

Олександр Киричок

**ПИСЕМНІСТЬ ЯК ПОЛІТИЧНИЙ  
ФЕНОМЕН: ЗМІСТ, АТРИБУТИ,  
ФОРМИ РЕПРЕЗЕНТАЦІЇ**

**(на прикладі дослідження писемної  
спадщини Київської Русі)**

Київ – 2016

**УДК 130.2:(09): 091**  
**ББК 87:3(4УКР)**  
**К 43**

Затверджено до друку Вченою радою Інституту філософії  
імені Г. С. Сковороди  
НАН України (протокол № 4 від 26 квітня 2016 р.)

*Відповідальний редактор:*

*С. Л. Йосипенко, доктор філософських наук, завідувач відділу історії філософії України Інституту філософії імені Г. С. Сковороди НАН України*

*Наукові рецензенти:*

*М. П. Альчук, доктор філософських наук, професор кафедри теорії та історії культури філософського факультету Львівського національного університету імені Івана Франка*

*Ю. Ю. Завгородній, доктор філософських наук, старший науковий співробітник Інституту філософії імені Г. С. Сковороди НАН України*

**Киричок О. Б.**

**К 43** Писемність як політичний феномен: зміст, атрибути, форми репрезентації (на прикладі дослідження писемної спадщини Київської Русі). — К. : Український Центр духовної культури, 2016. — 331 с.

**ISBN 978–617–7457–02–01**

Монографія присвячена дослідженню писемності Київської Русі як політичного феномену, що мав цілу низку політичних атрибутів, функцій та призначень. Вивчаються форми репрезентації киеворуської писемної спадщини та її політичний зміст. З'ясовуються основні політично-філософські ідеї, представлені у писемній спадщині Київської Русі, що становили універсальний фонд політичної думки Середньовіччя, а також їх античні, західноєвропейські, візантійські, давньосербські, давньоболгарські витоки. Дослідження проводиться на основі сучасних історико-філософських методологічних, джерелознавчих та текстологічних надбань.

Книга адресована філософам, політологам, історикам, культурологам, славістам, які вивчають культуру Київської Русі, та всім зацікавленим.

**УДК 130.2:(09): 091**  
**ББК 87:3(4УКР)**

**ISBN 978–617–7457–02–01**

® О. Киричок, 2016

® ТОВ «СІК ГРУП УКРАЇНА, 2016

® УЦДК, 2016

## ВСТУП

Свого часу К. Леві-Строс у «Сумних тропіках» розповів повчальну історію з польових етнографічних спостережень над неписемним народом Намбіквара з центральної Бразилії, що стала відомою під назвою «Урок письма». Вчений роздав туземцям чисті листи паперу й олівці. Спочатку вони не знали, що з ними робити, потім почали креслити хвилясті й горизонтальні лінії, напевно імітуючи процес відтворення літер, зрештою, остаточно втратили будь-яку цікавість до цього заняття. Однак ватажок племені не зупинився на досягнутому. Він продовжував малювати позбавлені значення знаки на папері, вдаючи нібито розуміє їх зміст і може прочитати, завів нотатник і почав використовувати ці «записи» для оголошення розпоряджень, оприлюднення обмінних операцій тощо, сподіваючись, як пише дослідник, підвищити престиж й авторитет в очах свого неписьменного народу<sup>1</sup>. К. Леві-Строс, на думку Ж. Деріда, зробив з цього висновки, що «роль писемності політична, а не теоретична», що вона «радіше соціальна, ніж інтелектуальна»<sup>2</sup>, що головне завдання писемності полягає у сприянні владі й пригнобленню, і аж ніяк не «зацікавленій науці»<sup>3</sup>, і це все, як він вважав, є проявом певної «марксистської» й «анархічної» упередженості К. Леві-Строса щодо політики, влади та значення писемності<sup>4</sup>. Проте, насправді, у даних міркуваннях лише

---

<sup>1</sup> *Lévi-Strauss C. Tristes Tropiques / C. Lévi-Strauss, transl. by J. Russell. – New York : Criterion Books, 1961. – pp. 288–289.*

<sup>2</sup> *Derrida J. Of Grammatology / J. Derrida, transl. by G. Ch. Spivak. – Baltimore and London : John Hopkins University Press, 1997. – P. 127.*

<sup>3</sup> *Ibid.* – P. 128.

<sup>4</sup> Після спроби ватажка «розіграти карту цивілізації» більша частина племені покинула свого поводиря, і це дало підстави констатувати усвідомлення ними факту, що разом із писемністю в їх середовище проникає обман і віроломство, адже, як пише, коментуючи цей епізод, Ж. Деріда: «тільки у мікросуспільство ненасилля і свободи, всі члени якого мають право залишатись у колі прямого, відвертого, “кришталеву чистого” звертання», тільки в «самопрезентоване в його живій мові» суспільство може прийти ззовні «інсинуація писемності» з її «хитростію» і «віроломством» (*Derrida J. Op. cit.* – P. 119.). Лише таке суспільство може «запозичувати ззовні експлуатацію людини людиною» (*Ibid.*).

розкрито самоочевидний факт, що писемність, окрім можливості зображувати політичну дійсність, має здатність бути її частиною, самостійним політичним явищем, мати власні політичні атрибути, функції й призначення. Саме про це йтиметься на сторінках пропонованої увазі читачів книги.

Одразу зауважимо, що вказівки на певні політичні функції писемності не нові так само, як і наміри розгорнути їх в окремі дослідницькі програми. Принагідно тут можна згадати й спробу окреслити ознаки «політичного способу письма» Р. Бартом<sup>5</sup>, і намагання з'ясувати зв'язки дослідження політики з історією писемності у «граматології» Ж. Деріда<sup>6</sup>, і звернення до політичних атрибутів писемності канадської школи «екології засобів комунікації» (Е. Хевлок<sup>7</sup>, В. Онг<sup>8</sup> та ін.<sup>9</sup>). Особливістю даного дослідження є те, що воно

<sup>5</sup> Barthes R. *Writing Degree Zero* / R. Barthes, transl. by A. Lavers and C. Smith. – London : Beacon Paperback, 1977. – pp. 19–28.

<sup>6</sup> Derrida J. *Op. cit.* – P. 89.

<sup>7</sup> У «Передмові до Платона» 1963 р. Е. Хевлок зазначає: «Всі людські цивілізації покладалися на певний різновид культурної “книги”, тобто на здатність зберігати інформацію з метою її повторного використання. Перед Гомером грецька культурна “книга” зберігалась в усній пам'яті... Між Гомером і Платоном метод збереження починає змінюватися, так як інформація алфавітизувалась, і, відповідно, очі витіснили вуха як головний орган, що використовувався для цієї мети... Платон, який жив у епоху даної революції, оголосив про це і став її пророком» (*Havelock E. Preface to Plato* / E. Havelock. – Cambridge, MA : Harvard University Press, 1963. – P. VII; Про політичні трансформації людського суспільства, спровоковані запровадженням писемності, зокрема створення владою писемної комунікації та організації через неї систем контролю, Е. Хевлок пише у своїй головній праці «Муза навчається писати» (*Havelock E. The Muse Learns to Write: Reflections on Orality and Literacy from Antiquity to the Present* / E. Havelock. – New Haven, CT : Yale University Press, 1988. – P. 65).

<sup>8</sup> Студії В. Онга присвячені відмінностям писемності від усного мовлення в синхронічному та діахронічному зрізах їх існування (Див.: *Ong W. Orality and literacy: the technologizing of the word* / W. Ong. – London and New York : Routledge, 2002. – 203 р.). Подібно М. Маклуену, В. Онг наголошує на змінах, пов'язаних із виникненням книгодрукування (*Ibid.* – P. 115) та електронних систем запису (*Ibid.* – P. 134).

<sup>9</sup> Короткий огляд наукових та філософських розробок атрибутів писемності й усного мовлення в межах історії писемності, неокритицизму й формалізму, структуралізму, деконструктивізму, теорії мовної дії тощо див.: *Ong W. Orality and literacy...* – P. 168–169. Вчений також вказує на недостатню розробленість у соціальній філософії проблеми впливу писемності на політику й суспільство, хоча, на його думку, саме тут можна відкрити нові й перспективні горизонти досліджень. Одним із таких є, наприклад, аналіз процесу перетворення концепту «справедливості» із операційного і ситуаційного інструменту ранньої грецької філософії в абстрактне поняття доби Середньовіччя й

буде проводитися на прикладі конкретного історичного виду писемності, а саме – писемності Київської Русі. Це пояснюється переконанням автора у неможливості повноцінного вивчення політичних атрибутів писемності «взагалі», безвідносно до особливостей середовища її створення і використання, адже це явище демонструє різну політичну природу в залежності від історичного періоду й культури, в межах яких функціонує.

Задум звернення до киеворуської писемності та спроба її осмислення як політичного явища, результатом яких стала дана монографія, додатково вмотивувало бажання продовжити традицію історико-філософських студій киеворуської спадщини, що сформувались в Україні ще у 80-х роках ХХ ст., адже попри те, що даний напрям зберігся, представлений періодичним виданням<sup>10</sup> та кількома щорічними науковими заходами<sup>11</sup>, очевидною є

---

Модерну, звісно ж під впливом писемності, або вивчення технології писемності як засобу виробництва і відчуження у марксистсько зорієнтованих студіях (Ibid. – Р. 169).

<sup>10</sup> Наукове видання «Філософські ідеї в культурі Київської Русі» виходить із 2008 року. На сьогодні останнім є 8-й випуск (Див. сайт видання – <http://fkr.inf.ua>).

<sup>11</sup> Головним науковим форумом, де обговорюються проблеми історико-філософських досліджень спадщини Київської Русі, є давньоруські історико-філософські читання пам'яті В. С. Горського «Філософські ідеї в культурі Київської Русі», що проводяться з 2008 року (Див.: <http://fkr.inf.ua/advertisement.html>). Окремі доповіді на історико-філософську тематику присутні також на щорічних Несторівських студіях, що проводяться у Національному історико-культурному заповіднику «Києво-Печерська Лавра» з 2003 р., заходах, організованих Інститутом української археографії й джерелознавства ім. М. С. Грушевського НАН України та Національним заповідником «Софія Київська» (матеріали друкуються у періодичному виданні «Софія Київська. Візантія. Русь. Україна» з 2011 р.). Загальний аналіз звершень і стану історико-філософських досліджень культури Київської Русі зробив С. Бондар (*Бондар С. В. Історико-філософські студії писемної культури Княжої доби України: звершення й перспективи* / С. В. Бондар // *Філософська думка*. – 2004. – № 2. – С. 125–134; *Бондар С. В. До питання про теоретично-методологічне осягнення та принципи дослідження релігійно-філософської спадщини України XI–XIV ст.* / С. В. Бондар // *Філософські ідеї в культурі Київської Русі*. – Вип. 3. – 2010. – С. 61–80; *Бондар С. В. Суб'єктивні роздуми про наукові й морально-етичні принципи історика середньовічної української філософії (історико-філософський етос і деонтологія)* / С. В. Бондар // *Філософські ідеї в культурі Київської Русі*. – Вип. 4. – 2011. – С. 8–28). Він також підготував достатньо критичний огляд українських дисертаційних робіт, присвячених киеворуській тематиці, станом на 2006 р. (*Бондар С. Дисертаційні історико-філософські студії духовної культури України XI–XV ст.: наука чи імітація?* / С. Бондар // *Бюлетень ВАК України*. – 2006. – № 5. – С. 5–10).

необхідність певною мірою оновити ці дослідження з методологічних позицій<sup>12</sup>.

Роботу також надихала спроба посприяти розвитку української політичної культури, котра потребує активного осмислення явищ минулого, серед яких особливе місце посідала киеворуська писемність, оскільки вона відіграла важливу роль у виникненні найперших паростків української державності та політичного життя, завдяки їй розпочався процес формування власної політичної термінології, якою ми частково користуємося дотепер, зароджувались і окреслювались особливості нашого політичного мислення, інтегрувались у культуру провідні ідеї, концепти й теорії візантійської та західноєвропейської політичної філософії, що на багато століть уперед визначили розвиток української політичної думки.

**Стан дослідження проблеми.** В монографії не ставилось завдання дати вичерпний аналіз близької до заявленої теми філософської літератури. Натомість читач може скористатися вже наявними на сьогодні узагальненнями історико-філософських досліджень писемності Київської Русі, де містяться й посилання на праці, присвячені її політичним аспектам, а саме оглядами

---

<sup>12</sup> Історико-філософські дослідження киеворуської писемності, які розпочалися ще в середині XIX ст., до сьогодні змушені у гострих дискусіях відвоювати свою наукову легітимність. Показово, що замітку під назвою «Чи була у Давній Русі філософія?» В. Мильков вважав за потрібне опублікувати порівняно нещодавно – у 2012 році (*Мильков В. В.* Была ли философия в Древней Руси? / В. В. Мильков [Электронный ресурс] – Режим доступа: [http://iph.ras.ru/uplfile/rusph/biblio/milkov/ran\\_02\\_11\\_2012.pdf](http://iph.ras.ru/uplfile/rusph/biblio/milkov/ran_02_11_2012.pdf) (дата обращения: 10.03.2016). – Название с экрана). Хоча автор категорично наполягає на тому, що «зусиллями кількох поколінь дослідників філософська складова давньоруської спадщини утверджена в її правах» (Там само), насправді, киеворуська спадщина – як об'єкт дослідження з історії філософії України – постійно ставиться під сумнів на основі близьких чи віддалених від науковості методологічних упереджень (Див. також про це: *Киричок О. Б.* Чи може киеворуська політична писемність бути об'єктом дослідження з історії філософії України? / О. Б. Киричок // *Sententiae*. – 2014. – Т. 30. – № 1. – С. 147–153; *Киричок О. Б.* Деякі аспекти історії та методології досліджень філософських ідей в культурі Київської Русі / О. Б. Киричок // *Практична філософія*. – К., 2004. – № 2. – С. 153–163).

А. Галактіонова та П. Никандрова<sup>13</sup>, М. Громова та М. Козлова<sup>14</sup>, В. Милькова<sup>15</sup>, а також підсумком досліджень філософської думки Київської Русі українськими радянськими вченими, зробленим О. Вдовиною<sup>16</sup>.

Якщо спробувати загалом охопити увагою студії, дотичні до теми, то можна помітити, що, по суті, єдиним досліджуваним аспектом був політичний зміст киеворуської писемності, себто вона розглядалась виключно як така, що акумулює низку політичних термінів, ідей і навіть фрагментів окремих політичних теорій Середньовіччя, зокрема, теократичної ідеї, теорії священної держави, теорії взаємодії церковної та світської влад тощо. Якраз вони й були до деякої міри вивчені в межах історії філософії. Можна навіть визнати, що саме з них і почалося дослідження філософської думки Київської Русі у 1840 р., коли архимандрит Гавриїл звернувся до аналізу платонівського образу держави у «Посланні про піст» митрополита Никифора<sup>17</sup>. З цим текстом, до речі, працювали й інші піонери киеворуських історико-філософських студій – М. Безобразова<sup>18</sup> та В. Щурат. Останній, зокрема, виявив інше джерело Никифорової політичної філософії – твори Іоана Золотоуста<sup>19</sup>.

---

<sup>13</sup> Галактионов А. А., Никандров П. Ф. Русская философия XI–XIX веков / А. А. Галактионов, П. Ф. Никандров. – Л. : Наука ЛО, 1970. – С. 21–51.

<sup>14</sup> Громов М. Н., Козлов Н. С. Русская философская мысль X–XVII веков: Учебное пособие / М. Н. Громов, Н. С. Козлов. – М. : Изд-во МГУ, 1990. – С. 5–23.

<sup>15</sup> Мильков В. В. Основные направления религиозно-философской мысли Древней Руси XI–XV вв.: дис. докт. филос. наук в форме научного доклада: 09.00.03 / Мильков Владимир Владимирович. – Москва, 2000. – С. 4–14.

<sup>16</sup> Вдовина О. Я. Філософська думка Київської Русі очима українських радянських дослідників / О. Я. Вдовина // Філософська думка. – 2013. – № 1. – С. 48–56.

<sup>17</sup> Гавриил (Воскресенский В. Н.) архимандрит. История философии: В 6 ч. / Гавриил (Василий Николаевич Воскресенский) архимандрит. – Казань : Университетская типография, 1840. – Ч. VI: Русская философия. – С. 29–32.

<sup>18</sup> Безобразова В. М. Послание митрополита Никифора / В. М. Безобразова // Изв. ОРЯС ИАН. – 1898. – Т. III. – Кн. IV. – С. 1080–1085.

<sup>19</sup> Щурат В. Українські джерела до історії філософії: історично-філософичний начерк / В. Щурат. – Львів: Накладом Мих. Петрицького: 3 друк. «Народової» (Манецких), 1908. – С. 12.

До середини ХХ ст. політичний зміст киеворуської писемності також активно вивчався у межах візантологічних студій. Серед них звісно ж виділяються праці В. Вальденберга, котрий спробував з'ясувати особливості усвідомлення меж князівської влади в киеворуській культурі<sup>20</sup> та вплив візантійських філософських текстів на політичні уявлення Київської Русі<sup>21</sup>, а також Ф. Дворника<sup>22</sup>, який дослідив набір типових середньовічних політичних теорій, що зустрічаються у киеворуській писемності<sup>23</sup>.

Представники марксистського підходу теж неодноразово наголошували на центральній ролі «політичної та соціологічної проблематики» в писемних пам'ятках Київської Русі<sup>24</sup>. Зокрема

<sup>20</sup> *Вальденберг В. Е.* Древнерусские учения о пределах царской власти: Очерки русской политической литературы от Владимира Святого до конца XVII века / В. Е. Вальденберг. – Пг. : Типография А. Бенке, 1916. – X, 463 с. (Нове видання: *Вальденберг В. Е.* Древнерусские учения о пределах царской власти: Очерки русской политической литературы от Владимира Святого до конца XVII века / В. Е. Вальденберг. – М. : Издательский дом «Территория будущего», 2006. – 368 с.).

<sup>21</sup> *Вальденберг В. Е.* Наставление писателя VI в. Агапита в русской письменности / В. Е. Вальденберг // ВВ. – 1926. – Т. 24. – С. 27–34; *Вальденберг В. Е.* Речи императора Юстина II к Тиверию / В. Е. Вальденберг // Изв. АН СССР. – 1928. – Сер. VII. – № 2. – С. 111–140. Згодом аналогічні дослідження продовжить знаний візантолог І. Шевченко, котрий теж присвятив ґрунтовні праці «Настановам» Агапіта (*Ševčenko I.* On Some Sources of Prince Svjatoslav's Izbornik of the Year 1076 // *Byzantium and the Slavs. In Letter and Culture* / I. Ševčenko. – Cambridge, MA : Harvard Ukr. Research inst.: Napoli Ist utiver. orientale. – 1991. – pp. 241–261; *Ševčenko I.* Ljubomudrějšij Kyr Agapit Diakon: On a Kiev Enition of a Byzantine *Mirror of Princes* // *Byzantium and the Slavs...* – pp. 497–557; *Ševčenko I.* Agapetus East and West: The Fate of a Byzantine «Mirror of Princes» // *Ideology, Letters and Culture in the Byzantine World* / I. Ševčenko. – London : Variorum Reprints, 1982. – pp. III.3–44.

<sup>22</sup> *Dvornik F.* Byzantine political Ideas in Kievan Russia / F. Dvornik // DOP. – 1956. – Vol. 9/10. – P. 75–121.

<sup>23</sup> У подібному ключі написані й роботи М. Шахматова (Див.: *Шахматовъ М. В.* Опыты по истории древнерусских политических идей. Томъ I. Ученія русских лѣтописей домонгольскаго періода о государственной власти. К I. Начало соборности. Книга II. Начало единоличной власти / М. В. Шахматовъ. – Прага, 1927. XXXXVIII, 574 с.

<sup>24</sup> Див.: *История философии.* В 4 т. / под ред. М. А. Дынника, М. Т. Иовчука, Б. М. Кедрова, М. Б. Митина, О. В. Трахтенберга. – М. : Изд-во АН СССР, 1957. – Т. I. – С. 256.



марксист Г. Плеханов доводив, що «суспільно-політична думка»<sup>25</sup> оберталася переважно довкола проблеми взаємодії церкви і світської влади, яка набувала характеру «класової суперечності»<sup>26</sup>. Інший ключовий і часто цитований радянський вчений І. Будовніц навпаки стверджував, що головними для киеворуської політичної думки були теорія «суспільного примирення»<sup>27</sup>, єдності Русі та «централізації керівництва»<sup>28</sup>.

Одне з найперших розгорнутих історико-філософських висвітлень «суспільно-політичної думки» Київської Русі належить українському радянському філософу В. Дмитриченку<sup>29</sup>. Серед

---

<sup>25</sup> Термін «общественно-политическая мысль» відносно Київської Русі вживався у російській науковій публіцистиці з 60-х рр. XIX ст. (Див.: *Пушкарев Л. Н.* Некоторые вопросы источниковедения истории русской общественной мысли X–XIX вв. / Л. Н. Пушкарев // Научные ведомости Белгородского государственного университета. Серия: История. Политология. Экономика. Информатика. – 2007. – № 3(34). – Вып. 2. – С. 80) і, не зважаючи на велику розмитість, перекочував у радянські наукові праці ще на початку XX ст., ставши по суті загальноприйнятим. Він був типовим подвоєнням радянської наукової стилістики, утвореним поєднанням терміну «суспільна думка» та «політична думка», чим у переважній більшості випадків підкреслювалась неможливість їх чітко роздиференціювати у киеворуський період. В. Горський спробував розвести поняття «історія філософії» та «історія суспільно-політичної думки». Він вважав, що дослідження суспільно-політичної думки не може здійснюватися у межах історії філософії і потребує окремої фахової підготовки (*Горский В. С.* О соотношении истории общественной мысли и истории философии / В. С. Горський // Актуальные проблемы истории общественной мысли. – 1974. – Вып. 4. – Ч. 1. – С. 137–147). В межах цієї монографії вживання терміну «суспільно-політична думка» визнано недоцільним.

<sup>26</sup> *Плеханов Г. В.* История русской общественной мысли / Г. В. Плеханов. – М.-Л. : Из-во ЦКЖД «Гудок», 1925. – Т. 1. – С. 103–105.

<sup>27</sup> *Будовниц И. У.* Общественно-политическая мысль Древней Руси (XI–XIV вв.) / И. У. Будовниц. – М. : Изд-во АН СССР, 1960. – С. 117.

<sup>28</sup> Там само. – С. 4–5. Подібні погляди відтворили у своїх працях М. Козлов (Див.: *Козлов Н. С.* Развитие общественно-политической и философской мысли в эпоху Русского Средневековья IX–XVI вв. Лекция для студентов-заочников философ. фак. гос. ун-тов / Н. С. Козлов. – М. : Изд-во Москов. ун-та, 1961. – С. 12) та Д. Лихачов (Див.: *Лихачов Д. С.* Некоторые вопросы идеологии феодалов в литературе XI–XIII веков / Д. С. Лихачов // ТОДРЛ. – 1954. – Т. 10. – С. 81).

<sup>29</sup> *Дмитриченко В. С.* Хрестоматия по истории общественно-политической и философской мысли народов СССР эпохи феодализма (по XVIII в. включительно) / В. С. Дмитриченко. – К. : Из-во Киев. ун-та, 1959. – 402 с.; Див. також *Дмитриченко В. С.* Нариси з історії суспільно-політичної та філософської думки народів СРСР доби феодалізму (VII–XVIII ст. включно) / В. С. Дмитриченко. – К. : Наукова думка, 1961. – 160 с.

головної політичної проблематики автор фіксує наявність у киеворуських писемних пам'ятках «патріотичної ідеї єдності давньоруських племен і земель», «пропаганду високої ідеї служіння рідній землі»<sup>30</sup> та елементи «класової боротьби між експлуатованими й феодалами»<sup>31</sup>, що, власне, було типовим для більшості наукових публікацій того часу. В інших працях радянського, а згодом і пострадянського періоду досліджувались «середньовічна феодальна ідеологія»<sup>32</sup>, ідея «єдності Руської землі»<sup>33</sup>, спроба «розв'язання непримиримих суперечностей між керівними й пригніченими класами»<sup>34</sup>, основи філософії рабства<sup>35</sup>, відносини влади, церкви й громадян<sup>36</sup>, виділялись певні етапи у формуванні суспільно-політичної думки Київської Русі<sup>37</sup>.

<sup>30</sup> Дмитриченко В. С. Хрестоматія... – С. 7.

<sup>31</sup> Там само. – С. 16.

<sup>32</sup> История философии в СССР: В 5 т. – М. : Наука, 1968. – Т. 1. – С. 100.

<sup>33</sup> Див.: Тихомиров М. Н. Философия в Древней Руси / М. Н. Тихомиров // Русская культура X–XVIII веков / М. Н. Тихомиров. – М. : Наука – 1968. – С. 152.

<sup>34</sup> Бондарь С. В. Философско-мировоззренческое содержание «Изборников» 1073 и 1076 годов / С. В. Бондарь. – К. : Наук. думка, 1990. – С. 88.

<sup>35</sup> Історія філософії України. Підручник. – К. : Либідь, 1994. – С. 66.

<sup>36</sup> Бондар С. Філософська думка Київської Русі / С. Бондар // Історія філософії в Україні: Підручник. – К. : Либідь, 1994. – С. 66. Існували в радянській науці й намагання зробити з історії киеворуської політичної думки полігон для атеїстичної пропаганди. Це насамперед стосується творчості російського дослідника О. Замалеєва, який загострює проблему відносин церковної та державної влади у Київській Русі, часто необгрунтовано приписуючи представникам світської влади, наприклад Мономаху, «антицерковну» позицію (Див.: Замалеєв А. Ф. Восточнославянские мыслители: Эпоха Средневековья / А. Ф. Замалеєв. – СПб : Изд-во С.-Петербур. ун-та, 1998. – С. 87). У працях пострадянського періоду він пом'якшує свої формулювання, однак позицію зберігає. На думку дослідника, Мономахом рухали «міркування ідеолога, глави держави, який досконало збагнув таємницю середньовічної політики: хочеш бути володарем – ослабляй церкву» (Замалеєв А. Ф. Восточнославянские мыслители... – С. 67). Інший дослідник – О. Хорошев – намагався послідовно приписати церкві ідеологічну й політичну функції та використати цю тезу як елемент боротьби з «ідеологічними диверсіями» (Див.: Хорошев А. С. Политическая история русской канонизации (XI–XVI вв.) / А. С. Хорошев. – М. : Из-во Москов. ун-та, 1986. – С. 4; див. також: Хорошев А. С. Церковь в социально-политической системе новгородской феодальной республики / А. С. Хорошев. – М. : Из-во Москов. ун-та, 1980. – 223 с.).

<sup>37</sup> У фундаментальній праці «Історія філософії на Україні» В. Горський виділяє наступні етапи розвитку суспільно-політичної думки Київської Русі: 1) від зародження до 70-х років XI ст., що характеризується певними геополітичними рефлексіями, коли «увага давньоруських книжників зосереджується навколо проблем теоретичного

Багато цінних спостережень ми можемо знайти й в немарксистських дослідженнях ХХ ст.<sup>38</sup>, а також сучасних студіях, які вже значною мірою відійшли від радянської традиції, зокрема працях, присвячених з'ясуванню різних аспектів репрезентації князівської влади<sup>39</sup>,

обґрунтування місця, яке посідає Русь серед інших європейських держав» (Історія філософії на Україні. У 3 томах / За ред. В. І. Шинкарука. – К. : Наукова думка, 1987. – Т. 1 : Філософія доби феодалізму. – С. 56); 2) від 70-х років ХІ ст. до 20-х років ХІІ ст., що «позначається відображенням в суспільній думці загострення феодальної експлуатації та зростання боротьби народних мас проти гноблення. В цей час у пам'ятках писемності все владніше лунає мотив занепокоєння майбутнім Вітчизни перед загрозою іноземних завойовників та в зв'язку з дією відцентрових сил в суспільно-політичному житті країни» (Там само); 3) з другої чверті ХІІ ст., що характеризується відбиттям у пам'ятках феодальної роздробленості (Там само).<sup>38</sup> З критикою радянських досліджень в даній галузі виступали Д. Чижевський (*Čiževskij D.* Aus zwei Welten. Beiträge zur Geschichte der slavisch-westlichen Beziehungen / D. Čiževskij. – 's-Gravenhage : Mouton, 1956. – ss. 29–44) та І. Шевченко (*Ševčenko I.* Review of Obshestvenno-politicheskaia mysl' drevnei Rusi (XI–XIV vv.), by I. U. Budovnits // *Byzantium and the Slavs...* – pp. 229–230). Погляди на Київську Русь російських немарксистських філософів відзначаються різноманітністю загальних оцінок: від радикального невизнання будь-яких філософських інтенцій киеворуських книжників до поміркованого визнання (Див.: *Шнем Г. Г.* Очерк развития русской философии. І. / Г. Г. Шпет. – М. : РОССПЭН, 2008. – С. 47–48.; *Лосский Н. О.* История русской философии / Н. О. Лосский. – М. : Академический Проект, 2007. – 551 с.; *Радлов Э. Л.* Очерк истории русской философии / Э. Л. Радлов. – [Б. м.]: Adamant Media Corporation, 2001. – С. 8–9 (на основі видання: *Радлов Э. Л.* Очерк истории русской философии. 2-е изд. / Э. Л. Радлов. – Пг. : Наука и школа, 1920. – 99 с.; *Зеньковский В. В.* История русской философии / В. В. Зеньковский. – М. : Академический Проект: Раритет, 2001. – С. 35–55) на фоні майже повної зневаги до першоджерел, окрім хіба що робіт Г. Федотова, присвячених ідеалу правителя, відносинам церкви й держави, ідеї «симфонії» та ін. (*Fedotov G. P.* The Russian Religious Mind / G. P. Fedotov. – Cambridge, MA : Harvard University Press, 1966. – V. I. – 448 p.).

<sup>39</sup> *Гордієнко Д. С.* Легітимація великокнязівської влади в храмовій архітектурі Русі / Д. С. Гордієнко // Філософські ідеї в культурі Київської Русі. – 2009. – Вип. 2 – С. 67–79; *Гордієнко Д. С.* Сакралізація влади у «Слові про Закон і Благодат» Іларіона / Д. С. Гордієнко // Філософські ідеї в культурі Київської Русі. – 2010. – Вип. 3. – С. 151–163; *Ричка В. М.* Знаки влади: організація та форми репрезентації верховної влади у Київській Русі / В. М. Ричка // УЖ. – 2009. – Вип. 1 (№ 484). – С. 67–83; *Ричка В. М.* «Вся королівська рать» (Влада Київської Русі) / В. М. Ричка. – К. : Ін-т Історії України НАН України, 2009. – 180 с.; *Толочко А. П.* Князь в Древней Руси: власть, собственность, идеология / А. П. Толочко / АН Украины. – Ін-т истории Украины. Ін-т украинской археографии; ответственный редактор Н. Ф. Котляр. – К. : Наукова думка, 1992. – 224 с.; *Щеголева Л.* Благочестие царей как условие успешного правления (на материале Хроники Георгия Амартола) / Л. Щеголева // Аскетична мораль в давньоруській культурі. – К. : Ви-во «КВЦ», 2005. – С. 39–48.

