

*Іван Мозговий*

## **КИЇВСЬКЕ ХРИСТІЯНСТВО І КУЛЬТУРНО-ФІЛОСОФСЬКА ТРАДИЦІЯ МИНУЛОГО**

Важко зрозуміти духовність вітчизняного Середньовіччя, специфіку відображення в ній актуальних ідей свого часу без аналізу і врахування як християнських, так і дохристиянських вірувань та їх пережитків. Слов'янське язичництво (термін, яким богослови характеризують усю сукупність дохристиянських вірувань, найтісніше переплєтених з різноманітними елементами народної культури) – неоднозначне духовне явище. На жаль, в церковній літературі давно склалася традиція переважно емоційного сприйняття язичництва як “темряви” і “невігластва”. Насправді ж релігійні уявлення наших предків не стільки убогі, скільки маловідомі, тому що їх цілісність була зруйнована в період християнізації. Нині вчені докладають багато зусиль, щоб на основі етнографічних і лінгвістичних, археологічних і фрагментарних та нерідко суперечливих писемних пам'яток, а також шляхом аналогій з міфологією інших народів реконструювати основні елементи давньоукраїнського політеїзму. Оскільки його власне міфологічні тексти не дійшли до нас, деякі ланки зовсім випадають, а вакуум іноді заповнюється антинауковими судженнями.

Не збереглися і космогонічні міфи слов'ян, хоча побічні дані (наприклад, образна інформація Збруцького ідола) засвідчують, що пантеїстичний світогляд зумовлював розуміння Космосу як єдиного цілого, з чого витікала ідея єдності макро- і мікрокосму, протиставлення неба і землі. Є підстави вважати, що за своєю структурою слов'янський світогляд наближався до античного, оскільки в ньому теж відсутня ідея творіння з нічого, тому “творіння” виступало як акт впорядкування “хаосу”. Водночас особливість тривалої еволюції слов'янських вірувань полягала в тому, що нове не витісняло все старе, а нашаровувалось на

нього, зумовлюючи синкретизм язичництва. В результаті останнє охоплювало широкий спектр уособлень природи, тотемістичні і анімістичні уявлення, фетишистську символіку і гадання, магію і знахарство, тоді як догматична система не склалася. Церковні автори згадують також про різні “ігрища”, хороводи, співи та інші обрядово-святкові дії слов’ян. В язичницькій міфології логіка згорнута, вона укладена в суворі рамки, закодована в обряді.

Оскільки слов’яни не знали, різкого протиставлення тіла й душі, вважалося, що доля останньої визначалася зразу ж після смерті людини. Бог забирає безсмертну душу небіжчика в рай, який уявлявся у вигляді прекрасного саду. Так, арабський мандрівник і дипломат Ібн-Фадлан (X ст.) зазначав у 922 р., що слов’яни з радістю спляють небіжчика “в одну мить, так що він негайно входить до раю” [6, с. 145]. Ось чому язичник сприймав смерть як природний перехід з одного життя в інше, настільки ж реальне, як і нинішнє.

Наївно-пантеїстичне світосприйняття слов’ян ґрунтувалося на релігійно-міфологічних уявленнях. Та оскільки наша міфологія майже не відома, склад язичницького пантеону є спірним, а стосунки слов’ян зі святом їх богів – вузол суцільних загадок. І все ж наявні дані свідчать, що східнослов’янська міфологія була досить розгалуженою. Провідні боги (Перун, Даждьбог, Сварог, Стрибог, Велес чи Волос, Род, інші) виступали як аналоги богів олімпійського пантеону, за якими йшли нижчі боги різних рангів (віли, берегині, полівки, водяники інші). Але поступово в слов’янській міфології наростає “монотеїстична” тенденція.

