

УДК 94(477) "08 / 14":316.7.
ББК 66.3.(4 Укр) 4–7

Михайло Юрій
(м. Чернівці, Україна)
Олександр Удод
(м. Київ, Україна)

ПЕРЕЛОМЛЕННЯ ВІЗАНТІЙСЬКОЇ СПАДЩИНИ В ДАВНЬОУКРАЇНСЬКІЙ КУЛЬТУРІ: СПЕКТР ТЕРМІНОЛОГІЧНОГО ОСМИСЛЕННЯ

У статті йде мова про вплив візантійської спадщини на розвиток давньоукраїнської культури. Указується, що традиція змінювалася і пристосовувалася до особливостей давньоукраїнської ментальності.

Ключові слова: візантійська спадщина, цивілізація, культурна дифузія, асиміляція, вплив, традиція.

Культурне споріднення Візантії і Русі очевидне як для наукової, так і для повсякденної свідомості. Проблема виникає при відповіді на питання про зміст, місце й значення візантійської традиції у формуванні руського духовно-культурного простору та цивілізаційної самоідентичності Київської Русі. Складність проблеми породжує полюсність трактування: від ствердження, що давньоруська культура цілком запозичена з Візантії, яка, будучи активною культурною силою, принесла Русі життя і цивілізацію, до обґрунтування самостійності розвитку української культури, виявлення її самобутніх принципів і глибинних тисячолітніх слов'янських коренів. Відповідно великій науковій літературі, присвяченій візантійсько-руській темі, притаманна термінологічна поліфонія. Дослідники твердять про "дифузію", "асиміляцію", "вплив", "трансплантацію", "рецензію (редакцію)", "експансію", "переломлення" візантійської традиції, про "зв'язок", "діалог" двох культур. Переважаючий термін не тільки відбиває змістовно-значеннєве бачення проблеми, але виявляє, насамперед, вихідні методологічні підстави, обрані вченими.

Для того, щоб обґрунтувати власне методологічне кредо, звернемося до розгляду термінологічного спектра.

Під культурною дифузією трактується просторове поширення культурних ознак і проникнення одних суспільств у інші. Поширення культури розглядається при цьому як особлива форма руху, що не зводиться до міграції суспільств і людей, тобто культура з'являється як щось самостійне. Візантиністи сьогодні вирізняють чотири види дифузії візантійської культури.

1. Поширення матеріальних предметів не свідчить про асиміляцію культури. Візантійські монети й металічні вироби вжиткової творчості археологи знаходять у таких віддалених на північ від Візантії землях, як Скандинавія, і таких східних країнах, як Індія і Китай. Візантійські предмети могли потрапити туди за допомогою торгівлі, бути результатом військової здобичі або ж винагородою найманій дружині, що служила у візантійського імператора.

2. Візантія впливала й на сусідні нехристиянські країни завдяки торгівлі й наявним у них християнським громадам. Так, правителі Сасанідської Персії не тільки прагнули до освоєння високих навичок візантійців у ремеслі, але й суперничали з ними, відтворюючи спосіб життя. Мусульманський світ протистояв візантійському культурному впливу, але виявляв цікавість до античної спадщини, яка зберігалася Візантією, насамперед, до філософських і наукових праць.

3. Вищий ступінь проникнення візантійської культури був притаманний християнським католицьким країнам, особливо Італії, частини якої тривалий час входили до складу Візантійської імперії, меншою мірою – Німеччині, Угорщині, Скандинавії. Найяскравіше візантійський вплив проявився у сфері мистецтва – живопису, мозаїці, дещо слабше в архітектурі. Запрошення візантійських майстрів і придбання художніх виробів дало поштовх до розвитку місцевих імітацій. Захід виявляв незначну цікавість до візантійської літератури. Однак відома низка перекладів, зроблених у IX ст.: переклади Анастасія Бібліотекаря (схолії Іоанна Скифопольського й преп. Максима Сповідника¹, хроніки, діяння сьомого Вселенського собору 787 р.), два переклади Псевдо-Дионісія Ареопажита (один із них належить Скоту Ерігуені), переклади житій святих. Активний симбіоз грецької і латинської культур, що почався після третього хрестового походу (1189–1192 рр.), призвів до більшої асиміляції латинської культури греками, ніж навпаки. У XIV–XV ст. з'явилися вчені греки, захоплені італійським гуманізмом, які почали вивчати латинь і викладати давньогрецьку в Італії. Деякі з них стали видатними вчителями грецької, інші робили переклади грецьких авторів, переважно Платона й Арістотеля. Окремо стоїть Вірменія, яка, будучи неправославною (монофізитською)², виявилася інтимно пов'язаною з Візантійською імперією і глибоко залежною від неї.

4. Найсильнішою дифузія візантійської культури була в православних, особливо слов'янських, країнах (Болгарія, Сербія, Київська Русь, а також Грузія). “Країни Візантійської культурної співдружності зобов'язані Візантії основною частиною їхньої цивілізації, включаючи релігію, мистецтво, церемоніал, алфавіт і літературу”³. Візантійська література перекладалася з грецької на церковнослов'янську мову, що поєднувала весь православний слов'янський світ (з Балканами й особливо Болгарією, яка була основним джерелом перекладів). У Грузії деякі переклади були зроблені також і з арабської мови. У православних країнах дифузія візантійської культури (особливо у сфері мистецтва й літератури) продовжувалася і після падіння Константинополя; у деяких країнах (Болгарія, Сербія) вона зберігалася й у XVIII ст.

Отже, даючи чітке уявлення про види культурної дифузії візантійської традиції, автори статті, поміщеної в “Оксфордському візантійському енциклопедичному словнику”, де йдеться про зовнішнє, механічне перенесення візантійських цивілізаційних досягнень у слов'янські землі, включаючи середньовічну Русь, не розглядають внутрішні механізми їхнього культурного розвитку. Тим самим відводять їм роль візантійських культурних провінцій.

Разом з тим у цьому ж словнику в статті, присвяченій давньоруському середньовічному мистецтву й архітектурі⁴, зазначається, що візантійська традиція була основною складовою, що надихнула творців високого мистецтва в середньовічній Русі. Візантійське мистецтво розбудило руські самобутні творчі сили, переломлюючи його ідеї, форми й технічні прийоми, стало “викликом” до творчої змагальності. Підкреслимо, що Стародавня Русь опиралася не на окремі пам'ятки візантійського мистецтва й запозичувала не випадкові близькі їй риси, що нерідко мало місце на Заході, вона сприйняла всю візантійську культуру як безпосереднє джерело та фундамент, на якому й спорудила власну культуру. Латинський Захід перейняв від візантійської культури тільки її пізньопоетичні ремінісценції і, починаючи з раннього середньовіччя, “залишався глухий саме до специфічно візантійського” у ній⁵.

Нерідко при розгляді ролі візантійської традиції в давньоруській культурі вживається слово “вплив”. У нашому випадку важливо правильно зрозуміти зміст, укладений у нього. Зміст, що різними дослідниками поступово уточнювався і вияснявся.

М.С.Грушевський зазначав, що питання про так званий “візантійський вплив” залишається одним з найменш вивчених. Учений разом з тим підкреслював, що термін “вплив” далеко не точний: “Вплив” припускає активність впливаючого і пасивність того, на кого впливають. У нашому ж випадку справа була зовсім іншою”⁶. Перенесена візантійська аристократична культура налягла тонким шаром, піддалася різкому переосмисленню, стала “руською якщо не за формою, то за змістом – за своїм служінням стосовно єдиної давньоруської ранньофеодальної держави”⁷.

Відомий російський дослідник архітектури О.І.Комеч у книзі, спеціально присвяченій осмисленню ролі візантійської спадщини в становленні самостійної традиції давньоруського зодчества⁸, розвиває погляд М.С.Грушевського. Підкреслюючи необхідність відрізнити вплив від наслідування в мистецтві, учений пише, що питання про впливи нерідко має неправильне формулювання. Суть неправильного погляду полягає в тому, що “активною, діючою стороною при цьому вважається впливаюча сторона. Насправді ж не може бути ніякого впливу, якщо сторона, піддана зовнішньому впливу, не здатна або не хоче його прийняти. Про справжній вплив можна говорити за умови активного і зацікавленого сприйняття одним мистецтвом близького і необхідного досвіду іншого”. На думку О.І.Комеча, “джерело процесу – у рості самосвідомості і художнього рівня сприймаючого мистецтва”. Отже, будь-який вплив стає ефективним тільки тоді, коли знаходить в об’єкті впливу щось сутнісно близьке, співзвучне собі, а також зросло життєву, творчу силу.

І.Крип’якевич твердить про особливу категорію явищ культурного впливу Візантії – трансплантацію, при якій пам’ятки пересаджуються на новий ґрунт, одержуючи нове, самостійне життя. Учений пише про вплив Візантії на давньоукраїнську культуру, що проявлявся у формі трансплантації візантійської культури та її окремих пам’яток, і про вплив як явище пізніше й складніше, що призводить до зміни вже сформованого змісту та форм⁹. Отже, вплив розглядається як вид впливу, якому передуює, а потім і супроводжує його трансплантація.

Сам термін “трансплантація” указує на типологічну своєрідність середньовічної культури. Методологічно неправильно ставитися до перекладної літератури і візантійського, і давньоруського середньовіччя так само, як ми звикли ставитися до перекладів у наш час. У той період перекладні твори не протистояли текстам, які спочатку виникли мовою цієї народності, але з’єднувалися з ними в один комплекс, утворюючи деяке органічне зрощення. Вирішальним фактором самоідентичності етносу в середньовіччя була віросповідальна приналежність. Етноси не протистояли один одному, а брали участь у творенні єдиної християнської культури, звідси “ансамблева будова” більшості творів літератури, де природно з’єднувалися оригінальні й “перекладні” частини. Сама християнська культура поставала як “ансамбль” культурних проявів різних типів, національної духовності.

