

Теорія та методологія історії



О. В. Яковенко

ХРИСТІЯНІЗАЦІЯ КИЇВСЬКОЇ РУСІ ЧЕРЕЗ ПРИЗМУ ЄРЕСЕЙ ТА ЄРЕТИЧНОГО

Культурно-релігійна ситуація на Русі після прийняття християнства склалася таким чином, що давньоруське суспільство-неофіт (як йому й належить бути) разом із ортодоксальним вченням прийняло й різноманітні відхилення від останнього – еретичні системи світосприйняття.

Щодо історіографії проблематики давньоруських єресей, то маємо зазначити, що вона не досліджувалася аж до другої половини XIX ст., оскільки єресі як культурно-історичне явище не сприймалися російськими вченими-істориками через засудження церквою. Процес вивчення єресей поживається внаслідок відділення богослів'я від світського наукового знання та використання соціального підходу до вивчення певних історичних сюжетів, до яких відносилися й єресі, що тепер сприймалися як форма опозиції феодальному суспільству. Такий підхід сповідував Г. Плеханов. Єресі розглядалися також як явище бродіння умів у суспільстві (Г. Флоровський); як один із засобів придбання віри та особистісні устремління до праведного життя (І. Шаховський, М. Бердяєв); як мимовільні вияви глибоко язичницької релігійної свідомості (Г. Федотов). У радянській історіографії виділялися такі інтерпретації єресей: як антифеодальний протестний рух (О. Замалеев, С. Овчинников, Д. Козачкова, Д. Ангелов); як явище, пов'язане із збереженням язичницьких традицій у народній свідомості та поступовому, але не вичерпному викориненні цих традицій під впливом християнства (Б. Рибаків, Г. Носова, В. Мільков). Єретичні течії розглядалися і як культурне явище (О. Клібанов, Ю. Бегунов). У 90-х рр. XX ст. єресі почали розглядатися як самостійний релігійний феномен (М. Попович, С. Іконнікова, В. Большаков) і в контексті вивчення суспільної думки Київської Русі (А. Болебрух).

Ми пропонуємо вважати процес християнізації Київської Русі у зв'язку із єресями початковим етапом пізнання ортодоксального вчення суспільством-неофітом, на тлі культурно-релігійної ситуації, що була спровокована офіційним та, як наслідок масовим (формально, а не за суттю) та недобровільним (для більшості давньоруського населення) прийняттям християнства (так, князь Володимир казав: «Якщо хтось не прийде завтра на річку – чи то багатий чи бідний, чи жебрак, чи раб, – буде мені ворогом») [1, 146].

Для пізнання «початкового етапу» (під яким ми розуміємо різноманітні вияви єресей та єретичного) долучення неофітів до ортодоксального вчення ми пропонуємо застосувати так звану «єретичну піраміду», яка, однак, не є екстраполяцією на процеси у давньоруському суспільстві, пов'язані із християнізацією, а є усього лише засобом пізнання. Розберемо структуру цієї піраміди: в її основі лежить так звана фундаментальна частина – це явище (власне єресь), яку ми розуміємо як вчення (усвідомлений системний інтелек-

туальний продукт). Наступний рівень піраміди – це єретичне, яке ми трактуємо як «фрагментарну системність» (так би мовити, «напівсистема» світобачення). Тут треба зазначити, що прикметник «фрагментарний» можна сприймати як синонім слову «примітивний», бо вияви єретичного, як правило, неусвідомлені, бо причиною його (єретичного) виявів могла бути елементарна неосвіченість та поверховість суджень, а також архаїка уявлень щодо світобудови та сприймання навколишнього світу і людей в ньому неофітом, який став офіційно християнином, а за суттю лишився язичником. Зрештою, третя частина «єретичної піраміди» – це таке єретичне, яке за певних обставин могло *сприйматися* певними колами сучасників (тут, звичайно, маємо на увазі вищі клерикальні кола) як єретичне, але таким об'єктивно не було або бути не могло.

