

організації домашнього життя виражає систему ціннісних пріоритетів людини.

### Література

1. Бубер М. Я и Ты. – М., 1993.
2. Кьеркегор С. Страх и трепет. – М., 1993.
3. Франк Л.С. Непостижимое // Франк Л.С. Сочинения. М., 1990.
4. Хайдеггер М. Время и бытие. – М., 1993.



**М. М. Мешков** — кандидат філософських наук, доцент кафедри філософії і соціології політичних дисциплін Полтавського державного технічного університету ім. С.М. Кондратюка, Галузь наукових інтересів — культурологія, історія української та російської культури

## ХРИСТІЯНСТВО ТА ЯЗИЧНИЦТВО В ЛІТЕРАТУРІ КИЇВСЬКОЇ РУСІ КІНЦЯ XII — ПЕРШОЇ ТРЕТИНИ XIII СТОЛІТЬ

Із точки зору тематичного аналізу в кожній культурі на кожному етапі її розвитку можна виділити деяку сукупність тем, які виступають у функції аксіом. Їх аксіоматичний характер виражається в тому, що представники певної культури ні

© В.Мешков

теми-цінності приймають без доказів, як щось само собою зрозуміле, що не потребує визначення й обґрунтування. Такі теми можна назвати домінуючими. Вони утворюють стійкі системи, які ми називаємо фундаментальними тематичними структурами (ФТС). ФТС складає ядро, серцевину, генератор ціннісно-мисленнєвого простору культури в тому сенсі, що сукупність домінуючих тем утворює систему універсалій, які визначають зміст усіх інших тем-цінностей і, таким чином, становлять загальну структуру ментального простору культури. Тематичний простір культури значно ускладнюється, коли його формують дві й більше ФТС. Коли ціннісно-тематичні структури різних ФТС суттєво відрізняються, виникають розриви в ментальному просторі культури і як наслідок народжуються соціально-політичні, економічні, моральні напруження. Яскравим прикладом цього може служити культура Київської Русі після прийняття християнства.

Аналіз письмових джерел, які дійшли до нас, дозволяє стверджувати: до початку XII ст. християнство набуло характеру домінуючої системи світосприймання в Київській Русі, що виражалось в очевидних для давньоруської людини уявленнях про божественну реальність (Трійця, Богоматір, ангели, святи та ін.) як кінцеву і безпосередню причину всіх подій, що відбуваються. Посилання на християнську витлумачену божественну реальність стали загальним способом пояснення всіх природних і соціальних процесів. Ця ієрархічна структура світогляду була настільки універсальною, що, судячи з літературних пам'яток цієї епохи, не мала винятку. У XI-XVI ст. ця ментальна структура ставала все більш стійкою та консервативною. У цьому сенсі жителі Київської Русі були більше християнами, ніж західноєвропейці. Ця звичайна для середньовіччя схема мислення у західноєвропейській культурі XI-XVI ст. не носила настільки жорстко детермінованого й універсального характеру божественного втручання. Соціально-політичні, міжособистісні відносини людей, сфера воєнних дій тощо все більше здобували автономію. Божественний

промисел найчастіше виступав як опосередкована кінцева причина, надаючи відносну волю дій політику, підприємцю, полководцю, конкретній людині, розум, воля, особисті чесноти яких виступають безпосередніми причинами подій, що відбувалися. Тому описи західноєвропейських мислителів носять більш складний, багатоплановий характер, не зводяться до вищезазначеної спрощеної схеми мислення, однак у цілому і не суперечать їй.

