

3. Внутрішні суперечності віровчення В.Шаяна пов'язані з статусом Дажбога. На першому етапі Дажбог ототожнюється з Перуном, а через нього - з Богом Найвищим. На другому етапі статус Дажбога відчутно принижується, незважаючи на часте згадування його у “Велесовій книзі”. В.Шаян навіть не зараховує його до Трійці Сварожичів. На нашу думку, статус Дажбога було знижено у зв'язку з проголошенням його культу в РУНВірі Л. Силенка, релігійну діяльність якого В.Шаян засуджував.

4. В.Шаян ставився до формування віровчення як до власного творчого процесу. На першому етапі науковим джерелом ідеології слугувала ведична література. На другому етапі таким джерелом стала “Велесова книга”. В.Шаян наголошував, що фольклорна спадщина та літописні повідомлення про вірування слов'ян непридатні для формування сучасної релігії. Тому основу релігійної ідеології він бачив у власній інтуїції.

5. Методика формування віровчення В.Шаяна полягала у опрацюванні ним певного головного джерела та інтерпретованого в його дусі кола історичних джерел, після чого обиралось ім'я центрального божества. У подальшому В.Шаян інтуїтивно формував образ Бога, що наповнювався ним певними рисами та якостями на основі образних асоціацій і власних міркувань.

Є.Харьковщенко * (м. Київ)

РОЛЬ КИРИЛО-МЕФОДІЇВСЬКОЇ ТРАДИЦІЇ У ФОРМУВАННІ ОСОБЛИВОСТЕЙ КИЇВСЬКОГО ХРИСТІЯНСТВА **

У контексті освоєння київським християнством духовної традиції Сходу і Заходу було прийняття ним кирило-мефодіївської спадщини. На той час вже була створена слов'янська азбука, перекладені на слов'янську мову деякі богослужбові та правові тексти, зокрема Збірне Євангеліє, Апостол, Псалтир, Молитвослов, Закон судний людям та ін. Діяльність Кирила і Мефодія мала загальнослов'янське значення.

* Харьковщенко Є.А. – кандидат філософських наук, доцент; перший заступник керівника Головного управління з питань внутрішньої політики Адміністрації Президента України.

** © Харьковщенко Є.А., 2003

Вона відображена в численних повідомленнях давніх авторів: від детальних (Панонських) і коротких (Проложних) житій цих просвітителів, сказання чорноризця Храбра “Про письмена” і до “Похвального слова Кирилу і Мефодію”. Говориться про Кирила та Мефодія і в “Повісті врем’яних літ”, де літописець повідомляє про обставини створення слов’янської азбуки і про християнське “служіння” солунських братів [Див.: Повість врем’яних літ.- К., 1990.- Ч.1.- С. 21 - 22].

Як зазначають сучасні автори і, зокрема, В.Горський, “в пам’ятках давньоруської писемності слов’янські просвітителі зображуються глибокими мудрецами, видатними моралістами, звернення до авторитету яких вважалось достатнім для утвердження певної ідеї, повчання тощо” [Горський В.С. Філософські ідеї в культурі стародавнього Києва // Київ в історії філософії України.- К., 2000.- С. 19].