Почнімо з «фундууючої частини піраміди». Для Київської Русі X ст. був досить актуальним культурний обмін із Болгарією. Важливою передумовою для цього стало не тільки релігійне (після офіційного хрещення Русі), але й етнічне, і мовне споріднення між болгарями та русами. Серед книг, які надходили з Болгарії, були не тільки твори офіційної літератури, призначені для потреб церкви, але й твори апокрифічного та єретичного характеру, пов'язані з вченням богомилів. Тож, це перше для русів єретичне вчення й «лягло» в основу згаданої «піраміди». Слід зазначити, що апокрифічна література в Київській Русі знаходила попит переважно серед нижчого кліру. Вона була написана зрозумілою мовою і це створювало умови для відчутного впливу на народну свідомість.

Згідно концепції богомилів, світом правлять добро й зло, персоніфіковані відповідно в образі Бога і сатани. Останній, за цим вченням, створив матеріальний світ та людей зокрема. Виходячи із цих дуалістичних поглядів, богомили заперечували все земне, матеріальне («... глаголють, яко несть Бог сотворил небесе, ни земля, ни всех сил видимых» [2, 232]). Для ілюстрації схожості поглядів деяких представників давньоруського населення та богомилів, візьмомо епізод з Повісті минулих літ щодо суперечки волхвів з князівським воєводою Яном Вишатичем у Ростові 1071 р. На питання воєводи, як, на їх погляд, була створена людина, волхви відповіли: «Бог мився у лазні та упрів, утерся лахміттям і кинув його з небес на землю. І засперечався сатана з Богом, кому з нього сотворити людину. І сотворив диявол людину, а Бог душу в неї вклав. Ось чому, якщо помре людина, – в землю йде тіло, а душа до Бога» [1, 78]. З цих слів бачимо, що ростовські волхви дотримувались у своїх поглядах богомільських поглядів, що, звісно, могло бути спричинено і суто руським варіантом двовір'я, що виникло на межі язичницької та християнської систем світосприйняття.

Наступним прикладом боротьби проти усвідомленої єресі є два джерела, автором яких є Кирило Туровський – «Слово на собор святих отець» та «Притча про хромця й сліпця», які являють собою викривання єресі ростовського єпископа Федора. Дослідник Л. Левшун вважає, що ростовського єпископа можна вважати

представником «язичницької» партії на Русі [3, 115]. Кирило Туровський характеризує єпископа Федора як такого, який «изволи тьму паче, нежели свет» [9, 116]. Л. Левшун нагадує, що протиставлення «птьма – світло» є традиційним (йде ще від біблійної образності) для означення опозиції «християнин – язичник» [3, 116].

Наступний рівень піраміди – вияв єретичного як «фрагментарної системності». На цьому рівні ми можемо побачити різноманітні вияви єретичного не як усталеної та свідомо сприйнятої системи світобачення, а як вияви різних випадкових помилок щодо догмату ортодоксального вчення та архаїчні риси у свідомості давньоруської людини під час трансформації язичницької свідомості у християнську. Зауважимо, що серед населення вплив та авторитет волхвів був досить великим. Наприклад, у Повісті минулих літ є згадки про волхвування та «прильщення людей», волхвів Новгороду, волхва у Ростові та про «знамення» [1, 193, 195, 235]. У «Поученні к простой чади» – творі XII ст. зустрічаємо такі рядки: «... не велит Бог болезнн лечити колдовством и заклятьем, ни бесов просить – на охоту идя, или торгую, или милости царской надеясь. Беда христіанам, так поступающим, и мученье страшнее языческого, если того не оставят и не покаются!» [4, 403].

Святий Феодосій у Києво-Печерському патерикі стверджував, що «врятуватися... від язичницької ересі можна» [5, 615]. Таким чином, для ортодокса та ченця Феодосія, прекрасно обізнаного з догматичним вченням будь-які вияви язичницького (у культурі чи у вчинках людей) сприймалися як *ересь*. Він не припускає можливості існування у не дуже розвинутому розумі людини із народу архаїчних традицій (на рівні підсвідомості). Причому він знайомий із свідомістю своїх сучасників не за сторонніми оповідями, а з власного досвіду, бо ходив «в люди з проповіддю» [6, 390].