концепту «Руської Землі»<sup>40</sup>, києворуським уявленням про державу<sup>41</sup> тощо. Багатотомне видання «Тисяча років української суспільно-політичної думки», де були опубліковані переклади важливих текстів, таких як «Статут Ярослава», «Руська правда», «Слово про Закон і Благодать» Іларіона, «Повчання» Луки Жидяти, «Пам'ять і похвала князю руському Володимирі» Іакова Мниха, «Житіє Феодосія Печерського» Нестора, «Слово» Данила Заточника, «Вчення як відати людині числення всіх літ» Кирика Новгородця, «Повчання» Володимира Мономаха, «Послання» митрополита Никифора до Мономаха, «Притча про людську душу і тіло» Кирила Туровського, «Слово про князів», «Житіє Ольги», «Повчання» Георгія Чорноризця, «Ходіння» ігумена Данила, а також «політичні» фрагменти літописів, «Києво-Печерського патерика», «Ізборника Святослава» 1073 р., «Шестоднева», «Фізіолога», «Бджоли»<sup>42</sup>, суттєво посприяло популяризації києворуської політичної думки в Україні.

Проте, як видно з усього сказаного вище, чи не єдиний аспект, що спеціально вивчався істориками філософії та представниками суміжних дисциплін, це *політичний зміст києворуської писемної спадщини*. Така її інтерпретація здається завузькою. Натомість на сторінках даної монографії буде здійснена спроба започаткувати основи дещо іншого підходу, а саме узагальнити дані студії та доповнити їх дослідженням києворуської писемності як окремої політичної реальності, що мала цілий ряд *власних політичних атрибутів, функцій і призначень*, а також відігравала важливу роль у

---

<sup>40</sup> Целік Т. В. Концепт «Руська Земля» у літературно-філософській спадщині Київської Русі / Т. В. Целік // Несторівські студії: Єфросинія Полоцька в історії Православ'я. – К.: НКПНЗ, 2011. – С. 149–160.

<sup>41</sup> Толочко О. П. Русь: держава і образ держави / О. П. Толочко. – К.: НАН України Інститут історії України («серія препринтів Історичні зошити»), 1994. – 37 с.; Ричка В. Витоки державності на Русі очима Русі / В. Ричка // Ruthenica. – Т. 2 / НАН України. Ін-т історії України; Наук. ред.: В. Ричка, О. Толочко. – К., 2003. – С. 93–107.

<sup>42</sup> Тисяча років української суспільно-політичної думки: у 9 т. / голова ред. кол., наук. ред. Т. Гунчак. – К.: Дніпро, 2001. – Т. 1: X–XV ст. / упоряд. і прим. О. Сліпушко; ред. Ю. Косенко; передм. О. Сліпушко, В. Яременко. – 632 с. Авторами більшості перекладів стали С. Бондар, О. Сліпушко, В. Яременко, Б. Яценко та ін. До першого тому видання були включені й дискусійні щодо достовірності джерела, такі як «Аскольдів літопис», «Велесова книга» тощо.

політичному житті Русі. З таких позицій в межах історії філософії писемна спадщина Київської Русі на сьогодні не розглядалась<sup>43</sup>.

Оскільки в роботі мова йде про «писемність Київської Русі як політичний феномен», то це вимагає прелімінарного окреслення змісту головних понять, що вживаються у дослідженні, а саме – «письмо», «писемність», «писемна спадщина Київської Русі», «політика», «політичне». Попередньої експлікації також потребує поняття «скриптор».

**«Письмо», «писемність», «писемна спадщина Київської Русі».** Термін «писемність», яким ми будемо позначати процес фіксації деякого змісту за допомогою матеріальних незвукових носіїв, значною мірою проблематизований лінгвістами та палеографами в суперечках про статус та походження писемності, а також працями Р. Барта, Ж. Деріда й ін., де була здійснена спроба пов'язати *письмо* з глибинними основами людського досвіду, зокрема подати його як загальну роботу з «розрізнення» («différance») <sup>44</sup>, в якій «писемність», що цю роботу реєструє, не

<sup>43</sup> У літературі час від часу трапляються вказівки на прагматичну, інструментальну роль писемності у становленні киеворуської державності, мають місце окремі звернення до політичної лексики Київської Русі (Див.: *Горський В. С.* Біля джерел: Нариси з історії філософської культури України / В. С. Горський. – К. : Вид. дім «Киево-Могилянська акад.», 2006. – С. 87–91; *Ильин М. В.* Слова и смыслы. Опыт описания ключевых политических понятий / М. В. Ильин. – М. : РОСПЭН, 1997. – 432 с.; *Колесов В. В.* Древняя Русь: наследие в слове. Мир человека / В. В. Колесов. – СПб. : Филол. фак. СПбГУ, 2000. – 326 с.; *Юрганов А. Л.* Категории русской средневековой культуры / А. Л. Юрганов. – М. : Из-во МИРОС, 1998. – 468 с.; Степанов Ю. С. Константы: словарь русской культуры: Изд. 2-е, испр. и доп. / Ю. С. Степанов. – М. : Академический проект, 2001. – 990 с.; *Harhordin O.* What is the state? The russian concept of «gosudarstvo» in the european context / O. Harhordin // History and Theory. – 2001. – № 40(2). – pp. 206–240). На важливості етимологічного та історико-семантичного аналізу в історико-філософському дослідженні неодноразово наголошував С. Бондар (*Бондарь С. В.* Роль филологического анализа в процессе историко-философского исследования славянских средневековых текстов / С. В. Бондарь // Проблемы философии. – 1989. – Вып. 82. – С. 90–97); *Бондар С. В.* Актуальні питання дослідження філософської лексики Київської Русі / С. В. Бондар // Актуальні проблеми дослідження філософської культури східних слов'ян XI–XIV ст. Матеріали VIII міжнародної наукової конференції присвяченої 270-літтю від дня народження Г. С. Сковороди. – Полтава, 1992. – С. 18–19.

<sup>44</sup> Ж. Деріда подає термін «письмо» як такий, що відноситься не лише до «системи запису», а до самої суті і змісту цієї діяльності, відносно якої фіксація і запис є вторинними (*Derrida J.* Of Grammatology... – P. 10).

тотожна «письму», а виступає як одна із його іпостасей. Все це значною мірою розмило сучасні філософські уявлення про писемність в порівнянні з її традиційним «платонівсько-аристотелівським» розумінням<sup>45</sup>. Диференціацію «писемності» і «письма» за різними ознаками намагаються провести не лише філософи, але й лінгвісти, хоча найчастіше ці терміни вживаються як синоніми<sup>46</sup>.

Одразу зазначимо, що тут буде розглядатися тільки *фонетична* (за Ж. Деріда «фонологічна») писемність, яка використовує графеми для позначення звуків мовлення, і обминатимуться увагою науковці і позанауковці дискусії<sup>47</sup> про існування в Київській Русі інших форм нанесення інформації з ознаками піктографії, логографії чи силабографії, що передумовлювали знакове кодування понять, слів, словосполучень чи складів. Це рішення пояснюється тим, що тільки фонетична писемність здатна *конкурувати* з усним мовленням в політичному житті, замінювати чи навіть витіснити його з дискурсу, чого б не змогли повноцінно здійснити ні піктографічна, ні логографічна системи запису. Таким чином, лише фонетична писемність може бути в повному значенні слова *політичною*.

З'ява кирило-мефодіївської фонетичної писемності в епоху політичного становлення Київської Русі осмислюється тут у зв'язку із заміною родинно-племінних суспільних відносин, де домінувало усне мовлення, більш складними політичними інституціями,

---

<sup>45</sup> Античні оцінки феномену писемності як такого, що «шкодить пам'яті», як чогось штучного і безособового, на протигагу природному і живому мовленню (*Платон*. Федр 274b – 278e), або явища вторинного (знаки знаків) по відношенню до мовлення – знаків душі (*Аристотель*. Про глумачення 1 ба 5), не завадили становленню західної цивілізації як цивілізації писемності, адже остання, окрім всього, виключаючи діалог з автором, претендує на абсолютну істинність і довершеність формувань, наділяє себе безпрецедентним авторитетом, створюючи тим самим ситуацію «освячення» писемності, зокрема у вигляді «Святого Письма».

<sup>46</sup> Див.: *Зиндер Л. Р.* Очерк общей теории письма / Л. Р. Зиндер. – Л.: Из-во «Наука», 1987. – С. 41–44.

<sup>47</sup> Як псевдонаукова сприймається насамперед активна діяльність російських «вчених» Г. Гриневича та В. Чудинова з побудови силабарію докирилівської писемності (Див.: *Гриневич Г. С.* Праславянская письменность. Результаты дешифровки / Г. С. Гриневич. – М.: Общественная польза, 1993. – Т. 1. – 238 с.; *Гриневич Г. С.* Праславянская письменность. Результаты дешифровки. / Г. С. Гриневич. – М.: Общественная польза, 1999. – Т. 2. – 92 с.; *Чудинов В. А.* Проблема дешифровки. Создание силлабария / В. А. Чудинов. – М.: Изд. центр науч. и учеб. программ, 2000. – 96 с.; *Чудинов В. А.* Славянская мифология и очень древние надписи / В. А. Чудинов. – М.: Изд. центр науч. и учеб. программ, 1998. – 28 с.).

де мовлення вже не могло забезпечити повноти влади<sup>48</sup>. В такому розумінні піктографія, логографія, силабографія чи навіть консонантна писемність не протистояли усному мовленню в площині політичного дискурсу, хоча багато властивостей нефонетичної писемності політика продовжувала активно використовувати надалі<sup>49</sup>. Наприклад, поряд із інструментальною функцією фонетичної писемності, що забезпечувала передачу владних наказів на великі відстані й значній кількості людей, Київська Русь визнавала сакральну природу «магічного» ремесла писемності, високий політичний статус скрипторів-писців та його зв'язок із особливою «книжною» святістю, що, очевидно, було перенесенням деяких атрибутів, притаманних піктографії, на фонетичну писемність<sup>50</sup>.

<sup>48</sup> «В світлі загальних закономірностей розвитку письма, – зазначив В. Істрин, – потреба в першопочатковому піктографічному письмі повинна була виникнути у слов'ян, як і інших народів, у період формування в них племінного ладу, а потреба в упорядкованому розвиненому письмі (*чит. фонетичному*. – О. К.) – в період зародження слов'янської державності» (*Истрин В. А. Развитие письма / В. А. Истрин. – М. : Из-во АН СССР, 1961. – С. 95*).

<sup>49</sup> З огляду на все сказане вище, дискусія про існування чи неіснування писемності в Русі до Кирила і Мефодія може мати зовсім новий формат, заснований на дещо іншій постановці проблеми: «Чи була ця писемність до Кирила й Мефодія фонетичною?». Адже в змісті дискусії трапляються відомості, що воно таким стало не одразу. Наприклад, арабський письменник Ібн-ель-Недім, який вмістив у свою працю нібито взірць руської писемності, зазначив: «не знаю, чи були то слова чи окремі літери» (Див.: *Истрин В. А. Развитие письма... – С. 283*). Як відомо, аналогічні відомості наводить і чорноризец Храбр, коли пише, що слов'яни до хрещення «чрътами й резами чътаху» (О письменах черноризца Храбра // *Калайдовичъ К. Иоаннь Ексархъ Болгарскій / К. Калайдовичъ. – М. : Тип. Селивановскаго, 1824. – С. 189–192*), тобто користувались писемністю у вигляді малюнків і зарубок на дереві, які навряд чи були фонетичними.

<sup>50</sup> Більшість відомих на сьогодні археологічних знахідок вказують на те, що докирилична писемність, якщо вона взагалі мала місце, була схожою на рунічну, знаки якої відбивають як окремі звуки, так і логограми, пов'язані із ритуальною практикою. Такими є один із написів на глечуку із села Алеканово під Рязанню, який являє собою чи то руни чи тамги; валун із Тіуновського святилища, що містить кілька знаків однаково схожих на тамги та руни; ритуальний глиняний посуд з села Войскове Дніпропетровської області, датований епохою Черняхівської культури, що містить нерозшифрований напис, схожий на руни; нерозшифровані знаки на Микоржинських каменях, які теж гіпотетично вважають рунічними тощо (Див.: *Брайчевський М. Ю. Походження слов'янської писемності: 2-ге вид. / М. Ю. Браичевський. – К. : Видавничий дім «КМ Академія», 2002. – С. 19–86*). Слід пам'ятати, що руни не є в чистому вигляді фонетичною писемністю, швидше це консонантна писемність, яка одночасно є і піктографічною, адже кожна руна позначає пов'язане з магією поняття.

Певні складнощі маємо й з окресленням змісту словосполучення «*писемна спадщина Київської Русі*». Вона буде розглядатися як сума всіх оригінальних чи перекладених артефактів києворуської фонетичної писемності, написаних переважно давньослов'янською мовою<sup>51</sup> у хронологічному проміжку між серединою XI та серединою XIV ст., або, іншими словами, між першим та другим південнослов'янськими впливами. Поняття «перший південнослов'янський вплив» традиційно використовують, опису-

<sup>51</sup> У роботі буде використовуватися термін «давньослов'янська мова», яким буде позначатись нерозмовна писемна мова, що побутувала в Київській Русі між першим та другим південнослов'янськими впливами, тобто між серединою XI та серединою XIV ст. Даний термін слід відрізняти від «праслов'янської» – розмовної мови слов'ян до VI–VII ст., писемних пам'яток якої ми не маємо, а також від термінів «церковнослов'янська» та «старо(давньо)церковнослов'янська». Хоча останній термін часто вживається як синонім «давньослов'янської», проте він асоціюється із мовою церкви і малопридатний для позначення мови «світських» писемних джерел, наприклад «Слова о полку Ігоревім» чи «Повчання» Володимира Мономаха, а термін «церковнослов'янська мова» має занадто широке значення, охоплюючи мову, яка навіть сьогодні перебуває в церковному вжитку, суттєво відрізняючись від писемної мови Київської Русі. Термін «давньослов'янська мова» не коректно вживати і до розмовної мови Київської Русі, яка, найімовірніше, не являла собою єдиного цілого. Припущення про існування єдиної «східнослов'янської» чи «давньоруської» мови, якою, нібито, говорив «єдиний руський народ» потрапило в політичний ужиток імперської Росії та СССР (Див.: *Юсова Н. М.* Давньоруської народності концепція / *Н. М. Юсова* // Енциклопедія історії України / Редкол.: *В. А. Смолій* (голова) та ін. НАН України. Інститут історії України. – К.: Наукова думка, 2004. – Т. 2: Г-Д. – С. 275–276; *Юсова Н. М.* «Давньоруська народність»: неоднозначність термінологічного трактування / *Н. М. Юсова* // Україна: культурна спадщина, національна свідомість, державність. – № 15. – 2006–2007. – С. 62–72), а також досить часто використовується в ідеології «Руського міра», однак ґрунтовної наукової основи, очевидно, під собою не має, хоча й продовжує захищатися в тім числі й українськими істориками (Див.: *Толочко П. П.* Древнерусская народность: воображаемая или реальная / *П. П. Толочко*. – СПб.: Алетей, 2005. – 218 с.). Праці *А. Зализняка* щодо розвитку мови берестяних грамот окреслюють якраз зворотну картину – не в межах єдиної «давньоруської мови» почали формуватися відмінності, котрі покладуть початок українській, російській та білоруській мовам, а навпаки, в Київській Русі спостерігалась тенденція до зближення регіональних мовних відмінностей (*Зализняк А. А.* Древнерусгородский диалект / *А. А. Зализняк*. – М.: Языки славянской культуры, 2004. – С. 6–8.; Див. також: *Николаев С. Л.* Раннее диалектное членение и внешние связи восточнославянских диалектов / *С. Л. Николаев* // Вопросы языкознания. – 1994. – № 3. – С. 23–49). Давньослов'янська мова поєднує в собі особливості моравської, македонської та болгарської редакцій з місцевими елементами мовного вжитку різних земель Київської Русі серед XI – серед. XIV ст.).



ючи місію Кирила та Мефодія із запровадження слов'янської фонетичної писемності, найбільш ранні пам'ятки якої в Київській Русі датуються серединою XI ст. Термін «другий південнослов'янський вплив» був запроваджений у науковий обіг О. Соболевським<sup>52</sup> для позначення змін у писемній традиції середини XIV ст., що проявлялися в суттєвому оновленні корпусу пам'яток, оформленні сторінок рукописів, графіці, орфографії, стилістиці, використовуваних шрифтах<sup>53</sup>, а також трансформаціях у політичному змісті та статусі писемності, спричинених припиненням існування Київської Русі як окремого політичного утворення<sup>54</sup>. Політичні терміни у пам'ятках

<sup>52</sup> *Соболевский А. И.* Южно-славянское влияние на русскую письменность в XIV–XV вв. // Переводная литература Московской Руси XIV–XVII вв. / А. И. Соболевский. – Сб. ОРЯС ИАН. 1903. – Т. 74. – № 1. – С. 1–14.

<sup>53</sup> *Гальченко М. Г.* О времени появления и характере распространения ряда графико-орфографических признаков второго южнославянского влияния в древнерусских рукописях конца XIV – первой половины XV вв. / М. Г. Гальченко // Лингвистическое источниковедение и история русского языка. Сборник статей. – М.: Древлехранилище, 2000. – С. 123–152.

<sup>54</sup> Окреслення меж киеворуської писемної спадщини періодом між двома південнослов'янськими впливами певною мірою корелюється із часом існування киеворуського державного утворення, хоча на сьогодні питання завершення киеворуського періоду в політичній історії України залишається дискусійним. Дослідники датують його чи то Любецьким з'їздом 1097 р., чи закінченням правління Мстислава Володимировича у 1132 р., чи погромом Києва Андрієм Боголюбським 1169 р., чи приходом татаро-монголів у 1237–1241 рр., чи, зрештою, перемогою Ольгерда над татарами при Синіх Водах 1362 року, яка поклала край монголо-татарському пануванню в південно-західних регіонах Русі і остаточно підпорядкувала значну частину киеворуських земель Великому князівству Литовському. Однак цілком однозначним залишається факт, що у середині XIV століття Київська Русь у будь-яких формах припиняє своє існування. Термін «Київська Русь», що використовується в роботі, аж ніяк не вказує на визнання загальновідомої «схеми» М. Карамзіна, згідно з якою київський і московський етапи є періодами континуальної історії чогось, що називалося «Руссю». «Термін “Київська Русь” був прийнятий істориками на початку XIX ст. і успішно вживався до середини XX ст., коли його почали замінювати доволі абсурдними термінами “Древняя Русь” чи “Давняя Русь”... – пише Л. Войтович. – Київ був столицею держави і “матір'ю градам руським”. Правителі держави титулювалися князями київськими. Цілком очевидно, що термін “Київська Русь” більше відповідає історичній дійсності, ніж інші терміни, якщо, звичайно, під “Новою Руссю” не розуміти однієї з Російських держав (тільки котрої – Московської, імператорської, радянської чи сучасної?)» (*Войтович Л.* Середні віки в Україні: хронологія, проблеми періодизації [Електронний ресурс] / Л. Войтович. – Режим доступу: <http://mykolaiv.info/statti-ta-naukovi-pratsi/seredni-viki-v-ukrayini-hronologiya-problemi>

починають активно замінюватися описовими зворотами, ідеал «істинного життя» вже не пов'язується з активною політичною позицією, а на зміну політичним інтенціям писемних джерел приходять

periodizatsiyi.html (дата звернення: 10.03.2016). – Назва з екрана). У якій саме момент Київ втратив своє значення як політичний чи культурний центр? Це питання також є дискусійним, адже у середині XII століття ряд князівств уже були фактично незалежними, але ще в XIII ст. продовжувалась боротьба за київський престол. О. Толочко вважає, що штучний термін «Київська Русь» є результатом лінійних уявлень про історію, що виникли під впливом північно-східного літописання, яке вирішило подати себе як продовження київського літописання, створивши цим самим ілюзію неперервного історичного процесу і «перетікання» історії за схемою Київ – Володимир – Москва. Українські історіографи XIX ст., зокрема М. Грушевський, мали аналогічне уявлення про історію, проте відшукали точку, де історія «перетекла» не в московське, а галицько-волинське, а потім литовсько-польське русло. Як вважає О. Толочко, ця ілюзорна схема була створена під впливом Іпатіївського списку, що починається з «Повісті врем'яних літ» і закінчується галицько-волинським літописанням, а також спроб «задавнити» українську історію, які, нібито, з'являються тільки з XVIII століття. (Див.: *Толочко О.* Химера Киевской Руси / О. Толочко // Родина. – 1999. – № 8. – С. 32). Проте зв'язок між терміном «Київська Русь» і цими схемами не такий однозначний. Робочий термін (використання яких не заборонене в науці) вказує в обох «схемах» не стільки на період, скільки на політичний центр, довкола якого розгорталися історичні події та середньовічні уявлення, а методологія відшукування «минулого у сучасності» чи «минулого у іншому минулому» властива не лише «лінійним схемам» модерної історіографії, але й «постмодерністському розумінню історії та історіографії» (Там само). Зрештою термін «Давня Русь», який використовує сам дослідник, є ще більш абсурдним, ніж «Київська Русь», і ще більшою мірою вказує на лінійну схему саме російської історіографії. Що ж до верхньої хронологічної межі «Київської Русі», то, на думку дослідника, після 1169 року Київ не втратив свого політичного значення, так само як і після нашествия татар 1237–1240 рр. О. Толочко стверджує: «Монголи виявилися більш проникливими, ніж пізніші історики. Вони виявили, що Русь все ще являє собою єдину державу з єдиною центральною владою – київського князя. Саме на цей інститут вони й зробили ставку, підтримавши його своїм авторитетом і силою... не вина монголів, що їх зусилля виявилися марними. З кінця XIII ст. їм довелося формувати новий політичний центр – Велике князівство Володимирське. Їх політика щодо Києва у 40–60-х роках XIII ст. дає підстави для висновку: “Київська Русь” продовжувала існувати принаймні до цього часу, і не як “ідея єдності”, а як реальний політичний організм» (*Толочко О.* Коли перестала існувати «Київська Русь»? Історична доля одного терміну і поняття / О. Толочко // Київська старовина. – 1992. – № 6. – С. 15–16). Вчений також зазначає, що тема національної й державної самосвідомості східних слов'ян XIV ст. «ще чекає свого дослідника» і «не буде дивним, коли виявиться, що, незважаючи на різні політичні процеси цього століття, які чимдалі більше розтягували Русь на різні боки, продовжувало існувати й бути впливовим уявлення про неї як єдину Київську державу» (Там само. – С. 16).

ісихастські ідеї зв'язку з соціальним простором через самозаглиблення та любов<sup>55</sup>, актуалізується прерогатива внутрішнього над зовнішнім, і, попри появу перекладу корпусу «Ареопагітик», спостерігається криза визначальних для політичної системи Київської Русі, ієрархічних уявлень про суспільство<sup>56</sup>. Києворуська людина середини XIV ст., яка втратила колись могутню і славу державу, втікає у внутрішній світ, припиняє відчувати себе невід'ємною частиною суспільного цілого. Точкою опори стає не держава, а власна душа. Писемність значною мірою втрачає свою політичність.

Зазначимо також, що корпус текстів, визначений у роботі як «писемна спадщина Київської Русі», розглядається в двох аспектах – синхронічному, як вже достатньою мірою каталогізований набір джерел<sup>57</sup>, але такий, що дотепер поповнюється новими

<sup>55</sup> «Із високих літературних творів, – пише Д. Ліхачов, – по можливості вилучається побутова, військова, економічна термінологія... Якщо доводиться говорити про конкретні явища, то письменник воліє йменувати їх, не звертаючись до політичної термінології свого часу, а в загальній формі, вважає за краще висловлюватися про них описово...» (*Лихачев Д. С. Русская литература [XIV–XVI вв.] / Д. С. Лихачев // История всемирной литературы. – М. : Наука, 1985. Т. 3. – С. 464*).

<sup>56</sup> Д. Ліхачов охарактеризував цей феномен так: «Структура людського образу в руській літературі попереднього періоду, в XII–XIII ст., була найтісніше пов'язана з ієрархічною будовою суспільства. Люди оцінювались за їх позицією на шаблях суспільних відносин. Кожен із зображуваних був, перш за все, представником свого соціального положення, свого місця у феодальному суспільстві. Його вчинки розглядалися, насамперед, із цієї точки зору. Нове ставлення до людини з'являється в руській літературі наприкінці XIV ст. Для XIV–XV ст. характерна ідейна криза феодальної ієрархії. Самостійність і стійкість кожного із шаблів ієрархії були похитнуті» (*Лихачев Д. С. Русская литература... – С. 462*).

<sup>57</sup> Каталог рукописних книг XI–XIII ст. було укладено 1984 року (Див.: *Сводный каталог славяно-русских рукописных книг, хранящихся в СССР: XI–XIII вв. – М. : Наука, 1984. – 408 с.*), однак вже тоді О. Творогов поставив питання про створення не лише переліку рукописів, а й списку пам'яток, який би дав узагальнену картину жанрового розмаїття літератури Київської Русі в період, що розглядається. Згодом він сам реалізував таку спробу (Див.: *Творогов О. В. Древнерусская книжность XI–XIV веков. Каталог памятников / О. В. Творогов // ТОДРЛ. – 2004. – Т. 56. – С. 3–45; Творогов О. В. Древнерусская книжность XI–XIV веков: Каталог памятников (Продолжение) / О. В. Творогов // ТОДРЛ. – 2006. – Т. 57. – С. 368–430; Творогов О. В. Древнерусская книжность XI–XIV веков: Каталог памятников / О. В. Творогов // ТОДРЛ. – 2008. – Т. 59. – С. 382–478*). Найбільш повний сучасний каталог писемних пам'яток є допрацьованою версією роботи О. Творогова (Див.: *Каталог памятников древнерусской письменности XI–XIV вв. (Рукописные книги) / отв. ред. Д. М. Буланин; [сост. Д. М. Буланин, А. А. Романова, О. В. Творогов, Ф. Томсон, А. А. Турилов]. – СПб. : Дмитрий Буланин, 2014. – 944 с.*).

пам'ятками<sup>58</sup>, та в діахронічному – як певне політичне явище, що відбилось на політиці наступних століть і сьогодення.

Факт оригінальності чи неоригінальності пам'яток у межах цього дослідження не має принципового значення, адже політичним ефектом могли мати як оригінальні, так і перекладені пам'ятки. Наприклад, перекладений корпус киеворуських «юридичних» пам'яток («Номоканони», «Новели Юстиніана», «Еклога» тощо) виявився головним джерелом, що забезпечувало перенесення в киеворуський ґрунт провідних західноєвропейських та

---

<sup>58</sup> Це насамперед стосується берести та графіті. Знахідки берести з 1951 по 2000 рік публікувалися у продовжуваному виданні «Новгородские грамоты на бересте», яке на сьогодні налічує 11 томів, а з 2001 по 2008 – у журналі «Вопросы языкознания» (2002, № 6; 2003, № 4; 2004, № 3; 2005, № 3; 2006, № 3; 2007, № 3; 2009, № 4). Дослідження киеворуських графіті пов'язують із іменами С. Висоцького, який систематизував їх у трьох монографіях (*Висоцкий С. А. Древнерусские надписи Софии Киевской XI–XVII вв. Выпуск I. / С. А. Высоцкий – К. : Наукова думка, 1966. – 240 с.; Висоцкий С. А. Средневековые надписи Софии Киевской (по материалам граффити XI–XVII вв.) / С. А. Высоцкий. – К. : Наукова думка, 1976. – 456 с.; Висоцкий С. А. Киевские граффити XI–XVII вв.) / С. А. Высоцкий. – К. : Наукова думка, 1985. – 208 с.*), а також провідного сучасного дослідника графіті В. Корнієнка, котрий опублікував шість випусків видання «Корпус графіті Софії Київської» (*Корнієнко В. В. Корпус графіті Софії Київської (XI – початок XVIII ст.)*). Частина I: Приділ св. Георгія Великомученика / В. В. Корнієнко. – К. : Горобець, 2010. – 404 с.; *Корнієнко В. В. Корпус графіті Софії Київської (XI – початок XVIII ст.)*. Ч. 2: Приділ св. апостолів Петра і Павла / В. В. Корнієнко. – К. : Горобець, 2010. – 272 с.; *Корнієнко В. В. Корпус графіті Софії Київської» (XI – початок XVIII ст.)*. Ч. 3: Центральна нава / В. В. Корнієнко. – К. : Горобець, 2011. – 400 с.; *Корнієнко В. В. Корпус графіті Софії Київської (XI – початок XVIII ст.)*. Ч. IV: Приділ св. Іоакима та Анни (північна сторона) / В. В. Корнієнко. – К. : Горобець, 2014. – 656 с.; *Корнієнко В. В. Корпус графіті Софії Київської (XI – початок XVIII ст.)*. Частина V: Приділ св. Іоакима та Анни (південна сторона) / В. В. Корнієнко. – К. : Ін-т укр. археографії та джерелознавства ім. М. С. Грушевського, 2015. – 440 с.; *Корнієнко В. В. Корпус графіті Софії Київської (XI – початок XVIII ст.)*. Частина VI: Приділ архангела Михаїла / В. В. Корнієнко. – К. : Ін-т укр. археографії та джерелознавства ім. М. С. Грушевського, 2015. – 464 с.), а також графіті церкви Спаса на Берестові (*Корнієнко В. В. Корпус графіті церкви Спаса на Берестові (остання третина XI – перша третина XVIII ст.) / В. В. Корнієнко. – К. : НАН України, Ін-т укр. археографії та джерелознавства ім. М. С. Грушевського, 2013. – 304 с.*) та підсумував результати власних досліджень у монографії: *Корнієнко В. В. Графіті Софії Київської XI – початку XVIII ст.: Інформаційний потенціал джерела / В. В. Корнієнко; відп. ред. Н. М. Нікітенко. – К. : Видавничий дім «Слово», 2014. – 320 с.*)

візантійських політично-філософських ідей<sup>59</sup>. Не мають у такому дослідженні великого значення й типологічні відмінності. Не зважаючи на те, що у відомих на сьогодні реконструкціях системи жанрів киеворуської писемності<sup>60</sup> ми не зустрічаємо жодного схожого на «політичну писемність», можна констатувати, що атрибутивні, формальні та змістові аспекти, які мали політичне значення, зустрічаються в текстах найрізноманітніших жанрів – літописах, «Словах», агіографічних творах, паломницькій літературі тощо. Отже, термін «політична писемність», або «киеворуська політична писемність» аж ніяк не можна вживати для позначення якогось особливого «жанру» киеворуської літератури.