Поняття “вплив”, як неточне й дискредитоване, замінити словом “діалог” пропонує Ю.М.Лотман, “тому що в широкій історичній перспективі взаємодія культур завжди діалогічна”¹⁰. Учений зазначає, що діалог культур супроводжується гострою боротьбою за свою незалежність приймаючого стосовно того, хто над ним домінує. Характерно, що навіть найрізкіші зовнішні текстові вторгнення не змінюють внутрішню динаміку розвитку культури, а виконують роль каталізаторів, значно активізуючи її внутрішній потенціал. Візантійсько-руський діалог, що стоїть біля витоків давньоукраїнської культури, аж ніяк не є епізодом, суттєвим для вивчення давньоминутих епох, а “входить до числа догодіючих структурних факторів давньокиївської культури”¹¹.

Розглянувши термінологічний спектр, що характеризує специфіку переломлення візантійської спадщини, зазначимо ідеї, основні для нашого дослідження проблеми візантійської традиції в давньоруській самосвідомості. Діалог або зв'язок культур виражається як взаємодія начал, що зберігають свою діяльну самобутність. В історії культури ніде не спостерігається запозичення цілого культурного ладу. У динаміці культурно-історичного процесу внутрішні сили розвитку виявляються тісно перепленими із зовнішніми впливами. Стародавня Русь спиралася не на окремі пам'ятки, вона сприйняла всю візантійську культуру як фундамент для будинку своєї культури, тому що запозичувала Православ'я, кафолічну, всеосяжну, християнську ідею, що стала для неї, як і для Візантії, цивілізаційною домінантою. Разом з тим “нове релігійне начало, засвоєне одним народом від іншого, на своєму новому ґрунті набуває і нового, своєрідного забарвлення, залишаючись тим самим, як і раніше”¹². Візантійська традиція на руському ґрунті стала каталізатором прояву її внутрішніх самобутньо-культурних ресурсів, перетерпівши тим самим творчу метаморфозу.

Творчий зв'язок з візантійською традицією в руській самосвідомості з'являється не як сковуюча залежність від неї, а як умова вільної діяльної самостійності, прояв і зміцнення культурної самобутності Русі.

Стародавня Русь була мудрою, але форми цієї мудрості визначалися середньовічним характером світовідчуття і світосприймання. На християнському Сході й у Стародавній Русі в тому числі світобудова, мислення і всі види художньої діяльності стають аскетичним фактом. Аскетика “може бути визначена як процес, що надає людині сили єднатися з Богом”¹³. Ісихазм, як духовне споглядання, що веде до благодатного перетворення людини через містичне з'єднання з Богом, виявляє духовний стрижень православ'я. Основним принципом життя в Стародавній Русі був принцип синергійності або злиття двох енергій – нетваринної божественної енергії з енергією людини. Найважливішими були, відповідно, принцип іконності як актуалізація синергійної культури, перетворення земного світу в ікону небесного світу, і принцип “Краси як святості”.

Прийнявши православ'я, Русь знайшла ідею особистості, внутрішньої людини¹⁴, її душу, усвідомивши при цьому включеність у загальний і магістральний хід християнської історії, органічний зв'язок з європейською і середземноморською ойкуменою.

Історичний розвиток давньоруської християнської культури почався з високого еволюційного рівня завдяки освоєнню візантійської традиції, що базувалася на багатовіковій культурі середземноморської античності. Разом з тим здатність творчо відповідати цьому рівню, візантійський вплив не звести до наслідування, говорить про високий ступінь розвитку українсько-слов'янської культури попереднього язичницького періоду. Уже перші руські собори (у Києві, Чернігові), твори словесності (“Слово про закон і благодать” митрополита Іларіона, “Слово о полку Ігоревім”) стають у ряд високих явищ світової духовно-художньої культури.

Візантія відкрила Русі не тільки трансцендентну реальність й особистісне сприйняття Бога, тобто вічну, нетлінну координату життя, але і її розгорнутий культурно-історичний земний масштаб. Давньоруська культура усвідомила себе і своє місце в ряді, що виходить далеко за межі життєвої емпірії; вона стала культурою в повному значенні цього слова.

Заглиблене сприйняття метаморфози візантійської традиції в культурі Стародавньої Русі припускає осмислення сутнісних особливостей давньоруської самосвідомості, її специфічних форм. Давньоруська самосвідомість наших предків як сукупність ідей, образів і концепцій відбита в пам'ятках як вербального, так і невербального

характеру: в архітектурі, живописі, знаменному розспіві, гімнографії, археологічному чи іншому матеріалі. При цьому релігійно-естетичні пам'ятки мають вагоме значення. Саме в художньо-пластичних формах церковного мистецтва Стародавня Русь відобразила найважливіші для людини сенси її існування.

Підкреслимо, що для Стародавньої Русі було характерне прагнення відокремити православ'я від греків. Це говорить, насамперед, про сприйняття віри в її сутності – як кафолічної, усеосяжної, не замкненої ні на певну національність, ні на конкретну державу. Саме вірність православію, а не грекам, стала визначальною умовою розкриття культуротворчих сил Русі.

Спеціальний матеріал містять праці вітчизняних учених-візантиністів, які скрупульозно вивчають реалії візантійської історії, церкви й культури. Підкреслимо, що вітчизняне візантієзнавство, у якому Візантія стала важливим і захоплюючим предметом історичного дослідження і втратила чарівність недосяжного зразка церковного й державного ладу для православної Русі, ішло шляхом виявлення все більш різких відмінностей різних сфер руського життя (богослужбової, державної, художньої, побутової тощо), розкриття давньоукраїнської культурної самобутності.

Серед тих, хто займався і займається проблемами впливу візантійської культури на давньоукраїнську – уже названі М.Грушевський та І.Крип'якевич, а також М.Попович¹⁵, Д.Степовик¹⁶, І.Шевченко¹⁷, Н.Яковенко¹⁸. Особливо треба відзначити докторську дисертацію Н.М.Нікітенко “Русь-Україна: Візантія у монументальному комплексі Софії Київської: історико-соціальний та етноконфесійний аспекти”. Праця є першим в українській історіографії комплексним дослідженням Софії Київської в контексті історико-культурних взаємин Русі-України і Візантії. У праці крізь призму архітектури й стінопису св. Софії розглянуто основні події русько-візантійських взаємин кінця X – першої половини XI ст., простежено стрижневі ідеї етноконфесійного самовизначення Київської держави в східнохристиянській ойкумені, проаналізовано роль духовної спадщини Візантії в етнодержавотворенні Русі-України, формування домінантних концептів національного менталітету й національної культури.

Візантійська проблематика, усвідомлення суті візантійської традиції є невід'ємною частиною давньоруської культурної самосвідомості. Адекватне її осмислення припускає не тільки перетворено-просвітлений стан духу, прагнення до нього, але й формує, спонукає до досягнення такого стану. Оцінки і Візантії, і візантизму в українській і світовій науці й культурофілософії мали й мають різні знаки, виступали й виступають то як аксіологічно позитивні, то як негативні величини. Для прихильників однієї позиції Візантія протистоїть Заходу як світ відсталості та нерухомості, тисячолітнього занепаду й розпаду, для прихильників іншої візантійська культура – хранителька всесвітнього християнства та справжніх цінностей античності. Немаловажне значення в баченні Візантії і її культурного світу мав реально не декларований, але діючий факт зв'язку науки з “великою політикою”.

Візантійська тема, її розробка й осмислення – це деякою мірою пробний камінь. Йдеться не про апологетично упереджене, однобічне розуміння Візантії, а про цілісне уявлення про візантійську культуру як про православний світ, художньо насичений, неповторний, складний, суперечливий у своєму земному, “людському, занадто людському” сенсі з притаманною йому опозицією відцентрових і доцентрових сил, що виражалася в протистоянні столиці та провінції, суворого аскетизму й толерантного світосприйняття, патристичної традиції й елліністичної спадщини, нарешті, етнічними, мовними, релігійними відмінностями, а також конфліктами між класами й соціальними групами, але разом з тим літургічно всесвітнім у своєму духовному вимірі.

Поширене уявлення, відповідно до якого культура Київської Русі продовжує і розвиває візантійську культуру. Виходячи з такого підходу, давньоукраїнська культура описується за тими самими категоріями, що й культура візантійська (як й інші “класичні” культури), тобто здійснюється пошук паралелей, і, найголовніше, на це основне джерело орієнтовані уявлення про внутрішню організацію давньоукраїнської культури. Ті факти, на яких ґрунтуються ці уявлення, досить очевидні й не мають потреби в коментарях. Стародавня Русь приймає християнство з Візантії, входить у візантійську ойкумену, пов’язана з Візантією політично; головний склад писемності, що був поширений у Стародавній Русі, представлений візантійськими за походженням творами.

Усе це безперечно, однак не доводить ні єдності давньоруської і візантійської культур, ні навіть їхньої структурної і змістової подібності. Поняття впливу ніяк не покриває того складного процесу добору й трансформації, що відбувається при рецепції елементів візантійської культури та їх освоєнні новою системою. При цьому зіставлення давньоукраїнської і візантійської культур вимагає сполучення двох ракурсів: погляду з Візантії і погляду з Києва. Погляд з Візантії визначає, що саме з візантійської культури засвоювалося на Русі; погляд з Києва розв’язує проблему того, у яку нову систему перетворилися елементи візантійського походження і які були принципи функціонування цієї системи.

Насамперед варто мати на увазі, що візантійська культура гетерогенна. Правомірно говорити принаймні про дві візантійські традиції, протистояння яких і визначає динаміку візантійської культури. Це протистояння має принципове значення для самої Візантії, а у сфері візантійсько-слов’янських відносин ставить проблему генези засвоєваних слов’янами елементів у одній із цих традицій: з’ясуванню підлягає не тільки візантійське походження окремих явищ, але й те, до якої саме візантійської культурної традиції вони належать.

Протистояння культур у Візантії не підходить під звичні для нас категорії світської і духовної чи християнської та язичницької культур. Швидше мова може йти про відмінності “аскетичної” і “гуманістичної” традиції, хоч і ці позначення неадекватні.