Тим часом ментальний простір культури Київської Русі XII — першої третини XIII ст. не був настільки монолітним і однорідним. Він був розірваним. У міру становлення російської культури в другій половині XIII-XIV ст. цей розрив ставав усе більш гострим та хворобливим. Розрив тематичного простору культури відбувся внаслідок існування двох ціннісно-тематичних центрів, що були джерелом двох діаметрально протилежних ціннісно-розумових орієнтацій: одного легітимного, християнської ФТС, й іншого нелегітимного, офіційно осуджуваного, язичницького. Язичеські домінуючі теми-цінності “натури”, “сили” й “здобичі” (Н-С-З), незважаючи на зовнішній і загальний осуд в гріховності, становили так звану внутрішню невід’ємну природу давньоруської людини, що, як неусвідомлені стимули, значною мірою визначали мотивацію та характер соціальних відносин. Православна церква, маючи підтримку князів, бояр та інших, не змогла подолати цього внутрішнього всюдисущого ворога. У західноєвропейській культурі саме в даний період (XII-XIII ст.) цей ворог був зломлений, повалений, витиснутий у глибини несвідомого лицарським рухом. Куртуазність (любов до дами, честь, вірність і т.д.) не тільки поставила поза законом грубий натуралізм та фізичну силу, як прояв варварства в соціальних відносинах, але й перетворила внутрішню людину, виступаючи постійним мотивом її самовдосконалення, вправи в чесноті. При цьому лицарство спиралося на християнські цінності, що дозволило значною мірою перебороти християнсько-язичницький

розрив ментального простору культури. У Київській Русі цього руху не було. Внаслідок відсутності уявлень про "внутрішню людину" була відсутня й установка на її самовдосконалення. Доблесть і честь розглядалися як прояви сили. Тому в Київській Русі переважали не внутрішні регулятори поведінки (моральні чесноти), а зовнішні. Особливе значення набуло хресне цілування як засіб стабілізації відносин між князями, у цілому міжособистісних відносин, у котрому простежуються магічні корені. Однак в епоху наростання феодальної роздробленості, розпаду Київської Русі хресне цілування ставало все менш ефективним засобом збереження миру й порядку. В Київському літописі від 1146 р. повідомляється: "Ізяслав же Давидович приїхав незабаром, бо він цілував був хреста в / церкві/ святого Спаса з братом Володимиром Ігореві і батькові його Святославові, а єпископ Онофрій пресвітерам своїм, сказавши: "Якщо хто від цього хресного цілування відступить, хай проклятий він буде господніми дванадцятьма празниками". Та по небагатьох же днях одступили обидва Давидовичі од хресного цілування" [1, с.200].

Неоднорідність ціннісно-тематичного простору культури Київської Русі також виражається в існуванні досить великого спектра перехідних форм між язичницьким і християнським ціннісними полюсами, від чисто язичницьких на окраїнах та в найбільш глухих районах Київської держави, куди культурний вплив практично не доходив, до чистого давньоруського християнства в монастирях, насамперед у Києво-Печерському. Однак ця обставина не заперечує фундаментальності й універсальності вищезазначеної дуалістичної ціннісно-тематичної структури в загальній системі ментального простору давньоруської культури, у якій християнськи осмислена божественна реальність виступала як визначальна. У письмових джерелах XII — першої третини XIII ст., наприклад у літописах, ця ментальна структура чітко простежується.