Звернемося тепер до київських князів, які, звісно, належали до церкви та шукали у неї підтримки своєї владі. Водночас це не заважало їм відстоювати, наприклад, необхідність під час з'їздів князів, за давньою традицією, їсти м'ясо, не дивлячись на те, що в цей час був піст, або влаштовувати язичницькі свята з акторами й іншими розвагами. У Житті Феодосія Печерського читаємо: «... як це у звичаї у князів» [6, 381]. У Повісті минулих літ є згадка про поховання князя Володимирів: його завернули у ковдру після смерті, а, між іншим, це є ритуал язичницький [1, 145].

Підведемо підсумок аналізу тієї частини «єретичної піраміди», яка «спеціалізується», на нашу думку, на «єретичному» як «фрагментарній системності» світобачення людини, наведеної у християнство, але такої, яка залишається язичником та кваліфікується ортодоксом як єретик. Зазначимо, що на цьому рівні виявів єретичного, його характерними представниками-носіями є народ і волхви. Діяльність останніх засуджується церквою, простих же людей церква прагне навчити слідувати ритуалам та найголовніше охороняти себе, додержуючи християнських заповідей. Отже, середньовічні книжники, які повчали і народ, і князів, мали на меті обернути людей до «світла», з яким асоціювалася віра православна та одвернути від «темряви», під якою розумілося язичництво. У свідомості ж наставника-ортодокса будь-хто, прихильний до виявів язичницького у своєму світобаченні, чи то пересічна людина, чи волхв, чи представник вищого кліру, вже є представником «язичницької ересі».

Наступний рівень «єретичної піраміди» – це таке єретичне, яке могло *сприйматися* певними клерикальними колами як єретичне, але таким об'єктивно не було. Цей рівень, на наш погляд, представлений «По-

сланням пресвітеру Фомі». Суперечка між Климентом і Фомою відбувалася стосовно припустимих пропорцій між богослів'ям і філософією в рамках християнської думки. Виходячи з цього, Климент був прихильником традиції александрійсько-каппадокійської школи богослів'я, що максимально з'єднувала християнську догматику з ідеями давньогрецьких філософів. Це, імовірно, пояснює і те, що в літописі він названий «філософом». Таке визначення засвідчує захоплення античною спадщиною та користування логічним методом тлумачення Писання. Так, у «Посланні»: «...ти кажеш мені: «Марно-славишся, пишучи, ліплячи із себе філософа», і сам перший себе викриваєш: хіба я щось до тебе писав; не писав і не збираюсь писати. Кажеш мені: «Філософськи пишеш»; и вельми несправедливо говориш, начебто я, полишивши шановані писання, став писати з Гомера, і Арістотеля, і Платона, які уславилися еллінськими хитрощами. Якщо я й писав, то не до тебе, а до князя, та й до того не скоро. А якщо ти засмутився, що я чимось тебе образив, то Бог свідок, що я просто писав, не спокушаючи твого розуму» [7, 123]. Як бачимо, Климент Смолятич не приховував своїх філософських пристрастей, навпаки, прямо говорив про них, не вбачаючи в цьому жодного відступу від церковної традиції. Нікому не заборонено додавати розум до божественних заповідей, заявляв митрополит. Біблія не скрізь зрозуміла, тому треба читати її не за буквою, але шукати в ній духовний зміст. У той же час його опонент Фома, як бачимо з тексту, належав до тієї християнської традиції, що надзвичайно негативно ставилася до язичницької мудрості, ґрунтуючись на буквальному розумінні Біблії. Саме тому у «Посланні» Климент активно відстоює право тлумачити Біблію не буквально, а алегорично. Ці особливості інтелектуальних шукань та суджень митрополита й давали його сучасникам привід вважати його до певної міри відступником. Звісно, митрополит Климент Смолятич не відносився до будь-яких єретичних течій. Тому він зі своїм «Посланням» є вершиною нашої «єретичної піраміди».

