

Розділ II

Українська християнськість в історії і змінних традиціях

Євген Харьковщенко (Київ)

СОФІЙНІСТЬ І ФІЛОСОФІЗАЦІЯ БОГОСЛОВ'Я КИЇВСЬКОГО ХРИСТІЯНСТВА

В основі способу богословствування Київського християнства лежить софійна традиція у європейській філософській і релігійній творчості, що розроблялася ще у дохристиянський період (Платон), знайшла своє відображення у працях видатних теоретиків християнства (Афанасій Великий, Григорій Нисський, Макарій Великий, Григорій Богослов) і давньослов'янських (Кирило, Мефодій) та давньоруських учителів християнства (Іларіон, Клим Смолятич).

Ключові слова: Софія, софійність, богослов'я, Київське християнство.

Eugene Harkovschenko

SOFIANESS AND FILOSOFIZATION OF KYIVAN CHRISTIANITY THEOLOGY

The basis of Kiev Christian theological method is Sophian tradition in European philosophical and religious art. Sophian tradition was elaborated in the pre-Christian period (Plato). It reflected in the works of prominent Christian theoreticians (Athanasius, Gregory of Nyssa, Macarius the Great, Gregory the Theologian) and Old Slavic (Cyril, Methodius) and ancient teachers of Christianity (Hilarion, Klim Smolyatich).

Keywords: Sofia, Sophian tradition, theology, Kiev Christianity.

Софійний характер богословствування періоду Київської Русі можна кваліфікувати як одну з важливих особливостей самосвідомості слов'янської киеворуської культури і цивілізації, що формувалася в контексті ідеології та практики київського варіанту християнства. Зазначаючи це, П. Флоренський писав: «Зайнята богословською спекуляцією Візантія сприйняла Софію з боку її спекулятивно-догматичного змісту. Софія в розумінні греків – переважно предмет споглядання. Наші предки, взявши від Візантії готові догматичні формули, пристали душею до подвигу, до чистоти і святості окремої душі. І тоді Софія повернулася до них іншою своєю стороною – аспектом духовної досконалості та внутрішньої краси» [21, с. 611].

В контексті освоєння Київським християнством релігійно-філософської традиції Сходу і Заходу непересічне значення мала кирило-мефодіївська спадщина. Вона відображена в багаточисельних повідомленнях давніх авторів: від пространних (Панонських) і коротких (Проложних) житій цих просветителів і до «Похвального слова Кирилу і Мефодію». Говориться про Кирила та Мефодія і в «Повісті врем'яних літ», де літописець повідомляє про обставини створення слов'янської азбуки і про християнське «служіння» солунських братів [17, с. 21–22]. Як зазначає В. Горський: «В пам'ятках давньоруської писемності слов'янські просвітители зображуються глибокими мудрецами, видатними моралістами, звернення до авторитету яких вважалося достатнім для утвердження певної ідеї, повчання тощо» [7, с. 19].

Цікавим є твердження відомого історика церкви Макарія про те, що вони брали участь в християнізації Київської Русі, пославши туди свого місіонера Наврока [16, с. 287]. А інший російський вчений В. Ламанський взагалі вважав, що першим хрестителем руського народу був Кирило (Константин Філософ). «Пам'ять про св. Кирила, – пише він, – збереглася в Києві в переказах про бесіди Константина Філософа, але літописець не здогадався, що св. Кирило, просветитель слов'ян, і Константин Філософ – одна особа» [12, с. 172]. А. Карташов визнаючи, що Константин Філософ діяв «як слов'янський місіонер, в руках якого був свій переклад євангелія і псалтиря на слов'янську мову», додавав до цього своє переконання в тому, що його брат Мефодій створив першу руську єпархію [10, с. 85].

Не зосереджуючи детальну увагу на цих твердженнях, які мають достатньо критичну оцінку (Є. Голубинський [6, с. 368; 372; 378], С. Бернштейн [2, с. 30], М. Артамонов [1, с. 333–334]), зазначимо, що за короткий час солунським братам вдалося створити, по суті, нову церковну організацію, відкрити школу для підготовки кадрів слов'янського духовенства, поступово перевести на слов'янську мову богослужіння, здійснити переклади з грецької та латини, сформувані інтелектуальні умови для виникнення філософії в її власне слов'янському способі філософствування. В. Бичков стверджує: «На основі власне слов'янських уявлень про світ і людину, філософських ідей античності і християнських релігійних концепцій давньоболгарські книжники розробили філософську картину світу, систему духовних цінностей, а також слов'янський філософський категоріальний апарат, що набули розповсюдження в середньовічних культурах південних і східних слов'ян, у тому числі і на Русі» [4, с. 8].

