

Демчук Р. В.

ЕТНОКРЕАТИВНА ІДЕЯ ТА ЇЇ МІФОЛОГІЧНЕ ОБҐРУНТУВАННЯ

На підставі аналізу стародавніх пам'яток простежується формування етнокреативної ідеї «Святої Русі» як «країни Софії», досліджується вплив старозавітної традиції на розвиток давньоруської культури.

Звертаючись до часів формування першої староукраїнської так званої «Давньоруської держави», як правило, досліджують економічні та соціальні чинники її консолідації, обминаючи увагою проблему світоглядної інтеграції індивідумів у єдиному мовно-культурному просторі на базі певної етнокреативної ідеї.

Наявні писемні пам'ятки давньоруської доби засвідчують уже досить чітко сформульовану політичну концепцію — ідею «загальноруської єдності», проголошену, наприклад, у «Слові о полку Ігоревім». Хоча ця сама ідея була задекларована раніше у «Повісті минулих літ», зокрема, як заклик Любецького з'їзду князів 1097 року «Да нынъ отселе ймемся во единое сердце и собою Рускую землю каждо да держит отнину свою» [1].

До речі, нам видається цікавим саме формування консолідаційної ідеї, де єдність сприймається не як тотожність, нівеляція індивідуальних ознак у просторі й сфері влади, а як синтез множинності. Звідси відгалужується сприйняття ідеї наступництва (однієї із концептуальних у давньоруських писемних пам'ятках) як єдності множинності у часі. Така позиція дозволяє в межах одного твору об'єднувати християнські часи із далекими язичницькими старожитностями, що пророблено у №Слові про Закон і Благодать" (де згадуються «старі» князі), або у «Слові о полку Ігоревім» (де відтинок часу охоплює «віки Троянові» та «часи Бусові»).

Поряд із цими добре задокументованими, отже, очевидними ідеями давнини, можна простежити ще одну, яку, проте, за браком прямих

свідчень, важко аргументувати, а саме: ідею єдності в душі, тобто духовної єдності давньоруського суспільства. Подібна ідея мала б бути вкорінена у східнохристиянську релігійну традицію, хоча, як відомо, саме ця традиція була трансплантованою, тому навряд чи сприятливою для формування національної ідентичності Русі саме у Х—ХІ ст. Взаємодія східнохристиянської та давньоруської культурної традиції вкладається у схему, запропоновану й позначену Ю. Лотманом як «діалог культур» [2]. Першою ознакою будь-якого діалогу є почергова активність його учасників. У той час, коли один із них здійснює передачу певних текстів, другий їх сприймає. Наступним етапом є засвоєння приймаючою стороною чужих мови і правил та відтворення за усвідомленими схемами аналогічних текстів, але вже своїх. Згодом ролі міняються: приймаючий сам стає транслятором.

Що стосується безпосередньо русько-візантійського діалогу, то на його першому етапі домінуюча візантійська сторона, розцінюючи себе як культурний центр, направляє бурхливий потік текстів приймаючій давньоруській стороні, нав'язуючи їй становище культурної периферії. Ця модель засвоюється приймаючою стороною, яка спочатку погоджується з подібною оцінкою, але починає приписувати собі ознаки новітності, молодості. Згодом, у міру накопичення, засвоєння та переробки інокультурних текстів, відбувається «бунт периферії проти центру», момент, коли приймаючий, змінюючи напрямок потоку, стає активним транслятором. Нова ситуація супроводжується спалахом національної самосвідомості, ствердженням своєї «першості» по відношенню до колишнього транслятора, зростанням ворожнечі до нього. Такий перебіг подій був типовим для Київської Русі від прийняття християнства за візантійсько-право славним обрядом аж до військового конфлікту з імперією у 1043 році та фактичним розривом із Візантійською церквою шляхом «поставлення» у 1051 році митрополитом Іларіона. Засвоюючи й адаптуючи протягом ІХ—Х ст. візантійську релігійну традицію та накопичивши певну культурну енергію, Русь, починаючи з ХІ ст., акумулює її у вигляді власних вербальних та невербальних пам'яток, які можна вважати «репліками» у відповідь. Дійсно, важко заперечити становлення неоязичницької традиції на Русі, що ґрунтувалася на слов'янській міфології і добре відбилася у «Слові о полку Ігоревім», творі гуманістично-вільнодумному [3]. Пріоритет розуму над силою, походженням та навіть у справах віри обстоювали давньоруські мислителі Данило Заточник, Климент Смолятич, Кирило Туровський. Навіть стародавня містико-аскетична,

уславлена Афоном традиція обернулася у нас феноменом «печерного затворництва», специфічним проявом аскези на давньоруському ґрунті.