Цікавим є твердження відомого історика церкви Макарія про те, що вони брали участь в християнізації Київської Русі, пославши туди свого місіонера Наврока [Див.: Макарий. История христианства в России до равноапостольного князя Владимира как введение в историю русской церкви.- СПб., 1857.- С. 287]. Інший російський вчений В.Ламанський взагалі вважав, що першим хрестителем руського народу був Кирило (Константин Філософ). “Пам’ять про св. Кирила, - пише він, - збереглася в Києві в переказах про бесіди Константина Філософа, але літописець не здогадався, що св. Кирило, просвітитель слов’ян, і Константин Філософ – одна особа” [Ламанский В.И. Славянское житие св. Кирилла как религиозно-этическое произведение и как исторический источник // ЖМНП.- 1904.- №1.- С. 172]. А.Карташов визнаючи, що Константин Філософ діяв “як слов’янський місіонер, в руках якого був свій переклад євангелія і псалтиря на слов’янську мову” [Карташев А.В. Очерки по истории русской церкви.- Париж, 1959.- Т.1.- С. 85], додавав до цього своє переконання в тому, що його брат Мефодій створив першу руську єпархію [Там само.- С. 90]. Не зосереджуючи детальну увагу на цих твердженнях, які мають достатньо критичну оцінку (Є.Голубинський, С.Бернштейн, М.Артамонов) [Див.: Голубинский Е.Е. По поводу перестроя В.И.Ламанским истории и деятельности Константина Философа, первоучителя славянского // Известия Отделения русского языка и словесности Академии наук.- 1907.- Т.ХІІ.- Кн.2.- С. 368,372,378.; Бернштейн С.Б. Константин Философ и Мефодий. Начальные главы из истории славянской письменности.- М., 1984.- С. 30.; Артамонов М.И. История хазар.- Л., 1962.- С. 333-334], зазначимо, що за короткий час солунським братам вдалося створити по суті нову церковну організацію,

відкрити школу для підготовки кадрів слов'янського духовенства, поступово перевести на слов'янську мову богослужіння, здійснити переклади з грецької та латини, сформувані інтелектуальні умови для виникнення філософії в її власне слов'янському способі філософствування. В.Бичков твердить: “На основі слов'янських уявлень про світ і людину, філософських ідей античності і християнських релігійних концепцій давньоболгарські книжники розробили філософську картину світу, систему духовних цінностей, а також слов'янський філософський категоріальний апарат, що набули розповсюдження в середньовічних культурах південних і східних слов'ян, у тому числі й на Русі” [Виктор Бычков. 2000 лет христианской культуры *sub specie aethetica*.: В 2-х тт.- Т.2.: Славянский мир. Древняя Русь. Россия.- М.-СПб., 1999.- С. 8]. Отже, кирило-мефодіївська спадщина стала тлом для формування київського християнства у його слов'янському спрямуванні, розвинула в ньому патріотично-євангельську традицію, власний оригінальний спосіб філософствування, забезпечила його розповсюдження і розквіт у XI та XIII століттях.

Підсумовуючи процес входження Київської Русі в християнський світ православний богослов протоієрей Г.Флоровський писав: “Не можна уявити собі Київську церкву як щось замкнуте і самотнє. У XI і XII ст. вона досить тісно була пов'язана і з Царєградом, з Афоном, і з Палестиною, і з Заходом зв'язки були постійними і досить розвинутими” [Флоровский Г. Пути русского богословия.- К., 1991.- С. 7].

Крім рис християнського універсалізму, толерантного відношення до різних релігійних центрів, антицезарепапізму, власного слов'янського обряду і богослужбової слов'янської мови, яка принесла кирило-мефодіївська традиція, християнству перших віків в Київській Русі були притаманні також ранньохристиянська орієнтація, патріотичність, євангелізм, паулінізм, софійність тощо.

Перед Богом, на думку киеворуських вчителів християнства, всі люди рівні, всі народи покликані Благодаттю до спасіння, тільки одні скоріше, а другі пізніше. Старий Завіт, Закон суперечить, вважає один з них - митрополит Іларіон, Новому Заповіту, Благодаті. Такий Закон розділяє народи, підвищуючи одні і припиняючи інші, засвідчуючи тим самим рабське становище людства. Закон був притаманний “юдеям”. Благодать дарована всьому світові, а тому в новозавітному житті всі народи рівні перед Богом. Більш того, видатний теоретик київського християнства твердить, що Бог є творцем не лише окремих людей, а й цілих народів. Тому кожен християнин несе відповідальність не тільки за

