

## Тема II. НАЙДАВНІША КУЛЬТУРА В УКРАЇНІ. КУЛЬТУРА ДАВНЬОЇ РУСИ

### План

- 2.1. Трипільська культура. Культура іраномовних племен на території України
- 2.2. Міфологічно-магічний характер давньослов'янської культури
- 2.3. Специфіка сприйняття візантійського християнства. Політична культура
- 2.4. Література, літописання, іконопис, архітектура
- 2.5. Давньоруська культурна спадщина: концепції континуїтету

### ЛІТЕРАТУРА

1. Абрамович С.Д. Світова та українська культура: [навч. посіб.] / С.Д. Абрамович, М.Ю. Чікарькова. – Львів: Світ, 2004. – 343 с.
2. Висоцький В.Ю. Історія української культури: [навч. посіб.] / В.Ю. Висоцький. – Дніпропетровськ: НметАУ, 2009. – 130 с. – [Електронний ресурс]. – Режим доступу до джерела <http://www.nbuv.gov.ua/books/2009/09/vojik.pdf>.
3. Грушевський М. Ілюстрована історія України / М. Грушевський. – К.: Наук. думка, 1992. – 544 с.
4. Задорожний В. Курс історії української культури (IX – початок XXI ст.): [навч. посіб.] / В. Задорожний, Ю. Кундрат. – Ужгород: Гражда, 2009. – 432 с.
5. Закович М.М. Культурологія: українська та зарубіжна культура: [навч. посіб.] / М.М. Закович, І.А. Зязюн І. – К.: Знання, 2007. – 567 с.
6. Історія української культури / [за ред. І. Крип'якевича]. – К.: Либідь, 1999. – 651 с.
7. Культурологія: теорія та історія культури: [навч. посіб.] – [вид. 3-тє, перероб. та доп. / за ред. І.І. Тюрменко]. – К.: Центр учбової літератури, 2010. – 370 с.
8. Огіснко І. Українська культура: коротка історія культурного життя українського народу / І. Огіснко. – К.: Довіра, 1992. – 141 с.

9. Попович М. Нарис з історії української культури. 2-е видання, виправлене. – К.: АртЕл, 2001. – 728 с.
10. Черепанова С.О. Українська культура: історія і сучасність: [навч. посіб.] / С.О. Черепанова, В.Г. Скобний, І.В. Бичко І.В. – Львів: Світ, 1994. – 456 с.
11. Шейко В.М. Історія української культури: [навч.посіб.] / В.М. Шейко В.М., Л.Г. Тишевська ; наук.ред. В.М.Шейко. – К.:Кондор, 2010. – 264 с.

## **2.1. Трипільська культура. Культура іраномовних племен на території України**

Сьогодні відбувається новий спалах інтересу до трипільської археологічної культури та її "забутих таємниць". Трипільська культура в сучасному контексті постає як складник українського національного міфу, що цілком природно для нації в період націотворення. Бажання задавнити власне коріння, знайти себе у сакральній першореальності, світі "богів та культурних героїв" є зрозумілим.

За словами Мирослава Поповича, "не виключено, що нащадки "трипільців" справляли вплив на прийшлое населення, залишивши в такий спосіб якусь частину своєї спадщини і нам. У всякому разі, ані у фізичному, ані в культурному сенсі вони не були нашими прямими предками, а тому розмови про "трипільську Праукраїну" позбавлені будь-якого сенсу". За даними антропології, носії археологічної культури, що існувала на території Подунав'я та частини Подніпров'я у IV-III тис до н.е., не були протослов'янами. Скоріше їх можна віднести до родичів малоазійських хеттів або семітів – середземноморських культур. Більшість учених відносить трипільців до вірменоїдного антропологічного типу, до якого слов'яни не мають відношення. Прибічники "українізації" трипільців (Ю.Липа, Я.Пастернак) наводять той аргумент, що хатки-мазанки українських селян XIX ст. дуже нагадують житло мешканців трипільських сіл і "протоміст". Значить, стверджують вони, між трипільцями та

українцями існує культурна та генетична тяглість. Аргумент малопереконливий, зважаючи на те, що природний ландшафт не давав для житлобудівництва іншого матеріалу, окрім глини, а наявність ставнів у будинках є не культурним реліктом, а всього лише технічним засобом захисту від сонячної активності.

Що відомо про трипільську цивілізацію? Її відкрив В.Хвойка на початку ХХ ст. на Київщині, який і започаткував теорію "трипільці – протослов'яни". Першим розкопаним поселенням було с. Трипільля, яке дало свою назву археологічній культурі. Займалися трипільці землеробством, скотарством. Про високу соціальну організацію трипільців свідчить те, що їхні "протоміста" нараховували від 1 тис. до 50 тис. мешканців. Вірування трипільців цілком вписувалися в палітру язичницьких аграрних культів, поширених у середземномор'ї (культ "Матері-землі", міфологізація землеробської праці тощо). В науці питання виникнення трипільської культури та її зникнення лишається нез'ясованим.

З другої половини II тис. до н.е. в українських степах з'являються іраномовні кочові племена, серед яких історія пам'ятає кіммерійців, скіфів та сарматів, які вже значною мірою вплинули на формування антропологічного типу "праукраїнської спільноти". Немає сумніву, що іраномовні племена, що панували на обширах від Уралу до Дністра аж до IV ст., частково були асимільовані протослов'янськими етносами. Загалом, сучасні українці як антропологічна спільнота вважаються поєднанням таких етнічних компонентів: слов'янський (як етнічна домінанта), іранський та тюркський з незначними домішками монголоїдного типу (через половців, які мали деякі монголоїдні ознаки).

Культурними здобутками іранських племен вважаються: виплавлення заліза та виробництво сталевих виробів, використання важкої кінноти у бою, уміле копіювання грецьких зразків у ювелірному мистецтві та ін. Кіммерійці, скіфи та сармати – були предметом уваги давніх греків. Відомо, що кіммерійців

згадував Гомер, а про скіфів писав Геродот. Сармати ж дали Україні одне з її численних "імен" ("Сарматія"), яке часто використовувалося іноземцями для маркування українських територій аж до XVII ст.

Окрім трипільської, в історіографії існує теорія скіфського походження українців, якої дотримувалися І.Вергун, В.Петров та ін. Вони покликалися на той факт, що скіфи вважали себе слоконвічним, автохтонним населенням південної України ("борисфенітами"), а їхнім релігійним культом був культ Дііпра (Борисфену) – "Матері-ріки". Іраномовні племена вважали чомусь Україну своєю "містичною прабатьківщиною".

Деякі автори поділяють навіть кельтську теорію походження українців, яку пропонував С. Шелухин, але вона лишилася слабко обґрунтованою, перебуваючи за межами науки (разом з "галілійською", "друїдською" та "атлантидною").

## **2.2. Міфологічно-магічний характер давньослов'янської культури**

Джерела відомостей про богів досить різноманітні, – пише В. Топоров, – але серед них немає жодного прямого, достатньо повного, і головне, "внутрішнього", яке б представляло саму язичницьку традицію..." Зрозуміло, що "внутрішнім" джерелам, які були б формою саморефлексії слов'янського язичництва просто не було звідки взятися. Дохристиянська культура не виробила власної писемності, принаймні, в розвиненій формі. В цьому не було культурної потреби, оскільки язичницька культура мала тип колективної пам'яті, зорієнтований не на запам'ятовування одиничних, унікальних, історичних подій, а на ритуальне повторення одвічно заданих архетипів.

Ці архетипи (першозразки) були вкорінені у міфологічну систему, по суті, це були вчинки, дії богів, предків та культурних героїв, які для людей служили моделлю соціальної поведінки. Для успішного життя племені ці моделі треба ритуально відтворювати. Соціальна пам'ять фіксувалася не за допомогою текстів, а за

допомогою "мнемотичних символів" (Ю.Лотман), які нагадували людині про якусь подію, факт, явище. Такими символами могли бути кургани, річки, дерева, ідоли, окремі предмети (фетиші) та ритуали. Наприклад, певний ритуал, що освячував будівництво житла міг бути символічним повторенням *космогонічного* акту (творення космосу, здійсненого Першобожеством-деміургом); дерево чи камінь – це місце, де людям відкрилося божество, де відбулася подія з життя бога чи предка, що стала зразком для аналогічних подій в житті людського племені. Будь-яка річка чи ставек могли ототожнюватися у міфологічній свідомості язичників з "первісними, космічними водами", з хаосу яких постав матеріальний світ. Архетипом землеробської праці був статевий акт між божественним подружжям. Архетипом поведінки воїна-кочовика, що нападає на плем'я мирних землеробів, була поведінка вовка або іншого хижака.

Орієнтація на відтворення міфологічних архетипів позбавляла архаїчну людину особистісного вибору, вагання, моральної відповідальності за скоєне, оскільки усі прояви соціального життя були визначені наперед, усі ситуації передбачені. Такий тип релігії не сформував внутрішню потребу у писемності. Писемність фіксує історію, цікавиться кожною історичною миттю, а архаїчну людину цікавила не історія, а події, що сталися "у світі богів", у міфічному часі. Зважаючи на викладені обставини, поширенні у псевдонауковій літературі міфи про "Велесову книгу" як твір дохристиянської слов'янської культури є абсолютно безпідставними художніми фантазіями.

Однак те, що писемність прийшла на Русь разом із християнством, не означає, що до християнства наші предки не мали про неї уявлення. В науці є дані про те, що на "світанку" руської державності верхівка східнослов'янського соціуму використовувала грецьку абетку (поза межами кириличної традиції) для передачі звуків слов'янської мови. Про це свідчать

договори Русі з греками 907, 911, 944 рр., які вміщено у "Повість временних літ".

Так чи інакше, дослідник не може спиратися на автентичні язичницькі джерела, оскільки до місії Кирила та Мефодія (IX ст.) східні слов'яни не мали власного письма. Джерелами вивчення слов'янського язичництва є тексти середньовічних грецьких, латинських, арабських авторів: Прокопія, Тітмара Мерзенбурзького, Алдама Бременського, Гельмольда та ін. Найбільшим недоліком цих джерел учені вважають те, що вони відбивають "сторонній погляд на слов'янську міфологію". За словами І.Данилевського, "твори середньовічних авторів часто ґрунтувалися на власній фантазії і супроводжувалися бажанням "підігнати" слов'янські міфологічні уявлення під грецькі чи римські образи, що визнавалися ними за еталон. Численні спроби побачити в слов'янській міфології щось подібне до античної моделі здійснювалися з часів Яна Длугоша (XV ст.) до Ломоносова та Татішева". Бажаючи внести порядок і ясність у слов'янське язичництво дослідники розподіляли слов'янські божества "за професіями" (Перун – бог грому, Даждьбог – бог неба, Стрибог – бог вітру тощо), хоча автентичні вірування слов'ян такого розподілу не знали.