Для характеристики слов’янської міфології особливо важливе значення має свідчення візантійського історика Прокопія Кесарійського (VI ст.), за словами якого слов’яни “вважають, що один тільки Бог, творець блискавки, є владикою над усіма, і йому жертвують биків і виконують інші обряди. Доли вони не знають і взагалі не визнають, що вона по відношенню до людей має яку-небудь силу, і коли їм, чи охопленим хворобою, чи на

війні, в скрутному стані, ось-ось загрожує смерть, вони обіцяють, якщо врятуються, негайно принести Богу жертву за свою душу; уникнувши смерті, вони жертвують те, що обіцяли, і гадають, що порятунок ними куплений ціною цієї жертви” [9, с. 297].

Про жертвоприношення слов'ян єдиному “Господу”, до якого вони зверталися в своїх святилищах (“капищах”) через посередництво зображень (“ідолів”), пишуть східні й вітчизняні автори. Джерела акцентують увагу на ту зростаючу роль, якої у слов'ян набуває “три світлий” (сонячний) Бог в різних варіаціях, під різними іменами (Сварожич, Ярило, Троян тощо). Подібну тенденцію в західних слов'ян-язичників відзначає німецький місіонер Гельмольд (XII ст.): “Серед різноманітних божеств, яким вони присвячують поля, ліси, горе і радість, вони визнають і єдиного Бога, що панує над іншими в небесах, визнають, що він всемогутній, турбується лише про справи небесні, інші ж боги, підкоряючись йому, виконують покладені на них обов'язки, і що вони від крові його походять і кожний з них тим важливіший, чим ближче він стоїть до цього Бога богів” [2, с. 186]. Для різних верств населення на роль верховного Бога претендували Перун та Велес, іменами яких, за словами літописця, клялися слов'яни-язичники при укладенні в X ст. договорів з візантійцями [7, с. 42].

Отже, давня віра праукраїнців не може бути охарактеризована однозначно. Якщо в більшості політеїстичних систем наявні невідворотна доля-фатум (рок) і мінлива доля-фортуна, слов'янське язичництво першої не знало, тому допускало можливість змінити долю. Певною мірою це обумовлювало оптимізм слов'ян. А переконаність у відсутності відплати на тім світі передбачала значну міру активності. Землероби і воїни, зайняті освоєнням суворої природи і постійними війнами з Візантією, наші предки, подібно римлянам чи германцям, виходили з тверезого розрахунку, а їх конкретні стосунки з Божеством будувалися за принципом: “Я даю, щоб ти дав!” Про це свідчила і відсутність прагнення до духовного злиття з

Божеством. Язичницьке мислення наскрізь утилітарне, від богів чекають допомоги на цім світі.

Водночас пантеїстичний світогляд, персоніфікація сил природи ріднили слов'ян, як і греків, з навколишнім світом, давали змогу краще зберігати результати його освоєння і означали співпричетність людини до природної необхідності. Нелінійне сприйняття часу зближувало слов'янське язичництво з античною міфологією в цілому. Слов'янські ж свята з їх нестримною життєрадісністю нагадували римські сатурналії чи луперкалії, тоді як магичні дії волхвів перегукувалися з містеріями греків. А поглиблювана “монотеїстична” тенденція, “ліризм” і естетизм світосприйняття східних слов'ян (згадаймо “вибір вір”) створювали передумови для їх навернення в християнство. Іншими словами, зазначені “античні” мотиви в слов'янському світогляді виступали суттєвим фактором “приготування” нової релігії на вітчизняному терені.

Східнослов'янське язичництво було життєздатним на стадії родоплемінної організації суспільства. Але при переході до класового суспільства воно перетворювалося на гальмо духовно-соціального розвитку, у зв'язку з чим поставала нагальна потреба заміни релігії як державної ідеології молодій й могутній Українській державі – Русі. Проте, лише апелюючи до світоглядно-побутових традицій язичництва та примиряючись із елементами його пантеїстичного світогляду, на що була здатна філософськи обґрунтована теологія, християнство могло розраховувати на перемогу над політеїзмом. В цьому і полягало значення філософії на першій стадії розвитку українського православ'я.