Протистояння, однак, виражається в багатовіковій послідовності релігійно-культурних конфліктів. Між ними є явна наступність, що й дозволяє говорити про стійкі традиції.

Щоб пояснити характер того протистояння, про яке ми кажемо, можна, наприклад, звернутися до конфлікту патріархів Ігнатія і Фотія в IX ст., конфлікту, що безпосередньо збігається за часом з початком кирило-мефодіївської місії, яка визначила вихідний момент слов’янської рецепції візантійської культури. Конкретні подробиці цього конфлікту, пов’язані з політичною боротьбою, можуть нас нині не цікавити. У культурологічному ж плані це зіткнення цілих комплексів протиставлених ідей і уявлень і разом з тим соціальних позицій. Ігнатій набуває сану патріарха, починаючи із ченця-подвижника; він не надто освічений, і антична традиція – у будь-якому разі за межами тих початкових елементів, що входили в елементарну освіту – йому далека. Ігнатій ригористичний щодо церковної дисципліни, дотримується акривістського підходу до канонічних уставів і не схильний до політичних компромісів у сфері церковного управління (зокрема, він виганяє прихильників конфронтуючої партії із Синоду й відлучає від церкви). Не має для нього особливої цінності й ідея всесвітньої імперії, яку представляє Візантія й у якій симфонічно поєднується верховна духовна й верховна світська влада; звідси його відносна відкритість для контактів з Римом. Фотій у всіх цих моментах протилежний Ігнатію. До рукоположення в патріархи Фотій був

главою імператорських канцелярій. Він рафінована й учена людина, як це й повинно бути притаманно представникові традиційної столичної бюрократії (Фотій – племінник патріарха Тарасія, який також перемістився на патріарший престол з посади прото-асикрита), ікономіст у своїх поглядах на канонічну дисципліну (як і його дядько), цінитель античної освіченості й богословської витонченості, що поєднує християнську традицію з інтелектуальною спадщиною античності. У цього ставлення до античності є і політичний аспект – в ідеї всесвітньої імперії, що припускає й універсальність церкви: звідси протистояння з Римом¹⁹.

Цей конфлікт поєднується з низкою попередніх і наступних протистоянь. Від цього тягнуться нитки до зіткнення в XI ст. Михайла Пселла й Іоанна Італа, з одного боку, і прихильників традиційної духовності – з іншого²⁰. Звідси, *mufafis mufandis*, можна перейти до паламітських суперечок XIV ст. Гуманістична традиція представлена в них (трохи інакше) Варлаамом Калабрійським і Никифором Григорою, аскетична – Григорієм Паламою та іншими ісихастами. Тут ми знаходимо той самий комплекс ідей. Для однієї позиції характерна орієнтація на аскетичний та еклезіологічний досвід, певну байдужість до античної інтелектуальної спадщини й імперської ідеї, акривістське сприйняття церковних уставів. Для іншої – пристрасть до античної спадщини, спроби синтезувати християнський досвід і вчену традицію, універсалістська імперська свідомість, при якій імперія і всезагальність церкви виявляються двома взаємозалежними аспектами всесвітньої ролі християнства, ікономія як принцип відносин із владою і суспільством. Саме рамки цього протистояння зумовлюють зміни щодо Риму: XIV ст. імперська ідея припускає зближення з Римом, оскільки саме в союзі з католицькими державами бачиться надія порятунку імперії; Г. Палама, навпаки, готовий примиритися з падінням імперії, бо для нього важливіші збереження православної духовної традиції і духовна підготовка до життя під іновірним пануванням²¹.

Це протистояння традицій може бути співвіднесене зі “стилістичними рівнями” тих текстів, у яких ці традиції передавалися. Протистояння високого й низького стилів значною мірою зводиться до того, наскільки автор твору орієнтований на античні зразки – поза залежністю від того, чи відноситься його твір до духовної або світської літератури. Як відмічає І. Шевченко, у творах високого стилю посиланням на античних авторів відводиться більше місце, ніж ремінісценції Святого Писання, тоді як у творах низького стилю Святе Писання і патристична література служать постійним підтекстом, а античні алюзії з’являються лише в рідкісних випадках²². Тексти різних стилістичних рівнів розраховані на різну аудиторію, що безпосередньо позначається на їхніх лінгвістичних характеристиках (рідкісні слова, узяті з класичних авторів, складний переклад, гіпербат у текстах високого рівня, відсутність цих елементів у текстах низького рівня). Ознаки високого рівня звернені до цінителів гуманістичної освіченості, інтелектуальної (і соціальної) еліти, тоді як для основної маси читачів вони роблять текст малозрозумілим²³. Тому дві протипоставлені культурні традиції передаються ніби незалежно одна від одної, забезпечуючи не тільки наступність ідеології і культурних установок у кожній із традицій, але й наступність відчуження однієї традиції від іншої²⁴.

П. Лемерль у книзі про візантійський гуманізм характеризує його розвиток у IX ст. Формування візантійського гуманізму, як його трактує П. Лемерль, безумовно, може розглядатися як один з етапів розвитку “гуманістичної” традиції і переосмислення культурної передісторії через призму заново зрозумілого протистояння традицій. Однак конфлікт традицій виникає не в цьому сторіччі. Його більш ранні етапи можна спостерігати в суперечках акривістів та ікономістів наприкінці VIII – на початку IX ст.

(суперечки Платона й Феодора Студитів з патріархом Никифором²⁵, в іконоборницьких суперечках²⁶, у монофелітській контроверсі тощо. Зрештою, це культурне протистояння зароджується з початку формування Візантії як християнської імперії.

Імперія прийняла християнство, і християнство в ній входить у структуру імперської влади, суспільства й культури, поєднуючись при цьому з античною імперською традицією. Ті, хто цього пристосування прийняти не міг, створюють чернецтво й особливу чернечу традицію, що зберегла низку моментів ранньохристиянського протистояння язичницької імперії²⁷. Тут і лежать корені двох культур: у них обох сполучаються елементи християнської й античної спадщини, але сполучаються по-різному й у різній пропорції. У своїх джерелах це конфлікт (з'єднання і протистояння) християнства й імперії, священства та царства.

Яка ж із цих культурних традицій переносилася на Русь унаслідок її християнізації? Безсумнівно, що в першу чергу сюди переходила традиція аскетична. Такий розвиток був природним у низці відносин. Насамперед мова має йти про духовність тих грецьких місіонерів, що приходили на Русь з Візантії.

Прямих свідчень про те, яких поглядів дотримувалися грецькі місіонери і яка була їхня релігійно-культурна орієнтація, у нас немає. Непрямим свідченням можуть, мабуть, служити антикатолицькі твори київських греків. Вони вказують на досить жорстку й обмежену у своєму інтелектуальному кругозорі позицію, що швидше нагадує аскетичний напрям. Зіставлення антикатолицьких трактатів руських кліриків грецького походження (трактат митрополита Леонтія про опресноків, Послання митрополита Никифора до Володимира Мономаха і Ярослава Святополчича, Послання Феодосія Ізяславу) з аналогічною продукцією, що з'являлася в той самий час у Константинополі й була джерелом для цих трактатів, указує на більший ригоризм, зниження значущості богословської і канонічної проблематики (питання про сходження Святого Духа, переваги помісних церков) і превалювання обрядової і побутової регламентації (питання про опресноків, характер шанування ікон, визначення чистої і нечистої їжі, спільні трапези, змішані шлюби тощо). Протиставлення, природно, не є чітким, але певне зрушення акцентів усе-таки має місце. Такий формальний ригоризм навряд чи можна пояснити специфікою церковно-політичної ситуації в Київській Русі; найімовірніше, що в цих творах відображається характерна духовність їхніх авторів.

Про те, як такий редуційний варіант культури-донора відбивався на культурі-реципієнті, красномовно свідчать викриття латинської ересі власне руського походження, уставлені в "Повість минулих літ"²⁸: богословські теми відсутні, ідеться лише про опресноків, поклоніння хресту й іконам, шлюб духівництва й індульгенції; місцева інновація зводиться до докору в тому, що латиняни "землю глаголють матерію"²⁹, тим самим латинству ніби приписується відкинута слов'янами язичництво.

Очевидно, що з візантійської точки зору служіння в Києві було місіонерством, а місія у "варварів" для столичної еліти була неприваблива. Отже, у місію, як правило, відправлялися люди, для яких гуманістична культура столиці не мала особливої цінності, а поширення християнства серед варварів видавалося найважливішим завданням, що знову ж таки швидше вказує на аскетичну традицію (можливим винятком є київський митрополит Іоанн). Про це можна судити по грецькому духівництву в Болгарії XI ст.: Болгарія також у цей час була провінцією, хоча й більш близькою, і тому, здавалося б, привабливішою. Проте освічений візантієць дивиться на життя так, як парижанин XIX ст. на службу в Алжирі. Феофілакт Болгарський, архієпископ Охрида, уже після завоювання Болгарії Візантією був посланий туди на своєрідне заслання; він належав до константинопольської бюрократії, був вихователем імператорського сина й

цінителем гуманістичної освіченості. У своїх листах з Охрида він постійно скаржить на болгар, називаючи їх “нечистими варварами”, і на греків, неучтво яких він не втомлюється підкреслювати. Якщо довіряти оцінкам Феофілакта, грецьке духовництво в Болгарії XI ст. з гуманістичною традицією явно пов’язане не було³⁰.