Позиція "стороннього спостерігача" породжує і такі помилки як "домислювання" до слов'янського пантеону штучно сконструйованих міфологічних персонажів, які ніколи в цьому пантеоні не були: так з'явилися Лель, Лада, Коляда та інші. Наприклад, Лель, на думку Ю.Лотмана, штучно створена дослідниками, які весільні вигуки "люлі-люлі, лелю-лелю" інтерпретували як заклики до "богів любові". Західні хроністи також не завжди розуміли функціональну роль того чи іншого персонажа у слов'янському пантеоні, наділяючи його невластивими рисами та ролями. Наприклад, низка міфологічних персонажів отримала статус "бога", хоча слов'яни їх такими не вважали. Одні й ті самі персонажі в одній міфологічній системі були "богами", а

в іншій – всього лише духами. Часом європейські автори екстраполювали елементи язичницьких уявлень своїх народів (напр., німців) на описувані ними слов'янські традиції. В такому випадку Перун ідентифікувався з Одіном або Тором, зливаючись з ними в один образ, переймаючи їхні властивості.

Наступною групою джерел є християнська література, яка мала полемічний, "викривальницький" щодо язичництва характер. Вже "Повість временних літ" Нестора (XII ст.) описує "мерзенні" язичницькі традиції деревлян, сіверян, вятичів, протиставляючи культуру цих племен "шляхетним", "культурним", "смиреним" полянам. Деревляни, в описі Нестора, *"не відуци закона Божия", "живяху зверинским образом, скотски, убиваху друг друга, ядаху все нечисто, і брака у них не биваше"*. Радимичі, вятичі *"живяху в лісі якоже і всякий звір"*. Натомість поляни, яких Нестор вважає християнами, *"вірують во Святую Троицу, едино крещеніє, в єдишу віру..."*. За висновком О.Толочка, така характеристика впливала з конкретних ментальних настанов середньовічного літописця: культура сприймається ченцем як організоване співжиття людей за "законом Божим". "Відтак, сусідні народи розглядалися як такі, що не мають культури і описуються як принципово неорганізовані. Чужа "некультура", на противагу своїй "культурі" зображується зеркально оберненою до власних звичаїв..." І.Данилевський висловив припущення, що увага літописця зосереджена не стільки на протиставленні полян та їхніх язичницьких сусідів, скільки "язичницьких ("поганих") традицій східних слов'ян, з одного боку, і віри в Христа, християнських норм з другого". Існує гіпотеза, що поляни як "обраний народ Божий" – вигадка Нестора, якому вони знадобилися для того, щоб постати уособленням нових християнських чеснот і забезпечити тяглість династії Рюриковичів від Скандинавії через Новгород до Києва. Ця гіпотеза опосередковано підтверджується тим, що археологічних даних про племя полян знайти не вдалося.

Що можна сказати про давньослов'янський пантеон? Варто зауважити, що "слов'яни не заперечували існування "одного єдиного Бога на небі", але вважали, що цей самий Бог "займається тільки небесними справами", передавши управління світом менш значним божествам". (Мірча Еліаде). Віра у Вищу Істоту, котра колись створила світ, але втратила до неї інтерес, або була витіснена на периферію релігійного життя, з культової сфери, якоюсь мірою властива усім архаїчним суспільствам з *політеїстичним* типом релігійності. Абсолют (*Deus otiosus* - "бог, що відпочива") настільки далекий від людей, що молитися йому немає жодного сенсу, почути молитву може лише божество "другої генерації", дух річки, дух предка. До Вищої Істоти язичник може звернутися лише в крайньому випадку, коли усі інші способи вирішення проблеми вичерпані.

Язичники були переконані, що світ поділений на певні етнічні території, кожною з яких править те чи інше етнічне божество (сам термін язичництво в перекладі з церковнослов'янської означає "народна" або "етнічна" віра). Якщо язичник перебуває не на своїй землі, він повинен молитися і приносити жертву тому "богові", на території владарювання якого він в даний момент потрапив. Війна двох племен вважалася космічною війною богів цих народів. Боги переможеного племені включалися в пантеон племені-переможця, але на другорядні ролі. Зрозуміло, що в рамках язичництва не могло виникнути питання про релігійну істину, сенс життя та страждання, якими переймалися такі *сотеріологічні* релігії як християнство, юдаїзм, іслам, джайнізм, буддизм та ін.

Язичництво (*політеїзм* та *анімізм*), не могло бути альтернативою християнству. Володимир це зрозумів після невдалої спроби реформування "народної віри", централізуювши його культ через створення єдиного пантеону.

*Перун* присутній практично у всіх слов'янських пантеонах. Його культ має багато спільного з ведичним богом Парджанья, балтійським Перкунасом, германським Тором. Усі ці божества



володіли таким атрибутом як грім та блискавка. Культовим деревом Перуна був дуб. В архаїчних європейських культурах бог грому та блискавки був покровителем воїнів. У пантеоні, реформованому князем Володимиром, зустрічаються не тільки суто слов'янські божества (*Волос* – бог рогатої худоби, аналог ведичного Варуни, *Мокош* – богиня землеробства, *Даждьбог* – сонячне божество, що наділяє багатством), а й "іноземні", запозичені персонажі. Наприклад, *Хорс* та *Симаргл* є іранськими божествами, які опинилися в київському пантеоні Володимира. Хорс виступає як сонярне (сонячне) божество, дублюючи функції Даждьбога, а Симаргл як териоморфний образ напівсобаки-напівптаха взагалі не мав вкоріненості в слов'янській міфології. Деякі учені припускають, що Володимир запровадив їх до пантеону через прагнення залучити на свій бік іранських воїнів, що перебували на службі Хозарського каганату. *Стрибог* (його походження – не зовсім з'ясоване) також дублює частину функцій Даждьбога як розподільувач земних благ.

В.Топоров, І.Данилевський та ряд інших авторів вважають, що інші міфологічні персонажі слов'янської традиції, "що згадуються в пізніх (вторинних) джерелах (Ярило, Купала, Морена, Лада, Лель, Троян, Род та ін.) не можуть вважатися богами в строгому сенсі слова: в одних випадках для цього немає надійних аргументів та доказів, в других – такі припущення ґрунтуються на помилках та фантазіях".

Специфіка рецепції язичництва в православній полемічній літературі Давньої Русі полягала в тому, що церковні книжники, як і західноєвропейські хроністи, теж не знали автентичної язичницької традиції. Вони уявляли язичництво як світоглядну систему, протилежну християнству, відтак, язичництво описувалося як антисистема, а поведінка язичника як антиповедінка «"Нова культура", – стверджує Б.Успенський, – яка мислила себе як заперечення і повне знищення "старої", була потужним засобом збереження останньої, включаючи в себе як

успадковані тексти, так і збережені форми поведінки, при дзеркальній оберненості функцій». Тому язичникам приписувалися такі риси, які мислилися як антихристиянство та антикультура. Наприклад, полігамія, "ядіння нечистоти", ритуальні сексуальні оргії, що структурно пародіювали церковну літургію, кровозмішування, іншими словами, "оберненість" стосовно "нормальної" соціальної поведінки.

"Антиповедінка" в давньоруському соціумі сприймалася як засіб спілкування з потойбічними силами, магічного впливу на ці сили, оскільки потойбіччя розумілося як світ з "перевернутими" зв'язками та відносинами, як дзеркальне відображення земного світу. Звідси такі магічні дії як одягання навиворіт, виконання певних дій лівою рукою (що асоціюється зі служінням злим силам), аксіологізація лівої сторони як "нечистої", а правої як "чистої" (саме тому з точки зору народної релігійності ставити свічу лівою рікою – це святотатство), читання священного тексту "навлаки" та ін. Велика кількість язичницьких звичаїв з мотивами "антиповедінки" дожила до нашого часу (одягання сорочки "навиворіт", заковування рослин у землю "головою вниз" тощо).

Якщо торкнутися *космогонічних* уявлень давніх слов'ян, то, за словами Мірча Еліаде, вони поділяли тотально поширений у народів Європи міф про походження світу, який містить спробу *космодіцеї* та *теодіцеї* (виправдання світопорядку та його Творця). Цей міф, – пише учений, – "будується за таким сценарієм: Бог зустрічає сатану у первісному морі, наказує йому пірнути на дно і принести трохи мулу для створення Землі. Диявол виконує завдання, але приховує частину мулу (чи піску) у роті. Коли земля починає виростати із землі, ця частина перетворюється у болота та гори". В такий спосіб диявол ніби теж причетний до створення частини матеріального світу, відтак, усі недоліки цього світу отримують переконливе пояснення. Саме з такої космогонії виростало зауважене Н.Яковенко народне уявлення про способи "лихої смерті", один із яких полягає в утопленні у болоті. А

"непролазні гори" були одним із символів "чужої території", асоційованої з потойбіччям та пануванням демонічних сил.

Дуалістичний міф, який підкреслював "спільну відповідальність" Бога та диявола за творіння, "акцентував ту рису Бога, яка вже давно хвилювала релігійну уяву архаїчної людини: властивість Бога бути *Deus otiosus* – "лінивим богом", який перебуває в абсолютній самотності і не цікавиться своїм творінням (подібно до індуїстського Брахми, грецького Урана, єгипетського Атума, шумерського Ана). Такі теологічні уявлення давніх слов'ян, поширені не лише на Русі, а й на Балканах та центральній Європі, будуть спростовані лише християнським богослов'ям, яке зуміє пояснити причини існування світового зла без залучення дуалістичних теорій і без звинувачення Творця у недосконалості творчого акту.

Язичництво не зникло на Русі після прийняття християнства. Воно вступило з новою вірою у складні стосунки, наслідком яких було формування синкретичного симбіозу, названого дослідниками "двовір'ям" або "народним християнством". Йдеться про те, що відомі язичницькі персонажі знаходили своє місце у християнській системі, але часто з новими іменами та новим статусом. Так язичницькі боги стали "бісами", а низка їхніх функцій переноситься в народній уяві на святих. Наприклад, функції покровителя худоби переносяться від Волоса до св. Власія, "володарем грому та блискавки" замість Церуна "стає" св. Ілля, обов'язки Мокосі екстраполюються на св. Параскеву тощо. Язичницькі традиції продовжували жити у побуті людей, вірі у прикмети та забобони, магічному ставленні до християнських таїнств та літургії. Попри усі зусилля церкви, спрямованої на боротьбу із язичницькими пережитками, їх навряд чи можна вважати успішними.