В межах монографії буде здійснена спроба подолати тенденцію занадто частих звернень до усталеного набору «класичних», часто цитованих і досліджуваних творів на зразок «Повісті врем'яних літ», «Слова про Закон і Благодать» Іларіона, «Повчання» Володимира Мономаха, «Слова о полку Ігоревім», «Моління» Данила Заточника, «Кієво-Печерського патерика», що спонтанно склався у сучасних дослідженнях, та залучити пласт «маргінальних» джерел, котрі використовуються вкрай рідко або й взагалі не введені

<sup>59</sup> Див.: *Киричок О. Б.* Давньоруські переклади «Правил святих апостолів» як детонатор політично-філософського мислення / О. Б. Киричок // *Філософські ідеї в культурі Київської Русі*. – Полтава, 2009. – С. 80–92.; *Киричок О. Б.* Церковнослов'янські переклади «Правил святих соборів» та представлений у них політично-філософський зміст / О. Б. Киричок // *Філософські ідеї в культурі Київської Русі. Збірник наукових праць*. – 2011. – Вип. 4. – С. 92–104.

<sup>60</sup> Див.: *Кусков В. В.* Характер средневекового мировоззрения и система жанров древнерусской литературы XI – первой половины XIII в. / В. В. Кусков // *Вестник МГУ. Сер. 9: Филология*. – 1981. – № 1. – С. 3–12; *Čyževskij D.* On the Question of Genres in Old Russian Literature / D. Čyževskij // *HSS*. – 1954. – Vol. 2. – P. 105–116; *Бегунов Ю. К.* Типология ораторской прозы Болгарии и Руси IX–XII вв. / Ю. К. Бегунов // *Anzeiger für slavische Philologie*. – 1975. – Bd. 8. – S. 133–150; *Прокофьев Н. И.* О мировоззрении русского средневековья и системе жанров русской литературы XI–XVI вв. / Н. И. Прокофьев // *ЛДР*. – М., 1975. – Вып. 1. – С. 5–39. За В. Кусковым такими жанрами були 1) «Слово» 2) «Повчання», 3) «Читання», 4) «Сказання», 5) «Житіє», 6) «Похвала», 7) «Послання», 8) «Наказання», 9) «Мучение», 10) «Служба», 11) «Стязаніє», 12) «Моління», 13) «Подорож», 14) «Паломник», 15) «Повість», 15) «Притча», 17) «Чудеса», 18) «Паримія», 19) «Пролог», 20) «Канон», 21) «Сповідання», 22) «Молитва», 23) «Ізборник», 24) «Правило», 25) «Питання-відповідь», 26) «Грамотиця». Саме ці терміни для позначання жанрів киеворуської писемності будуть використані в роботі.

в науковий обіг у межах історико-філософських студій<sup>61</sup>. Однак створення набору «канонічних джерел» було явищем, з одного боку, спровокованим традиціями наукових чи ідеологічних звернень до визначеного тексту, а з іншого – за його встановленням ми можемо чітко вгледіти ініційоване політикою «підпорядкування промови» (М. Фуко<sup>62</sup>). Безкінечне коментування «класичних» текстів, часто ще й освячене авторитетом «офіційних» учених, перетворилось у додатковий політичний інструмент їх «канонізації». Для прикладу маємо дивний феномен майже повного ігнорування українськими істориками філософії надзвичайно політичного і філософського тексту «Послання про піст» митрополита Никифора,

<sup>61</sup> На це, зокрема, вказував С. Бондар: «У публікаціях використовуються одні й ті самі персоналії, одні й ті самі тексти, автори посилаються на одних і тих самих дослідників філософії Княжої доби. Вони не знають і не прагнуть дізнатися про реальну джерельну базу рукописних текстів досліджуваного ними періоду. Дисертанти та їхні наукові керівники, редактори наукових часописів, де вони друкуються, члени Спеціалізованих рад, де відбуваються захисти дисертацій, їхні наукові опоненти та автори рецензій на автореферат також, як і самі дисертанти перебувають у «блаженному невіданні»» (Бондар С. В. Суб'єктивні роздуми про наукові й морально-етичні принципи історика середньовічної української філософії (історико-філософський етос і деонтологія) / С. В. Бондар // Філософські ідеї в культурі Київської Русі. – 2011. – Вип. 4. – С. 14). «Нехтуючи кількома сотнями релігійно-філософських пам'яток, придатних для історико-філософського опрацювання, – продовжує автор, – вони зосереджують власну дослідницьку увагу на тому, що лежить на поверхні. Як водиться, згори лежить те, про що йдеться в монографіях, підручниках і хрестоматіях. Саме такого роду література слугує фундаментом та еталом для історико-філософського мистецтва... Проте лівова частка давньоруських філософських текстів, які обіцяють реальний приріст наукового знання, значною частиною “вчених” оминається десятою дорогою. Їх залишають на узбіччі “магістрального” шляху власних наукових розвідок... За моїми підрахунками, якщо умовно прийняти сукупну кількість текстів XI–XV ст. за 100 %, то нині досліджується лише 2–3 %» (Там само. – С. 15–16). На протигагу цьому підходу, С. Бондар всіляко наголошував на тому, що «дослідник, котрий має намір цілісно й повно висвітлити певну давньоруську концепцію, ідею, положення, поняття, явище, подію тощо, зобов'язаний проаналізувати **всі без виключення** твори певного автора, певного жанру, певного періоду», повинен залучити повну базу текстів (Бондар С. В. До питання про теоретично-методологічне осягнення та принципи дослідження релігійно-філософської спадщини України IX–XIV ст. / С. В. Бондар // Філософські ідеї в культурі Київської Русі. – 2010. – Вип. 3. – С. 64. Див. також: Бондар С. В. Дисертаційні історико-філософські студії духовної культури України XI–XV ст.: наука чи імітація? / С. В. Бондар // Бюлетень ВАК України. – 2006. – № 5. – С. 5–10).

<sup>62</sup> Фуко М. Правила промови / М. Фуко, пер. з фр. – К. : Дух і літера, 1993. – С. 35.

що не можливо пояснити інакше як суб'єктивними дослідницькими перевагами, а з іншого – гіпертрофованим інтересом, особливо в радянські часи, до «патріотичної святині» «Слова о полку Ігоревім» (понад 3000 публікацій, велика частка з яких належить українським вченим), який безперечно є політично зумовленим. Проте для історика філософії, котрий чи то в межах «колінгвудівського» підходу намагається віднайти минуле у сучасному, чи то досліджує діахронічний зріз функціонування писемної спадщини певного періоду у дзеркалі інших часів, набір «класичних» текстів може стати важливим джерелом відомостей про політичні прерогативи епохи, актуальну політичну тематику і проблематику, лексеми та ідеї, концепти і парадигми історичного періоду<sup>63</sup>.

**Скриптор.** Людина, яка володіла мистецтвом писемності, називалась у Київській Русі «писарем» («писець», «письчий») або «книжником» («књижьникъ», «книжьникъ», «кнѣгъчий», «кънигъчий»). Саме ці два терміни, поряд із терміном «скриптор», будуть використовуватися в роботі, звісно ж без якихось постмодерністських редуцій авторства<sup>64</sup>. Однак з огляду на те, що вони

---

<sup>63</sup> Про роль класичних текстів і авторів в «історії ідей» див.: *Skinner Q. Meaning and understanding in the history of ideas // Visions of Politics / Q. Skinner.* – Cambridge : Cambridge University Press, 2002. – Vol. 1: Regarding Method. – pp. 57–89.

<sup>64</sup> Наділення «скриптора» («того, хто пише») чистими функціональними характеристиками, позбавленими суб'єктивності, вагомими особистісними основами чи взагалі будь-якого автономного буття поза текстом, у міркуваннях, зорієнтованих на констатацію «смерті автора», є досить спокусливим в плані застосування їх до середньовічних писарів. Як вказує О. Александров, серед вчених-мідівістів протягом довгого часу домінував, з різними модифікаціями, погляд Д. Ліхачова, згідно з яким у Київській Русі жанр літературного твору визначав образ автора, придатний для нього (*Александров О. Бог і автор // Література Київської Русі: Між міфопоетику і християнським символізмом: [Статті: Монографія] / О. Александров.* – Одеса : Астропринт, 2010. – С. 56–60), або, якщо перефразувати все це в постмодерністських термінах, створював літературну авторську маску, найчастіше позбавлену індивідуальності. Проте, насправді, як підкреслює О. Александров, такий підхід є неточним, адже постать книжника осмислювалась як така, що перебуває в певному відношенні до Бога (Там само). Що стосується втілення політичних ідей, які не вписуються в жоден жанр і для яких не існувало в Київській Русі авторської маски, то саме тут ми можемо помітити як фрагментарно проявляється і політична упередженість скриптора як автора, і усвідомлення його політичних впливів. Найкраще це проявляється на прикладі творчості митрополита Никифора, про що йтиметься нижче.

є складними за змістом, є потреба хоча б попереднього окреслення особливостей їх вживання в писемній спадщині Київської Русі.

Слово «книжник» з'явилося в нашій культурі в часи перших перекладів Біблії й з тих пір використовується донині. Його походження давньоєврейське: у текстах «Танаху» термін «сефер» означав «книгу», або «сувій», а «соферим» – «книжника», або «вченого», тобто знавця та інтерпретатора книг, того ж таки «Танаху»<sup>65</sup>. Септуагінта, на основі якої писався Новий Заповіт, переклала єврейський термін «соферим» грецьким словом «γραμματεῖς», що найчастіше означало «писар». Такий переклад є вдалим, оскільки він подібно єврейському оригіналу показує походження слова «γραμματεῖς» від грецького «γραμμα», що означало, окрім всього іншого, «письмена», «писані документи», «писані закони й правила», «книгу»<sup>66</sup>. Зрештою, адекватним перекладом є і давньослов'янське слово «книжник», котре вживалось як у перших перекладах Біблії, зроблених із Септуагінти, так і у більш пізніх, що використовували єврейський оригінал «Танаху». Біблія подає найсуперечливіші відомості про книжників та найрізноманітніші їх оцінки. Старий Заповіт, який нібито мав їх вихвалити, інколи завзято ганьбить «брехливий стилос книжників»<sup>67</sup>. Новий Заповіт, навпаки, часто демонструє позитивне ставлення до них<sup>68</sup>. Таким чином, уявлення про те, що вся Біблія нібито тільки ганьбить книжників, складене на основі відомого і часто цитованого пасажу із Євангелія від Матвія, що починається зі слів «о горе вамъ кънигъуицѣ и фарисеи»<sup>69</sup>, є стереотипним і неточним.

<sup>65</sup> Когорта книжників існувала серед іудеїв з давніх-давен. Не виключено, що вони становили окремих суспільний прошарок, хоча, найімовірніше, це був суто технічний термін, що фіксував просто писемних і обізнаних із Законом людей, які могли працювати писарями, літописцями, священнослужителями, вчителями, бути членами Синагоги (або перебувати поза нею), належати до садукеїв чи фарисеїв, створювати чи не створювати Талмуд, зрештою, прийняти чи не прийняти Христа.

<sup>66</sup> Дворецкий И. Х. Древнегреческо-русский словарь / И. Х. Дворецкий. – М. : Гос. из-во иностранных и национальных словарей, 1958. – Т. 1: А – Л. – С. 332.

<sup>67</sup> У перекладі Біблії Іван Огієнко замість слова «книжник», яке зустрічається у цьому фрагменті, використовує слово «писар»: «Ось справді брехнею вчинили його брехливі писарське писальце» (Єр. 8: 8).

<sup>68</sup> «и пристѣпль єдинъ кънигъуицѣ. и рече ємоу. оучителю. идѣ по тебѣ ꙗ може колиждо идеши» (Остромирово Евангелие (1056–1057). РНБ, Ф.п.І.5. – л. 63 об.). Див.: Мт. 8: 19.

<sup>69</sup> Там само. – л. 215. Див.: Мт. 23: 29–30.



Слово «книжник» у Київській Русі нерідко вживалося для позначення «тлумача священних книг». Саме такий узус демонструє нам літопис під 898 рік, пояснюючи необхідність покликання Кирила і Мефодія, а саме передаючи прохання до візантійського царя Михайла прислати когось, хто б «и поучаль насъ. и протолковаль стѣѣа книги»<sup>70</sup>, іншими словами «учитѣла. иже ны могутъ сказати книжнаа словеса и разумъ ѥѣ»<sup>71</sup>. Проте, судячи з тексту, в цьому епізоді «тлумачення» означало «переклад», адже далі йдеться виключно про розробку слов'янської абетки та переклад солунськими братами на слов'янську мову спочатку Євангелій, Псалтиря та інших книг, а згодом за допомогою «попа скорописца» «вса книги... ѿ Гречьскаа ѣзыка въ Словѣнескъ»<sup>72</sup>. Хоча Кирила й Мефодія неодноразово називають «слов'янськими вчителями», свідчень про тлумачення священних книг, як одного з аспектів їхньої діяльності, не збереглося, а під «вчительством», напевно, розумілось навчання читанню і письму.

Очевидно, що «книжниками» називали людей грамотних, тобто тих, що освоїли «письменьное оучение», однак навряд чи книжність була простим синонімом слова «грамотність». Вона обов'язково вказувала на ознайомлення «писаря» чи «книжника» зі священними книгами, та й взагалі у давньослов'янських джерелах під словом «книги» найчастіше розумілися Біблійні книги<sup>73</sup>.

<sup>70</sup> ПСРЛ. – М. : Языки русской культуры, 1997. – Т. 1: Лаврентьевская летопись. – С. 26.

<sup>71</sup> Там само. – С. 26.

<sup>72</sup> Там само. – С. 28.

<sup>73</sup> У киеворуській «класифікації» книг були: «книгы церковныѣ» – церковний устав; «книгы съборныѣ» – послання – постанови церковних соборів; «книгы законныя» – книги старозавітні; «отчьскыя книгы» – святоотецькі твори; «книгы лъживыѣ» («отреченыя», «лъжныѣ») – зречені, заборонені; «вълхвьныя книгы» – язичницькі; «глубиныны книгы» – еретичні, таємні, апокрифи; «книгы лъчбьныѣ» – лікувальні, медичні книги; «временныѣ книгы» – історичні повісті, хроніки; «книгы животныѣ» («живоущиих») – книги, що містили запис вчинків праведників. (Бондар С. В. Книги живота у їхньому екзистенційно-сотеціологічному вимірі / С. В. Бондар // Несторівські студії: Книга та книжність в духовній культурі Київської Русі. – К. : Фенікс, 2008. – С. 5). У наш час важко судити наскільки архетип «світу як книги» мав у Русі архаїчне міфічне забарвлення, проте, знайомство з текстами Старого Заповіту, а також Книгою Об'явлення Йоана Богослова напевно надавали киеворуській людині уявлення про таємні книги, зміст яких Бог зберігає виключно для себе, де він записує всіх визначених для життя на землі і на небі, усі дні, призначені для кожного, і розгорне ці книги на Страшному Суді (Див.: Бондар С. В. Цит. праця... – С. 8).

Саме так слід сприймати смисл слова «книга» у всім відомій цитаті: «велика бо бываєть полза ѿ оученья книжного...»<sup>74</sup>. З тексту випливає, що мова йде про книги Біблії, або іншу церковну літературу, адже, як пише літописець, книги – це «путь покаяня», «оузда въздержанью», хто їх читає «бесѣдуєть с Бомь. или стьими мужи». Зрештою, автор відверто вказує на те, що саме він розуміє під словом «книга». Це – «пррѣскыа бесѣды. и еуальскаа оученья. и аплкаа. [и] житыа стхъ шць»<sup>75</sup>.

<sup>74</sup> «Велика бо бываєть полза ѿ оученья книжного. книгами бо кажеми и оучими кесмы. пути покаяню. мдрѣть бо вбрѣтаємъ и въздержаньє. ѿ словєсь книжныхъ. се бо суть рѣкы напающе вселеную. се суть исходища м[удр]ости. книгамъ бо єсть неищетнаа глубина. сими бо в печали оутѣшаєми єсмы. си суть оузда въздержанью. мдрѣть бо велика єсть. ѿкоже и Симонъ хвала є глше. азъ прмдрѣть вселїѣ. свѣтъ [и] разумъ и мысль. азъ призвѣ страхъ Гнѣ. мои свѣти. моя мдрѣть. мое оутверженъє. моя крѣпость. мною ѡрве ѡртвуютъ. а силнии пишють правду. мною вельможа величаютъса. и мчтїи держать землю. азъ любашаа ма люблю. ищющи мене вбращють [благодать]. аще бо поищєши въ книгахъ мдрѣти прилѣжно. то вбращєши велику ползу дшїи своєи. иже бо книги часто чтєть. то бесѣдуєть с Бомь. или стьими мужи почитаа пррѣскыа бесѣды. и еуальскаа оученья. и аплкаа. [и] житыа стхъ шць вьсприємлєть. дшїа велику ползу» (ПСРЛ. – М. : Языки русской культуры, 1997. – Т. 1: Лаврентьевская летопись. – С. 152–153).

<sup>75</sup> ПСРЛ. – М. : Языки русской культуры, 1997. – Т. 1: Лаврентьевская летопись. – С. 153). Щоправда, можливо мала місце також ситуація знайомства із біблійними текстами та іншими книгами без їх читання, «на слух». Саме це мав на увазі літописець, коли вживав вислів «чути слова книжні» відносно до князя Володимира Святославовича під 996 рік. Князь, як тут сказано, «бѣ бо любя словеса книжнаа» (Там само. – С. 125). Однак сумнівно, щоб він міг ці «словеса» прочитати. Радше, він просто слухав ці тексти в церкві або хтось читав йому вдома. Підтвердженням цьому можуть бути слова літописця «слыша бо кединою еуальє ...Соломона же слыша... си слышавъ повелѣь всакому нищєму и оубоному приходити на дворъ кѣжє. и взимати всаку потребу. питье и идєньє. и ѿскотьнїць кунами» (Там само). Проте проста обізнаність зі Святим Писанням та іншими християнськими книгами «на слух» не являлась достатньою умовою для того, щоб мати честь називатись «книжником» або хоча б «книжною людиною». Обов'язковою була освіченість. Саме її має на увазі ігумен Данило, коли у своєму «Ходінні» пише, що під час подорожі знайшов «мужа свята и стара деньми, и книжна велми, и духовна, живша в Галилеи лѣт 30, а у святого Савы в лаврѣ живша лѣт 20, и тый ми мужъ указа все по истинѣ, от святыхъ книгъ испытавъ добрѣ» (Там само. – С. 88–90).

Однак, судячи із текстів, для того, щоб називатись книжником, навіть цього виявлялось замало. Напевно, треба було дійсно вміти коментувати ці книги і складати на їх основі самостійні твори. Наприклад, про митрополита Іларіона, автора «Слова про Закон і Благодать» говориться, що він «мужь блгѣ. книжень и постникъ»<sup>76</sup>, а про митрополита Йоана (під 1089 р.) «мужь [не] книжень. но оумомъ простъ. и просто рещи»<sup>77</sup>. Сумнівно щоб митрополит Йоан не володів грамотністю чи не знав Біблію. Найімовірніше, він не здобув титул «книжник» виключно через те, що не був витонченим інтерпретатором і письменником, як Іларіон.

Не можемо обминути увагою і співвідношення понять «книжник» і «філософ», адже ці слова інколи вживались як взаємозамінні. Вислів «книжникъ великъ и философъ» зустрічається у текстах неодноразово. Климент Смолятич, за свідченням Іпатіївського літопису, «бѣ книжникъ. и философъ. такъ ѿкоже в Руской земли не башеть»<sup>78</sup>, або, згідно із записом Никонівського літопису: «зѣло книжень, и учителень, и философъ велій, и много писанія написавъ предаде»<sup>79</sup>. Однак, з огляду на амбівалентне ставлення до філософії у Київській Русі, ці два поняття поєднувались не завжди. Данило Заточник, який, власне, міг би себе сміливо віднести до «книжників-скорписців», наполягає, що він «ні за море ходилъ, ни ѿ философъ наоучѣса, но бѣ аки пчела падаа по рознѣ цвѣтѣ, совокъплаа медвенны сотъ. тако и азъ по многѣ книгамъ, исьбираа сладость словеснѣю и разѣ. и съвокѣпих аки в мѣ воды морскѣа»<sup>80</sup>. Дійсно, знання святих книг інколи суперечило філософії, а тому не кожен книжник був філософом,

---

<sup>76</sup> ПСРЛ. – М. : Языки русской культуры, 1997. – Т. 1: Лаврентьевская летопись. – С. 156.

<sup>77</sup> Там само. – С. 208.

<sup>78</sup> ПСРЛ. – М. : Языки русской культуры, 1998. – Т. 2: Ипатьевская летопись. – С. 340.

<sup>79</sup> ПСРЛ. – М. : Языки русской культуры, 2000. – Т. 9: Летописный сборник именованый Патриаршей или Никоновской летописью. – С. 172.

<sup>80</sup> Слово Данила Заточника. ѣ написа. своемѣ князю Ярославѣ Володимировичю // Сборник патристический и агиографический (кон. XVI в.). РНБ, Кир.-Бел. № 43/1120. – л. 285 об.

хоча кожен філософ був книжником, як зазначав В. Горський з цього приводу<sup>81</sup>. Зрештою, І. Жиленко висловлює версію про те, що поняття «філософ» означало в Русі «вищий рівень писемної освіченості». На її думку, деякі види писемної роботи, зокрема створення літописних зведень, потребували високого рівня кваліфікації, адже вони не були простим переписуванням. Вже в часи Нестора «Оперувати навіть таким обсягом інформації (усними спогадами, писанням, новгородським літописом) було працею надзвичайною»<sup>82</sup>. На відміну від місцевих літописів (на зразок Галицько-Волинського), котрі створювались досить просто за допомогою скорочення матеріалу та невеликих вставок «від себе», великі літописні зведення були, на думку дослідниці, «справою не утилітарною», такою, що робилася «фахівцями, зі смаком» і передбачала наявність кількох добре освічених осіб. «Що стосується зведення, зчитування чи якогось порівняння декількох зведень, то для такої роботи на кінець XII ст. вже потрібні були потужні сили чималой групи вчених писарів, – стверджує І. Жиленко. – Україна до XVI ст. не знала вищих православних навчальних закладів, та й нижчі давали у своїй основі переважно початкові знання. Якщо мирська освіта ще здобувалась представниками багатих верств навчання у спеціального вчителя чи поїздкою до західного університету, то більшість спраглих до науки чоловіків (і жінок) набували освіти від переписування книг під наглядом і наукою старшого книжника. Найбільш знані такі вчителі набували прізвиська “філософа”, як випускники візантійського вищого навчання, однак це прізвисько давалося не за дипломом, а за повагою до заслуг “метра”...»<sup>83</sup>. Зрештою, відмітимо, що титул «книжник» не був виключно почесним і шанобливим іменуванням. Поряд із

---

<sup>81</sup> Горський В. Климент Смолятич – «философъ велий». Кого вважали любомудром на Русі? / В. Горський // Давньоруські любомудри / В. Горський, О. Вдовина, Ю. Завгородній, О. Киричок. – К. : Вид. дім «Киево-Могилянська академія», 2004 – С. 34.

<sup>82</sup> Жиленко І. Церковно-культурне середовище і створення літописів та агіографічної літератури / І. Жиленко // Несторівські студії: Матеріали XI та XII міжнародних наукових конференцій. – К. : НКПІКЗ, 2014. – С. 80.

<sup>83</sup> Там само. – С. 82.

виразом «книжників великих и философъ» існувала й інша – «умом прост и некнижен», в якій як раз «некнижність» проголошувалась особливою чеснотою<sup>84</sup> на противагу «еллінській» філософській книжності.

«Політика» і «політичне». У сучасних філософських студіях вже усталеним стало розрізнення понять «політика» та «політичне». Спробуємо окреслити головні принципи їх вживання в межах дослідження, присвяченого досить специфічному об'єкту – києворуській писемній спадщині. Осмислюючи «політичне» відносно Київської Русі, з її особливою державністю ми не повинні потрапляти до «кола у визначеннях», коли «державна інколи виявляється чимось політичним, а політичне завжди чимось державним»<sup>85</sup>, як свого часу застерігав К. Шмітт<sup>86</sup>. Політичне покладає співіснування людей, охоплюючи дії, котрі не можуть бути зведені до родинно-племінних взаємодій, не залежно

<sup>84</sup> «Книжники» інколи вважалися винуватцями у втраті Христа, як у літописному епізоді під 986 рік: «Архиеръи [и] книжници исполнишася зависти. искаху оубити и. и имъше и ведоша къ гѣмону Пилату. Пилатъ же исѣгавъ ако без вины приведоша и. хотѣ испустити и. вни же рѣша ему. аще сего пустиши не имаши бѣити другъ кисареви» (ПСРЛ. – М. : Языки русской культуры, 1997. – Т. 1: Лаврентьевская летопись. – С. 103).

<sup>85</sup> Schmitt C. Der Begriff des Politischen: Text von 1932 mit einem Vorwort und drei Corollarien / C. Schmitt. – Berlin : Duncker & Humblot, 1991. – S. 21.

<sup>86</sup> Про диференціацію концептів політики і політичного в інтерпретації К. Шмітта, М. Фуко, Ф. Лаке-Лабарта, Ж.-Л. Нансі, Ш. Муффа, Ж. Рансьєра, А. Бадью див.: Viriasova I. Politics and the Political: Correlation and the Question of the Unpolitical [Electronic resourc] / I. Viriasova // Peninsula. – 2011. – Vol 1. – № 1. – Access mode: <https://journals.uvic.ca/index.php/peninsula/article/view/687> (last access: 12.01.2016). – Title from the screen. У диференціації понять «політичного» і «політики» складно переплелися різні концепти класичної та модерної політичної філософії, серед яких відправними пунктами можна вважати поняття «природного стану», «конфлікту» «устрою», «безпеки людини», «панування», «суспільної угоди», «публічної політичної дискусії», «авторитарності», «держави». Наприклад, природний стан людини, що характеризується зіткненнями й конфліктами у вигляді «війни всіх проти всіх», може породити певні устрої та ієрархії, що ґрунтуються на домінуванні, призвести до тимчасового затихання конфлікту (щоправда залишивши у латентному вигляді дихотомічну позицію «друг-ворог»), однак він однозначно (за Т. Гоббсом) не може кваліфікуватися як «політичний», адже людина в ньому не відчуває себе безпечно, не знімається загроза її життя (Viriasova I. Op. cit.). Проте створення системи убезпеченого співіснування людей, яка вже може характеризуватися терміном «політичне», не обов'язково передумовлює укладення «суспільної угоди», а отже, і публічне обговорення утверджуваного ладу, як це притаманно «політиці».

від того, відбуваються вони у межах держави чи ні. Та, власне, й запровадження розрізнення «політичного» й «політики» постало у західній філософській думці як намагання розкреслити сигнатуру політичних феноменів, не спираючись на два стовпи класичної політичної філософії – поняття «держави» і «влади» та як спроба заглибити ці феномени в основи людського буття й відносин, хоча, безумовно, інституції й концепти «держави» та «влади» були головними й визначальними як для середньовічної політики, так і для середньовічної політичної думки.

Політичне розуміється як репрезентативна діяльність, що має визначену мету і конститує певний принцип людського співіснування та є націленою на створення більш чи менш сталих конфігурацій занять і розподілів благ, тобто побудову своєї диспозиції соціальних і професійних практик, функцій та винагород<sup>87</sup>. Проте «політичне» не є «*політикою*» у власному сенсі цього слова, принаймні в його греко-візантійському варіанті, який був панівним у Київській Русі<sup>88</sup>. Не зважаючи на те, що всі згадані вище

---

<sup>87</sup> Політичне і політика як діяльності зі створення і підтримки диспозицій людського співжиття репрезентують комплекси історично змінюваних політичних цілей і принципів, що відображають іманентний світ політичних суб'єктів, а отже, приховуються чи артикулюються в тім числі й за допомогою писемності. Ці принципи і цілі можуть перебувати поза межами політичного, як наприклад, «істина», «благо» чи «істинне життя» у межах античного сприйняття політики, візантійського християнства чи політичної думки Київської Русі, а можуть замикатися у самому політичному, трансформуючись у ідею загального блага чи спільного інтересу. І в тому, і в іншому випадку підпорядкування цілей конкретних діяльностей людей меті спасіння чи загального блага завжди виступає, в кращому випадку, підпорядкуванням блага більшості, а в найгіршому – ілюзії загального блага.

<sup>88</sup> Достатньо переконливим здається те, що Київська Русь відтворювала греко-візантійське чи то іншими словами християнізоване платонівсько-аристотелівське розуміння політичного, яке полягало в осмисленні головної політичної мети як блага та відображало в писемній спадщині особливий тип християнської святості, що найбільшою мірою відповідав цій меті. Воно також проявлялось в уявленні про «архітектонічний» характер політичної діяльності як мистецтва створення ієрархічної диспозиції, підпорядкованої принципу християнської справедливості. В цих аспектах писемна спадщина Київської Русі відігравала ключову роль. Завдяки їй концепт політичного запроваджувався у києворуські інтелектуальні й соціальні практики і засвідчував своє політичне існування (Див. про це: *Киричок О. Б.* Греко-візантійське уявлення про політику в писемних пам'ятках Київської Русі / О. Б. Киричок // *Софія Київська: Візантія. Русь. Україна.* – 2014. – Вип. IV. – С. 365–370).

складові політичного притаманні й «політиці», останній термін обов'язково передбачав публічну конкуренцію різних моделей устрою полісу<sup>89</sup>, особисту участь у цьому громадян<sup>90</sup>, а також встановлював межі політичної діяльності<sup>91</sup>. Політика мислилась саме як пряме публічне протиборство позицій, а не приховані палацові інтриги (як в архаїчних, деспотичних утвореннях чи теперішніх

---

<sup>89</sup> «Πολιτεία τὸν τὴν πόλιν οἰκοῦντων ἐστὶ τὰξις τις» («Устрій є відома організація жителів полісу»), див.: *Арістотель*. Політика II 1274b 35–40). Термін «поліс» не має відповідників у сучасних європейських мовах і еквівалентів у сфері сучасної політичної реальності. Це поняття не відповідає повністю тому, що ми зараз називаємо «містом», «державою», «суспільством» чи «нацією». Він був спільнотою людей, де політична ідентичність переважала над всіма іншими, передумовлював участь кожного, хто мав статус громадянина («πολίτης»), в управлінні даною спільнотою, був утворенням, що нерозривно пов'язувало сферу влади і сферу спільноти (Див.: *Вольф Ф.* Поліс (πόλις), Politeia («політеїа») / *Ф. Вольф* // *Європейський словник філософій*. – К.: Дух і літера, 2009. – Т. 1. – С. 307–308.

<sup>90</sup> «Ми покладаємо, таким чином, що громадянами є ті, хто беруть участь в управлінні» («τίθεμεν δὴ πολιτάς τοὺς οὗτω μετέχοντας»), – пише Арістотель (*Арістотель*. Політика III 1275a 30–35).