Примітні в цьому плані літописні описи походу князя Ігоря Святославича на половців у 1185 р. (більш пошаний — в Іпатіївському, більш короткий — у Лаврентіївському списках). На всіх етапах оповідання цієї сумної історії літописці за подвійною стороною прагнуть простежити головне — перст Божий, трансцендентну зумовленість подій, що відбулися. На початку походу, коли, побачивши сонячне затемнення, бояри й дружинники опустили голови і висловили побоювання про недобре затемнення, князь Ігор сказав: “Тайни божої ніхто не відас, а знаменню й услому миру своєму творець — бог. А нам що вчить бог, — чи на добро, чи на наше лихо, — то се нам і побачити” [1, с.336]. Коли розвідники повідомили про військову готовність половців та застерігали про несприятливість вибору часу походу, Ігор звернувся до братії своєї: “Якщо нам, не бивши з ними, вернутися додому, то сором нам буде гірше смерті. Хай як нам бог дасть” [1, с.337]. При першій зустрічі з половцями в п’ятницю було прийняте рішення вступити з ними в бій. Літописець Іпатіївського списку при цьому зауважує: “І тоді рушили вони до них, поклавши на бога уповання своє” [1, с.338]. Коли зібралися всі полки після перемоги над половцями, “звернувся Ігор до братії своєї і до мужів своїх: Осе бог силою своєю наслав на ворогів наших біду, а на нас — честь і славу” [1, с.339]. Після катастрофічної поразки в битві з половцями в неділю літописець Іпатіївського списку пише: “І так, у день святої неділі, навів на нас господи гнів свій: замість радості прирік нас на плач, а замість веселості — жаль на ріці Каялі. Сказав же тоді Ігор: “Сном’янув я гріхи свої перед господом богом моїм, що багато вбивств і кровопролиття вчинив я в землі християнській, що я ж бо не пощадив християн і взяв у здобич город Глібів коло Переяславля. Тоді-бо немало лиха зазнали безневинні християни, бо одлучали батьків од дітей своїх, брата од брата, друга од друга свого, і жінок од подружок своїх, і дочок од матерів своїх, і подруга від подруги своєї, і

не було тоді охоплене замішанням од полону і скорботи. Живі мертвим заздрили, а мертві радівалися, як мученики прийтії, вогнем од життя сього випробу прийнявши. Старці смерті поривалися, а юнаки лютих і немилостевих побоїв визнавали, а мужів рубали та розсікали, а жінок оскверняли. І тому, що те все вчинив я, не достойно мені було жити. І ось нині бачу я відомсту од Господа бога могого. Де нині люблений мій брат? Де нині брата могого син? Де дитя, породжене мною? Де бояри-порадники, де мужі хоробрії, де над бойовий? Де коні і оружжя многоціннеє? Чи не всього того я позбувся, і мене, в'язня, оддав Господь у руки беззаконним тим? Се воздав мені Господь за беззаконня мое за лиходійство мое прогнівавсь на мене, і впали тепер гріхи твої на голову мою. Праведен господь і справедливі вельми суди його, і я ж не маю з живими долі" [1, с.339-340].

У давньоруській літературі ми нерідко спостерігаємо, що в кризовій ситуації відбувається каяття героя, прояв розірваності внутрішнього світу, осуд гріховної сторони в собі. Однак це каяття, звичайно, не приводить до внутрішнього, морального очищення. Факт каяття розглядається як достатня підстава для прощення попередніх гріхів, підтвердженням чого є наступна милість Бога стосовно покаюного. Безособистісний характер ментального простору культури Київської Русі залишає те, що відбулося, без наслідків для духовного та морального оздоровлення й удосконалення особистості. Суб'єкт очищення повертається у вир натуралізму, сили та здобичі. І все повторюється по колу. Лише наприкінці життя, перед обличчям смерті на смертному одрі, відбувається остання процедура каяття й пібіто остаточне очищення, перемога християнського начала в людині. Князь просить посвяти в ченці, і прохання його задовольняється. Довідавшись про те, що трапилося у Половецькій землі, князь Святослав сказав, утираючи сльози: "Дав мені бог був придушити поганих, але ви, не вдержавши молодості, одчинили ворота на Руську землю. Воля господня

хай буде в усьому” [1, с.340]. Завершуючи опис грабежів і насильств, учинених половцями після перемоги над Ігорем, літописець Іпатіївського списку робить стандартний у подібних випадках висновок — мораль: “І осе бог, караючи нас за гріхи наші, навів на нас поганих, але не яко милуючи їх, а нас караючи і наvertsаючи нас до покаяння, щоб ми здержались од лихих своїх діл, — і тому карає нас не наслаттям поганих, щоби ми, змирившись, опам’яталися од злої путі” [1, с.341]. Ігор же Святославич у той час знаходився в половців, і говорив він постійно: “Я по заслугі своїй загнав біди. За повелінням твоїм, Владико Господи, а не поганським одвагою обламано силу рабів твоїх. Не жаль мені єсть своїх лиходійство прийняти всі біди, що я їх прийняв” [1, с.341].