Деякою мірою це може дати уявлення і про культурний кругозір грецького духовництва, яке приїжджало в Київ. Звідси усвідомлюється один з факторів, які визначали особливості тієї культури, що переносилася з Візантії на Русь: її гуманістичний компонент майже не мав на Русі своїх представників. Із цим, очевидно, пов’язаний і склад тієї візантійської літератури, що поширювалася в Київській Русі в слов’янському перекладі. Як би не стояла справа з перекладацькою діяльністю в Київській Русі взагалі, літературу, що стосувалася гуманістичної традиції, пропагувати в Києві не було кому. Греки, що потрапляли на Русь, зазвичай і самі були з традицією, за якою подавалися тексти, мало знайомі, не цінували й, можливо, погано її розуміли. Не приходила така література й через болгарське посередництво, оскільки добір літератури для перекладу в Болгарії був пов’язаний з аналогічними обмеженнями: для місіонерської діяльності гуманістичні тексти були зайві, а їхня риторична організація (високий “стилістичний рівень”) робили їх малодоступними для самих місіонерів і зовсім не пристосованими для перекладу. Це не означає, що в Болгарії була цілком подібна культурна ситуація: болгарська культурна еліта набагато тісніше, ніж київська, була пов’язана з константинопольським двором, більшою мірою еллінізована, і для неї гуманістична традиція могла бути привабливою (як не занадто, можливо, доступний, але значущий соціально-культурний символ). Їй, однак, не потрібні були слов’янські переклади. Отже, і тут переклади були наслідком просвітницької діяльності, і, відповідно, був обмежений репертуар тих літературних пам’яток, що могли бути отримані із цього джерела.

Визначальним для типу культури, що формувався в Києві, був характер освіти. На Русі склалася принципово інша, ніж у Візантії, система освіти. У Візантії зберігалася світська освіта, вона була загальним надбанням, загальним нейтральним тлом і для аскетичної, і для гуманістичної традицій.

Ніякої спеціальної духовної освіти не було взагалі³¹. Читання античних авторів залишалося частиною елементарної програми, так що наступність стосовно античної культури все-таки зберігалася, незважаючи на релігійне протистояння і новий культурний контекст. Знання класичних текстів було (з погляду сучасного філолога) збитковим і неповним, тексти часто читалися не в оригіналі, а у витягах, але античний компонент у будь-якому разі існував і сприймався як норма. Можна згадати, що в переліку тих знань, які набув святий Костянтин-Кирил, прибувши в Константинополь, “Велике житіє” на перше (початкове) місце ставить Гомера: “Наоучи же се Омироу, і гюомитри... і всьемь прочіимь еллин’скимь хоудожьством”³². Таке становище склалося в Східній імперії із самого початку, і ті зміни, що відбувалися пізніше (зокрема, занепад інтересу до класичної спадщини у VIII ст. й актуалізація цього інтересу в IX–XI ст.), принципового впливу на тип культури, що відрізняє Візантію від Стародавньої Русі чи Західної Європи в ранне середньовіччя, не робили.

На Русі освіта мала винятково катехітичний характер: освіченість не виростає тут, як у Візантії, з античної традиції, а спочатку цілком пов’язана з місією. Це відбивалося і на складі книжності: переважна її частина складається з творів духовної літератури; за обсягом цей корпус відповідає середній візантійській монастирській бібліотеці типу бібліотеки монастиря святого Іоанна Предтечі на Патмосі, каталог якої, створений у 1201 р., до нас дійшов. Освіченість (що б ми не трактували під нею щодо Стародавньої

Русі) за межі цього обмеженого корпусу не виходила, а елементарна освіта зводилася лише до оволодіння читанням, орієнтованим на той самий корпус релігійних текстів.

Читання по складах і виучування напам'ять основних молитов і Псалтиря вичерпували, мабуть, зміст формальної освіти, у якій не було місця ні граматиці, ні, природно, розбору класичних текстів, непотрібних і невідомих у слов'янському перекладі.

Відповідно класичні автори перетворюються для слов'янського книгара в невідомих ідолів чужої культури. У цьому контексті антична спадщина ототожнюється з нечестивим язичництвом, і будь-яка його цінність заперечується³³. Показово в цьому плані, як Аполоній Тіанський, відомий руським книгарям за слов'янським перекладом Хроніки Георгія Амартола, перетворюється в "Повісті минулих літ" з неопіфагорейського мудреця в одержимого бісом волхва: ідеться не про свідоме перекручування джерел, а про ненавмисну трансформацію, зумовлену менталітетом укладача літопису. Таке сприйняття античності пояснює, чому Климент Смолятич у переписці зі священником Фоною вважає необхідним спеціально виправдовуватися в тому, що посилався на язичницьких авторів і писав "От Омира, и от Аристо[те]ля, и от Платона, иж[e] в елиньских нырех славне беша"³⁴. Очевидно, що за цих умов ні про яку подібність візантійської і руської культур говорити не доводиться; тим більше неможливо говорити про тотожність. Культура Київської Русі не повторює і не трансплантує сучасну їй візантійську культуру, а засвоює один її ізольований фрагмент і навіть у цьому фрагменті істотно переставляє значеннєві акценти³⁵.

Це загальне ствердження не означає, звичайно, що в культурі й літературній спадщині Київської Русі не може бути знайдено ніяких слідів візантійської гуманістичної традиції. Оскільки русько-візантійські відносини не зводилися лише до церковно-політичних, а поширювалися на торгівлю і ремісництво, підтримувалися шлюбами руських князів із представницями візантійської знаті, хоча й рідкісними, оскільки київська еліта володіла певними свідченнями про життя константинопольського двору, окремі запозичення із звичаїв візантійського двору й знаті могли проникати в Київ. Однак такі елементи займають у культурі Київської Русі периферійне становище, становище не самостійного про шарку культури, а оказіональних запозичень, що опинилися поза своїм контекстом.

Фундаментальна неподібність візантійської і української культур має кілька наслідків, на яких варто зупинитися особливо. Установивши відмінність з Візантією, природно задатися питанням, чи йдеться про абсолютно оригінальний розвиток, чи такі явища треба шукати в іншому місці. Тут слід звернутися до тих держав і народів, які вступали в християнську цивілізацію приблизно в той самий час, що й Стародавня Русь.

Пізніша перспектива, коли Київська Русь опиняється б тіні Московської держави, стримує і зв'язок із Заходом. Це протистояння з католиками й утвердження винятковості своєї віри, що притаманне подальшому періодові, переноситься на самий період формування київської культури. Разом з тим для раннього періоду релігійно-культурна ситуація була зовсім іншою. Київська Русь наприкінці X–XI ст. знаходиться в тісному контакті з новими християнськими державами Середньої Європи – Чехією, Угорщиною, Польщею, скандинавськими країнами, і ці контакти не були лише політичними. Як сказано в літописі за 996 р., "и бе (Володимерь) жива съ князи околними миромь, съ Болеславомь Лядськымь и съ Стефаномь Оутрьскымь и съ Андрихомь Чешьскымь, и бе мирь межю ими и любви"³⁶.

Результатом і був, зокрема, досить широкий літературний обмін, перехід шанування окремих святих від західних слов'ян на Русь і з Русі до західних слов'ян тощо.

У цих умовах не може йти мова ні про яке принципове протистояння Риму. Той конфлікт, що наростав в XI ст. між столицями християнського світу – Римом і Константинополем, на периферії, мабуть, утрачав свою значущість. У цьому зв'язку можна згадати, наприклад, що в Угорщині XI ст. плоди діяльності візантійської місії не витіснялися римським впливом (хоч Угорська церква й знаходилася в юрисдикції Риму), а синтезувалися³⁷. Для XI ст. немає підстав говорити про поділ слов'янства на *Slavia Orfodoxa* і *Slavia Romana* – це результат пізніших процесів.

Така ситуація може розглядатися як розвиток кирило-мефодіївської спадщини. За переконливим припущенням чеського історика В.Вавржинка, у задум Кирила й Мефодія входило не просто просвітництво слов'ян, але формування самостійної слов'янської християнської культури, слов'янської християнської спільності. Ця мета робила актуальним завданням створення особливої слов'янської книжності та слов'янського богослужіння; як сказано в XIV главі Життя Костянтина, слов'яни виявилися серед великих народів, “иже славет ба своим езыком”³⁸. У контексті цього завдання не було потреби вибирати між Константинополем і Римом, і не дивно, що апостоли слов'ян у своїй діяльності з'єднують обидва начала – східне й західне. Про те, що цей задум, після багатьох невдач і складностей, усе-таки здійснився, свідчать легенда Кристіана й написане через століття після неї Сказання про переклад книг, що ввійшло до “Повісті минулих літ”³⁹. Виникла та спільність, яку можна назвати *Slavia Christiana*, і саме ця спільність була тим природним середовищем, у якому нові християнські держави вирішували в X ст. однакові проблеми християнського церковно-політичного, соціального й культурного устрою.

Зрозуміло, що поділ церков у 1054 р. підірвав основи цієї спільності, хоч її розпад аж ніяк не настав відразу після зазначеної події. Знадобилися зосереджені зусилля як католицького, так і православного духовенства, щоб до початку XII ст. затвердити в слов'ян принцип конфесійного протистояння. У цій новій ситуації сліди минулої спільності згладжувалися. Зокрема, наприклад, на Русі навряд чи могли переписуватися пам'ятки, у яких руський книгар зауважував занадто явні “західні” явища. Аналогічна ситуація була й у західних слов'ян. Відповідно нечисленні збережені свідчення явно неадекватні, це лише окремі риси картини, яка не дійшла до нас. Це не означає, звичайно, що ми можемо робити фантастичні припущення про широку взаємодію культур і літератур, а все ж таки певний контекст, у якому варто оцінювати кілька пам'яток західного походження, що залишилися в складі руської книжності, так само як, скажімо, і релікти культу святих Бориса й Гліба в західних слов'ян. Звільняючись від стереотипного уявлення про українську культуру як пряме продовження (чи трансплантацію) візантійської, ми одержуємо можливість побачити й іншу парадигму, зумовлену входженням Русі в *Slavia Christiana*⁴⁰.

У якій сфері повинна була насамперед здійснюватися взаємодія нових християнських держав? Природно вважати, що такою сферою мало би бути облаштування держави й суспільства як християнських інститутів і, у першу чергу, відносини держави й церкви. Саме тут ні імперський Константинополь, ні папський Рим не давали чіткої моделі. Їх сформований церковно-державний устрій ніяк не міг служити зразком для держав, що вводили християнство як нову державну релігію і, відповідно, змушених заново встановлювати й місце церковної організації в державних інститутах, і способи забезпечення цієї організації. Зауважимо відразу ж, що руські князі XI–XII ст. не мислили себе за образом візантійського василевса, так що в нас немає ніяких слідів навіть часткового й трансформованого переносу особливих відносин василевса й церкви у Візантії на східнослов'янський ґрунт.