Проте вищенаведені добре сформульовані «репліки» Київської держави були пізнішими у часі. Найпершою спробою моделювання національної свідомості в межах християнської ідеології, як нам здається, було звертання до старозавітної традиції й навіть опертя на неї. Загальновідомим є те, що «візантійському» періоду в давньоруській історії передувала «хозарський», значення якого не варто применшувати. Саме в цей період країна була суцільно відкрита східним впливам, бо межувала або навіть частково перебувала як західно-північна провінція каганату. Важко заперечувати наявність у стародавньому Києві потужного хозарсько-їудейського культурного шару, засвідченого різними проявами: перегуком назв київської гори Хорив із біблійною горою, де Мойсей спілкувався з Ягве, титулатурою київської аристократії («каган», «бояри»), явно запозиченою від Хозарії, як і східна форма управління — діархія, що простежується у співправлінні київських князів. Та обставина, що Русь у Х ст. здійснила свій «візантійський» (у тій ситуації єдино можливий) вибір, відмовившись від свого минулого, у тому числі й орієнтованого на Схід, не відмінила його. Якщо порівнювати із сьогоденням, то рішуче відмежування від «комуністичного» минулого не означає його ліквідацію в Україні. Отже, хоча ритм суспільної еволюції Русі був європейським, проте тісні взаємини зі Сходом мали настільки вагомий наслідок, що навіть у християнському творі ХІ ст. «Слово про Закон і Благодать» митрополита Іларіона київські князі Володимир та Ярослав-Георгій іменуються сакральним хозарським титулом «каган».

Таким чином, Русь мала достатню спадщину для ідеологічного протистояння Візантії, яке згодом обернулося протистоянням політичним. Аби позбутися комплексу «меншовартості», треба було удревнити свій родовід, що було ймовірним за рахунок старозавітної християнської традиції (їудаїзм асоціювався з талмудизмом, а не зі Старим Заповітом). У цьому аспекті цілком зрозумілою вбачається нам посвята головних у державницько-репрезентативному відношенні храмів старозавітному пророку Іллі (у язичницький період) та старозавітній Премудрості Божій (у християнський період), а також введення Нестором вітчизняної історії у старозавітний контекст «...си суть свой языкъ имуще от кольна Афетова» [4]. Зокрема, перший вітчизняний богословський твір «Повчання до братії» Луки Жидяти взагалі не можна назвати візантійсько-православним. Його етико-соціальні настанови спираються на

старозавітні регламентації (це, певним чином, пояснює прізвисько автора), що дозволяє зробити висновок про переважно старозавітний варіант засвоєння слов'янами монотеїстичної релігії [5].

Проте наявність у давньоруській філософській думці видатного твору митрополита Іларіона «Слово про Закон і Благодать», лейтмотивом якого є заміщення Закону (символізованого Старим Заповітом, хоча, власне «Закон» починається там тільки від Мойсея) Благодаттю (символізованою Новим Заповітом — «како закон шпиде блгдть же и истина всю землю исполни» [6]), начебто заперечує вагомість старозавітної традиції для Русі. Проте якщо розглянути цей твір, то можна дійти висновку, що будь-яка особа чи то подія, які там задекларовані, вкорінені у Старий Заповіт. «Слово» буквально ґрунтується на його образах, де Закон — це «работнаа Агарь», а Благодать «вольнаа Сара», так само як опозиція Ізмаїл, син рабині, — Ісаак, син вільної. У творі згадуються праотці Авраам, Яків, Йосип, пророки Мойсей, Гля, Ісайя, цар Навуходоносор та інші ключові фігури Старого Заповіту. Митрополит Іларіон у «Слові» формулює паралель, де Ярослав-Георгій є продовжувачем справ Володимира, так само як Соломон був продовжувачем справ Давида, та порівнює Софійський собор із Єрусалимським храмом [7]. Цей прийом використовується також у давньоруських літописах, де візит княгині Ольги до Константинополя співвідноситься із приїздом «цариці ефіопської» до царя Соломона, вчинок Святополка порівнюється із вчинком Каїна, Борис уподібнюється Авелю тощо. Хоча із тексту пам'яток ясно, що давньоруські персонажі не дублюють старозавітні, а відтворюють у собі їхній образ.