З перших днів свого функціонування на Русі православна церква зіткнулася з проблемою ставлення до культурної спадщини минулого. Вирішення цієї проблеми детермінувалося початковою залежністю давньоруського богослов'я від візантійської традиції. Українські богослови сприйняли методологію східної патристики в оцінці духовних явищ (принцип християнського історизму, лінійний відлік часу тощо), що

закріплювало відчутний консерватизм їх вчення. Православ'я надовго пов'язало Русь із Візантією, що пішла під уклін, і одночасно віддалило її від Західної Європи, що ставала передовим регіоном.

Не випадково історичний процес в трактовці Нестора Літописця (бл. 1056 – бл. 1116) розглядався з позицій християнського провіденціалізму, що передбачало відлік дійсної культурної традиції в Київській Русі з часу її хрещення як події, яка знаменувала собою закінчення періоду язичницького “невігластва”, але готувала ґрунт для християнських ідей. “Давньоруську літературу, – відзначав Д. Ліхачов, – можна розглядати як літературу однієї теми і одного сюжету. Цей сюжет – світова історія, і ця тема – смисл людського життя... В центрі її знаходиться скромне життя однієї особи – Христа. Все, що здійснюється в світі до його втілення, – лише приготування до неї. Все, що відбулося і відбувається опісля, – пов'язане з цим життям, так чи інакше з ним співвідноситься” [8, с. 9–10]. Візантинізм забезпечував традиційну відданість старим формам і ідеям, закріплював консерватизм і догматизм руського богослов'я по відношенню до будь-яких обновленських ідей.

Нарешті, розвитку оригінальних ідей в руському православ'ї заважало те, що ним був сприйнятий антитворчий (освячений соборним розумом церкви) підхід до області розвитку богословської думки, яка в душі середньовічних традицій носила строго екзегетичний характер і схилялася перед авторитетом. Панування концепцій візантійського богослов'я спричинювало до того, що оригінальних творів релігійно-філософського характеру (на фоні численних компіляцій і перекладів) на Русі теж з'являлося мало. Тому хоча давньоруське богослов'я і жило глибоким напруженим життям, воно виявляло себе в іншій сфері – в іконі, в храмовій архітектурі, в молитовній діяльності, в результаті, чого серед святих мало духовних письменників, проте багато святих були іконописцями.

Але водночас давньоруські богослови прагнули надати нового звучання ранньохристиянським ідеям, намагаючись переосмислити відображені в них принципи культурної спадкоємності. Українська церква, на відміну від церкви візантійської, з самого початку зіткнулася з дилемою спадкоємності в двох площинах: вертикальній (“внутрішній”), що відображала взаємозв’язок з минулою слов’янською культурою, і горизонтальній (“зовнішній”), що характеризувала її взаємодію зі співіснуючими в часі чужими культурами. Врахування лише першої тенденції вело до духовної ізоляції країни, тоді як опора лише на другу – розчиненню національної культури в культурах іноземних. Тільки їх гармонійне поєднання могло сприяти подальшому культурному прогресу.

Наявність на Русі глибоких дохристиянських традицій зумовлювала їх неминучий вплив на нову релігію, котра невдовзі постала у вигляді якоїсь амальгами, своєрідного синтезу чи компромісу християнських і нехристиянських вірувань та культу, що отримав назви “двовір’я”, “православного язичництва”, “побутового православ’я”. У цьому зв’язку не можна погодитися з думкою тих, хто вважає, що ідея двовір’я – кабінетний “міф” учених. Багаточисленні факти свідчать про те, що тривалий час вірування наших предків-християн зберігали риси язичницького світосприйняття. Цю ситуацію вже, Феодосій Печерський (бл. 1008–1074) характеризував як “двовір’я”, а Нестор Літописець показує її конкретні прояви: “Ми бачимо ігрища витолочені і людей безліч на них, як вони пхати стануть один одного, видовища діючи... а церкви стоять, і коли буває час молитви, то мало їх знаходиться в церкві” [7, с. 105]. Це свідчить про те, що засвоєння на Русі християнства відбувалося через його “оязичнення”.