Згідно обраної нами моделі дослідження ересі та єретичного як піраміди, ми, окрім висвітлення різних рівнів єретичного, розмістили останнє за ступенем його «вивітрювання» із структури, починаючи із «фундууючої частини», де єресь представлена як усвідомлена система світобачення та світосприйняття, потім, переходячи до менш єретичного – неусвідомлені вияви серед народу, князів чи нижчого кліру, але сприйнятого обізнаними ортодоксами саме як єретичне та, закінчуючи вершиною піраміди – відповідь-послання митрополита Климента Смолятича пресвітеру Фомі, яке, як ми розуміємо, відхиленням не було, по-перше, тому що не пропагувало чогось недогматичного (освіченість митрополита у догматиці не підлягає сумніву), а по-друге, тому, що добре аргументовані відповіді митрополита не залишають ніяких питань щодо його належності до ортодоксального християнського вчення. Хоча слід зауважити, що погляд Смолятича на ортодоксальне вчення не є типовим для свого часу – він (погляд) має певне раціональне зерно, яке дозволяє митрополиту осмислювати Писання, «докладати» розум до його трактувань.

Таким чином, доходимо висновку, що, завдяки обраній структурі у вигляді піраміди, ми показали різновиди єретичного на Русі у домонгольський період, а також етап прилучення неофітів до нової релігії через двовір'я та через єретичні моделі світу.

1. *Повесть временных лет // Памятники литературы Древней Руси. XI – начало XII ст. / Под ред. Л. Дмитриева, Д. Лихачева. – М., 1980.*
2. *Козьма Пресвитер. Беседа на богомилов // Памятники древнерусской духовной письменности // Православный*

- собеседник. – Казань, 1864. – Ч. 2.
3. Левицун Л.В. *Позиция Кирилла Туровского в деле Феодорца Ростовского и ее отражение в «Слове на сбор святых отец»*. // *Герменевтика древнерусской литературы, XI-XV вв.* – М., 1989. – Сб. 1.
 4. *Поучения к простой чади // Памятники литературы Древней Руси. XI – начало XII ст.* ...
 5. *Киево-Печерский патерик // Памятники литературы Древней Руси. XII век / Под ред. Л. Дмитриева, Д. Лихачева.* – М., 1980.
 6. *Житие Феодосия Печерского // Памятники литературы Древней Руси. XI – начало XII ст.* ...
 7. *Послание Климента Смолятича // Памятники литературы Древней Руси. XII век...*

О. В. Оленченко

КЛАСИФІКАЦІЯ ВИДІВ ТА ФОРМ КОРПОРАТИВНОСТІ ДАВНЬОРУСЬКОЇ КНЯЗІВСЬКОЇ ВЛАДИ ЗА «ПОВІСТЮ МИНУЛИХ ЛІТ»

Політична історія Київської Русі, незважаючи на досить тривалу традицію вивчення, не являє собою вичерпану тему для дослідників й до сьогодні. Здобутки у царині теорії історичного пізнання дають нам можливість більш глибоко занурюватися до проблематики, подивитися на події минулого з іншої точки зору, розширити інструментарій для інтерпретації джерел за допомогою появи нових методологічних підходів.

З приводу нашої проблематики казати про певний історіографічний пласт можемо лише з певними застереженнями, оскільки за категорією «корпоративності» дослідження не велися. Водночас дослідження у просторі соціальних відносин та політичної історії доби Київської Русі можуть стати першим етапом у побудові певної історіографічної моделі з проблематики. У руслі політичної історії Давньої Русі необхідно відзначити доробок таких дослідників, як П. Толочко, О. Толочко, Б. Свердлов, Т. Вілкул, О. Назаренко [1 – 4] та ін.

Питання про доцільність використання сучасних термінів щодо минулих історичних подій тривалий час зумовлюють дискусії. З іншого боку, ми розуміємо, якщо науковець буде знаходитися в одному замкненому термінологічному просторі, то казати про пізнавальні можливості наукового інструментарію маємо з досить скептичних позицій.