<sup>91</sup> Англійською «*polisy*» означає політичну мету, стратегію, програму, задум, тактику, спосіб дій влади, уряду тощо, технологію прийняття ними політичних рішень, спрямованих на побудову чи зміну певного устрою суспільства, котрий позначається словом «*polity*» – віддаленим еквівалентом гр. «політеїа». Процес боротьби цих планів, програм та задумів, себто конкуренція і протидія різних осіб, партій та груп тиску охоплюється словом «*politics*», що приблизно відповідає гр. «політікá». «*Politics*» найчастіше апріорі передбачає публічність усіх цих процесів, з огляду на що усталений англійський вислів «*public policy*» («публічна політика») більше вказує на підконтрольність дій уряду чи влади громадськості, ніж на їх публічний характер. В українській мові ці терміни охоплюються єдиним словом «політика», що інколи створює складнощі перекладу (див.: *Polity* // *Oxford English Dictionary* [Electronic resource]. – Access mode: <http://www.oxforddictionaries.com/definition/english/polity>; *Policy* // Там само. – <http://www.oxforddictionaries.com/definition/english/policy> (last access: 22.03.16). – Title from the screen; *Politics* // Там само. – <http://www.oxforddictionaries.com/definition/english/politics> (last access: 22.03.16). – Title from the screen; *Policy* // *Collin P. H.* *Dictionary of Politics and Government* / P. H. Collin. – London: Bloomsbury Publishing, 2004. – P. 182; *Polity* // Там само. – P. 183.; *Politics* // Там само. Див. також: *Рено Ф.* Політичне, політика / *Ф. Рено* // *Європейський словник філософій*. – К.: Дух і літера, 2009. – Т. 1. – С. 310–318).

корумпованих суспільствах<sup>92</sup>). Однак насправді у спільнотах минулого та сучасності «політика» і «політичне» взаємодіють і переплітаються<sup>93</sup>. Це повною мірою стосується і Київської Русі, де, як відомо, ще в епоху племінних об'єднань зародилося віче – своєрідний інститут публічного обговорення політичних цілей і рішень, котрий супроводжував всю її історію аж до періоду роздробленості<sup>94</sup>.

---

<sup>92</sup> «За архаїчної доби (дополісних цивілізацій), – пише С. Пролєєв, – попри безсумнівний факт наявності держави, влада (вже державна) не набула політичного характеру. Політика як форма життя і діяльності людей, як спосіб здобуття, розподілу, функціонування і перетворення влади ще очікувала свого відкриття, котре відбулося значно пізніше – вже в античному суспільстві... Сутність політики вбачається в існуванні влади в режимі публічно організованого, легального змагання, відкритого для всіх учасників суспільства. Невід'ємною частиною цього змагання є конкуренція вільно обираємих політичних рішень та стратегій, що докорінно відрізняє його від глибоко ритуалізованої та сакралізованої діяльності архаїчних держав» (*Пролєєв С. В. Метафізика влади: Монографія. / С. В. Пролєєв – К. : Наукова думка, 2005. – С. 246–249*).

<sup>93</sup> Політика і політичне можуть сприйматися не лише як взаємодоповнення одне одного, але й як певна пара опозицій, що свого часу помітив ще К. Шмітт. Політка у її ліберальній формі, як світ дебатів, компромісів і узгодження точок зору, знищує політичне, основою якого є не суперечка, а конфлікт, змодельований у термінах «дружба-ворожнеча» (*Schmitt C. Der Begriff des Politischen: Text von 1932 mit einem Vorwort und drei Corollarien / C. Schmitt. – Berlin: Duncker & Humblot, 1991. – ss. 28–29*). Про долю політичного як сфери, позбавленої «дебатів», у наш час ґрунтовно розмірковує К. Палонен (*Palonen K. Politics or the Political? An Historical Perspective on a Contemporary Non-Debate / K. Palonen // European Political Science. – 2007. – № 6. – pp. 69–78*).

<sup>94</sup> Т. Вілкул на основі дослідження давньоруських літописів окреслює коло публічних функціональних рішень, які могли обговорюватися і прийматися на віче. Це – обрання та вигнання князя, вирішення питань війни та миру, укладення угод (наприклад, відомих торгових домовленостей з греками), суд, обрання єпископів, господарчі справи (розподіл прибутку, підтвердження привілеїв), етикетні зібрання (бенкети, коронації, урочисті зустрічі князів тощо). (Див.: *Вілкул Т. Л. Віче в Давній Русі у другій половині XI – XIII ст.: дис... канд. іст. наук: 07.00.01 / Вілкул Тетяна Леонідівна; Нац. акад. наук України, Ін-т історії України. – К., 2001. – С. 101–124*). Хоча, як справедливо зазначає дослідниця, функції віче щодо публічного обговорення і прийняття рішень не були чітко зафіксованими і систематичними (Там само. – С. 101), а сам феномен віча досить складно ідентифікувати у наявних першоджерелах, ми бачимо досить широке коло його втручання у політичне життя Русі.



З іншого боку, на відміну від «політичного», «політика» в її класичному розумінні повинна визнавати за кожною практикою притаманну їй автономію і ціль та обмежуватись тільки пов'язуванням їх воєдино<sup>95</sup>. На відміну від «політики», «політичне» завжди намагається вийти із власних берегів і зазіхнути на територію інших діяльностей, що нерідко навіть в наш час спостерігається в тоталітарних суспільствах та суспільствах зі слабо розвиненою демократією<sup>96</sup>. «Політичне» завжди намагається втрутитися у сам зміст діяльності ремісника, вченого, митця чи лікаря або призначити на професійні посади людей з «партійних», а не «професійних» міркувань. Окрім того, політичне (через різного роду релігійні чи міфічні інвективи й заборони) здійснює спробу проникнути навіть у коло некодифікованих соціальних практик, таких як творчість, дружба, сексуальність тощо.

У даному дослідженні поняття «політика» чи «політичне» будуть використовуватися в залежності від окресленого вище розуміння. Вживання терміну «політичний» як прикметника (наприклад, у словосполучах «політична діяльність», «політична

---

<sup>95</sup> Платон. Політик 308с; Арістотель. Нікомахова етика I 1094а. «Політика» і «політичне» передумовлюють також наявність певних принципів побудови диспозицій та ієрархій, як наприклад, по-християнськи переосмисленої справедливості у Візантії та Київській Русі чи різних моделей принципу свободи та рівності у Модерний період. В усіх своїх компонентах політика й політичне вступають у складні відносини з писемністю, які й стануть предметом дослідження.

<sup>96</sup> «Мені видається, – пише В. Декомб, – що межі політики мають шукатися в самому уявленні про згадану вище політичну структуру людських діяльностей... Це рішення тримається на певній дистинкції, без якої губиться категорія політики. Для того щоб було щось таке як політик, необхідно, щоб політик був усюди, але щоб він не був усім... зміст діяльностей не визначається політикою... Людські діяльності, взаємозалежність та порядок яких має цінувати політика, мають свій власний зміст, певну умову існування... Це не політика, яка буде казати лікарю, хто здоровий, а хто хворий. Також це не політика, яка буде казати про наші зобов'язання перед богами. Політику належить сказати, скільки ми повинні мати лікарів та яке місце має займати практика цього мистецтва в місті, наприклад в його бюджеті. Та йому випадає сказати, де ми можемо будувати церкви» (Декомб В. Філософія політичного судження [Електронний ресурс] / В. Декомб, пер. О. Йосипенко. – Режим доступу: <http://rethinkingdemocracy.org.ua/themes/Descombes2.html> (дата звернення: 5.06.2015). – Назва з екрана).

практика») позначатиме ситуацію коли мовиться про певний атрибут, що однаково притаманний як політиці, так і політичному.

**Політична репрезентація.** Терміни «феномен» та «явище» вживаються в даній роботі як синоніми й позначають факт бачення предмета. Проте одразу ж маємо уточнити, що це бачення не розглядається як жорстко обумовлене сенсорністю і прив'язане виключно до неї, а також воно не редукує роль розмірковувань над предметом до простого сприйняття<sup>97</sup>, а виражає єдність зовнішніх істотних ознак чи властивостей явища, названих нами 1) *атрибутами*, з його 2) *формальними характеристиками* та 3) *змістом* даного явища<sup>98</sup>. Феномен розглядається тут як те, що являється, або, інакше кажучи, репрезентується у безпосередній єдності виділених аспектів. Тому головною методологічною установкою даного дослідження є переконання, що погляд на киеворуську писемність як на політичний феномен можливий за умови осмислення її як *політичної репрезентації*.

Поняття репрезентації має довгу філософську й політичну історію<sup>99</sup> і завдяки цьому концептуальний потенціал, вміщений у

<sup>97</sup> Див.: Phenomenon (philosophy) // Encyclopaedia Britannica [Electronic resource]. – Access mode: <http://www.britannica.com/topic/phenomenon-philosophy> (last access: 25.03.16). – Title from the screen.

<sup>98</sup> Існує спокуса вжити до такого потрійного розуміння явища характеристику «феноменологічне розуміння». Однак вивчення того, що саме становить собою феномен у межах різних версій феноменології є достатньо складним і не входить у завдання дослідження. Тому дане розуміння феномену слід сприймати як своєрідну дослідницьку схему, яка, проте, поділяє деякі базові настанови ще «класичної» феноменології, а саме відмову від звуженого тлумачення феномену як виключно сенсорного, емпіричного даного, від його «натуралістичного» чи «психологічного» розуміння, включення в структуру феномену змісту, а інколи і словесної оболонки, інтерес до предмету, що розгортається у феномені тощо (Див.: Phenomenology // Encyclopaedia Britannica [Electronic resource]. – Access mode: <http://www.britannica.com/topic/phenomenology> (last access: 25.03.16). – Title from the screen).

<sup>99</sup> Г.-Г. Гадамер виділяє два історичні смисли поняття «репрезентація», які умовно можна назвати «правовим» і «сакральним». У першому смислі репрезентація виражала право на «заміщення», «представництво» чи «спроможність» такого заміщення репрезентованого репрезентантом, а у другому – пов'язувалась із літургійними практиками та християнськими ідеями «втілення» і «містичного тіла» як «здійснення присутності» (*Гадамер Г.-Г.* Істина і метод. / Г.-Г. Гадамер, пер. з нім. О. Мокровольський. – К.: Юніверс, 2000. – Т. I: Герменевтика I. Основи філос. герменевтики. – С. 137). Вчення Г. В. Ляйбніца про універсальну репрезентацію,

його семантиці та етимології, є досить продуктивним для розробки програми дослідження політичних основ києворуської писемності<sup>100</sup>. Очевидно, що головним призначенням писемності в межах політичного є, насамперед, репрезентація певної політичної

що існує в кожній монаді, на думку Г.-І. Гадамера, пов'язане із суб'єктивізацією поняття ідеї XVII ст. (Там само). Поняття «політична репрезентація» у філософському розумінні найчастіше пов'язується із творчістю Ф. Анкерсмита, котрий став автором однойменної книги, що вийшла друком у Стенфорді 2002 р. (*Ankersmit F. R. Political Representation / F. R. Ankersmit. – Stanford, CA: Stanford University Press, 2002. – 234 p.*). Вчений доводив, що в історичній писемності і політики існує спільна процедурна основа, що найкраще виражається у понятті «репрезентації», адже історична писемність базується на представленні досвіду минулого, а політика – на представленні певних ідей чи дій, причому обидві вони здійснюють однакову процедуру відбору, уніфікації і синтезу чи то фактів (подій), чи то політичних дій (вчинків). Плутанину, особливо при перекладах, вносить вживання словосполучення «political representation» у значенні «політичне представництво», зокрема таке тлумачення терміну подає Стенфордська філософська енциклопедія (Див.: *Political Representation // Stanford Encyclopedia of Philosophy [Electronic resource]. – Access mode: <http://plato.stanford.edu/entries/political-representation> (last access: 25.03.2016).* – Title from the screen). Проте тут мається на увазі «зворотній» процес. Як вказав К. Скінер у коментарі до праці Ф. Анкерсмита: «Це безсумнівно правильно, що громадяни в межах ліберальних демократій беруть участь у політиці за допомогою представництва. Але чому ... сучасна політична теорія приділяє так мало уваги тому, щоб саме громадяни мали уявлення про політичну систему. Чому ми так багато говоримо про громадянське представництво, але так мало про уявлення політики громадянами» (*Skinner Q. Comments on Frank Ankersmit's Political Representation and Political Experience: an Essay on Political Psychology / Q. Skinner // Redescriptions: Yearbook of Political Thought, Conceptual History and Feminist Theory. – 2008. – Vol. 12. – P. 228*). Подібно Г.-І. Гадамеру, К. Скінер розрізняє репрезентацію як «зображення», що походить із «мови театру», і повинне обов'язково зберігати подібність з «оригіналом», та репрезентацію як «представництво», що походить із римської юридичної і політичної практики, де в персоні, що представляє (юристи, дипломати), подібність із репрезентованим не обов'язкова (*Ibid. – pp. 228–230*).

<sup>100</sup> Багата семантика англійського «representation», котру використовує Ф. Анкерсміт, та етимологія цього слова (від англ. «presentation», «present», лат. «repraesentationis») є вдалою у якості концепту для розробки теоретичного поняття, що позначає спільну глибинну основу для політики і писемності. «Representation» означає «зображення», «образ», «філософське поняття», «уявлення» в межах історичного вжитку, а в межах політики – «твердження», «заяву», «представництво». Відповідно «present» означає «лист», «документ», «присутній», «наявний», «справжній», «готовий прийти на допомогу», а також «пред'являти», «представляти», «показувати», «направляти». «Presentation» – «виклад», «подання», «опис», «уявлення», «ідея».

діяльності, або, якщо висловитися інакше, політична діяльність повсякчас змушена репрезентувати певну політичну реальність, наприклад, проголошувати цілі, програми й принципи, закріплювати системи правил, утверджувати інституції та, як наслідок, активно використовувати для цього писемність. Політична дія також зазвичай має необхідність бути репрезентованою, розтлумаченою, причому в деяких випадках досить віддалено від справжнього задуму і результату дії (поразки політиків часто подаються як їх перемоги, а втрати як здобутки). Саме від репрезентації вчинків, а не від їх самих, значно залежить успішність політика чи політичного проекту. Так, Володимир Мономах, описуючи свої військові експедиції й відчуваючи, що похід на князя Ярополка не вписується ні в загальну композицію його автобіографії, ні у проголошувану ним ідею князівської єдності й «братолюбства», змушений робити приписку, що цей похід спричинений неможливістю більше терпіти Ярополкову «злобу» («не терпаче злобь юго»<sup>101</sup>), демонструючи цим самим репрезентативне призначення писемності, яка повинна зафіксувати у свідомості нащадків «правильну» інтерпретацію сумнівного з точки зору моральності походу. Нижче будуть окреслені основні методологічні засади використання концепту політичної репрезентації у якості моделі, що структурувала предмет і задала програму досліджень.

1) Насамперед, зазначимо, що писемність як політична репрезентація розглядається такою, що не просто «*відображає*» політичну реальність, але й «*зображує*» її, причому «зображення» майже повсякчас засвідчує свою відмінність від зображуваного, «прирошуючи» в такий спосіб власне політичне буття<sup>102</sup>.

<sup>101</sup> Поученьє (Володимира Мономаха) // Летопись (Лаврентьевская летопись, 1377 г.). РНБ, Ф.п.IV.2. – л. 82 об. Тут і далі «Повчання» Мономаха цитується за цифровою копією рукопису, розміщеною на сайті Російської національної бібліотеки ([http://expositions.nlr.ru/literature/drevrus/show\\_Manuscripts.php?i=8EF23706-6FC2-4330-8EB5-D7F7CD2B6F0F&v=&l=1](http://expositions.nlr.ru/literature/drevrus/show_Manuscripts.php?i=8EF23706-6FC2-4330-8EB5-D7F7CD2B6F0F&v=&l=1)).

<sup>102</sup> Власне, термін «*φαινόμενον*» вживався не лише відносно того, що «являється», але й відносно того, що «здається». Гр. «*φαίνομαι*», «*φαίνεται*» («здаватися», або «здається», однокорінні із «*φαίω*» – «світитися», «являтися») – тобто без прив'язки до дійсності (Див.: Phenomenon (philosophy) // Encyclopaedia Britannica [Electronic resource]. – Режим доступу: <http://www.britannica.com/topic/phenomenon-philosophy> (last access: 25.03.16). – Title from the screen).

Очевидно, метафора «дзеркала», нерідко пов'язувана із репрезентацією, значно краще характеризує усне мовлення, ніж писемність, адже відображення політичного в усному мовленні є зазвичай більш плінним, минушим і нестійким, ніж зображення на письмі, а тому воно не так відверто претендує на власний онтологічний статус як писемність. Дзеркальне «відображення» політики не володіє повноцінним політичним буттям. На відміну від нього, «зображення», як вважає Г. Гадамер, не тільки має власне буття, що перетворює його на репрезентацію з ознаками «автономності дійсності»<sup>103</sup>, але й доповнює саму зображувану дійсність новим змістом, вираженим в образі, сприяючи таким чином «приросту буття» тепер уже зображуваної дійсності<sup>104</sup>. Як раз завдяки цьому політичне в усіх своїх властивостях і проявах потребує писемної репрезентації. Тільки репрезентація надає йому повноцінного буття, можна навіть сказати, робить політичне політичним. З іншого боку, якщо зображуване претендує на роль «автономного дискурсу»<sup>105</sup>, на окремий онтологічний статус, то можна вважати, що воно є не просто відображенням політичних явищ, але й саме стає політичним явищем, демонструючи ряд політичних властивостей, найістотніші серед яких мають бути позначені як *атрибути*. Головними серед них є а) радикально відмінна від усного мовлення, здатність писемності утверджувати й фіксувати ієрархічну диспозицію, репрезентуючи при цьому претензії на істинність, сакральність, особливий політичний статус скриптора, політичну публічність та утаємниченість, абстрактну референцію, аксіологічність, а також б) здатність поширювати інвективи на значно більшу частину людей, в значно ширшому просторі й тривалішому часовому проміжку, ніж за усно-родинного спілкування. Даний аспект киеворуської писемності майже не розглядався в сучасній історико-філософській науці і, звісно, універсальної методологічної схеми для дослідження цих атрибутів наразі не існує. Та власне, й не може існувати, адже кожен

---

<sup>103</sup> Гадамер Г.-Г. Цит. праця... – С. 136.

<sup>104</sup> Там само.

<sup>105</sup> Olson D. On the language and authority of textbooks / D. Olson // Journal of Communication. – 1980. – № 30(4). – pp. 186–196.

історичний вид писемності має свої політичні властивості. Проте низка методологічних знахідок у працях Р. Барта, Ж. Деріда, М. Фуко, якими можна доповнити «репрезентативну» методологію, може надати історика філософії корисний інструментарій для дослідження, втім числі й киеворуської писемності. Більшість із названих філософів зверталися до аналізу політичних атрибутів писемності у межах програми критики дискурсу лібералізму, покликаній під удаваними свободами відшукати складні практики маніпуляції політичною свідомістю і прихований владний примус. Проте певне перенесення методів цієї «викривальної» історії філософії, яку інколи позначають узагальненою назвою «дискурс-аналіз»<sup>106</sup>, на дослідження неліберальних суспільств, втім числі й суспільств минулого, може бути продуктивно застосоване для вивчення феномену киеворуської писемності, про що і йтиметься у *першому розділі* праці.

2) Писемність як політична репрезентація не тільки відображає чи зображує дійсність, перетворюючись тим самим на окрему реальність, з власними політичними атрибутами. За допомогою *політичних лексем*, насамперед «влада» й «державна», які виступали своєрідними «стовпами» середньовічної політики і класичної політичної філософії, вона акумулює і відтворює множинну мислимого й дійсного досвіду, одночасно відображаючи політичну практику, впливаючи на неї й будучи її частиною. Методологія історико-філософського дослідження має певні надбання у вивченні політичної лексики, представлені здобутками кембриджської

---

<sup>106</sup> Див.: Русакова О. Ф. Современные трактовки предметной области политической философии: методологический анализ / О. Ф. Русакова // Научный ежегодник Института философии и права Уральского отделения Российской академии наук. – 2009. – Вып. 9. – С. 225–226. В межах дослідження дискурс розуміється як складна єдність мовної практики, що виражається у писемному повідомленні, із позаграматологічними чинниками, що його супроводжують і слугують основою для розуміння та інтерпретації. Ці чинники включають складний комплекс скрипторів, їх свідомих чи несвідомих політичних задумів, політичних умов написання, адресатів, міфічних кодів, соціальних архетипів, політичних контекстів і ситуацій тощо. У понятті дискурсу прихований вплив не тільки політичного «оточення» на писемність, але й зворотній вплив писемності на політичну практику через притаманну їй «владу ствердження» (М. Фуко).

школи історії понять (К. Скіннер, Дж. Покок, Дж. Данн<sup>107</sup>), розробками в галузі історичної семантики Р. Козелека<sup>108</sup>, методологією аналізу концептів тощо<sup>109</sup>. Саме вони були використані в дослідженні. Окрім того, писемність як політична репрезентація, за допомогою більш складних дискурсивних форм, побудованих на лексемах, а саме – політичних висловлювань, відтворює спільну з іншими політичними явищами процесуальну основу. Скриптор, наприклад літописець, так само, як і політик змушений вибирати для включення в писемну пам'ятку із множини подій тільки ті факти, які є найбільш «оптимальними» з позицій представлення їх «загалу». «При переході від хаотичної безкінечності до дії, – пише Ф. Анкерсміт, – десь і якимось чином має бути зроблений крок до синтезу й уніфікації. Саме ця дія, а не інша, врешті-решт, визнається правильною реакцією або втручанням у складній соціально-політичній реальності»<sup>110</sup>. А тому тут мають місце «редукція і синтез, спільні як для написання історії, так і для політичної практики...»<sup>111</sup>. На думку вченого, як раз «поняття репрезентації

<sup>107</sup> Методологічні напрацювання К. Скіннера зібрані у першій книзі його тритомного «Visions of politics» (Див.: *Skinner Q. Visions of politics: / Q. Skinner. – Cambridge: Cambridge University Press, 2002. – V. 1: Regarding Method. – 209 p.*). Питаннями методології дослідження мови як індикатору політичних змін займався також Дж. Покок (*Pocock J.G.A. Politics, Language and Time: Essays on Political Thought and History / J.G.A. Pocock. – Chicago, IL: University Of Chicago Press, 1989. – 299 p.*) й ін.

<sup>108</sup> Надбання Р. Козелека, котрі прийнято йменувати методологією «історії понять» («Begriffsgeschichte»), пов'язують, перш за все, із його роботою у якості редактора і автора дев'ятитомного словника німецької політично-соціальної лексики «Geschichtliche Grundbegriffe» (*Geschichtliche Grundbegriffe: Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland / O. Brunner, W. Conze, R. Koselleck (Hrsg.). 8 Bände in 9. Klett-Cotta, Stuttgart. – 1972–1997*) та інших методологічних праць (Див.: *Козелек Р. Минуле майбутнє. Про семантику історичного часу / Р. Козелек, пер. з нім.: В. Швед; наук. ред.: С. Стельмах. – К.: Дух і літера, 2005. – 380 с.*).

<sup>109</sup> Концептуальний аналіз у межах історико-філософського дослідження вітчизняного матеріалу вдало застосований С. Йосипенком у дослідженні, присвяченому концептам осмислення духовної культури України XVII – першої половини XVIII ст. (*Йосипенко С. Л. До витоків української модерності: українська ранньомодерна духовна культура в європейському контексті: монографія / С.Л. Йосипенко. – К.: Укр. Центр духов. культури, 2008. – 392 с.*).

<sup>110</sup> *Ankersmit F. R. Political Representation... – P. 2.*

<sup>111</sup> *Ibid.*

має вирішальне значення для їх розуміння»<sup>112</sup>, адже подібно тому як зображуване на письмі набуває власного політичного буття, так само і процес створення писемності, зокрема літописів, перетворюється на набір дій, що мають спільну природу з практичними політичними діями, або, якщо підійти до цього з позицій аналітичної філософії, стає близьким до описаного і дослідженого свого часу Дж. Остіном особливого типу вербальних висловлювань, які «не є описами дій... а самі є діями» і не можуть розглядатися з позицій істинності чи хибності, а мають оцінюватися з точки зору спричиненого ними ефекту<sup>113</sup>. Навіть нібито політично-нейтральну літописну фразу, як наприклад «Ярославъ иде на Литву»<sup>114</sup>, сучасники князя оцінювали не з позицій істинності чи хибності, себто відповідності зображуваного дійсності, подібно вченим-історикам, а сприймали її у вигляді деякого образу (наприклад «войовничого князя»), робили із неї приклад для наслідування чи навіть стимул для вчинку. Дії політиків, котрі літописцем відбираються для зображення, чи навіть придумуються самостійно, формулюються на письмі у вигляді «висловлювань дій»<sup>115</sup>, котрі обов'язково передумовлюють в своїй структурі дієслова, які (якщо взяти за основу так звану «перфор-

---

<sup>112</sup> Ibid. Теза про те, що політична репрезентація як своєрідна «вистава» демонструє, на думку Ф. Анкерсмита, більше «естетичну», ніж «етичну» природу, стосується саме процедурних аспектів політики, а не «ідей» чи «умов», на які вона спирається і згідно яких проводить добір і синтез реальних чи то зображуваних дій. Головні ідеї «естетичного» розуміння політики та її зв'язки з іронією, метафорою тощо Ф. Анкерсміт розвинув у праці «Естетична політика» (*Ankersmit F. R. Aesthetic Politics. Political Philosophy Beyond Fact and Value* / F. R. Ankersmit. – Stanford, CA : Stanford University Press, 1996. – 423 p.).

<sup>113</sup> *Austin J. L. How to Do Things With Words (Second Edition)* / J. L. Austin. – Cambridge, MA : Harvard University Press, 1975. – Р. 6. Прикладом мовної дії може бути владний наказ, який по суті є «атомом» політичних відносин. Наказ мав би розглядатися, насамперед, із позицій успішності чи неуспішності його виконання, а не істинності чи хибності, смислу чи замислу слів, якими він віддається. Іншим прикладом є оголошення війни (знамените Святославове «хочю њ вы ити»), ПСРЛ. – М. : Языки русской культуры, 1997. – Т. 1: Лаврентьевская летопись. – С. 65).

<sup>114</sup> ПСРЛ. – М. : Языки русской культуры, 1997. – Т. 1: Лаврентьевская летопись. – С. 153.

<sup>115</sup> Наприклад, «ИЗаславъ Двѣдичъ пришелъ. на Днѣпръ к перевозу... Ва Chesлавъ же сдумавъ. съ Мьстиславомъ и с мужьми. не пусти его въ Киевъ. ИЗаславъ же ѡха ѡпаты Чернигову. Ва Chesлавъ же посла по Стослава. по Всеволодича...» (ПСРЛ. – 1998. – Т. 2: Ипатьевская летопись. – С. 469–470).



мативну гіпотезу» Дж. Росса) всі потенційно є мовними діями<sup>116</sup>. Виходячи зі сказаного вище, невід'ємною частиною дослідження писемності як політичного явища стає такий її формальний аспект як *політичні висловлювання*. Проте дослідження формальних аспектів писемності не може обмежитися й цим. У працях Ф. Анкерсмита послідовно обґрунтовується думка, що написані тексти не можуть виступати в дослідженні у вигляді «складних молекул» з атомарних сентенціальних елементів (слів і речень) як їх сприймала чи не вся філософія мови ХХ ст. Вони, на думку вченого, не повинні розглядатися як прості «кон'юнкції речень»<sup>117</sup>, адже є об'єднаними у метафоричні чи наративні форми, що самі по собі спираються на певну політичну ідею чи реальність. Саме тому, окрім аналізу висловлювань, у даній роботі ставилось завдання є також звернення до більш складних дискурсивних форм писемності, таких як *метафора* і *наратив*. Підбір політичних дій політиком, так само як і підбір писемних фактів скриптором та створення з них цілісної наративної оповіді, часто спираються на якусь політичну ідею і мають справу з проблемою застосування політичного ідеалу до ситуації, в якій

---

<sup>116</sup> Ross J. R. On declarative sentences / J. R. Ross // Readings in English Transformational Grammar. – Washington: Georgetown Univ School of Language, 1970. – pp. 222–272. О. Йосипенко пов'язує звернення до аналізу висловлювань у західній філософії з намаганням пов'язати мовлення і дійсність людського життя: «Теза про примат аналізу висловлювань (proposition) над лексичною концепцією мовлення була відновлена наприкінці ХІХ століття кількома авторами, які діяли незалежно один від одного (найбільш відомими серед них є Фреге та Піре), а у ХХ ст. дала місце філософській граматиці Вітгенштайна... Водночас лексичні концепції мовлення продовжують існувати у ХХ столітті та сприяють виникненню “протилежних” філософських доктрин, одні з яких вважають, що мовлення покликане представляти (денотувати) світ, а однозначність, яка випливає з цього його призначення, використовується науковими та технічними мовами, інші ж вважають, що мовлення вільне від будь-якого примусу вказування та денотації, і мовну неоднозначність блискуче демонструють літературна та філософська мови» (Йосипенко О. М. Від мови філософії до філософії мови. Проблема мови у французькій філософії другої половини ХХ – початку ХХІ століть / О. М. Йосипенко. – К. : Укр. Центр духов. культури, 2012. – С. 23). «... Філософія, що практикує граматичний метод, становить реальну альтернативу епістемології з її засадничим розмежуванням світу та мовлення номінального та реального: мовлення є частиною світу (реальності), воно не може протиставлятися реальності й зрозуміти його можна лише шляхом контекстуалізації у людських практиках та інституціях» (Там само. – С. 24).

<sup>117</sup> Ankersmit F. R. Narrative Logic: A Semantic Analysis of the Historian's Language / F. R. Ankersmit. – Groningen : Springer Netherlands, 1983. – P. 59.

діє політик, ідеалу зазвичай віддаленого від самої ситуації. За всім цим, як вважає Ф. Анкерсміт, прихована метафора, якщо її, звісно, розуміти не як простий літературний троп, а як загальне перенесення однієї реальності на іншу. Політична метафора і політичний наратив можуть бути успішно вивчені за допомогою інспірованих в історико-філософське дослідження методів політичної метафорології та наратології<sup>118</sup>. З методологічних міркувань важливо, що у політичній метафорології, яка в наш час перетворюється на окремий напрям досліджень на перетині політичної лінгвістики та міждисциплінарної метафорології<sup>119</sup>, політична метафора розуміється як утворення, що має не лише пізнавальне значення, відбиваючи на письмі когнітивну репрезентацію реальності у внутрішньому світі людини, а і як така, що демонструє екстралінгвістичну вкоріненість у соціально-політичній комунікації, відображаючи як універсальні політичні архетипи, так і специфіку політичного середовища<sup>120</sup>. Політичний наратив розуміється як такий, що, охоплюючи пласт оповідального в писемному тексті, поєднує фактуальну реєстрацію подій з самостійним конструюванням подієвості на основі привне-

<sup>118</sup> Див.: Олещук П. Теоретичні засади аналізу політичних наративів як засобу дослідження політичного дискурсу / П. Олещук // Віче. – 2010. – № 10 (271). – С. 18–21.

<sup>119</sup> Політична метафорологія в наш час набуває рис нового напрямку. Див. загальний огляд зарубіжної літератури з цього питання: Будаєв Э. В., Чудинов А. П. Зарубежная политическая метафорология / Э. В. Будаев, А. П. Чудинов. – Екатеринбург: Уральский гос. пед. университет, 2008. – 248 с. Про методологічні основи зарубіжної політичної метафорології див.: Чудинов А. П. Методология зарубежной политической метафорологии / А. П. Чудинов // Современная политическая лингвистика: тезисы Международной научной конференции. – Екатеринбург : Урал. гос. пед. ун-т, 2011. – С. 286–289.