Щоб схилити Ігоря, який боявся безчестя, до втечі, тисяцького і конюший його переконували князя: “Пощи, княже, в землю Руськую. Якщо захоче бог, він вибачить тебе” [1, с.342]. Перед самою втечею, відповідно до Іпатіївського літопису, “Ігор уставши, зляканий і трепетний, поклонився образу божому і хресту чесному, говорячи: “Господи серцевидче! Чи спасеш ти мене, Владико, недостойного?” [1, с.342]. Літописець Іпатіївського списку підсумовує: “А визволення се вчинив господь у п’ятницю ввечері” [1, с.342].

Цей підбір цитат мав на меті показати базовий та загальний характер християнського світосприймання в XII ст. як звичайної, устояної системи в давньоруській літературі, що стала традицією. При цьому варто помітити, що з powodu історичної вірогідності оповідання в Іпатіївському літописі викликає особливу довіру. Автор, мабуть, збирав матеріал від безпосередніх учасників описуваних подій. Тому наведені літописцем вислови діючих осіб, імовірно, не тільки під його фантазії. Слід зауважити, що в історико-культурологічній реконструкції не настільки важлива історична правда тексту, скільки виражена в них ціннісно-тематична ментальність.

Звертаючись до “Слова о полку Ігоревім”, ми потрапляємо в інший світ, у якому відсутня християнська

містика і домінує містика язичницька, натуралістична містика природи. Якщо християнська душа дружинника чи ченця була надто байдужа до природи, намагаючись за нею доглянути божественне діяння, то “Слово о полку Ігоревім” — це здобуток поетичного натуралізму. В “Слові” вихідною і кінцевою реальністю виступає природа. За природою вища трансцендентна реальність не простежується. “Тоді Ігор глянув на світле сонце й побачив, що воно тьмою всіх його воїв прикрило” [3, с.11], — так пише автор “Слова” про сонячне затьмарення. “...Вступив Ігор-князь у золоте стремено і поїхав по чистому полю. Сонце йому тьмою путь заступало; ніч, стогнучи йому грозою, птиць збудила; лютий свист зблизька встав: див кличе зверху дерева — велить послухати землі незнаемій: Волзі, і Помор’ю, і Посуллю, і Сурожу, і Корсуню, і тобі, Тмураканський ідол!” [3, с.11]. Не християнський Бог промислив сумну долю походу князя Ігоря Святославича, тому що відсутній осуд у гріховності як моральній, головній причині поразки. Сама природа, натуралістичний хід подій визначили трагічну розв’язку: “Ігор до Дону воїв веде! Уже-бо біди його птахи ждуть по дуб’ю, вовки страх наводять по яругах, орли клекотом на кості звірів зовуть, лисиці брешуть на червленій щити” [3, с.11]. Князі, бояри, дружинники, занурені в цей натуралістичний світ, є його діючими суб’єктами.

Цікаво, що довідавшись про поразку князя Ігоря та навалу половців на Руську землю, князь Святослав, згідно зі “Словом”, також не звертається до бога, а шукає причину в діяннях Ігоря й Всеволода: “О мої синовці, Ігорю і Всеволоде! Рапо ссте почали Половецькую землю мечами разити, а собі слави шукати. Та без честі одоліли, без честі — бо кров поганую ви пролляли” [3, с.31]. На відміну від християнської інтерпретації, що шукає в божественному, трансцендентному світі пояснення всього, що відбувається, у натуралістичному світі “Слова” суб’єкти подій несуть повну відповідальність за свої діяння без посилання на Бога.