власні вчинки, а й за вчинки всього народу. Ці тези покладено в основу відомого “Слова про Закон і Благодать” [Див.: Іларіон Київський. Слово про Закон и Благодать // Історія філософії в Україні.- К., 1993.- С. 8-28], присвяченого темі становлення Київської Русі як великої християнської держави. Спрямований проти зовнішніх ідеологічних амбіцій, цей твір водночас демонструє не тільки блискучий ораторський таланти, а й певну глибину філософськи значимих ідей. В.Горський вважає, що від нього “можна починати відлік історії вітчизняної філософської думки” [Горський В.С. Філософські ідеї в культурі стародавнього Києва // Київ в історії філософії України.- К., 2000.- С. 33]. Розглядаючи хрещення як прилучення до Благодаті, автор “Слова” висунув і розвинув оригінальну концепцію світової історії як поступового руху від рабства до свободи. Як логічний висновок цієї концепції була ідея “рівноапостольності” князя Володимира Великого, що діяв не під впливом зовнішніх спонук (проповідь місіонерів, враження від чудес тощо), а виключно внаслідок внутрішнього осяяння, осяяння розуму вищою формою ідеї – Логосом.

Однак “саме прийняття християнства, вірування в єдиного Бога є не тільки святе, але й розумне. Віра і розум в Іларіона не взаємовиключаються, а стають майже тотожними” [Федів Ю.О., Мозгова Н.Г. Історія української філософії.- К., 2000.- С. 23]. Саме тому, з іншого боку, концепція митрополита Іларіона раціоналізує відношення до зовнішньої дійсності як князя, так й простої людини тим, що обґрунтовує, в чому має бути їх несприйняття іноземних впливів, а саме – в тенденції на розподіл церков; вона підкреслює, що “обов’язок кожної одиниці” конкретно переживати “за всебічне добро свого народу” [Див.: Грушевський М.С. Історія української літератури.- К., 1993.- Т.3.- С. 61-72].

При всьому своєму принциповому християнському універсалізмі, вселенськості та абсолютній зверхності справ небесних над справами цього світу, Іларіон закладає, як бачимо, засаду великого соціального значення, а саме – робить київське християнство щиро патріотичним. На думку відомого дослідника історії і культури Київської Русі Д.Ліхачова, митрополит-русич у своєму “Слові” створив “власну патріотичну концепцію всесвітньої історії” [Лихачев Д.С. Повесть временных лет. Историко-литературный очерк.- М.-Л., 1950.- Т.2.- С. 67]. Виходячи з неї, митрополит Іларіон ставить й обґрунтовує головну засаду київського християнства, а саме: побороти цезарепапізм, започаткований в історії християнства ще у Візантії, і побудувати відношення між церквою і державою таким чином, щоб церква, як установа Божа, була повністю

незалежною від світської державної влади в справах внутрішнього життя та християнської віри і моралі.

Шлях здійснення цього завдання Іларіон вбачає в тому, що християнське життя простої людини, князя, церкви повинне спиратися на виконання “євангельських правд”. За час існування Київського християнства виробилася практика, згідно з якою жодний князь не мав права стояти понад “правд євангельських”, а він сам і всі “добрі християни” повинні були брати участь у реалізації принципу соціальної справедливості і християнського милосердя і, ні в якому разі, не виправдовувати свої нехристиянські дії інтересами держави і влади.

Євангелізм Київського християнства багато в чому зорієнтований на ту традицію в ранньому християнстві, яка пов’язана з діяльністю апостола Павла. Так званий паулінізм “перетворив єдність і рівність у Христі всіх людей на основний принцип, освячений самим Богом” [Тевзадзе Г. Учение апостола Павла в “Corpus Aegoragiticum” и в комментариях Иоанэ Петрици // Историко-философские исследования. “Ежегодник-91”.- Мн., 1991.- С. 22]. Політична стратегія паулінізму щодо держави і церкви та їх взаємовідносин закладає євангельське бачення, з одного боку, незалежності внутрішнього життя церкви від держави, а з другого – вмотивовує теоретичні засади ідеї боговстановленості влади, обґрунтовує єдність інтересів держави і церкви. Такий підхід сприяв оформленню патріотично-євангельської традиції у християнстві (в період його перетворення на державну релігію) і відкиданню його месіансько-цезарепапістського тлумачення, особливо в період поширення християнства серед язичників.