<sup>120</sup> У такому розумінні політична метафора може стати предметом передусім дискурс-аналізу писемного тексту. Застосування методології дискурс-аналізу до метафор пов'язують із роботами П. Друлака. Однак праці цього вченого, як і більшість подібних, аналізують не минулий, а сучасний політичний дискурс, зокрема метафори в риторичі лідерів Євросоюзу тощо (Див.: Drulák P. Motion, Container and Equilibrium: Metaphors in the Discourse about European Integration / P. Drulák // European Journal of International Relations. – 2006. – Vol. 12(4). – pp. 499–531; Drulák P. Metaphors and Creativity in International Politics. Discourse Politics Identity [Electronic resource] / P. Drulák. – Access mode: [www.lancaster.ac.uk/ias/researchgroups/dpi/docs/dpi-wp3-2005-drulak.doc](http://www.lancaster.ac.uk/ias/researchgroups/dpi/docs/dpi-wp3-2005-drulak.doc) (last access: 25.03.16). – Title from the screen). Особливістю представленого тут підходу буде спроба застосування даних методологічних надбань, до певного історичного типу писемності.

сеного змісту, наперед заданої програми чи теми, котрі витікають із політичних переконань і задумів автора, а отже здатен, з одного боку, вказати на задум і референцію політичного висловлювання, а з іншого – відтворити хоча й непевний, але зв'язок із власною онтологічною основою, «довантажуючи» її змістом, а інколи і «розвантажуючи» від дійсних подій<sup>121</sup>. Аналізу головних форм політичної репрезентації, себто *політичних лексем, політичних висловлювань, метафор та наративів* писемної спадщини Київської Русі, було присвячено *другий розділ* праці.

3) Наративне узагальнення та метафоричне перенесення передбачало спробу долаштування до киеворуської політичної дійсності певних політичних теорій та ідей Середньовіччя, внаслідок чого репрезентувався не просто образ політики, але й змінювалась сама політична дійсність. Через те політичний зміст киеворуських писемних пам'яток не міг зводитися до простого викладу політичних подій. «Те, що зображення тепер має власну дійсність, – писав І. Гадамер, – означатиме стосовно прообразу, що він досягає представленості лише у представленні»<sup>122</sup>. Оскільки політичний зміст киеворуської писемності використовувався політичною практикою і активно впливав на тодішню дійсність, ми маємо необхідність застосувати методи генетичного і функціонального аналізу тексту. Стосовно даного дослідження, генетичний аналіз полягає у з'ясуванні історичних витоків тих чи інших політичних ідей, представлених у писемних пам'ятках Київської Русі, а також їх джерел, що містяться у середовищі, де вони формулювались. Функціональний аналіз, навпаки, розкриває особливості впливу змісту киеворуської писемності на політичну діяльність<sup>123</sup>. Генетичний аналіз змісту киеворуської писемності у роботі мав три аспекти. По-перше, він передбачав комплексне дослідження писемної спадщини з огляду на визначення у її змісті провідних політичних та політично-філософських ідей, що становлять універсальний фонд політичної думки Середньовіччя (образ ідеального правителя, теократична концепція

<sup>121</sup> Schmid W. Narratology: An Introduction / W. Schmid, transl. by A. Starritt. – Berlin / New York : Walter de Gruyter GmbH & Co. KG, 2010. – P. 33.

<sup>122</sup> Гадамер Г.-Г. Цит. праця... – С. 136.

<sup>123</sup> Горський В. С. Историко-философское истолкование текста / В. С. Горський. – К. : Наукова думка, 1981. – С. 78.

та теорія «священної держави», питання взаємодії світської й церковної влад, уявлення про зовнішньополітичні відносини, проблема політичного і юридичного статусу вільної й невільної людини, співвідношення закону, політики й моралі, основи філософії війни). По-друге, включав віднайдення їх античних, західноєвропейських, візантійських, давньоболгарських чи давньосербських витоків, що вимагало використання всіх, відповідних об'єкту, методів текстологічного, контекстуального та компаративного дослідження. По-третє, аналіз містив вивчення впливу середовища на писемність, адже, як вже зазначалось, функціонування політичних проблем та ідей залежало не тільки від витоків, але й від умов їх вживання, тобто від особливостей політичних практик, в межах яких вони виникали. Не тільки середовище виступало джерелом змісту писемності, але й сам цей зміст здійснював вплив на політичне середовище Київської Русі. Писемність Київської Русі завжди володіла та, власне, й до сьогодні володіє внутрішньою детонативністю – здатністю провокувати політичну думку чи дію, підштовхувати до створення власних текстів чи реалізації певних проєктів. Функціональний аналіз передбачав з'ясування того, як киеворуська писемність структурувала політичне буття її сучасників, задавала меридіани для його дискурсивного осмислення, реактуалізувала архаїчні міфічні смисли і роботу колективного несвідомого, створювала соціальні патерни і формувала політичні цінності. Дослідження *політичного змісту киеворуської писемної спадщини* буде проведене у *третьому* розділі праці.

4. Зрештою, в окремий розділ було вирішено винести *дослідження киеворуських писемних джерел, які містили засади політичної філософії*<sup>124</sup>. Такими вбачаються киеворуські фрагменти перекладу «Повчальних глав диякона Агапіта імператору Юстиніану» – текст, котрий являв собою своєрідний компендіум ідей античної та ранньопатристичної політичної філософії й, на думку В. Вальденберга,

---

<sup>124</sup> Звісно ж, якщо спиратися не на модель інституціалізованої політичної філософії, котра сформувалась тільки у XX ст., а розуміти її більш широко, включаючи домодерну «класичну політичну філософію», представлену мислителями Античності та Середньовіччя, як це, наприклад, робили автори проєкту «History of Political Philosophy» під керівництвом Л. Штрауса й Дж. Кронці (History of Political Philosophy / Edited by Leo Strauss and Joseph Cropsey. Third edition. – Chicago, IL : University of Chicago Press, 1987. – 980 p.).

«для руської політичної думки... був посередником у передачі ідей античної філософії»<sup>125</sup>, а також твір митрополита Никифора «Про піст», де середньовічний автор, на основі модифікованої й інкорпорованої в киеворуський ґрунт політичної філософії Платона, окреслив цілком завершену систему філософських поглядів на природу влади, держави, ідеального правителя тощо<sup>126</sup>. Була обґрунтована думка, що саме у царині політичної філософії Никифор продемонстрував найбільш самостійну й оригінальну позицію, відходячи від простого переповідання християнізованих платонівських тез і репрезентуючи значною мірою незалежні погляди й аналогії. Всьому цьому було присвячено *четвертий розділ* монографії.

\*\*\*

Автор висловлює щире подяку всім, хто були тією чи іншою мірою причетні до написання книги, насамперед науковому консультанту дослідження – Сергію Йосипенку за конструктивні поради й допомогу, Інституту філософії НАН України, де було проведено дослідження, в особі його директора Мирослава Поповича та заступників – Анатолія Ермоленка й Галини Ковадло, співробітникам відділу історії філософії України, які брали активну участь у обговоренні рукопису монографії, зокрема Ярославі Стратій, Олені Сирцовій, Миколі Симчичу, Володимирі Литвинову, Ніні Поліщук, Володимирі Білодіду, Ірині Валявко, Оксані Забужко, Наталії Філіпенко, Тетяні Чайці, Лесі Туровець, Оксані Шереметі, Володимирі Волковському. А також Дмитру Гордієнку, В'ячеславу Корнієнку, Юрію Завгородньому, Марії Альчук, Віталію Іванчишену за поради і сприяння, Оксані Колесніковій та Наталії Киричок – за літературне редагування тексту та підготовку його до друку, родині, батькам та друзям за моральну підтримку.

<sup>125</sup> Вальденберг В. Е. Наставление писателя VI в. Агапита в русской письменности / В. Е. Вальденберг // ВВ. – 1926. – Т. 24. – С. 34.

<sup>126</sup> Див.: Киричок О. Б. Спроба синтезу релігійних, філософських та політичних ідей у «Посланні про піст» митрополита Никифора / О. Б. Киричок // Колізії синтезу філософії і релігії в історії вітчизняної філософії (до 180-річчя Памфіла Юркевича та 130-річчя Семена Франка): Український часопис російської філософії. Вісник Товариства російської філософії при Українському філософському фонді. – Вип. 7. – Полтава: АСМІ, 2007. – С. 474–479; Киричок О. Б. «Політична філософія» давньоруського митрополита Никифора / О. Б. Киричок // Філософські ідеї в культурі Київської Русі. – Полтава, 2008. – С. 75–90.

## I. ПОЛІТИЧНІ АТРИБУТИ КИЄВОРУСЬКОЇ ПИСЕМНОСТІ

Як зазначалося вище, погляд на киеворуську писемність як на політичне явище передумовлює виявлення певних її властивостей, серед яких виділяється коло тих, без яких воно не може розумітися як політичний феномен. Вони названі в даному дослідженні *атрибутами*.

Завдяки ним писемність продукувала складні форми маніпуляції суспільною думкою та реалізовувала владу дискурсу. Будучи, з одного боку, регламентованою політичними порядками, з іншого, вона володіла самостійними інтенціями, що самі по собі покладали політичні смисли і перетворювали її у дієву політичну реальність<sup>1</sup>.

Писемність, звісно, мала дуже важливе інструментальне значення, відіграючи значну роль у виникненні дипломатії, права, найперших політико-адміністративних установ, що базувалось на її здатності долати простір і час, передавати владні накази на значно більші відстані і значно більшій кількості людей, ніж це можна було б зробити в родинній спільноті за допомогою усного мовлення. Окрім того, писемність у часи Київської Русі: (1) була важливим засобом створення ієрархічної диспозиції діяльностей в межах політичних утворень, (2) володіла, у порівнянні з усним мовленням, більш акцентованою претензією на політичну істинність оскільки (3) осмислювалась як певна сакральна практика, причетна до створення Святого Письма, і це, безумовно, мало вирішальну роль в ідеологічному утвердженні та сакралізації інститутів князівської влади та киеворуської держави. Завдяки важливій ролі писемності (4) скриптор набував особливого політичного статусу, а наявність таких атрибутів писемності, як закладена у неї від початку (5) влада

---

<sup>1</sup> М. Фуко стверджував, що писемність розгортається подібно до гри, яка постійно порушує власні правила і перетинає власні межі (Фуко М. Що таке автор? / М. Фуко, пер. з франц. М. Зубрицької // Слово. Знак. Дискурс. Антологія літературно-критичної думки ХХ ст. – Львів : Літопис, 1996. – С. 444.

публічності і, одночасно, (6) певна втаємниченість писемного ремесла, її (7) аксіологічність, а також ряд символічних властивостей, що асоціювались із ознаками політичної влади (непорушність інвектив, «претензія на вічність» тощо), особливий статус шрифту і матеріалу, на якому відтворювалось писемність, – все це робило його важливим політичним ресурсом. У даному розділі книги буде здійснено спробу дослідити саме ці атрибути писемності.

### **1.1. Писемність як засіб утвердження ієрархічної диспозиції**

У межах платонівсько-аристотелівського розуміння політичного «πόλις» мислився як певний «зв'язок» людей («κοινωνίαν»), що являв собою «архітектоніку» («αρχιτεκτονική»), себто диспозицію «мистецтв» («ἡ τέχνη»), «наук» («ἡ μέθοδος»), «діяльностей» («ἡ πράξις») та «намірів» («ἡ πραίτεσις»)<sup>2</sup>, а «політика» («πολιτικά»), з огляду на це, виявлялась «сполучною наукою» («συνθετικῶν ἐπιστημῶν»), що «всього поганого, по мірі сил, уникає, а бере те, що є хорошим і відповідним»<sup>3</sup>, «збираючи його до купи» («συνάγουσα»)<sup>4</sup>, вона уявлялась найвищою серед наук, котра «встановлює, які з наук потрібні в державах, а також які науки і в якому обсязі повинен вивчати кожний»<sup>5</sup>. Політичне мало визначену

<sup>2</sup> *Арістотель*. Нікомахова етика I 1(1) 1094a 1

<sup>3</sup> «μοῦθηρὰ εἰς δόνασιν ἀποβάλλει, τὰ δὲ ἐπιτήδεια καὶ τὰ χρηστὰ ἔλαβεν» (*Платон*. Політик 308c). Використані в дослідженні оригінальні тексти античних авторів (Платона, Арістотеля, Ксенофонта, Цицерона) запозичені з електронної бібліотеки «Perseus Digital Library» (<http://www.perseus.tufts.edu/hopper/collection?collection=Perseus:collection:Greco-Roman>). Переклади (окрім випадків, де це спеціально вказується) належать автору.

<sup>4</sup> *Ibid.*

<sup>5</sup> *Арістотель*. Нікомахова етика I 1(1) 1094a 10 – 1094b 1. (Цит. у перекладі В. Ставнюка. Див.: *Арістотель*. Нікомахова етика / Арістотель, пер. В. Ставнюк. – К.: Аквілон-Плюс, 2002. – 480 с.) У цьому, по суті, полягала його відмінність від «модерного», післягобсівського розуміння, де «на місце вчення Арістотеля про людину як “політичну” істоту і про гармонійну природу суспільних відносин приходять вчення Гоббса про людину як асоціального індивіда, з концепцією “війни всіх проти всіх”, що звідси витікає» (*Кузенков П.В.* Політика і «політиє» в византийській триадиції [Електронний ресурс] / П. В. Кузенков. – Режим доступу: <http://www.pravoslavie.ru/smi/47638.htm> (дата звернення 5.01.2016). – Названіє с екрана). Ні античне, ні византийське, ні киеворуське тлумачення не вважало «політикою» конкуренцію і боротьбу, а князівські міжусобиці сприймалась, радше, не як «політика», а як відхилення від неї.

мету – досягнення істини як найвищого блага, а цілі всіх інших діяльностей в державі мають бути їй підпорядкованими<sup>6</sup>. Саме цю ідею, як буде показано нижче, повністю перейняли й Візантія і Київська Русь, витлумачивши «благо» в християнському руслі як праведне «істинне життя», що веде до спасіння.

Це розуміння політичного як певної диспозиції набуло рис ієрархії (гр. *ἱεράρχία*) – поняття, що міцно ввійшло в політичний обіг і літературу Візантії. В якості основи політичного вона означала справедливий ієрархічний розподіл благ чи статусів, справедливу Божу відплату за зчинки, а також пропорційне, відповідне положенню людини, покарання за злочини. Ієрархія моделювалась як відображення і продовження «небесного» устрою, необхідної основи світового порядку<sup>7</sup>, в якому кожна людина мала власне політичне становище (*τάξις*)<sup>8</sup>. Центральним середньовічним текстом на тему ієрархії є твір Псевдодіонісія Ареопагіта «Про небесну ієрархію». Русь ознайомилася із його перекладом лише 1371 р., власне в період, який хронологічно виходить за межі дослідження. Однак ієрархічний спосіб уявлень про державний організм існував задовго до цього і повністю вписувався у платонівсько-аристотелівське розуміння політичного. В ньому дивним чином поєднувалися греко-візантійські моделі з дохристиянським осмисленням Руської землі як тіла, де князь є головою, земля – тулубом, піддані – ногами<sup>9</sup>, що саме по собі поклало ієрархію і обумовлю-

<sup>6</sup> «Оскільки ж дій, мистецтв і наук багато, то й цілей виникає багато», – пише Арістотель (Нікомахова етика I 1(I) 1094 a5), однак лише «найвище благо» є «причетне до найважливішої і найбільш керівної з наук» – політики (Нікомахова етика I 1(I) 1094 a25., переклад В. Ставнюка).

<sup>7</sup> *Хейзинга Й.* Осень Средневековья: Исследование форм жизненного уклада и форм мышления в XIV и XV веках во Франции и Нидерландах: соч.: В 3 т. / Й. Хейзинга; сост. Д. В. Сильвестров; пер. Д. В. Сильвестров; вступ. ст. и общ. ред. В. И. Уколова. – М.: Прогресс, 1995. – Т. 1. – С. 171.

<sup>8</sup> На думку Й. Гайзінги, у середньовічних уявленнях становище кожного із політичних прошарків, як і загалом поняття «орден» (порядок), зберігається завдяки переконанню, що вони є встановленими Богом, є частиною світобудови, і є так само ієрархічно-шанованими, як і небесні Престоли і Влади (*Хейзинга Й.* Цит. праця... – С. 62).

<sup>9</sup> *Толочко А. П.* Князь в Древней Руси: власть, собственность, идеология / А. П. Толочко, АН Украины. – Ин-т истории Украины. Ин-т украинской археографии; ответственный редактор Н. Ф. Котляр. – К.: Наукова думка, 1992. – С. 15.



вало наявність вищих і нижчих щаблів у державі, важливих чи не дуже важливих «органів». Суттєвою підвалиною цієї диспозиції були також стійкі протягом усього існування Русі родинні уявлення, які, по суті, й формували ієрархію. Це підтверджується, зокрема, тим, що у текстах досить поширені лексеми, пов'язані з іменування князя «батьком», його молодших братів «синами», не пов'язаних родинними стосунками дружинників, «братами» чи знову ж таки «синами» князя, що створює певну плутанину, якщо ми будемо розуміти ці терміни буквально, а не в контексті уявлення про «символічну родину»<sup>10</sup>.

Принципом побудови цієї диспозиції у Київській Русі визнавалась по-християнськи переосмислена *справедливість* як своєрідна системотворча чеснота. У платонівсько-аристотелівському розумінні політики справедливість вводилася через мову – ознаку,

---

<sup>10</sup> Див. наприклад: ПСРЛ. – М.: Языки русской культуры. – 1998. – Т. 2: Ипатьевская летопись. – С. 417, а також численні шаблонні висловлювання у «Слові о полку Ігоревім», на зразок «не лѣпо ли ны бяшетъ, братіе...» чи «братіе и дружино» (Слово о полку Ігореве // Словарь-справочник «Слова о полку Ігореве». – М.-Л.: Наука, 1965. – Вып. 1. – С. 15). Модель киеворуської держави як утворення, що базується на засадах ієрархічності, родинності та антропоморфності, розроблені О. Толочком (Див.: *Толочко О. П.* Русь: держава і образ держави / О. П. Толочко. – К.: Інститут історії України НАНУ (серія препринтів «Історичні зошити»), 1994. – 37 с.) «Не знайдемо ми артикульованого територіального принципу й у феодальній державі європейського Середньовіччя. Феодальна держава є продуктом домінуючого класу, і більше того, вона і є цим класом. Він організований на ґрунті безпосередньо персональних зв'язків, являє собою чисту ієрархію, в основі своєї не опосередковану поземельними стосунками» (Там само. – С. 6). «Сім'я – то і була “форма” держави. Рюриковичі, які одержали повноту влади в Східній Європі протягом другої половини X ст., були сакральним князівським родом, для якого влада є імманентною сутністю, а держава – єдино можливим способом існування. Держава навіть не становить собою мету існування цього роду, вона є самим цим родом, вона безпосередньо ідентифікується з ним» (Там само. – С. 10). Слід також наголосити, що «родинні уявлення» варто відрізняти від «родинного принципу» чи «родового принципу». Мова йде не про наслідування влади, яке здійснювалось до Любецького з'їзду 1097 р. за «родовим принципом» (найстарший із синів посідав київський престол, молодші правили в інших князівствах, відповідно до їх значимості), котрий після з'їзду змінився на «родинний» (кожен передавав владу в межах власної «вотчини»). Престолонаслідування можна вважати лише одним із аспектів «родинних уявлень». Самі ж ці уявлення покладали думку про те, що державне утворення має базуватися на стосунках аналогічних до родинних, навіть якщо воно охоплює не кровних родичів.

яка відділяє «політичну істоту» («ζῷον πολιτικόν») від усього іншого суцього. Відома фраза Арістотеля із першої книги «Політики»: «ἐπειδὴ πᾶσαν πόλιν ὀρώμεν κοινωσίαν» («будь-яка держава є певне об'єднання»<sup>11</sup>) включала багатозначне слово «κοινωσίαν», котре може бути перекладене як «зв'язок», «відношення», «взаємодія», «спільнота», а також, і це суттєво, ще й як «спілкування», підкреслюючи цим самим лінгвістичний аспект полісу, тісну прив'язаність його існування до мови<sup>12</sup>. Адже, на відміну від нечленороздільного «голосу» («φωνή») тварини<sup>13</sup> здатного хіба що виявляти емоції «смутку» чи «радості»<sup>14</sup>, «логос» («λόγος») – артикульоване

<sup>11</sup> Арістотель. Політика I. 1252a 1

<sup>12</sup> У політичній філософії Арістотеля, по суті, не педбачається існування гоббсівського «природного», або «неполітичного» стану людини, адже той, хто живе поза політичним, той або «нікчемний морально» («φαιλός ἐστιν»), або «надлюдина» («κρείττων ἤνθρωπος»), або «звір» («θηρίον»), або «божество» («θεός») (Арістотель. Політика I. 1253a 5). Вже саме володіння мовою, як здатність виражати корисне і шкідливе та справедливе й несправедливе, покладає політичне (Арістотель. Політика I. 1253a 10–20). Володіння мовою необхідне також і для укладення суспільної угоди: «можливість такої угоди потребує використання мови, яка засвідчує, що природний стан не є асоціальний» – пише І. Вірйасова (*Viriasova I. Politics and the Political: Correlation and the Question of the Unpolitical* [Electronic resource] / I. Viriasova // *Peninsula*. – 2011. – Vol 1. – № 1. – Access mode: <https://journals.uvic.ca/index.php/peninsula/article/view/687> (last access: 12.01.2016). – Title from the screen). Однак «Гоббс, здається, наводить на думку, що природний стан і асоціальним, і аполітичним» (Ibid).

<sup>13</sup> «Голос» у термінології «Політики» Арістотеля й «граматології» Ж. Деріда, звісно ж, має різне значення. Якщо у Арістотеля це природна властивість тварин, здатна виражати «радість» і «смуток» та «сигналізувати про них одне одному» («σπμαίνειν ἀλλήλοισ», Арістотель. Політика I. 1253 a 10–15, «φωνή», як відомо, означало у давньогрецькій мові «звук людини або тварини» (Див.: *Beekes R. Etymological Dictionary of Greek* / R. Beekers P., with the assistance of L. van Beek. – Leiden; Boston : Brill, 2010. – Vol. 2. – P. 1601) і перекладалось ще й як «мукання», «гавкіт собаки» чи «дзижання» (Див.: *Дворецкий И. Х. Древнегреческо-русский словарь* / И. Х. Дворецкий. – М. : Гос. из-во иностранных и национальных словарей, 1958. – Т. 2: М–Ω. – С. 1757), то у Ж. Деріда – це установка західної культури на пріоритет артикульованого мовлення, а не писемності (*Derrida J. Of Grammatology*... – P. 4).

<sup>14</sup> Звісно, це не означає, що мова чи писемність не можуть передавати «радість» чи «смуток». Проте вони мають більш широкі можливості, ніж «голос». Власне, виявлення емоцій як функція писемності активно досліджувалась у межах лінгвістики так само, як і філософії, часто поєднуючись із претензіями на первинність писемності відносно мовлення, чи принаймні на їх виникнення зі спільного кореня (Ш. Балі, Я. ван Гінекен та ін., Див. про це: *Aitchison J. Cognitive*

мовлення людини, що уособлює мислення, є «здатним передавати як щось корисне, так і шкідливе, як справедливе, так і несправедливе»<sup>15</sup>, а отже, покладати політичний вимір людського буття, перетворювати людину в «політичну істоту», бо саме «сукупність усього цього (*корисного і справедливого*. – *О.К.*) і складає основу сім'ї та держави»<sup>16</sup>. В межах грецького телеологічного, архітектонічного і діалогічного розуміння політики та політичного, а також піднесення принципу справедливості до рівня фундаментальних основ співжиття людей, забезпечити політичність можуть тільки писемність і мовлення. Писемність, за допомогою якої фіксують справедливу архітектонічну диспозицію у вигляді законів полісу, викарбуваних на кам'яних брилах агори, і мовлення, завдяки якому

---

clouds and semantic shadows / J. Aitchison // *Language & Communication*. – 1985. – Vol. 5. – № 2. – pp. 69–93). Свого часу подібні дискусії були популярними і в Радянському Союзі. Відомий академік М. Марр основою виникнення писемності вважав мову жестів («кінетичну», «ручну» мову), тісно пов'язану із магією, з якої внаслідок «накопичення ідей», «розвитку матеріальної культури» та «соціальної структури» відбувся процес «виділення ... двох мов, із яких одна – звукова мова, інша – писемна, тобто письмо, спочатку магічне письмо» (*Марр Н. Я. Язык и письмо* / Н. Я. Марр // *Избранные работы*. – М. : Государственное социально-экономическое издательство, 1936. – Т. 2. – С. 365). Ці дискусії припинив Й. Сталін, розкритикувавши «нове вчення про мову» М. Марра за допомогою відомого аргументу про те, що «мова не можлива без мислення»: «Будучи безпосередньо пов'язаною з мисленням, мова реєструє і закріплює в словах і поєднаннях слів у речення результати роботи мислення, успіхи пізнавальної роботи людини, і таким чином робить можливим обмін думками в людському суспільстві» (*Сталин И. Марксизм и вопросы языкознания* / И. Сталин. – М. : Государственное издание политической литературы, 1953. – С. 22). Один із найбільш ревних послідовників М. Марра – І. Мещанинов, котрий, у свою чергу, обстоював «введення початкових стадій письма з епох, що передували навіть формуванню роздільного звукового мовлення» (*Мещанинов И. И. К вопросу о стадийности в письме и языке* / И. И. Мещанинов. – Л. : Тип. АН СССР, 1931. – С. 7), зрікши поглядів свого вчителя майже відразу: «Тільки зараз, глибоко продумавши сутність мови, розкрити товаришем Сталінінм в його основоположній статті, що відкрила нову еру в історії радянського мовознавства, ми, котрі в минулому недостатньо критично слідували за Марром, побачили всю хибність того теоретичного шляху, по якому йшли наші дослідження і по якому ми вели за собою молоде покоління» – написав він у листі в редакцію газети «Правда» у 1950 році.

<sup>15</sup> *Аристотель*. Політика I 1253a 9–18.

<sup>16</sup> *Ibid.*

на тій же агорі дану диспозицію обговорюють<sup>17</sup>. Усне мовлення, звісно, має здатність визначати справедливість, проте, найчастіше робить це максимально конкретно, ситуативно й операційно, на відміну від абстрактного утвердження справедливості на письмі. Е. Хевлок наголошував на тому, що досократики, занурені переважно в усне мовлення, думали про справедливість в операційний спосіб, а не абстрактно-концептуально<sup>18</sup>. Відповідно, мовлення і писемність із часів античності стають не лише взаємодоповнюючими елементами, де у різних пропорціях представлені політика і політичне, але й певною мірою конкуруючими практиками<sup>19</sup>.

---

<sup>17</sup> Якщо у межах політичного писемності фіксує і підсилює ті чи інші інституції й правила, «освячує» диспозиції та ієрархії, то в межах політики вона, навпаки, може їх руйнувати чи модифікувати, засвідчуючи існування нових груп і прошарків через маніфести, юридичні акти і декларації чи просто потрапляючи на сторінки літописів і грамот. Ж. Рансьєр пропонує всю сукупність процесів, за посередністю яких реалізується об'єднання і узгодження дій та розподіл функцій всередині колективів, називати «поліцією», а «політикою» вважати діяльність, антагоністичну до викладеної вище, тобто діяльність, що руйнує конфігурації і надає політичного існування тим, кому у них не знайшлося місця, себто маніфестацію, що знищує розподіли поліційного характеру (*Rancière J. Disagreement. Politics and Philosophy / J. Rancière, transl. by J. Rose. – Minneapolis-London: University of Minnesota Press, 1999. – pp. 28–30*). «Політика», у його розумінні, не стільки процес побудови диспозиції, скільки діяльність, в якій групи, що в ній загубилися, оголошують про свій вихід на політичну сцену завдяки мові та писемності. Повсякчасна незадоволеність людей своїм місцем у ієрархії і дистрибутивною справедливістю чи взагалі відсутність такого місця, змушують їх маніфестувати себе, адже «той чи те, хто “політично” бере слово, до словесного акту політично не існують» (Див.: *Деот Ж.-Л. О различии между разногласием и распрей (Рансьєр-Лиотар) / Ж.-Л. Деот // Хора. – 2008. – № 4. – С. 18*). Проте писемність, окрім усього, ще й здатна створити формальну ілюзію існування політичних явищ і груп, яких насправді немає, і стати не лише інструментом політики, а самостійною віртуальною політичною реальністю.

<sup>18</sup> «Ми можемо зробити висновок, що справедливість в думці досократиків не порушувала логічного ліміту приватності й регулярності, які були фундаментальними нормами Гомерівського суспільства. Новизна полягає в її застосуванні, у вчасному оперативному поширенні з метою схопити поведінку зовнішнього світу... Ми не можемо сказати, чим була справедливість формально і за визначенням (definitively)» (*Havelock E. The Greek Concept of Justice: From Its Shadow in Homer to Its Substance in Plato. – Cambridge and London: Harvard University Press. – 1978. – P. 271*). Див. також про це: *Ong W. Orality and literacy... – pp. 48–56*.

<sup>19</sup> Писемність усуває момент безпосередньої полемічності через її фундаментальну атрибутивну відмінність від усного мовлення. «Коли вся вербальна комунікація

Висловлені свого часу аргументи Ж. Деріда про витіснення писемності на периферію культури, про її вторинність щодо мовлення, ґрунтовані на платонівсько-аристотелівських інтерпретаціях писемності<sup>20</sup>, справедливі лише частково. У середньовічному, втім числі й киеворуському, соціумі, де політичне активно опонує політиці, де архітектонічна ієрархія стає в стократ важливішою, ніж її діалогічне утвердження, писемність, вочевидь, відновлює свої права й здобуває значно вищий статус. Адже вона здатна не лише замінити живу і безпосередню участь влади її представництвом, конче необхідним у межах великих державних утворень, але й більш чітко закріпити й утвердити середньовічну ієрархію<sup>21</sup>.

Дар усного мовлення, що часто позначався у текстах терміном «словесність», безумовно, осмислюється як Боже обдарування,

---

повинна бути спрямована з вуст в уста, включаючи віддавання і схоплення динаміки звуку, – пише В. Онґ, – міжособистісні стосунки підтримуються на високому рівні, і як притягання, і навіть більше – як протистояння... Агоністична динаміка усного мислення і висловлювання мають центральне значення для розвитку західної культури, де вони були інституціоналізовані «мистецтвом» риторики, а також споріднені з діалектикою Сократа і Платона, котрі забезпечили агоністичну усну вербалізацію науковою базою, розробленою за допомогою письма» (*Ong W. Orality and literacy... – pp. 44–45*).