Разом із подіями та образами Старого Заповіту (використання яких було у річичі традиції «праобразовування») у «Слові» застосовані його ідеї, що надає нам можливість виокремити хоча б такі три:

1. Друге (пізніше в часі, нове) є кращим за перше (попереднє, старе). Цей принцип сповідується у Старому Заповіті, де молодші майже завжди є «кращими» за старших, як-от Авель за Каїна, Ісаак за Ізмаїла, Яків за Ісава, Рахіль за Ліву, Єфрем за Манасію тощо. Саме вони, «другі» були у старозавітному викладі благословеними. У «Слові» в цьому сенсі мається на увазі Благодать, яка є «кращою» за Закон, що їй передує у часі. Русь була охрещена значно пізніше за Візантію, вона — новонавернена, отже «нова», «молода». Цим самим Іларіон стверджує зверхність Русі (особлення Благодаті) над Візантією (особленням Закону), бо історія, в його уявленні, є поширенням християнського віровчення серед нових народів.

2. Ідея богообраності певного народу, що була, як відомо, вироблена старозавітною релігійною свідомістю. У «Слові» недвозначно стверджується про обраність саме руського народу як народу новонаверненого, «нового» й тим більш гідного Божої Благодаті. Іларіон добирає вдаль метафору, стверджуючи, що як для молодого вина потрібні нові міхи, так і для нового вчення потрібні нові народи [8]. Давньоруські літописи, всупереч візантійській версії, обґрунтовують опікування руського народу («языка») безпосередньо святими апостолами «Тъмже и словенску языку учитель есть Павель, от него же языка и мы есмо русь и нам руси учитель есть Павель учил ... и поставилъ есть епископа и намъсника...» [9].

3. Ідея «святої землі» є одною із провідних у Старому Заповіті, де «свята земля» визначена як мета релігійних шукань обраного народу. Ідея величі Русі «юже вѣдома и слышима есть всѣми четырьми конци земли» [10], як «святої землі», що осяяна Божою Благодаттю, зазначена Іларіоном у «Слові»: «виждь же и градъ величествомъ сіающъ, виждь цркви цветущи, виждь хрстіанство растуще» [11].

Саме за часів Київської Русі відбувається сакралізація Руської землі, зближення профанного і сакрального простору. Руські літописи розглядають Київ як сакральний град, побудований на «святому» місці згідно із пророцтвом апостола Андрія: «Видити ли горы сия? Яко на сих горах вѣсіяеть благодать божья. Имаеть град великий быти и церкви многы имаеть богъ воздвигнути. И вшед на горы сие, и благословіа, и постави крестъ» [12]. «Слово» Іларіона якраз засвідчує здійсненність цього пророцтва.

Принципово важливою для середньовічної свідомості була ідея про нерівну сакральну значущість території землі, наявність певного «центру», ієрархічно більш важливого, ніж периферія. У світовій міфологічній традиції, починаючи із первісних суспільств, ця місцевість, як правило, позначена «світовим деревом», «світовою горою», на вершині якої заходиться Творець, що увічне її образом найвищої сакральності. Як правило, саме під цією «горою» знаходиться поховання офірованої першолюдини: Центральне місце було створене раніше за периферію, тому воно слугує вісью комунікативного зв'язку сучасного із минулим та майбутнім, «драбиною» між мертвим, живим і потойбічним, тобто є центральним як у просторі, так і в часі [13]. В уявленнях християнина саме Єрусалим з Голгофою, аналогом «світової гори», в основі якої поховано Адама, а на вершині знаходиться хрест — християнський еквівалент «світового дерева», на якому перебуває Бог, і є тим

самим сакральним центром землі, навколо якого розгортається світовий простір та драма світової історії, що відображено у пророцтві Єзекиїля: «Так говорить Господь Бог: "Цей Єрусалим — Я поставив його в середині народів, а довкілля — його країни"» (Єз. 5:5) [14].