### **2.3. Специфіка сприйняття візантійського християнства. Політична культура**

Культура Давньої Русі -- настільки різнобарвне явище, що один лише поверховий ресстр пам'яток і творів навряд чи здатен вміститися на кількох сторінках. Тим не менш, жанр культурологічної синтези вимагає створення певного узагальнюючого образу давньоруської культури, образу несхожого на культурні образи інших епох. Історик культури Давньої Русі має свідомо сприймати таку обставину: середньовічна людина мислила зовсім не так, як мислить людина сучасна, керується не тими мотивами, а її вчинки визначає зовсім інша система аксіологічних орієнтирів. Якщо дослідник обмежуватиметься каталогізацією культурних здобутків чи сконструює в своїй уяві "ідеальний тип" універсальної, раціональної людини, яка завжди в усі часи керуватиметься однаковою логікою, в такому випадку історія культури Давньої Русі лишиться "невідомою землею". Якщо нам здається, що ми розуміємо Даниїла Заточника, котрий вперше описав свою прощу до Срусалима, або князя Ігора, який з купкою воїнів пішов на половців, ми потрапляємо у пастку. Історики називають її *презентизмом*, або *модернізмом* (осучасненням). Це така дослідницька ситуація, коли автор нав'язує своєму герою невластиві йому думки, почуття, цінності та мотиви. Академік С.Аверинцев у зв'язку з цим попереджав, що "коли наші далекі предки здаватимуться нам близькими, варто остерігатися зорового обману. Коли цитата багатівікової давнини надто добре вкладається в наші історіософські міркування, розумно запитати себе: а що, коли ми непомітно для себе підмінили її смисл"? А за словами Ю.Лотмана, "наше звичне заповнення вирваних з тексту слів простим та зрозумілим змістом є джерелом помилок".

Будь-який фрагмент давньоруської культури, взятий окремо, ізольовано від соціокультурного та ментального контексту, буде незрозумілим. Наприклад, чому іконописець свідомо порушує пропорції іконописного зображення, ігноруючи правила геометричної перспективи? Важливо не просто вказати,

що на Русі існували іконописні майстерні, а й пояснити, чому, наприклад, ікона взагалі була можливою, чому події на іконі ніколи не зображуються у приміщенні, чому відсутня лінія горизонту, чому фон ікони золотий? Якщо подивитися на архітектуру, важливо пояснити, чому кияни присвятили кафедральний собор Софії, Премудрості Божій? Як вони це розуміли? І що для давньоруського книжника означали означали слова "*Спочатку Бог створив небо і землю*"? Усі знають, що засновниками та першими ігуменами Києво-Печерського монастиря були преп. Антоній та Феодосій, але мало хто може пояснити, що змусило Антонія п'ятдесят років сидіти у сирій печері, без їжі, сонячного світла, нормального кисню. Печерський монастир – центр давньоруської культури, але чи бажання створити "центр давньоруської культури" спонукало Феодосія кілька разів втікати з дому від матері?

Адекватне розуміння давньоруської культури передбачає сприйняття засадничої тези про відсутність сфери "чистої" культури; культура у всіх її проявах була продуктом тих чи інших принципів християнського богослов'я, християнського історизму, християнської *аскетики* та *есхатології*, часто переплетеної з архаїчними віруваннями та ментальними настановами. Саме функціонування київської державності було немислиме без залучення візантійської концепції "*священного християнського царства*", покликаною бути "*захисною стіною*" проти влади Антихриста, прихід якого очікувався давньоруськими людьми з дня на день. Ця концепція співіснувала з більш архаїчними антропоморфними уявленнями про державу як "*вертикально розташоване тіло, де князь є головою, земля тулубом, піддані ногами*".

В цьому контексті варто порушити питання про те, що запозичила Русь у Візантійської імперії, прийнявши християнство? В чому полягають відмінності між давньоруською культурою та

культурою Візантії? Які риси ми можемо вважати такими, що визначають специфіку культури Київської Русі?

Язичницька Русь знала про християнство задовго до 988 року. У візантійських джерелах збереглися відомості про похід руських князів (йдеться про Аксольда і Діра) на Константинополь біля 860 р., коли на допомогу християнам-грекам прийшло диво: юродивий Андрій під час молитви греків в Софійському соборі побачив над куполом Богородицю, яка тримала омофор (покрив). Раптом на морі здійнялася буря, потопивши кораблі слов'ян.

До сфери історичних парадоксів слід напевно віднести той факт, що свято Покрови Божої Матері не тільки прижилося на Русі, а й стало одним з найшанованіших, хоча з історичного боку – це всього лише поразка "руської зброї". Цей парадокс є ілюстрацією амбівалентного ставлення русинів до Візантії: воно поєднувало захоплення красою, величчю та мудрістю Візантії з одного боку, та бажання звільнитися від "візантійських чар" з другого. Звідси – спорадичні і невдалі спроби завоювати "царство ромеїв" (останню спробу здійснив Ярослав Мудрий), перейняти його сакральну символіку (будівництво Собору Св. Софії, архітектурне планування Києва за моделлю Константинополя, поширення ідеологем "Русь – обраний народ Божий" та ін). Характерно, що образ греків-одновірців в давньоруській літературі є доволі негативним. *"Суть бо греци лстивы и до сего дни"*, – писав Нестор. За словами О.Толочка, в літературі "стала домінанта образу візантійця на Русі – його "льстивість", тобто двоєдушність, підступність". Таке уявлення про греків було властиве іншим європейським народам, "варварам", за тогочасною грецькою класифікацією.

Попри конфлікти з Візантією, Русь приймає православ'я ("грецьку віру"), а римські місіонери, які за часів кн. Ольги та кн. Володимира намагалися навернути русинів на християнство римського зразка, не досягли жодного успіху (йдеться про провальні місії Адальберта, Бруно та Боніфация).

В основі традиційного нарративу про запровадження християнства князем Володимиром (988 р.) лежить текст "Повісті временних літ", де розповідається про те, як князь вислуховував представників різних релігій (юдаїзму, ісламу, римського та візантійського християнства), потім надсилав послів у різні країни, щоб ті пересвічилися у сказаному на власні очі, і нарешті, прийняв свідомий вибір – "грецьку віру". За Нестором, грецький філософ ознайомив Володимира зі священною історією, смыслом створення світу і його кінцевим призначенням, історією гріхопадіння і спасіння, на що київський князь відповів: "Добре тим, хто справа від Христа, погано тим, хто зліва". Нестор подає історію навернення князя в такий спосіб, щоб показати, що вибір віри був свідомим і богословськи осмисленим. Хоча, очевидно, крім особистих релігійних симпатій Володимира, свою роль відіграв добре відомий політичний розрахунок.

Рішення київського володаря стає більш зрозумілим у світлі ролі та місця "імперії ромеїв" у тогочасній Європі. Візантія аж до XIV ст. в політичному, економічному, освітньому, демографічному, військовому розвитку набагато випереджала усі європейські країни разом узяті. А її столиця – Константинополь, з населенням понад мільйон жителів, була предметом заздощів і захоплення "варварів": слов'ян, германців, лангобардів, франків та ін. "По відношенню до греків латиняни відчували суміш заздрості і презирства, які породжувалися почуттям власної неповноцінності. Вони звинувачували греків у багатстві. Це була рефлекторна реакція войовничого і бідного варвара на багату та цивілізовану людину", – писав відомий медієвіст Ж. Ле Гофф.

Русь прийняла грецьке православ'я звісно не в тому вигляді, в якому те існувало у Греції. Передусім Русь не успадкувала від греків античну філософську традицію з її специфічною проблематикою, хоча ім'я Арістотеля та Платона було відомим київським книжникам. Русь лишилася досить байдужою до догматичних проблем православ'я, принаймні, до

XV ст. руські богослови жодного разу не спромоглися створити систематизований богословський компендіум (на зразок "Суми" Фоми Аквінського чи "Точного викладу" Йоанна Дамаскіна). "Неуважність" русинів до точних богословських формул чудово ілюструється дивним випадком, коли до "сповідання віри", яке склав князь Володимир після хрещення, якимось чином прокралася *аріанська* еретична вставка "*подобосуцен*" замість "*єдносуцен*", коли йшлося про внутрітрійні відношення між Богом-Синоном та Богом-Отцем.<sup>1</sup>

Попри запозичення Руссю візантійських культурних моделей, давньоруську культуру не можна вважати лише "блідою копією" візантійської. Культура Русі – це відкрита, динамічна система, яка при запозиченні тих чи інших елементів інших культур, не засвоює їх у "готовому вигляді", а намагається переосмислити. В результаті виникає щось, що не було запрограмовано при автоматичній передачі культурних здобутків чи світоглядних систем.

Якщо подивитися на сам лише лінгвістичний аспект рецепції поняття "православ'я", впадає в око відмінність між тим, що вкладали в це слово на Русі та в Греції. "*Ортодоксі*" – поняття полісемантичне. Його можна перекласти як "*правомислі*", "*правовіріє*" та "*православ'я*". Русь для характеристики своєї віри обирає останнє слово. Вона сприймає передусім естетичний нафос православ'я як "*неба, що зішло на землю*". Недаремно послі князя Володимира, що приїхали у Царгород оцінювати "грецьку віру", були вражені не красою богословської логіки грецьких Отців, а дивовижною гармонією звуків, образів, літургійного дійства та архітектурних форм Собору Святої Софії – "Премудрості Божої".

<sup>1</sup> Єретики-аріани стверджували, що Бог-Син лише "подібний сутності Отця", а православні стверджували, що Бог-Син і Бог-Отець мають однакову, тотожну божественну сутність (природу, єство).



Ідея "священного християнського царства", якою жила Візантія з часів Константина Великого (IV ст.), в рецепції Давньої Русі теж зазнала значних трансформацій. Візантія була єдиною у світі православною імперією, яка бачила своє призначення у поширенні влади Христа на увесь Всесвіт. У самосвідомості Візантії імперія та християнство були тотожними речами. "Всі члени Церкви, – пише прот. Олександр Шмеман, – піддані імперії, "кордони" Церкви та імперії збігаються". "Неможливо для християн. -- повчав один з патріархів, – мати Церкву і не мати Царства. Тому що Церква і Царство перебувають у великому єднанні, і неможливо для них бути розділеними".