Немає підстав вважати, що на такі претензії руських князів указує іменування князя “царем”, що зустрічається в стародавніх східнослов'янських пам'ятках. Ні в юридичному статусі руського князя стосовно церкви, ні в церковних обрядах, ні в концептуальному сприйнятті князівської влади в київський період немає ніяких відповідей розумінню візантійського імператора як “зовнішнього єпископа”⁴¹.

Щодо нового облаштування показово, що Володимир установлює князівську десятину (тобто відрахування десятої частини від князівських доходів) як форму фінансового забезпечення церковної організації. Цей порядок започатковується із західних інститутів і не має прямого аналога у Візантії. Такий самий порядок утверджується й у західних слов'ян, так що відповідні процеси в східних і західних слов'ян природно розглядати як єдине явище. Характер фінансування церкви в Польщі в XI–XII ст. був у свій час докладно досліджений В.Абрахамом⁴². Цей самий порядок установлюється і для Чехії того ж періоду. У монографії російського дослідника Б.М.Флорі переконливо показано, що ідентична модель реалізується в Київській Русі⁴³. На ранніх етапах розвитку землеволодіння як джерело утримання церкви ніякої ролі не відіграло. При цьому церковна організація виникала разом із примусовою християнізацією населення внаслідок прямих дій князівської влади. Звідси й однаковий характер фінансування: фіксована частка (“урок”), а саме – десята частина від князівських доходів. Аналогічний порядок виявляється й у скандинавських країнах при тотожності вихідних умов й існуванні постійних контактів. Цікаво, що подібності мають місце і в подальшому розвитку у XII – на початку XIII ст. Поширення християнства на сільську місцевість і розвиток землеволодіння як переважаючого джерела доходів призводить до того, що князівська десятина поступово замінюється обов'язковими фіксованими відрахуваннями з доходів населення. Спільність розвитку в східних і західних слов'ян підтверджується тут наявністю загальних деталей (наприклад, десятина зерном із власного господарства феодала як регулярне відрахування на користь храму чи монастиря, що знаходяться під його патронатом). Надалі розглядувані процеси в західних і східних слов'ян ідуть по-різному: у західних слов'ян установлюється звичайна католицька десятина з населення, у східних – довільні платежі, обумовлені договором. У цій перспективі подібність організації в XI–XII ст. можна розглядати як відображення єдності *Slavia Christiana* в цей період, а розбіжності в наступному розвитку – як один із наслідків розпаду цієї єдності.

Такі ж висновки можна зробити й розглядаючи відносини патронату в західних і східних слов'ян. Насамперед тут варто вказати на те, що в XI–XII ст. “правитель залишався верховним власником переданих єпископові (і його кафедрі) земель і доходів”⁴⁴, що виражалось, зокрема, в *jus regaliū* (розпорядження доходами кафедри, коли вона пустувала) і в *jus spoliū* (відчуження на користь князя майна, що залишилося після смерті єпископа). З розвитком церковних інститутів патрональні відносини встановлювалися не тільки між князем і церквою, але й між різними церковними інститутами (монастирями, храмами) та іншими власниками. Права патрона – як у західних, так і в східних слов'ян – реалізувалися при цьому в “кормах” і “постоях” як формах експлуатації церковних володінь. Ці архаїчні порядки утримуються в східних слов'ян ще в XV–XVI ст., тоді як у західних уже в XIII ст. формування єдиної станової церковної організації призведе до обмеження або знищення таких прав⁴⁵. Отже, як й у випадку з десятиною, можна побачити свідчення існування і розпаду *Slavia Christiana*. Подібність завдань і вихідних умов була природним об'єднуючим фактором, що діяв незалежно від юрисдикції. Як вважає Б.М.Флоря, про це свідчить і “наявність таких відносин між світським суспільством і духівництвом у цілій низці інших “варварських” суспільств

(Скандинавія, Німеччина)... Порівняно з дією цих факторів приналежність до того чи іншого ідейно-культурного кола (латинського, візантійського) не мала на цьому етапі розвитку визначального значення⁴⁶.

Істотно, що грецьке духівництво на Русі цей порядок приймало. Яким би значущим не було уявлення про візантійську ойкумену, воно, мабуть, не вимагало однакового устрою і не викорінювало сторонні встановлення, зумовлені входженням Русі в іншу спільність.

Не менш важливе в даній перспективі визначення компетенції церковного суду. Ідеться про виділення, з одного боку, кола церковних справ, що входять в юрисдикцію церковного суду поза залежністю від статусу учасників процесу (наприклад, справ про розлучення чи злочини проти віри), а з іншого боку, кола церковних людей, які підпорядковані церковному суду з будь-яких справ (священиків і їхніх родин, церковного причту, ченців, удів і сиріт, опікуваних церквою тощо). У реалізації цього порядку інтереси церкви, яка прагнула й до розширення підвідомчого церковному суду кола справ, і до включення в його юрисдикцію ширшого кола осіб (із числа тих, хто реально знаходився в адміністративній залежності від церкви), постійно зіштовхувалися з інтересами світської влади. Тому норми, що фіксувалися князівськими статутами, могли реалізуватися лише в обмеженому вигляді⁴⁷. Проте це був той нормативний устрій, до якого прагнуло духівництво. Аналоги цьому устрою, у різних варіантах зафіксованого, зокрема, у різних редакціях Статуту святого Володимира, знаходяться саме на Заході, а не у Візантії. Це було встановлено вже в ХІХ ст⁴⁸. Після досліджень Я.М.Щапова, який довів справжність найдавніших князівських статутів (у їх проторедакції), стає очевидним, що ця подібність зумовлена не пізнішим впливом, а загальним характером облаштування нових християнських держав і спільністю зразків, на які вони орієнтувалися. Тут, відповідно, можна говорити про риси спільності в рамках *Slavia Christiana*⁴⁹.

До сфери християнської облаштованості входить, природно, не тільки юридична регламентація. Сюди належить і вироблення уявлень про християнську державу, її місце в християнському історичному часі, про правильне християнське управління і праведного правителя. Красномовне свідчення того, як могли поширюватися такі уявлення, знаходимо в Житті Феодосія і Києво-Печерському патерику. Тут розповідається, як після постригу двох знатних киян, Варлаама й скопця Єфрема, князь Ізяслав Ярославович настільки розгнівався на киево-печерських ченців, що преподобний Антоній Печерський із частиною братії змушений був тікати з монастиря. Тоді дружина Ізяслава (Гертруда, дочка польського короля Мешка ІІ) заступилася за ченців.

Гертруда, за версією Києво-Печерського патерику, згадує про гоніння на ченців, учинені польським королем Болеславом, після того як Мойсей Угрин, будучи в полоні в Польщі, прийняв чернецтво й відмовився жити разом з вельможною польською дамою, тим самим наносячи їй безчестя. Гертруда говорить, що це спричинило нещастя для Польщі (за Патериком – смерть Болеслава і “мятежь великъ въ всей Ляцькой земли”, а Ізяслав учиться на польському прикладі⁵⁰).

Щодо тих концептів і уявлень, які поділяли багато варварських суспільств, що вступили на шлях християнізації, у тому числі східні й західні слов'яни, особливо значуща канонізація святих Бориса й Гліба. Г.П.Федотов вважав, що мучеництво цих святих не має аналогії і відтворює особливу духовність давньоруського православ'я. Він писав: “Як не очевидне євангельське походження цієї ідеї – вільної жертви за Христа (хоч і не за віру Христову), але для неї неможливо знайти агіографічні зразки... Святі Борис і Гліб створили на Русі особливий, не зовсім літургічно виявлений образ “страстотерпців” – найпарадоксальніший образ руських святих. Переважно йдеться про

добровільну смерть, утім, можна говорити лише про неопірність смерті. Неспротив дає зрозуміти сенс добровільного вбивства на противагу насильницькому кінцю й очищає вбиту жертву...”⁵¹.

Очевидно, однак, що культ святих Бориса й Гліба ні з якими унікальними рисами руської духовності, принаймні у своєму первісному вигляді, не пов’язаний, оскільки має численні аналоги в скандинавській і (ширше) західноєвропейській агіографії⁵².

У давньоукраїнській рукописній традиції (починаючи з XIII ст.) збереглася молитва Святої Трійці, у якій згадуються західнослов’янські (святий В’ячеслав, святий Войтех) і скандинавські святи. Зокрема, мовиться: “никито. мино. христофоре. вячеславе. магнуме. конуте. венедикте. албане. олове. ботулве. созоне... борисе и гльбе... вси стїи мученици молите бога за мя гръшнаго...”⁵³.

Не будемо зупинятися на різних можливостях ідентифікації перерахованих мучеників, але в будь-якому випадку очевидно, що згадуються численні скандинавські князі “страстотерпці”, які постраждали так само, як і святи Борис та Гліб. Зокрема, мабуть, мовиться про святого Канута Датського, котрий переніс у Данію з Англії останки святого Альбана, а потім у 1086 р. був убитий політичними супротивниками біля вівтаря святого Альбана в Оденсі. У Житії святого Канута виявляються ті самі мотиви наслідування вільної пристрасті Христа, що й у борисоглібському циклі. Яким би не був тут напрям впливу, очевидно, що розв’язується загальна морально-політична проблема, яка актуальна для всіх тільки-но християнізованих держав. У цьому випадку ми бачимо входження Русі в іншу спільність, ніж візантійська ойкумена, і побудову іншої, ніж візантійська, культурної парадигми.