<sup>20</sup> Платон дійсно вкладає в уста Сократа тезу про те, що писемність «шкодить пам'яті», подає її як щось штучне і безособове, на противагу природному і живому мовленню (*Платон. Федр 274b – 278e*), а Арістотель тлумачить її як «знаки знаків» по відношенню до мовлення – «знаків душі» (*Арістотель. Про тлумачення 16a 5*).

<sup>21</sup> У книзі Д. Аллен «Чому Платон писав?» послідовно проводиться думка про те, що Платона не тільки слід розглядати як найпершого політичного філософа, який намагався змінити існуюче грецьке суспільство, але й як мислителя, котрий вперше відчув потребу залишити політичний заповіт і змушений був для цього використовувати писемність, яка, на відміну від мовлення, зорієнтована на читача «взагалі». «Чому Платон так чи інакше писав? – запитує Д. Аллен. – Його вчитель, Сократ, ще не зробиць цього. Сократ наполягав на філософії як усній практиці, спрямованій на випробування себе та інших. В усякому разі, він, здається, мав зневажати писемність. Чому ж тоді його завзятий послідовник дотримувався зовсім іншого життєвого шляху? Незабаром я зрозуміла, що запитання і пошук відповіді на питання “Чому Платон пише?” може мати для нас філософську та історичну цінність... Платон писав, окрім всього, для здійснення політичних змін. Так, Платон був першим у світі систематичним політичним філософом, який використовував текст для запису технічних філософських здобутків, але він був також, здається, першим у західному світі його інтелектуальним поборником (*think-tank activist*) і найпершим його передавачем (*message man*)» (*Allen D. Why Plato Wrote / D. Allen. – Malden, MA: Wiley-Blackwell, 2010. – P. 4*).

як сутнісна ознака людини, що відрізняє її від тварини<sup>22</sup>, проте, аналіз слововжитку даної категорії у деяких фразових шаблонах, як наприклад, «словесне стадо» чи «словесні вівці», викриває патерналістський присмак політичного. «Словесність» тут указує не стільки на «мовлення», чи «красномовність»<sup>23</sup>, скільки на духовність як умову людської богоподібності і спасіння. Влада князів чи єпископів, яких митрополит Іларіон називає «пастґси словесньныхъ овецъ Христовъ»<sup>24</sup>, освячена іншими принципами, ніж публічно обговореною угодою. «Словесність» людського «стада» не означає тут права політичного голосу, адже образ вівці не лише міфічними кодами пов'язаний із мовою та тлумаченням<sup>25</sup>, але й є прототипом смирення, покори і *безмовної* жертви<sup>26</sup>. Мовчазність часто стає чеснотою<sup>27</sup>. Тому у візантійській і киеворуській традиції відчувається усвідомлення того, що мовлення хоча й має здатність розрізнити справедливе й несправедливе, насправді

---

<sup>22</sup> *Бонрдар С. В.* Мовний, писемний та священноісторичний ексклюзивізм Русі / С. В. Бондар // *Несторівські студії: 1020 років Хрещення Русі: нові дослідження.* – К. : НКПЗ, 2009. – С. 5–6.; Див. також: *Чабак Л. А.* Культ слова у філософсько-світоглядних уявленнях мислителів Київської Русі / Л. А. Чабак // *Філософські ідеї в культурі Київської Русі.* – 2009. – Вип. 2. – С. 105–111.

<sup>23</sup> Інколи володіння мовленням, красномовство позначається словом «рґчивость», а не «словесность». «Моужь рґчивь... сильнь сы сы книгахъ» (Дії, 18: 24), – сказано про Аполоса із Александрії в одному з киеворуських перекладів «Апостола» (*Kalužniack A.* Actus epistolaeque apostolorum palaeoslovenice ad fidem codicis christinopolitani saeculo XII scrip̄ti / A. Kalužniack. – Vindobonae: Apud caeoli geroldi filium, 1896. – P. 44.).

<sup>24</sup> *Иларион.* Слово о законе и благодати... – л. 187. Тут і далі «Слово про закон і Благодать» Іларіона цитується за виданням *Акентьев К. К.* «Слово о законе и благодати» Іларіона Киевского. Древнейшая версия по списку ГИМ Син. 591 / К. К. Акентьев // *Византороссика.* – 2005. – Т. 3 – С. 122–152. Аркуші пронумеровані відповідно до списку ГИМ Син. 591.

<sup>25</sup> Гермес у грецьких міфах не тільки тлумачить знаки, що посилають боги людям, але й опікується чабанами, й інколи, подібно Христу, зображується з ягням на руках (Гермес-Кріюфор).

<sup>26</sup> «Він гноблений був та понижуваний, але вуст Своїх не відкривав. Як ягня був проваджений Він на заклєння, й як овечка перед стрижіями своїми мовчить, так і Він не відкривав Своїх уст...» (Іс. 53:7). Тут і далі Біблія українською цитується в перекладі І. Огієнка ([bibleonline.ru/bible/ukr/23/53/](http://bibleonline.ru/bible/ukr/23/53/)).

<sup>27</sup> Але аж ніяк не «безкнижність», адже Біблія дає настанову: «испытайте книги како вы мните вьинхъ имѣти живота вѣчнааго» (Остромирово Евангелие (1056–1057). РНБ, Ф.п.1.5. – л. 15, йн. 5: 39).

є плінним та нетривким, а тому остаточно зафіксувати політичну ієрархію та освятити її на ідейному, теоретичному та юридичному рівнях спроможна тільки писемність<sup>28</sup>.

Живе і рухоме, отже, аморфне мовлення, що виражає свободу й у смисловому виразі може бути як завгодно перекрученим і перетлумаченим, замінюється непорушною, жорсткою системою знаків писемності, котра, подібно політичній ієрархії, тяжіє до статусу «твердині» й «опори»<sup>29</sup>. Писемність, з огляду на вищеска-

---

<sup>28</sup> Завдяки цьому в киеворуських перекладах чи оригінальних творах «слово Боже» досить часто означає «Святе Писання», а вислів «Господь рече» вказує на цитату із нього. Очевидно також, що в Київській Русі усне мовлення як засіб управління людьми не одразу поступилося своїми позиціями писемності. «В ранне Середньовіччя, – стверджував А. Гуревич, – до писаного документа, який взагалі мало хто міг прочитати, більшість населення відчувало недовіру і не розуміло його юридичної природи... Грамота слугувала символом. Тому вона могла взагалі не містити тексту і такі *cartae sine litteris* (“*грамоти без письма*” – О.К.) нерідко використовувалися. Цар, який бажав досягти покори підлеглих або передати їм свій наказ, міг надіслати їм чистий кусень пергаменту чи печатку без грамоти, цього символу влади було достатньо» (*Гуревич А. Я. Категории средневековой культуры / А. Я. Гуревич. – М.: Искусство, 1984. – С. 157*). Киеворуський матеріал подає відомості про численні випадки використання саме усних домовленостей, що супроводжувалась хрестоцілуванням (Див.: ПСРЛ. Т. 2: Ипатьевская летопись. – М.: Языки русской культуры, 1998, С. 318, 320–322, 343, 351, 366, 367). Вони, на думку С. Юшкова, переважали над писемними юридичними актами впритул до XII століття (*Юшков С. В. Общественно-политический строй и право Киевского государства / С. В. Юшков. – М.: Государственное издательство юридической литературы, 1949. – С. 330*). Ю. Зазуляк на основі дослідження юридичного матеріалу Галицької Русі робить висновок, що навіть у XV ст. «становлення “писемної ментальності” відбувалося не шляхом витіснення форм комунікації, укорінених в усній культурі, а в тісній взаємодії з ними... Неоднозначність і нестабільність слова в умовах домінування усної комунікації вступала в очевидний конфлікт із намаганням письмово зафіксувати та формалізувати взаємини сторін за допомогою відповідних судових і правових інструментів. Ситуація недовіри до писаного слова... зумовлювала потребу постійного звернення до ресурсів усної культури, тобто узгодження писемного документа з усними формами комунікації, які домінували в суспільстві» (*Зазуляк Ю. Усна культура та «писемна ментальність» у Галицькій Русі XV століття / Ю. Зазуляк // Київська академія. – 2014-15. – Вип. 12. – С. 109*).

<sup>29</sup> Хоча, як зауважує В. Онг, у цьому випадку мова втрачає безпосередню близькість до життєвого світу людини. «За відсутності досконалих аналітичних категорій, які змушують писемність структурувати знання, дистанціюючись від життєвого досвіду, усні культури повинні коцептуалізувати і вербалізувати всі їхні знання, які більш-менш точно спрямовані на людський життєвий світ, зводити зовнішній, об'єктивний світ до більшої безпосередності, взаємодії, близької до людського буття» (*Ong W. Orality and literacy... – P. 42*).

зане, стає засобом утвердження й фіксації ієрархічної диспозиції, головною умовою її збереження, передачі наступним поколінням, а також інструментом відбору політичних артефактів, що претендують на вічність<sup>30</sup>. Для Київської Русі головними у встановленні ієрархічного ладу були «юридичні» пам'ятки, які включали корпус перекладеної літератури (грецькі «Номоканони», «Епанагогу» Лева Ісавра, «Конституції» Юстиніана тощо), а також оригінальну збірку, що, розвиваючись і доповнюючись, функціонувала в Князівську Добу і називалась «Руською правдою»<sup>31</sup>. В XI ст., в епоху розбудови

<sup>30</sup> На думку М. Емара, «державна відіграє тут свою роль, опановуючи писемність із того самого моменту, як вона виникає, роблячи з неї все кращий і кращий інструмент своєї могутності: щойно виникають перші стабільні політичні конструкції на Середньому та Близькому Сході, як там відбувається примноження архівів, у яких адміністрація мала потребу (чи вважала, що має потребу) ... Адміністрація вписує таким чином свою діяльність в час і працює над тим, щоб уберегти норму та правило від забуття, часто небезпідставного, та від усіх форм узурпації чи нехтування. Проте це не означає, що вона хотіла б опублікувати одного дня ці документи чи зробити їх публічними» (*Емар М.* Історія і пам'ять: конструкція, деконструкція та реконструкція [Електронний ресурс] / М. Емар, пер. С. Л. Йосипенко. – Режим доступу: [http://www.filosof.com.ua/Jornel/M\\_51/Moris%20Emar.htm](http://www.filosof.com.ua/Jornel/M_51/Moris%20Emar.htm) (дата звернення: 2.02.2016). – Назва з екрана), хоча «інші, в інші епохи, матимуть туди доступ та зможуть використовувати їх з іншою метою» (Там само). З іншого боку, «заплановане збереження так суворо відбраного спогаду довіряється письму» (Там само).

<sup>31</sup> Володіючи певними політичними атрибутами, писемність потребує не стільки змін, скільки відтворення, себто переписування. «Руська правда» щодо цього є чи не найпрезентативнішою у порівнянні з іншими текстами, адже сучасній науці відомі її 106 списків, що можна вважати достатньо значною цифрою (свідчення П. Строева про існування близько 300 списків є або ж дуже приблизними, або ж вчений XIX століття бачив рукописи, які не збереглися і які нам зараз невідомі). Вчені класифікують їх по-різному. Найпопулярнішими є класифікації Л. Білецького (*Білецький Л.* Руська правда й історія її тексту / Л. Білецький. – Вінніпег: Українська Вільна Академія наук в Канаді. – 1993. – 166 с.); Л. Гьотца (*Goetz L. K.* Das Russische Recht / L. K. Goetz // *Zeitschrift für vergleichende Rechtswissenschaft.* – 1912. – № 28 – ss. 1–454; *Goetz L. K.* Das Russische Recht / L. K. Goetz // *Zeitschrift für vergleichende Rechtswissenschaft* – 1913. – № 31. – ss. 1–222.); М. Калачова (*Калачов Н.* Предварительныя юридическія свѣденія для полнаго объясненія Русской Правды / Н. Калачов. – СПб. : Типо-литография А. Е. Ландау, 1880. – 285 с.); В. Сергієвича (*Сергеевич В.* Лекции и изслѣдованія по древней исторіи русскаго права: Русская Правда: 4-е изд. / В. Сергеевич. – СПб. : Типография М. М. Стасюлевича, 1910. – 685 с., перевидання: *Сергеевич В. И.* Лекции и исследования по древней истории русскаго права / В. И. Сергеевич, под ред. В. А. Томсинова; МГУ им. М. В. Ломоносова, Юрид. фак. – М. : Зерцало: Система «Гарант», 2004. – XXXVI, 451 с.); Е. Тобіна (*Tobien E. S.* Sammlung kritisch bearbeiteter Quellen der Geschichte des russischen Rechtes / E. S. Tobien. – Dorpat and Leipzig: Verlag von Otto Model, 1845. – T. I: Die Prawda Russkaja und die ältesten Tractate Russlands. – 119 s.); С. Юшкова (*Юшков С. В.* Русская



киеворуської державності, коли усне мовлення вже не могло забезпечувати сталості політичної диспозиції, закони були записані<sup>32</sup>. В даному кодексі були відображені статуси всіх пластів і прошарків,

Правда: Происхождение, источники, её значение / С. В. Юшков. – М. : Зерцало-М., 2002. – 380 с. (первидання книги 50-го року), *Юшков С. В.* Руська Правда: Тексти на основі 7-ми списків та 5-ти редакцій / С. В. Юшков. – К. : УАН, 1935. – 193 с.). Авторитетний український видавець і дослідник «Руської правди» С. Юшков виділяє п'ять типів списків (редакцій), які вчений умовно позначає римськими цифрами – I, II, III, IV, V, причому одна із цих редакцій, а саме II, поділяється на три підредакції – II А, II Б і II В. Л. Білецький не погоджується з такою класифікацією, виділяючи тільки три редакції, які він іменує «Коротка Правда» (редакція I за С. Юшковим), «Широка Правда» (редакції II А, II Б, II В, III, IV за С. Юшковим) та «Скорочена Правда» (редакція V за С. Юшковим), що, на його думку, більше відповідає змісту, а не формальним ознакам твору. Однак класифікація і кодифікація статей «Руської правди» С. Юшкова є більш детальною, а тому у роботі ми будемо користуватися саме нею, незважаючи на те, що з висновками Л. Білецького також можна погодитись, але, знову ж таки, відштовхуючись від суті, а не від формальних ознак документа. Нові редакції цього кодексу, порівняно з найпершою версією XI ст., найвірогідніше формувалися на основі принципу доповнення або коментаря. Наприклад, у другій редакції «Руської правди» (за С. Юшковим) таліон (кровна помста) за вбивство замінюється на грошовий викуп, однак перша стаття першої редакції Ярослава, що узаконювала таку помсту, відтворюється дослівно, а до неї лише додано наступний коментар: «[П]о Ярославі же пакысовокупишас(а)с(ь)н(о)вѣего: Изаславъ, С(ва)тославъ, Всеволодъ и мужи ихъ: Косначко, Перенигъ, Никифоръ и ѡложиша оубьсьне за голову, кунамиса выкупать, а ино все, якоже Ярославъ судить, такои с(ь)н(о)ви его оуставиша» (*Юшков С. В.* Руська Правда: Тексти на основі 7 списків та 5 редакцій / С. В. Юшков. – К. : УАН, – 1935. – С. 138). У такому ж вигляді ця стаття відтворюється і в четвертій редакції.

<sup>32</sup> Далі, з розвитком і зміцненням держави, цей звід, що являв собою спочатку тільки 18 статей, доповнювався як мінімум двічі – у XII ст. за часів Володимира Мономаха та пізніше, можливо, з ініціативи сина Мономаха Мстислава Володимировича. Вчені розійшлися в поглядах на те, якою мірою Ярослав змінив і відрегував закони. Дехто навіть вважає його не просто редактором, а автором найдавнішого кодексу і називає його «Правда Ярослава». Однак достатніх аргументів, які б це підтвердили, немає. Певною мірою світло на проблему проливає свідчення Новгородського літопису під 1019 р., де йдеться про Ярослава, котрий надав новгородцям «правди ... и оуставъ списавъ, глаголюще: “по сей грамоте ходѣте; якоже списахъ вамъ”» (ПСРЛ. – М. : Языки русской культуры, 2000. – Т. 4. – Ч. 1 : Новгородская червертая летопись. – С. 110); Фразу читають зазвичай з акцентом на вислів «списав грамоту», але можна прочитати й «правду і устав списав». Тоді слово «надав» відноситься до всіх трьох документів, і це пов'язується за змістом із наступним висловом – «так ходить і тримайте, як списав для вас», де мова йде не тільки про грамоту, але про всі три документи. Причому, вживання слова «списав», а не «уклав» означало, що законодавство існувало ще до Ярослава у писаному вигляді. Очевидно, тут йдеться про «правду» і «статут» як два окремих документи. Отже, Ярослав, найімовірніше, використав вже існуючі до нього закони, що називалися «правдою», доповнивши їх власним «статутом».

які посідали хоч якісь позиції в політичній ієрархії Київської Русі: князі, бояри, отроки, купці, челядь, рядовичі, закупи, смерди, пущенники, задушні люди, прощенники і навіть раби, внаслідок чого «Руська правда» до сьогодні залишається провідним джерелом для дослідження стратифікації та політичної структури киеворуського суспільства. Окрім того, статті «Руської правди», князівських та церковних уставів встановлювали різні грошові штрафи за один і той самий злочин відносно людей різного політичного становища<sup>33</sup>.

## 1.2. Претензія на істинність

Писемність, зокрема в аспекті літописів та хронік, за своїм призначенням мала бути спрямованою в майбутнє, зберегти політичну диспозицію для нащадків і це символічно наближало її до ще одного політичного атрибуту – претензії на істинність, а отже – вічність. Через літописну оповідь князь, що часто виступав її замовником, нібито намагався увіковічнити владу і певний політичний устрій, затвердити їх спадковість і власну політичну правоту назавжди. Елементи відтворення та зміни, котрі виражались у створенні списків та редагуванні киеворуських писемних пам'яток, були аж ніяк не виразом свободи, а відображали всього-навсього ще одну владну принаду письма – бути відточеним у політичних цілях. Редагуванням літописів аж ніяк не підкріплювалась, а радше знищувалась аморфність усного мовлення. Воно не відображало гнучкість мови, а навпаки, робило її скам'янілою<sup>34</sup>.

<sup>33</sup> «Аже оубіють огнищанина оуклѣти, или оукона или оуговада, или оукоревѣ татьбы, то оубити вѣша мѣсто; а то же поконѣти воунищоу. А вѣ княжи тивоунѣ 80 гривенѣ. А конюхѣ старьи оу стада 80 гривенѣ... А вѣ сельскомъ старостѣ княжи и в ратаниѣмъ 12 гривенѣ, а в рядовничи княжѣ 5 гривенѣ. А вѣ смердѣ и вѣ хопѣ 5 гривенѣ» (*Юшков С. В.* Руська Правда: Тексти на основі 7 списків та 5 редакцій / С. В. Юшков. – К.: УАН, – 1935. – С. 5–6). «З критерієм становості, – пише Н. Яковенко, – тісно пов'язана і специфіка феодалного права: воно існує не у формі загальних законів, а як сукупність окремих для кожного стану норм-привілеїв, які підкреслюють станові відмінності своїх суб'єктів щодо характеру і обсягу правоздатності, типу підсудності тощо» (*Яковенко Н.* Нарис історії України з найдавніших часів до кінця XVIII ст. / Н. Яковенко. – К.: Генеза, 1997. – С. 40.)

<sup>34</sup> Е. Хевлок підкреслював, що з появою писемності у інституцій з'явилась можливість не просто «обговорювати» чи «розмірковувати», але й «контролювати» та «змінювати», чого не було в усного мовлення (*Havelock E.* The Muse Learns to Write: Reflections on Orality and Literacy from Antiquity to the Present / E. Havelock. – New Haven: Yale University Press, 1988. – P. 65)

Вважається, що Нестор переробив «Початкове зведення» Йоана з метою зняти його політичну загостреність, а саме критику на адресу руських князів, які збирали великі статки, та приховати відображений у початковому зведенні конфлікт Києво-Печерського монастиря із князем Святополком Ізяславичем. Коли антикнязівські настрої, тепер уже в Новгороді, знову зросли, літописці, навпаки, замінили Несторову «Повість» на початку «Софійського временника» текстом антикнязівського «Пачаткового зводу». Так само 1116 р. ігумен Сильвестр відредагував заключні статті «Повісті врем'яних літ» на догоду політичній діяльності Володимира Мономаха. М. Приселков стверджував, що Сильвестр із політичних міркувань просто випускав розповіді Нестора про відносини між світською та церковною владами<sup>35</sup>.

Аналогічні політичні функції мав і коментар. До сьогодні численні юридичні коментарі, що вражають своєю банальністю, насправді покликані не розтлумачити сенс законів чи стимулювати трактування, а навпаки узурпувати політичне право на інтерпретацію, загнати його в береги «офіційного коментаря»<sup>36</sup>. «Руська правда», вочевидь, також формувалась значною мірою за

---

<sup>35</sup> Приселков М. Д. История русского летописания, XI–XV вв. / М. Д. Приселков. – СПб. : Дмитрий Буланин, 1996. – С. 42.

<sup>36</sup> В усному мовленні функцію «підсилення» і «утвердження» може виконувати повтор сказаного, не притаманний рукописній писемності, котра ще не знає «тиражування» в сучасному смислі слова, а лише створення списків (Див. про це: Ong W. Orality and literacy... – pp. 39–40). На думку М. Фуко, коментування відноситься до групи «внутрішніх процедур» контролю дискурсу. «Я припускаю, – пише він, – хоч і не зовсім певен, що майже немає такого суспільства, де не існувало б якихось виняткових оповідань, що розповідаються, повторюються, змінюються; формул, текстів, ритуалізованих творів, які відтворюються за певних обставин – речей, одного разу сказаних і потім переданих із вуст в уста, бо в них вбачають якусь тайну, скарб. Отоже, можна припустити, що в суспільстві регулярно відбувається певна градація промов: є промови, якими обмінюються кожного дня при зустрічах і які зникають внаслідок самого акту їх виголошення, та є промови, які лежать в основі певної кількості нових словесних актів і в них відтворюються. Трансформуються, обсмоктуються – словом, сформульовані промови, які виголошено, які живуть і будуть жити. В системі нашої культури всі вони відомі – це релігійні та правові тексти, тексти, цікаві з точки зору їх статусу (так звані «літературні»), до деякої міри, тексти наукові... Немало текстів-оригіналів стають все більш розпливчатими, зникають, а коментарі до них виходять на перше місце. Але дарма, що змінюються точки застосування – функція лишається...» (Фуко М. Правила промови / М. Фуко, пер. з фр. – К. : Дух і літера, 1993. – С. 16–17).

принципом доповнення і офіційного коментаря до вже існуючого юридичного ядра. У перекладених на слов'янську мову «Правилах святих соборів» існували спеціальні норми догматизації писемних текстів, а також правила обмеження їх інтерпретацій та категорій людей, котрим таке право надавалося. Наприклад, правила шостого собору засудили текст так званих «Апостольських постанов», укладених нібито Климентом Александрійським, через те, що в них містяться елементи, які можуть відхилитися від «божественних повелінь»<sup>37</sup>. Існувала також постанова про те, що нікому не дозволяється «преображати правї ли ѿмѣтати. ли другаа чресї прѣ реченаа примати правила»<sup>38</sup>. У якості покарання за зміну або редагування того чи іншого правила собор присуджував те покарання, яке пропонувало, як раз перекручене чи редаговане правило. Учасники цього ж собору досить своєрідно витлумачили біблійну тезу «испытайте книги», вказавши, що їх треба досліджувати так, щоб не було «никакого дасказѹю. Ні акї истинїи свѣтилници и оучитель своїми на писании прѣложиша»<sup>39</sup>. Отже, у Київській Русі, як і в інших культурах доби Середньовіччя, обмежувалась інтерпретативна активність церковних діячів щодо визнаних і узаконених текстів, а мирянам взагалі було заборонено тлумачити і проповідувати будь-що, як це вимагало правило 64 того ж шостого собору: «Не подобаѣ прѣдъ людми простїими. оучительнааго слова пѣвигноу или оучити»<sup>40</sup>. Писемність була покликана не стільки розвивати чи розтлумачувати церковні або світські правила, скільки міцно утверджувати їх у якості непорушних канонів.

Навіть у зовнішніх атрибутів писемності (стиль, мова, матеріал) з'являлись політичні смисли, що вказували на своєрідну середньовічну «офіційність», яка ототожнювалася із істинністю.

<sup>37</sup> «ѿ иновѣрнїи на врѣ цркви... наоучена быша, бл҃голтпотнѣю добротѣ Бж҃ствныхъ повелѣнїи намъ ѿмрачеша» (Цитується за перекладом «Номоканону в XIV титулах», що зберігся у списку «Кормчої» РГБ, ф.304.1 № 207, початку XVI ст. – л. 50 об. Фотокопії цього та інших рукописів знаходиться у відкритому доступі на сайті Свято-Троїцької Сергієвої Лаври: <http://old.stsl.ru/manuscripts/index.php>).

<sup>38</sup> Кормчая (нач. XVI в.). РГБ, ф.304.1 № 207. – л. 51 об.

<sup>39</sup> Там само. – л. 57.

<sup>40</sup> Там само. – л. 67 об.

Пергамент однозначно символізував владну репрезентативність писемності і мав значно вищий статус, ніж, наприклад, береста. Так, у відомій берестяній грамоті № 831 містяться вказівки переписати текст скарги посадовій особі на пергамент до того, як вона буде відіслана<sup>41</sup>. Більш дешевий і доступний матеріал для письма не міг бути символом влади, яку представляв адресат послання. Напевне, тільки пергаментні тексти символічно втілювали атрибуту вічності, а тому підлягали переписуванню, редагуванню і довгостроковому зберіганню. Вчені наводять лише поодинокі приклади берестяних грамот, призначених для більш-менш тривалого зберігання<sup>42</sup>. Всі інші, очевидно, знищувалися або просто викидалися геть на вулицю. Припускають, що одне із запитань Кирика Новгородця до Нифонта («Ньсть ли вь томь греха, аже по грамотамь ходити?»<sup>43</sup>) вказує саме на це.

Стиль і зміст писемності суттєво різнився в залежності від того, як близько вона знаходилася до політичних репрезентацій, від ступеню використання її як магічного і політичного ресурсу. На бересті, що не мала високого статусу, могли наноситися любовні цидулки<sup>44</sup> або дитячі малюнки<sup>45</sup>, вони могли містити також і

<sup>41</sup> «А ты Степане пьрьпесаво на хароти тию посьли ж[б]» (*Янин В. Л.* Новгородские грамоты на бересте (Из раскопок 1997–2000 гг.) / *А. А. Зализняк, А. А. Гиппиус.* – М. : Русские словари, 2004. – Т. XI. – С. 49.

<sup>42</sup> Такими традиційно вважаються: грамота із Нового Торжка № 17, яка містить фрагмент твору, що змальовує вади дітей, вихованих мачухою (Див.: *Зализняк А. А.* Берестяные грамоты из новгородских и новоторжских раскопок 2001 г. / *П. Д. Малыгин, В. Л. Янин* // Вопросы языкознания. – 2002. – № 6. – С. 6–9), новгородська грамота № 893 (містить настанови з управління домашнім господарством на зразок «Домостроя» (*Янин В. Л.* Новгородские грамоты на бересте... – С. 89–91), а також фрагмент берестяної книги із записом молитов (новгородська грамота № 419 (Див.: *Арциховский А. В., Янин В. Л.* Новгородские грамоты на бересте (из раскопок 1962–1976 гг.) / *А. В. Арциховский, В. Л. Янин.* – М. : Наука, 1978. – С. 26–27)).

<sup>43</sup> Див.: *Щапов Я. Н.* Кирик Новгородец о берестяных грамотах / *Я. Н. Щапов* // Советская археология. – 1963. – № 2. – С. 251–253.

<sup>44</sup> Грамота № 752 (Див.: *Янин В. Л., Зализняк А. А.* Новгородские грамоты на бересте (из раскопок 1990–1996 гг.): палеография берестяных грамот и их внестратиграфическое датирование / *В. Л. Янин, А. А. Зализняк.* – М. : Русские словари, 2000. – Т. X. – С. 46–49.

<sup>45</sup> Грамоти № 199, 200, 2002, 2006, 208–210 (Див.: *Арциховский А. В., Борковский В. И.* Новгородские грамоты на бересте (из раскопок 1956–1957 года.) / *А. В. Арциховский, В. И. Борковский.* – М. : Изд-во АН СССР, 1963. – С. 17–30).

нецензурну лексику<sup>46</sup>. Навіть значно, пізніше в епоху виникнення книгодруку відчувався більш високий статус рукопису, ніж друкованого тексту.

Таким чином, у середньовічній культурі, в тім числі й культурі Київської Русі, поряд із «Божим даром» мовлення («словесності»), активно завойовує авторитет писемність, котра претендує на істинність і, як наслідок, подібно мовленню починає активно сакралізуватися, про що буде сказано у наступному параграфі.

### **1.3. Сакральність писемності та образ «політичного святого»**

Сакральність писемності не є суто політичним атрибутом, однак у Київській Русі вона відіграла важливу роль у сакралізації самого політичного, насамперед через досить явне прив'язування мистецтва писемності до моделі, умовно названої в дослідженні «образом політичного святого». Однак для початку з'ясуємо, що це за образ.

С. Аверінцев у одній зі своїх статей вказав на цікаву формулу для позначення життя святого, що склалася у греко-візантійському вжитку – «βίος καί πολιτεία»<sup>47</sup>. Цей вислів, введений в обіг найімовірніше Афанасієм Філософом<sup>48</sup>, відділяв відлюдницьке, «небесне» життя святого («βίος») від його мирського, «земного» проживання («πολιτεία») <sup>49</sup>. Термін «πολιτεία» для позначення цього мирського життя був вибраний тут аж ніяк не випадково. Очевидно, тексти змальовують особливий тип святих праведників, відомих як Візантії, так і Київській Русі, котрі в світському житті мали активну політичну позицію і часто брали участь у державних справах. У Русі тип такого святого був представлений Феодосієм Печерським, котрий активно втручався у політичну діяльність киеворуських кня-

---

<sup>46</sup> Грамота із Новгороду № 330 (XIII ст.); Грамота зі Старої Русси № 35 (XII ст.); Грамота із Новгороду № 955 (XII ст.); Грамота із Новгороду № 531 (поч. XIII ст.).

<sup>47</sup> Аверінцев С. Біографія та агіографія / С. Аверінцев // Дух і літера. – 2006. – № 15–16. – С. 205.

<sup>48</sup> Твір Афанасія, який скорочено називають «Житієм Антонія», мав таку назву: «Βίος καί πολιτεία τοῦ Ὁσίου Πατρὸς ἡμῶν Ἀντωνίου» (PG 26 col. 836).

<sup>49</sup> Звісно ж, ця диференціація здійснювалася на основі третьої глави послання апостола Павла филипп'янам. Давньогр.: «ἡμῶν γὰρ τὸ πολιτεῖμα ἐν οὐρανοῖς ὑπάρχει», давньослов. «Наше бо житіє на нбсѣхъ естъ» (Флп. 3: 20).