Особливість функціонування імператорської влади полягала в тому, що священною вважалася не особа імператора, а його посада. "чин". За словами Сергія Аверинцева, для греків "достоїнство сану важливіше за достоїнство роду". У Візантії не складалася система династичного успадкування влади. Правителем міг бути хто завгодно, той, кому більше щастило під час численних державних переворотів. "Династичний принцип як факт моральної свідомості був відсутнім. Дуже слабким було також уявлення про обов'язок особистої вірності імператору. Так, імперія була святою і святим був імператорський сан; але сан цей має належати найздібнішому та найуспішнішому, а якщо це узурпатор, то тим очевиднішими є його здібності та його везіння" (С.Аверинцев). Скинутих царів осліпляли, кидали на розірвання левам, тягали вулицями столиці за мотузку, зачиняли у монастирі. Але сам "чин" царя візантійське богослов'я (зусиллями св. Псевдо-Діонісія Ареопігита) вписувало у структуру космічної ієрархії, яка починалася в Св. Трійці, переходила до ангельських чинів (херувими, серафими, господства, сили, власті, архангели, ангели), потім до чинів людських (царі, патріархи, єпископи, вельможі і т.д.), охоплюючи "всю тварь" у Всесвіті. "Ціль ієрархії, – писав згаданий містик, – є уподібнення до Бога і єднання з Ним".

Таким чином, встановлювалася символіка співвідношення між Царем Небесним та Царем земним: цар земний був "живим знаком присутності" Царя Небесного, тимчасовим виконувачем функцій Ісуса Христа. У палаці імператора стояло два престоли: один "порфірний", на якому сидів імператор, а другий, золотий лишався порожнім, очікуючи часу, коли після Другого Пришестя його посяде Христос. Особливий, сакральний статус царя як "намісника Бога" втілювався у чині вінчання на царство, що на символічному рівні означало передачу цареві повноважень Христа. Подібне розуміння ролі правителя знайшло відображення у відомому в Давній Русі "Домострою": *"Бойся царя и служи ему верно. И лживо никогда не говори с ним, но с почетом правду ему отвечай, как самому Богу..."*, а також в Ізборнику Святослава 1076 р., де йшлося про обов'язок підданих коритися князю як земному представнику небесного Владика.

Після того, як Римська імперія стала християнською, її призначення стає не лише політичним, а й есхатологічним: православна імперія – антипод "царству Антихриста", а "праведний Цар" – захисник "істинної віри" в "останні" апокаліптичні часи.

Київська Русь не успадкувала від Візантії цієї громіздкої політико-богословської теорії. Русь не знала необмеженої самодержавної влади, а спроби окремих князів сконцентрувати владу у своїх руках, без "совета братня", однозначно осуджувалися. Русь була ранньофеодальною патримоніальною державою, яка ототожнювалася у свідомості сучасників з родом Рюриковичів. Лише цей рід мав законне і невід'ємне право на владу. Князь був священною особою і влада була його іманентною, "природною" властивістю. Олексій Толочко з цього приводу зауважив, що в давньоруській свідомості "князівський рід мислиться як містична єдність, буквально як єдина тілесна сутність, нероздільне сімейне тіло, якому має відповідати єдине державне тіло... Коли було осліплено Василька (князя

Теребовельського), це тілесне ушкодження одного князя було розцінене як колективна кривда..."

В Давній Русі "хто завгодно" не міг стати князем. князем можна було лише народитися. В такій політичній культурі стає можливим феномен "самозванства", невідомий у Візантії. "Самозванець" – це людина не княжої крові, яка посіла княжий стіл. Так, справжнім шоком для давньоруського суспільства була звістка про те, що боярин Владислав Кормильчич "вокняжився" у Галичі. Його "княжіння" не мало соціальної легітимності і довго не тривало. Власне, попри нелюбов руських князів до Візантії, жоден з них не наважувався зазіхнути на імператорську "харизму". Загалом, у світі, який греки вважали варварським, з великою повагою ставилися до інсигній (знаків влади) "імператора ромеїв". Коронацію імператорською короною Карла Великого 800 р. європейський світ зустрів як обурливе і безпрецедентне нахабство. "Візантійське верховенство в ієрархії держав закріплювалося у звичай імператорів виступати в ролі хресних батьків при хрещенні новонавернених королів та князів", – нагадував о. Г.Подскальскі. В давньоруській літературі поняття цар, навіть як метафора, ніколи не стосувалося князя. Царем руські книжники називали лише візантійського імператора та "Царя Небесного", пізніше так почали називати татарських ханів.

Деякі дослідники вбачають у тому, що Ярослав Мудрий споруджує Софійський Собор (1037-1044), як копію одноіменного Собору у Константинополі, прояв "імперських амбіцій" молодій державі. Однак навряд чи варто вести мову про "імперські амбіції", для яких не було ніяких підстав. Варто приєднатися до думки о. Герхарда Подскальскі, який вважає, що "ідея "перенесення імперії", що оволоділа болгарським царем Семіоном чи Карлом Великим, не була сприйнята домонгольською Руссю". Тут скоріше давалися взнаки прояви архаїчного мислення, які переплелися з новим, християнським самоусвідомленням: Собор Софії – "Премудрості Божої" сприймався сучасниками як

сакральний "центр світу", місце *ієрофанії* та *теофанії* (тобто, прояву священного та божественного, згадаймо появу Покрову Божої Матері над Собором у 860 р.) Відтак, "народ руський", після хрещення ставши частиною "богоспасаемого людства", намагається відтворити цей сакральний центр на своїй землі. Київ прагне не замінити Константинополь, а, вбачаючи у ньому архетип (модель), семіотично його повторити. "Поняття сакрального простору, – на думку М.Еліаде, – передбачає ідею повторення первісної ієрофанії... Щоб набути стійкості, міцності та реальності будь-яке нове місто повинно бути спроектоване на "центр світу".

Дослідники називають такий спосіб мислення *космологічним*. За визначенням Б.Успенського, "космологічна свідомість передбачає співвіднесення подій з якимось початковим, вихідним станом, який ніби нікуди не зникає – в тому розумінні, що його еманация продовжує відчуватися в будь-який час. Події, які відбуваються в цьому первісному часі, постають як текст, який постійно повторюється (відтворюється) в наступних подіях. Космологічна модель сприйняття часу може актуалізуватися при сприйнятті тих історичних подій, які, як вважається, відкривають нову еру, значущу для всього людства чи для долі того чи іншого народу".

Така ментальна настанова породжує концепцію Києва як "Другого Єрусалима" та "народу руського" як "Нового Ізраїлю". Це ідея не політична, а універсально-теологічна. Функціонування концепції "нового Ізраїлю" учені простежують ще з ранньохристиянських часів. За спостереженням Адольфа Гарнака, "переконання, що "Ісус є Месія, який має прийти знову, щоб завершити свою справу", скоро перетворилося на усвідомлення того, що бути Його учнем значить бути Його народом. Відчувши себе народом, християни разом з тим відчули себе істинним Ізраїлем, новим народом...". Через такі категорії Русь також осмислювала себе як етно-конфесійна спільнота, "вписана" у священну історію "богоспасаемого людства", сотеріологічні плани

Божественного Промислу. Найвиразніше ця ідея втілена у "Слові про закон і благодать" київського митрополита Іларіона (1051 р.), першого русина в чині предстоятеля Руської Церкви, якого не прислали з Константинополя, а призначили рішенням князя (це зовсім канонічним, з точки зору церковного права).

Київська Русь не знала такого явища як "помазання на царство", тобто, спеціального церковного ритуалу "вокняжіння". Та й спроби перенести на Русь візантійські політичні традиції, правові норми виявлялися невдалими. Наприклад, не прижився звичай осліплювати конкурента на княжий стіл; васал приносив клятву вірності не абстрактній державі, а князеві через акт хрестоцілування; "Руська Правда" – збірник судових прецедентів Київської держави, практично не засвідчує впливу візантійських правових норм, і навіть рівень християнського впливу на руське право є незначним.

Прийнявши християнство, яке вже існувало тисячу років, Русь знаходить у ньому не лише візантійські зразки, але й те, чого не помітила в ньому Візантія. Кожна "варварська культура" переживала християнство по-своєму.

Коли князь Володимир став християнином, він вирішив, що нова віра має зробити новим його життя; право князя карати винних він вважав несумісним із закликом Христа прощати нескінченну кількість разів та "непротивитися злому". Автор "Повісті временних літ" пише, що Володимир скасував смертну кару, "боячись гріха". Парадоксально, але саме представники церкви, грецькі єпископи просили князя відновити покарання злочинців: *"Се умножишиася разбойници. Почто не казниши их"? Он же рече им: "Боюся греха". Они же реша ему: "Ты поставлен еси от Бога на казнь злым, а добрым на милование..."*. Ідеал "непротивлення злу" знайде своє втілення у подвизі князів Бориса та Гліба, канонізованих церквою 1072 року як "невинні страстотерпці". Знаючи про наміри їхнього брата Святополка вбити їх, вони смиренно покорилися долі. *"Се бо закалаем есм не*

*вем чого ради, или за которую обиду не сведе. Ты веси, Господи. Вем Тя рекши к апостолам: в терпении вашем стяжите души ваша ...".*

Такою була перша, максималістська реакція молодого християнського народу на радикальні заклики Євангелія. Лише згодом руське християнство, в міру "дорослішання", сприйме й інші євангельські норми: наприклад, обов'язок князя носити меч для покарання злих людей. Князі-воїни (Димитрій Донський, Олександр Невський, Федір Острозький, Михайло Чернігівський) посядуть своє заслужене місце в патериках – "реєстрах" руської святості. Відомий візантиніст С.Аверинцев помітив такий цікавий момент: візантійські *патерики (отечники – ц.сл.)* такого агіографічного чину як "страстотерпство" не знають. Візантієць, за його словами, не зрозумів би: "як можна зараховувати до святих Бориса і Гліба? Адже вони померли не за віру, вони не більш ніж жертви буденного порядку речей – адже відомо, що мир "у злі лежить" і хіба мало у світі певинних жертв"? Тим не менш, "саме у "страстотерпці", який не здійснив жодного вчинку, навіть мученицького "свідoctва віри", а лише "прийняв" свою гірку чашу, святість державного сану тільки і втілюється посправжньому". У стражданні "за землю", за висновком О.Толочка, полягає реалізація "безпосередньої функції князя". Автор "Печерського патерика" подає історію убивства київського князя Ігора Ольговича розлюченими киянами (1147 р.) крізь призму моделі страстей Христових: "...Під час поховання його грім та інші знамення злякали киян і викликали повний перелом у ставленні до нього. Вже тоді багато хто почав шанувати його як святого. Через три роки тіло князя перевезено в рідний Чернігів, де нове чудо засвідчило його святість". Таким чином, візантійські асоціації імператора з Христом мають інші смислові акценти, ніж асоціювання з Христом руського князя: у першому випадку володар – "живий знак", "ікона", "символічний представник"

Христа, у другому – володар – це той, хто своїм життям повторює Його жертвний подвиг, *"ложить главу свою за люди своя"*.