Про це свідчить і східнослов’янське літописання, тобто та сфера книжної діяльності, у якій набували форми уявлення про християнський час й універсальну історію як системи координат, де мають розміститися частини нового християнського народу. Та схема всесвітньої імперії, на якій ґрунтувалася візантійська історіографія, була варварам незрозуміла й придатною системою координат для східних слов’ян стати не могла. Хоча східнослов’янським книгарям були відомі візантійські хроніки в слов’янському перекладі (Амартол і Малала), однак вони не були безпосереднім зразком для східнослов’янського літописання. Орієнтація на західноєвропейську хронографію представляється більш правдоподібною, незважаючи на те, що ніяких ранніх слов’янських перекладів західних хронік ми не знаємо. На Заході, як і в Київській Русі, літописання зосереджене в монастирях і тим чи іншим способом відбиває інтереси певної монастирської громади чи єпархії.

Західним хронікам більшою мірою, ніж хронографії візантійській, властивий аналітичний принцип. У західноєвропейських (латинських) хроніках річна хронологічна сітка служить, як правило, основою оповідання, так що одна розповідь може розноситися по декількох сусідніх роках, а окремі роки можуть залишатися порожніми, тобто тільки перелічуватися без внесених під ці рубрики записів – точно так само, як у “По-вісті минулих літ”⁵⁴.

Одним з елементів розглядуваної невізантійської культурної парадигми є, мабуть, і характер освіти. Як уже зазначалося, освіта в Стародавній Русі – на відміну від Візантії – мала винятково катехітичний характер і ніяк не була пов’язана з античною традицією. Ці самі риси притаманні й освіті в інших нещодавно християнізованих країнах (наприклад, у західних слов’ян), причому й тут є певна відмінність між новими християнськими державами та Римом (пізніше зникаюча). У Римі світська, що бере початок з античності, основа освіти не була настільки виражена, як у Візантії: освітою займалася церква. Однак, хоча й у дуже фрагментованому вигляді, антична традиція

зберігалася і тут, античних авторів продовжували читати як зразкових щодо мови, незважаючи на те, що в окремі моменти міг актуалізуватися ригористичний протест проти язичницького змісту цих текстів. Спочатку в нові варварські держави ця традиція не переносилася, так що катехітичний характер освіти був спільним для *Slavia Christiana* і визначальним у формуванні понять нової християнської культури.

Отже, можна зробити висновок, що Київська Русь не відтворює і, мабуть, не прагне відтворити візантійську культуру як закінчену систему. Вона орієнтована не тільки на візантійські зразки й задовольняє свої потреби нового християнського народу внаслідок різних, гетерогенних джерел. Тому недоцільно й неправомірно описувати давньоруську культуру за допомогою моделей і категорій культури візантійської. Цей висновок має безпосереднє значення для нашого розуміння розвитку давньоукраїнської літератури та мови й має позначитися на тих методологічних принципах, з якими ми підходимо до дослідження відповідних явищ.

Щодо книжної мови, то очевидно, що книжна грецька й книжна слов'янська функціонували по-різному. У Візантії книжна мова (у різних стилістичних варіантах) служила засобом вираження не тільки для літератури, але й для всієї офіційної діяльності – юриспруденції, діловодства тощо. Разом з тим некнижна мова могла використовуватися в літературі (уже у XII ст.) при певних естетичних настановах, тобто певним чином естетизуватися. У будь-якому випадку характер уживаних мовних засобів усвідомлювався і виявляв естетичні установки того, хто писав. До протиставлення релігійної і нерелігійної сфери вибір мови стосунку не мав; візантійський пуризм, представлений і в духовній, і у світській літературі, опирався насамперед на класичні моделі, й із часу великих батьків церкви IV–V ст. атицизована грецька стає такою самою нормою для релігійної літератури, якою вона була для атицистів-язичників, котрі навчали їх риторичному мистецтву. У Київській Русі ніякої естетизації некнижної мови не було, навпаки, вона вживалася в правових і ділових документах, оскільки вони не пов'язувалися з християнською культурою. Тут вибір мови значною мірою визначався протиставленням християнської традиції і дохристиянської культурної спадщини. Дослідники твердять про диглосію і стосовно Візантії, і стосовно Київської Русі. Очевидно, що ці твердження правильними бути не можуть; вони, утім, цілком можуть бути неправильні⁵⁵.

У Візантії світська й духовна культури, переплітаючись і взаємодіючи, залишаються конфронтуючими традиціями. У Стародавній Русі така дихотомія (у рамках книжкової культури) відсутня, елементи візантійської світської культури, потрапляючи на Русь, осмислюються як частина єдиної християнської духовної традиції. Така справа з рецепцією візантійського права, коли, скажімо, карне законодавство Прохирона розглядається як частина священного переказу, а його XXXIX титул, присвячений карним покаранням, описується як “Заповіді по преданію святихъ правилъ избранная. о казнехъ, по повелению святихъ отецъ и по уставу св. царей”⁵⁶. Це сприйняття візантійських юридичних кодексів однозначно виявляється у викриттях, спрямованих проти тих, хто відокремлює “градські закони” (тобто Прохирон) від “апостольських і батьківських писань” (тобто священного переказу). Якими б тенденційними не були такі висловлювання, можливість об'єднання на руському ґрунті різнорідних візантійських традицій в єдиний корпус християнського переказу виразно реалізується⁵⁷.

Ця специфіка руської рецепції може бути з більшою чи меншою ясністю простежена й стосовно будь-яких інших текстів, що йдуть з Візантії; вона має неодмінно враховуватися під час аналізу побутування цих текстів у стародавній Русі. Так, “Історія іудейської війни” Йосипа Флавія у візантійському контексті сприймалася, мабуть, як

історіографічний твір, подібний до творів античних істориків. У східнослов'янській рецепції нічого схожого ми не знайдемо. В останньому випадку “Історія іудейської війни” усвідомлювалася як оповідання, що містить частину священної історії. Найдавніша (на думку більшості дослідників) редакція слов'янського перекладу Йосипа Флавія дійшла до нас у складі так званого Іудейського хронографа, складеного в XIII ст., який, поряд із Флавієм, містить Шестоднев, книгу Буття з тлумаченнями святого Іоанна Златоуста, історичні книги Біблії, витяг із хронік Іоанна Малали й Георгія Амартола. Російський історик В.Істрін вважав, що метою укладача було “дати ґрунтовний виклад єврейської історії від створення світу до зруйнування Єрусалима”⁵⁸. Вважаємо, що ця мета могла б бути сформульована і як виклад священної історії від створення світу до виконання пророцтва Христа про зруйнування Єрусалима, тобто як мета релігійна, а не історіографічна. У складі Іудейського хронографа в текст Флавія вкраплені уривки з Євангелія⁵⁹; для середньовічного слов'янського книгаря такі вставки визначають розуміння тексту в цілому й однозначно вказують на релігійну установку компільатора. Отже, при перенесенні на східнослов'янський ґрунт візантійські тексти змінюють свою функцію і поза залежністю від своїх вихідних параметрів виявляються частиною християнської релігійної традиції. “Історія іудейської війни” – лише один з очевидних прикладів. Точно так само “Християнська топографія” Козьми Індікоплова входила в культурну свідомість не як модифікація античних географічних трактатів (хоча б і безглузда, з погляду освіченого візантійця), а як опис християнської світобудови, культурного простору християнської цивілізації, у який тепер попадає і Руська земля.

Оригінальні східнослов'янські твори також не породжують опозиції духовної і світської літератури. Про релігійну значущість літописів досить повно було свого часу сказано М.С.Грушевським: вони могли розглядатися як своєрідна частина духовної літератури, що описує здійснення Божественного промислу в людській історії⁶⁰. Стосовно оригінальних юридичних текстів, що фіксували, у принципі, звичаєве право (Руської Правди, у першу чергу), то ці пам'ятки залишаються поза сферою культури й тим самим до питання про протиставленість духовної і світської літератури взагалі стосунку не мають⁶¹.

Єдиним “культурним” текстом, що не піддається однозначній інтерпретації щодо дихотомії світської і духовної літератури, є “Слово о полку Ігоревім”. Однак складність інтерпретації зумовлена в цьому випадку тим, що ми майже нічого не знаємо про рецепцію цієї пам'ятки. За відсутності таких свідчень навряд чи виправдано говорити про культурну значущість згаданого тексту й виділяти його як центральний твір давньоруської словесності, як це постійно робиться. Відсутність даних, що вказують на сприйняття “Слова” (списків, що дозволяють реконструювати літературний контекст, обробок і запозичень з нього, які демонструють ставлення наступних поколінь книгарів тощо), не може бути випадковим; вона свідчить про те, що це периферія давньоруської культури. У будь-якому разі, можна вважати, що захоплені архаїкою дослідники неадекватно підкреслюють важливість язичницьких підтекстів, тоді як ніщо, власне кажучи, не перешкоджає інтерпретації “Слова” як розгорнутої ілюстрації історіографічного повідомлення, існуючого в рамках тієї загальної картини християнської історії, що задана літописами.

Отже, у Київській Русі немає опозиції світської і духовної культури, тому приналежність до тих чи інших творів атрибута “світський”, по суті, є анахроністичним. Це важливо, але водночас це показово в плані організації літературної діяльності в цілому. Підкреслюючи принципову відмінність давньоукраїнської літератури від візантійської, ця риса ставить разом з тим питання про відповідність класичних історико-літератур-

них дескриптивних схем до сукупності давньоукраїнських текстів. Оскільки ми маємо тут справу з предметом, специфічним в історико-культурному відношенні, природно припустити, що він настільки ж специфічний і щодо історико-літературного. Відсутність світської літературної традиції пов'язана з тим, що в давньоукраїнській культурі ніяк не представлений античний компонент; відповідно, можна вважати, що для руських авторів і читачів зовсім не актуальні й ті категорії класифікації текстів, які започатковуються з античної риторики. Нерелевантність протиставлення духовної і світської традиції позбавляє літературний простір первісної розчленованості, зокрема структурування літературних творів за жанровим принципом.