Кирило-мефодіївська спадщина стала тлом для формування київського християнства у його слов'янському спрямуванні, розвинула в ньому патріотично-євангельську традицію, власний оригінальний спосіб філософізації богослов'я, забезпечила його розповсюдження і розквіт у XI та XII ст. Підсумовуючи процес входження Київської Русі в

християнський світ православний богослов протоієрей Г. Флоровський писав: «Не можна уявити собі Київську церкву, як щось замкнуте і самотнє. У XI і XII ст. вона досить тісно була пов'язана і з Цареградом, з Афоном, і з Палестиною, і з Заходом зв'язки були постійними і досить розвинутими» [20, с. 7].

Отже, розбудова Київського християнства йшла в контексті ідеології і практики патріотично-євангельської традиції первісного християнства. Зазначимо, що крім неї та рис християнського універсалізму, толерантного відношення до різних релігійних центрів, антимесіанства і антицезарепапізму, власного слов'янського обряду і богослужбової слов'янської мови, християнству перших віків в Київській Русі були також притаманні ранньохристиянська орієнтація, патріотичність, євангелізм, паулінізм, софійність.

Перед Богом, на думку києворуських вчителів християнства, всі люди рівні, всі народи покликані Благодаттю до спасіння, тільки одні скоріше, а другі пізніше. Старий Заповіт (Закон) суперечить, вважає один з них – митрополит Іларіон, Новому Заповіту (Благодаті). Такий Закон розділяє народи, підвищуючи одні і понижуючи інші, засвідчуючи тим самим рабське становище людства. Закон був притаманний «юдеям». Благодать дарована всьому світові і тому в новозаповітньому житті всі народи рівні перед обличчям Бога. Більш того, видатний теоретик Київського християнства твердить, що Бог є творцем не лише поодиноких людей, а й цілих народів. Тому кожен християнин несе відповідальність не тільки за власні вчинки, а й за вчинки всього народу. Ці тези покладено в основу відомого «Слова про закон і благодать» [9]. Спрямований проти зовнішніх ідеологічних амбіцій, цей твір водночас демонструє не тільки блискучий ораторський талант, а й певну глибину філософськи значимих ідей. В. Горський вважає, що від нього «можна починати відлік історії вітчизняної філософської думки» [7, с. 33].

Розглядаючи хрещення як прилучення до Благодаті, автор «Слова» висунув і розвинув оригінальну концепцію світової історії як поступового руху від рабства до свободи. Як логічний висновок цієї концепції була ідея «рівноапостольності» князя Володимира Великого, що діяв не під впливом зовнішніх спонук (проповідь місіонерів, враження від чудес тощо), а виключно внаслідок внутрішнього осяяння, осяяння розуму вищою формою ідеї – Логосом.

При всьому своєму принциповому християнському універсалізмі, вселенськості та абсолютній зверхності справ небесних над справами цього світу, Іларіон закладає, як бачимо, засаду великого соціального значення, а саме – робить Київське християнство щиро патріотичним. На думку відомого дослідника історії і культури Київської Русі Д. Ліхачова, митрополит-русич у своєму «Слові» створив «власну патріотичну концепцію всесвітньої історії» [14, с. 67]. Виходячи з неї, митрополит Іларіон ставить і обґрунтовує головну засаду Київського

християнства, а саме: побороти цезарепапізм, започаткований в історії християнства у Візантії, і побудувати відношення між церквою і державою таким чином, щоб Церква, як установа Божа, була повністю незалежною від світської державної влади в справах внутрішнього життя та християнської віри і моралі.

Звідси євангелізм Київського християнства зорієнтований багато в чому на ту традицію в ранньому християнстві, яка пов'язана з діяльністю апостола Павла. Так званий паулінізм «перетворив єдність і рівність у Христі всіх людей на основний принцип, освячений самим Богом» [18, с. 22]. Політична стратегія паулінізму щодо держави і церкви та їх взаємовідносин закладає євангельське бачення, з одного боку, незалежності внутрішнього життя церкви від держави, а з другого – вмотивовує теоретичні засади ідеї боговстановленості влади, обґрунтовує єдність інтересів держави і церкви. Саме такий підхід сприяв оформленню патріотично-євангельської традиції у християнстві (в період його перетворення на державну релігію) і запереченню його месіансько-цезарепапістського тлумачення, особливо в період поширення християнства серед язичників.