Усвідомлення етичного радикалізму Євангелія змусило прп. Антонія та Феодосія Печерських "зрєктися світу", шукаючи спасіння в холодних київських печерах. В основі феномену руського православного монашества лежать ті самі мотиви, які спрямовували у єгипетські та сирійські пустині перших християнських ченців ранньовізантійської доби: Антонія Великого, Єваґрія, Шенуте, Макарія Великого. Йдеться про спробу створити власний чернечий "антисвіт", закони якого були б протилежністю тих законів, які панують у світі "що лежить у злі". Ось декілька з них: *"Якщо серце твоє захоплюється красою тілесною, подумай про тління, і заспокоїся"*, *"Якщо не скаже людина у серці своєму: у світі тільки я і Бог, – не знайде спокою"*, *"Думай про себе: я не пробуду в цьому світі більше одного дня, і не зрештши перед Богом"*, *"Якщо їхотить тебе хвороба, дякуй Богові за те, що він вирішив дати тобі цією хворобою благо"*, *"Потрібно насолоджуватися убогістю та вважати її багатством"*, *"Якщо хочеш слави від Бога, не май слави від людей"* та ін. Коротко кажучи, з точки зору абсолютних критеріїв Євангелія, щасливий по-справжньому той, хто в цьому світі нещасний. По суті, монашество – це форма "сакральної анти поведінки", яка найпарадоксальніше втілена в образі пустинника-аскета, "юродивого Христа ради" та православних канонах іконографії (так звана "зворотня перспектива").

Епізод із життя киево-печерського затворника Ісаакія, вміщений у "Печерский Патерик" – одну з найоригінальніших пам'яток давньоруської агіографічної літератури, дає можливість скласти уявлення про спосіб життя ченця-затворника: *"Исаакий велел купить себе козла. Содрал мех и покрыл себя той кожей, еще сырой и мокрой и она высохла на его теле. Потом в пещере он затворил себя в малой келии четыре локтя и молился Богу со слезами. Его пищей была одна просфора, и то через день, и вода."*

*Он никогда не ложился, но сидя, ненадолго засыпал, и в таком образе провел семь лет".* А ось інший, не менш красномовний приклад. Монах Пімен довго хворів, дуже страждаючи. Братія вирішила молитися за його одужання. Пімен, відчуваючи, що молитва братів починає діяти, не бажав розлучатися з хворобою, яку він називав "даром Божим". І тоді він почав читати свою "контрмолитву", в якій *"не прошише здравие, но приложение болезни: молитвою о болезни победил прошение братии о здравии"*.

Отже, монах живе за законами "іншого світу", відтак його особа у певному розумінні стає екстериторіальною щодо земного світу та його цінностей, у тому числі, земних властей. Чернець, який відкрито осуджує князя чи бояр, не представляє ніяку політичну опозицію, як і поді це поверхово плумачиться в науковій літературі. Він дозволяє собі судити князя тому, що представляє не себе, а того, від кого походить будь-яка влада. За ним стоїть трансцендентний авторитет Бога. Так, Феодосій Печерський постійно нагадує князеві про недопустимість тримати коло себе скоморохів: християнин повинен не сміятися, а оплакувати свої гріхи. "Узурпатора", київського князя Святослава, преподобний відмовляється поминати на службі, і Святослав являється в монастир і на колінах просить у святого прощення. "Печерський Патерик" наводить чимало прикладів сумного фіналу тих князів, які дозволили собі проігнорувати пораду чи попередження святого монаха.

Постаттю, яка, самим фактом свого існування викривала засадничу "ненормальність" "цього світу", був *"блаженный та юродивий Христа ради"*. Цей агіографічний чин з'явився у Візантії, однак саме на Русі проявилися його специфічні риси. Західна Європа фактично не знала такого типу святості. Значення юродства у загальній картині руської святості наскільки велике, що іменем юродивого названий "знаковий" кремлівський собор – храм Василя Блаженного. Як поводить себе юродивий? Юродивий



— це не божевільний. Вважалося, що це людина, котра свідомо відмовилася від власного розуму, щоб стяжати "розум Христов"; його соціальна поведінка може здаватися безглуздою і навіть грішною, однак насправді в ній проявляється найвища, незбагненна для людей святість. Юродство, за словами Г. Федотова, це "виявлення протиріччя між глибокою християнською правдою та поверховим здоровим глуздом з метою "посмеяння миру". Святий сміється над світом, але горе тому, хто наважиться посміятися над святим. Вчинок юродивого, навіть якщо він здається аморальним, непідсудний буденній людській моралі. "Характеризуючись індивідуальними зв'язками з Господом, юродивий ніби оточений сакральним мікропростором, плацентою святості; звідси стає можливою поведінка, яка зовнішньому погляду здається блюзнірською, але по суті не є такою". Юродивих на Русі любили, вони могли заходити до крамниць і брати безкоштовно будь-який товар, а господар вважав це Божим благословенням.

Юродивий робить "усе навпаки": він може ходити голий, битися, даватися, робити явно хуліганські вчинки. Він розмовляє з усіма на "ти", прилюдно викриває князя, пророцтвує за допомогою знаків, на перший погляд безглузких, але які "розшифровуються" лише після того, як пророкована подія сталася, виказуючи "істинну мудрість" пророка. Він може в піст їсти м'ясо, веселитися на похованні та плакати на весіллі, не визнавати субординації, свідомо принижувати свій власний статус, якщо для суспільства він щось важив. Так, князь Нікола Святоша все життя пік просфори для братії, виконуючи найбруднішу роботу, а св. Олексій, Чоловік Божий до кінця життя анонімно жив у своїх багатих батьків на кухні, харчуючись відходами, в той же час знаючи, що батьки багато років розшукують його. Св. Прокопій в обірваному одязі ходив вночі до церкви, тримаючи у руці три кочерги. Юродство та іконографія — дві грані однієї містичної

євангелійської реальності, свідчення парадоксальності та "неогмирности" християнства.

Давньоруська святість – наочне підтвердження того, що християнство на Русі, запроваджене Володимиром через засоби державного примусу, було глибоко сприйняте частиною суспільства, і вже дуже скоро дало культурні плоди.

#### **2.4. Література, літописання, іконопис, архітектура**

До XVI ст. (до Біблії архієпископа Геннадія Новгородського) на Русі не існувало цілісного біблійного тексту, а потреба в біблійних темах вдовольнялася уривками, що містилися у богослужбових книгах (Октоїх, Псалтир, Часослов та ін.) "Ані глибоке візантійське богослов'я з його філософським спірітуалізмом, ні абстракції політико-релігійних доктрин Царгорода не загоркнули Русі", – пише Н.Яковенко. Таку ситуацію дослідниця пояснює тим, що "з одного боку, це було логічним наслідком засвоєння неопітатами візантійської учительної книжності як сакрального авторитету, що не підлягає інтерпретації. З другого боку, руські книжники просто не могли досягти філігранної освіченості греків".

Практично до кінця XVI ст. Русь не богословствувала, а перекладала. Перекладалися уривки з грецьких Отців Церкви (Василія Великого, Йоанна Златоустого, Григорія Великого, Кирила Олександрійського, Іпполіта Римського та ін.); грецьких хроністів, у яких запозичувалася загальна схема світової історії "від Адама" до Страшного Суду (Йоанна Малали, Георгія Амартоли та ін.); твори так званої "отреченої" літератури, себто, *апокрифи* ("Хождение Богородицы по мукам", "Хождение Агапия в рай", "Откровение Мефодия Патарского", "Евангелие от Варнавы" та ін.) Апокрифи – твори про події біблійної та церковної історії, не визнані церквою, але вони (хоча і не всі) допускалися для задоволення потреб мирян у "казковому" та "чудесному". Деякі апокрифи вважалися навіть корисними для благочестя, наприклад, "Митарства блаженної Феодори" стали джерелом

формування церковного учення про митарства – випробування людської душі, що розпочиналися одразу після розлучення її з тілом.

Великим попитом серед руських книжників користувалися твори Йосифа Флавія "Історія Юдейської війни" та "Юдейські древності". "Праці Йосифа Флавія, – зауважує І.Данилевський, – володіли на Русі високим авторитетом і за своїм значенням ледве не прирівнювалися до книг "Священного писання". Свого читача знаходили такі "напівсвітські" твори як "Девгениєво деяние" (яке давало зразки рицарського феодального етикету), "Повість о Варлааме и Иосаафе" (йшлося про християнську інтерпретацію життя бодхісаттви Будди), "природничі" енциклопедії на зразок "Космографії", "Шестоднева", "Фізіології". В цьому переліку можна було б назвати і "Слово о полку Ігоревім", однак читач Київської Русі не знав такого твору. Чимало дослідників (А.Мазон, Г.Грабович, Е.Кінан, О.Зимін та ін.) висловлюють досить обґрунтовані сумніви в автентичності цієї пам'ятки XII ст., відносячи її появу до кінця XVIII-початку XIX ст. Низка інших, не менш поважних дослідників (Д.Ліхачов, Ю.Лотман, О.Творогов) упевнені, що це не фальсифікат, наводячи лінгвістичні, історичні та літературознавчі докази неможливості підробки цього твору у XVIII чи XIX ст. Питання автентичності "Слова" належить до "загадок" історії.

В історичні науки окремою проблемою є вивчення не тільки *нарративних* (оповідних), але й *актових документів* Давньої Русі, які фіксували юридичні відносини різних суб'єктів (жалувані грамоти, міжкнязівські та міждержавні договори, чолобитні, укази, заповіді тощо). Цих документів до нашого часу дійшло дуже мало. За підрахунками дослідників, їхня кількість вимірюється десятками, в той час як у більшості країн Західної Європи за аналогічний період – десятками і сотнями тисяч. Українські історики-джерелознавці намагаються знайти втрачені пам'ятки в архівосховищах інших держав, а також відтворити тексти окремих документів через

аналіз згадок про них у наративних джерелах (переважно літописах), богослужбовій літературі (О.Купчинський).

Літературна "непродуктивність" давньоруської культури мала не лише негативні, але і "приємні" для церкви наслідки: на відміну від Візантії, Русь фактично не знала такого явища як єретичні рухи, богословські єресі. За висновком о.Герхарда Подскальські, "нам невідомий жоден *богомил* домонгольського часу. не кажучи вже про яку-небудь секту чи систематичне єретичне учення". Русь не знала і богословських дебатів. "Єдиний реальний випадок був пов'язаний із спором про пости в середу та п'ятницю, тобто стосувався радше питань церковної дисципліни та аскетички, ніж догматики".

