати те або інше загальне положення, так би мовити, забезпечити його засвоєння простою людиною. Високе сповіщення, вказівка або засторога, що їх доносить до людей чудо, вимагають принаймні здатності ставитися до чуда як до знаку, тобто виходити за межі його безпосередньої наявності («чудесності чуда», на якій часто-густо застрявав давній русич) — але саме їх набуття потребує і певної духовної паузи, перепочинку, розваги. Тож повчальне й захопливе, урочисте й розважальне у візантійських чудесних історіях незрідка йдуть попідруч одне з одним, а інколи й узагалі співпадають — як, скажімо, в пречудовому житті Макарія Римського (V–VI ст.)⁷⁵, до якого так і хочеться відіслати сучасного читача.

Маючи на увазі певний протовізантійський тип культурної реальності — але також і багатство його історичних відлунь —

С.С. Аверинцев свого часу писав: «Простий читач з дуже давніх часів гаряче любив два способи описувати життя: по-перше, притчу, по-друге, те, що ми грубо і зовсім не термінологічно назвемо мелодрамою. Любив він те і те, напевно, тому, що був достатньо простий, щоб знати, наскільки життя схоже на притчу — і як воно скидається на мелодраму»⁷⁶. У візантійській агіографії, візантійських оповідях про чудесне таке сполучення «притчі» й «мелодрами» — мало не на кожному кроці; втім, заради виразності зіставлення те і те можна розвести: приміром, «Луг духовний» Йоана Мосха, якщо триматися даних термінів, прочитується переважно під знаком притчі, а от житіє Олексія чоловіка божого — переважно під знаком мелодрами. Обидва твори знали й цінували в Давній Русі, проте ані «притч», ані «мелодрам» ми у вітчизняній писемності давньокиївського періоду не знаходимо. Неможливо ж уважати за мелодраму сповнену світла й жалю повість про Бориса і Гліба або зводити (чи підносити) на рівень притчі страшну оповідку про Тита та Єварія з Києво-Печерського патерика. Якщо дозволити собі в цьому викладі необов'язкові, але по-своєму прояснювальні філософські аналогії, можна, напевно, в дусі Гайдегера сказати, що коли у візантійських оповідях про чудесне ми бачимо більше онтичної функціональної довершеності, то в оповідях давньокиївських — більше онтологічної проникливості.

Загальна, попри всі неминучі застереження і уточнення, онтична зосередженість візантійського життя і візантійської оповіді про чудо дається взнаки в характерному облаштуванні позиції реципієнта таких історій — людини, для якої набутий за їх посередництва досвід стає складовою частиною її життєвого світу, каталізатором її реальної життєтворчості. Усталення та утримання такої позиції незрідка, як це й властиво онтичній галузі, відбувається «від супротивного» — на тлі ідейної настанови протилежного спрямування, котра, однак, може бути реалізованою лише на основі даної позиції, про яку йдеться, а отже — лише за умови постійного відтворення, постійної актуалізації останньої.

Так, зокрема, свідомою ідейною настановою візантійської агіографії, особливо пізнього періоду, є звільнення від побутового контексту («разбытовление» життєвих сюжетів⁷⁷), причому не можна сказати, щоб у реалізації цього свого наміру тодішні укладачі житій не досягали відчутних успіхів. Проте саме це звільнення відбувається не тільки за рахунок нагнітання абстракцій (хоча неважко простежити і таку тенденцію), а і таким чином, що побутові реалії отримують функції, прямо протилежні щодо їх безпосереднього призначення — функції «заперечення дійсності. ...Будь-який предмет побуту з'являється (у тексті житія — Т.Ч.) для того, щоб показати марноту мирського і торжество усього, що не належить цьому світові»⁷⁸. Але ж сама здатність підключитися до такої семантичної гри вже передбачає деяку побутову вкоріненість реципієнта, наявність у нього уваги до повсякденної предметності («внимание к вещиности»⁷⁹), навіть певного «смаку до побутового колориту»⁸⁰ — інакше як віддати належне такому радикальному перетворенню функцій! Так, «комерційне» чудо з п'ятдесятьма міліарисіями в 185-му слові «Лугу духовного» Йоана Мосха безперечно має на меті утвердження благочестивої думки про те, що найкращий спосіб розпорядитися багатствами земними — це присвятити їх Богові, віддати на діла милосердя. Тим часом, як неважко переконатися з тексту, переконливість зазначеної благої opinii і вражаюча сила її чудесного справдження спираються не просто на якісь окремі уявлення, набуті «від миру цього», а на досить розвинений досвід перебування в стихії грошових стосунків — досвід, який мають поділяти з героями даного епізоду його читачі⁸¹.

Подібним чином, відомий *антиестетизм* значної частини візантійських житій⁸² з наявними в них тавматологічними мотивами включно при подальшому заглибленні в його суть постає тісно зрощеним зі своєрідним «естетизмом навиворіт» (до речі, цілком очікуваним, оскільки йдеться про культуру, що, як не є, зростала на ґрунті еллінізму). Зокрема, читаючи славнозвісне житіє Симеона Стовпника, важко позбутися зчудування: чи ж справді усі оті докладні описи гнильної плоті, черви й тяжкого смороду, від яких аж пересмикує і сучасного читача, були

потрібні давньому авторові лише для того, щоб засвідчити непереможну міць Симеонового духу, чи тут є й деякий (нехай несвідомий) елемент хизування, самоцільного лоскотання людських почуттів — щось на підтвердження ємної характеристики Г.П. Федотова: «Спокуса, подолана ним (св. Симеоном Стовпником — Т.Ч.), виявилася непідсильною для багатьох його учнів і співвітчизників. ...Ченці Сирії та Єгипту, що вразили світ своїми нелюдськими подвигами, покінчили тим, що в більшості своїй зрадили християнство як релігію Боголюдства»⁸³. От і сучасна дослідниця зазначає, що автори деяких житій «немовби навмисно хизувалися антиестетичними подробицями, якщо ті... піднімали зображуване над ординаром»⁸⁴.

Гадаємо, за цією ж схемою є підстави тлумачити і хрестоматійний, здавалось би, для християнської літератури *антиеротизм*, котрим аж просякнуті деякі сторінки візантійської агіографії з описаними на них чудесами. Тут ми також можемо спостерігати, як благочестиві, поза щонайменшим сумнівом, інтенції здобувають свою виразність не просто на тлі, а саме в атмосфері тонкої еротики, вочевидь притаманній культурам тодішнього східного Середземномор'я. Святий єпископ Нонн, побачивши під час власної проповіді пишно вдягнуену антіохійську танцівницю, що гордовито проїжджала мимо на своєму одноході, з гіркотою запитує своїх товаришів-єпископів: «Вас не усолоджує її краса?» — й зізнається: «А я вельми сильно всолоджений і возлюбив красу її...»⁸⁵ Далі йдеться про правильні речі: про те, що блудниця, заскніла в своїх гріхах, дбає перед людьми про свою красу, земну і плотську, а от люди богобоязливі та їхні пастирі, стоячи перед самим Господом Богом, свою душевну красу занехають... Все так, тільки для того, щоб таке міркування могло просто відбутися, оту клятву і принадну розпусницю потрібно було ще побачити — побачити вправним оком громадянина світу, що знався на вишуканих спокусах, як знався на смакові фруктів і вина. А якою рафінованою еротикою віє від роману, чи то пак, антироману або, точніше сказати, бездоганно аскетичної історії духовної любові, що пов'язала уславленого своїми чеснотами старця Зосиму і святу Марію Єгипетську⁸⁶!

Висока цнота обох героїв цієї дивовижної історії дійсно не знає меж; а проте ми, зіпсовані, знаходимо в ній відблиск усїєї гами вражень і зваб пристрасного людського кохання: його жах і захват, чари оголеного жіночого тіла, блаженні ігри закоханих і їхню палку тугу один за одним. Досить відтворити у своїй уяві той епізод життя Марії Єгипетської, коли обидва вони, старець і свята відлюдниця, лежачи навпростець на землі, кожен просить благословити його, і обидва лише повторюють: «Благослови»⁸⁷, або інший, у якому свята Марія, ледь прикрита шматком блаженського гіматія, що їй був кинув Зосима, творить натхненну молитву, піднісшись мало не на лікоть над землею⁸⁸, — щоб відчутти своєрідну гравітацію еротизму, присутнього не лише на явному передньому плані розповіді (де він надається як предмет аскетичного подолання), а і в її інтерпретаційній основі.

...Отже, люди набувають досвіду чудесного, що підносить їх над плином повсякденного існування, відволікає від гонитви за чуттєвими приємностями і плотськими втіхами, залучає до смисложиттєвих знань «не від світу сього», — і при цьому залишаються людьми з усталеним онтологічним підґрунтям, що живуть у колі успадкованих життєвих очевидностей: змінюватися може ставлення людини до цих очевидностей, аніж вони самі. Ніякого дворушництва в цьому ще, звісно, немає; просто, як уже зазначалося, чудо в такому культурному контексті постає радше як сповіщення, ніж як подія буття; розкривається скоріше на онтичному, ніж на онтологічному рівні. Саме такий тип досвіду чудесного, як видається, найбільшою мірою відобразився в пам'ятках візантійської агіографії. Що ж до агіографії давньокиївської, яка розвивалася в онтологічно не усталеному культурному середовищі, то стосунки з подієвістю буття у неї, цілком природно, мали бути іншими. Досить порівняти щойно згадане захоплююче візантійське життє Марії Єгипетської з похмурою розповіддю Києво-Печерського патерика про Йоана Затворника або Мойсея Уґрина, щоб, як то кажуть, відчутти різницю: «Святий же, имѣа жезль в рудѣ своей... и симь удари его в лоно, и абие омертвѣша уды его, и

отголѣ не бысть пакости брату»⁸⁹. Традиційна буттевість з її очевидностями просто відтинається, сам стан буття виявляється незворотно зміненим.

Втім, якщо говорити про пам'ятки киеворуської писемності, в зазначеному відношенні найближчі до візантійської чудесної повісті, то такою пам'яткою, на наш погляд, передусім належить вважати «Съказание чудесь святою страстотърпцю Христову Романа и Давида»⁹⁰, що його за традицією розглядають як другу частину «Сказання про Бориса і Гліба» (принаймні, в такій послідовності «Съказание и страсть и похвала...» і «Съказание чудесь» подані в Успенському збірнику XII–XIII ст.)⁹¹. Власне кажучи, саме функціональне призначення цього тексту, створеного, вірогідно, в середовищі «вишгородського кліру»⁹² в зв'язку з процесом канонізації юних князів-страстотерпців, обумовлювало суто онтичне сприйняття описаних тут чудес, ба навіть, парадоксальним чином, певну передбачуваність останніх: святим годиться творити чудеса, тож не дивно, що чудеса відбуваються. За висловом Ж. Ле Гоффа, «як тільки з'являвся якийсь святий, уже знали, що він робитиме»⁹³: чудо перше про кульгавого, чудо друге про сліпця, чудо третє знову про кульгавого, ще одне про кульгавого й німого, далі про сухоруку жінку... Якщо не вести мову безпосередньо про людей, зцілених таким чудесним чином, можна сказати, що з точки зору самої оповіді це безперечно не самостійні події, а хіба що сповіщення («ось перед вами святі») або, точніше, деякий «протокол» чудесних фактів на підтвердження тези про святість Бориса і Гліба. Таких чудесних фактів у «Сказанні чудес» зібрано чимало, принаймні, більше, ніж у сказанні про загибель святих князів («Съказание и страсть и похвала»), а от справжнього дива — негусто. Очікуваний характер чудотворення Бориса і Гліба в даному тексті втілюється, зрештою, в парадоксальній ситуації, коли нетерплячий осліпий докоряє святим за те, що ті, мовляв, не поспішають із чудом зцілення, і припадає до їхніх гробів так, наче просить повернути йому борг. Кінець-кінцем, сподіване чудо відбувається⁹⁴.

Звісно, по-своєму всі ці чудеса на замовлення теж захоплюючі — якщо не тією ж мірою, то у той же спосіб, як і будь-яка пересічна візантійська агіографічна повість-казка. До того ж, тавматологічний опис такого ґатунку, зосереджений у суто онтичній площині, надає більше простору і можливостей для соціально-політичних, релігійних та ін. онтичних тлумачень всієї історії про Бориса і Гліба; як зазначалося, традиція таких тлумачень здавна існує в дослідницькій літературі. І в найновітніших розвідках ця традиція не втрачає своєї актуальності. Зокрема, М.І. Милютенко, до праці якого ми вже мали нагоду звертатись, у фарватері згаданої традиції висловлює істотне спостереження стосовно того, що «в повістях про дорогобузьку вдову і про звільнених в'язнів із “Сказання чудес” соціальний і політичний пафос звучить сильно й яскраво. Це відрізняє їх від оповідей Несторова “Читання”»⁹⁵.

Все це, безперечно, важливо. І все ж, тримаючись нашої теми, головне, що хотілося б відмітити і що, на нашу думку, надає глибини і онтологічної виразності навіть найбільш «протокольним» чудесам із «Сказання чудес», — це відлуння, хоча й пригашене, самого подвигу Бориса і Гліба, відблеск їх парадоксального етосу. Як уже зазначалося, головним чудом, зображуваним у житті, є сам святий, його життєвий подвиг. Читаючи «Сказання чудес», навряд чи можливо — а для читача давньоруського це було неможливо і поготів — позбутися думки про те, що зображені тут святі Роман і Давид — це ж бо і є ті самі Борис і Гліб, чия вільна і незбагненна жертва стала грандіозною подією для свідомості новонаверненої Русі. Тож те, що раз і назавжди сталося в шатрі на Альті і в човні на Смядині, дається взнаки мало не на кожній сторінці «Сказання чудес». І коли, наприклад, читаємо, як якийсь варяг випадково ступив на те місце, де лежали в землі святі, а з місця того раптом вихопився вогонь і обпік йому ноги⁹⁶, — цьому хочеться вірити; авжеж, адже це самі Борис і Гліб лежать тут, не хто інший! Взагалі думка про те, що вчинених юними стратотерпцями предивних чудес «паче п'яса морськааго», звучить переконливо — певно тому, що сама страдницька загибель святих братів увійшла в світ реалій вітчизняної культури як обітування чудес.

3. Зображення чудесного в літописних та агіографічних пам'ятках Київської Русі

Від самого початку цього розділу варто мати на увазі, що зіставлення способів зображення чудес в агіографічній літературі і в літописі — завдання надзвичайно складне і обсяжне, яке ми на цих сторінках можемо хіба що окреслити.

Вже не кажучи про складнощі змістовного плану, що означає у даному разі сама спроба зіставлення?

Зіставити, передусім, можна речі, кожна з яких має певну сталу структуру або, принаймні, містить певну кількість специфічних для неї сталих ознак. Дві купи випадкового сміття, дві безладні юрби зіставити неможливо не тому, що вони абсолютно однакові, а тому, що хаотичні — в кожній може виявитися що завгодно.

Чи є в цьому розумінні предметами, придатними для зіставлення, давньоруське життя і давньоруський же літопис? Якщо з першого погляду уявляється, що це, безперечно, так — які тут іще можуть бути сумніви! — то з другого така впевненість зникає: надто багато позаструктурних, хаотизуючих чинників тут даються взнаки. Так, зокрема, при будь-якій спробі зіставити агіографічну оповідь про Бориса і Гліба і літописний виклад цієї ж історії доводиться зважати на те, що тексти, про які в даному випадку може йти мова, трансформуються, мігрують, переходять з однієї жанрової площини на іншу. Початковий, як вважають сучасні дослідники, начерк сюжету про Бориса і Гліба — коротка літописна повість «О убиении Борисовѣ»⁹⁷ (30-ті рр. XI ст.) — невдовзі після своєї появи стає джерелом, з одного боку, літописної традиції, втіленої у Повісті про помсту Ярослава Святополку, далі у Никонівському (1070-ті рр.) і Начальному (1093–1095 рр.) зведеннях і, зрештою, у Несторівській редакції «Повісті врем'яних літ», з другого ж — низки агіографічних творів, найбільш ранні з яких — текст, написаний для 1-ї редакції «Пролога» і первинний варіант «Съказаниа и страсти...», що його, здається, нині знову з'являються підстави атрибутувати чорноризцеві Печерського монастиря Іакову Мніху⁹⁸. В дослідницькій літературі обговорювалося припущення

(О.О. Шахматов), що згодом, можливо, «Сказання» Іакова Мніха своєю чергою відобразилося в подальшому руському літописанні; в усякому разі, наступна редакція того ж «Сказання» (т.зв. Анонімне сказання) явним чином поєднує в собі його первинний текст із літописними вставками з Начального зведення або «Повісті врем'яних літ». Зі свого боку, Нестор, який пише своє «Чтение о житии и о погублении блаженую страсотерпцю Бориса и Гльба»⁹⁹ десь у 1078–1081 рр., тобто значно пізніше за час створення першої версії «Съказаниа и страсти...», але й значно раніше за другу, природно, міг спиратися лише на Никонівське зведення. Згодом, через 30 років, Нестор — імовірно, але не незаперечно, *той самий* Нестор — працюватиме над «Повістю врем'яних літ», залучаючи до неї матеріали про святих князів з Никонівського та Начального зведень¹⁰⁰.

Якщо ж звернутися до історії Печерського монастиря та її тавтологічного змісту, то і тут ми натрапимо на не менші складнощі у намаганні більш-менш чітко розмежувати й зіставити літописні й агіографічні підходи до її висвітлення. Причому в цьому зв'язку теж є нагода згадати Нестора, котрий, вірогідно, ще у 80-ті роки XI ст. пише житіє преподобного Феодосія; за кілька десятиріч він же долучає до «Повісті врем'яних літ» (почасти, очевидно, використовуючи матеріали Начального зведення) розлогі статті про Печерський монастир та Феодосія як його ігумена (під рр. 1074 та 1091). Непогано обґрунтоване припущення, що це справді *той самий* Нестор, у даному разі аж ніяк не полегшує справи, оскільки між фактичним змістом життя Феодосія і відповідними статтями «Повісті врем'яних літ» спостерігаються істотні розходження і суперечності¹⁰¹. Своєю чергою, текст «Повісті» широко й різноманітно відбився в пізніших оповідях Києво-Печерського патерика; як зазначається, патерик «на різних етапах свого розвитку вільно залучав до свого складу літописні тексти», намагаючись навіть «підпорядкувати композицію хронологічному принципу»¹⁰². Зі свого, знову ж таки, боку, давньоруське літописання, як неважко пересвідчитися, інколи виявляє широку сприйнятливність щодо самої канонічної структури агіографічних текстів, аж до

відтворення акафістної частини житій Бориса і Гліба, Феодосія Печерського¹⁰³ й ін.

І все ж, попри весь безмір змінних або й узагалі випадкових, позаструктурних величин, існують обставини, які не дозволяють нам зовсім загубити орієнтацію в цьому океані мінливостей. Йдеться про явище, що його з деякою (втім, незначною) часткою умовності можна було б позначити як *гравітацію жанру* в літературі середньовічного типу.