Апостол Павло справедливо вважається першим християнським богословом-філософом. З його діяльністю проводиться пряма аналогія просветительства Кирила і Мефодія. За визначенням Кирила, філософія є «істинною мудрістю» тільки як єдність знання (антична філософія) і діла (християнська духовна практика), що постала перед ним в образі прекрасної Софії, тобто мудрості [11]. В. Бичков зазначає, що у Константина (Кирила) Філософа «ми зустрічаємо визначення, яке об'єднало в короткій формулі дві довго існуючі роздільно форми філософствування – теоретичну і «практичну». Філософія, за визначенням Константина, це знання, яке вчить людину ділами своїми йти до досконалості, до ідеалу, який християнська думка ще з часів патристики виразила у формулі «богоподібності», відновлення втраченої першолюдиною досконалості» [4, с. 9].

Зрештою з паулінізмом і кирило-мефодіївською традицією пов'язане виникнення і в Київському християнстві перших богословсько-філософських розробок, особливістю яких є софійний характер способу богословствування і філософствування. На цю рису руського православ'я у домонгольський період свого часу вказував відомий православний богослов і священик П. Флоренський [19]. Софіологія як форма існування релігійно-філософських ідей не є чистою філософією, а відображає ту вищезазначену тенденцію, коли формування філософських пошуків, зазначає інший православний богослов В. Зеньковський, «вкладається в межі релігійного світогляду і не виводить роботу розуму на шлях незалежності і самостійної філософської думки» [8, с. 31]. Однак софіологія як «філософема», тобто як філософська думка, яка є в тих чи інших твердженнях, але не знаходить адекватного виразу в мові логічних

понять, може цілком позитивно розвиватися, за Гегелем, на базі міфології і релігії [5, 85]. Тому в Київському християнстві софійний підхід асоціювався з постійним потягом до мудрості через вчення про Софію як «Премудрість Божу», сприяв формуванню в ньому таких засад бачення світу, що виникли під впливом античної філософської традиції і кирило-мефодіївської спадщини, та давали змогу обґрунтовувати «плюралізм», «поліфонію», творчий розмаї думки, а не її єдність і однотайність [3]. Тобто відтворював закономірний «філософемний» етап розвитку слов'янської духовності.

Саме цю особливість Київського християнства намагався розвивати його інший значний теоретик – Климент Смолятич. Митрополит-русич, як сказано в літопису, «був книжник і філософ, що писав від Гомера, і від Аристотеля, і від Платона» [13, с. 237]. Посилання Климента на Григорія Богослова та Івана Золотоустого, апелювання до Старого і Нового Заповітів, у тому числі й до притч Соломона і послань апостола Павла, бачення Премудрості Божої як такої, що пов'язує божество і людство, характеризують стиль богословствування митрополита як софійний. В своєму відомому творі «Послання до смоленського пресвітера Фоми» Климент Смолятич обґрунтовує специфіку богослов'я Київського християнства як «філософізованого богослов'я». Остання у митрополита Климента пов'язана з так званим теологічним раціоналізмом, що ставить проблему співвідношення між релігією і філософією, вірою та знанням, абсолютним та тварним буттям. Смолятич намагається осмислити взаємовідносини Творця і людини через тезу «розумного» тлумачення божественних заповідей, що сприяє розумінню природи речей і дає ключ до «таємниць царства небесного». Як бачимо, через специфічне тлумачення притч Соломона (за Біблією – Премудрість створила собі храм, а за Смолятичем – Премудрість є божеством, а храм – людством) вітчизняний теоретик елементів софійно-діалектичного способу богословствування, що йде від Діонісія Ареопагіта, намагається наблизити Бога до людини, показати його залежність від власного творіння, тобто поєднати теодицею і антроподицею. Зрозуміло, що софійні пошуки митрополита Климента Смолятича, його теологічний раціоналізм наштовхувався на візантійське вороже ставлення до античної філософії, до філософії і розуму взагалі, на тенденцію до ірраціоналізму. Після смерті Ізяслава (1154 р.), який підтримував митрополита, провізантійська партія месіансько-цезарепапістського гатунку розправилася з патріотично-євангельським табором, що репрезентував основні засади київського варіанту християнства. Останні роки життя першого богослова Київського християнства митрополита Іларіона і його послідовника митрополита Климента Смолятича літописи замовчують. Тому їхня подальша доля невідома.