Виступаючи як форма синкретизму язичництва й християнства, двовір’я зумовлювало вплив наївно-пантеїстичного світогляду слов’ян на всю культуру, полегшувало діалог останньої з античною спадщиною. Заперечуючи стару культуру, християнство на Русі виступало водночас

могутнім засобом збереження окремих її елементів. Синкретизм складав суть середньовічного мислення і середньовічної культури. Ось чому в Придніпров'ї мали місце не відома терпимість християнства до язичництва, але дещо складніші процеси.

Сильна опозиція християнству прибічників язичництва зумовила його адаптацію до місцевих історичних і культурних традицій. Правда, у ставленні богословів до нехристиянської спадщини простежуються дві основні лінії, котрі можна визначити як “помірковану” (“Ярославів книжники”, Климент Смолятич, Кирило Турівський) і “радикальну” (“печерські книжники”, Никифор, Серапіон, ісіхасты), хоча ці лінії й не були абсолютно відособленими. Помірковані богослови допускали можливість обмеженого, але конструктивного використання дохристиянської спадщини, рахувалися з науковим знанням, визнавали високе покликання розуму і, таким чином, займали “раціоналістичні” позиції, вираженням чого була запозичена від Александрійської школи символіко-алегорична екзегеза біблійних текстів та тлумачення категорій аристотелівської логіки в дусі Порфирія. Представники ж радикального крила засуджували язичницьку спадщину, насторожено ставилися до науки і заперечували богословський раціоналізм, протиставляючи йому споглядальну містику.

Розвиток філософських ідей на Русі носив переважно теологічний характер, що було типовим для середньовіччя, коли філософія виступала як “інобуття” теології (Гегель). Вихідною тут була теза Іоанна Дамаскіна, за якою “філософія є любов до мудрості: істинна ж мудрість є Бог. А тому любов до Бога є істинна філософія” [1, с. 622]. Не випадково і першими “філософами” на Русі були єпископи та ченці. Водночас домінуюча спочатку поміркована лінія (Іоанн Грешний, Лука Жидята, Іларіон, Климент) відображала зацікавленість її діячів слов'янською культурою, апеляцію до ідей античної філософії (вчень Піфагора і Платона, Аристотеля й стоїків, неопіфагореїців і неоплатоніків). Після усунення з кафедри

перших двох митрополитів з русичів – Іларіона (XI ст.) і Климента Смолятича (XII ст.) – богословська культурологія поступово схиляється в бік радикально-аскетичного напрямку, що проявляється в численних повчаннях проти язичників, апології віри в патериках, випадках проти “філософів” у агіографічній літературі. “Раціоналізм” на деякий час “перестає існувати в вигляді цілісної течії, утримуючись переважно лише в народно-єретичному середовищі.

Звичайно, розуміння філософії в руському богослов’ї трансформувалося відповідно до вимог християнського світогляду, тому й освоєння античної спадщини здійснювалося опосередковано, переломлюючись через призму церковного віровчення. І все ж згущує барви богослов-емігрант Г. Флоровський, який стверджує, що “наукова, філософська, літературна традиція Греції відсутня в давньоруському культурному запасі” [10, с. 6], Адже завдяки творам отців церкви, що проникають на Україну вже в період першого південнослов’янського впливу (X–XI ст.), русичі знайомляться з ідеями грецьких мислителів зразу ж після хрещення. Причому, якщо візантійська культура стала на Русі найважливішим транслятором античної філософської спадщини, то сама ця спадщина видається крізь призму філософії неоплатонізму.

Прагнучи послабити залежність своєї церкви від Візантії, яка на початку II тис. далеко відійшла від античності, давньоруські богослови запозичували не стільки сучасну їм грецьку писемність, скільки твори ранньохристиянських отців, пронизані ідеями неоплатонізму, що, на їх думку, безпосередньо відповідало завданням культурного розвитку Вітчизни. Ці ж ідеї наявні в збірках “паралельних” сентенцій отців церкви і філософів (“Бджола”, “Діоптра”, “Тлумачна Палея”, інших). Велике значення для прилучення русичів до стародавньої освіченості мав “Ізборник” 1073 р., в якому були вміщені два філософські трактати неоплатонічного характеру. А однією з найпоширеніших на Русі філософських праць була згадувана “Діалектика” Іоанна Дамаскіна, де він



дає шість визначень філософії, опираючись на ідеї представників різних шкіл античності, які були узагальнені в християнській редакції неоплатонізму одним з його виразників Давидом Анахтом.