У своїй відомій «Поетиці давньоруської літератури» Д.С. Ліхачов висуває засадниче положення: в давньоруській літературі принаймні до XVII ст. «жанри визначаються їх ужитком»¹⁰⁴. Позалітературна функціональна визначеність різних жанрів обумовлює їх чітку, більш-менш сталу якісну специфіку — незалежно від плінності конкретних текстів, які в такій функціонально заданій системі жанрів циркулюють. Деяко парадоксально, але збагнено, що і в аспекті власне літературного розвитку середньовічної Русі роль жанрів як достатньо ustalених і соціально значущих осередків концентрації естетичного потенціалу культури залишається «виключно великою»¹⁰⁵. Зокрема, жанр у системі давньоруської писемності «визначав собою образ автора», мав «свій строго опрацьований традиційний образ автора... Один образ автора — у проповіді, другий — у житіях святих... третій — у літопису»¹⁰⁶... (тож, виходить, цікаве у будь-якому разі питання про те, «той самий» чи «не той самий» Нестор писав і житія, і літопис, до деякої міри втрачає для нас своє вирішальне значення). Втім, з погляду нашої тематики, найважливішим висновком з цього міркування про жанри видається те, що кожен жанр як найбільш стійка літературна одиниця виявляється, за Ліхачовим, тісно пов'язаним із типовим для нього стилем: «Нас через це не здивують вислови «житійний стиль», «хронографічний стиль», «літописний стиль», хоча, звичайно, в межах кожного жанру можуть бути зазначені індивідуальні відхилення і риси розвитку»¹⁰⁷. Враховуючи тут же зауважений ученим первинний зв'язок жанрів давньої літератури з предметом оповіді¹⁰⁸, з усього наведеного неможливо не зробити висновку, що сам стиль зображення чудес у літописі й

давньому житті має виявитися принципово різним, відповідно до очевидних жанрових відмінностей між ними — тим більше, що кожному із згаданих жанрів, як і всій їх системі в цілому, внутрішньо була притаманна «величезна сила опірності»¹⁰⁹. Давній автор міг більшою або меншою мірою нехтувати своєю індивідуальністю, прилаштовувати її для розв'язання тих чи тих зовнішніх завдань, міг довільно втручатися в тексти своїх попередників або механічно поєднувати їх зі своїми власними, незважаючи на наявні суперечності — але, попри це все, він, очевидно, не міг не віддавати собі звіт стосовно того, у річищі якої традиції працює, не відчувати її внутрішнє тяжіння.

Йдеться не про суворість суто формальних розмежувань, хоча з останніми, звичайно, теж доводилося рахуватися. Якби такі розмежування були нездоланими, та вільна й неупорядкована міграція текстів, про яку у нас щойно йшлося, виявилася б неможливою. Йдеться про внутрішню пружність літературної праці в рамках кожної жанрової структури зокрема, про здатність останньої, незважаючи на будь-які вторгнення і деформації, відновлювати своє сутнісне налаштування. Відповідно до викладених міркувань, відмінності між засадами зображення чуда в агіографічних і літописних джерелах ми маємо шукати не на рівні якихось загальних і неодмінних ознак за принципом «тільки так, а не інакше» — а «точковим» чином, дослухаючись до внутрішніх напружень самого викладу, намагаючись у кожному конкретному випадку наново намацати той «художній ключ»¹¹⁰, який визначає модальність розмови з читачем у рамках тієї чи тієї жанрової структури. У реальному своєму обсязі це справді завдання не з легких і явно виходить за межі наших нинішніх скромних можливостей; але ж ми вже попереджали читача, що в даному розділі сподіваємося, щонайбільше, його лише окреслити.

Ще раз процитуємо Д.С. Ліхачова: жанри в давньоруській літературі «розрізняються за тим, для чого вони призначені»¹¹¹. Саме в цьому «телосі» середньовічної літературної оповіді — її істотна опора і головна запорука тієї сталості і визначеності, яка в даному культурному континуумі є можливою. Тож як стоять

справи з оцим «для чого» в агіографії, з одного боку, і в літописанні, з іншого?»

Сам Д.С. Ліхачов висловлює думку, що «укладання літописних зведень було моментом історико-юридичним; літописне зведення, розповідаючи про минуле, закріплювало якийсь важливий етап теперішнього»¹¹². Схожої точки зору дотримуються чимало дослідників. Так, Г. Подскальські, загалом фокусуючись на богословському аспекті давньоруської писемності, сприймає як даність «(церковно-)політичну тенденційність літопису», яка знаходить вияв у цілій низці конкретних епізодів, що їх німецький дослідник і висвітлює у своєму розгляді¹¹³. Зокрема, щодо вступу до «Повісті врем'яних літ» Подскальські не без іронії зазначає: «Цей пролог усім своїм змістом має за мету обґрунтувати, що зверхність християнської Русі над народами, які її оточують, була закладена вже в дохристиянські часи за ухвалою і при допомозі Бога, Церкви та імператора»¹¹⁴. Літописна (більш рання) оповідь про Бориса і Гліба, за оцінкою Подскальські, відрізняється від агіографічної «переважанням політичної тенденції над релігійною»¹¹⁵, перелік таких політичних емфаз літопису можна легко продовжити.

Що ж до власне житійної літератури, то обмежувати її призначення («для чого») суто богослужбеними цілями та потребами монастирського вжитку навіть для давньокиївської доби було б проблематично. Відмінність від політико-юридичного функціоналізму літописання тут, як уявляється, пролягає глибше: як правило, середньовічний агіограф добре усвідомлює адресованість своєї праці широкій читацькій аудиторії: ««Яко еже глаголю вамъ въ тьмѣ, повѣдите на свѣтѣ и еже въ уши слышасте, проповѣдите въ домъхъ». Си на успѣхъ и на устроение бесѣдующимъ съписати хошю...»¹¹⁶ І дійсно, як зазначав свого часу глибокий знавець давньоруської літератури М.К. Гудзій, «серед літератури, призначеної для читання, найбільш поширеною була література житійна»¹¹⁷. Але звертаючись до пересічного читача заради його напучення («да свѣтитъ тьмьныя»¹¹⁸), житіє як жанр не могло не пристосовуватися до його внутрішнього світу, не апелювати до його почуттів. Потреба в такій апеляції була

тим більшою, що ситуація повсякденного читання агіографічних творів не передбачала настанови на безпосереднє наслідування святого. Як слушно зауважує Б.І. Берман, середньовічний агіограф «навряд чи розраховував на те, що той, хто прочитав житіє (або багато житій), негайно практично заходиться діяти у відповідності до взірця»¹¹⁹. Реальна мета агіографії, очевидно, полягала не у спонуканні до тих самих діянь, що їх чинили зображувані святі, а «у встановленні певної емоційно-моральної атмосфери, особливого «православного» світовідчуття»¹²⁰. «Замилування», про яке в цьому зв'язку пише Берман як про своєрідний сумарний ефект, що визначає дію агіографічної оповіді на читача¹²¹, по суті є почуттям не таким уже простим: воно базується на сполученні бажаності певного ідеального морального стану, чуттєво засвідченої неможливості його досягти — і благоговійного винесення даного стану назовні, закріплення його у наданих для споглядання зовнішніх взірцях (образах святих). У будь-якому разі йдеться про функціонально зумовлену жанрову зорієнтованість життя на фіксацію певних констант людського переживання — і, відповідно, на залучення зображуваних в агіографічному творі подій до контексту суб'єктивного самопочуття і досвіду. Цілком правомірним у цьому зв'язку видається, до речі, зіставлення агіографічної образності з образністю художньою, що могло б стати предметом окремого дослідження.

Тож що дає констатація зазначеної відмінності для розуміння специфіки зображення чудес у літописі, з одного боку, і в пам'ятках агіографічної літератури, з другого?

Якщо вести мову про вплив, що його чинить у цьому відношенні політико-юридична скерованість літописання, то справа тут, звісно, не обмежується низкою згаданих у літописі чудес, безпосередньо, так би мовити, політично детермінованих — на зразок поданої у вставці до Київського літопису під 1111 р. зворушливої історії про те, як половці на річці Сальниці, незважаючи на чисельну перевагу, побігли перед руськими полками, бо побачили на їхньому боці ангелів Божих: «Як ми можемо битися з вами? Адже інші їздили уверх над вами при оруж-

жі ясному і страшному, які помагали вам?»¹²². Більш глибокий план згаданого впливу полягає в самому способі зображення чудес, найбільш характерному для давньоруського, та й узагалі середньовічного літописання.

Не йдеться про те, що це зображення завжди мало бути якимсь блідим, відстороненим, сухим. Яскраві, соковиті оповіді про Олега Віщого чи про Яня Вишатича та ярославських волхвів недаремно пережили віки. Річ у тім, що чудо в літопису, з огляду на щойно зазначене, загалом постає як *факт, пред'явлений для свідчення* — ясний, чітко окреслений факт, — тоді як у житійному творі воно являє себе як *феномен, наданий для переживання*. (Звичайно, те і те лише тією мірою, якою гравітація даного жанру здатна пробитися крізь розмаїття ускладнювальних обставин, а ще й здолати, підпорядкувати собі сам «дух розповідання» (Т. Манн), однакову в тому і тому випадку інерцію захопленої оповіді книжника-неофіта, враженого дивосвітом промислу Божого — і письма). Для того, щоб ця відмінність стала відчутною, досить, на наш погляд, зіставити будь-які два описи «пересічних», «типових» чудес — один з літопису, другий — з якогось агіографічного твору.

Ось уривок з «Повісті врем'яних літ» — розповідь про «бісівське чудо» у Полоцьку: «В лѣто 6600. Предивно бысть чюдо Полотѣскѣ в мечтѣ: бываше в ноци тутѣнъ, станяше по улици, яко человекѣ рищюще бѣси. Аще кто вылѣзаше ис хоромины, хотя видѣти, абѣ уязвенъ будяше невидимо от бѣсовъ язвою, и с того умираху, и не смяху излазити ис хоромъ. Посемъ же начаша в дне являтися на конихъ, и не бѣ ихъ видѣти самѣхъ, но конь ихъ видѣти копыта; и тако уязвляху люди полоцкыя и его область. Тѣмъ и человекѣ глаголаху, яко навѣе быють полочаны. Се же знаменье поча быти от Дръютѣска. В си же времена бысть знаменье вѣ небеси, яко кругъ бысть посредѣ неба превеликъ...»¹²³.

А ось — фрагмент з Києво-Печерського патерика (йдеться про вчинене Прохором-лобідником чудо перетворення солі на попіл і попелу на сіль): «И сему дивному чудеси бывшо, ужасеся

сътворивый насиліе: не могый же скрыти вещи, зане прѣд всѣм градом сътворися, и нача испытывати, что есть дѣло се. Тогда сказаша князю ину вещь, еже сътвори блаженный, кормя лобедою множество народа, и въ устѣх их хлѣбъ сладокъ бываше; нѣкотории же взяша единъ хлѣбъ безъ его благословенія, обрѣтєся аки перьсть и горекъ аки пелень въ устѣх. Си слышавъ князь и устыдѣвся о сътвореннѣм, и шедъ въ манастирь къ игумену Йоанну, покася къ нему. Бѣ бо преже вражду имѣа на нь, зане обличаше его несъгѣства ради, богатства и насилія ради»¹²⁴.

Ще одна істотна відмінність між літописанням і агіографічною літературою Давньої Русі — відмінність, що безперечно вплинула на характер і стиль відповідних тавтологічних описів — пов'язана з темпоральною орієнтацією викладу у кожному із цих випадків. Річ у тім, що на противагу очевидному й безперечному христодцентризму агіографії, головна пам'ятка давньоруського літописання «Повість врем'яних літ» належить, за слушним зауваженням Г. Подскальські, до типу «всесвітніх хронік» (Weltchronik), котрі спираються як на систему відліку радше на історію сотворення світу, ніж на історію Спасіння (Erlösungsordnung): про Різдво Христове тут є лише побіжна згадка, а рання церковна історія повністю відсутня»¹²⁵. Не можна сказати, що така «біблійна» орієнтація цілковито позбавляє давнього вітчизняного літописця здатності безпосередньо «чудуватися» чуду, відчувати його принципову новизну (див. ч. 2 даного розділу). І все ж присутня потреба вписати літописний виклад у всесвітньо-історичну послідовність, де «задні» часи чергою вишиковуються за «передніми», безперечно, цю здатність послаблювала. Справа в нюансах, проте повнішого розкриття чуда як «дива» і «ужасті», поза сумнівом, варто шукати саме в житійних текстах, починаючи вже з творів Борисоглібського циклу зорієнтованих, як на найбільше чудо, на непроминальну, вічно вражаючу новизну події Боговтілення. (Знаменно, що основоположна для руського літописання «біблійна» картина світу, втілена в старозаповітній книжності, в одному з колоритних епізодів Києво-Печерського патерика постає навіть

як знаряддя спокуси. Про Микиту-затворника, ретельного, але марнославного чорноризця, тут сказано, що біс спокусив його не молитися, а тільки читати книги, що Микита й робив. Тож із часом «не можаше никто же истязатися с ним книгами Ветъхаго закона, весь бо изоусть умъаше: Бытие, и Исход, Левгъты, Числа, Судии, Царства и вся Пророчества по чину, и вся книги жидовскыя свѣдаше добрѣ. Еуангелиа же и Апостола, яже въ благодати преданныя нам святыя книги на утврѣжение наше и на исправления, сих николи же въсхотѣ видѣти, ни слышати, ни почитати, ни иному дасть бесѣдовати к себѣ. И бысть разумно всѣмъ от сего, яко прельщень есть от врага»¹²⁶. При цьому Микита приймав відвідувачів, говорив з ними про користь душі, почав пророкувати — і справджувалися прорікання його.

Зрештою, преподобні отці, що перебували поруч з Микитою, не змогли того терпіти: прийшовши до звабленого брата в печеру, вони з Божою поміччю відігнали від нього біса. І сталося чудо: «сий же... иже прежде умъаше изоусть жидовскыя книги, нынѣ же ни единого слова не свѣсть, и спроста рещи, ни единого слова знаяше. Сии же преблаженнии отци едва научиша его грамотѣ»¹²⁷).

Загалом, як у літописі, так і в житіях святих йдеться про боротьбу добра зі злом, світла з темрявою — боротьбу, якій надає визначеності і конкретного спрямування християнська релігійно-світоглядна основа. Те, що православний подвижник є лицар духовної борні, предмет постійних зазіхань і спокус з боку бісового воїнства і самого диявола — загальне місце усїєї агіографічної літератури; але і в «Повісті врем'яних літ», за словами того ж Подскальські, «міркування про Божий попуст і диявольське намовляння» являють собою своєрідний топос усього тексту¹²⁸. Відповідно до цього, і чудеса, і пророцтва можуть бути як Божими (істинними, справжніми), так і бісівськими (сфальшованими, підтасованими, але інколи, однак, дієвими).

Цікаві роздуми про «б'єсовськаа чюдеса» і бісівське зле пророкування знаходимо, приміром, як у Києво-Печерському патерику¹²⁹, так і в «Повісті врем'яних літ»¹³⁰. Відмінність

та, що в Патерику йдеться про драму індивідуальної людської душі, звернену до нашої здатності співпереживання, замилювання, благоговіння, в «Повісті» ж — про історичні події, зображення яких покликане, зрештою, підтвердити істинність Православ'я і законність влади руських князів. Диявольське наслання тут здебільшого — жахаючий зовнішній випадок, що, власне, ніякого душевного потрясіння не передбачає (хоча й здатен полонити уяву або засвідчити якісь об'єктивні стосунки). Коли у Новгороді, хизуючись перед Глібом Святославичем, недалекоглядний волхв обіцяв того ж дня сотворити великі чудеса, а Гліб, вихопивши з-під поли топір, розтяв горе-чудотворця, і той «паде мертвъ, и людье разидошася»¹³¹, — було б, так би мовити, порушенням законів жанру приймати раптову загибель волхва надто близько до серця. А ось ще характерний епізод: «В лѣто 6579... В си же времена приде волхвъ, прелщень бѣсомъ; пришедь бо Києву глаголаше, сице повѣдая людемъ, яко на пятое лѣто Днѣпру потещи вспять и землямъ преступати на ина мѣста, яко стати Гречьскы земли на Руской, а Русьскѣи на Гречьской, и прочимъ землямъ измѣнитися. Его же невѣгласи послушаху, вѣрнии же смеяхуться, глаголюще ему: «Бѣсъ тобою играеть на пагубу тобѣ». Се же и бысть ему: въ едину бо ноць бысть без вѣсти»¹³².

Свого часу Г.В.Ф. Гегель спромігся на гордовиту сентенцію: «Головне стосовно чудес полягає... в тому, що ми залишаємо їх осторонь»¹³³. Два сторіччя, що минули відтоді, не додали цій гегелівській думці переконливості. Попри весь цинізм, притаманний сучасній людині, їй дедалі важче лишати тему чудес «осторонь» — у світі, де внаслідок страшних воєн, таборів, революцій і технологічних проривів саме продовження існування роду людського вже стає схожим на чудо. Тож ми не можемо не вдивлятися в те, як крізь хаос емпіричних обставин, у проймах фатальних зчеплень історичних подій, то там, то тут — ось у Київській Русі — проглядають мерехтливі обриси Абсолюту.