У "Слові" читаємо: "Всеслав-князь, поїхав до князям городи рядив, а сам уночі вовком обрав, добігав до півнів у Тмурокань, великому Хорену путь перебігав" [3, с.45]. Полоцький князь В'ячеславович, про якого в Іпатіївському літописі 1067 р. повідомляється: "Народила ж його мати од волхви, бо коли мати родила його, то була в нього сорочка, і сказали волхви матері його: "Цю сорочку, що в тебе, нав'яжи на нього. Хай носить він її на собі живоття свого". Так що носив Всеслав її до смері на собі, і через це немилостивий він був на кресті" [1, с.94]. У 1067 р. князі Ізяслав, Святослав і Всеволод поцілувавши хрест "чесний" Всеславі, сказали: "Прийди до нас, а ми не вчинимо тобі зла". Він же, на знак хресне цілування, переїхав у човні через Дніпр. Ізяслав попереду йшов у шатро, а Всеслав за ним. Тут і схопили вони Всеслава... і всадили його в поруб синками" [1, с.104]. У вересні 1068 р. повстали проти князя кияни, звільнили Всеслава й посадили в Кисві. Літописець пише: "...А сього ясно вибавив хрест чесний, бо на Воздвиження Всеслав, зітхнувши, сказав: "О хресте, оскільки я в тебе вірив, ізбав мене од ями сеї". І бо я силу хресну на получения землі Руській" [1, с.106]. Таким чином, у "Слові" послідовно відсувається на другу сторону християнська сторона подій, характерів та, навпаки, перебільшується, зміло поетизується сторона язическої.

Ярославна у своєму плачі благає не Бога, Богов, святих-заступників про порятунок свого чоловіка як від божественних сил — цінностей. Вона звертається до вітрила, Дніпра-Славутича, світлого і пресвітлого. Варто зазначити, що Дунай виступає не просто у вигляді образу ріки. "На Дунаї Ярославина голос чути, вона не знаєма, рано квилить" [3, с.49]. В українському фольклорі Дунай — це часто вживаний, надзвичайно складний міфологічний, ще не розкритий образ.

означає межу з іншим світом, нерідко потойбічним, чи сам цей світ. Під час утечі з половецького полону князь Ігор сказав ріці Донцю (знову ж не Богу): "О Донче! Не мало в тобі величі, бо леліав ти князя на хвилях, слав ти йому зелену траву на своїх берегах срібних, одягав ти його теплою млою під тінню дерев зелених" [3, с.57].

У "Слові о полку Ігоревім" християнські образи практично відсутні, лише тричі служать як тло: "...Святополк полеліав отця свогого межі угорськими іноходцями до святої Софії, до Києва" [3, с.19]. Іншим разом, коли автор "Слова" оповідає про князя Всслава-перевертня, пише: "Тому в Полоцьку подзвонили до заутрені рано у святій Софії у дзвони" [3, с.45]. І в третій, коли князь Ігор уже в Руській землі "...іде по Боричевім до святої Богородиці Пирогощої" [3, с.63]. Лише у висновку "Слова", в заздоровниці, виявляється християнський мотив: "Здоров'я князям і дружині, що стають за християнина поганії полки! Князям слава і дружині! Амінь" [3, с.63]. Помітно, що заклик "за християнина" є дуже рідкісним у давньоруській літературі. Звичайно, у важкий час, наприклад, перед битвою, говорили "за віру християнську і церкви". У давньоруських билинах заклик "за християнина" ніколи не вживається. Богатирі боролися за віру християнську, церкву і князя Володимира.