Еллінізуючись, українська культура в той же час зберігала свою самобутність, оскільки богослови опиралися не тільки на занесені, але й на місцеві традиції. В результаті найважливішою ідейно-теоретичною основою їх поглядів – поряд з патристикою і неоплатонізмом – виступали традиції слов'янської язичницької культури. Ідеї, що вбирала в себе ззовні Київська Русь, не просто механічно засвоювалися. Вони суттєво трансформувалися в процесі вживлювання в тіло вітчизняної народної культури, яка тяжіла до не подоланих ще до кінця джерел східнослов'янського міфологічного світогляду. Саме завдяки останньому давня Україна виявилася відкритою не тільки для східної, але й для західної культури, свідченням чого були її тісні зв'язки з Європою навіть після 1054 р.

Таким чином, з одного боку, прилучення давньоруського суспільства до візантійсько-болгарських духовних цінностей було зумовлене настійною необхідністю переборення язичництва і теоретичного обґрунтування нової віри, а з другого, – потребою її адаптації до того світогляду слов'ян, якому ближчими виявлялися філософські ідеї пізньої античності, трансформовані в патристиці. Тому й “слов'янська редакція” візантійської культури мала власне обличчя. В духовному плані Україна розвивалася самобутнім шляхом, зберігаючи живу спадкоємність із культурою минулих епох. Водночас на Русі саме неоплатонічні ідеї виявилися найбільш придатними для обґрунтування православними монотеїстичної релігійності.

Видатним вітчизняним мислителем і публіцистом цього періоду був Іларіон, автор знаменитого “Слова про закон і благодать”, в якому він з патріотичних позицій обґрунтовує велич Батьківщини її блискучим минулим. Якщо “закон”, зазначає митрополит, був “предтечею” і “службою

благодаті” [3, с. 166], то остання, як особлива, послана Богом сила, дає можливість подолати притаманну людям гріховність і досягти спасіння. Відповідно до неоплатонічних принципів світосприйняття, “Закон” у християнстві – це темрява, а “Благодать” – світло. Саме благодать Іларіон розглядає як основу віри, відкритої для всіх народів, в тому числі для давньоруського, що прийняв християнство. Це дає можливість мислителю обґрунтовувати рівноправність України-Руси з іншими країнами. Водночас Іларіон з повагою ставиться до князів-язичників і з гордістю говорить про свою Батьківщину, котру “відати й чути на всі чотири кінці землі” [3, с. 174]. Не випадково і його роздуми, спрямовані проти візантізації Київської митрополії, виявилися близькими до язичницького світогляду. Водночас протиставлення закону і благодаті – це протиставлення “плотської” речовинності світу (убогої й вузької за змістом) багатству і досконалості духа.

Співзвучною умонастроєм давньоруських язичників виявилася і етико-соціальна проблематика Климента Смолятича з її орієнтацією на старозавітні настанови. Правда, Климент не ототожнював філософію з еллінською мудрістю, вважаючи, що головним покликанням християнина є не стільки “любомудрість”, скільки тлумачення Святого Письма, що дозволяє “міркувати ... і знати, як усе існує, і утримується, і вдосконалюється силою Божою” [5, с. 268]. Але під впливом античної філософської традиції він теж звертається переважно до внутрішнього, духовного світу людини.

Близьким до поміркованих богословів був руський “Златоуст” – Кирило Турівський (бл. 1130–1183), хоча в його поглядах, які сформувалися в період “стовпництва”, суттєве місце займала містика. Тому, розвиваючи окремі раціоналістичні ідеї шляхом апеляції до алегоричної екзегези, він вважає, що розум потребує контролю і керівництва з боку віри. Своє головне завдання Кирило вбачає у заглибленні в духовний світ пустельника, корисним для якого є те

“книжкове навчання”, котре сприяє “навченню небесного царства” [4, с. 74].