1. Див., зокрема: *Горский В.С.* Философские идеи в культуре Киевской Руси XI – начала XII в. – К.: Наук.думка, 1988. – С. 3–50; Його ж. Історія української філософії : Курс лекцій. – К.: Наук.думка, 1996. – С. 5–44; Його ж. Біля джерел : (Нариси з історії філософської культури України). – К.: Вид.дім «Києво-Могилянська академія», 2006. – 262 с.
2. Див.: *Ле Гофф Ж.* Середньовічна уява / Пер. з франц. Яреми Кравця. – Львів: Літопис, 2007. – 350 с., особливо С. 32–65.
3. Див.: *Лекторский В.А.* Субъект, объект, познание. – М.: Наука, 1980. – С. 188, 204, 304.
4. Див.: *Пропп В.Я.* Морфология волшебной сказки. Исторические корни волшебной сказки (собрание трудов В.Я. Проппа). – М.: Изд-во «Лабиринт», 1998. – 512 с.
5. Див.: *Голосовкер Я.Э.* Логика мифа. – М.: Гл.ред.вост.лит-ры изд-ва «Наука», 1987. – 218 с.; Його ж. Имагинативная эстетика // Символ. – Париж, 1993. – №29. – С. 73–128.
6. Див., напр.: *Голосовкер Я.Э.* Логика мифа. – С. 8, 9, 12 і далі.
7. Див., напр.: *Голосовкер Я.Э.* Логика мифа. – С. 19 та ін.; Його ж. Имагинативная эстетика // Символ. – Париж, 1993. – №29. – С. 84.
8. Див.: *Голосовкер Я.Э.* Имагинативная эстетика // Символ. – Париж, 1993. – №29. – С. 74–78.
9. *Голосовкер Я.Э.* Логика мифа. – С. 12.
10. Там само. – С. 15–16.
11. Див.: *Киево-Печерский патерик // Памятники литературы Древней Руси: XII век.* – М.: Худ.лит., 1980. – С. 596.
12. *Голосовкер Я.Э.* Логика мифа. – С. 17. Пор.: Там само. – С. 20, 44–47.
13. Див.: *Чайка Т.О.* Феномен чуда в давньокиївській агіографії: методологічні передумови дослідження // Гуманітарні студії: Зб.наук.праць. – Вип. 12. – К.: Видавничо-поліграфічний центр «Київський університет», 2012. – С. 114.
14. Там само. – С. 111.
15. Див.: *Берман Б.И.* Читатель жития. (Агиографический канон русского средневековья и традиция его восприятия) // Художественный язык средневековья. – М.: Наука, 1982. – С. 159–183.
16. *Голосовкер Я.Э.* Логика мифа. – С. 29.
17. Там само. – С. 36.
18. Див.: *Иванов В.П.* Мироззрение как форма сознания, самоопределения и культуры личности // Мироззренческая культура личности (философские проблемы формирования). – К.: Наук.думка, 1986. – С. 24–55; Его же. Культура и человеческая деятельность //

Культура и развитие человека : (очерк философско-методологических проблем). — К.: Наук.думка, 1989. — С. 13—88.

19. Передаємо суть цих міркувань В.П. Іванова, висловлених на теоретичному семінарі у керованому Вадимом Петровичем відділі філософсько-методологічних проблем культури за спогадами учасника семінару В.А. Малахова.
20. Недавній приклад концептуального протиставлення реальності (передусім саме культурної реальності) та ідеології див.: *Делл'Аста А.* В боротьбе за реальність. — К.: ДУХ І ЛІТЕРА, 2012. — 184 с.
21. *Иванов В.П.* Культура и человеческая деятельность // Культура и развитие человека : (очерк философско-методологических проблем). — С. 41.
22. Там само. — С. 19. Пор.: Там само. — С. 60.
23. Тут ми побіжно торкаємося теми, що здавна мала принципове богословське значення, — теми співвідношення віри і чуда. В Євангелії, як відомо, чимало епізодів пов'язано з чудотворчою діяльністю Христа. Більше за те, чудо подекуди начебто постає як підстава для віри. Так, на Таємній Вечері, звертаючись до апостолів, Ісус мовить про людей світу: «Коли б Я серед них не вчинив був тих діл, яких не чинив ніхто інший, то не мали б гріха» (Ів. 15:24) — виходить, саме за наявності чудес безвір'я стає гріхом. Фарисей Никодим, прийшовши до Христа, каже Йому: «Учителю, знаємо ми, що прийшов Ти від Бога, як Учитель, — бо не може ніхто таких чуд учинити, які чиниш Ти, коли Бог із ним не буде» (Ів. 3:2).

Проте не варто забувати, що Никодим усе ж таки є фарисеєм, і відповідь Христа йому звучить доволі суворо. Христос, лишаючи остеронь temu чудес, наполягає на необхідності народження згори: «Коли хто не народиться згори, то не може побачити Божого Царства» (Ів. 3:3). Те, що вирішальними чинниками цього другого народження є віра і любов, а не вимушене визнання всемогутності Бога-чудотворця, підкреслює особистісну основу християнства; видається очевидним, що саме така настанова домінує в усіх канонічних викладах Благої Звістки, починаючи від історії про спокушування Ісуса дияволом (Мт. 4:1—11; Лк. 4:1—13) аж до сцени розп'яття Сину Божого на Голгофі, коли перехожі глузували з Христа: «Він інших спасав, — а Самого Себе не може спасти! Коли Цар Він Ізраїлів, нехай зійде тепер із хреста, — і ми повіримо Йому!» (Мт. 27:42; пор.: Мк. 15:29—32; Лк. 23:35—37). Першість віри перед «аргументацією від чуда» випливає і з притч Христа (див. притчу про багатого і Лазаря (Лк. 16:31), і з самого характеру його поведінки (див., напр.: Мт. 13:58)). Апостолу Хомі, котрий, як відомо, вимагав фактичних підтверджень Воскресіння Господнього,

Христос каже: «Тому вірував ти, що побачив Мене? Блаженні, що не бачили й увірували!» (Ів. 20:29).

Зважаючи на все наведене, маємо визнати достатньо переконливим основане на осмисленні євангельської традиції судження С.С. Аверинцева: «Не “доводячи” істинність одкровення, а лише “засвідчуючи” його, як жест засвідчує слова, чудо передбачає підтверджену ним віру як уже наявну» (*Аверинцев С.С. Чудо // Аверинцев С.С. Софія—Логос. Словник. — 2-е вид. — К.: Дух і Літера, 2004. — С. 238*). Або ж, як більш категорично окреслює те саме співвідношення прот. Олександр Шмеман, «Євангелія заперечує чудо як “причину віри”, як доказ буття Божого. ...Для християн не віра від чуда, а чудо від віри. ...Чудо є плід любові» (*Протоіерей Олександр Шмеман. О чуді // Вестник русского христианского движения. — Париж—Нью-Йорк—Москва, 2000. — №3(181). — С. 19, 23*).

Втім, при всій внутрішній переконливості зазначеного погляду для християнської свідомості, не будемо все ж забувати, що коли, скажімо, Федора Достоевського ми можемо впевнено зарахувати до числа його прихильників (згадати лишень «Поему про Великого інквізитора»), то тезу про чудо як підвалину віри обґрунтував і розвивав такий, зокрема, авторитетний християнський мислитель, як Блез Паскаль (*Див.: Паскаль Б. Мисли / Пер. с фр. — К.: «REFL-book», 1994. — С. 221—230, 406—416*).

Щодо тавтологічних уявлень Давньої Русі можна, напевно, сказати, що опозиція тверджень «чудо від віри» і «віра від чуда» тут ніколи не набувала надто драматичного вигляду. Відома фраза літописця з приводу смерті князя Володимира: «Мы же, хрестьяне суще, не въздаем почестья противу оного възданью... Да аще быхом имѣли потщанье и мольбы приносили Богу за нь, в день преставленья его, и видя бы Богъ тщанье наше к нему, прославиль бы и...» (*Повесть временных лет // Памятники литературы Древней Руси. Начало русской литературы : XI — начало XII в. — М.: Худ.лит., 1978. — С. 146*), як і вислів Іакова Мніха з «Пам'яті і похвали Володимиру»: «Не дивимся, възлюбѣнни, аще чудесь не творить по смерти, мнози бо святии праведѣи не створиша чудесь, но святи суть» (*Зимин А.А. Память и похвала Иакова Мниха и житие князя Владимира по древнейшему списку // Краткие сообщения Института славяноведения. — 1963. — № 37. — С. 70*), — начебто свідчать про висунення на передній план саме віри і ревності («тщання») в ній як передумови чудес, які можуть її супроводжувати. Нерідкі в київських житіях випадки умовчування святим чудес, які відбулися за його участі (див., напр.: *Житие Феодосия Печерского // Памятники литературы*

Древней Руси. Начало русской литературы: XI — начало XII в. — С. 368, 370) радше є показовим утіленням чернечої акривії, ніж свідомим униканням зваблывого впливу чудес на чистоту віри. Разом з тим, як ми ще переконаємося нижче, акцентування подієво-перетворювального аспекту чудесного в давньоруських пам'ятках є надто виразним, щоб при згадці про чудо повсякчас не поставала дражлива тема його визначального впливу на самі події віри. Приклади на підтвердження цього можна множити до нестями, проте справа не в одиничних прикладах, а в загальній стилістиці давньоруської тавматології, у своїй «пост'язичницькій» наївності зорієнтованій радше на подив («диво») і жахання («ужасть») при зустрічі з чудом — подив і жахання, що перевертають і перероджують душу, — ніж на гармонійне, радісно-просвітлене його сприйняття як наслідку і вищого підтвердження «правої віри». Зрештою, загальна тональність киеворуського комплексу тавматологічних уявлень вимагала оприлюднення чудес, причому оприлюднення урочистого: «...Яко же рече Господь: «Не можетъ градъ укрытися врѣху горы стоя, ни свѣщѣ въжыгъше спудъмъ покрывають, нѣ на свѣтилаѣ поставляють, да свѣтитъ тмьныя». Тако и си святая постави свѣтити въ мирѣ, премногыми чудесы сияти въ Русьскѣи сторонѣ велицѣи, иде же множество стражующиихъ съпасени бывають: слѣпии прозирають, хромии быстрѣ сырны рищуть, сълуции простърение приемлють» (Сказание о Борисе и Глебе // Там само. — С. 298). «Тѣмъже якоже и нѣсть лѣпо, братие, таити чудесь божиихъ наипаче Богу рекъшоуму ученикомъ своимъ: «Яко еже глаголю вамъ въ тмѣ, повѣдите на свѣтѣ и еже въ уши слышасте, проповѣдите въ домъхъ»» (Житие Феодосия Печерского // Там само. — С. 306)... Наведені виписки якнайкраще передають цю загальну тональність — урочисту, переможну і в чомусь, справді-таки, трохи наївну, тональність, без урахування якої, на наш погляд, неможливо скласти цілісне уявлення про вимір чудесного у вітчизняній агіографічній літературі давньокіївського періоду.

24. Пор.: Аверинцев С.С. Софія—Логос. Словник. — 2-е вид. — С. 237.
25. Див., напр.: Культура Византии : IV — первая половина VII в. — М.: Наука, 1984. — С. 42—77, 408—477.
26. Аверинцев С.С. Поэтика ранневизантийской литературы. — М.: Гл. ред. вост. лит.-ры изд-ва «Наука», 1977. — С. 15.
27. Там само. — С. 100.
28. Див.: Лотман Ю.М. Структура художественного текста // Лотман Ю.М. Об искусстве. — СПб.: «Искусство—СПб.», 1998. — С. 274—278.

29. З приємністю спираємося в цьому огляді на тематизацію візантійської культури у щойно згаданій праці С.С. Аверинцева, яка, можна сказати, блискуче витримала випробування часом.
30. Пор. у Ж. Ле Гоффа про те, що і західноєвропейський середньовічний раціоналізм теж у свій спосіб якоюсь мірою позбавляв чудесне «його головної риси — непередбачуваності» (*Ле Гофф Ж. Середньовічна уява* / Пер. з франц. Яреми Кравця. — С. 37).
31. *Аверинцев С.С. Поэтика ранневизантийской литературы.* — С. 94.
32. Там само. — С. 104.
33. Цит. за: *Аверинцев С.С. Поэтика ранневизантийской литературы.* — С. 99.
34. *Ле Гофф Ж. Середньовічна уява* / Пер. з франц. Яреми Кравця. — С. 37.
35. Позначаючи фактично віддалену від зони нашого нинішнього спостереження, але в будь-якому разі варту уваги смислову межу зсуву значень «диво», «дивне», «дивовижне», нагадаємо, що грецьке *θαῦμα*, котре зазвичай перекладається як «чудо», «диво», «чудесне», Платон у своїх «Законах» вживає у сенсі «лялька», «маріонетка»: мовляв, кожен з людей є маріонеткою (*θαῦμα*) богів, що використовують його для невідомих цілей. Відомий дослідник платонівської естетики О.Ф. Лосев убачає в такому семантичному зсуві «дивовижного» «одну з найбільш глибоких естетичних модифікацій Платона» (*Лосев А.Ф. История античной эстетики. Софисты. Сократ. Платон.* — М.: Искусство, 1969. — С. 505).
36. *Повесть временных лет // Памятники литературы Древней Руси. Начало русской литературы : XI — начало XII в.* — С. 122.
37. Там само.
38. Там само. — С. 122–124.
39. *Див.:* Там само. — С. 188–194.
40. *Молдован А.М. «Слово о законе и благодати» Илариона.* — К.: Наук. думка, 1984. — С. 93.
41. Там само. — С. 78.
42. Там само. — С. 92.
43. Там само. — С. 88.
44. Там само. — С. 83.
45. Там само.
46. Там само. — С. 95.
47. *Пилогина Н.Б. Древняя Русь. Эстетические представления и взгляды X–XVI вв. // История эстетической мысли : В 6 т. — Т.1. Древний мир. Средние века в Европе.* — М.: Искусство, 1982. — С. 410.

48. Слово о погибели Русской земли // Памятники литературы Древней Руси: XIII век. — М.: Худ. лит., 1981. — С. 130.
49. Киево-Печерский патерик // Памятники литературы Древней Руси: XII век. — С. 424. Пор.: Там само. — С. 560.
50. Там само. — С. 588.
51. Там само. — С. 566. Пор.: Там само. — С. 414, 422, 424, 430, 432, 560, 588, 596—598. Див. також: Житие Феодосия Печерского // Памятники литературы Древней Руси. Начало русской литературы : XI — начало XII в. — С. 354, 370, 372 («чудо испльньн ужасти»). Втім, про сполучення в давньоруському баченні чуда аспектів жаху, подиву і краси ми вже мали нагоду писати в одній із своїх попередніх праць (див.: Чайка Т.О. Естетика давньокіівського житія. Частина друга. Реальність духовної краси // Лаврський альманах : Києво-Печерська лавра в контексті української історії та культури : Зб.наук. праць. — Вип. 17. — К.: Фенікс, 2007. — С. 151.
52. Элиаде М. Священное и мирское. — М.: Изд-во МГУ, 1994. — С. 25.
53. Цит. за: Делл'Аста А. В борьбе за реальность. — С. 47.
54. Полякова С. Византийские жития как литературное явление // Жития византийских святых. — СПб. : Изд-во «Terra Fantastica» Изд. Дома «Корвус», 1995. — С. 15.
55. Там само. — С. 17.
56. Див.: Дмитриев Л.А. Сказание о Борисе и Глебе // Словарь книжников и книжности Древней Руси. Вып.1 (XI — первая половина XIV в.) / Отв.ред. Д.С. Лихачев. — Л.: Наука, ЛО, 1987. — С. 404.
57. Див.: Живов В.М. Святость. Краткий словарь агиографических терминов. — М.: «Гнозис», 1994. — С. 58.
58. Федотов Г.П. Святые древней Руси (X—XVII ст.). — 4-е изд. — Paris: YMCA-PRESS, 1989. — С. 28.
59. Див., напр.: Хорошев А.С. Политическая история русской канонизации (XII—XVI вв.). — М.: Изд-во Моск. ун-та, 1986. — 207 с.
60. Сказание о Борисе и Глебе // Памятники литературы Древней Руси. Начало русской литературы : XI — начало XII в. — С. 294.
61. Там само. — С. 292.
62. Федотов Г.П. Святые древней Руси (X—XVII ст.). — С. 18—31. Пор.: Горський В.С. Святі Київської Русі. — К.: Абрис, 1994. — С. 119—122.
63. Див.: Малахов В.А. Сказання про Бориса і Гліба: тема жалості // Несгорівські студії : Книга та книжність в духовній культурі Київської Русі. — К.: Фенікс, 2008. — С. 44—53.

64. Сказание о Борисе и Глебе // Памятники литературы Древней Руси. Начало русской литературы: XI – начало XII в. – С. 298.
65. Там само.
66. Киево-Печерский патерик // Памятники литературы Древней Руси: XII век. – С. 468–470.
67. Там само. – С. 482–484.
68. *Грушевський М.С.* Історія української літератури : В 6 т., 9 кн. – К.: Либідь, 1993. – Т.3. – С. 106.
69. *Пушкин А.С.* Письмо к П.А. Плетневу // Пушкин А.С. Полн.собр. соч. – М.-Л.: Изд-во АН СССР, 1941. – Т. 14. – С. 163.
70. Жизнь и деяния блаженного Симеона Столпника // Жития византийских святых. – С. 73, 80, 81. Пор.: Там само. – С. 83, 85.
71. Пор. з цього погляду щойно згадані місця життя блаженного Симеона з наступними: Там само. – С. 86, 87, 88, 89.
72. *Аверинцев С.С.* Поэтика ранневизантийской литературы. – С. 178.
73. *Полякова С.* Византийские жития как литературное явление // Жития византийских святых. – С. 7.
74. Див.: Там само. – С. 27–32.
75. Див.: Жизнь, деяния и предивное сказание о святом отце нашем Макарии Римском, поселившемся у крайних пределов земли, никем не обитаемых. Благослови, Господь // Жития византийских святых. – С. 95–111.
76. *Аверинцев С.С.* На границе цивилизаций и эпох: вклад восточных окраин римско-византийского мира в подготовку духовной культуры европейского средневековья // Восток-Запад. Исследования. Переводы. Публикации. – М.: Гл. ред. вост. лит-ры изд-ва «Наука», 1985. – С. 14.
77. Див.: *Полякова С.* Византийские жития как литературное явление // Жития византийских святых. – С. 23–25.
78. Там само. – С. 24.
79. Там само. – С. 23.
80. *Аверинцев С.С.* На границе цивилизаций и эпох: вклад восточных окраин римско-византийского мира в подготовку духовной культуры европейского средневековья // Восток-Запад. Исследования. Переводы. Публикации. – С. 16.
81. Див.: *Иоанн Мосх.* «Луг духовный» // Жития византийских святых. – С. 121–124.
82. Див.: *Полякова С.* Византийские жития как литературное явление // Жития византийских святых. – С. 26.