Свого часу Д.Чижевський стверджував, що в давньоукраїнській літературі більшою мірою, ніж у літературі наступних епох, "композиція, стилістичні особливості і навіть зміст залежать від приналежності твору до визначеного жанру"⁶². Відповідно до цього погляду сукупність давньоукраїнських "літературних" текстів почала розглядатися як жанрова система. Ця точка зору піддалася потім ґрунтовній критиці, оскільки саме поняття жанру як сполучення набору ознак, які поєднують характеристики, що стосуються змісту, композиції, поетики й мови, виявилось погано застосовним до давньоукраїнської словесності. Ті внутрілітературні класифікуючі принципи, за допомогою яких автор визначає жанрові особливості породжуваного ним тексту, реалізуються як елементи естетичної установки автора; ні ця установка, ні відповідні принципи для давньоукраїнських книгарів не актуальні. Оскільки на корпус різнорідних давньоруських текстів накладається анахроністична схема, яка не знаходить відповідності в інтенціях їхніх авторів і переписувачів, дослідник зіштовхується з безліччю випадків, коли він не в змозі вказати, до якого жанру належить твір. Саме тому дослідники воліють говорити про "протожанри" або групувати твори за функціональними характеристиками, тобто категорія жанру переноситься в історію давньоукраїнської літератури через її подібність до візантійської; передбачається, що систематика, застосована до літератури Візантії, має підходити і для спорідненої східнослов'янської словесності.

Саме таке перенесення здається нам неправомірним через фундаментальні відмінності в культурах Стародавньої Русі і Візантії. У Візантії література мала риторичну організацію, успадковану від античності. Ця спадщина була закріплена в риториках і залишалася актуальною для візантійських авторів будь-якого періоду. Вона задавала не тільки жанрову класифікацію, але й уявлення про репертуар соціальних функцій культивованої словесності, так що будь-який автор певним чином співвідносив структурні характеристики свого твору з тим місцем, яке він мав посісти в літературній системі. Звичайно, розвиток цих уявлень мав місце, але він накладався на риторично розчленований простір і приводив до його подальшого членування. У Стародавній Русі ця антична спадщина освоєна не була, риторики були відсутні, так само як і риторична організація літератури. Перекладна література візантійського походження містила лише один фрагмент системи візантійської літератури, на основі якого систему в цілому реконструювати було неможливо. Візантійська система жанрів давньоукраїнською словесністю засвоєна не була, тому нема рації говорити й про засвоєння окремих візантійських жанрів; засвоювалися окремі тексти (у певних випадках, можливо, типи текстів, наприклад гомілетичні збірники), які на давньоукраїнському ґрунті вступали в нові, часто відмінні від вихідних (візантійських) відносини. Оскільки візантійські впорядковуючі принципи на Русі не діяли, структурні ознаки окремих літературних текстів виявляються розмитими, а самі тексти поліфункціональними.

Справді, можна навести численні приклади того, як той самий текст використовується в цілком різних цілях і переходить з компіляцій одного типу в компіляції іншого:

відмінності в конвої в цьому випадку вказують на різний характер його сприйняття і вживання. Наприклад, “Сказання про руську грамоту” виникає як антикатолицький памфлет, а потім може функціонувати як хронографічна стаття чи читання напам’ять святого Костянтина-Кирила⁶³. Найяскравіший і давній приклад такої зміни функцій – це використання історіографічної замітки про святих Бориса й Гліба як паремії. Такі процеси не притаманні візантійській літературі та не можуть бути адекватно описані за допомогою тих категорій, що вироблені для риторично організованих літератур. Зі сказаного не випливає, що будь-якого членування літератури не було; воно, однак, явно будувалося на інших принципах, і саме ці принципи варто реконструювати, опираючись на ті непрямі свідчення авторських інтенцій (так само як інтенцій переписувача чи компілятора), що вказують на місце твору в літературному просторі, які можуть бути витягнуті з внутрішнього складу тексту і його історії⁶⁴.

Цей підхід був деякою мірою намічений М.Поповичем. Він твердить про зразки, на яких орієнтовані тексти, як про принцип організації літератури, а також про тематичні ключі, що містяться в тексті, як про основу його інтерпретації давньоруським читачем. Цей підхід апелює, урешті-решт, до того факту, що вся давньоукраїнська література концентрично зосереджується навколо одного основного тексту, тексту Святого Писання (точніше, визначених книг біблійного канону). Святе Писання виступає як абсолютний зразок, що володіє повнотою змісту, тоді як будь-який текст розкриває і доповнює окремі змісти, витягнуті із цієї повноти. Наявність єдиного зразка для всієї літератури релятивує значення відособлених зразків, які утворюють ядро окремих груп текстів. У Візантії, між іншим, такий єдиний зразок відсутній.

Ті ознаки тексту, що пропонує враховувати М.Попович, не створюють однозначної класифікації (на відміну від жанрових ознак), оскільки, залишаючись орієнтованим на єдиний загальний зразок Святого Писання, текст може при цьому співвідноситися з декількома окремими зразками й у його історії актуальними можуть ставати різні співвіднесення. Так само й тематичні ключі можуть допускати різну інтерпретацію, тому зміна функції може супроводжуватися зміною інтерпретації. Історія літератури утворюється при цьому не історією окремих жанрів, а як своєю основою історією рецепцій окремих текстів і, далі, узагальненою характеристикою рецептивних змін, що характеризують різні періоди. Зміни рецепції передбачають зміну класифікаційних характеристик тексту. Так, “Моління” Данила Заточника можна розглядати як початковий ігровий текст, що виник у середовищі князівських блазнів⁶⁵. Це, однак, ніяк не визначає наступного статусу цього тексту. З деякого часу він починає сприйматися не як пам’ятка ігрової книжкової культури, а в контексті збірників притч і висловів, що виконують дидактичну функцію.

Хоча співвіднесення зі зразками виступає як важливий інструмент опису давньої східнослов’янської словесності, воно навряд чи може бути покладене в основу класифікації текстів, бо в багатьох випадках зразків може бути кілька й залишається незрозумілим, які з них були для автора свідомим орієнтиром, а які лише формували автоматичні навички книжкового письма. Ставлячи перед собою завдання реконструювати внутрішню систематику, властиву текстам певної епохи, потрібно виходити з тих параметрів, які характеризували інтенцію авторів цих текстів. Можна припускати, що, створюючи текст, автор (перекладач, компілятор, редактор) цілком чітко уявляв собі, яке місце він має зайняти в літературній системі. Реконструкція цих уявлень не завжди можлива через відсутність необхідних даних, проте тільки така реконструкція, а не ззовні накладені схеми, адекватно описує синхронний стан літератури, особливості її устрою і специфіку розвитку.

Матеріалом для такої реконструкції може бути рукописна традиція текстів, розглянута на всій сукупності рукописного матеріалу, що дійшов до нас. Досвідом такої реконструкції є монографія німецького дослідника Р.Марті; вона охоплює лише східнослов'янський матеріал XI–XIV ст., однак на цьому матеріалі відпрацьовуються методи, значущі для всієї історії текстів, що не мають риторичної організації. В основі класифікації текстів (реконструкції іманентного членування літератури) – характер рукописної традиції, сполучуваність у рамках одного рукопису, джерела, з яких узяті тексти⁶⁶. Такий підхід не дає цілком адекватної картини, але дозволяє зробити кілька важливих висновків про іманентні характеристики літературної системи й особливості її функціонування. Істотно, що при такому підході втрачає свою роль протиставлення оригінальних і перекладних творів: і для тих, і для інших місце в літературному просторі визначається рисами їхньої рецепції, для якої оригінальність не є істотним параметром; руський літературний розвиток постає при цьому як історія змін у сприйнятті й функціонуванні текстів, а не як ланцюг з одиничних актів написання оригінальних творів, що займають периферійне місце в літературній системі, текстологічне ж вивчення пам'яток набуває переважаючої теоретичної значущості.

Зіставлення з риторично організованою візантійською літературою дозволяє побачити специфічні особливості східнослов'янського літературного простору. Там, де його членування не програмується експліцитно визначеними літургічними функціями, його внутрішні межі виявляються розмитими й нечіткими. Так, наприклад, поява другої (великої) редакції “Прологу”, складеної із синаксарних читань і коротких повчань, сполучає в одне ціле тексти різних типів. На руському ґрунті різні за жанром візантійські джерела об'єднуються в складі однієї пам'ятки; відбувається сполучення агіографічного циклу з дидактичним матеріалом; у Візантії такий розвиток був би неможливим. Різномірні тексти виявляються сумісними; дослідження компіляцій свідчить, що тексти можуть змінювати свої функції залежно від контексту; це означає, що жорсткий зв'язок між структурними параметрами тексту і його функцією, яку задає жанрова система, відсутній. Текст може змінювати свою функцію, не зазнаючи ніяких формальних змін чи піддаючись лише мінімальним перетворенням.

Ця картина вказує на принципову відмінність давньоукраїнської словесності від візантійської в самому типі літературної системи. Сумісності різномірних текстів у Стародавній Русі протистоїть їх несумісність у Візантії. У візантійській літературі легко вказати на еталон несумісності, скажімо, любовного роману й церковного повчання: вони не можуть сполучитися в рамках однієї компіляції, формальні характеристики двох цих жанрів не збігаються і не впливають один на одного. Можна вважати, що опозиція світської і духовної літератури виступає як своєрідне генеруюче ядро розчленованості літературної системи, відсутність цієї опозиції як передумова нерозчленованості. Фундаментальні відмінності в устрої літературних систем зумовлюють і відмінності в статусі кожного окремого елемента, навіть якщо з деякої точки зору вони можуть розглядатися як тотожні (наприклад, візантійський текст і його слов'янський переклад). Одне лише перерахування того, що було перенесено з Візантії в східнослов'янську сферу (чи йдеться про тексти, чи про свідчення, що містяться в них, чи про інші явища культури), нічого не говорить про те, як засвоювалися ці культурні запозичення і яку роль відігравали вони в східнослов'янській культурній діяльності. Визначальним є не факт запозичення, а характер рецепції, реконструкція якої і має бути принциповим завданням культурної історії Стародавньої Русі-України. У галузі літератури механізми трансформації і реінтерпретації, що складають суть рецепції, можуть бути простежені чіткіше й детальніше, оскільки рукописна традиція виявляє численні

свідчення цих процесів і методи її аналізу відносно розроблені. Однак аналогічні завдання повинні зважуватися і для будь-яких інших феноменів культури: церковних обрядів і канонів, ікон, богослужбового співу, церковної архітектури тощо. Лише реконструювавши механізми й результати рецепції цих феноменів, ми зможемо побачити процес формування української християнської культури в усій його складності, побачити не процес запозичення окремих елементів, а зіткнення різнорідних культурних свідомостей, конфлікт яких і породжує, зрештою, нову культурну парадигму, яка принципово не зводиться до своїх вихідних складових⁶⁷.