У давньоруській богословській літературі розпочинається формування паралелі «Свята земля Палестина» — «Свята Русь». Автор одного із яскравих творів паломницької прози чернігівський ігумен Даниїл у своєму «Ходінні у Святу Землю» [15], розглядаючи паломництво не тільки як долання певної географічної відстані, а передовсім як духовний шлях до Бога, іменує себе «ігуменом землі Руської». Там, у «Святій Землі», у храмі Гроба Господнього, він запалює лампадку від «усієї землі Руської», цим нібито поєднуючи два сакральних центри між собою. У цьому ж контексті автор «Пам'яті і похвали князеві Володимирові» Яків Мніх називає столицю Давньоруської держави другим Єрусалимом, у такий спосіб прямо уподібнюючи Київ Священному граду: «Оле чудо! Яко 2-й Иерусалимъ не земли явился Киевъ и 2-й Моисьи Володимир явился» [16].

Стольний Київ був репрезентований храмом Софії, Премудрості Божої, за С. Аверинцевим, для середньовічної християнської свідомості. Храм був зосередженням «града», а «град» — зосередженням централізованої сакральної держави [17]. У цьому аспекті цікавим нам видається те, що в «Повісті минулих літ» вміщено панегірик мудрості в інтерпретації царя Соломона. Проте цей запис зроблено під 1037 роком, у контексті статті, де йдеться про спорудження Софії, розбудову «града» та християнізацію держави, що дозволяє дійти висновку про найпершу давньоруську декларацію онтологічної тріади: храм — град — держава та пов'язати Софійський собор із біблійним «домом» Премудрості.

Отже, християнський Київ (профанне сучасне) прагнув перебрати на себе «святість» Єрусалима, відчуваючи себе «другим Єрусалимом», сполукою між ним, «першим» Єрусалимом (сакральним минулим) й Небесним Єрусалимом (есхатологічним майбутнім), що задекларовано у тогочасних писемних пам'ятках та відображено в архітектурно-стінописній програмі міста. Своєрідною «Голгофою» Києва, його сакральним центром був Софійський собор (увінчаний, до речі, композицією із напівсферичних бань, що ізоморфно нагадує гору), який виконував функції «осі» або «шляху». Ця комунікація діяла у вертикальному плані сприйняття, а в горизонтальному — простір, що розгортався навколо

храму Софії, сприймався як «країна Софії» — «Свята Русь».

У матеріалах VII Вселенського (II Нікейського) церковного собору (787 р.) було задекларовано, що живописні зображення за інформативністю є адекватними словесному тексту [18]. З огляду на те, що малися на увазі тексти Святого Письма, стає зрозумілим, яке значення приділяли сучасники храмовим розписам, і той глибинний зміст, який в них закладали. Отже, на сьогодні маємо унікальний документ — текст, що зберігся з XI ст., — Софійський собор.

Якщо в пізніших писемних пам'ятках зафіксована вже сформована «святоруська» традиція, то на прикладі стінописної програми Софії бачимо її становлення на давньоруському ґрунті, бо в цьому храмі ідея «Святої Русі» як царства Божої Премудрості є наскрізною і превалюючою.

Згодом ідеологема «Свята Русь» була переосмислена Московською Руссю та використана для обґрунтування її імперської позиції. Що ж, природа символу, на думку М. Шнайдера, містить у собі протилежні аспекти (тезу й антитезу) ідеї, яку він репрезентує [19], що й відбулося у цьому випадку. За нашим переконанням, імперство (самозвеличення) та святість (самозречення) є речами несумісними. Київська Русь, як засвідчують тексти Борисо-Глібського циклу та Києво-Печерського патерика, надає приклад формування особливого ідеалу святості, що трактується як жертвність, зреченість, акцентує на інших цінностях, що перебувають «поза цим світом».

