

УДК 82'01

Білоус О.

## ЧУДО І ТРАНСЦЕНДЕНТНІСТЬ ІСТОРИЧНОГО МИСЛЕННЯ У “ПОВІСТІ ВРЕМ’ЯНИХ ЛІТ”

*У статті на основі текстуального аналізу доводиться, що літописні оповіді про чудеса відображають не буденну свідомість автора, а зумовлені вищим смислом, який визначає спрямованість літописання.*

*The author of the article tries to prove the fact that the chronicle narrations about miracles don't reflect the triviality of historical consciousness of the chroniclers of Tales of the Temporary Times. They have an important meaning of life which defines their trend in chronicles.*

“Повість врем’яних літ” – літопис, який складався понад сотню років, тому цілком закономірно, що він увібрав у себе як елементи міфологічного, так і принципи середньовічного трансцендентного мислення у висвітленні історії. Укладання літопису припало на період утвердження на Русі християнської доктрини, відтак це визначило його загальне спрямування, власне, мету, хоч, з іншого боку, відобразило у своєму змісті певну світоглядну непослідовність, залишки старих уявлень про простір і час, про емпіричний досвід історії. Це був період, який, на думку німецького філософа Карла Ясперса, уявляється як “боротьба раціональності і раціонально перевіреного досвіду проти міфа (логоса проти міфа), потім боротьба за трансценденцію Бога, проти демонів, яких немає, і викликана етичним обуренням боротьба проти несправжніх образів Бога. Міф же став матеріалом для мови, яка тепер уже висловлювала не його первісний зміст, а дещо зовсім інше, перетворивши його на символ” [72, с. 33].

За своєю формою і стилем більша частина “Повісті” нагадує “протокол історії”, але навряд чи все тут є “історичною правдою”,

хоч заперечувати сумлінність літописця немає підстав. Він старанно фіксує факти, але не прагне шукати в цьому емпіричному матеріалі якийсь зв'язок, визначати певні закономірності. “Система зображення подій у літописця – то наслідок не “особливого мислення”, а особливої філософії історії, – писав Д.Лихачов. – Він зображує весь хід історії, а не співвіднесеність подій. Він описує рух фактів у їхній масі. Прагматичний зв'язок фактів він прагне не помічати, оскільки для нього важливіша їх загальна залежність від божественної волі. Факти і події виникають за волею зверху, але не тому, що одні з них викликають інші у “земній” сфері” [37, с. 54].

Руські літописці відображають минулі події, наслідки яких мають незворотний характер. Послідовність подій минулих – схема, яка дозволяє бачити обриси сучасного і майбутнього. Історичний міф про “земне життя”, отже, існує у свідомості літописця у трьох часових вимірах – така його мисленнева і водночас художня структура. Кожен елемент цієї структури у літописній творчості має неоднакове значення і функцію. Літописання – це завжди репродукція історії, проте відтворений факт літописець ніби заново переживає, створює ілюзію його “сьогоднішньої значимості”. Уявна теперішність відображеного факту не стільки запліднена майбутнім, скільки обтяжена минулим. Відтак “земне життя” – “текуче і брєнне”, це “час явищ”, а не “сутнісний час”, тому він не самостійний. Час – лише зовнішня варіація в основі своїй нерухомого світу [18, с. 131].

Рух земної історії, на переконання літописця, визначений божественним замислом, тому все, що відбувається, має відбутися – його необхідно лише сумлінно зафіксувати, підтвердивши тим істинність і силу божественних накреслень. “Літописець, – як зауважував Д.Лихачов, – візіонер вищих зв'язків. Часто відсутність мотивацій, спроб з'ясувати причинно-наслідковий зв'язок, відмова від реальних пояснень подій підкреслює вищу зумовленість руху історії, її “вічний смисл” [38, с. 258].

Двоїстість історичного міфа, розгорнутого у “Повісті врем'яних літ”, полягає в імплікації внутрішнього (божественного) смислу і конкретно-чуттєвої форми оповіді (“земний” план зображення, словесно-художнє оздоблення). Завдяки цьому моделюється образ історичної плинності часу, який заповнюється, інкрустується де-

талями – це схоже на фреску, створену за допомогою камінчиків різноманітної форми і барви. Пам’ятаючи про божественну істину і зберігаючи основні просторові, смислові параметри образу та принципи зображення, літописець покладається і на свою здатність та майстерність (яка також від Бога) у відтворенні картини історії.