1. Це зазначає Г. В. Фроловський : Фроловский Г. В. Восточные отцы Церкви V– VIII вв. – Репринт. изд. / Г. В. Фроловский. – М. : Паломник, 1992. – С. 98.
2. Монофізитство вчить про повне злиття Божественної і людської природи в Христі, при якому Божество неминуче поглинає людство. Тому Христос уже не єдиносутнісний нам за людством. Ця христологічна ересь була засуджена на IV Всесвітньому (Халкидонському) Соборі в 451 р.
3. The Oxford Dictionary of Byzantium. – Vol. 1. – P. 563.
4. Rus, Art and Architecture of // The Oxford Dictionary of Byzantium. – Vol. 3. – P. 1820–1821.
5. Бычков В. В. Византийская эстетика: теоретические проблемы / В. В. Бычков. – М. : Искусство, 1977. – С. 471.
6. Грушевський М. С. Нарис історії українського народу / М. С. Грушевський. – К., 1991. – С. 127.
7. Там само.
8. Комеч А. И. Древнерусское зодчество конца X – начала XII в. Византийское наследие и становление самостоятельной традиции / А. И. Комеч. – М. : Наука, 1987. – С. 7– 8.
9. Історія української культури / за заг. ред. І. Крип'якевича. – К., 1994. – С. 117.
10. Лотман Ю. М. Проблема византийского влияния на русскую культуру в типологическом освещении / Ю. М. Лотман // Византия и Русь. – М. : Наука, 1989. – С. 227–235.
11. Там само.
12. Астафьев П. Е. Национальность и общечеловеческие задачи / П. Е. Астафьев. – М., 1999. – С. 34.
13. Астафьев П. Е. Национальность и общечеловеческие задачи / П. Е. Астафьев // Философия нации и единство мировоззрения / П. Е. Астафьев. – М., 2000. – С. 27.
14. Апостол Павел : “Если внешний человек тлеет, то внутренний со дня на день обновляется” (II Коринф., 4, 16).
15. Попович М. Нарис історії культури України / М. Попович. – К., 1999. – 726 с.
16. Степовик Д. В. Мистецтво ікони. Рим. Візантія. Україна / Д. В. Степовик. – К., 2008. – 465 с.
17. Шевченко І. Україна між Сходом і Заходом. Нариси з історії культури до початку XVIII століття / І. Шевченко. – Львів, 2001. – 456 с.
18. Яковенко Н. Нарис історії середньовічної та ранньомодерної України / Н. Яковенко. – К., 2005. – 582 с.
19. Живов В. М. Разыскания в области истории и предыстории русской культуры / В. М. Живов. – М., 2002. – С. 73–75.
20. Любарский Я. Н. Михаил Пселл: личность и творчество. К истории византийского предгуманизма / Я. Н. Любарский. – М., 1978. – С. 97–101.
21. Мейендорф И. Византия и Московская Русь. Очерк по истории церковных и культурных связей в XIV в. / И. Мейендорф. – Париж, 1990. – С. 157–166.
22. Shevcenko I. Byzantium and the Slavs in Letters and Culture / I. Shevcenko. – Cambridge ; Napoli, 1991. – P. 291.
23. Там само. – С. 302–303.
24. Живов В. М. Разыскания в области истории и предыстории русской культуры / В. М. Живов. – М., 2002. – С. 75–76.

25. Доброклонский А. П. Преп. Феодор, исповедник и игумен студийский. – Ч. I : Его эпоха, жизнь и деятельность / А. П. Доброклонский // Записки Имп. Новороссийского университета. – Одесса, 1913. – Т. 113.
26. Живов В. М. Богословие иконы в первый период иконоборческих споров / В. М. Живов // Православие и культура. (Украинское православное братство святых Кирилла и Мефодия, Киев). – 1993. – № 2. – С. 20–27.
27. Heussi R. Der Ursprung des Monchfums / R. Heussi. – Tubingen, 1936.
28. Полное собрание русских летописей, издаваемое Археологической комиссией. Т. 1–41. – С. Пб. ; М., 1845–1995. – Т. 1. – Стб. 86–87, 114–116.
29. Шахматов А. А. Повесть временных лет. – Т. 1 : Вводная часть, текст, примечания / А. А. Шахматов. – Пг., 1916. – С. 145.
30. Живов В. М. Разыскания в области истории и предистории русской культуры / В. М. Живов. – М., 2002. – С. 76–80.
31. Beck H.-G. Geschichte der orthodoxen Kirche im byzantinischen Reich. Bd 1, Lieferung D 1. – Goffingen, 1980.
32. Климент Охридски. Събрани съчинения. Т. 1–3 / Климент Охридски. – София, 1970–1973.
33. Живов В. М. Царь и Бог : семиотические аспекты сакрализации монарха в России / Живов В. М., Успенский Б. А. // Языки культуры и проблема переводимости. – М., 1987. – С. 47–153.
34. Никольский Н. О литературных трудах митрополита Климента Смолятича, писателя XII века / Н. Никольский. – С. Пб., 1982. – С. 104.
35. Живов В. М. Разыскания в области истории и предистории русской культуры / В. М. Живов. – М., 2002. – С. 80–82.
36. Полное собрание русских летописей. Т. 1. – Стб. 126.
37. Moravcsik G. Byzantium and the Magyars / G. Moravcsik. – Budapest, 1970.
38. Климент Охридски. Събрани съчинения. Т. 3... – С. 104.
39. Флоря Б. Н. Сказание о предложении книг на славянский язык : источники, время и место написания / Б. Н. Флоря // Byzantinoslavica. – 1945. – 46, fasc. 1. – С. 121–130.
40. Живов В. М. Разыскания в области истории и предистории русской культуры / В. М. Живов. – М., 2002. – С. 82–85.
41. Живов В. М. Царь и Бог... – С. 47–153.
42. Abraham W. Organizacja Kosciola w Polsce do polowy wieku XII / W. Abraham. – Poznan, 1962.
43. Флоря Б. Н. Отношения государства и церкви у восточных и западных славян / Б. Н. Флоря. – М., 1992.
44. Там само. – С. 53.
45. Там само. – С. 91.
46. Там само. – С. 152.
47. Пресняков А. Е. Княжое право в Древней Руси: очерки по истории X–XII столетий. Лекции по русской истории. Киевская Русь / А. Е. Пресняков. – М., 1993. – С. 489–492.
48. Суворов Н. С. К вопросу о западном влиянии на древнерусское право / Н. С. Суворов. – Ярославль, 1893.
49. Живов В. М. Разыскания в области истории и предистории русской культуры / В. М. Живов. – М., 2002. – С. 85–88.
50. Успенский сборник 1971, 84 // Библиотека литературы Древней Руси ; под ред. Д. С. Лихачева [и др.]. Т. 1–20. – С. Пб., 1997–2000. – Т. 4. – С. 424.
51. Федотов Г. П. Святые Древней Руси / Г. П. Федотов. – М., 1990. – С. 49–50.
52. Живов В. М. Разыскания в области истории и предистории русской культуры / В. М. Живов. – М., 2002. – С. 88–89.

53. Гиппиус А. А. Древнерусские летописи в зеркале западноевропейской аналитики / А. А. Гиппиус // Славяне и немцы: средние века – раннее Новое время : сб. тез. 16 конф. памяти В. Д. Королюка. – М., 1997. – С. 24–27.
54. Сухомлинов М. И. Исследования по древней русской литературе / М. И. Сухомлинов // Сб. рус. яз. и словесности. – С. Пб., 1908. – Т. 85. – № 1. – С. 36–37.
55. Живов В. М. Разыскания в области истории и предыстории русской культуры / В. М. Живов. – М., 2002. – С. 91–95.
56. Живов В. М. История русского права как лингвосемиотическая проблема / В. М. Живов // Semiotics and the History of Culture: In Honos of Jurij Lofman Columbus. – 1988. – P. 46–128.
57. Там само. – С. 63–64.
58. Истрин В. Александрия русских хронографов. Исследование и текст / В. Истрин. – М., 1893. – С. 353.
59. Там само. – С. 341–342.
60. Грушевський М. С. Історія України-Руси. Т. 2 / М. С. Грушевський. – К., 1991. – С. 132.
61. Живов В. М. Разыскания в области истории и предыстории русской культуры / В. М. Живов. – М., 2002. – С. 95–99.
62. Cizevskij D. On the Question of Genres in Old Russian Literature / D. Cizevskij // Harvard Slavic Studies. – 1954. – 2. – P. 105.
63. Живов В. М. Царь и Бог... – С. 121.
64. Живов В. М. Разыскания в области истории и предыстории русской культуры / В. М. Живов. – М., 2002. – С. 99–102.
65. Попович М. Нарис історії культури України... – С. 181–183.
66. Marti R. Gattund Florilegien / R. Marti // Gattund und Narration in den alteren slavischen Literaturen / ed. K-D. Seemann. – Wiesbaden, 1987. – S. 28–57.
67. Живов В. М. Разыскания в области истории и предыстории русской культуры / В. М. Живов. – М., 2002. – С. 102–108.

Mykhaylo Yuriy
(Chernivtsi, Ukraine)
Olexandr Udod
(Kiev, Ukraine)

**The refraction of Byzantine heritage in the Ancient Ukrainian Culture:
spektrum of terminological comprehension**

The article discusses the Byzantine heritage influence in the development of Ancient Ukrainian Culture. Indicate that this tradition changed and adapted to the peculiarities of Ancient Ukrainian mentality.

Key words: *Byzantine heritage, civilization, cultural diffusion, assimilation, influence, tradition.*