83. Федотов Г.П. Святая Геновефа и Симеон Столпник // Альфа и Омега : Ученые записки Общества для распространения Священного Писания в России. — М., 1996. — №4(11). — С. 157.
84. Див.: Полякова С. Византийские жития как литературное явление // Жития византийских святых. — С. 26.
85. Раскаianie святой Пелагии // Там само. — С. 60, 61.
86. Див.: Житие Марии Египетской, бывшей блудницы, честно подвизавшейся в Иорданской пустыне // Там само. — С. 185—213.
87. Див.: Там само. — С. 194.
88. Див.: Там само. — С. 195—196.
89. Киево-Печерский патерик // Памятники литературы Древней Руси: XII век. — С. 552.
90. Див.: Сказание о чудесах святых мучеников Христовых Романа и Давыда // Святые князья-мученики Борис и Глеб / Исслед. и подг. текстов Н.И. Милютенко. — СПб.: «Изд-во Олега Абышко», 2006. — С. 318—345.
91. Дмитриев Л.А. Сказание о Борисе и Глебе // Словарь книжников и книжности Древней Руси. Вып. 1 (XI — первая половина XIV в.) / Отв.ред. Д.С. Лихачев. — С. 398—408.
92. Святые князья-мученики Борис и Глеб / Исслед. и подг. текстов Н.И. Милютенко. — С. 189.
93. Ле Гофф Ж. Середньовічна уява / Пер. з франц. Яреми Кравця. — С. 37.
94. Див.: Сказание о чудесах святых мучеников Христовых Романа и Давыда // Святые князья-мученики Борис и Глеб / Исслед. и подг. текстов Н.И. Милютенко. — С. 334.
95. Святые князья-мученики Борис и Глеб / Исслед. и подг. текстов Н.И. Милютенко. — С. 188.
96. Сказание о чудесах святых мучеников Христовых Романа и Давыда // Там само. — С. 321. Пор.: Чтение о житии и о погублении блаженую стратотерпцю Бориса и Гльба // Там само. — С. 378—381.
97. Див.: Летописная повесть // Там само. — С. 410—414.
98. Див.: Святые князья-мученики Борис и Глеб / Исслед. и подг. текстов Н.И. Милютенко. — С. 172—177.
99. Див.: Чтение о житии и о погублении блаженую стратотерпцю Бориса и Гльба // Там само. — С. 356—399.
100. Підсумковим зведенням усіх цих дослідницьких даних ми зобов'язані М.І. Милютенку. Див.: Святые князья-мученики Борис и Глеб / Исслед. и подг. текстов Н.И. Милютенко. — С. 10—12, 166—177.
101. Див.: Творогов О.В. Нестор // Словарь книжников и книжности Древней Руси. Вып. 1 (XI — первая половина XIV в.) / Отв. ред. Д.С. Лихачев. — С. 276.

102. *Ольшевская Л.А.* Патерик Киево-Печерский // Там само. — С. 309.
103. Див.: Повесть временных лет // Памятники литературы Древней Руси. Начало русской литературы : XI — начало XII в. — С. 152—155, 222—224.
104. *Лихачев Д.С.* Поэтика древнерусской литературы. — 3-е изд. — М.: Наука, 1979. — С. 55.
105. Там само. — С. 69.
106. Там само.
107. Там само. — С. 70.
108. Там само. — С. 58—59.
109. Там само. — С. 74.
110. Там само. — С. 72.
111. Там само. — С. 63.
112. Там само. — С. 65.
113. *Подскальски Г.* Христианство и богословская литература в Киевской Руси (988—1237 гг.) : Изд. 2-е, испр. и доп. для русского перевода. — СПб.: Византиноведение, 1996. — С. 330.
114. Див.: Там само. — С. 330—375.
115. Там само. — С. 342.
116. Житие Феодосия Печерского // Памятники литературы Древней Руси. Начало русской литературы : XI — начало XII в. — С. 306.
117. *Гудзий Н.К.* История древней русской литературы. — М.: Учпедгиз, 1938. — С. 29.
118. Сказание о Борисе и Глебе // Памятники литературы Древней Руси. Начало русской литературы: XI — начало XII в. — С. 298.
119. *Берман Б.И.* Читатель жития. (Агиографический канон русского средневековья и традиция его восприятия) // Художественный язык средневековья. — С. 162.
120. Там само.
121. Там само. — С. 164.
122. Літопис руський / Пер. з давньорус. Л.Є. Махновця. — К.: Дніпро, 1989. — С. 167.
123. Повесть временных лет // Памятники литературы Древней Руси. Начало русской литературы: XI — начало XII в. — С. 224—226.
124. Киево-Печерский патерик // Памятники литературы Древней Руси: XII век. — С. 560.
125. *Подскальски Г.* Христианство и богословская литература в Киевской Руси (988—1237 гг.): Изд. 2-е, испр. и доп. для русского перевода. — С. 342.
126. Киево-Печерский патерик // Памятники литературы Древней Руси: XII век. — С. 518.

127. Там само. — С. 520.
128. Подскальски Г. Христианство и богословская литература в Киевской Руси (988–1237 гг.): Изд. 2-е, испр. и доп. для русского перевода. — С. 343.
129. Див., напр.: Киево-Печерский патерик // Памятники литературы Древней Руси: XII век. — С. 518, 608, 612.
130. Див., напр.: Повесть временных лет // Памятники литературы Древней Руси. Начало русской литературы: XI — начало XII в. — С. 54, 56, 150, 188–194.
131. Там само. — С. 194.
132. Там само. — С. 188.
133. Гегель Г.В.Ф. Философия религии: В 2 т. — М.: Мысль, 1977. — Т.2. — С. 208.

Чайка Т.А. Чудесное как измерение культурной реальности (по материалам древнекиевской письменности)

В статье освещается своеобразный онтологический статус чудесного как измерения культурной реальности — в частности, культурной реальности Киевской Руси. Исследование выполнено в компаративистском русле, на материалах сопоставления, во-первых, древнекиевских и византийских агиографических источников в их тавматологическом аспекте, во-вторых — подходов к осмыслению и изображению чуда, свойственных киевской житийной литературе и литературе летописной. Как показано в работе, характерной доминантой древнекиевского тавматологического нарратива сравнительно с византийским является ударение на событийности, «дивности», преобразовательной мощи чуда. Что же касается сопоставления древнекиевской агиографии и летописания, то в летописании чудо по большей части выступает как факт, предъявленный для подтверждения определённой точки зрения или позиции. Со своей стороны, древнекиевское житие воспринимает и изображает чудо преимущественно так, как оно предстает перед внутренним взором самого человека, в контексте его душевно-нравственного опыта. В известной мере это проясняет собственно художественную значимость агиографической литературы Киевской Руси.

Ключевые слова: чудо, чудесное, культурная реальность, древнекиевская агиография, византийская агиография, летопись.

Chaika T.O. Miraculous as a Dimension of a Cultural Reality (after Materials of the Old Kyivan Letters).

The article examines the original ontological status of miraculous as a dimension of cultural reality – particularly, the cultural reality of Kyivan Rus'. The study is done in a comparativist way. It includes the comparison, firstly, between the Old Kyivan and Byzantine agiographical sources in their thaumatological aspect, and secondly, between the approaches to comprehension and description of a miracle which are characteristic for Kyivan literature of lives of the saints and, accordingly, for the literature of annals. As it is shown, the emphasis on eventness, “wonderfulness” and creative power of a miracle seems to be a specific dominant of the Old Kyivan thaumatological narrative in comparison with Byzantine one. Then, the miracle in annals appears mostly as a fact produced for affirmation of a certain standpoint, whereas the Old Kyivan life perceives and represents the miracle for the most part in such a manner, in which it arises for inner look of a person, in the context of her mental and moral experience. To a certain degree it makes more understandable especially artistic meaning of the agiographical literature of Kyivan Rus'.

Keywords: miracle, miraculous, cultural reality, Old Kyivan agiography, Byzantine agiography, annals.

Олена Колесник

«КОРОЛЬ ЛІР» ШЕКСПІРА ТА «СЛОВО О ПОЛКУ ІГОРЕВІМ»: ІНТЕРПРЕТАЦІЇ МІФУ

У статті розглянуті спільні міфопоетичні основи сюжетних елементів та образності «Слова о полку Ігоревім» і шекспірівського «Короля Ліра». Показано, що ці твори є вільними художніми інтерпретаціями загальноєвропейської міфопоетичної традиції, причому та сама архетипна символіка здатна накладатися на типологічно різний історичний або легендарний матеріал.

Ключові слова: «Король Лір», міфопоетика, «Слово о полку Ігоревім», хронотоп, художня інтерпретація, Шекспір.

Актуальність обраної теми визначається неперехідним значенням творчості В. Шекспіра та парадигмальним статусом «Слова о полку Ігоревім», а також необхідністю уточнення ментальних структур, які покладено в основу класичної європейської культури та її сучасних модифікацій.

Постановка проблеми. Дослідження присвячене проблемі спільності міфопоетичних засад, які породили твори принципово відмінні, але належні до одного культурного поля.

Ступінь розробки теми. Вивчення різних аспектів міфопоетики в Україні має стійку традицію: починаючи з М. Грушевського, М. Драгоманова, Лесі Українки, О. Потебні та І. Франка, і до таких сучасних дослідників, як О. Білокобильський, О. Забужко, О. Кирилюк, С. Кримський, В. Личковах, Н. Хамітов та інші. Інтерес до творів Шекспіра, в тому числі й «Короля Ліра» в Україні виник в ХІХ ст. Згодом до осмислення шекспірівської спадщини зверталися Д. Вавринюк, І. Ваніна, Б. Князевський, О. Ладигіна, І. Луценко, Л. Миловидова,

Н. Модестова, Ю. Новиков, М. Рильський, М. Шаповалова, Т. Якимович та інші. В сучасній Україні про Шекспіра пишеться відносно багато праць, однак, здебільшого вони присвячені: 1) методиці викладання п'єс в школах та ВНЗ, 2) проблемам перекладу, 3) розвідкам з української шекспіріани. Більш узагальнюючий характер мають публікації таких дослідників, як С. Ватченко, А. Вітченко, М. Кремер, Є. Млиновський, Н. Тарасова. Слід особливо згадати дослідження В. Ніконової з принципів шекспірівської поетики. Тема шекспірівських джерел з часів М. Драгоманова не привертає особливої уваги, а отже, міфологічні витоки творчості Шекспіра залишаються мало розкритими. Тому **завданням дослідження** є розгляд художньої інтерпретації спільних для Європи міфологічних структур у двох творах, репрезентативних для української та британської традиції.

Виклад основного матеріалу. Рецепція та осмислення творів Шекспіра в Україні почалася відносно пізно — в середині ХІХ ст., зате цей процес проходив надзвичайно інтенсивно. Звернення українських культурників до Шекспіра завжди було пов'язано з тим «рухом до Європи», який продовжується й досі. На відміну від представників західноєвропейських націй, яким не треба було визначати та стверджувати власну самобутню ідентичність, українцям прилучення до шедеврів європейського та світового мистецтва допомагало подолати комплекс меншовартості за допомогою процесу, який І. Лімборський назвав «присвоєнням» Шекспіра [див.: 5]. Відвертим свідченням цього є вірш Куліша «До Шекспіра», в якому є наступні рядки:

*Світило творчества, Гомере новосвіту!
Прийми нас під свою опеку знамениту:
Дай у твоїм храму нам варварства позбутись,
На кращі почуття і задуми здобутись... [3].*

Але, якою б не була «престижність» шекспірівських творів, широке звернення до них української творчої еліти та захоплена реакція публіки були б неможливими без глибинної спорідненості культур, яка дозволила подолати дистанцію між англійським

автором XVI–XVII ст. та українським реципієнтом XIX–XXI ст. Адже на рівні, набагато глибшому, ніж політичний та ідеологічний, Україна є невід’ємною частиною тієї самої Європи, яка породила і творів Шекспіра.

На нашу думку, зв’язки творчості Шекспіра з Україною можна розглядати не в двох, як це робиться зазвичай, а у трьох основних аспектах: крім української наукової шекспіріани та різних форм художньої інтерпретації п’єс, слід звернути увагу також на співвідношення української та британської міфопоетики, яке неусвідомлено впливає на рецепцію творів англійського драматурга. Цей аспект є мало вивченим і заслуговує на більш детальний розгляд. При цьому в центрі нашої уваги опиняються декілька культурних шарів:

- 1) спільна для всієї Європи міфопоетична традиція;
- 2) X–XII ст.: для багатьох народів це час усвідомлення та ствердження власної ідентичності, яке привело до розвитку схожих літературних форм;
- 3) загальноєвропейська барокова культура XVI–XVIII ст.;
- 4) романтизм XIX ст. з його перевідкриттям творчості Шекспіра; в Україні він не чітко відмежований від реалізму та великою мірою переходить і в культуру XX ст.;
- 5) сучасна (кінець XX – початок XXI ст.) глобалізована культура.

У даній статті ми спробуємо дослідити два хронологічно найглибших рівня.

Сьогодні все частіше висловлюється думка, що батьківщину індоєвропейської пра-спільноти не вдається визначити через те, що цієї спільноти як реальної групи людей ніколи не існувало. Однак, за лінгвістичним поняттям «індоєвропейська мовна сім’я» стоїть конкретна реальність. Так само реальним фактом є комплекс міфологічних уявлень, який значною мірою збігається з ареалом поширення індоєвропейських мов, і який тому був позначений як «індоєвропейська міфологія». Численні подібності в образі світу, і навіть в окремих оповідних сюжетах різних народів

пояснювали і спільним походженням, і незалежним самопородженням структурних інваріантів оповіді, і виникненням однакових сюжетів на тому самому рівні соціального розвитку різних суспільств, і різночасовими запозиченнями («бродячі сюжети»). Один з таких сюжетів безпосередньо пов'язує текст «Короля Ліра» з українським фольклором: в тексті шекспірівської трагедії є посилання на казку «Чайлд Роланд», сюжетна структура якої повністю відповідає структурі першої частини «Котигорошка» (докладніше див.: 2]). При цьому обидві казки є десакаралізованими версіями так званого Основного міфу.

Як писав М. Грушевський, щоб запозичений мотив прижився, в культурі народу-реципієнту повинна бути «суголосна основа». Чи є ця суголосність у британської та української культур? Звісно, відмінностей у ментальності цих народів дуже багато — інакше не може бути, якщо врахувати відмінність між імперською державою — та вічною колонією, островом-фортецею — та євразійським «роздоріжжям». Але, чим глибших культурних шарів ми сягаємо, тим більше знаходимо спільного. З ряду причин, культура Великої Британії зберегла надзвичайно багато рудиментів прадавнього світогляду. Багато архаїки має й українська культура, яка практично до нашого часу залишалася сільською і традиційною. Пам'ять про «справжнє», «природне» життя привела до того, що обидва народи поставили в центр свого національного міфу образ сільської ідилії. Для українців це була мрія про вдосконалення наявного способу життя, про вільне та заможне господарювання, яке виглядало реальним і близьким, але часто залишалася утопічним. Для британця, представника дедалі більш урбанізованої цивілізації, характерним стало намагання віднайти та відтворити в мистецьких творах, та навіть у житті «Веселу стару Англію». Незважаючи на відмінності відтінків, схожість ідеї гармонії людини та природи робить шекспірівські омріяні «зелені поля» зрозумілими будь-якому українцю.

Кожна п'єса Шекспіра є завершеним образом Космосу. Але те саме можна сказати і про українські казки, а також про

багато пізніших, авторських творів. Українське мистецтво, незалежно від виду та жанру, тяжіє до створення цілісного та осмисленого художнього світу. Недарма тут практично не прижився натуралізм, а різні форми модернізму прагнули не нігілістичного відкидання традиції, а оновлення за рахунок трансісторичного та транскультурного синтезу. Саме тому знаковим для України стилем стало бароко з його поєднанням складності, багатозначності, навіть химерності, з чітким уявленням про сенс життя та осельність світу. Якщо згадати, що українське бароко увібрало багато ренесансних мотивів, то аналогія з творчістю Шекспіра, яка сполучає ренесансне та барокове, стає повною.

Інколи український сакральний Космос знаходить свій повний візуальний вираз («Катерина» Т. Шевченка з її зразковим архетипним символізмом). В інших випадках йдеться про словесну картину — таку як в одному з найбільш загадкових творів світу — «Слові о полку Ігоревім». Не будемо торкатися делікатної проблеми походження цієї пам'ятки. Слід лише уточнити, що аналогія з фальсифікованими «Поемами Оссіана», яку інколи використовують супротивники автентичності «Слова», не зовсім адекватна. По-перше, поеми мають конкретного і швидко визначеного автора, в той час як всі кандидатури на роль творця «Слова» залишаються гіпотетичними. По-друге, Дж. Макферсон використовував кельтський фольклор, тому його поеми схожі на ірландські саги та на шотландські балади, в той час як «Слово» не має близьких аналогів. По-третє, в «Поемах Оссіана» не вимальовується цілісна міфопоетична картина світу, яка є в «Слові», і яка дозволяє розглядати його як релевантне для нас джерело.

Порівняння «Слова» з трагедією Шекспіра може здатися некоректним через значний хронологічний розрив та жанрову відмінність. Однак, одним з головних джерел «Короля Ліра» були «Хроніки» Р. Холіншеда, який запозичив сюжет з «Історії Британії» Гальфріда Монмутського. Тут з'являються точки перетину: «Історія» і «Слово» були написані приблизно одночасно,

та з тим самим «надзавданням» консолідації нації шляхом визначення її стану серед інших народів, досягнення її минулого, сучасності та перспектив. Автори обох творів, будучи християнами, не відкидають язичницьке минуле, а намагаються «акумулювати» все славне та героїчне в історії народу — в цьому їм допомагає те, що і Британія, і Русь прийняли християнство достатньо мирно. Як пише С. Шкунаєв, «культура будується на основі усього накопиченого до неї матеріалу, включаючи його в своє поле свідомості і надаючи йому сенс в колі даної культури...» [8, с. 401]. Тому реальна історія переплітається з біблійною та античною традиціями, місцевими міфами, а також актуальною на той час політичною ідеологією. Наприклад, у Гальфріда предком британців є троянець Брут, що відсилає читача відразу до Гомерівської Трої та до Римської республіки. Київська Русь легітимізує свою державність посиланнями і на сина Ноя Яфета, і на апостола Андрія, і на князя Кия, і на Рюрика, і на Дажбога та Велеса. Цей синкретизм завдає багато загадок історикам, зате стає основою для «зразкових» текстів, які концентрують в собі національний міфос, і тим самим започатковують подальшу традицію.

Розглянемо конкретні паралелі між «Королем Ліром» та «Словом».

По-перше — це космічний характер дії. В обох випадках світ є небайдужим щодо людських справ. В «Слові» ця участь конкретніша («ничить трава жалощами», «дятли дорогу кажуть» тощо), але й в «Лірі» Дж. У. Найт відмітив виключний «натуралізм» ідейної та образної систем. За підрахунками Н. Шарлеманя, в «Слові» тварини згадуються більше 80 разів [7, с. 78]. В цілому, тварини, стихії та ландшафт в «Слові» мають природно-символічну двоїстість, причому й сам символізм не завжди є однозначним. В «Королі Лірі» фігурують біля 60 різних тварин (всього порядку 130 згадок); символізм тут є складнішим, оскільки крім алегорій людських якостей, йдеться про загальне зближення/протиставлення «людського» та «тваринного», яке розглядається в контексті інших опозицій («природне» та «неприродне» тощо).

Онтологічна не-самотність людини підкреслює цілісність світу, а також наявну загрозу цій впорядкованій цілісності. В обох випадках наближення кризи просвіщається затемненнями сонця (в «Лірі» — ще й місяця). В «Слові» задана з самого початку дихотомія «світло — темрява» залишається провідною в усьому тексті. В шекспірівській трагедії на перший план входять інші протиставлення, наприклад «нормальна» погода та буря. Проте практично всі ці опозиції можуть бути прочитані як метафори Космосу та Хаосу, ладу та розбрату на природному, соціальному та психологічному рівнях.