зів, наприклад, конфліктував із князем Святославом Ярославичем з приводу незаконного, на його погляд, посідання престолу, відмовився прийти до нього на престольну трапезу і «причаститися брашна того, исполнь суща крови и убійства», заборонив згадувати ім'я Святослава у ектенії як «чресъ закон сѣдшу на столѣ»<sup>50</sup>. «Святий, – пише П. Кузенков, – навіть будучи іноком і відлюдником, а часто саме завдяки цьому, стає впливовим учасником повсякденно «політичного», тобто громадянського життя»<sup>51</sup>.

У візантійських, як власне і киеворуських джерелах, проглядається своєрідна подвійність: «βίος» («небесне життя» – праведне життя християнського святого в істині й світлі божественного блага) відділяється від «πολιτεία» (мирського, «земного» проживання, державних справ, політичної діяльності, для яких «βίος» є взірцем)<sup>52</sup>.

---

<sup>50</sup> Житіє преподобного отця нашого Феодосія игумена Печерського монастиря // *Абрамович Д. І.* Києво-Печерський патерик. Репринтне видання / Д. І. Абрамович. – К. : Час, 1999. – С. 69. В. Горський завжди підкреслював відмінність між «відлюдницьким» типом святості Антонія й «діяльним» типом святості Феодосія: «На відміну від Антонія, Феодосій постає в Патерику передовсім як енергійний організатор великого монастирського господарства... Феодосій бере участь у політичному житті, зокрема втручаючись у сварку поміж князями Ізяславом та Святославом» (*Горський В. С.* Батько вітчизняного чернецтва / В. С. Горський // *Несторівські студії: Людина доби Давньої Русі. Історико-філософські та релігійнознавчі аспекти.* – К. : НКПСКЗ, 2013. – С. 346–347).

<sup>51</sup> *Кузенков П. В.* Политика и «полития» в византийской триадиции [Електронний ресурс] / П. В. Кузенков. – Режим доступа: <http://www.pravoslavie.ru/smi/47638.htm> (дата обращения 5.01.2016). – Название с экрана.

<sup>52</sup> Окрім того, у візантійській словосполучці «βίος καὶ πολιτεία» за вжитою тут дихотомією, ймовірно, приховувалось поставлене свого часу Платоном питання – чи можна жити в істині, перебуваючи у світі поцейбічному. «Допоки у нас є тіло, і душа забруднена цим злом, ми ніколи не досягнемо того, чого бажаємо, тобто істини» («ἔως ἂν τὸ σῶμα ἐχῶμεν καὶ συμπεφουμένη ἢ ἡμῶν ἢ ψυχῆ μετὰ τοιοῦτου κακοῦ, οὐ μὴ ποτε κτησώμεθα ἰκανῶς οὐ ἐπιθυμοῦμεν: φαμέν δὲ τοῦτο εἶναι τὸ ἀληθές», *Платон.* Федон 66b). Дана теза згодом буде охоче підхоплена й ранньохристиянськими мислителями, наприклад Аврелієм Августіном, однак Арістотель, судячи з усього, був у цьому питанні не настільки категоричним (Див.: *Арістотель.* Метафізика II 1, 993a 30 – b 5). Принаймні, саме так зрозумів це арабський інтерпретатор Аль-Кінді, котрий, коментуючи «Метафізику», писав, що дія людини не безкінечна, і ми зупиняємося, досягнувши істин (*Аль-Кинди.* О первой философии / Аль-Кинди // *Антология мировой философии.* В 4-х томах. – М. : Мысль, 1969. – Т. 1. – Ч 2: Философия древности и средневековья. – С. 711). На думку арабського філософа, усе, що володіє буттям, відповідно володіє й істинністю. Істина є досяжною для пізнання, а тому і всі речі, які володіють буттям, можуть бути пізнаними (Там само).

Якщо «Києво-Печерський патерик» створює образ «βίος» – відлюдного «життя в істині» («Блажен есть, яко възненавидѣ мира сего и славы сея и к тому не печеться»<sup>53</sup>, – наставляє Симон Полікарпа на сторінках «Патерика»), то «Повчання» Мономаха характерно втілює принципи «πολιτεία» – життя і діяльності «благочесного мирянина», активно зануреного у політичні справи. Мономах, навпаки, готовий визнати те, що «не одиночство, ни чернечьство, ни голодь, яко ими добрии терпятъ, но малым дѣломъ [можливо] улучшить милость Господнюю»<sup>54</sup>, безумовно, розуміючи під «малими справами» мирську діяльність. Себто політичне має собі за мету організувати соціум таким чином, щоб люди прагнули до істини й спасіння, всіляко наслідуючи праведних святих.

У Несторовому «Чтение о житии и о погублении блаженную стратотерпца Бориса і Глѣба», було навіть зображено своєрідний «стрибок», «перехід» від стану «πολιτεία» до стану «βίος». Князі Борис і Гліб відкидають земну політичну діяльність, зокрема боротьбу за владу і за князівський престол задля «істини небесної», здійснюють вихід із площини мирського і матеріального до царини істинного життя. «Розірваність планів буття, – пише з цього приводу В. Мильков, – якщо будувати судження, виходячи з ідеалізації вчинків героїв, долається жертовністю. Жертовна, майже добровільна смерть князів, забезпечує подолання тяжкої матеріальності життя і прорив у трансцендентне. Нагорода за подвиг смирення, за презирство до пристрастей світу, за подолання страху тлінного й тимчасового – прилучення до найвищого ідеалу»<sup>55</sup>.

У києворуських джерелах кидається в око той факт, що тип святості, котрий розглядався як взірць мирського політичного життя, базувався на обов'язковому оволодінні *сакральним ремес-*

<sup>53</sup> Послание смиренного епископа Симона Владимирьскаго и Суждальскаго к Поликарпу, черноризцу Печерьскому // *Абрамович Д. І.* Києво-Печерський патерик. Репринтне видання / Д. І. Абрамович. – К.: Час, 1999. – С. 99.

<sup>54</sup> Поученье (Володимира Мономаха) // *Летопись (Лавреньевская летопись, 1377 г.)*. РНБ, Ф.п.IV.2. – л. 79 об.

<sup>55</sup> *Громов М. Н., Мильков В. В.* Идейные течения древнерусской мысли / М. Н. Громов, В. В. Мильков. – СПб.: РХГИ, 2001. – С. 137.



лом писемності<sup>56</sup>. Саме так можна пояснити неодноразове наголошування цієї риси в образі «політичного святого» Феодосія Печерського, котрий ще на початку свого подвижницького шляху поставився до «божественныхъ писаній съ всцѣмъ вниманіємъ»<sup>57</sup>, проявляв велику наполегливість в «ученій божественныхъ книгъ» і «всѣкорѣ извече все божественное писаніє»<sup>58</sup>. В. Топоров небезпідставно вбачив у цих словах особливий тип «просвітницької», «книжної» святості: «...для хлопчика Феодосія, – писав він, – що з’явився на світ, коли християнство в Русі не нараховувало ще й півстоліття, у маленькому Василеві чи віддаленому провінційному Курську звернення до божественних книг і до “граматики” за власною волею, виникнення сильного бажання до духовного просвітництва мало розглядатись як подвиг...»<sup>59</sup>. Себто книжність або навіть проста грамотність вже сама по собі на той час була ознакою дотичності до святості, а людина, яку в Київській Русі називали «писарем» чи «книжником», мала особливий сакральний і політичний статус. Саме тому цей момент у біографії святого наполегливо підкреслював Нестор і завдяки цьому, як справедливо відзначив Г. Федотов, книжність входить у канон, «зупиняючи від самого початку спокусу аскетичного відкидання культури»<sup>60</sup>.

<sup>56</sup> Сакралізацію писемності, її звязок із магічними практиками та дофонетичними видами на прикладі різних культур досліджено у Кембриджській збірці «Писемність в традиційних суспільствах», котра вперше вийшла друком 1968 р., а потім неодноразово перевидавалась (Див.: *Literacy in Traditional Societies* / ed. by J. Goody. – Cambridge : Cambridge University Press, 1975. – 349 p.).

<sup>57</sup> Житіє преподобнаго отца нашего Феодосія игумена Печерського монастрыя // Абрамович Д. І. Києво-Печерський патерик... – С. 23.

<sup>58</sup> Там само.

<sup>59</sup> Топоров В. Н. Святость и святыне в русской духовной культуре / В. Н. Топоров. – М. : Гнозис: Школа «Языки русской культуры», 1995. – Т. 1: Первый век христианства на Руси. – С. 650.

<sup>60</sup> Федотов Г. П. Святыне Древней Руси / Г. П. Федотов. – М. : Московский рабочий, 1990. – С. 58. О. Бабич в одній із своїх статей спробував довести, що найперший скрипторій Києво-Печерського монастиря знаходився саме у келії Феодосія (Бабич О. Первинний скрипторій Києво-Печерського монастиря / О. Бабич // Українська писемність та мова в манускриптах і друкарстві: матеріали 3-ї та 4-ї наук.-практ. конф., 8 листоп. 2012 р., 11 листоп. 2013 р.: до Дня укр. Писемності та мови / Департамент культури Київ. міськдержадмін., Музей книги і друкарства України; упоряд. Д. О. Палій, Г. О. Сокиріна. – К. : [Б.в], 2014. – С. 25–32).

Подібно мовленню і значною мірою на протипагу йому у Київській Русі писемність починає вважатися наданою людині Богом («Всаки кнѣгы бодѣхновенны»<sup>61</sup>), і ця «божественність» сприяла ідеологічному утвердженню та сакралізації інститутів князівської влади та киеворуської держави<sup>62</sup>, а сама процедура створення писемних текстів асоціювалась із створенням Святого Письма. Святе Письмо та інші тексти виявлялись найпершими порадиниками в тім числі й у політичних справах. Засмучений Володимир Мономах, змушений відмовити на ультимативну пропозицію родичів йти в похід на Володаря і Василька Ростиславичів<sup>63</sup>, бере до рук «Псалтир», аби відшукати в ньому пораду і заспокоєння<sup>64</sup>. Проте не будь-яка писемність вважалась сакральною, а лише та, що натхненна Святим Духом<sup>65</sup>. В оповіді «Києво-Печерського патерика» про ченця Микиту розповідається, що він був зваблений бісом, який через псевдо-ангела наказав йому «не молися, но буди почитаа книги»<sup>66</sup>. Чернець, обманутий дияволом, почав ретельно

<sup>61</sup> *Kalužniack A. Actus epistolaeque apostolorum palaeoslovenice ad fidem codicis Christinopolitani saeculo XII scripti / A. Kalužniack. – Vindobonae: Apud caeoli geroldi filium, 1896. – S. 251. (2 Тм. 3:16).*

<sup>62</sup> «Яке ж джерело ідеологічних чар письма? – запитує з цього приводу Р. Вахітов – ... архетипним прообразом письма, так би мовити, протописьмом є не що інше як Абсолютна Книга, Одкровення Боже...» (*Вахітов Р. Идеологические чары письма [Электронный ресурс] / Р. Вахітов. – Режим доступа: <http://nevmenandr.net/vaxitov/scripta.php> (последнее обращение: 16.03.2016). – Название с экрана).*

<sup>63</sup> «Выженемъ Ростиславича и волость ихъ ѿимѣ иже ли не поидеши с нами то мы собѣ будѣ, а ты собѣ» (Поученіє (Володимира Мономаха) // *Летопись (Лавреньева) летопись, 1377 г.* РНБ, Ф.п.IV.2. – л. 78).

<sup>64</sup> «...вземъ Псалтырю в печали разгнухъ ѿ» (Там само).

<sup>65</sup> Це характерно засвідчує наступна Біблійна цитата, яку ми наведемо давньослов'янською без скорочень: «Епистолиа наша вы есте напсана въ срѣдцихъ нишихъ. знаѣма и почитаѣма всѣми члѣвкы. являюще са. јако есте епистолиа Хѡа. слоужьствована нами. и напсана не чьрнѣльмь. нѣ дѣхъмь ба жива. и не на скрижальхъ каманахъ. нѣ на скрижальхъ срѣдцѣ плътанъ. Нѣ дѣяние же таково имамъ Хсѣмь къ боу. не јако ѿ себе довьль ни ѣсмь помыслити что. јако ѿ себе. нѣ довьль нашъ ѿ Ба. иже и оудовѣли насъ словужѣтла. нову завѣтоу. не писмени. нѣ дѣхоу писма бо оумьрщваѣть. а дѣхъ живить» (Апостол Крестинопольський (XII ст.). ЛІМ, Рук. № 39. – арк. 176–176 зв., 2 Кор. 3: 3–6).

<sup>66</sup> О Никите Затворнице, иже по сем бысть епископ Новугораду. Слово 25 // *Абрамович Д. І. Києво-Печерський патерик... – С. 126.*

вивчати книги, насамперед Старий Заповіт, і освоїв їх до такого рівня, що «не можаше нікто же истязатися с ним»<sup>67</sup>. Після того, як ціла група священників здійснила акт екзорцизму, Микита не просто забув все прочитане, але й зовсім розучився читати й писати та ще й так, що «преблажені отци едва научиша его грамотѣ»<sup>68</sup>. Отже, писемність, точніше «правильна» писемність, володіла певним сакральним статусом, котрий легко трансформувався у політичний. Саме цим пояснюється і особливий політичний статус, який мав скриптор у Київській Русі.

#### **1.4. Статус скриптора**

Серед учених питання політичного і соціального статусу писарів-книжників було загострено у ряді публікацій, зокрема у статті О. Кучерука з промовистою назвою: «Давньоукраїнські писарі – ремісники чи творці нації»<sup>69</sup>. Сам автор не наділяє особливим статусом киеворуських книжників. На його думку, «намагання деяких дослідників підняти інтелектуальну планку писарів є мало підставними і непереконливими»<sup>70</sup>. Одним із основних фактів, яким дослідник підтверджує свою точку зору, є те, що категорія писарів «не фігурує в Руській Правді»<sup>71</sup> – документі, котрий засвідчує практично всі версти тодішньої Русі, а отже, киеворуські писарі, нібито, не мали власного політичного існування. Проте, якщо писарі-книжники і не становили окремої політичної касти, то це не означає, що вони не були включені в політичне життя Київської Русі чи не мали якогось впливу. Роль киеворуських писарів-книжників не зводилася тільки до тої участі у важливих геополітичних процесах, до яких вони інколи мимовільно потрапляли, як це було

---

<sup>67</sup> О Никите Затворнице... – С. 126.

<sup>68</sup> Там само.

<sup>69</sup> *Кучерук О.* Давньоруські писарі – ремісники чи творці нації / О. Кучерук // Українська писемність та мова в манускриптах і друкарстві: матеріали 1-ї і 2-ї наук.-практ. конф., 10–11 листоп. 2010 р., 9 листоп. 2011 р.: до Дня укр. писемності та мови / ред.-упоряд. Д. О. Палій]. – К. : Голов. упр. культури Київ. міс. держ. адмін., Музей кн. і друкарства, 2012. – С. 103–113.

<sup>70</sup> Там само. – С. 106.

<sup>71</sup> Там само.

з Кирилом та Мефодієм, котрі фактично підготували ґрунт для підтримуваної папою Римським і візантійським царським двором християнізації Русі, або Іларіоном, який напевно сам того не бажаючи, став учасником політичної протидії між Руссю та Візантією<sup>72</sup>. Дещо поверховими виглядають й інші аргументи автора, зокрема поширена, але безнадійно застаріла думка, що «писання на стінах (*графіті* – *О.К.*) можна розцінити як дрібне хуліганство і псування чужого майна»<sup>73</sup>. «У радянській історіографії, – пише авторитетний сучасний дослідник графіті В. Корнієнко, – набуло поширення твердження, що записи виконувались під час тривалих церковних служб крадькома, адже такі дії – “різання” на стінах храму – заборонялось Церковним Уставом князя Володимира... Однак дослідження особливостей розташування та виконання графіті Софії Київської дало можливість встановити, що їх автори досить часто прагнули до загального огляду своїх “творів”. У багатьох випадках графіті видряпували самі клірики, які б, навпаки, мали дотримуватися уставу і слідкувати за виконанням мирянами такої норми»<sup>74</sup>. Себто графіті не були формою «середньовічного хуліганства», а мали значно глибший і сакральніший смисл, слугували своєрідним зверненням до Бога, фіксацією тих чи інших ідей, а сам акт їх нанесення, можливо, перетворювався у своєрідну священнодію, подібну до виготовлення фрески чи малювання ікони (у Русі часто траплялись випадки, коли слово «письмо» позна-

---

<sup>72</sup> Прикладом іншого книжника, активно інтегрованого у киеворускі політичні практики, може бути, як вже зазначалось, Феодосій Печерський.

<sup>73</sup> *Кучерук О.* Цит. праця... – С. 108. Аналогічну фразеологію використовував і О. П. Толочко – «древнє хуліганство, яким фрески псувалися – софійське графіті» (*Толочко О.* Два світи, два способи дискурсу / *О. Толочко* // УГО. – 1999. – Вип. 1. – С. 145).

<sup>74</sup> *Корнієнко В. В.* Корпус графіті церкви Спаса на Берестові (остання третина XI – перша третина XVIII ст.) / *В. В. Корнієнко.* – К. : НАН України, Ін-т укр. археографії та джерелознавства ім. М. С. Грушевського, 2013. – С. 265. Див. наведені дослідником приклади графіті вітварної частини, до якої не мали доступу миряни, а отже написи могли бути нанесені тільки священниками: *Корнієнко В. В.* Корпус графіті Софії Київської» (XI – початок XVIII ст.) / *В. В. Корнієнко.* – К. : Горобець. – 2011. – Ч. 3: Центральна нава. – С. 9–97.

чало іконопис чи малювання, а писарем називався іконописець<sup>75</sup>). Таким чином книжники-писарі, очевидно, відрізнялись від простих ремісників. Тому серед дослідників, які торкалися теми киеворуської писемності й політичного статусу книжників-писців, існує й інша позиція: «Перепишуванню, написанню та створенню книг за часів Київської Русі... надавався характер духовного подвигу», – вважає О. Бабич<sup>76</sup>. Книжник чи письменний князь у ранні періоди історії Київської Русі осмислювався, фактично, як фігура магічна, а писемність сама по собі вважалася сакральною. Якщо в усних культурах пошани сподоблювались носії знання чи переповідачі минулого, здатні утримувати у пам'яті великий обсяг знань, то у писемних культурах сакралізувався сам процес створення писемності, саме володіння цим складним ремеслом.

Політичний статус скрипторів базувався на їх особливому положенні між владою та підлеглими, адже вони відрізнялися від усієї іншої пересічної маси двома ознаками: наявністю власної позиції з різних політичних питань, а також здатністю робити цю позицію публічною, резонансною. Можна навіть сказати, що книжник вже володів тим дискурсом, який політична влада тільки намагалася привласнити. Писемність як певний дискурс сама ставала владою, якою намагаються заволодіти. Якщо абстрагуватися від декількох цілком прагматичних функцій, які виконували книжники (перепишування та переклад джерел, церковні служби, складання документів тощо<sup>77</sup>), то стане очевидним, що вони вступали

<sup>75</sup> «Егда начать образъ письць пьсати» (Житіє великомученицы Феклы изъ рукописи XI в.) та ін. (Цит за: *Срезневский И. И.* Матеріали для словаря русскаго языка по письменнымъ памятникамъ / И. И. Срезневский, изданіе ОРЯС ИАН. – СПб. : Типографія ИАН, 1902. – Т. 2. – С. 940). Б. Сапунов вказує на те, що деякими елементами киеворуське письмо нагадувало іконопис, наприклад дві смуги, що позначали поля, нібито повторювали дві лінії так званої «лузги» ікони (*Сапунов Б. В.* Книга в России в XI–XIII вв. / Б. В. Сапунов. – М. : Наука, 1978. – С. 89).

<sup>76</sup> *Бабич О.* Книгописання в Києво-Печерському монастирі за ігуменства Феодосія Печерського (1059/60–1074 рр. О. Бабич // Українська писемність та мова в манускриптах і друкарстві: матеріали 1-ї і 2-ї наук.-практ. конф., 10–11 листоп. 2010 р., 9 листоп. 2011 р.: до Дня укр. писемності та мови / ред.-упоряд. Д. О. Палій. – К. : Голов. упр. культури Київ. міс. держ. адмін., Музей кн. і друкарства, 2012. – С. 23–30).

<sup>77</sup> «Собраше (Ярослав) письце многы и прѣкладше от Грек на Словѣньское письмо и списаша книги многы» (ПСРЛ. – М. : Языки русской культуры, 1997. – Т. 1: Лаврентьевская летопись. – С. 65).

в складні та суперечливі стосунки із владою, яка так само, як і в інші часи, не мала на них інших механізмів впливу, крім брутальної сили, всіляких заохочень у вигляді кар'єри, посад та грошей, зрештою, намагання відірвати їх від «народу», маргіналізувати і перетворити в ізольованих індивідів<sup>78</sup>.

Щоправда, влада інколи, навпаки, слідувала настановам і порадам книжників, зверталась до них за роз'ясненнями з того чи іншого питання. Підтвердженням цьому можуть бути звернення Володимира Мономаха до освіченого митрополита Никифора, котрий, судячи з усього, був наближеним до князя, і в багатьох, зокрема політичних питаннях відігравав роль не останнього радника. Серед його творів збереглися два послання «Про піст» та «Про поділ церков на східну і західну», адресовані Мономаху, де Никифор, відповідаючи на запитання князя про сутність посту та різницю між католицькою і православною вірою, зачіпав ряд політичних питань, зокрема тему ідеального правителя та досконалої держави, питання філософії війни тощо. Таку ж роль, напевно, відігравав цей інтелектуал відносно князя Ярославово Святославича, якому він адресував твір «На латину». І хоча наради з «дружиною» чи з «віче» згадуються у літописах значно частіше, ніж наради з книжниками-інтелектуалами, однак їх думка не була останньою. Необхідність наявності книжника при дворі вдалим афоризмом розкрив Данило Заточник: «З добрым бо дѣмцею дѣмаа кнзъ высока стола добѣдетъ. а с лихимъ дѣмцею дѣмаа меншего лишеень бѣдетъ»<sup>79</sup>. Зрештою, літописи містять і

---

<sup>78</sup> Прикладом останнього є Данило Заточник. З цього приводу часто цитують В. Белінського, який висловився так: «Хто б не був Данило Заточник – можна зробити небезпідставний висновок, що це була одна із тих особистостей, які на біду собі, занадто розумні, занадто обдаровані, занадто багато знають і, не вміючи приховувати від людей своєї переваги, ображають самолюбну посередність... які говорять там, де було б краще промовчати, а мовчать там, де вигідно говорити, одним словом, це одна із тих особистостей, котрих люди спочатку хвалять, потім зживають зо світу і, нарешті зживи, знову починають хвалити...» (*Белинский В. Г. Полное собрание сочинений / В. Г. Белинский. – М.: Изд-во Академии наук СССР, 1954. – Т. 5. – С 351*).

<sup>79</sup> Слово Даниїла Заточеника. \*є написа. своємѹ князю Ярославлѹ Володимировичю // Сборник патристический и агиографический (кон. XVI в.). РНБ, Кир.-Бел. № 43/1120. – л. 284 об.

рідкісний історичний образ книжника-князя Володимира Васильковича, який «бы книжникъ великъ и филофъ акогоже не бы во всеи земли и ни по немъ не боудеть»<sup>80</sup>.

Важливим, однак, є не те, наскільки близькими були книжники до князів і взагалі до влади, і настільки впливали вони на політичні події. Їх покликання полягало в тому, що завдяки ним у Русь потрапляли найвагоміші концепції та поняття європейської й візантійської політичної філософії, такі як теорія божественного походження влади, репрезентантом котрої, на думку деяких вчених, став книжник Іларіон<sup>81</sup>, філософсько-політичні погляди Платона, репрезентовані митрополитом Никифором<sup>82</sup>, образ ідеального правителя, що неодноразово зустрічається в літописах тощо. Ці ідеї занесені в Русь книжниками, прилучали киеворуську думку до надбань світової політичної філософії, формуючи її власну політичну культуру. Із особливим статусом скриптора також пов'язана й проблема ще двох відомих атрибутів писемності, які можна назвати «публічністю» і «втаємниченістю». Адже, з одного боку, писемність, як сакральна практика, мала втаємничуватися, а з іншого, навпаки, проявляти публічність.

### **1.5. Політична публічність і політична втаємниченість**

Властивість передачі точного наказу на великі відстані не тільки робила писемність зручним політичним інструментом, але й розсувала віртуальні межі політичної влади до того околу, на який мала поширитися писемність. На відміну від мовлення, вона являла собою певну тотальність, можна навіть сказати, виступала універсальним символом всезагального, континуального панування, і аж ніяк не локального усно-родинного управління, а тому політика, що претендувала на всеохопність, і писемність,

---

<sup>80</sup> ПСРЛ. – М. : Языки русской культуры, 1998. – Т. 2: Ипатьевская летопись. – С. 913.

<sup>81</sup> Див.: Золотухина Н. М. Развитие русской средневековой политико-правовой мысли / Н. М. Золотухина. – М. : Юрид. лит., 1985. – С. 15; Замалеев А. Ф. Философская мысль в средневековой Руси (XI–XVII вв.) / А. Ф. Замалеев. – Л. : Наука, 1987. – С. 113–115.

<sup>82</sup> Див.: Полянский С. М. Богословско-философское наследие митрополита Никифора: Дис. ... канд. филос. наук: 09.0013 / Сергей Михайлович Полянский. Москва, 2003. – 195 с.

зрештою, мали об'єднатися. Писемність у багатьох випадках взагалі не бачила реципієнта і не мала визначеного адресата. Вона була, за висловом Е. Гірша, «контекстно-вільна» («context-free») <sup>83</sup>, а тому претендувала на універсальні істини, реалізуючи таким чином «владу всезагальності» <sup>84</sup>, котра легко трансформувалась у політичну владу. Можливо, саме тому Мономах адресував своє «Повчання» «дѣти мои или инѣ кто» <sup>85</sup>, себто не вказав чіткого адресата послання.

З іншого боку, із запровадженням киеворуської писемності у політичний дискурс, цілком вірогідним було намагання втаємничити її, зробити прерогативою вузького кола осіб. Якщо в дописемному суспільстві дискурс обмежувався шляхом усної передачі знання «обраним» і за цим ми не можемо не вглядіти дію політичної влади, яка найчастіше й володіла як раз таким усним знанням, то в писемному суспільстві виникла необхідність втаємничувати писемність. Цим можна певною мірою прояснити один із парадоксів середньовічної культури, а саме неймовірну повагу до «книжного слова» і «вчення книжного» на фоні достатньо поширеної неписьменності. З одного боку, писемність, як вже підкреслювалось, символізувала всезагальність політичних рішень, а з іншого, мала відображати втаємниченість політичної влади, її ексклюзивність. «Повністю сформований шрифт будь-якого виду, алфавітний чи інший, – стверджує В. Онг, – найперше прокладає собі шлях у рамках партикулярного суспільства, в обмежених секторах із різними ефектами і застосуваннями. Писемність часто розглядається як інструмент секретної і магічної сили» <sup>86</sup>. Ми можемо навіть припустити, що поширеність писемності, елементарна грамотність були

---

<sup>83</sup> Hirsch E. D. *The Philosophy of Composition* / E. D. Hirsch. – Chicago and London: University of Chicago Press, 1977. – pp. 21–26). Див. також Bizzell P., Herzberg B. «Inherent» Ideology, «Universal» History, «Empirical» Evidence, and «Context-Free» Writing: Some Problems in E.D. Hirsch's *The Philosophy of Composition* // *Comparative Literature*. – 1980. – Vol. 95. – No. 5. – pp. 1181–1202.

<sup>84</sup> Пролеєв С. В. *Метафізика влади* / С. В. Пролеєв / НАН України; Інститут філософії ім. Г. С. Сковороди. – К. : Наукова думка, 2005. – С. 86.

<sup>85</sup> Поученьє (Володимира Мономаха) // *Летопись (Лаврєньевская летопись, 1377 г.)*. РНБ, Ф.п.IV.2. – л. 78.

<sup>86</sup> Ong W. *Orality and literacy...* – P. 91.



обернено-пропорційні ступеню централізації влади, серйозності її претензій на абсолютність. Є підстави вважати, що «демократичний» і писемний Новгород, на території якого було знайдено найбільшу кількість берестяних грамот, суттєво опонував Києву, де зазіхання на абсолютну владу, протистояння республіканським тенденціям, напевно, поєднувалися із утаємниченістю, елітарністю писемності, її доступністю тільки обраним.

Проте втаємниченість ремесла не означала втаємниченості продукту цього ремесла. Якщо створення писемних текстів було прерогативою обраних, то адресувалися вони найширшому загально. На жаль, ми дуже мало знаємо про те, яким було коло читачів киеворуських літописів чи інших пам'яток і хто до них мав доступ, але можна з великою вірогідністю стверджувати, що зокрема літописи не були призначені для вузького приватного читання княжою або церковною верхівкою. Звичайно, сама процедура ведення літопису осмислювалася як своєрідне сакральне ремесло, яке дозволяло локальній історії знайти своє місце у світовій драмі, що розгортається від початку світу до другого пришествя (в киеворуських літописах використовувалася візантійська система літочислення «від створення світу», а не «від Різдва Христового»), і як кожна сакральна практика могла певною мірою втаємничувалась. Однак літопис, очевидно, не був чимось прихованим від громадськості, адже ще римські аннали, попередники середньовічних хронік, якщо вірити Ціцерону, обов'язково виставлялися на публічний огляд на відкритому місці<sup>87</sup>. Публіцистичний стиль киеворуських літописів, а також ймовірне залучення до цієї роботи великої групи інтелектуалів<sup>88</sup> вказує на те, що ці тексти навряд чи були призначені для особистого читання киеворуських князів або

---

<sup>87</sup> Ціцерон. Про оратора, II. 52 (Див.: *Cicero M. Tullius, De Oratore* [Electronic resource]. – Access mode: <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Cic.+de+Orat.+2.52&fromdoc=Perseus%3Atext%3A1999.02.0120> (last access: 25.03.2016). – Title from the screen).

<sup>88</sup> Жиленко І. Церковно-культурне середовище і створення літописів та агіографічної літератури / І. Жиленко // Несторівські студії: Матеріали XI та XII міжнародних наукових конференцій. – К. : Національний Києво-Печерський історико-культурний заповідник, 2014. – С. 80–82.

вузького церковного вжитку. Щоправда, цілком імовірно є також наявність в Київській Русі особливого виду приватних сімейних переказів, як наприклад, оповідей воєводи Вишати або його сина Яна Вишатича, які могли бути призначеними виключно для вузького вжитку і записувались на замовлення політичної еліти.