Історія Русі неодмінно пов’язується з історією всесвітньої, поданою у біблійному тлумаченні. Задекларувавши у перших же рядках “Повісті врем’яних літ” завдання “місцевого значення” (“откуда есть пошла Руськая земля, кто в Кіевѣ нача первье книжити и откуда Руськая земля стала есть”), літописець актуалізує “чужий смисловий горизонт” (Г.Яусс), тобто біблійний текст, сягнувши для своєї повісті часової відмітки, означеної у легенді про всесвітній потоп і чудесне порятуння Ноя (власне початку історії – “сотворіння світу” – літописець торкнеться значно пізніше, коли під 986 роком змоделює діалог Філософа і Володимира, де продублює ранні біблійні міфи).

Прилучивши історію Русі до “вічного”, літописець аргументує це легендою про апостола Андрія, котрий осінив хрестом придніпровські гори і провістив виникнення тут Києва. Так вперше у складну літописну конструкцію вводиться “час християнської легенди”. Але він пов’язується з місцевим міфологічним часом, бо далі викладається легенда про заснування Києва трьома братами, позбавлена трансцендентного смислу, “обтяжена” конкретними історичними реаліями і фольклорним модусом топонайменування.

Часовим орієнтиром у літописі стає подія (навіть хронологічна диференціація за допомогою рубрики “в лѣто...” не має такого значення, як зафіксована подія, бо немала частина “літ”, занесених у літопис для збереження послідовності, повноти, залишається “німою”, без зазначення того, що в цей рік відбулося). Отож образ часу тут нерозривно пов’язаний з образом дії (військові походи, вчинки, приєднання земель, всілякі переміни у державі тощо). З-поміж тих подій у переповідання історії своє важливе місце займає і чудо, яке у більшості випадків підкрелює трансцендентний смисл всього, що охоплює історична свідомість літописця. На думку Д.Лихачова, у літописі “будь-яка подія має свою внутрішню і свою зовнішню сторону. Внутрішня сторона подій для літописця полягає в божественній волі, яка в них проявляється. Літописець

часом свідомо усувається від проникнення у цю внутрішню сторону подій, від їх теологічних пояснень. Він відступає від своєї “бездумної констатації” подій тільки тоді, коли має можливість пояснити їх надприродними причинами, коли він вбачає в них “перст божи”, божественну волю” [37, с. 52].

Вияв “божественної волі” часто постає у літописній оповіді як чудо. Під таким кутом зору можна розглянути промову Філософа, з якою той звернувся до князя Володимира. Суть цієї промови – біблійна історія як звершення божественної волі. Сотворіння світу – це є перше і головне чудо: “В начало створи богъ небо и землю въ первый день. И в 2-й день створи твердь, яже есть посреди воды. А въ 3-й день створи море, и рѣки, и источники, и сѣмяна. Въ 4-й день солнце, и луну, и звѣзды...” [51, с. 102].

Таким чином, світобудова, видимий навколишній світ постає як результат чудесної творчості, вінцем якої є ще одне чудо – створення людини. Філософ у своїй розповіді обходить загальною фразою про те, що на шостий день бог “створи же и человекѣка”, не конкретизуючи легенду таким чином, як вона викладена у Старому Заповіті (“І створив Господь Бог людину з пороку земного. І дихання життя вдихнув у ніздрі її, – і стала людина живою душею” – Буття, 2:7). Очевидно, літописцеві, котрий змодельовав промову Філософа за мотивами Старого Заповіту, не була актуальною легенда про створення Адама з “пороку земного”, оскільки цей елемент чуда притаманний у вигляді численних сказань народам Близького Сходу, як це доводить Д.Фрезер у праці “Фольклор у Старому Заповіті” [61, с. 13-28]. Зате близько до біблійного тексту переповідається ще одне чудо – про створення жінки: “И възложи богъ на Адама сонъ, и успе Адамъ, и взя богъ едино ребро у Адама, и створи ему жену, и въведе ю в рай ко Адаму” [51, с. 102]. Поява Єви таким чудесним чином також трактується як акт божої волі, хоч коріння цього чуда сягає давніх легенд, виявлених Д.Фрезером у багатьох народів [61, с. 17-19].