Фундаментальному протиставленню «світло — темрява» в «Слові» відповідає просторове протиставлення «Руська земля — поле половецьке». Хронотоп «Ліра» складніший, але в нашому контексті валідною є опозиція «замок — пустош», причому валентність цих топосів виявляється зворотною: при настанні Хаосу, слід зануритися в нього: вийти з людських споруд і приєднатися до «природи».

Як і простір, час «Слова», теж є двоїстим: Боян зиває «оба полы сего времени». Однією «полою» є минуле: «первых времен усобицы», часи «дідів» — як зауважив Д. Лихачев. Автора більше цікавлять саме покоління дідів та прадідів, а не батьків [див. 4, с. 140]. Можна припустити, що «другою полою» є майбутнє. Тоді сучасність — це «се время», полами (половинами) якого є минуле та прийдешнє. Такий час ближче до епічної традиції, де минуле і майбутнє існують як модули теперішнього, ніж до Новоевропейського уявлення про «миг между прошлым и будущим». Отже, поет виступає як хранитель не тільки пам'яті та традиції, але й самого часу. В «Лірі» ми теж бачимо «міцний» (термін М.Стебліна-Каменського, [див. 6, с. 105–116]), гранично сконцентрований час, який згортає всю історію Британії в один сюжет. При цьому дія сприймається і як «першопочаткова», «прецедентна» — і як позачасова. Отже, поет виступає як хранитель не тільки пам'яті та традиції, але й самого часу, інставрацію якого він здійснює.

Нарешті, герої обох текстів мають міфологічні асоціації. Образ короля Ліра, гадаю, походить від кельтського бога Лера/Ліра, крім того він є втіленням архетипного образу старого правителя, який втрачає владу; інші персонажі також мають міфологічні паралелі. В «Слові» міфологізація відбувається за рахунок солярних асоціацій головних героїв, та їхнього співставлення з божествами, яке не слід розуміти буквально, але водночас не можна вважати лише словесною прикрасою. Особливу цікавість викликає Боян, чий образ постає центром комплексу уявлень про три рівні світу, Світове дерево, та поета-шамана. Боян в «Слові» чотири рази названий віщим (єдиний інший персонаж з таким визначенням — це Всеслав); його виключним епітетом Бояна є «Велесов внук». Цей зв'язок з богом потойбічного світу, та інші риси зближують його з британським Мерліном, теж водночас історичною особою, та символом поезії-як-шаманства [див. 9]. При цьому поема Гальфріда Монмутського «Життя Мерліна», теж може бути одним з джерел шекспірівського «Короля Ліра»: саме з неї міг бути запозичений провідний для трагедії мотив втрати королем розуму з одночасним набуттям містичної мудрості, втечі від людей та викриття суспільних вад [1]. Таким чином, король Лір виявляється безпосередньо співвіднесеним з Мерліном, центральною постаттю британського міфосу, причому йдеться не про збіг другорядних ознак, а про ключовий епізод «біографії» обох персонажів, пов'язаний з однією з найважливіших для кельтської міфології тем — друїдичним священним шаленством як «мудрості в безумстві». В «Слові» мотив шаманської чарівної втечі реалізується в сюжеті про повернення Ігоря з полону, який теж можна розглядати в контексті «уходу як повернення до себе».

Це одна спільна для обох текстів тема — це ставлення до влади. І для кельтської, і для слов'янської традиції було характерне уявлення про сукупність правил, яких правитель мав дотримуватися (у давніх ірландців ці приписи мали назву «правди короля»). Вони мали забезпечувати накопичення правителем

особливої містичної сили, харизми у власному сенсі слова (від іранського «фарн», «полум'я величі»), якою він «опромінював» народ і землю, забезпечуючи нормальне функціонування суспільства і природи.

В «Слові» такою харизмою наділяється Ігор. Автор героїзує невдалий похід князя саме за рахунок міфологізації героя разом з його дружиною Ярославною. Незважаючи на свої помилки, Ігор все ж таки зображений як сонце, без якого не може бути нормального життя країни (і навіть сусідніх народів), і чие повернення стає причиною всезагального торжества. Отже, позбавлене логіки з точки зору модерної парадигми влади, оспівування невдалого походу є абсолютно логічним з точки зору міфопоетики.

У шекспірівські часи уявлення про містичну силу короля відходили в минуле, але ще не зникли повністю. З текстів п'єс, особливо історичних хронік, ясно, що королі не мали серйозні, і порою досить обтяжливі обов'язки перед країною та народом. Шекспірівські королі інколи приходять до думки, що вони є не виключенням серед людського роду, і не володіють ніякою особливою містичною силою. Але підказати таку думку «знизу» було неможливо — монарх повинен сам досягнути свою рівність з іншими людьми.

Шекспір писав свої трагедії в час, коли паралельно існували два малосумісних уявлення про природу влади — до-модерне та модерне. Якщо врахувати цей контекст, психологічно начебто неправдоподібна зав'язка трагедії стає цілком зрозумілою. Уявлення Ліра про владу до-модерні, його спадкоємців — модерні; що й створює конфлікт. Старий король зовсім не збирається віддавати владу — свою священну харизму, свій містичний шлюб з країною — яку вважає невід'ємною від своєю особи. Він лише передає нащадкам виконання певних адміністративних функцій, які стали обтяжливими для людини його віку. В кельтських королівствах дійсно передбачалося призначення спадкоємця, який за життя короля діяв як його співправитель. Але ж доньки та

зяті Ліра розуміють владу в контексті модерної парадигми — як суму повноважень, навіть як силу і примус. Нічого священного в цьому розумінні нема. Тому вони впевнені, що Лір добровільно віддав їм все, але згодом став висувати необґрунтовані вимоги.

Таким чином, обидва тексти, незважаючи на всю відмінність в джерельній базі, сюжеті та жанрі, відрізняються енциклопедичним характером: вони охоплюють природу та культуру, християнство та язичництво, етичне та естетичне, історію, сучасність та сподівання на майбутнє, описують різні рівні суспільства та моделі поведінки, взяті в світовому контексті. Обидва тексти мають парадигмальний характер, і великою мірою це досягається саме художньою інтерпретацією міфологічних уявлень та мотивів.

Висновки та перспективи подальшого дослідження. Зі сказаного випливає, що розглянуті твори широко використовують фольклорну традицію, національні версії якої виявляються дуже близькими як на рівні окремих мотивів, так і на рівні загальної міфопоетичної картини світу. Ця співставність «життєвих світів» британського та українського народів забезпечує органічне прийняття Шекспірівських творів українськими реципієнтами. Вивчення місця міфопоетики у творчості Шекспіра, зокрема, в тексті «Короля Ліра», а також більш ґрунтовне визначення особливостей українського національного міфу та його специфіки в порівнянні з британською та іншими європейськими традиціями заслуговує на подальше дослідження.

ЛІТЕРАТУРА

1. Гальфрід Монмутский. Жизнь Мерлина // Гальфрід Монмутский. История бриттов. Жизнь Мерлина / Отв. ред. А.Д. Михайлов. — М.: Наука, 1984. — 286 с.
2. Колесник О.С. «Котигорошко» і «Король Лір» як варіанти «Основного міфу» // Вісник Чернігівського державного педагогічного університету імені Т.Г.Шевченка. Випуск 26. Серія: філософські науки [за ред. В.А. Личковаха]. — Чернігів: ЧДПУ, 2004. — С. 85–91.

3. Куліш П. До Шекспіра // П. Куліш Твори: В 2 т. — К. : Наукова думка, 1994. — Т. 1. — С. 384—385.
4. Лихачев Д.С. «Слово о полку Игореве» и эстетические представления его времени // Слово о полку Игореве. 800 лет: Сборник. — М.: Советский писатель, 1986. — С. 130—152.
5. Лімборський І. «Наш Шекспір», або доля шедеврів світового письменства за доби глобалізації / І. Лімборський. — Всесвіт. — 2010. — № 9—10. — С. 247—251.
6. Стеблин-Каменский М.И. Мир саги // М.И. Стеблин-Каменский. Мир саги. Становление литературы. — Л.: «Наука» Ленинградское отделение, 1984. — 246 с.
7. Шарлемань Н.В. Из реального комментария к «Слову о полку Игореве» / Н.В. Шарлемань. // Слово о полку Игореве. 800 лет: Сборник. — М.: Советский писатель, 1986. — С. 78—89.
8. Шкунаев С. «Похищение быка из Куальнге» и предания об ирландских героях / С. Шкунаев // Похищение быка из Куальнге. М.: Наука, 1985. — С. 382-447.
9. Tolstoy Nikolai. The Quest for Merlin. — Sceptre, 1990. — 378 p.

Колесник Е.С. «Король Лир» Шекспира и «Слово о полку Игореве»: интерпретации мифа.

В статье рассмотрены общие мифопоэтические основы сюжетных элементов и образности «Слова о полку Игореве» и шекспировского «Короля Лира». Показано, что эти произведения являются художественными интерпретациями общеевропейской традиции, причем та же архетипная символика может накладываться на типологически различный исторический или легендарный материал.

Ключевые слова: «Король Лир», мифопоэтика, «Слово о полку Игореве», хронотоп, художественная интерпретация, Шекспир.

Kolesnyk O.W. Shakespeare's «King Lear» and the «Lay of Prince Igor's Host» as the interpretations of the myth

The «Lay of Prince Igor's Host» and the tragedies of W. Shakespeare, namely, «King Lear» have common plot elements and imagery because both texts reflect extremely archaic mythic complex. The same archetypal symbols are applied to the heterogeneous historical and legendary material, and thus manifest themselves in the different literary genres. In our case in both texts such symbols are so numerous, that «King Lear» and the «Lay...» can be viewed in the context of the artistic interpretation of the mythological tradition.

Key words: artistic interpretation, chronotopos, «Lay of Prince Igor's Host», «King Lear», mythopoeia, Shakespeare.

Володимир Коваленко

ОБРАЗ СВЯТОСТІ БЛАГОВІРНОГО ЧЕРНІГІВСЬКОГО КНЯЗЯ ДАВИДА СВЯТОСЛАВИЧА

Благовірного чернігівського князя Давида Святославича, засновника однієї з гілок династії чернігово-сіверських князів Святославичів — Давидовичів часто називають за його миролюбний характер «провозвісником братолюбства». Його «Житіє» не збереглося до наших днів, проте в його існуванні вже у XII ст. сумнівів немає, так само, як і в тому, що канонізація Давида Святославича відбулася вже в другій чверті XII ст.

Ключові слова: Давид Святославич, чернігівські князі, «Житіє», перший чернігівський святий, «Слово про князів».

Середньовіччя, як відомо, не знало іншої ідеології, окрім релігійної. Не була виключенням в цьому і Давньоруська держава. «Становление и упрочение древнерусского государства, борьба централизованной великокняжеской власти с племенной разобщенностью неизбежно порождали потребность во всеобъемлющей идеологической доктрине...», — писав понад чверть віку тому відомий російський дослідник історії Церкви О. Хорошев [14, с. 11]. Звичайно, процес розповсюдження християнства на просторах Східної Європи розпочався задовго до офіційного хрещення Русі Великим князем Володимиром Святославичем, та все ж до остаточної перемоги нової релігії мав пройти ще досить тривалий час. Цілі покоління християнських місіонерів мали сіяти зерна нової віри серед вчорашніх язичників, і чим далі від центру держави мешкало те чи інше

плем'я, тим більше часу і зусиль потрібно було вкласти в його християнізацію.

Важливу роль у процесі християнізації слов'ян відіграла пропаганда руських святих, задля чого політичні й церковні діячі Русі розгорнули цілу програму канонізації. «Чи не найповніше мудрий урок моральності, заповіданий нам геніальними предками, — зазначав В. Горський, — втілено в образі святості, що в культурі Київської Русі відбивав уявлення про найдовершеніше, найчесотніше, про ту височину, якої має прагнути людина на шляху духовного вдосконалення. Розкрити зміст цього ідеалу важливо не лише заради відтворення адекватного образу нашої давнини. Він, цей ідеал, не втратив своєї цінності і понині, бо процес морального зростання неможливий без чуття високого історичного обов'язку, відповідальності за власні вчинки не лише перед дітьми та онуками, але й перед дідами і прадідами» [3, с. 4]. При цьому, як зазначав церковний історик Є. Голубинський, перші руські святі значною мірою були прославлені «по причинам политическим, не имеющим отношения к вере» [2, с. 49].

В XII ст., з настанням періоду феодальної роздробленості, поряд з когортою загальноруських святих з'являється ціла система місцевих культів, формуються пантеони місцевих святих: «...каждо убо страна и град блажит, и славит, и похваляет своих чудотворцев». Одним з перших з-поміж місцевих пантеонів сформувався чернігівський, що було викликано традиційним багатовіковим суперництвом Чернігова і Києва. Першим святим Чернігівської землі прийнято вважати Преподобного Чернігівського князя Давида Святославича. [4, с. 32]. В чернігівській династії Преподобний Давид Святославич займає помітне місце. Він став родоначальником однієї з гілок династії Святославичів — чернігівських Давидовичів і признаний першим святим Чернігово-Сіверської землі. «Житіє» Давида Святославича не збереглося, проте сумніватися в його існуванні в давнину, не доводиться. На користь цього свідчать т. зв. «посмертні чудеса», досить детально описані в «Слові

про князів» XII ст., прочитаному в Чернігові на день пам'яті святих Бориса і Гліба (ймовірно, близько 1174 р.) [12], які, як відомо, — одна з необхідних умов для канонізації.

Після досить розлогого панегірика, в якому прославляються чесноти Давида Святославича («...Давыд этот ни к кому не имел вражды... когда кто рать на него воздвигал, он рать ту покорностью своей умирал. Если кто кривду какую ему чинил из братьев, он вину на себя перелагал. Когда крест кому целовал, крепко держал слово; когда кто нарушал целованье крестное, он и тогда клятвы не преступал, никого не обижал и зла не творил. ...В великой тишине княжил он. ...Этот князь не один дом имел, а много — всей земли Черниговской был он князем. А заповедь господню исполнил, в своей жизни земной ни с кем никогда не враждовал он...») [12, с. 338—343], і перераховуються ці «чудеса». Коли єпископ чернігівський Феоктист почав відспівувати князя, «...вдруг верх терема расселся, и ужаснулись все. Влетел в терем голубь белый, сел князю на грудь. И князь испустил душу, голубь невидим стал. А терем наполнился благоуханием» [12, с. 338—343]. Коли ж приготувались ховати новопреставленого в Спаському соборі, з'ясувалось, що саркофаг йому ще не готовий, і єпископ, побачивши, що сонце вже сідає, вирішив відкласти поховання на завтра. Але тут наближені повідомили, що сонце не заходить, а стоїть на місці. Над хрестом Спаського собору з'явилась зірка. «Когда перенесли князя в построенную им церковь Бориса и Глеба, — звезда перешла от Спаса к церкви мучеников святых» [12, с. 338—343]. І тільки коли тіло князя поклали в кам'яний саркофаг, сонце зайшло. Таким чином, смерть і поховання Давида Святославича були відзначені відразу чотирма «чудесами», зафіксованими ще в XII ст., чого цілком достатньо було для його канонізації і написання «Житія».

Біографія Благовірного князя повна загадок. Народився майбутній святий в родині Чернігівського (1054—1073) і Великого Київського (1073—1076) князя Святослава Ярославича та його дружини Кілікії (за припущенням М. Дімінка —

візантійки) [5, р. 252]. Джерела не повідомляють рік народження Давида, проте можна припускати, що трапилось це в кінці 1050-х — на початку 1060-х років: близько 1080 р. у Давида Святославича та його дружини Феодосії вже з'явився первісток — майбутній князь-інок Микола Святоша [10, с. 105].

В генеалогії Давида теж була загадка: більшість істориків, беручи до уваги повідомлення «Повісті минулих літ» про Любецький з'їзд і розподіл вотчини Святослава Ярославича, вважали Давида другим його сином. Однак частина дослідників намагались обходити питання про результати розподілу, відзначаючи приналежність володінь Святослава сумарно його нащадкам. Однак вже М. Карамзін та М. Костомаров, всупереч літописцю, в переліку Святославичів ставили Олега перед Давидом, натякаючи цим на його старшинство. П. Голубовський першим висловив припущення, що старшим наприкінці XI ст. серед Святославичів залишався Олег. Із сучасних дослідників це визнають М. Дімінік (котрий у якості головного аргументу послався на зображення родини Святослава на кольоровій заставці з виготовленого на його замовлення «Ізборника», де серед князівських синів, після Гліба, другим стоїть Олег), М. Котляр і автор [9, с. 24–34]. Першим же назвав Олега Чернігівським князем (тобто старшим в роду), здається, ще М. Стрийковський. Однак відзначимо окремо, що в «Слові про князів» XII ст. Давид дійсно названий старшим в роду: «Княжил в Чернигове он, в большом княжении, ибо старший был меж братией своей» [12, с. 338–343] (можливо, тут йдеться про період після 1015 р., вже після смерті Олега Святославича).

Враховуючи особливе шанування в родині Святослава Ярославича перших руських святих Бориса-Романа та Гліба-Давида, Л. Войтович висловив припущення, що Давид було хрестильним ім'ям князя, а в миру його звали Борисом [1, с. 372]. Цю точку зору не підтримали А. Литвина та Ф. Успенський, котрі вважають, що «...у Давида Святославича имя Давид было единственным, совмещавшим в себе функции родового и крестильного» [8, с. 441–443]. На користь цього свідчить той

факт, що в «Хоженні ігумена Даніїла» Давид дійсно єдиний з князів Русі названий одним-єдиним ім'ям. Відзначимо до того ж, що хрестильне ім'я Давид належало Глібу Володимировичу, а не Борису-Роману.

Біографія Давида Святославича також повна загадок. Більшість дослідників вважали, що він княжив у Муромі (1076–1093), Новгороді (1093–1095), Смоленську (1095–1097) [1, с. 372]. У Смоленську Давид Святославич княжив до Любецького з'їзду 1097 р., коли за його рішенням він отримав батьківський Чернігів, у боротьбі за який фактично участі не брав. Цю парадоксальну на перший погляд ситуацію прояснює В. Татіщев, який зазначає, що 1096 р., після заключеного під Стародубом з Олегом Святославичем перемир'я, котре для останнього було рівнозначне поразці, Святополк і Мономах «уложили междо собою Чернигов дати Давиду Святославичу, Ольгу для его безпокойств – Муром... Но сего Олегу до съезда не объявили» [13, с. 105]. Це рішення Святополк і Давид скріпили шлюбом своїх дітей – Миколи Святоші і дочки Святополка Анни.

В подальшому Давид виступав за збереження Любецьких рішень та внутрішню стабілізацію Русі. 1098 р. він разом з Олегом підтримав намір Мономаха покарати Давида Ігоревича, за наклепом якого був осліплений Василько Тербовльський. 1100 р. на Витичевському з'їзді він виступав за якнайшвидше врегулювання усобиць, надавши Давиду Ігоревичу від себе 100 гривень срібла в якості компенсації за втрачені волості. В подальшому Давид Святославич брав активну участь в походах проти половців: у битвах біля Хортиці 1103 р., на р. Хорол 1107 р., у верхів'ях Сіверського Донця та на р. Сальниці 1111 р. Крім того, його війська взяли участь у походах на Друцьк 1116 р. та на Волинь 1117 р.