Результатом і найважливішою умовою культурного поступу в правління цих митрополитів був розвиток писемності та поширення

грамотності й освіти. За логікою основних теоретичних засад і особливостей, що характеризували християнство цього періоду, Церква стала фундаментом нової культури і головною просвітницькою інституцією в Київській Русі. Київські монастирі сконцентрували у своїх стінах основні тогочасні кадри богословів, вчених, письменників, іконописні та інші заклади. Так, з печерським монастирем пов'язана діяльність відомих публіцистів (Феодосій Печерський, Яків Мних), істориків (Никон Печерський, Нестор Літописець), митців (Алімпій). Став монастир і вірним зберігачем та поширювачем Іларіонових філософсько-богословських ідей. У складі цього літературного потоку до Київської Русі прийшли твори представників східної патристики IV – VI ст. – «каппадокійського гуртка» (Василій Великий, Григорій Нисський, Григорій Назіанзин), Івана Золотоустого, Івана Дамаскина, Єфрема Сиріна, Діонісія Ареопагіта та ін., праці діячів болгарського відродження – Івана Екзарха, Климента Охридського, Константина (Кирила) та Мефодія, Чорноризця Храбра.

Здавалося б, вплив перекладної літератури не дасть змоги з'явитися власній ініціативі києворуських книжників, спрямує своє оригінальне письменство в бік механічного переносу раніше здійснених перекладів на новий ґрунт. Але так не сталося. Творчий характер Київського християнства неминуче привів до появи певного прошарку людей творчої праці, звільнених від усіх інших видів суспільного виробництва. Найвизначнішим з них був Софійний гурток книжників, заснований у Києві Ярославом Мудрим і очолений Іларіоном. Серед ярославових книжників, крім самого Іларіона, чільне місце посідає Лука Жидята зі своїм «Повчанням до братії». Його твір є настільки оригінальним, що не може бути названим візантійсько-православним і характеризує формування релігійно-філософської традиції Київського християнства в такому контексті, де «ідея божества...» висуває на перший план елементи тілесності (таким є вчення про «Софію», «Премудрість Божу») [15, с. 509]. У подальшому ці традиції були продовжені в проповідях Кирила Туровського, «Молінні» Данила Заточника тощо.

Отже, можна констатувати, що християнство в Київській Русі протягом X–XIII ст. мало низку притаманних лише йому богословських особливостей. Вони відрізняли його від тогочасних візантійської і римської церков, йшли від ідеалів, накреслених митрополитами Іларіоном і Климентом Смолятичем. Ці особливості сприяли позитивній ролі християнства в культурному розвитку Київської Русі і заклали підвалини культури нового типу, побудованої за взірцем візантійсько-східної і римсько-західної, але своїми глибоко оригінальними місцевими відмінами пов'язаної також і з власними традиціями.

Посилання

1. Артамонов М. И. История хазар / М. И. Артамонов. – Л.: Издательство Гос. Эрмитажа, 1962. – 522 с.
2. Бернштейн С. Б. Константин-философ и Мефодий. Начальные главы из истории славянской письменности /С. Б. Бернштейн. – М.: Издательство Московского государственного университета, 1984. – 167 с.
3. Бичко І. В. Софійність діалектичного мислення / Світогляд і духовна творчість: Зб. наук. праць // Відп. ред. К. П. Шудря, Є. І. Андрос – К.: Наукова думка, 1993. – 174 с.
4. Бычков В. 2000 лет христианской культуры *sub specie aethetica*. В 2-х тт / В.Бычков. – М. – СПб.: Университетская книга, 1999. – Т.2. – 527 с.
5. Гегель Г. Ф. В. Лекции по истории философии / Г. Ф. В. Гегель // Сочинения в 14 тт. – М. – Л.: Партийное издательство, 1932. – Т.9. – 340 с.
6. Голубинский Е. Е. По поводу перестроя В. И. Ламанским истории деятельности Константина Философа, Первоучителя славянского / Е. Е. Голубинский // Известия Отделения русского языка и словесности Академии наук. – 1907. – Т.ХІІ. – Кн. 2. – С. 368–380.
7. Горський В. С. Філософські ідеї в культурі Стародавнього Києва // Київ в історії філософії України / В. С. Горський, Я. М. Стратій, А. Г. Тихолаз, М. Л. Ткачук. – К.; Вид. дім «КМ Academia»; ТОВ Університетське вид-во «Пульсари», 2000. – 264 с.
8. Зеньковский В. В. История русской философии: в 2 т. Т.2. Ч.1 / В. В. Зеньковский – Л.: ЭГО, 1991. – 269 с.
9. Іларіон Київський. Слово про закон и благодать / Історія філософії в Україні. Хрестоматія // Упоряд. М. Ф. Тарасенко, М. Ю. Русин, І. В. Бичко та ін. – К.: Либідь, 1993. – С. 8–28.
- 10.Карташев А. В. Очерки по истории русской церкви / А. В. Карташев. – Париж: YMCA-PRESS, 1959. – Т.1. – 680 с.
- 11.Лавров П. А. Материалы по истории возникновения древнейшей славянской письменности / П. А. Лавров– Л.: Изд-во АН СССР,1930. – 256 с.
- 12.Ламанский В. И. Славянское житие Св. Кирилла как религиозно-эпическое произведение и как исторический источник. Критические заметки // ЖМНП. – 1904. – Январь – С. 137–173.
- 13.Літопис Руський / Пер. з давньорус. Л. Е. Махновця. – К.: Дніпро,1989. – 591 с.
- 14.Лихачев Д. С. Повесть временных лет. По Лаврентьевской летописи 1377 г.: Историко-литературный очерк / Под ред. И. П. Андриановой-Перетц. – М., Л., 1950. – Ч.2. – С. 4–148.
- 15.Лосев А. Ф. Философия. Мифология. Культура / А. Ф. Лосев – М.: Издательство политической литературы, 1991. – 525 с.