До речі, Русь по суті стояла осторонь полеміки між греками та латинянами з приводу *Філіюкве*<sup>2</sup> та *примату папи*<sup>3</sup>, мляво відреагувавши на "великий церковний розкол" 1054 року. Її антилатинська література ("Слово об онірісних" митр. Леонтія, "Поучение к братии" Луки Жидяти та ін.) була компілятивною і не могла додати нічого істотного до аргументів "стовпа православ'я" візантійського патріарха св. Фотія Великого. Ймовірно через це латинофобія в давньоруській культурі не набула таких радикальних форм, як у Греції, яка не могла забути анафему кардинала Гумберта (1054 р.), постійне втручання папи у внутрішні справи Візантії, витіснення кирило-мефодіївської місії з Чехії та Моравії німецькими католицькими єпископами, конфлікти

<sup>2</sup> *Filioque* ("і від Сина") – Учення Католицької Церкви про те, що третя особа Святої Трійці – Святий Дух предвічно сходить не лише від Бога-Отця, а від двох начал: Бога-Отця і Бога-Сина (Логоса). Православна Церква заперечує подвійне сходження Духа, застосовуючи складну систему аргументації, досконало розроблену патріархом Константинопольським Фотієм у XI ст.

<sup>3</sup> Учення Католицької Церкви про папу Римського як намісника Христового на землі та вікарія апостола Петра, слово якого, проголошене з єпископської кафедри, є незаперечною догматичною істиною. Це учення стало догматом у 1870 р.

за Болгарію, узурпагорство імператорського сану варваром Карлом Великим і, нарешті, трагедії 1204 року, коли західні хрестоносці, "визволителі Гробу Господнього", сплюндрували Константинополь.

Латинофобські інтенції давньоруської літератури, наприклад, відоме "Слово о верѣ крестьянской и латынской" (1074 р.) Феодосія Печерського, виказують не скільки богословськи вмотивоване несприйняття Руссю католицизму, скільки маніфестують *ксенофобський* характер європейської середньовічної культури: *"вѣрнѣ же Латыньстѣмъ не предучаѣтєся, ни обѣчая ихъ держати, и компанья ихъ бѣгати, и всякаго ученья ихъ бѣгати, и порова ихъ гнушатися, и блюсти своихъ дочереи не давати за нихъ, ни у нихъ поимати, ни брататися, ни поклонитися, ни цѣловати его, ни с тимъ ізъ единого судна ясти, ни пити, ни брашна ихъ приймати"*. Літературні пам'ятки Київської Русі переповнені мотивами ворожості до іноетнічного елемента. Іноземець – представник лихого начала, він здатен на будь-яку підлість, навіть на убивство, а бісів на сюжетних іконах неодмінно зображують у німецькому вбранні. "Увесь набір слів, – коментує цей нюанс Олексій Толочко, – що позначали для давньоруської людини іноземців, був пов'язаний із погано прихованими ворожістю й глузуванням... Коли у літописах з'являється персонаж найманого вбивці, можемо без вагань твердити – він іноземець". Така модель поведінки була властива не лише давньоруській людині. Середньовічний європеець конструює власну культурну ідентичність через відштовхування від негативного, відразливого образу свого сусіда. З такого способу моделювання культурної ідентичності випливає більшість сучасних етностереотипів у стосунках європейських народів.

Есхатологія, пафос очікування кінця, на думку дослідників (І.Данилевського, Н.Яковенко та ін.), це провідний,

системоутворюючий мотив літератури Київської Русі, зокрема *літописання*. Сама назва літопису Нестора "Повість временних літ" апелює до есхатологічної проблематики, "*Временні літа*" – це "останні часи". Літописання зароджується у контексті християнського "лінійного" розуміння історії як проміжку між "початком" світу та його "кішцем". Історія – це безпінний час, який відведений Богом для спасіння людей. тому християнин має цінувати кожную неповторну мить. Цінність історії впливає з того факту, що у I ст. н.е. сам Творець став людиною і вступив в історію, освятивши плин земного часу. Тому літопис був неможливим у язичницьку добу, де домінували циклічні уявлення про час, "постійне повернення".

Давньоруські літописи відносять до оригінальної літератури. Історикам відомо більше двохсот літописних списків, більшість з яких опібліковано. Списки мають умовні назви, які залежать або від місця зберігання (Патіївський, Синодальний та ін.), або від прізвища власника (Радивилівський, Оболенський), або від імені укладача (Лаврентіївський, Никонівський), або ж за місцем, де було написано літопис (Київський, Острозький, Новгородський та ін.)

Серед дослідників давньоруського літописання варто назвати О.Шахмагова, Д.Ліхачова, М.Приселкова, П.Толочка, М.Котляра, О.Купчинського та ін. Методологія дослідження літописів має назву *текстологія*.

Літопис – це аналог західноєвропейської хроніки або анналів, і означає "заяис за роками". Проте він включає в себе не лише такі річні записи, а й документи, літературні твори, фольклорні фрагменти, уривки з грецьких хронік, Біблії, святих Отців тощо. Літописання велося на Русі з XI по XVII ст., його занепад збігся із занепадом ідеології *провіденціалізму* та зародженням перших елементів критичної історіографії. На Русі існувало багато літописних центрів (Київ, Новгород, Москва, Суздаль, Галич та ін.), де місцевий літописець, описуючи історію

свого міста від заснування, вписував цю історію у ширший історичний контекст. Робив він це за допомогою "приписування" свого літопису до *протографа* – початкового літопису, який писався у Києві. Таким чином, створювався ефект спадкосмиості міських центрів Русі від Києва, враження безперервності історії, яка "тягнулася" від Києва до Володимира, Суздаля чи Галича. (О.Толочко)

Перед дослідником літописного "ізводу" стоять дуже складні завдання:

- визначення авторства (що ускладнюється тим, що більшість літописів написані кількома поколіннями ченців);

- зрозуміти мету створення літопису, авторський задум та спосіб відбору фактів для викладу;

- виокремлення протографа в різних списках літописів;

- з'ясування рівня обізнаності автора (наприклад, якими джерелами користувався Нестор, описуючи розселення слов'ян і чи можна вважати вірогідним його повідомлення, яке часто не підтверджується археологічними джерелами);

- критичне ставлення до буквальних значень повідомлень літописця, а намагатися зрозуміти текст у соціокультурному контексті епохи;

- коректне розуміння термінології літопису, його стилістики, мови, метафор, алегорій та образів;

- вивчення політичної позиції літописця, яка могла вплинути на об'єктивність викладу фактів;

- дослідження того, які події літописець вважав найістотнішими, як він пояснював причини історичних явищ;

- розмежування авторського тексту та прямих і непрямих цитат.

Річ у тім, що літописець, описуючи певну подію, орієнтувався на певний шаблон, трафарет, стандарт "ідеального опису", який екстраполювався, наприклад, з біблійної історії на історію Русі. Відомий дослідник літописання І.Данилевський

зауважив цікавий момент: "Літописи створюють враження "простоти" і "примітивності" – наче літописець передає подію як очевидець. Але варто лише подивитися на літописні повідомлення уважніше – і "очевидець" зникає. Йому на зміну приходять начитаний книжник, який підбирає з маси текстів "шматки" і складає їх в єдине за задумом полотно літопису". Учений приводить приклад з описом будівництва князем Володимиром Десятинної церкви у "Повісті временних літ". Цей опис майже дослівно повторює опис будівництва Храму Соломона у Старому Завіті (Третя книга Царств).

Образи героїв (князі, бояри, вище духовенство) у літописах складаються із сукупності чеснот та недоліків, ці образи також досить трафаретні, оцінки для характеристики людей беруться зі Св. Писання, візантійської історії, агіографічної (житійної) літератури. "В характеристиках князів, – вважає Д.Ліхачов, – немає ніяких відтінків та переходів, які створюються протиріччями внутрішнього життя. Усі чесноти князя точно визначені, усі пороки обраховані, їх може бути більше чи менше, які якісно вони ті ж самі. Характеристика князя в літописі складається зазвичай з перерахування його достоїнств, зовнішніх прикмет та, рідше, недоліків". Яким має бути "ідеальний князь", на думку літописця? *"Бяше родом христілюбивый, благолюбивыи, лицем красныи, очима светлыи, взором грозныи, паче меры храбрыи, сердцем легкыи, к бояром ласковыи, к приезжим приветливыи, к церквам прилежныи, на тилованье тицывыи, до осподарьских потех охочи, ратному делу велми искусныи, к братье своей и ко их посолником величавыи..."*

Натомість поганій князь – "окаянний", "нечистивий", "злий", "лукавий", народжений "від блуду". В залежності від того, який князь керує країною, таким є ставлення Бога до неї. *"Аще бо князи правдивии бывають в земли, то многа отдаются согрешенья земли, аще бо зли и лукави бывають, то больше зло наводит Бог на землю, понеже бо глава есть земли"*. Зрозуміло, що довідатися, яким був справжній, індивідуальний образ того чи іншого князя



майже неможливо: він, "тонув" у стандартному наборі християнських чеснот.

*Провідепціалізм* літописів проявляється у способі тлумачення автором причинно-наслідкових зв'язків між подіями та відбором фактів для викладу. У кожній події, яка вважалася істотною, вбачалася дія Божого Промислу. Монгольська навала – це покарання руських людей за гріхи, а перемога над половцями – наслідок того, що *"Бог нам поміг і Свята Богородиця"*, що молитви руських людей були почуті. Увагу літописця привертають перипетії політичних подій, народжень та шлюбів у княжих сімействах, походи та битви, а також усілякі "лебесні знамення" та "паранормальні" явища, які знаменували здійснення біблійних пророцтв про наближення "кінця світу": *"В літо 1065 бысть знаменіє на небеси: и на западній страні звізда превелика, луча кровавы, восходящи з вечера по заході сонечнім, и пребысть за 7 дній. И сеи же проявляшея не на добро: по всему бо быша усобищи многы, пашествіє поганых на Рускую землю. сія бо звізда проявляшея кровопролитіє..."*

Психологія середньовічного автора характеризується страхом перед проявами "авторської гордині", тому свій творчий індивідуалізм літописець, агіограф чи богослов намагаються приховати в пишномовних формулах ритуального самоприпущення (*"Се аз недостойный игумен, худший во всех мшисех, смиренный грехми многими..."*), у висловленні оцінок за допомогою цитат з Біблії, святих Отців та візантійських хронік, а не прямої мови.