Опертя на старозавітну християнську традицію свідчило про формування власної етнокреативної ідеї «Святої Русі» як країни Софії, Русі древньої за родоводом (отже, шляхетної) й одночасно нової. Слід зазначити, що VI Вселенський (Трульський) церковний собор (691—692 рр.) заборонив використання у християнській іконографії старозавітних образів з огляду на їх «вичерпаність», здійсненість у Новому Заповіті [20]. Проте на Русі, всупереч візантійській традиції, було розроблено церковну феноменологію Софії, Премудрості Божої, й перша така ікона з'явилася вже у Софії Новгородській (XI ст.) [21].

Отже, давньоруська релігійна свідомість обрала власний шлях, паралельно дистанціюючись й від католицького Заходу, де Євангеліє визнавалось за вищий компендіум Біблії, а софіологія взагалі була відсутня. Звісно, цей шлях є причини критикувати, проте він все-таки вивів країну, що втратила державність, до її відновлення, бо пролягав, за влучним висловом Є. Кримського, «під сигнатурою Софії» [22].

1. Радзивилловская летопись // ПСРЛ. — Т. 38. — Л.: Наука, 1989. — С. 95.
2. *Лотман Ю. М.* Проблема византийского влияния на русскую культуру в типологическом освещении // Византия и Древняя Русь. — М.: Наука, 1989. — С. 227—236.
3. *Брайчевський М. Ю.* «Слово о полку Ігоревім» у контексті світової культури // Історія Русі-України (історико-археологічний збірник). — К.: Вид-во НАНУ, 1998. — С. 92—98.
4. І Лаврентієвська летопись // ПСРЛ.— Т. 2.— СПб., 1843.— С. 5.
5. *Замалеєв А. Ф., Зоц В. А.* Мыслители Киевской Руси. — К.: Вища школа, 1987, — С. 38.
6. *Молдован А. М.* «Слово о Законе и Благодати» Иллариона. — К.: Наук, думка, 1984.— С. 78.
7. Там само. — С. 97.
8. Там само. — С. 88.
9. Радзивилловская летопись // ПСРЛ. — Т. 38. — Л.: Наука, 1989. — С. 19.
10. *Молдован А. М.* Вказ. праця. — С. 92.
- П. Там само. — С. 98.
12. Радзивилловская летопись // ПСРЛ. — Т. 38. — Л.: Наука, 1989.— С. 12.
13. *Топоров В. Н.* О ритуале. Введение в проблематику // Архαιческий ритуал в фольклорных и раннелитературных памятниках. — М.: Наука, 1988. — С. 13—14; *Элиаде М.* Космос и история. — М.: Прогресс, 1987. — С. 34—35, 155—156.
14. Книга пророка Єзекіїля // Біблія. Ювілейне видання.— 1998.— С. 1030.
15. Житє и хоженє Данила, Руськыя земли игумена // Книга хожений: записки русских путешественников XI—XV веков. — М.: Советская Россия, 1984. — С. 27—79.
16. *Зимин А. А.* Память и похвала Иакова Мниха и Житие князя Владимира по древнейшему списку // Краткие сообщения института славяноведения АН СССР.— Вып. 38.— М., 1963.—С. 74.
17. *Аверинцев С. С.* К уяснению смысла надписи над конхой апсиды Софии Киевской // Древнерусское искусство. Художественная культура домонгольской Руси. — М.: Наука, 1972. — С. 25—49.
18. Деяния Вселенских соборов. Издание в русском переводе при Казанской духовной академии.— Т. 7.— Казань, 1873. — С. 134—139.
19. *КерлотХ. Э.* Словарь символов.— М.: REFL-book, 1994.— С. 34.
20. *Лепяхін В.* Ікона та іконічність. — Львів: Свічадо, 2001. — С. 39—40.
21. *Флоренський Л. А.* Столп и утверждение истины. — Т. 1. — Кн. 1.— М.: Правда, 1990. — С. 371.
22. *Кримський С.* Під сигнатурою Софії // Філософська і соціологічна думка. — 1996. — № 5—6. — С. 235.

R. V. Demchuk

ETHNIC AND CREATIVE IDEA AND ITS MYTHOLOGICAL BASING

On analysis of ancient sacred texts the author traces the origins of «Holy Russ» idea, that helped to establish an ethnic unity as conception of «Sophia-land», and investigates an authority of Old Testament in Old Russian culture.