Апостол Павло справедливо вважається першим християнським богословом-філософом. З його діяльністю проводиться пряма аналогія просвітительства Кирила і Мефодія. За визначенням Кирила, філософія є “істинною мудрістю” тільки як єдність знання (антична філософія) і діла (християнська духовна практика), що постала перед ним в образі прекрасної Софії, тобто мудрості [Див.: Пространное житие Константина-Кирилла Философа // Лавров П.А. Материалы по истории возникновения древнейшей славянской письменности.- Л., 1930.- С. 1-39]. В.Бичков зазначає, що у Константина (Кирила) Філософа «ми зустрічаємо визначення, яке об’єднало в короткій формулі дві довго існуючі роздільно форми філософствування – теоретичну і практичну. Філософія, за визначенням Константина, це знання, яке вчить людину ділами своїми йти до досконалості, до ідеалу, який християнська думка ще з часів патристики виразила у формулі “богоподібності”, відновлення втраченої першолюдиною досконалості” [Бичков В. 2000 лет

христианской культуры sub speciea esthetica. В 2-х тт.- Т.2.: Славянский мир. Древняя Русь. Россия.- М.-СПб., 1999.- С. 9].

Зрештою з паулінізмом і кирило-мефодіївською традицією пов'язане виникнення і в Київському християнстві перших богословсько-філософських розробок, особливістю яких є софійний характер способу богословствування і філософствування. На цю рису руського православ'я у домонгольський період свого часу вказував відомий православний богослов і священник П.Флоренський [Див.: Флоренский П.А. София // Богословский вестник.-1911.- №7.- С. 582-613]. Софіологія як форма існування релігійно-філософських ідей не є чистою філософією, а відображає ту вищезазначену тенденцію, коли формування філософських пошуків, зазначає інший православний богослов В.Зеньківський, “вкладається в межі релігійного світогляду і не виводить роботу розуму на шлях незалежності і самостійної філософської думки” [Зеньковский В.В. История русской философии.- Л, 1991.- Т.1.- Ч.1.- С. 31]. Однак софіологія як “філософема”, тобто як філософська думка, яка є в тих чи інших твердженнях, але не знаходить адекватного виразу в мові логічних понять, може цілком позитивно розвиватися, за Гегелем, на базі міфології і релігії [Див.: Гегель. Сочинения.- М.-Л., 1932.- Т.9.- С. 85]. Тому в київському християнстві софійний підхід асоціювався з постійним потягом до мудрості через вчення про Софію як “Премудрість Божу”, сприяв формуванню в ньому таких засад бачення світу, що виникли під впливом античної філософської традиції і кирило-мефодіївської спадщини, та давали змогу обґрунтовувати “плюралізм”, “поліфонію”, творчий розмаї думки, а не її єдність і однотайність [Див.: Бичко І.В. Софійність діалектичного мислення // Світогляд і духовна творчість.- К., 1993.- С. 3-45]. Тобто відтворював закономірний “філософемний” етап розвитку слов'янської духовності.