Русь запозичила у Візантії православний іконографічний канон, тобто спосіб написання ікон, затверджений на Сьомому Вселенському Соборі 787 р. Доволі глибоко сприйняла Русь і богословське обґрунтування іконошанування, розроблене грецькими богословами. Його суть зводиться до формули: *"Честь, яка віддається образу, стосується Першообразу, і той, хто поклоняється іконі, поклоняється іпостасі (особі) зображеного на*

ній". Ікона (образ) стала можливою тому, що Бог-Слово став людиною – Ісусом Христом. Оскільки "Бог став людиною", то іконописець зобразує людський образ Бога, його людську природу, невіддільну, тим не менш, від природи божественної. "Я бачив людський образ Бога і спасення душа моя" – так передав сотеріологічне значення ікони преп. Йоани Дамаскин, перший систематизатор православного богослов'я. Іконографія ґрунтується і на більш фундаментальній тезі: "Бог створив людину як свій образ у світі". Власне, увесь світ є таким образом, оскільки він несе в собі відбиток мудрості Творця.

Отже, православна христологія (учення про Христа як Боголюдину) робить можливою православну ікону, яка немислима в інших "релігіях писання" – ісламі та юдаїзмі, які наголошують на невидимості, прищиповій "незображуваності" Бога. Навіть у католицизмі, який прийняв рішення 7-го Вселенського собору, ікона обґрунтовувалася не христологічними, а "просвітницькими" аргументами: не засвідчувати істину боговтілення, а бути "свангелієм для неграмотних" – так сприймалося призначення творів релігійного живопису на Заході.

За церковним ученням, символічними засобами можна передати найскладнішу богословську ідею чи доктрину. Фактично, це означало виправдання християнського мистецтва та взагалі – матеріального начала у Всесвіті. Ікона стала найпереконливішим засвідченням того, що не "безсмертя душі", а "воскресіння плоті" – провідний пафос християнської "Благої вісті".

Руський середньовічний іконопис – це справжнє досягнення релігійної культури за світськими культурологічними критеріями. Найшанованішими були ікони богородичного циклу: Вишгородська ікона Божої Матері, які після викрадення її князем Андрієм Боголюбським 1169 р., була перевезена у Володимир, столицю Володимиро-Суздальського князівства, і стала Володимирською. Ченстохівська ікона Богородиці, яка нині є святиною першої величини у католицькій Польщі. Холмська,

Феодорівська, згодом Донська Богоматір, Ярославська Оранта, "Нерушима Стіна" в Софії Київській, ікони святителя Миколая та Христа "Спас нерукотворний", "Спас Вседержитель" – були написані з дотриманням усіх канонів візантійської іконографії.

Крім індивідуальних образів, у храмах були ікони "празничні", які відображали ту чи іншу історичну подію зі Старого чи Нового Завіту або історії церкви (ікона Різдва, ікона виведення праведників з пекла, ікона Вознесіння, ікона Прображення. Введення у храм Богородиці, ікона отців Вселенських соборів тощо). Цікавою особливістю ікон був їхній "історизм": іконописець ніколи не писав ікони на ті сюжети, свідками яких не були люди. Наприклад, серед пам'яток давньоруського іконопису ніколи не зустрічається ікона Воскресіння Христового, оскільки моменту воскресіння ніхто не бачив. А метод авторської фантазії в іконописанні вважався неприпустимим. Тому, наприклад, Православна Церква однозначно засуджує зображення Бога-Отця, які починають проникати в храми в період занепаду іконописання, у XVII-XVIII ст.

Імена давньоруських іконописців практично не збереглися, це були монахи, які і не прагнули "авторської слави". Нам відомо, що в Печерській лаврі працював Аліпій-іконописець, але які саме твори йому належать – невідомо. Вершини давньоруської іконографії досягла у творчості московських іконописців-ісихастів Діонісія, Феофана Грека та Андрія Русьова, але це вже XV ст.

Тематика іконопису була незвичайною, небуденною, майстер мав передати образ чи подію, які порушували звичні уявлення, не вписувалися, точніше ігнорували "закони природи". Це ставило завдання пошуку відповідних технік іконопису. Ось кілька правил *символічного реалізму* (так мистецтвознавці класифікують жанр середньовічного іконопису), яких мали дотримуватися іконографи:

Вже згаданий "історизм": "Зображує фарбами відповідно до Предання". Тим не менш, "фотографізм" церквою не допускається. "Якщо б, зображуючи людський вигляд втіленого Слова, – пише дослідник Л.Успенський, – ікона показувала б нам одну лише історичну реальність, як фотографія, це означало б, що церква бачить Христа очима невіруючого натовпу, який його оточував".

Предметом ікони є не просто людина, а свята людина. Святість, як вже мовилося, – це властивість надприродна, яка "грішним світом" сприймається як "антиповедінка". Тому іконописець застосовує незвичайний технічний принцип, який має назву "зворотня перспектива". Це свідоме порушення іконописцем усіх геометричних пропорцій, які існують у природі між предметами (наприклад, будинком і людиною), між частинами тіла, оскільки в Царстві вічності немає ні часу, ні простору. На іконі не повинно бути точки, де сходяться усі лінії, як вимагають правила "перспективи" звичайного малюнку. "Зворотня перспектива перетворює наш простір в місце дії ікони". Відсутня лінія горизонту, оскільки на іконі символічно зображується безкінечний світ, що не має горизонтів. Відсутнє сонце, місяць та гра їхнього світла (світло-тінь), оскільки єдиним джерелом світла в Царстві Божому є Сам Бог, "Сонце Праведне". Пишучи лик святого, іконописець ігнорує рельєфність обрисів обличчя, натомість обличчя ніби розпліщується на дошці з іншого боку. На "плоскішому" зображенні видно ті частини тіла і голови, а також будинку, книги, які при звичайному, рельєфному зображенні не можуть бути помітні, якщо дивитися на об'єкт з однієї точки.

"Зворотність" іконописної перспективи, як помітив Б.Успенський, впливає на те, що "ліва" і "права" сторони на іконі міняються місцями: те, що здається "лівим" зовнішньому спостерігачеві насправді є "правим" і навпаки, оскільки "середньовічне зображення зорієнтоване на внутрішню зорову позицію, тобто на точку зору особи, яка перебуває всередині

зображуваної дійсності, а не того глядача, який знаходиться зовні...". Такі уявлення продиктовані богословським переконанням, що зображення (образ) перебуває у енергійному та семіотичному взаємозв'язку з Першообразом, іншими словами, в образі присутній Першообраз, тому для православного християнина ікона Спасителя – це не просто картина, твір релігійного живопису, як вважалося на Заході, а, певною мірою, сам Бог.

"Простір та час ікони надприродні, вони не підкоряються законам цього світу. Світ на іконі стає наче вивернутим, не ми дивимося на нього, а він огочує нас..." (І.Язикова) Цей принцип (подолання часу та простору) проводиться послідовно. На "празничних" іконах, де події історично відбуваються у приміщенні (наприклад, Благовіщення), ми ніколи не зустрічаємо простору, обмеженого стінами. Подія виноситься за стіни, у безкінечність. Архітектурні об'єкти на візантійській та давньоруській іконі підкреслено алогічні, відсутні пропорції. "Двері, вікна не на місці і зовсім неприйнятні за розмірами". Те, що відбувається на іконі – виходить за межі розуму. За справедливою оцінкою о. Павла Флоренського, релігійний "живопис ставить завдання не дублювати дійсність, а дати найглибше осягнення її архітектоніки, її матеріалу та смислу".

3) Складною є символіка візантійсько-руської ікони. Обов'язковим елементом є золотий фон, який символізує безодню сьйива Божого Царства; сам лик святого на іконі теж сяє золотим світлом, що відображає головну *сотеріологічну*<sup>4</sup> категорію східного богослов'я – *теозис (обоження)* як антропологічний ідеал. Святі часто позбавлені індивідуальних рис зовнішності,

---

<sup>4</sup> *Сотеріологія* – грецький богословський термін, який означає "учення про спасіння". Специфікою православної сотеріології, на відміну від католицької, є учення про *обоження* як кінцеву мету існування людини. Суть обоження полягає в тому, що людина не просто прощається, а стає "богом по благодаті" під дією "нетварної благодаті" Христа – Бога по сутності.

єдиним засобом ідентифікації часто виступає лише ім'я або сюжетна ситуація, яка оточує святого. Надпис імені вказує на енергійний зв'язок між іменем, образом та першообразом.

За православним ученням, індивідуальність та особистість – не є тотожними поняттями. В Царстві Божому індивідуальності як фрагменти роздробленої, недосконалої людської природи "стираються", набуваючи досконалості Христа, однак особистості (іпостасі) залишаються. "Петро лишається Петром, Іван Іваном...". Відтак, на іконах можна зустріти святих із закритими очима або навіть без очей. Це містики, які бачать "внутрішнім зором", тілесні очі стають їм непотрібними. Інколи індивідуальні риси обличчя "тонуть" у надто яскравому золотому світлі, як на іконах Феофана Грека<sup>5</sup>. Ознакою святості є німб, який зображується навколо голови. На сюжетній іконі можуть бути присутні і несвяті люди, в такому випадку вони зображені без німба (наприклад, Понтій Пілат, римські солдати, юдеї, грішники, а також члени княжої родини, які часто розташовані навколо Христового Престолу).

Ікона має літургійне призначення: вона створюється для молитви під час молитви. Відомо, наприклад, що київський іконописець Аліпій молився і постився сорок днів перед початком роботи. Тому найважливішим елементом ікони стають очі, погляд яких звернено безпосередньо на того, хто молиться перед іконою, в якій би точці простору той не перебував. В такий спосіб створювався ефект присутності іконного образу у людському просторі, в той час як "правильний" малюнок, що імітує природну реальність, навпаки "втягує" глядача у свій світ, дозволяє йому "блукати очима" по композиції.

Таким чином, алогічність православної іконографії якимось чином співвідноситься з алогічністю поведінки святих, особливо юродивих; усе це разом свідчить про те, що "нова віра", яку прийняла Русь, ставить її перед новими "космічними" завданнями,

<sup>5</sup> (див. композицію "Стовпники")

"вмонтовує" профанну історію "народу руського" в сакральну історію "обраного народу Божого", яка, почавшись в раю через гріхопадіння праотців, завершиться Страшним Судом та есхатологічним преображенням світу.

Семантикою нової віри просякнута давньоруська архітектура, зокрема храмове будівництво. Храм будувався хрестоподібно, його внутрішній простір складався з трьох частин: притвор, центр (храм, неф, наос) та алтар. Такий поділ відображав богословські доктрини: притвор – це місце, де могли перебувати нехрещені люди ("оглашенні"), оскільки він співвідносився із старозавітнім, доєвангельським станом людства. У деяких грецьких храмах у притворах навіть зображували Платона, Арістотеля та Сократа як людей, філософія яких готувала античний світ до приходу Христа. Неф – місце, де молилися вірні, тобто охрещені люди. Алтар – символічний простір Божого Царства. Дистанцію між світом людей та Царством Небесним символізували Царські врата, через які мали право входити лише священики та єпископи, котрі в свою чергу в окремі моменти богослужіння виступали символом самого Христа.