Як чудо можна розцінювати і порятування Ноя зі своїм ковчегом під час потопу (до речі, ця легенда переказана у “Повісті врем’яних літ” двічі: з неї розпочинається літопис, вона вставлена і в промову Філософа). З погляду біблійної історіософії потоп – це гнів божий, викликаний множенням гріхів людських (“и не

познаша створьшаго я, исполнишася блуда и всякоя нечистоты, и убийства, и зависти, живяху скотьски человѣци” [51, с. 104]), відтак Господь піддає історію роду людського випробуванню, в якому шанс вижити надається лише Ною та його родині. Інакше кажучи, міф про потоп має символічне значення, попереджувальний смисл: “Наведе богъ потопъ на землю, потопе всяка плоть, и ковчегъ плаваша на водѣ” [51, с. 104]. Але чому саме водою Господь знищує живий світ? У чудесах, як і в інших архаїчних легендах та сказаннях, вода мислиться як одна із головних субстанцій світобудови, а щодо біблійного потопу, то він зітканий із легенд давніх народів, у свідомості яких відобразилися певні природні катаклізми. Це питання у свій час досліджував уже згадуваний Д. Фрезер, зробивши такий висновок: “Хоч сказання про подібні страшні катаклізми майже без сумніву є легендарними, усе ж цілком можливо і навіть імовірно, що багато з них під міфічною оболонкою мають зерно істини. Можливо, що вони приховують у собі спогади про паводки, які насправді трапилися в окремих місцях, проте, передаючись народною пам’яттю із покоління в покоління, набули з часом грандіозних розмірів світових катастроф” [61, с. 154]. Цікаво, що і руські літописці не раз згадують, що в той чи інший рік “була велика вода”, але це не тлумачиться як символічна подія. Та й у Біблії потоп – це не власне чудо, а лише природне явище (правда, викликане божою волею); чудо в тому, що врятувався лише Ной зі своєю родиною та своїм господарством, щоб ніби з нової точки відліку розпочати безгрішне життя роду людського.

Філософ і далі у своїй промові зосереджується на тих епізодах із Біблії, які розкривають могутність і силу Бога. Розповідаючи про Мойсея, Філософ згадує чудесну історію про те, як Господь допоміг своєму обранцю провести людей через море: “И возпи Моисѣи къ богу, и рече господь: “Что вопьеши ко мнѣ? Удари жезлом в море”. Створи Моисѣй тако, и раступися вода надвое, и вьнидоша сынове Израилеви в море. Видѣвъ же фраонъ, погна по них, сынове же Израилеви преидоша по суху. Яко излѣзоша на брегъ, и съступися море о фараонѣ и о воихъ его” [51, с. 110]. Тут бачимо всі елементи чуда: магічну роль виконує жезл (подібними властивостями у казках наділені різноманітні магічні предмети – палиця, гребінець, камінь, талісман та ін.); збуваються надприродні явища – розступа-

ється море (чудесним чином ходив по поверхні води Ісус Христос, як це повідано у Новому Заповіті); карається зло – лихий фараон разом зі своїми воїнами гине у морських хвилях (так в архаїчних казкових сюжетах каралося зло і перемагала справедливість). Переказане Філософом чудо з Мойсеєм, таким чином, має давні фольклорні мотиви, які потрапили у біблійний текст.

Таке ж символічне значення і таку ж художню структуру чуда має розповідь про інше чудо з Мойсеєм: коли він привів свій народ у Мерру, то спрагли люди не могли напитися води, бо вона була гірка: “Бѣ ту вода горка, и възропташа людѣ на бога, и показа имъ господь древо, и вложи Мойсѣй въ воду, и усладишася воды” [51, с. 110]. У цій розповіді головну роль відіграє акт чудесної трансформації – з гіркої вода стає солодкою (смачною, поживною), але здійснюється це чудо завдяки використанню магічних властивостей дерева (не уточнюється, що це за дерево, а важливо те, що на нього вказав Бог).