Саме цю особливість Київського християнства намагався розвивати його інший значний теоретик – Климент Смолятич. Митрополит-русич, як сказано в літопису, “був книжник і філософ, що писав від Гомера, і від Арістотеля, і від Платона” [Літопис Руський (за Іпатським списком).- К., 1989.- С. 237]. Посилання Климента на Григорія Богослова та Івана Златоуста, апелювання до Старого і Нового завітів, у тому числі й до притч Соломона і послань апостола Павла, бачення Премудрості Божої як такої, що пов'язує божество і людство, характеризують стиль богословствування митрополита як софіологічний. В своєму відомому творі “Послання до смоленського пресвітера Фоми” Климент Смолятич обґрунтовує специфіку богослов'я Київського християнства як “філософізованого богослов'я”. Остання у митрополита

Климента пов'язана з так званим теологічним раціоналізмом, що ставить проблему співвідношення між релігією і філософією, вірою та знанням, абсолютним та тварним буттям. Смолятич намагається осмислити взаємовідносини Творця і людини через тезу “розумного” тлумачення божественних заповідей, що сприяє розумінню природи речей і дає ключ до “таємниць царства небесного”. Як бачимо, через специфічне тлумачення притч Соломона (за Біблією – премудрість створила собі храм, а за Смолятичем – премудрість є божеством, а храм – людством) перший вітчизняний теоретик софіології, софійно-діалектичного способу богословствування, що йде від Псевдо Ареопагіта, намагається наблизити Бога до людини, показати її залежність від власного творіння, тобто поєднати теодицею і антроподицею. Зрозуміло, що софіологічні пошуки митрополита Климента Смолятича, його теологічний раціоналізм наштовхувався на візантійське вороже ставлення до античної філософії, до філософії і розуму взагалі, на тенденцію до ірраціоналізму, що пізніше стала характерною рисою Московського православ'я. Після смерті Ізяслава, який підтримував митрополита, провізантійська партія месіансько-цезарепапійського гатунку, очолювана Юрієм Довгоруком, розправилася з патріотично-свангельським табором, що репрезентував основні засади київського варіанту християнства. Останні роки життя першого ідеолога Київського християнства митрополита Іларіона і його послідовника митрополита Климента Смолятича літописи замовчують. Тому їхня подальша доля невідома.

Характеризуючи особливості християнства в Київській Русі, не можна обминути проблеми його тривалого співіснування з язичництвом. Останнє породило виникнення своєрідного феномену “двовір'я” в процесі християнізації Київської Русі. Це зумовило також характер релігійності в Київській Русі. Він мав власну специфіку і був далекий від стремління східних і західних взірців до, з одного боку, чисто зовнішнього практицизму віри, а з другого – абстрагованої, суто інтелектуальної релігійності. Така специфіка являла собою внутрішню, інтуїтивну, містичну релігійність, що приводила, як вважає І.Губаржевський, до типу особистості, “який є глибоко віруючим, але не ханжою, життєрадісним, але не розпусним, відданим церкві, але не тупим фанатиком, діяльним членом суспільства, а тому чесним, правдивим і непохитним у своїх переконаннях і діях” [Губаржевський І. Основи українського православ'я.- Чикаго – Нью-Йорк, 1970.- С. 14-15].

В основі такої релігійності лежить софійна традиція у європейській філософській і релігійній творчості, що розроблялася ще у дохристиянський період (Сократ, Парменід, Платон), знайшла своє

відображення в працях видатних теоретиків християнства (Анастасій Великий, Григорій Ниський, Макарій Великий, Григорій Богослов) і давньоруських вчителів християнства (Ларіон, Клим Смолятич).

Тому софійний характер релігійності періоду Київської Русі, який втрачає свою сутність у зв'язку з виродженням софійності в православно-ортодоксальну доктрину Московської Русі, можна кваліфікувати як одну з важливих особливостей самосвідомості киеворуської культури і цивілізації, що формувалася в контексті ідеології і практики київського варіанту християнства. Відзначаючи це, П.Флоренський писав: "Зайнята богословською спекуляцією Візантія сприйняла Софію з боку її спекулятивно-догматичного змісту. Софія в розумінні греків – переважно предмет споглядання. Наші предки, взявши від Візантії готові догматичні формули, пристали душою до подвигу, до чистоти і святості окремої душі. І тоді Софія повернулася до них іншою своєю стороною – аспектом духовної досконалості і внутрішньої краси" [Флоренський П.А. Софія // Богословский вестник.- 1911.- №7.- С. 611].