Християни Західної (Католицької) та Східної (Православної) Церков), зберігаючи спільну віру, мали дещо відмінні уявлення про Христа, спасіння, завдання церкви, мали різні ментальні настанови та культурні традиції. Це відобразилося, зокрема, в храмовій архітектурі. За словами І.Язикової, "західна модель храму ближча до біблійних уявлень про світ як шлях до Бога, Ісход, звідси динаміка архітектурних форм, яка притягує людину потужним потоком до алтаря. Античне уявлення про світ як космос, більш статичне та умоглядне, сформувало образ храму на християнському Сході – від Візантії до Вірменії".

Глибоким символізмом було проникнуте і географічне розташування храмів, оскільки географічні поняття, які для сучасної людини є нейтральними (захід, схід, південь, північ), для давньоруської людини були поняттями аскіологічними (ціннісно

орієнтованими). "Ті, чи інші землі сприймалися як землі праведні чи грішні. Рух у географічному просторі стає переміщенням по вертикалі релігійно-моральних цінностей, верхня ступінь яких перебуває на півні, а нижня – у пеклі" (Ю.Лютман). Як правило, середньовічна людина проектувала свої релігійні уявлення на географічний простір, і як наслідок, рай, Царство Боже розташовувалося на Сході, а пекло, відповідно, на Заході.

Захід традиційно сприймався східнослов'янською православною культурою вельми негативно як край, звідки треба чекати лиха. Зокрема, із Заходу мав прийти антихрист. Небесні знамення, що віщували біду, з'являлися на західному небосхилі. Здавна кожен православний християнин, приймаючи хрещення, мав плюнути "на захід" як місце перебування сатани і вклонитися "на схід", звідки очікувалося друге пришестя Христове. Одним словом, "Захід" мав зіпсовану репутацію на "Сході", який, у свою чергу, асоціювався з "онтологічно чистою", священною, райською землею. Такі уявлення відбилися на семіотиці храмового інтер'єру. Західна стіна в храмах розписувалася на тему "Страшного Суду", щоб нагадувати людям про відповідальність за прожите життя. Дослідники помітили цікаву закономірність: "чим давніший храм, тим світліше трактується тема західної стіни, і навпаки – в більш пізніх храмах тема покарань грішників стає дедалі наочнішою" (І.Язикова). Якщо в давньоруських храмах "Страшний суд" часто описується як радісна зустріч Христа з віруючими, то згодом, під впливом народних уявлень, в багатьох церквах, особливо, у сільській місцевості, нерідко траплялися дуже реалістичні картини страждань грішників у пеклі (наприклад, варіння у казанах зі смолою тощо). У східній частині, асоційованій з раєм, розташовувався алтар. Богословська тематика алтарних розписів – Боготвілення, Воскресіння та Спасіння.

Важливим елементом храмового інтер'єру був іконостас – стіна між нефом та алтарем, в центрі якого перебували Царські Врата. За образним висловом о. Павла Флоренського, "іконостас –



це явлення святих та ангелів – агіофанія та ангелофанія, явлення небесних свідків, і передусім Богоматері та Самого Христа у плоті, – свідків, які возвіщують про те, що по той бік ...” Іконостас – це ряд сюжетних та індивідуальних ікон, які розташовані у п’ять ярусів. Іконостас в давнину називали “Біблією для неграмотних”, оскільки ікони розповідали фарбами про певну подію біблійної історії, яка мала космічне значення. Однак справжнє призначення іконостасу збігається з призначенням ікони взагалі – бути “видимим зображенням тайних та надприродних речей” (св. Діонісій Ареопагіт), “вигести свідомість у світ духовний” (П.Флоренський) або, як висловився один з перших дослідників давньоруського іконопису кн. С.Трубецкой – “сповістити нас про вищу радість – надбіологічний сенс життя”.

Купольний простір найчастіше розписували на тему “Вознесіння”, оскільки він сприймався як символ неба, куди вознісся Христос після Воскресіння, і звідки він повернеться в останні часи “судити живих і мертвих” (1 Пет., 4: 5). На тлі неба зображували самого Христа-Пантократора (Вседержителя) з книгою у руці. Саме в такий спосіб створено композиції таких давньоруських храмів як Софія Київська, Софія Новгородська, Свято-Успенський собор та ін.

## 2.5. Давньоруська культурна спадщина: концепції континуїтету

На рівні публіцистичного, популярного сприйняття проблема давньоруської спадщини порушується у вигляді питання: хто має більше історичних прав на “київську спадщину”: українці чи росіяни?

В історіографії існує щонайменше три теорії, які роз’яснюють це питання:

Теорія виключного права росіян та Російської держави на “київську спадщину”. Її обґрунтовували історики А.Манкієв, В.Татіщев, М.Карамзін, С.Соловйов у XVIII-XIX ст., котрі намагалися простежити тяглість історії Російської монархії від

Рюрика до сучасних їм Романових. Російські історики ототожнювали історичне життя з наявністю власної "боговстановленої" династії та церковної структури. Їхня схема політичного розвитку східних слов'ян виглядає як "переміщення" в часі і просторі державних центрів Русі: Київ – Володимир-на-Клязьмі – Москва – Петербург. Оскільки усі східні слов'яни це "один народ", то ніякої окремої історії України не може бути. Історія відбувається там, де існує єдиний для східних слов'ян політичний центр. Тому "малоросіяни", як гілка "триєдиного" "русского народа", з XIII по середину XVII ст. в історії "не простежуються", хоча їхня причетність до "київської спадщини" до середини XIX ст. (відомих "філологічних листів" М.Погодіна) не заперечується. "Малоросіяни", перебуваючи під владою Литви і Польщі, мріють про приєднання до "загальноросійського" політичного тіла, в якому і реалізується сенс їхнього історичного існування.

У сер. XIX ст. в цю схему вносяться певні корективи: М.Погодін висунув теорію "запустіння" Києва після монгольської навали. Нібито Київ був спочатку заселений великоросами, які після розгрому мігрували на північ – на територію Володимирського та Суздальського князівства. Звідки ж взялися малороси (українці)? На думку М.Погодіна, вони, скориставшись міграцією "корінного населення" на північ (у Росію), спутилися з Карпат і заселили у XV – XVI ст. колишню Київську Русь. Якщо попередні історики вказували лише на церковно-політичну та династичну спадкоємність Росії щодо давнього Києва, М.Погодін запровадив ідею етнічної спадкоємності. В цій модернізованій схемі українці опинилися у ще гіршому становищі: їхнє існування було лише "історичним непорозумінням". Ніякого стосунку до Київської Русі вони не мають.

Українська історична позиція була сформульована у вигляді реакції на упосліджене становище українців у російських історичних схемах. Її розробляли М.Маркевич, М.Максимович,

В. Антонович, О. Єфименко, концептуальне завершення вона знайшла у працях М. Грушевського, який на початку ХХ ст. виступив із спростуванням російських схем. Українські учені запропонували альтернативну схему політичного розвитку Русі: Київ – Галич – Вільно – Київ. Ця схема, за словами Я. Пеленського, опирається, головним чином, на "територіальні, етнодемографічні, соціальні та інституційні аргументи". На перший план українські історики висунули не історію династії, а історію народу, який жив на території Київської Русі з часу розселення слов'ян. Вони спростували погодінську теорію міграції великоросів (заради справедливості додамо, що ця теорія не була прийнята більшістю учених і в самій Росії), яка не підтверджувалася ні археологічними, ні демографічними, ні лінгвістичними матеріалами. Спростовано було і припущення про "запустіння" Кисва після Батия. Дослідження показали, що Батисва навала не супроводжувалася ані тотальним винищенням населення, ані його міграцією. Населення продовжувало своє колишнє життя, сплачуючи данину. Відтак М. Грушевський вважав саме українців – прямими і найбільш легітимними нащадками Київської Русі, а білорусів та росіян – нащадками "другої черги". Схему Грушевського підтримали деякі відомі російські учені: О. Пресняков, М. Любавський, М. Покровський, П. Мілюков та ін. Не дивно, що в радянські часи зі схемою Грушевського, яка обстоювала теорію раннього етногенезу українців (з 4-5 ст. від союзу антських племен), боролися як з "буржуазно-націоналістичною фальсифікацією", оскільки вона підривала офіційну теорію "старшого" та "молодшого брата". Боротьба з ідеями Грушевського тривала з середини 20-х років до кінця 80-х.

В радянські часи було сформульовано "компромісну" теорію про "Київську Русь" як "спільну колыску трьох братніх народів" та теорію "давньоруської народності". Авторами цієї теорії були радянські історики М. Рубінштейн, К. Гуслистий, Б. Греков, М. Петровський, А. Удальцов, В. Мавродін. До 1954 року

ця схема перебувала в статусі історичної гіпотези. У 1954 р. вийши партійні Тези з приводу трьохсотліття "возз'єднання України з Росією", після чого теорії "колиски" та "давньоруської народності" зробили канонічними та обов'язковими для всіх радянських істориків. Незважаючи на те, що формально схема ставила українців, росіян та білорусів у рівне становище як однаково законних нащадків Київської Русі, на практиці ця рівність постійно ігнорувалася. Якщо українським історикам не можна було писати про існування українців раніше за XV ст., то російські історики дозволяли собі користуватися термінами "*древнерусский народ*" та "*русский народ*" як синонімами. У перекладах давньоруських пам'яток партійна цензура пильнувала за тим, щоб слово "*русин*" перекладалося як "*русский*". Відомий медієвіст Ярослав Ісаєвич згадував курйозний випадок, коли «рецензенти і редакція наукового збірника недодивились, що автор однієї зі статей вжив слово "*русини*" стосовно населення Київської Русі, то перед випуском у світ всіх примірників була вкладена карточка – Errata: "Надруковано "*русини*". Має бути "*русские*".». За словами дослідника, проблема полягала ще й у тому, що "у російській мові від слів "Русь" і "Росія" утворюється один прикметник – "русский", а слово "Русь" вживається не тільки в його історичному значенні, але й як синонім сучасної Росії. Природно також, що слова "древнерусский" і "русский" сприймаються як визначення одного народу на різних етапах розвитку, натомість відмінність слів "давньоруський" і "український" створює враження, начебто йдеться про різні народи".

Російськоцентричні схеми користуються більшою популярністю в західній англomовній літературі, ніж україноцентричні, також не без допомоги підступної гри термінів. Справа в тому, що *Київська Русь* і *Росія* передаються одним англійським словом *Russia*, що не сприяє популяризації образу

України як найлегітимнішого спадкоємця "давньоруської спадщини".