Переходячи до переказу Нового Заповіту, Філософ і тут наголошує на чудесних епізодах. Це, зокрема, стосується непорочного зачаття. Архангел Гавриїл посланий був у Назарет, аби сказати Діві: “Радуйся, обрадованая, господь з тобою!” И отъ слова сего зачатъ слово божье в утробѣ, и пороуди сына, и нарече имя ему Иисусъ” [51, с. 116]. Таке тлумачення новозавітного тексту ближче до Євангелія від Іоанна, де є такі рядки: “І Слово сталося тілом, і перебувало між нами, повне благодаті та правди, і ми бачили славу Його, славу як Однородженого від Отця” (Іоанн, 1:14). Дещо інакше в Євангелії від Матвія: “Народження ж Ісуса Христа сталося так. Коли його матір Марію заручено з Йосипом, то перш ніж зішлись вони, виявилось, що вона має в утробі від Духа Святого” (Матвій, 1:18). Слово і Дух Святий – то є синонімічні образи, саме вони мають ключове значення у чудесній легенді про зачаття та народження Ісуса Христа. Ця подія у свідомості Філософа (а точніше – літописця) має символічний смисл, оскільки проливає світло на трактування історичного часу. Старий Заповіт зображував час як есхатологічний процес: від сотворіння світу – до пришествя месії, котрий мав визначити подальший рух часу. Новозавітний час бере відлік від Різдва Христового, через те цьому факту надається особливого значення, чудесного забарвлення. Кульмінаційний момент

у триванні цього часу – трагічне завершення земного життя Ісуса Христа, після чого розпочинається фінальна стадія в історії роду людського, яка має закінчитися другим пришествям Христа. Отой кульмінаційний момент освітлений ще одним чудом – воскресінням Христа: “Сънемше и со креста, положиша и в гробѣ (...) Он же въ 3-й день воскрес. Явился ученикомъ, воскресъ их мертвых, рек имъ: “Идѣте во вся языки, и научите вся страны, крестяще во имя отца и сына и святого духа” [51, с. 118].

Літописний епізод, де князь Володимир розмовляє з Філософом, побудований таким чином, що останній сам пояснює деякі символічні значення образів, які є структурними елементами чуда. Зокрема, Володимир запитує про Ісуса Христа: “Что ради от жены родися, и на дрехѣхъ распятыя, и водою крестися?” [51, с. 118]. Філософ же розтлумачує, що оскільки з самого початку через жінку (Єву) Адам був вигнаний із раю, то саме через жінку (Марію) має відбутися і повернення до раю; на дереві Ісуса Христа розп’яли тому, що від дерева взяв Адам заборонений плід, тож прийняті на дереві страждання мають звільнити неправедних від гріховності; оновлення водою (хрещення) відбувається тому, що Господь таке оновлення вчинив ще в часи Ноя, коли наслав на грішників потоп (“И пророци проповѣдаша, яко водою обновленъе будет” [51, с. 120]).

Включаючи біблійні події, а відтак часопростір Біблії, біблійне розуміння історичного часу у “Повість врем’яних літ”, літописець займає позицію обсерватора історії – і світової, і руської. Все, що відбувається, зокрема в руській історії, накреслено божою волею, визначено наперед, має трансцендентний характер. Літописець не береться з’ясувати детермінованість подій, не шукає їх причин, а фіксує лише наслідки як історичні факти, і тільки подекуди розкриває причинно-наслідковий зв’язок, оповідаючи про чудесні знамення, які пророкують подальший перебіг подій або неминучість тих чи тих фактів. Отож історія, за уявленнями літописця, збувається так, як передбачено божим промислом, немає смислу у неї втручатися, перешкоджати і змінювати, тому завдання своє він бачить у відтворенні “емпіричної картини історії” (К.Ясперс). Це передбачає намір зафіксувати нескінченну множину фактів, подій, дат, але не диктує вимогу виявляти закономірності, основні тенденції історичного руху, хоч літописець помічає у цьому рухові повторю-

ваність, схожість, послідовність. Зосереджуючи увагу на реальних фактах (реаліях історичного буття), автор літописного тексту вловлює символічний характер історичного процесу. Через створення людини, гріхопадіння, намагання віднайти рай, народження Спасителя, прагнення знову досягти гармонії і цілісності – це символи, а всі інші події (заснування міст, життя і діяльність князів, битви, походи, міжусобиці тощо) – це будні історії, які час від часу освілюються чудом, аби нагадати про символічний смисл викладеної у літописі історії.