Як бачимо, центральним поняттям софіологічних побудов є міфологема "Софія-мудрість". Як будь-який символ, вона допускає плюралістичний характер своїх можливостей. Насамперед, вона асоціюється з біблійною "Премудрість Божою". Відповідно до неї, світ є не тільки творіння Бога, але в його основі лежить особливе божественне начало – "душа світу", Софія – інстанція, що знаходиться між творцем і творінням, є джерелом божественної енергії, що забезпечує рух нагору ("сходження нас") і рух до низу ("сходження до нас"). Звідси походить іпостасна природа Софії, але вона не ототожнюється, як зазначає С.Булгаков, з жодною з трьох божественних іпостасей, а виступає як четверта [Див.: Булгаков С.Н. Свет невечерний.- М., 1994.- С. 185 - 204]. Через неї світ, природа, людина допускається всередину Трійці, всередину Божества, які приймаючи світ в себе, одночасно проявляють себе в ньому. Завдяки цьому й долається той розрив між "творінням", що вважалось ділом "божим", і "спасінням", яке було проблемою людства, розрив, який був притаманним візантійському і римському варіантам християнства.

Київське християнство через софійний підхід намагається ліквідувати цей розрив, вважаючи, що віра і спасіння ґрунтуються не на аскетично-чернечому спогляданні або логічно-розумових конструкціях, а на активному релігійному житті як продовженні творіння. У зв'язку з цим, в Київському християнстві формується особливе розуміння чернечого життя. Інститут чернецтва і аскетизму спрямовується не на зовнішній ефект, а супроти внутрішніх імпульсів, продиктованих

людською природою. Києворуські стовпники, затворники, схимники тощо стверджували нове розуміння суті людського буття, демонструючи торжество духу над тілом, і тим самим сприяли виробленню прагнення широких мас хоча б деякою мірою стримували неконтрольовані розумом і сумлінням імпульси життя. [Див.: Горський В.С. Святі Київської Русі.- К., 1994.- С. 161].

Іпостасна природа Софії обумовлює її визначення як богині. Вона являє собою ідею вічної жіночості, яку греки почитали в образах Афродіти і Деметри, а східні релігії обожнювали як Ізиду, Кібелу, Іштар. В слов'янській міфології вона відобразилась в культах Лади і Мокоші. Саме ця утаємничена богиня давала назву першим християнським храмам Київської Русі. Завдяки софіологічній спрямованості київського християнства, кирило-мефодіївському характеру релігійності в Київській Русі набув значного поширення культ Богородиці, який не має такого розповсюдження у Візантійському православ'ї.

Заклопотана месіанським тлумаченням своєї ролі в оберненні язичницьких народів слов'янського світу на християн, Візантія досить чутливо реагувала на відхід від православних канонів київського християнства. Не випадково більшість починань в церковному і культурному житті нещодавно наведеної на християнство держави не здобувають визнання Константинополя. Виступаючи наставниками до населення своєї країни, старокиївські вчителі християнства послідовно ігнорували вказівки грецької патріархії. Спираючись на кирило-мефодіївську традицію у християнстві, вони сформували на киеворуському ґрунті синкретичний християнсько-язичницький слов'янський варіант релігійності. Таким чином, можна констатувати, що християнство в Київській Русі протягом X-XIII ст. мало низку притаманних лише йому особливостей. Вони відрізняли його ідеологію і практику від тогочасних візантійської і римської церков, йшли від ідеалів, накреслених "солунськими братами" Кирилом і Мефодієм, митрополитами Іларіоном і Климентом Смолятичем. Ці особливості сприяли позитивній ролі християнства в культурному розвитку Київської Русі і заклали підвалини культури нового типу, побудованої на взірці візантійсько-східної і римсько-західної, але своїми глибоко оригінальними місцевими відмінами пов'язаної також і з власними традиціями.