- 16.Макарий (Булгаков), архим. История христианства в России до равноапостольного князя Владимира как введение в историю русской церкви / Макарий (Булгаков), архим.– СПб.: Тип. воен.-учеб. заведений, 1846. – 421 с.
- 17.Повість врем'яних літ. Літопис (за Іпатіївським списком) / Пер. з давньоруської, післяслово, коментарі В. В. Яременка. – К.: Радянський письменник, 1990. – 558 с.
- 18.Тевзадзе Г. Учение апостола Павла в «Corpus Areopagiticum» и в комментариях Иоанэ Петрици // Историко-филос. исследования «Ежегодник – 91». – Минск: Университетское, 1991. – С. 21–46.
- 19.Флоренский П. А. София / П. А. Флоренский // Богословский вестник. – 1911. – №7/8. – С. 582–613.
- 20.Флоровский Г. Пути русского богословия / Г. Флоровский. – К.: Путь к истине, 1991. – 600 с.

Богдан Бондарюк (Чернівці)

ЗАХІДНІ МІСІОНЕРИ НА ТЕРЕНІ УКРАЇНИ В ЕПОХУ СЕРЕДНЬОВІЧЧЯ: РЕЛІГІЙНІ, КУЛЬТУРНІ, ДИПЛОМАТИЧНІ КОНТАКТИ

Український історик канадського походження Юрій Тис-Крохмалюк, висвітлюючи сторінки ранньої місіонерської історії ірландського чернецтва, констатує, що близько 600 р. вони з території Західної Європи вирушили далі на Схід, досягнувши земель антів і Києва. У зв'язку з цим дослідник висловлює таку думку: «Не відомо, чи ірландські монахи були першими на нашій (українській. – *Б. Б.*) землі. Мабуть ні, бо ж не були вони першими ні в Бургундії, ні у Франції, ні у Швейцарії. Саме в той час зростав у силу римський культурний центр і між цими двома центрами – гелленським (галльським. – *Б. Б.*) і римським – виникали непорозуміння у змаганні за впливи. Ірландські монахи, йдучи на наші землі, мабуть мали за мету поширити гелленський дух в теології і науці. Часи змінювалися: були такі, коли гелленська культура розвивалася вільно, але приходили й такі, що в поширенні її виникали труднощі й перепони. Тоді ірландські монахи шукали для своєї діяльності нових спокійних центрів»[1, с. 64–65].

Своє твердження стосовно просування ірландців-проповідників у Східну Європу (аж до Києва) на початку VII ст. автор ґрунтує на даних, котрі навів уругвайський архітектор та історик Карлос Люссіч (Монтевідео) в літературно-науковому додатку до щоденної латиноамериканської газети «Ла Пренса» (виходить у Буенос-Айресі) у статті за 13 березня 1960 р. (передрук англійською мовою тоді ж у «The Shouthern Cross», Буенос-Айрес). Факти, які фігурують у старій