У січні 1113 р. чернігівським єпископом був висвячений ігумен Києво-Печерської Лаври Феоктист, який став і духівником дружини Давида. За його ініціативою було закладено кам'яний собор Успіння Богородиці в Єлецькому монастирі,

а незабаром — церкву на честь пророка Іллі при вході до Антонієвих печер. 1115 р. Давид разом з братом Олегом, синами та племінниками і єпископом Феоктистом брав участь у перенесенні мощей Бориса і Гліба в новий храм у Вишгороді. Після внесення рак з мощами святих князів Володимир Мономах хотів поставити їх посеред храму та облаштувати над ними срібний терем, а Святославичі пропонували поставити раки праворуч, в нішах-аркосоліях. Суперечку було вирішено жеребкуванням на вівтарі, котрий вирішився на користь чернігівських князів [4, с. 30–31]. Це був останній конфлікт в бурхливому житті Олега Святославича, і 1 серпня того ж року єпископ Феоктист відспівав невгамовного князя в батьківському для нього Чернігівському Спаському соборі.

В кінці життя, близько 1120 р., Давид Святославич на князівському дворі в Чернігові заклав величній Борисоглібський собор — перший храм на честь Бориса і Гліба, не пов'язаний з місцем їх смерті чи поховання, що зберігся до наших днів. З його історією пов'язана ще одна загадка: при археологічних дослідженнях в північному нефі собору були відкриті фундаменти невідомої монументальної споруди другої половини XI ст., котру М. Холостенко інтерпретував як двокамерний князівський терем. Однак повторне обстеження об'єкту, проведене П. Раппопортом, дозволило йому дійти висновку, що це — рештки першопочаткового Борисоглібського собору XI ст.

Давид Святославич, котрий почив 1 серпня 1123 р., був похований в заснованому ним храмі (вірогідно, в одній з аркосольних ніш). Канонізований він був, ймовірно, в період з 1139 по 1157 рр., коли в Чернігові правили його сини Володимир та Ізяслав, адже вже близько 1174 р. у «Слові про князів», як згадувалося, йшлося про його «посмертні чудеса». Саме Давидовичам конче потрібно було ідеологічно підкріпити свої родові права на Чернігівське княжіння, для чого канонізація засновника династії була вдалим вибором. Після смерті взимку 1166/1167 рр. останнього представника династії Давидовичів вщижського князя Святослава Володимировича

ця ідея, вірогідно, значною мірою втратила свою актуальність, і навіть територія приналежного їм князівського двору з Борисоглібським собором, як «виморочного», була передана заснованому на його місці Мученицькому монастирю. Судячи за планами XVIII ст., він займав площу біля 5 га. 1786 р., згідно указу імператриці Катерини II, монастир був закритий, а його споруди пристосовані для різних адміністративних установ.

Канонізація Давида Святославича, окрім суто церковних проблем, значною мірою була пов'язана із загальною політичною ситуацією на Русі кінця XI — першої половини XII ст., насамперед, як зазначав В. Горський, з існуванням «вельми draжливої для давньоруської свідомості теми «єдності землі Руської» і пов'язаного з цим осудження міжкнязівських усобиць» [3, с. 113]. Суттєві зміни на політичній авансцені Київської Русі, швидка, мов у калейдоскопі, зміна в 60-х — 70-х роках XI ст. князів на київському престолі, спроби Всеволода Ярославича позбавити своїх племінників належної частки володінь призвели до серії відчайдушних спроб останніх захопити своє «місце під сонцем», ввергли Русь у нескінчену череду кривавих усобиць. «Для того, щоб замирити відцентрові та доцентрові сили, потрібна була ідея, яка узгодила б їхні інтереси. І суспільна думка Київської Русі саме в другій половині XI ст., на яку припадає й канонізація Бориса та Гліба, виробляє принцип “отчини”... “Повість врем'яних літ” доводить непохитність цього принципу посиленням на священну історію...

Запроваджений Ярославом Мудрим принцип “отчини” був юридично закріплений його внуками, котрі 1097 року на князівському зібранні в Любечі постановили: “кождо да держит отчину свою”...Впродовж півтора століття по смерті Ярослава Мудрого той принцип незмінно проголошувався на рівні суспільної свідомості, але безупинно порушувався в реальному житті.

За такої ситуації особливого значення набувають моральні чинники. Саме на часі було усвідомлення величезної дійовості їх в установленні моральної та ідеологічної дисципліни.

...Принципи братерської любові, шани й безумовної покори меншого перед старшим проголошуються як мало не головні чесноти державного діяча» [3, с. 114–115].

Не менш важливою підтримка теми «братерської любові, шани й безумовної покори» була актуальною і для Володимира Всеволодовича Мономаха та його нащадків. Захоплення Мономахом 1113 р. київського престолу з брутальним порушенням як старих («родового сюзеренітету»), так і нових, затверджених в Любечі («кождо да держит отчину свою»), принципів престолонаслідування, яке можна кваліфікувати тільки як династичний переворот, вимагало, безсумнівно, свого морально-ідеологічного обґрунтування. Після смерті Святополка Ізяславича 16 квітня 1113 р., Володимир Мономах, будучи представником династично молодшої — третьої — гілки Ярославичів, фізично, вірогідно, залишався старшим серед онуків Ярослава Мудрого — він народився 1 січня 1054 р. Та все ж законних прав на Київ він не мав. Тим більше не мали їх його сини Мстислав, Ярополк та В'ячеслав, котрі по черзі сходили на київський престол. Не було таких прав і у Юрія Володимировича Довгорукого, який все життя боровся за Київ. Відтак, кожен з них мав свою зацікавленість у зміцненні основних принципів Борисо-Глібського культу і канонізації Давида Святославича. Головними ж конкурентами (як династичними, так і реальними, політичними) Мономашичів були чернігово-сіверські Ярославичі. Позиція Олега Святославича — затятого і безкомпромійного борця за батьківський трон — ні в кого з тогочасних діячів ілюзій не викликала. Натомість, позиція Давида Святославича — більш врівноваженого, схильного (як показують наведені В. Татіщевим свідчення) до значних компромісів на фоні брата виглядала більш привабливою. До того ж, він пережив свого невгамовного брата і залишався чернігівським князем — єдиним реально-можливим претендентом на київський стіл.

Відзначимо також, що саме на першу чверть XI ст. — період перебування Давида на чернігівському столі — припадає

чи не найбільша кількість подій, пов'язаних з канонізацією осіб, тою чи іншою мірою пов'язаних з Чернігівською землею. 17 лютого 1106 р. син Давида Микола Святоша першим з князів Русі добровільно прийняв чернечий постриг у Києво-Печерській Лаврі, де й провів решту свого життя. Ставши ченцем, він заснував, за переказами, Миколаївський лікувальний монастирський корпус для бідних з храмом Св. Миколая при ньому та у 1106—1108 рр. збудував церкву Св. Трійці над Лаврськими воротами (тобто закладка храму відбулася, фактично, при постризі Святоші). Преподобний Святоша був добре освіченою людиною, мав власну велику бібліотеку, яку передав монастирю, як і свої маєтності [10, с. 107—111]. Сучасником і сподвижником Давида Святославича був Святитель Феоктист, ігумен Києво-Печерської лаври з 1103 р., висвячений на чернігівську кафедру в січні 1113 р. 1108 р. він збудував у Лаврі кам'яну трапезну та активно сприяв канонізації Преподобного Феодосія Печерського 1108 р. 1115 р. Феоктист брав участь у перенесенні мощей Бориса і Гліба в новий храм у Вишгороді, а 1 серпня 1123 р. саме він відспівував і ховав Давида в чернігівському Борисоглібському соборі; й через 5 днів, 6 серпня був похований, вірогідно, там же і сам [4, с. 73—74]. У 1106—1108 рр. здійснив паломництво до Святої Землі Преподобний Данііл, також сучасник Давида Святославича та Феоктиста, і, скоріш за все, теж пострижник Києво-Печерської Лаври, котрий був ігуменом однієї з обителей на берегах річки Снов неподалік чи в самому літописному місті Сновську, який залишив «Житє и хоженє Даниила, Руськыя земли игумена», що мало велику популярність на Русі [4, с. 71—73]. В серпні 1113 р. в Землі В'ятичів, приналежній до Чернігівської землі та підпорядкованій Чернігівській єпархії, мученицьки загинув і був причислений до ліку святих чернеців Києво-Печерської Лаври Кукша, який здійснював там місіонерську діяльність — вірогідно, не без сприяння Давида і Феоктиста [4, с. 74—75]. 1116 р. черницею померла в Києві сестра Давида Предслава Святославна, вдова угорського короля Ласло I Святого, після смерті якого 1095 р. вона повернулась на Русь.

Таким чином, як своїм особистим життям, так і завдяки сприятливим суспільно-політичним обставинам Давид Святославич цілком відповідав чи не всім вимогам для посмертної канонізації, що і була здійснена, на наш погляд, у II чверті XII ст.

ЛІТЕРАТУРА

1. *Войтович Л.* Княжа доба на Русі: портрети еліти / Л. Войтович. — Біла Церква, 2006.
2. *Голубинский Е.Е.* История канонизации святых в русской церкви / Е. Е. Голубинский. — М., 1903.
3. *Горський В.С.* Святі Київської Русі / В. С. Горський — К., 1994.
4. *Демиденко В.* Благоверные князья и святые земли Черниговской / В. Демиденко, протоиерей П. Казновецкий. — Чернигов, 2007.
5. *Dimnik M.* The Dynasty of Chernigov, 1054–1146 / М. Дімнік. — Toronto, 1994.
6. *Дімнік М.* Любецький з'їзд і пониження статусу Олега Гориславича / М. Дімнік // Любецький з'їзд князів 1097 року в історичній долі Київської Русі. — Чернігів, 1997.
7. *Житє и Хоженє Даниила, Русьскыя земли игумена // «Хождение» игумена Даниила в Святую Землю в начале XII в.* — СПб., 2007.
8. *Литвина А.Ф.* Выбор имени у русских князей в X–XV вв. Династическая история сквозь призму антропониимики. / А. Ф. Литвина, Ф. Б. Успенский. — М., 2006.
9. *Коваленко В.П.* Любецький з'їзд в історії Чернігово-Сіверської землі / В. П. Коваленко // Любецький з'їзд князів 1097 року в історичній долі Київської Русі. — Чернігів, 1997.
10. *Коваленко В.П.* Микола Святоша — перший князь-інок на Русі / В. П. Коваленко // Слов'яни і Русь: археологія та історія. Збірка праць на пошану дійсного члена НАН України Петра Петровича Толочка з нагоди його 75-річчя. — К., 2013.

11. Рапов О.М. Княжеские владения на Руси в X — первой половине XIII вв. / О. М. Рапов. — М., 1977.
12. Слово о князьях / Подг. текста М. В. Рождественской / Перевод и комм. И.П. Еремина // Памятники литературы Древней Руси: XII век. — М., 1980.
13. Татищев В.Н. История Российская. / В.Н. Татищев. — Т. II. — М., 1995.
14. Хорошев А.С. Политическая история русской канонизации (XI — XVI вв.). / А.С. Хорошев. — М., 1986.

Коваленко В.П. Образ святости благоверного черниговского князя Давида Святославича.

Благоверного черниговского князя Давида Святославича, основателя одной из ветвей династии чернигово-северских князей Святославичей — Давидовичей часто называют за его миролюбивый характер «провозвестником братолюбия». Его «Житие» не сохранилось до наших дней, однако в его существовании уже в XII в. сомнений нет, так же, как и в том, что канонизация Давида Святославича состоялась уже во второй четверти XII в.

Ключевые слова: Давид Святославич, черниговские князья, «Житие», первый черниговский святой, «Слово о князьях».

Kovalenko V.P. Image of holiness righteous Chernihiv prince David Svyatoslavytch

Righteous Chernihiv prince Davyd Svyatoslavytch patriarch of one of the branches of the dynasty of Chernihiv-Sivers'k princes Svyatoslavytchy — Davydovytchy, was frequently called «provovistnyk bratolyubstva» («forerunner of brothers love») for his peaceful character. His «Zhytiye» («Biography») is not preserved until present days, but there is no doubt that it existed in XII century and there also is no doubt that Davyd Svyatoslavytch was canonized in the second quarter of XII century.

Key words: Davyd Svyatoslavytch, Chernihiv princes, «Zhytiye», first Chernihiv saint, «Word About the Princes».

Володимир Співак

ОБРАЗ ВОЛОДИМИРА ВЕЛИКОГО У ПРОПОВІДЯХ АНТОНІЯ РАДИВИЛОВСЬКОГО: МОРАЛЬНО-ЕТИЧНА СКЛАДОВА

У статті досліджуються особливості використання образу святого князя Володимира Великого у проповідницькій спадщині Антонія Радивиловського. Розглядається суспільно-ідеологічне та морально-етичне навантаження даного образу. Звертається увага на можливі іноконфесійні впливи в інтерпретації Антонієм Радивиловським літописних легенд про святого князя.

Ключові слова: історія філософії України, морально-етична думка, Антоній Радивиловський, Володимир Великий.

Інтерес до використання образів Давньої Русі в українській духовній традиції був присутнім повсякчасно, проте особливо він активізувався у XVII ст. в період формування європейських націй та розквіту культури бароко, яка кожній країні промовляла близькою мовою [4, с. 452] та образами (в тому числі й історичними). Україна активно включилася в даний процес, адже для неї епоха бароко також стала періодом утвердження власної національної ідентичності.

В цей час активізується інтерес до національної історії, в якій шукаються підстави для обґрунтування власної національної ідентичності та подальшої реалізації себе як окремого суб'єкта, що було особливо важливо для України XVII ст. в умовах польського панування та російської експансії.

Особливу роль у подібних пошуках відіграла спадщина Київської Русі, образи якої активно використовувались у релігійно-літературних творах та в релігійній полеміці, що була

важливою складовою тогочасного загальноєвропейського процесу конфесіоналізації, в ході якого на Україні православність часом почала сприйматися майже як синонім «українськості».

Значний вплив на цей процес справили реформи Петра Могили, який використав давньоруську спадщину як ефективний засіб боротьби з опонентами (католиками та уніатами) та «оновлення побожності» у православному соціумі. Зокрема, за часів митрополітства Петра Могили активно пропагується культ Печерських святих. Так, у лаврській друкарні в 1635 р. було надруковано твір Сильвестра Косова «Патерикон» — збірку житій Печерських угодників, скомпоновану на підставі Києво-Печерського Патерика. 1638 р. побачила світ «Тератургема» Афанасія Кальнофойського з описом чуд, пов'язаних з Лаврою. Врешті, у 1643 р. Петро Могила урочисто канонізував усіх печерських святих. Як пише історик Н.М. Яковенко: «...це наповнювало живим змістом релігійну та національну свідомість українця завдяки близькій достовірності об'єктів поклоніння — святих, ікон, чуд» [4, с. 289].

Також за Петра Могили йде відбудова пам'яток княжої доби в Києві. Ця реставраційна діяльність мала чітке ідеологічне спрямування, оскільки відновлювався не просто старий Київ, а Київ часів Хрестителя Русі князя Володимира. Було відбудовано та реставровано Десятинну церкву, Софійський собор, Трисвятительську церкву, Михайлівську церкву Видубицького монастиря, храм Спаса на Берестові. Цю тенденцію підхопили його учні та послідовники, зокрема в Чернігові під керівництвом Лазаря Барановича також відбувається реставрація та відбудова давньоруських храмів: Спасо-Преображенського собору, Успенського собору Єлецького монастиря (ігуменом якого на той час був Йоанікій Галятовський), П'ятницької церкви тощо. Споруди, пов'язані з минулим княжої Русі, для людей того часу були не архітектурними пам'ятками, а доказом, що унаочнював давність та безперервність буття «руського» народу, тож їх відновлення мало потужне ідейне навантаження [2, с. 309].

В епоху бароко на Україні продовжує формуватися та розвиватися культ князя Володимира Хрестителя, Антонія та Феодосія Печерських, князів-мучеників Бориса і Гліба й ін. [1, с. 79–80].

Зокрема, образ святого Володимира набув великого значення в полеміці та боротьбі навколо церковної унії, й українські православні діячі робили все для «монополізації» спадщини Володимира в боротьбі з конкурентами — уніатами.

Ці «персонажі» вітчизняної історії правили не лише доказом давності та «поштивості» «старожитного народу Руського» (що далі став називатися українським), але й взірцем для наслідування, моральним ідеалом, що втілював у собі всі необхідні християнські цноти (праведного правителя, ченця, мученика...). Природно, що головним моральним ідеалом залишався Ісус Христос — наслідування якому є рецептом належного християнського життя. Проте згадані святі, як люди, що втілили в своєму житті цей ідеал, також правили мирянам за взірць християнської досконалості і тому вивчення механізмів використання даних образів у літературі повчального характеру може дати нам додаткову інформацію про особливості «належної» морально-аксіологічної парадигми тієї епохи.

Звісно, дана парадигма перебувала у лоні християнського вчення про благочестиве життя «доброго християнина», яке було розроблено Отцями Церкви, проте в історичному розвитку вчення Церкви зазнавала впливу суспільних, політичних, економічних та культурно-ідеологічних процесів; через що корегувався перелік проблем, на які звертали увагу мислителі тієї чи іншої епохи, спосіб вирішення цих проблем (що по-новому розкривав «старі» істини), а також відбувалися зміни у ряді значимості тих чи інших явищ в належному житті людини (наприклад, звернення більш детальної уваги на «земні» потреби людини). Найліпше такі зміни презентовані у творах з моральної теології та церковному проповідництві. Паралельно еволюціонував і арсенал ідей, образів та способів їх використання, завдяки

яким дана парадигма доносилася мислителями до ймовірного «адресата» (так само як поволі змінювався й сам «адресат», його смаки та вподобання). Давньоруські образи були однією з складових такого арсеналу, що активно використовувався українськими мислителями епохи бароко.

Використовував давньоруські образи і Антоній Радивилівський, спадщина якого й стала основним об'єктом та джерелом даної розвідки.

Спробуємо побіжно розглянути особливості використання проповідником давньоруських образів та розкрити морально-етичний аспект такого використання на прикладі двох «Слів» Антонія Радивилівського, присвячених святому князеві Володимирі.