Одним з таких термінів є корпоративність – категорія, яка побутує у політологічних колах. Політична корпоративність – «термін, що характеризує сутність політичної системи через панування політичних корпорацій, – сукупності людей, що об'єднуються для досягнення мети – реалізації державної влади. Корпоративність є характерною для середньовічного суспільства й означає його побудову через наявність корпорацій (цехів, комун, станів). Взаємодія політичних корпорацій дозволяє їм поділити ринок влади. Щоб політична корпорація була життєздатною вона повинна мати монополію на свою сферу діяльності. Між корпораціями діє механізм «ув'язки», узгодження інтересів їх членів» [5, 295]. Розглядаючи корпоративність у просторовому полі Середньовіччя, неможливо обійти увагою таке явище як *corpus fratrum* (досл. – тіло братів) – за своєю суттю є порядком володарювання, коли влада є прерогативою не однієї особистості, а всього правлячого роду. Вважається, що першопочатково це могло бути пов'язано з уявленнями про сакральну природу влади, яка розглядалась як власність пануючого роду. Отже, типовим для *corpus fratrum* є співправління усіх братів після смерті батька, що відбивалося у територіальних розподілах між

ними, створення князівств-уділів при збереженні єдності як ідеальної норми.

Враховуючи розподіл влади, котрий є притаманним для середньовічної корпоративності, пояснимо, що ми у дослідженні розглядаємо князя як окрему корпорацію, а на етапах розгалуження й появи значної кількості гілок роду корпорацією буде виступати саме гілка, оскільки родинне серед представників однієї гілки переважає. Оскільки мова йтиме з приводу «гілкової» влади, що сконцентрована у руках старшого з роду, то й проблеми, які виникають у середині гілки нас не турбують, адже, для нашого дослідження головними героями є князі першого щабелю.

Звернемо увагу ще раз на *corpus fratrum*, традиції якого передбачають колективне співправління на рівних умовах, не виокремлюючи «головного» володаря. Це положення є важливим, оскільки у людини, яка не займається середньовіччям може виникнути питання, чому саме маємо вважати, що князівська еліта та літописці, котрі фіксували інформацію, не розглядали себе/князів лише в межах родинних зносин? Чи правомірно казати про корпоративність? Виходячи з суті самої форми *corpus fratrum*, можемо зробити висновок, що ні, кожен князь в першу чергу розумів себе як володар та носій влади (але в рамках роду), що надана йому від народження. Однак за форми *corpus fratrum* він розумів, що і його брати також є з ним рівними, оскільки за такої форми володарювання старшинство не відігравало ролі. Джерела подають нам інформацію, що за заповітом Ярослава, який наказує: «Се же поручаю в себе мѣсто столь свой старѣйшому сынови своему, брату вашему Изяславу – Киевь, сего послушайте, якоже послушасте мене, да ть вы будеть вь мене мѣсто» [6] – тут вже бачимо зміну форми переходу влади.

У цій розвідці метою є відображення елементів корпоративності давньоруської князівської влади крізь призму повідомлень «Повісті минулих літ». Для її досягнення вважаємо за доцільне простежити висвітлення елементів корпоративності у джерелах; виокремити форми корпоративності та визначити характерні риси сприйняття корпоративності літописцем. Об'єктом дослідження виступає форми корпоративності давньоруської князівської еліти. Предметом є форми корпоративності еліти за «Повістю минулих літ».

Умовним хронологічним відрізком беремо час існування на Русі *corpus fratrum*. Джерельною базою виступає текст «Повісті минулих літ». Свідомо у розвідці використовуємо суто наративне джерело, відкидаючи документальні, агіографічні як давньоруського походження, так і іноземного, тобто, робимо спробу відобразити та накреслити основні вектори для початкового виокремлення форм корпоративності за джерелами «світського» походження. Під останніми ми розуміємо: згідно сучасних досліджень історико-лінгвістичного напрямку, можемо казати про побутування та використання на всьому християнському просторі певної моделі укладання літописів у східній традиції та хронік на Заході, тобто, існувало певне тіло тексту, яке залишалось наповнити описом історичних подій за допомогою стилізації під біблійні взірці. Розуміючи, що всі джерела давньоруського походження є просякнутими провіденціоналістською атмосферою, яка була домінуючою за часів їх створення, можемо казати про нашарування при фіксації інформації як мінімум трьох свідомостей: християнська (тобто, стилізація під біблійні взірці), наступна – літописця (і можливо її треба поставити на перше місце, адже він, послуговуючись своїми суто внутрішніми мотиваціями, обирає сюжети, які мають бути зафіксовані, літописець обирає форми через які