“Повість врем’яних літ” подає таку емпіричну і символічну картину історії, якою бачить її християнин. Тому чудеса в контексті цієї історії можна класифікувати двояко: одні з них зумовлені й освячені божою волею, вони мають позитивний, боговгодний смисл; інші – від диявола, від нечистих, богопротивних сил (тут слід прочитувати ставлення літописця-християнина передусім до язичницьких вірувань). У літописі є декілька розповідей про волхвів, чії дії трактуються як прояв ворожої, диявольської сили, як втручання у хід подій, як навмисні спроби перешкодити нормальному розвитку історії. Волхвування, підступи волхвів сприймаються літописцем як прояв чогось незвичайного, незрозумілого, тобто визнаються за чудо, але ставлення до цього цілком негативне, осуджувальне. Більше того, “бісівські” чудеса уявляються як послані дияволом випробування християнській церкві: “Та же и вся ослабленьемъ божьимъ и творениемъ бесовскимъ бывает, таковыми вещьми искушатися нашеа православныя вѣри, аще тверда есть и искръ пребывающи господеви, и не влекома врагомъ мечетныхъ ради чудес и сотонинь дѣлъ, творишыхъ отъ врагъ и слугъ злобы” [51, с. 54].

Наведена цитата – це уривок із рідкісних для літописця розмислів про певні явища у житті людей, саме тут, зокрема, дається критична оцінка волхвуванню. У контексті трансцендентного розуміння історичного буття людства цікавим є судження про пророцтва (прозирання майбутнього). Літописець прихильно ставиться до біблійних пророків, котрі ніби “програмують” збування божого промислу, але засуджує тих пророків, які були спокушені дияволом, тож їхні пророцтва розцінюються як обдурювання, наведення омани на людей, їх “прельщеніє”: “Яко мнози, прекостни имуще умъ, предъ образомъ Христовымъ знаменають иною козньою



на прелесть чельовкомъ, не разумѣвающимъ добраго, якоже бысть Симон волхвъ, и Меандръ и ини таковы, ихъ ради поистѣнѣ рече: “Не чюдеса прелщати подобаеть...” [51, с. 56].

Ці роздуми літописця стосуються загальної (біблійної) історії людства, проте в “Повісті врем’яних літ” є чимала за обсягом розповідь про місцевих, руських, волхвів, яка вміщена під 1071 роком. Правда, тут волхви представлені здебільшого як злочинці, котрі морочили голови мешканцям “Ростовстѣи области” та викрадали у них всіляке добро. Проти них повів боротьбу Ян Вишатич, яка виявилася не тільки у переслідуванні, а й в дискусії з питань християнської віри. Літописець досить іронічно відгукується про здатність волхвів пророкувати, бо ті не передбачили час і місце своєї загибелі: “И тако погыбнуста наущеньемъ бѣсовскимъ, инѣм ведуща, а своєа погубы не вѣдуче” [7, с. 190]. На думку літописця, ті чудеса, які творять волхви, не що інше, як “Бьсовское наученье”, і стверджує: “Богъ един свѣсть помышленья чельовѣческая, бѣси же не свѣдають ничтоже” [51, с. 190].

Згадуючи ще раз біблійних Ананія, Маврія, котрі “вольшвенъемъ чюдеса творяще”, автор літописного тексту наводить руські “аналоги” – розповідає не тільки про волхвів коло Ростова, а про “кудесника” з Чудської землі (очевидно, збіг не випадковий: чудо – Чудська земля). Таким чином літописець намагається співмірно зіставити історичні масштаби: світова історія – місцева (руська) історія. І та, й інша збуваються за волею божою, а прояви богопротивних сил і там, і тут є підступами диявола, проти чого християни успішно борються – й історія продовжує свій рух за наперед визначеною схемою.

Трансцендентне мислення історика-літописця відображає не буденну історичну свідомість, а зумовлене вищим смислом, який і визначає творчу спрямованість того, хто взявся за написання історії. У контексті такого мислення оповідки про чудеса є закономірним явищем, бо саме вони в різних місцях літописного тексту розкривають дивовижну божественну силу і креативну спроможність, а з художнього боку – підсилюють емоційне сприймання історії, коли вона не просто усвідомлюється, приймається як інформація, а переживається.

## Література

1. Ясперс К. Смысл и назначение истории. – М.: Республика, 1994. – 528 с.
2. Лихачев Д.С. Историческая поэтика древнерусской литературы. – СПб.: Алетейя, 1997. – 508+LXXIII с.
3. Се повѣсти времяныхъ лѣт...// Памятники литературы древней Руси. XI – начало XII века. – М.: Худ. Лит., 1978. – 413 с.
4. Фрезер Дж. Фольклор в Ветхом Завете. – М.: Политиздат, 1986. – 510 с.