Проповідник досить детально передає літописні оповідання та легенди про вибір віри Володимиром, хрещення самого князя у Херсонесі, його синів у «Криниці, що й досі кияни зовуть Хрещатик» та киян на Почайні. Щоправда, іноді, легендам у літературній традиції того часу надається «сучасне звучання» для більшої зрозумілості широкій аудиторії, для якої дані проповіді й призначалися. Так, у оповіданні про вибір Віри мусульмани-болгари замінюються на турків, хозари-іудеї на «жидів», а літописні «німці від Риму» чітко розділяються на німців (*можливо протестантів* — ?) та саме римлян (що чітко ідентифікуються з католиками) — «Были послові и отъ Турковъ, были отъ Немцовъ, Жидовъ, и Римлянъ, а жадной з нихъ себѣ не уподобаль» [3, с. 234].

Вищезазначене припущення ґрунтується на чіткому розмежуванні «Німців» та «Римлян», між якими вміщуються «Жиди» (іудеї), що не можуть бути об'єднані ні з ким з даного переліку, а отже — у легенді з'являється «зайвий» персонаж («Німці»), який потребує ідентифікації. Для цього слід звернути увагу на призначення застосування даної легенди — літописний «Вибір Віри» мав на меті показати переваги Православ'я над іншими релігіями, але в умовах XVII ст. поруч з традиційними конкурентами (ісламом, іудаїзмом та католицизмом) вже давно існував

ще один потужний «гравець» — протестантизм і застосування легенди в первісному вигляді не досягло б поставленої мети повністю, оскільки б не врахувало всієї повноти тогочасної релігійної палітри і залишило б без відповіді чимало запитань. Тож не згадати протестантів взагалі проповідник не міг, проте, не маючи на меті полемізувати з «єретиками» (цьому він приділяє багато уваги в інших проповідях), оскільки це не відповідало б меті «Слова», а також, можливо, аби уникнути докорів більш освіченої частини пастви у недоречності подібної згадки, Радивіловський обмежився лише натяком на конкурента, маркувавши його етнонімом «Німці», що були вже давно на той час одними з носіїв даної релігії і, врешті, згадувались у літописі — тож виглядали цілком правдоподібними «гостями» святого князя.

У цих справах самому Володимирі відводиться пасивна роль «Божого знаряддя», оскільки всі свої звершення він робить виключно через «осіяння божественною Благодаттю», яка й спонукає його до покаяння та перетворює на праведника [3, с. 235]. Причину спасіння та обрання Володимира (якого Радивіловський порівнює з Давидом та називає обранцем Божим [3, с. 241–242]) для цієї місії проповідник вбачає у «передбаченні Богом» його майбутніх добрих справ і «приреченні» Володимира до спасіння (у чому з великою обережністю також можна вбачати певний вплив протестантизму у його кальвіністському варіанті, досить поширеному на теренах Речі Посполитої): «не Прадіду, або Діду, або Отцу Владиміровому, же не Олегу, а ні Ярополку братіи его, але ему самому отверзе господь сердце вникати глаголемымъ отъ Кирила Святого присланого отъ Царей Константинопольскихъ, а по томъ увірити в Х(рист)а и креститися, не иншая тому есть причина, тылко же межи всіма ими єдинъ Владиміръ былъ предувідинъ з добрыхъ своихъ и столбивыхъ ділъ, которые міль zostавши окрещеннымъ чинити, и преднаречень и учинень въ жизнь вічну» [3, с. 244].

Вдаючись у «І слові на св. князя Володимира» до традиційного барокового прийому антитези, Радивіловський вибудовує

контрастний образ Володимира-грішника часів язичництва (проповідник постійно наголошує на особливій гріховності й огидності «балвохвалства» [3, с. 232—233]) та Володимира-праведника, що став таким через Божу ласку, прийнявши Православну Віру — «й овшемъ где великіе грѣхи, тамъ ещѣ болшая его (Господа — В.С.) оказується ласка, болшее милосердіе. Яснося то выразило в Святомъ великомъ Князі нашемъ Россійскомъ Владиміру, въ которомъ якъ великій й спросныи были грѣхи, коли былъ балвохвалцею; такъ великая въ немъ Бозская умножилася ласка, коли зосталъ христїаниномъ» [3, с. 232].

Антоній Радивилівський порівнює Святого Князя з Апостолом Павлом, спираючись на те, що обидва були грішниками та обидва отримали прозріння після «чудесного» осліплення фізичного та «сліпоти духовної» [3, с. 231—232].

Через хрещення Володимир став Сином Божим [3, с. 237] (проповідник прямо проводить паралелі між Князем та Христом) та приніс Благодать на Русь, зробивши цю землю священною. Отже, освячення Володимира є освяченням всієї Русі, на якій після цієї події наступає епоха Благодаті (доктрина започаткована ще Іларіоном Київським у «Слові про Закон і Благодать») [3, с. 235—236, 247—248], яку Радивилівський уподібнює до акту творення світу, вкладаючи в уста князя слова Творця — «да будетъ светъ...» — «Поки великій Князь Владиміръ не былъ окрещеннымъ, земля наша Россійская бі невидима, й не украшена, для того, же тмоу балвохвалства вся была покрытая... а Гдыся окрестилъ Владиміръ Святый, й прибивши з Херсоня до Кіева рекль: Да будетъ // светъ [Віры Православной въ земли моеї Россійскої] й бысть тако, якот той рече, й быша. А такъ земля наша Россійская зостала уже видимою й украшеною Церквами многими, набоженствомъ христїанскимъ, Монастырями розніми такъ барзо, ижъ всім Народомъ й Панствамъ в великомъ подивеню была» [3, с. 235—236].

Володимир не тільки сам знайшов спасіння, але й спас всю Руську землю, при цьому ця земля та її народ є «богообрани-

ми» і тому Володимир був поставлений князем не через походження, а обраний Богом через власні (знову ж таки «майбутні») цноти — «знашовши віру в Константинополю... не тільки самъ... sacramентовъ святыхъ ужиль; але й всеї земли Російской оныє до заживаня подалъ, нетылко себѣ самому при неї животъ вічний обрѣте, але й всемъ въ всемъ своемъ Царствѣ застаючимъ людемъ; надъ которыми его самъ Богъ зъ особливою своею ку народу російскому ласки постановиль Княземъ, й Монархою, ведлугъ овыхъ словъ: Избрахъ Владимѣра быти ему Властелину надъ людьми моими І(зра)илемъ. А постановиль не смотрячи на его Княжее уроженіє, бо былъ з роду Князей Варяжскихъ, яко на цноты, которіи [принявши Віру Православную] мелъ въ самому себѣ показати» [3, с. 248].

Святий Володимир постає як уособлення всіх цнот християнського володаря та взірцем для наслідування: «О Ццасливая! О Благословенная такая земля! которая такого Царя албо Князя в собі маєте, которій не такъ хлюбится з уроженя й титулу свого Царскаго албо Княжого, якъ з побожного живота, з покоры, ласкавости й щодробливости... Ццасливая й благословенная естєть землє, которая в себѣ маєшь Царя албо Князя стобливого, побожного, смиренного, ласкавого й милосердного. Таким былъ Княземъ в нашей Російской землі Великій Князь Владимѣръ, бо яко принялъ Віру Православную, яко познал правдивого Бога, не кохался такъ в высококомъ своемъ Княжимъ уроженю, якъ ся кохал в стобливости, побожности, смиренїи, ласкавости, й щодробливости... добрый прикладъ до пинята віры Христовой // всему Російскому народу подалъ» [3, с. 249–250]. Тож образ князя виконує потужну морально-дидактичну роль, хоча дані «Слова» призначалися не стільки для морального повчання, скільки для прославлення святого та ствердження переваги Православної Церкви і Руського народу над опонентами.

Отже, проаналізувавши особливості використання образу Святого Володимира Антонієм Радивіловським, ми можемо зазначити наступне:

- образ князя Володимира використовується Радивіловським як знаряддя обґрунтування святості руської землі, церкви

та народу, що цілком вписується у загальні практики тогочасної церковної літератури;

- звертаючись до образу Володимира, проповідник змальовує загальний образ святого, який є носієм цнот, притаманних володарю та доброму християнину. Тож, головною метою «Слів» на Володимира є скоріше похвала князя та його справ, ніж моральне повчання, покликане дати конкретні рекомендації віруючим щодо поведінки в побуті.

- проповідник у душі тогочасної літературної та ідейної практики творчо об'єднує давньоруські образи та доктрини з образами сучасних йому суспільних реалій та тогочасними ідеями з метою «осучаснити» перші та зробити свої повчання зрозумілішими пастві (що може нам сказати про аудиторію, для якої призначалися дані проповіді). Звертаючи увагу на певні пасажі Радивилівського (щодо «німецького» посольства до князя, «передбачення та перед визначення та приречення» Володимира до правління й інших справ), можна з певною мірою вірогідності говорити про певні впливи протестантизму на дані проповіді.

ЛІТЕРАТУРА

1. *Кримський С.Б.* Феномен українського бароко / *Кримський С.Б.* // Історія української культури. В 5 томах. — Т. 3. — К.: Наукова Думка, 2003. — С. 67–93.
2. *Плохій С.* Наливайкова віра: козацтво та релігія в ранньомодерній Україні / *Плохій С.* — К.: Критика, 2006. — 485 с.
3. *Радивилівський Антоній.* «Огородок...» / *Радивилівський Антоній* — К, 1676.
4. *Яковенко Н.М.* Нарис історії середньовічної та ранньомодерної України / *Яковенко Н.М.* — К.: Критика, 2006. — 584 с.

Спивак В.В. Образ Владимира Великого в проповедях Антония Радивиловского: морально-этическая составляющая.

В статье исследуются особенности использования образа святого князя Владимира Великого в проповедническом наследии Антония Радивиловского. Рассматривается общественно-идеологическая и морально-этическая составляющая данного образа. Обращается внимание на возможные влияния других конфессий на интерпретацию Антонием Радивиловским летописных легенд про святого князя.

Ключевые слова: история философии Украины, морально-этическая мысль, Антоний Радивиловский, Владимир Великий.

Spivak V.V. Image of Vladimir the Great in sermons of Antoni Radivilovskiy: a moral and ethical component.

In clause features of use of an image of sacred prince Vladimir the Great in sermon heritage of Antoni Radivilovskiy are investigated. It is considered public - ideological and a moral - ethical component of the given image other faiths influence is paid attention to interpretation of Antoni Radivilovskiy of annalistic legends about sacred prince on probable.

Key words: a history of philosophy of Ukraine, a moral and ethical idea, Antoni Radivilovskiy, Vladimir the Great.

Елена Величко

ИСИХАЗМ, ВИЗАНТИЙСКОЕ НАСЛЕДИЕ И ЕГО ВЛИЯНИЕ НА РАЗВИТИЕ КУЛЬТУРЫ РУСИ В ТРУДАХ ПРОТОИЕРЕЯ ИОАННА МЕЙЕНДОРФА

В статье анализируется концепция известного византолога и богослова протоиерея Иоанна Мейендорфа о влиянии социально-культурной и политической программы мистико-аскетической доктрины исихазма на последующее развитие культуры Руси XIV-XVI вв.

Ключевые слова: исихазм, византийское наследие, русская культура.

Период XIV—XVI вв. в истории развития отечественной культуры все еще достаточно слабо изучен. Причин тому было предостаточно: от скудости наличной источниковедческой базы (во многом обусловленной социально-политическими обстоятельствами тех лет) и до отсутствия должного внимания к теме (как тенденции) со стороны академической науки советского периода, которую мало интересовали хитросплетения церковно-политической жизни этой эпохи, во многом способствовавшие корреляции ее ценностных приоритетов. Предложение глубже ознакомиться с указанной темой и активными участниками этого процесса мы, студенты философского факультета КГУ, получили на спецкурсе Вилена Сергеевича Горского. Он же обратил наше внимание и на авторский список необходимой литературы, в котором оказалось и имя протоиерея Иоанна Мейендорфа.

Анализ византийского наследия в истории древних славян XIV века и то важное значение, которое получила эта

проблематика в исследованиях Иоанна Мейендорфа большей частью позднего периода его плодотворного творчества, и станет предметом данного рассмотрения. Но, прежде всего, необходимо присмотреться к характеру интереса изучаемого о. Иоанном вопроса.

Большое значение для Иоанна Мейендорфа имела работа над святоотеческим наследием, в котором он особое внимание уделяет исихазму. Если задаться целью и проанализировать библиографию его трудов, опубликованную в памятном научном сборнике «Синергия. Проблемы аскетике и мистики православия» под общей редакцией С.С. Хоружего [1, с. 33–41], не составит труда заметить, что, определяя сектор своего исследования в процессе осмысления творений наиболее значительных фигур в святоотеческом наследии¹, центральной среди которых выделяется образ св. Григория Паламы, о. Иоанн настойчиво двигался к созданию более обширных аналитических исследований, посвященных проблематике православного догматического и аскетического богословия. Однако существенным моментом в методологии этого проницательного исследователя всегда оставалось актуальным осмысление любого факта события, обстоятельства или персоналии в их историческом контексте.

Первым серьезным исследованием Иоанна Мейендорфа стала публикация фундаментальной монографии на французском языке «Введение в изучение св. Григория Паламы» (1959). Уместно также отметить хорошо известную многим работу «Христос в мысли Восточного христианства» (1969) и монографию «Византийское богословие: исторические тенденции

¹ Одна из первых его работ патристического направления была опубликована в «Православной мысли» еще в 1955 году и получила название: «Письмо к Акидину св. Григория Паламы». В следующем году в «Вестнике РСХД» было опубликовано «Учение о Христе и Церкви у Св. Игнатия Антиохийского», а в 1957 году статьи: «Апостол Петр и его преемство в византийском богословии» в «Православной мысли» и «Историческое значение учения св. Григория Паламы», опять таки, в «Вестнике РСХД».

и вероучительные темы». Последняя была опубликована в 1974 году на английском языке². Этот же год стал примечателен и публикацией его первой статьи, непосредственно обращенной к роли византийского исихазма в историческом и культурном развитии Восточной Европы XIV века. Статья вышла в Ленинграде в «Трудах Отдела Древнерусской Литературы» и, следовательно, на русском языке. Каково же было изумление студентки философского факультета Киевского государственного университета обнаружить на страницах академического, но советского, журнала в Центральной научной библиотеке такой подарок. Статья обращала на себя внимание не только апелляцией к тематике исихазма, открытой в советское время исключительно в сфере литературы, искусства и, частично, истории его формирования, но и богословско-философской глубиной осмысления проблемы. Полемизируя с Г.М. Прохоровым и М.В. Алпатовым, автор определял границы исторического исследования исихазма, преломленного в различных типах социально-духовной практики. Существенным было и то обстоятельство, что сложившаяся к тому времени ситуация в научной литературе (в том числе пространства СССР, к работам ученых которого о. Иоанн апеллирует), характеризовалась фактическим сосуществованием различных смыслов понимания и употребления слова «исихазм». Состояние дел не могло не вызывать противоречий и порой лишало возможности исследователям попросту понять друг друга. Одной из важнейших причин этого несчастья, по мнению самого о. Иоанна, была сформировавшаяся в науке устойчивая тенденция, ведущая к тому, что: «...представители этих различных дисциплин живут своими замкнутыми мирами, развивая независимые друг от друга методологические приемы и тем самым обедняя свои

² *Meyendorff J. Crist in Eastern Christian thought. Washington. 1969. Meyendorff J. Byzantine Theology. Historical trends and doctrinal themes. — NY.: Fordham Univ. Press. — 1974. — 243 p.*

собственные возможности в деле достижения истины во всей ее разносторонности. Мне кажется (*считает о. Иоанн — В.О.*), что в области изучения культуры взаимопонимание и взаимное уважение представителей разных специальностей являются условиями подлинного научного творчества» [2, с. 305].

В итоге автор статьи предложил к рассмотрению четыре общих смысла понятия «исихазм». Первый есть «...наиболее древний и первоначально единственный смысл этого термина (*который — В.О.*) отражает созерцательную, отшельническую форму жизни христианского монашества, возникшую в Египте, Палестине и Малой Азии в конце III и особенно в начале IV в.» [2, с. 292]. Потому слово «исихия» (ἡσυχία) — «покой», «безмолвие» — указывает на идеал индивидуального отшельничества. Второе наполнение термина «исихазм» непосредственно связывается с «психосоматическим методом творения «Иисусовой молитвы», засвидетельствованное в среде византийского монашества XIII—XIV вв., и уже однозначно существовавшее, по крайней мере, со времен пр. Евагрия путём творения «постоянной молитвы», а у пр. Иоанна Лествичника — путём творения «молитвы Иисусовой» (VII в). Третий употребляется в качестве синонима и, фактически, сводит употребление термина «исихазм» к термину «паламизм» т. е. «системы богословских понятий, выработанной св. Григорием Паламой в процессе его полемики с Варлаамом, Акиндином и другими противниками» [2, 294]. Четвертый смысл понятия «исихазм» более известен как «политический исихазм» и был введен в употребление Г.М. Прохоровым³, на что Иоанн Мейендорф делает соответствующую ссылку. Принципиально не отвергая употребляемого подхода к осмыслению термина

³ Смотри в работах: *Прохоров Г.М.* Этническая интеграция в Восточной Европе в XIV веке. От исихастских споров до Куликовской битвы // Доклады Отделения этнографии. — 1966. — № 2. — С. 81–110; *Прохоров Г.М.* Исихазм и общественная мысль в Восточной Европе в XIV веке // ТОДРА. — 1968 — Т. XXIII — С. 86–108.

«исихазм» о. Иоанн вносит коррективы в его значение и определяет его как: «социальная, культурная и политическая программа, проводимая в XIV в. видными византийскими деятелями и широко распространившая свое влияние в славянских странах» [2, с. 294]. Безусловно, что в фокусе внимания оказываются: деятельность императора Иоанна Кантакузина, константинопольского патриарха Филофея Коккина и митрополита киевского Киприана Цамблака.

По мнению о. Иоанна все четыре смысла слова «исихазм» не противоречат друг другу и, более того, «...между ними есть внутренняя связь, заключающаяся, не в отшельничестве как таковом, не в психо-соматической практике молитвы Иисусовой и не в социально-политической деятельности. Внутренняя связь и общий знаменатель находятся в общем для них всех глубинном понимании человека и его конечного назначения, иначе говоря — в религиозно-богословском плане (ясно выраженном Паламой в его полемике с Варлаамом)... Люди разных способностей и призваний объединялись единством вдохновения и религиозной веры» [2, с. 295]. Таким образом, разные формы религиозного опыта и практической деятельности, как-то пустынножителство по примеру св. Евагрия Понтийского и св. Макария Египетского или богословско-полемическая деятельность св. Григория Паламы, с точки зрения Иоанна Майендорфа имеют одну основу — религиозно-богословское учение о «богоустремленности человеческой природы, о неразрывности неба и земли» [2, с. 301]. Следовательно, только в проекции учения о человеке в свете христианской антропологии возможно и необходимо критическое осмысление события, жизнедеятельности конкретных персоналий, которые, в свою очередь, не могут не рассматриваться в исторической плоскости, а значит в плоскости так называемых «внешних обстоятельств». Под «внешними обстоятельствами» разумеются те исторические факторы (к примеру: социально-экономическая атмосфера, сформировавшаяся социально-политическая ситуация и тому подобное), которые имеют влияние на человека. Впрочем, призывая к внимательному и

комплексному изучению всех факторов влияния о. Иоанн предостерегает вдумчивого исследователя от их абсолютизации. Так, «...появление гениев искусства вообще не может быть объяснено только внешними обстоятельствами, а является отчасти тайной развития национальных культур» [2, с. 300].