У літературно-історичному аналізі "Слово" часто зіставляють із літературним пам'ятником кінця XIV ст. "Задонщиною". Дійсно, впадає в око образна й інша подібність між ними. Разом з тим, на відміну від "Слова", "Задонщина" не випадає із загального ряду російської літератури кінця XIV — початку XV ст. У "Задонщині", як і в інших пам'ятниках російської літератури, перемога і поразка в битві визначається божественним промислом. Автор "Задонщини" намагається розкрити зв'язок подвійного ряду підготовки до самої Куликовської битви з божественним волевиявленням. Духовна напруга зосереджена у виявленні

промислу Бога. Природні знамення одержують істотне і навіть опис та тлумачення: “Тоді князь великий Дмитро Іванович вступив у золоте своє стремя, сів на свого борзого коня, і узяв свій меч у праву руку, і помолився богу і пречистій Богородиці матері. Сонце йому ясно на сході сіяє і шлях указує, а Борис і Гліб молитву підносять за сродників своїх” [2; с.104]. Молитва князя Дмитра Івановича виражає широкі християнський порив: “Господи боже мій, на тебе уповаю, так не буде на мені ганьби ніколи, так не посміються мною вороги мої!” І помолився він богу, і пречистій Богородиці матері, і всім святим, і розплакався гірко, і втер сльози” [2; с.107]. У молитвах, закликах, у звертаннях передічується традиційно вищі цінності. “Поклали ви голови свої, — говорить князь Дмитро Іванович, — за святі церкви, за землю Руську і за віру християнську” [2; с.111]. Разом з тим, варто відмітити, що тема “божественного промислу” у “Залозинці” виражена в значно меншому ступені, ніж у “Літописній повісті про Куликовську битву”, “Сказанні про Мамая побойще”, “Слові про житіє великого князя Дмитра Івановича” та інших, що також свідчить про вплив “Слова о полку Ігоревім”.

Таким чином, виникає проблема культурологічної оцінки “Слова”, що виступає як твір іншої епохи. Проблема може бути двоякою. З одного боку, можна виходити з талановитості автора і його твору, що, будучи, безумовно, освіченою людиною (ченцем чи дружинником), зміг у повсякденній творчості перебороти традиційність середньовічного світосприймання й так талановито реконструювати минуле язичеське. З другого — “Слово”, випадаючи зі загальної ряду здобутків літератури Київської Русі, не знайшло належного відгуку в сучасників, не було широко включене в систему культури, не одержало розповсюдження в середовищі читачів. Списків “Слова” було небагато.

Відомо, що існує діаметрально протилежна оцінка “Слова” відносно нечисленною групою дослідників, серед

розглядають його як підробку. Проведений вище ціннісно-тематичний аналіз додає до філологічних та конкретно-історичних доказів виявлення списку і його пропачі культурологічний аргумент — як літературного пам'ятника іншої епохи. Однак, на наш погляд, і тут виникає проблема геніальності — геніальності підробки. Відсилання до геніальності методологічно означає прорив, можливість чогось, що безпосередньо історично не детерміноване і як вираження звичайних умов й обставин неможливе. При тому рівні розвитку історичної, філологічної та міфологічної наук, наприкінці XVIII ст., настільки майстерно “зробити” “Слово” є не меншим досягненням, ніж написати його наприкінці XII ст. Для автора даного дослідження питання про достовірність твору залишається відкритим; разом із тим, варто констатувати, що, навіть коли виходити зі справжності “Слова” у справі культурологічної реконструкції ціннісно-тематичного простору культури Київської Русі наприкінці XII — початку XIII ст., використання його, з по-перше, поки що залишається малоефективним, а по-друге, повинно бути дуже обережним.

Прогресуючий процес феодальної роздробленості приводив до подальшого розмноження розглянутої вище ціннісно-тематичної структури в усе менших розмірах удільних князівств Північно-Східної Русі. Таким чином, ментальний простір кожного князівства і культури Київської Русі в цілому генерується двома істотно різними ціннісними джерелами, як двома полюсами магніту, — язичеської та християнської ФТС, що й зумовило розірваність ціннісно-тематичного простору культури.

### *Література*

1. Літопис руський. — К., 1990.