Намагаючись перебороти прірву між Богом і світом, Богом і людиною, представники Київського християнства обґрунтовують ідею сходження (κηνωσις) потойбічного в посейбічне, яка виводилася з концепції неоплатонічного еманатизму, та розробляють тему “софійності” світу, що витікала з неоплатонічної ідеї есхатологічного оптимізму (аттокатаатаїд) і передбачала уподібнення земного небесному як світу мудрості. Давньоруське суспільство, над яким ще значною мірою тяжіло “поганство” з його напівпантеїстичними і політеїстичними уявленнями, було більшою мірою схильне до рецензії неоплатонівської концепції єдності Бога й природи, ніж до різкого протиставлення земного небесному. Це й зумовлювало той життєстверджуючий пафос, яким проникнуто первісне християнство доби Володимира та Ярослава.

В той же час під впливом неоплатонізму в богослов’ї проявляється й містична течія з її ідеями аскетизму. Так, київський митрополит Никифор (1104–1121) у посланні до князя Володимира Мономаха (1113–1125) розвиває споріднену плотинівській думку про причетність людини до Бога. Всі розваги й задоволення, зазначає він, виправдані лише в тій мірі, в якій вони приводять до вищої організації людського духа. Отже, найкращими насолодами мають бути страждання заради слави божої і єднання людини з Богом. Виражена в цьому підході містична сутність християнства знаходить своє продовження в гносеології.

Не менш суттєву роль у розвитку вітчизняної культури грала язичницька спадщина, що в значній мірі було зумовлене самим характером її “зустрічі” з православ’ям. Адже якщо в часи античності християнство стверджувалося “знизу”, на Русі православ’я вводилося “зверху”, в той час, як маси досить міцно опиралися на традиції язичницької спадщини. Тому давньоруська культура глибше, ніж візантійська, входячи корінням у дохристиянську епоху, швидко долає етап “учнівства” і вже за Ярослава

(XI ст.) досягає свого розквіту, тоді як процес формування візантійської культури розтягнувся свого часу на двісті років.

Отже, в давньоруському богослов'ї склалася стійка філософська традиція, в руслі якої були висловлені оригінальні ідеї. Правда, філософії як самостійної форми знання, подібної тій, що набула свого розвитку у західноєвропейській схоластиці, Русь не знала, тому в православ'ї тривалий час панували філософські концепції східної патристики. І все ж вітчизняне православ'я X–XIII ст. відіграло значну роль у закладенні основ української духовності, зокрема філософії, гармонійно поєднуючи місцеві та принесені традиції і наповнюючи останні національним духом та “вписуючи” їх у поступальний процес розвитку культури.

### **Література**

1. Антология мировой философии: в 4 т. – Т. 1. – М., 1969. – 936 с.
2. Из “Славянской хроники” Гельмольда // Откуда есть пошла Русская земля : в 2 кн. – Кн. 2. – М., 1986. – С. 602–607.
3. Іларіон Київський. Слово про закон і благодать // Давня українська література. – К., 1992. – С. 166-182.
4. Кирилл Туровский. Творения. – К., 1880. – **СИ**, 296 с.
5. Климент Смолятич. Послания // Памятники литературы Древней Руси. XII в. – М., 1980. – С. 282–289.
6. Ковалевский А. П. Книга Ахмеда ибн-Фадлана о его путешествии на Волгу в 921–922 гг. – Харьков, 1956. – 347 с.
7. Літопис Руський. – К., 1989. – XIV, 591 с.
8. Лихачев Д. С. Первые семьсот лет русской литературы // Изборник. – М., 1969. – С. 5–26.
9. Прокопий из Кесарии. Война с готами. – М., 1950. – 516 с.
10. Флоровский Г. Пути русского богословия. – Париж, 1937. – XVI, 599 с.

### **Анотація**

Простежується специфіка розвитку богословської думки доби Київської Русі, зумовлена впливом на християнство дохристиянських духовних традицій.

*Annotation*

The author traces the specific features of the development of theological thought in the time of Kiev Russia, which were influenced by prechristian spiritual traditions.