Дальнейшие творческие устремления о. Иоанна и были направлены на попытку разгадать одну из таковых исторических загадок: «собрание русских земель» вокруг Москвы, осуществляемое на фоне сложных социально-политических противоречий, в круговорот которых были вовлечены не только Византия, Золотая Орда, Литва, но и западные интересы, к примеру, итальянских городов-республик Генуи и Венеции. Результат не заставил себя долго ждать. В 1981 году на английском языке была опубликована монография «Византия и возвышение Руси. Изучение византийско-русских отношений в XVI веке»⁴, а в 1990 в Париже издательстве YMCA-Press опубликовало еще один фундаментальный труд — «Византия и Московская Русь»⁵ с не менее ценными 10-ю документально-историческими приложениями — преимущественно грамотами известных фигурантов тех событий (императора Иоанна Кантакузина, константинопольского патриарха Филофея Коккина и митрополита киевского Киприана Цамблака). Памятной стала и лекция: «Духовное и культурное возрождение XIV века

⁴ *Meyendorff J.* Byzantium and the rise of the Russia. A study of Byzantino-Russian relations in the XVI century. — NY.: Cambridge Univ. Press, 1981. — XIX, 326 p.

⁵ *Протоиерей Иоанн Мейендорф.* Византия и Московская Русь. Очерк по истории церковных и культурных связей в XIV веке. Париж: YMCA-Press. 1990. — с. 290. Не менее ценными для исследователя в качестве источника осмысления византийско-русских религиозных, политических и культурных отношений, могут оказаться еще две статьи, которые были опубликованы в Вестнике РХД: Патриарх Филофей и Русь // Вестник РХД. — 1988. — № 152. — С. 28–55; Культурные связи Византии, южных славян и России / Вестник РХД. — 1989. — № 156. — С.45–57.

и судьбы восточной Европы», — одно из последних публичных выступлений протоиерея Иоанна Мейендорфа, состоявшееся в Минске в 1992 году (в Белорусском Экзархате Московского Патриархата) [4].

Показательно, что утвердившаяся тенденция изучения исторического события возвышения Москвы, исключительно в качестве «эпизода истории русского народа» [3, с. 5], и к тому же ограниченная русским взглядом на сложившуюся тему, не могла не привести к односторонности предлагаемых выводов. Специфику методологии исторического подхода о. Иоанна можно определить и как отказ от локальности и эпизодичности рассмотрения материала в пользу комплексности изучения проблемы в контексте восточноевропейских тенденций. Таким образом, автором была осуществлена «...попытка расширить перспективу и рассмотреть зарождение Российской империи на более широком восточноевропейском фоне» [3, с. 5], принимая во внимание ценностный вектор культурной политики всех активных субъектов политического пасьянса и в особенности Византии, которая имела значительное влияние на ее формирование. Весомым аргументом, подтолкнувшим к выводу о необходимости утверждения нового подхода в решении этого вопроса, следует признать факт наличия в обширной литературе неоднозначных (порой полярных) оценок византийского влияния в России. Глубокий анализ этих материалов позволил о. Иоанну небезосновательно заметить зависимость сделанных авторами выводов от их взгляда на политическое устройство Византии. Примером тому могут служить точки зрения В. Вильденберга и Р.Г. Дженкинса. Если первый увидел в византийском наследии России идею подчиненности царской (впоследствии — императорской) власти религиозным ценностям, хранимым Церковью, а, следовательно, ограниченность царской власти и ее вторичность по отношению к церковной, то второй придерживался идеи преемственности в России императорского абсолютизма в согласии с концепцией «Москва — Третий Рим». Подобная ситуация имела место и в литературе,

посвященной вопросу татарского влияния на Россию. Избежать подобного рода абсолютизации и последующей идеализации социально-политических влияний на формирование Московской Руси представляется возможным, согласно автору, принимая во внимание отрицание неизменности и статичности ценностной парадигмы, как Византии, так и России.

Такого рода достаточно хорошо известным курьезом, может служить мысль о господстве «во все века» в византийской идеологии идеи «цезарепапизма», которая на практике противоречит установившемуся в Византии принципу «симфонии» власти светской и церковной. А то обстоятельство, что в «патриарших грамотах русские чаще встречали упоминания о власти вселенского патриарха (которая определялась в терминах, напоминающих западный папизм), чем упоминания об императорской власти» [3, с. 315], лишь делает более устойчивым вывод о том, что в XIV веке «...Византия, поскольку влияние её распространялось через направляемый исихастами патриархат, насаждала на Руси не цезарепапизм, а идею сильной, единой церкви, стоящей над национальными интересами и политическими границами» [3, с. 315]⁶. При этом признание динамичности социально-культурного поля ни в какой мере не отвергает идеи наличия в любом, а значит и византийском обществе, устойчивой ценностной конструкции, которая представляет собою ее своеобразный каркас. Однако принимая во внимание ценностную парадигму византийской культуры, основанную с точки зрения о. Иоанна на трёх составляющих: римской политической идеологии, христианской вере и греческом языке [2, с. 10], следует признать, что в Московской Руси ни идея Вселенской империи, ни, тем более, ценности греческого языка, как языка культуры, не были к тому времени в полной мере востребованы. И это не взирая на настойчивые попытки навязать Московской Руси как первое, так и второе.

⁶ Потому-то «...император или патриарх, изменившие православие, более не имеют законной власти» [3, с. 320].

Вот почему на вопрос о том, какое место занимало византийское наследие в русской истории последующих столетий о. Иоанн Мейендорф отвечает так:

1) Только благодаря Византии и той политической стратегии, которую она проводила, центром Российской империи стала Москва, а не какой-то другой город (Вильно, Тверь и т.д.) [3, с. 322]. Аргументы в пользу заявленного тезиса следуют такие:

А) Хорошо известная история борьбы за утверждение особой литовской митрополии во времена Ольгерда, Ягайла и Витовта, обусловленная вхождением украинских и белорусских земель в состав Литвы, стимулировалась укорами в адрес митрополита Киевского, находящегося в Москве, и в «пренебрежении» западными епархиями. Тем более, что имел место исторический прецедент⁷. Ситуация приобрела «взрывоопасный характер», когда регентом великого князя Дмитрия стал митрополит Алексей, фактически, исполнявший обязанности главы правительства в то время враждебного Литве государства. Настойчивые попытки решить сформировавшуюся проблему «уговорами и обещаниями» не привели к желаемому результату. И только под давлением угроз возможного принятия католицизма (принятия римского диоцеза) патриарх Константинопольский Филофей был вынужден уступить. Однако, следует помнить, что назначение митрополитом Киевским Киприана Цамблака было подчинено заботе о единстве и независимости церкви от светской власти. Вот почему сложившуюся

⁷ Во время правления великого князя Киевского Изяслава в Галиче уже существовала церковная независимость от Константинополя. В 1366 году польский король Казымир добился присоединения Малой Руси (в письме, написанном на греческом языке — Μικράς Ρωσίας) к Польше и в 1370 году, незадолго до своей кончины, требовал от Константинопольского патриарха Филофея рукоположения в митрополиты Галицкие епископа Антония [3, с. 231]. В XIV веке в состав Малой Руси входили земли: галицкая, владимирская, холмская, перемышльская, луцкая и туровская [3, с. 335] «Дай нам другого митрополита, — писал литовский князь, — на Киев, Смоленск, Тверь, Малую Русь, Новосиль, Нижний Новгород» [3, с. 325].

ситуацию про. Иоанн Мейендорф рассматривает не в плоскости узурпации одной кафедры другой (как наиболее распространенная точка зрения в этом вопросе), а в состязательной борьбе за право называться «центром религиозной жизни». Но впрочем, в историческом выборе Византии «между двумя Россиями» (Малороссией с историческим центром в Киеве-Вильно и Великороссией в Москве) выбор был сделан в пользу Москвы, но «никогда ранее Вильна не оказывалась столь близка к тому, чтобы заменить Москву в качестве столицы будущей объединенной Руси» [3, с. 236].

В) В отличие от литовских князей-«огнепоклонников» (Ольгерда, молодого Ягайло), на московском престоле сидели православные княжичи. А это был серьезный аргумент в пользу Москвы.

С) Вплоть до 1370 года Москва лояльно относилась к Золотой Орде, что совпадало с византийскими устремлениями, основанными на дружеских отношениях с татарами [3, с. 64–72].

2) Во время княжения Ивана Калиты и его преемников Северная Русь переживала период религиозного, монашеского подъема. Религиозный подъем, непосредственно связанный с именем пр. Сергия Радонежского, так же имеет связь с проникновением исихазма в страну. Переписка Киприана Цамблака с пр. Сергием Радонежским тому весомое подтверждение⁸ [3, с. 347–358] и очевидное признание тесной связи с византийской традицией. Но все эти преимущества Руси Московской напрочь отсутствовали на Руси Литовско-Польской. Не стоит забывать и о том обстоятельстве, что митрополит Киприан Цамблак был ставленником исихаста патриарха Филофея, инициировавшего введение на Руси константинопольского уставного, догматического и литургического порядков. К тому же Киприан Цамблак, отрицательно относившийся к вотчинным

⁸ В приложениях о. Иоанн Мейендорф предлагает познакомиться с первым и вторым посланиями митрополита Киприана Цамблака преп. Сергию и «Похвалой святителю Петру митрополита Киприана».

приобретениям монастырей, выразил свое отношение к этому вопросу в «Ответах» игумену Афанасию Высоцкому, которые могут быть смело названы своеобразной преамбулой в историческом споре «стяжателей» с «нестяжателями» [3, с. 326]. Великое обновление искусства, напрямую имеющее связь с влиянием исихазма, и в том числе посредством Киприана Цамблака, нашло свое выражение в творчестве Феофана Грека и Андрея Рублева⁹. На литературном поприще Русь также находилась на подъеме, а он, в свою очередь, был непосредственно связан с активной деятельностью переводчиков с греческого на славянский язык богатой духовной богословской и житийной литературы. С именем Киприана Цамблака связывают появление на Руси им же переведенной на славянский язык знаменитой «Лествицы» пр. Иоанна Лествичника. В этот период формируется и своеобразный литературный стиль, более известный как «плетение словес»¹⁰.

3) Не менее важным фактором византийского влияния на мировоззрение русичей было и восприятие собственной религиозно-культурной и политической жизнедеятельности как деятельности соборной, что есть «частью вселенской общности...». Формировавшиеся к тому времени в России «националистические умонастроения не смогли вытеснить идей универсализма и церковной независимости, насаждавшихся патриархом Филофеем, митрополитом Киприаном и исихастами XIV века» [3, с. 327]. К тому же на вселенскую роль византийских императоров великий князь Московский формально не претендовал как после подписания Константинополем Флорентийской унии, так и падения самого Константинополя. Важно отметить и то обстоятельство, что сформулированную в

⁹ Более подробно см.: Успенский Л.А. Богословие иконы Православной Церкви. — М., 1989; Лазарев В.Н. Феофан Грек и его школа. — М., 1961.

¹⁰ Более подробно смотри: Лихачев Д.С. Человек в литературе Древней Руси. — М.-Л., 1952; Лихачев Д.С. Культура Руси времен Андрея Рублева и Елифания Премудрого. — М.-Л., 1962.

начале XIV века старцем Филофеем идею Москвы как «третьего Рима» собственно «московское государство никогда не признавало своей» [3, с. 328] постольку, поскольку «всегда мыслило себя национальным, оно не могло претендовать на *translatio imperii*» [3, с. 329]. А так как «универсальное» сознание в Московской Руси хранило и выражало монашество, то и вывод напрашивается сам собою: «Византийское наследие, связанное с Кантакузином, Филофеем и исихастами XIV века, — это нечто по природе мистическое, и на Руси оно подобает не государству, а церкви» [3, с. 332]. Знаменитая легенда, нашедшая свое выражение в «Повести о белом клобуке»¹¹ была не по душе царю Ивану IV совсем не случайно, ибо раскрывала суть белого клобука как символа превосходства священства над царством. И все же в 1564 году Иван IV передал право ношения белого клобука Московскому митрополиту — как главе русской церкви. Но, другой русский государь Петр I, не менее болезненно переживавший идею ведущей роли наднациональной церкви, это символическое превосходство хитро уничтожил: упразднив патриаршество, он даровал право ношения белого клобука всем митрополитам русской церкви.

Таким образом, три наиболее побудительные идеи, сформировавшиеся под непосредственным влиянием Византии, стали руководством к действию для активных участников социально-политической и церковной жизни Северной Руси XIV века. Это: признание Москвы в качестве центра церковной и политической жизни; признание исихазма, повлиявшего на религиозный и монашеский подъем, расцвет духовной литературы и иконописи; идея ведущей роли наднациональной церкви. Именно эти три составляющие во многом направляли и определяли путь дальнейшего развития Руси вплоть до XVII века.

¹¹ О. Иоанн Мейендорф называет этот документ своеобразным русским вариантом «*Donum Constantini*» [3, с. 331].

И все же, чем же стал для Руси Московской XIV век? Это был век подъема духовной жизни, поскольку «...наследие, связанное с творением Иисусовой молитвы, является для самого Православия наиболее ценным и бесспорным» [4, с. 17]. Есть все основания называть этот период и веком триумфа церкви в Северной Руси, которая «была единственным объединяющим фактором всего народа» [4, с. 17] и, не взирая на ощутимое давление власти царственной на церковную, она пронесла сквозь века верность свою ортодоксии. Вот почему для о. Иоанна именно этот период духовного возрождения «Святой Руси», не взирая на 600-летний разрыв, отдаляющий нас от этих событий, «...тем не менее, во многих отношениях является важным по своему содержанию как некоторая модель, исторический пример и для нашей современной жизни» [4, с. 9]. Собственно, этой мыслью и определяется то место и значение исследования византийского наследия в русской истории XIV века, которое, по убеждению о. Иоанна, значимо не только для самосознания всех преемников Руси, но и для Православия, и для современного православного человека.

Иоанн Мейендорф родился 7 февраля 1926 года в маленьком городке Нейи-сюр-Сен, что вблизи Парижа, вдали от Родины, о которой он всегда мечтал. Для него, как он говорил, «весь «русский мир» в целом представлялся лишь чем-то несбыточным, относящимся только к прошлому и какому-то эсхатологическому будущему. В настоящем не было никаких возможностей общения с ним» [4, с. 9]. И о. Иоанн обратился к его былому во имя грядущего «завтра», которое в конце плодотворной жизни о. Иоанна для него приоткрыло свою дверь. И то, что эта возможность общения «глаза в глаза» появилась, для о. Иоанна являлось «действительно величайшим чудом XX века» [4, с. 9]. Этими словами Иоанн Мейендорф начал одно из своих последних публичных выступлений, но уже на Родине, а мы — закончим наше, отдавая долг памяти этому выдающемуся богослову ушедшего века.

ЛИТЕРАТУРА

1. Библиография трудов о. Иоанна Мейендорфа // Синергия. Проблемы аскетики и мистики православия /под общей редакцией С.С. Хоружего. — М.: Ди-Дик, 1995. — С. 33–41.
2. Мейендорф И.Ф. О византийском исихазме и его роли в культурном и историческом развитии Восточной Европы в XIV веке / ТОДРЛ. — Т. 29. — 1974. — С. 291–305.
3. Протоиерей Иоанн Мейендорф. Византия и Московская Русь. Очерк по истории церковных и культурных связей в XIV веке. — Париж: YMCA-Press, 1990. — 290 с.
4. Протоиерей Иоанн Мейендорф. Духовное и культурное возрождение XIV века и судьбы восточной Европы // Синергия. Проблемы аскетики и мистики православия / под общей редакцией С.С. Хоружего. М. Ди-Дик. 1995. — С. 9–26.

Velichko O.B. Hesychasm, the Byzantine heritage and its influence on the further development of Russia in the works of Archpriest John Meyendorff.

The article deals with the study of Byzantine-Russian relations of the XV–XVI century and the influence of the Byzantine Hesychasm (as a socio-cultural and political program based on the mystic-ascetic of doctrine) to the rise of the Russian in the works of Archpriest John Meyendorff.

Key words: hesychasm, the Byzantine heritage, Russian culture.

ІНФОРМАЦІЯ ПРО АВТОРІВ

Величко Олена Борисівна — кандидат філософських наук, доцент кафедри україністики Національного медичного університету ім. О.О. Богомольця

Йосипенко Сергій Львович — доктор філософських наук, завідувач відділу історії філософії України Інституту філософії імені Г.С. Сковороди НАН України

Коваленко Володимир Петрович — кандидат історичних наук, доцент, директор Центру археології та стародавньої історії Північного Лівобережжя імені Д.Я. Самоквасова

Колесник Олена Сергіївна — кандидат філософських наук, докторант Національної академії керівних кадрів культури і мистецтв (м. Київ), доцент кафедри філософії та культурології Чернігівського національного педагогічного університету

Співак Володимир Васильович — кандидат філософських наук, викладач циклу гуманітарних та соціально-економічних дисциплін Чернігівського юридичного коледжу Державної пенітенціарної служби України

Чайка Тетяна Олексіївна — кандидат філософських наук, науковий співробітник Інституту філософії імені Г.С. Сковороди НАН України

ЗМІСТ

Від редакції.....	7
<i>Йосипенко С.Л.</i> Розширення дослідницького поля історії філософії України у 1960-х роках.....	8
<i>Чайка Т.О.</i> Чудесне як вимір культурної реальності (за матеріалами давнькиївської писемності).....	22
<i>Колесник О.С.</i> «Король лір» Шекспіра та «Слово о полку Ігоревім»: інтерпретація міфу.....	70
<i>Коваленко В.П.</i> Образ святосі благовірного чернігівського князя Давида Святославича.....	82
<i>Співак В.В.</i> Образ Володимира Великого у проповідях Антонія Радивилоського: морально-естетична складова.....	93
<i>Величко Е.Б.</i> Исихазм, византийское наследие и его влияние на развитие культуры Руси в трудах протоирея Иоанна Мейендорфа.....	102
Інформація про авторів.....	116

Наукове видання

Філософські ідеї в культурі Київської Русі.
Збірник наукових праць. — 2014. — Вип. 6. — 117 с.

Літературний редактор
Наталія Киричок

Технічний редактор
Сергій Шерман-Короленко

Дизайн і верстка
Наталії Киричок

Інтернет-адреса видання: <http://fikr.inf.ua>

Гарнітура — Academy СТТ. Друк — різнографія. Папір офсетний.
Формат 60x84/16. Ум. друк. арк. — 6,3.
Наклад 300.