Однак на зворотне вказує той факт, що літописна робота довгий час проводилася в Києво-Печерському монастирі, який, очевидно, був самостійним у своїх політичних позиціях і достатньо незалежним від князівської чи боярської влади. На відміну від інших монастирів, Печерська обитель виникла сама по собі (монастир не був ні князівським, як, наприклад, Видубицький, ні митрополитичим) і вибрала власний шлях у церковному й політичному житті Русі, постійно проявляючи свою чітку позицію з окремих питань і часто промовляючи своє вагоме слово в політичних конфліктах. Так, 1068 р. монастир підтримує повстання киян, яке призвело до вигнання з Києва князя Ізяслава Ярославича, котрий відмовився воювати з половцями, а 1072 р., навпаки, засуджує повторне його скинення з престолу молодшими братами як порушення принципу старійшинства у передачі влади. У другій половині XI ст. монастир стає настільки авторитетним, що князі змушені залагоджувати політичні конфлікти з ним щедрими подарунками, наприклад виділенням землі<sup>89</sup>. Літописання, яке велось тут, не могло бути призначеним для приватного читання правителями і, судячи з усього, зміст літописів був відомий більш широкій громадськості. Напевно тому Володимир Мономах, як тільки у нього з'явилася така можливість, відібрав матеріали літопису в Печерського монастиря і переніс роботу в патронований князівським двором Видубицький монастир, доручивши її Сильвестру.

### **1.6. Абстрактна референція писемності та її політичний зміст**

Публічний характер писемності передбачає «загальність» у виборі адресата. На відміну від усного мовлення, референт писем-

---

<sup>89</sup> Житіє преподобнаго отца нашего Феодосіа игумена Печерскаго манастыря // Києво-Печерський патерик... – С. 69.

ності майже завжди є анонімним або абстрактним. «Загальність» у виборі адресата передбачала «уніфікацію», відбір для відображення на письмі політичних ідей, вчинків чи подій, які б прямо або побічно стосувалися всіх членів політичної спільноти. Тільки за таких умов зображувані, наприклад у літописах, події ставали політичними. Чи могло захоплення Полоцька Володимиром Святославичем, яке відбулося в літописі під 980 рік, вважатися «політичною подією»? На перший погляд, воно являло собою зведення особистих рахунків із Рогвольдом Полоцьким, донька якого Рогнеда образила Володимира, відмовившись стати його дружиною («Не хочу розути робичича»<sup>90</sup>). Однак цей факт міг бути витлумачений і як політичний в тому випадку, якби з'явилася можливість відшукати його «загальнодержавні» наслідки, наприклад, вписати його в контекст встановлення єдиновладдя в Русі та централізації киеворуської держави (після цієї події відбувся похід на Київ, вбивство Ярополка, за якого Рогнеда якраз і збиралася вийти заміж, і утвердження Володимира як єдиного правителя Русі). Автор літописного тексту змушений здійснювати уніфікацію, якщо він осмислює свою працю як загальне послання, адресоване широкому колу читачів. Формуючи літописну статтю або створюючи літописний звід, він проводить відбір подієвого матеріалу, залишаючи і записуючи не тільки те, що визнається важливим з якихось (у тому числі й політичних) позицій, але і те, що має загальне значення. Можливо, саме завдяки цьому вищезгадана розповідь про захоплення Полоцька потрапила на сторінки літописів.

Абстрактності референта вимагав репрезентативний характер писемності. Писемність, як вже зазначалося, досить часто не просто відображала послідовність дій політиків, як це наприклад робив літопис, але й подібно до політичної діяльності повинна була відбирати актуальний чи фіктивний подієвий матеріал та розтлумачувати дії політиків. Нерідко саме від писемної репрезентації вчинків, а не від їх самих, залежала успішність політика чи проєкту, причому політична дія не просто обиралась як «оптимальна» з множини можливих дій, але, зазвичай, мала бути представленою

---

<sup>90</sup> ПСРЛ. – М. : Языки русской культуры, 1997. – Т. 1: Лаврентьевская летопись. – С. 76.

і перетвореною у «подію», тобто інтерпретованою в деяких випадках достатньо віддалено від справжнього задуму і результату дії політика<sup>91</sup>. Саме в репрезентації, в спробі якось представити реальну дійсність, політика та історія, на думку Ф. Анкерсмита, зустрічаються й об'єднуються<sup>92</sup>, і якраз завдяки цій зустрічі політика для власних репрезентацій часто використовує писемність, насамперед літописи. «Саме на підставі літописів російський уряд без жодних вагань заявляє своє право на панування над старими “отчинами” московських князів – Києвом, Смоленськом, Полоцьком, Черніговом, – писав Д. Лихачов. – Спираючись на літописи, Москва веде свою об'єднувальну політику. Літописи слугують історичними доказами при суперечках російських князів перед ханом про велике князювання. Князь Юрій Дмитрович обґрунтовував свої права на московське князювання “літописцями і старими списками і духовною батька свого великого князя Дмитра”. Літописи і людей, які вміли “говорити” по руських літописах, тобто відмінно знали їх зміст, віз Іван III в обозі своїх військ, наступаючи на Новгород в 1471 р.»<sup>93</sup>. Але, як впливає з усіх цих прикладів, наративна писемність (літопис) насправді не була дзеркальним відображенням минулого, а лише його репрезентацією, здійсненою на основі певних інтелектуальних процедур чи упереджень автора, а історичний або політичний факт ставав повноцінним фактом тільки тоді, коли він якимось чином був абстрактно репрезентований. Можна навіть сказати, що подія минулого поступово «нарощує» своє історичне значення з того моменту, коли вона відбувається, до того часу, коли її відкривають, артикулюють у котрому із дискурсів, а потім інтерпретують із різних, у тому числі й політичних, позицій. Так само політична дія нарощує власну «по-

---

<sup>91</sup> Так, Володимир Мономах, відчуваючи, що його похід на князя Ярополка дещо не вписується ні в загальну подієву композицію «Повчання», ні в проголошувану ним ідею княжої єдності та братолюбства, змушений пояснити, що цей похід був викликаний неможливістю більше терпіти Ярополкову «злобу» (ПСРЛ. – М.: Языки русской культуры, 1997. – Т. 1: Лаврентьевская летопись. – С. 250).

<sup>92</sup> *Ankersmit F. R. Political Representation / F. R. Ankersmit. – Stanford, CA : Stanford University Press, 2002. – P. 2.*

<sup>93</sup> *Лихачев Д. С. Русские летописи и их культурно-историческое значение / Д. С. Лихачев. – М.-Л.: И-во АН СССР, 1947. – С. 9.*

літичність» в процесі її репрезентації, тлумачення, обговорення та дискусії. Репрезентація виступає своєрідним містком між словами і дійсністю, і саме завдяки цій вихідній установці історія завжди тяжіє до перетворення в «політичну історію», а політика активно залучає історію в свою орбіту.

### **1.7. Аксіологічність політичної писемності**

Політична дія як і історичне (літописне) письмо часто спирається не лише на необхідність репрезентувати себе «широкому загалу», але на якусь політичну ідею, що існує в задумі і має справу з проблемою її узгодження з політичною реальністю, яка зазвичай суттєво відрізняється від ідеальної моделі. В цьому пункті політична дія, знову ж таки, зустрічається з писемністю. Адже вони обоє, з огляду на ідею, яку намагаються висловити, змушені відповідним чином підбирати лексику і риторичні форми, фактуальний, а інколи й фіктивний матеріал, явно або неявно репрезентуючи у політичних діях чи зображуваних подіях загальну ідею. Перенесення ідеальних уявлень на політичну практику, на думку Ф. Анкерсмита, має метафоричну природу. Проте, чи притаманна ця метафоричність середньовічним текстам? Чи містять вони певні політичні ідеї взагалі? На думку Ф. Анкерсмита, між середньовічними хроніками і модерною історичною або політичною писемністю, де «розповідання оповіді (або написання) історії є конструкцією, яку ми нав'язуємо (impose) фактам»<sup>94</sup>, існують відмінності, що проявляються у ступені насиченості тексту політичними ідеями, та способі винесення їх в композиційну основу твору. Середньовічний хроніст, який здебільшого виступає простим реєстратором подій у їх строгому хронологічному порядку, нібито не створює політичну писемність чи принаймні не ставить собі за мету її створити, оскільки в цих щорічних хронологічних звітах важко відшукати якусь єдину політичну ідею. Дійсно, автор літопису часом обмежується простою констатацією факту, не додаючи до неї жодних коментарів, і не намагаючись підвести наративну оповідь під якусь універсальну політичну ідею. Наприклад, під

---

<sup>94</sup> *Ankersmit F. R. History and Tropology. The Rise and Fall of Metaphor / F. R. Ankersmit. – Berkeley, CA : University of California Press, 1994. – P. 6.*

1040 р. києворуський літописець зводить всю статтю до єдиного свідчення: «Ярославъ иде на Литву»<sup>95</sup>. Автор літопису може констатувати факт, що в якийсь рік нічого особливого не відбувалось («В лѣтѣ ꙗкоу фѣ . лѣз . (1029) Мирно бысть»), або й обмежитися подібним до пасхальних таблиць простим перерахуванням «пустих» на події років: «Въ лѣтѣ ꙗкоу фѣ . г . а . (853). «Въ лѣтѣ ꙗкоу фѣ . г . в . (854). Въ лѣтѣ ꙗкоу фѣ . г . г . (855). Въ лѣтѣ ꙗкоу фѣ . г . д . (856). Въ лѣтѣ ꙗкоу фѣ . г . е .» і т.п.<sup>96</sup>. В інших статтях ми, навпаки, знаходимо надмірну деталізацію, аж до точної дати і часу події: «В лѣто 6553. «Съгорѣ святая София въ суботу по заутрѣни въ час 2 месяца марта въ 15»<sup>97</sup>. Все це дійсно створює враження про роботу літописця як просту реєстрацію подій, без якихось загальних задумів чи ідей. У літописі, котрий найчастіше пишеться чи редагується цілою групою осіб, буває важко знайти всезагальну мету, проте, це аж ніяк не означає, що політично-ідейний зміст не може бути закодованим у середньовічній хроніці на рівні окремих статей чи епізодів.

Свого часу Р. Барт стверджував, що «політичну писемність» можна розпізнати за її «аксіологічністю», за знищенням дистанції між фактом та його оцінкою, внаслідок якої будь-яка влада або її «видимість» створює своєрідну ситуацію, коли написане стає і констатацією факту і його оцінкою<sup>98</sup>. Наративні персонажі, себто політичні дієвці, виступають тут як «герої» чи «антигерої», активно влітаючись у тенета криптоміфічних і квазіміфічних структур,

<sup>95</sup> ПСРЛ. – М. : Языки русской культуры, 1997. – Т. 1: Лаврентьевская летопись. – С. 153.

<sup>96</sup> Там само. – С. 18. Див. також про це: Сухомлинов М. И. О древней русской летописи как памятнике литературном / М.И. Сухомлинов // Ученые Записки Второго Отделения ИАН. Кн. III. – СПб. : В типографии Императорской Академии наук, 1856. – С. 32–45.

<sup>97</sup> ПСРЛ. – М. : Языки русской культуры, 2000. – Т. 3: Новгородская первая летопись младшего и старшего изводов. – С. 16.

<sup>98</sup> Barthes R. Writing Degree Zero / R. Barthes, transl. by Annette Lavers and Colin Smith. – London: Beacon Paperback, 1977. – P. 20. В. Онґ вважає, що використання у політичних кліше «агрегатних» форм для оцінки чи підсилення, наприклад «непереможна армія», «велика революція», «загниваючий капіталізм» чи, додамо від себе, «благочинний князь Володимир» є насправді залишками усного мовлення, вкрапленими в писемний текст (Див.: *Onґ W. Orality and literacy...* – P. 38). Це, на думку вченого, нівелює «аналітичність», притаманну писемності, і наближає його до усного мовлення (*Ibid.* – pp. 38–39). Однак для політичного все це є необхідним.

факти оцінюються як «доцільні» чи «недоцільні» із заданих політичних позицій, а історія із простого засобу «тренування пам'яті» перетворюється на «*magistra vitae*»<sup>99</sup>. В історичній писемності, яка завдяки цьому перетворюється на політичну писемність, відбувається оцінка історичних фактів або з позицій «*історичної перспективи*», або з позицій «*політичної ідеї*».

Перший тип оцінки найчастіше здійснюється шляхом накладання більш пізніх історичних станів, які вважаються «кращими», на ті, що мали місце в минулому. Він являє собою дещо безглузде історичне запитування на тему, що зробив політичний діяч минулого для того, щоб настала сучасність, оцінку політичних дій попередників з точки зору того, що відбувається тепер. Саме історична оцінка у політичній писемності може слугувати своєрідним «виправданням судом історії». Якраз такий тип історичного оцінювання застосовує киеворуський митрополит Іларіон щодо хрестителя Русі князя Володимира: «виждь же и градъ, величѣствомъ сѣпаюшь, виждь църкѣви цвѣтѣщи, виждь крѣстианство растѣще. Виждь градъ, иконами свѣтѣи хъ освѣщаємъ и блистаюшьса, и тѣмѣаномъ обухаемъ, и хвалами, и божѣствомъ, и пѣни свѣтѣими оглашаемъ»<sup>100</sup>. Все це, на думку Іларіона, стало можливим тільки завдяки діяльності князя Володимира. «Дивно же єсть се колико добра створѣль», – так резюмує все це інший автор на сторінках Лаврентієвського літопису<sup>101</sup>.

Можливий тут і зворотній шлях – ціннісне осмислення того, що відбувається зараз, із точки зору того, що відбувалося в минулому. Прикладом такого способу оцінки може бути співставлення минулих і теперішніх часів на сторінках Новгородського зводу, де літописець висловлює претензії до сучасних йому князів, котрі головним джерелом прибутку обрали «вири и продажѣ», тобто грабунок власних співгромадян. Цим політичним дієвцям літописець протиставляє «древніи князи и мужіе ихъ», котрі «не збираху многа имѣнѣи, ни творимыхъ виръ, ни продаѣ вѣславаху на люди», здобували собі поживу у далеких військових походах («кормяхуся

<sup>99</sup> «учительку життя» (*Цицерон. Про оратора II. 9. 32*).

<sup>100</sup> *Иларіон. Слово о законѣ и благодати...* – л. 193.

<sup>101</sup> ПСРЛ. – М. : Языки русской культуры, 1997. – Т. 1: Лаврентьевская летопись. – С. 131.

воююче іны страны») і «не складаху на своя жены златыхъ обручей, но хожаху жены ихъ в сребянныхъ»<sup>102</sup>.

Другий тип оцінки здійснюється найчастіше з точки зору наперед заданої політичної ідеї – родинного старійшинства, єдності Руської землі тощо. Літописець вміщує під 1054 рік текст так званого «Заповіту Ярослава», де формулює ідею родинного старійшинства, і далі відбувається осмислення різних політичних дій саме з цих позицій («не преступати предъла братна, ни сгонити», «пребывати в любви»<sup>103</sup>), причому ця оцінка має місце навіть при складанні і редагуванні статей літопису, що хронологічно передують часу утвердження даної ідеї. Наприклад, із точки зору родинного старійшинства виписуються всі епізоди борисоглібської драми 1015 року, що передували заповіту 1054 року<sup>104</sup>.

Саме наявність оцінкового елементу й перетворює історичну писемність на писемність політичну за змістом, а також, як зазначалось вище, передбачає використання певних форм політичної репрезентації, які будуть досліджені в наступному розділі.

---

<sup>102</sup> ПСРЛ. – М. : Языки русской культуры, 2000. – Т. 3: Новгородская первая летопись младшего и старшего изводов. – С. 2.

<sup>103</sup> ПСРЛ. – М. : Языки русской культуры, 1997. – Т. 1: Лаврентьевская летопись. – С. 161.

<sup>104</sup> Там само. – С. 132–141.



## II.

### ФОРМИ ПОЛІТИЧНОЇ РЕПРЕЗЕНТАЦІЇ В ПИСЕМНІЙ СПАДЩИНІ КИЇВСЬКОЇ РУСИ

Писемність Київської Русі не лише демонструвала ряд атрибутів, притаманних політичним явищам, але й експлікувала форми їх репрезентації на рівні лексем, висловлювань та більш складних дискурсивних одиниць організації тексту, зокрема політичних метафор та наративів. Вони виступали у єдності з атрибутами та змістом писемності, а також корелювали із самою киеворуською політичною практикою.

Лексеми, насамперед «держава» і «влада», через власний зміст, концептуальне та конотативне значення відображали як особливості політичного мислення, так і самої політичної дійсності. Слід зазначити, що вони часто наповнювались змістом не шляхом традиційних формально-логічних процедур, а завдяки своєрідним топікам, в яких проводилась первинна розмітка політичного феномену, створювались основи для проблематизації концепту і найелементарніших філософських осмислень його природи в логічному та риторичному аспектах. Тому, поряд із залученням до історико-філософського дослідження методів дескриптивної та історичної лексикології, у третьому розділі нами було використано метод аналізу топік, котрий, окрім когнітивного навантаження лексем, продемонстрував їх використання як інструментів політичного примусу, вживання їх не стільки у вигляді «понять», здатних охопити смисл політичних інститутів та процесів, скільки у вигляді «слів», що нав'язували певні політичні ідеї, спонукали до політичних дій, розмічали інтерпретаційний простір<sup>1</sup> і, зрештою, ставали основою для політичних висловлювань, котрі, з

---

<sup>1</sup> На важливості розрізняти поняття і слова наголошували К. Скіннер та Р. Козлек. К. Скіннер у 1989 р., критикуючи підхід Р. Вільямса, викладений у його знаменитій книзі «Ключові слова» (*Williams R. Keywords: A Vocabulary of Culture And Society / R. Williams. – Oxford : Oxford University Press, 1985. – 352 p.*), писав у

одного боку, відбивали дії політиків тієї доби, а з іншого – самі мали характер політичних дій. Це відбувалось, як вже зазначалося, завдяки аналогічній до дій політика процедурі відбору автором писемного тексту, оптимальних з огляду на ситуацію політичних висловлювань та створення із них нарративу, котрий може бути кваліфікований у якості політичного тоді, коли він є зображенням політичних подій, задумів чи намірів автора або політичних теорій, які автор намагався нав'язати читачам. Себто він виступав як особлива форма взаємозв'язку писемного тексту і політичної практики та іманентних переконань автора, найчастіше концептуалізованих у якихось універсальних чи партикулярних політичних ідеях, і передбачав перенесення цих ідей на практику, тобто дію, що була метафоричною за своєю природою.

---

одній зі своїх статей, що «стверджувати про рівнозначність» (*поняť і слів*. – О.К.) є «безсумнівною помилкою» (*Skinner Q. Language and Political Change // Political Innovation and Conceptual Change / T. Ball, J. Farr & R.L. Hanson (eds)*. – Cambridge: Cambridge University Press, 1989. – P. 7), а також, що «нам, звісно, необхідно діяти більш обережно...», встановлюючи різницю між вживанням слів і розумінням понять... Як би там не було, існують систематичні відношення між словами і поняттями, що мають бути вивчені» (*Ibid.* – P. 8). Політичне чи політика користуються не стільки поняттями, що тяжіють до фіксації значення, скільки словами, котрі потрапляють у мовні акти і ціннісні схеми. Вживання слова у політичному дискурсі аж ніяк не вказує на розуміння поняття, яке воно може позначати. Про виникнення поняття сигналізує формування словника і окреслення терміну, а от слово може вживатися більш невимушено. На думку Р. Козелека, кожне поняття пов'язане зі словом, проте не кожне слово є поняттям, адже слово може бути однозначним, а поняття, яке вбирає у себе мереживо політичних взаємозв'язків, множини значень, історичний досвід, приречене на багатозначність. Слово містить семантичні можливості, а поняття репрезентує смислову повноту, а отже, воно завжди є історичним (*Козелек Р. Минуте майбутнє. Про семантику історичного часу / Р. Козелек, пер. з нім.: В. Швед; наук. ред.: С. Стельмах*. – К.: Дух і літера, 2005. – С. 125). Зазначимо, що в царині політичного, зокрема політичної мови, точні поняття майже завжди непотрібні, а часом і «політично шкідливі». Зазвичай, політиці потрібні не поняття, а слова, особливо ті, які нав'язують ідеї, спокушають, лякають, шокують, залишаючись при цьому логічно темними і нерозплумаченими. За ясність понять, чіткість формулювань і точність доведень, властивих понятійно-логічному мисленню, політика ніколи не ратувала, адже все це є для неї вбивчим у прямому сенсі цього слова.

Таким чином, формальний аспект дослідження киеворуської писемності як політичного явища передбачає:

1) вивчення базових політичних лексем киеворуської писемності – «держава» і «влада», які виступали своєрідними «стовпами» середньовічної політики і класичної політичної філософії, акумулювали в собі множину мислимого і дійсного досвіду й завдяки яким писемність одночасно зображувала політичну практику, впливала на неї та була її частиною;

2) розкриття методологічного потенціалу аналізу політичних висловлювань, насамперед тих, що описували дії князів у літописному матеріалі;

3) з'ясування можливостей застосування методів політичної метафорології та наратології до дослідження писемності Київської Русі, з метою встановлення продуктивності і перспективності даного підходу.

### **2.1. Базові політичні лексеми**

Лексикологічна робота в межах історико-філософського дослідження має базуватися на з'ясуванні *змісту* вжитих у писемних пам'ятках лексем, котрий найчастіше тлумачиться як динамічний набір певних істотних атрибутів політичного явища, та *концептуального значення*, що відтворює всю множину уявних (десигнатів) чи дійсних (денотатів)<sup>2</sup> феноменів, охоплених лексемою, в різних синхронічних та діахронічних інтерпретаціях. Аналіз передбачає також встановлення *конотативного* значення, під яким розуміється широкий спектр детонативних (емоційних, ціннісних, експресивних) додатків<sup>3</sup> до концептуального значення, що теж у

---

<sup>2</sup> Поняття «денотат» вживається у звичайному лінгвістично-логічному значенні – як реальний предмет, із якими співвідноситься лексема, а «десигнат» – як уявний образ предмета, якому не завжди має щось відповідати у дійсності. Концептуальне значення об'єднує і денотативне, і десигнативне значення. Термін «лексема» не тотожний «поняттю», оскільки вживається ширше, охоплюючи всі концептуальні, конотативні та інші аспекти як «понять», так і «слів».

<sup>3</sup> Під детонативністю семантичної одиниці, фрази чи тексту розуміється здатність провокувати, пробуджувати, детонувати думку чи дію, підштовхувати до створення власних текстів чи реалізації політичних дій. Детонативність лексичної одиниці тісно пов'язана з її емоційним і ціннісним навантаженням.

багатьох випадках має серйозний політичний вплив. Все це вимагає використання широкого спектру методів компаративного, а також контекстуального і ситуаційного аналізу<sup>4</sup>.

Вивчення значень політичних лексем у межах філософії мови чи історії політичної філософії вже має певну традицію. На сьогодні існують дослідження, присвячені лексичному значенню й еволюції концептів, близьких до слів «влада» (англ. «power», «authority», рос. «власть» тощо)<sup>5</sup> та «державна» (італ. «*stato*», англ. «*state*», нім. «*Staat*», фр. – «*État*», фін. «*Valtio*», рос. «*государство*»)<sup>6</sup>. У даних студіях вже склалися певні усталені дослідницькі схеми, а тому великою науковою спокусою є перевірити моделі, сформовані при аналізі походження цих термінів на смисловій семантиці і політичному слововжитку слов'янських лексем «влада» і «державна».

<sup>4</sup> Див.: Горський В. С. Историко-философское истолкование текста / В. С. Горский. – К. : Наукова думка, 1981. – С. 112–183.

<sup>5</sup> Див.: Friedman R. On the Concept of Authority in Political Philosophy / R. Friedman // Authority / ed. by Joseph Raz. Oxford: Basil Blackwell, 1990. – pp. 56–91; Martin R. The Concept of Power: A Critical Defence / R. Martin // Power: Critical Concepts / ed. by John Scott. – London: Routledge, 1994. – Vol 1. – pp. 88–102; Parsons T. On the Concept of Political Power / T. Parsons // Political Power: A Reader in Theory and Research / ed. by Roderick Bell, David V. Edwards, and R. Harrison Wagner. – New York: The Free Press; London: Collier-Macmillan, 1969. – pp. 251–284; Partridge P. H. Some Notes on the Concept of Power / P. H. Partridge // Political Studies. – 1963. – Vol. 11. – № 2. – pp. 107–125; Wrong D. H. Some Problems in Defining Power / D. H. Wrong // Power: Critical Concepts / ed. by John Scott. – London: Routledge, 1994. – Vol. 1. – pp. 62–71; Ильин В. В. Понятие власти / В. В. Ильин // Философия власти. – М. : Изд.-во Московского ун-та, 1993. – С. 6–26; Ледаев В. Г. Власть: концептуальный анализ / В. Г. Ледаев. – М. : РОССПЭН, 2001. – 384 с.; Пролесев С. В. Метафізика влади / С. В. Пролесев / НАН України; Інститут філософії ім. Г. С. Сковороди. – К. : Наукова думка, 2005. – 324 с.

<sup>6</sup> Найперша розвідка була зроблена ще 1923 року, коли Г. Довдал спробував дослідити еволюцію англійського слова «the state» (Dowdall H. C. The Word «State» / H. C. Dowdall // Law Quarterly Review. – 1923. – № 39. – pp. 90–131), 1968 року П.-Л. Вайнахт дослідив вживання німецького «Staat» до XIX ст. (Weinacht P.-L. Staat. Studien zur Bedeutungsgeschichte des Wortes von den Anfängen bis ins 19. Jahrhundert / P.-L. Weinacht. – Berlin: Duncker & Humblot, 1968. – 263 s.), 1971 року Н. Рубінштейн вивчає вживання італійського «stato» у домак'явеліанський період (Rubinstein N. Notes on the word stato in Florence before Machiavelli / N. Rubinstein // Florilegium Historiale: Essays. – Toronto: University of Toronto Press, 1971. – pp. 313–326), а Г. Мансфілд досліджує це поняття у Мак'явеллі (Mansfield H. C. Machiavelli's Virtue / H. C. Mansfield. – Chicago, IL: University of Chicago

### 2.1.1. «Влада»

Згадані вище дослідницькі схеми вказують на необхідність розрізняти «модерне» розуміння влади, покладене в основу її сучасних осмислень, та «домодерне», на особливостях якого ми й зупинимося, спираючись на матеріал писемних пам'яток Київської Русі.

Лексема «влада» (слова подібного звучання, щоправда, інколи відмінного значення, зустрічаються у болгарській – «власт», чеській – «vlást», польській – «włóść», латвійській – «valsts», литовській – «valsčius» та інших мовах) в сучасній українській мові має різний зміст і конотації, проте кожен, хто береться за дослідження владних структур українського минулого, може легко потрапити у пастку, створену домодерними значеннями цього слова, яке майже зникло з його смислового поля. Давньослов'янська лексема «власть» була утворена від «владати», «владовати», «владѣти», «властельствовати», «власти», «властовати», котрі спочатку позначали володіння, або власність на землю чи людей, а тому слово «власть» також у багатьох випадках означало «володіння». Лише згодом «влада» набула множини сучасних «управлінських» значень, а державу припинили сприймати як власність правителя. Таким чином, розвиток лексеми «власть» відобразив рух – від позначення особистого володіння землею, майном і людьми до

---

Press, 1995. – 460 p.). 1989 року у збірнику «Political Innovation and Conceptual Change» виходить, можна сказати, програмна стаття чільного представника так званої «кембриджської школи» К. Скіннера «The state», де, знову ж таки, досліджується еволюція і походження відповідного англійського слова (*Skinner Q. The state / Q. Skinner // Political Innovation and Conceptual Change. – Cambridge: Cambridge University Press, 1989. – pp. 90–131*). 2000 року відомий російський політолог О. Хархордин на XVIII всесвітній політологічний конгрес готує доповідь «What is the state? The russian concept of “gosudarstvo” in the european context» (*Harhordin O. What is the state? The russian concept of “gosudarstvo” in the european context / O. Harhordin // History and Theory. – 2001. – № 40(2). – pp. 206–240*), виконану у стилі, близькому до «кембриджської школи» взагалі і К. Скіннера зокрема. Зрештою, 2002 року в Росії, за редакцією того самого О. Хархордіна, з'являється книга «Понятие государства в четырех языках», котра вмістила чотири статті. Перша була перекладом вищезгаданої праці К. Скіннера, дві інші стосувались аналізу слова «держава» у фінській і французькій мовах. Зрештою, збірка закінчувалася російським перекладом вже відомої статті самого О. Хархордіна «Что такое “государство”? Русский термин в европейском контексте» (Понятие государства в четырех языках: Сборник статей / Под ред. О. Хархордина. – М. : Летний сад, 2002. – С. 152–217).

модерного розуміння влади як суб'єкту і процесу управління державою чи якимись іншими політичними одиницями.

1. *Середньовічні смисли.* Значення слова «влада» в часи Київської Русі корелювало з відомою четвіркою середньовічних категорій, що позначали владу: «*auctoritas*» (влада як авторитет), «*potestas*» (влада як могутність чи можливість), «*dominium*» (влада як володіння) та «*imperium*» (влада як повеління)<sup>7</sup>.

а) *Влада як авторитет і право.* Щоб розпоряджатися територією людьми чи майном як своєю власністю особа правителя повинна була мати на це право, котре було тісно пов'язано з її авторитетом, що базувався на складних формах «божественної», спадкової чи договірної легітимації влади<sup>8</sup>. Досить часто словом «влада» позначалось володіння правами взагалі, як наприклад, у тексті домовленості князя Ігоря із греками 945 р., де сказано про те, що русичі не «мають влади» зимувати в гирлі Дніпра, себто мовиться, що руські люди не мають права залишатися на зимівлю на певній території згідно «міжнародної» домовленості<sup>9</sup>.

б) *«Влада» як змога, могутність, можливість володіти.* Здається, саме в такому значенні лексема «влада» вжита у відомому ще з часів Київської Русі вислові, котрий кілька разів повторюється в різних рукописах: «естествомъ бо црѣь земнымъ подобень есть всакому члѣвоу· властью же сана вышньии ѿко Бгъ»<sup>10</sup>.

<sup>7</sup> Див.: The Experience of Power in Medieval Europe. 950–1350 / Edited by Robert F. Berkhofer III, Alan Cooper and Adam J. Kosto. – Burlington: Ashgate, 2005. – P. 3. Див. також: *Oakeshott M.* Lectures in the History of Political Thought (Michael Oakeshott Selected Writings) / M. Oakeshott. – Thorverton : Imprint Academic, 2006. – pp. 234–236.

<sup>8</sup> Див.: *Соловьев К. А.* Эволюция форм легитимации государственной власти в древней и средневековой Руси. IX – первая половина XIV вв. [Электронный ресурс]. / К. А. Соловьев. – Режим доступа: <http://www.kiotov.org/history/09/solo1999.html> (дата обращения: 10.03.2016). – Название с экрана.

<sup>9</sup> ПСРЛ. – М. : Языки русской культуры, 1998. – Т. 2: Ипатьевская летопись. – С. 32.

<sup>10</sup> ПСРЛ. – М. : Языки русской культуры, 1998. – Т. 2: Ипатьевская летопись. – С. 592–593. Подібний фрагмент, також, зустрічається у Лаврентіївському літописі (Див.: ПСРЛ. – М. : Языки русской культуры, 1997. – Т. 1: Лаврентьевская летопись. – С. 370) та двох редакціях «Бджоли» (Див.: Древняя русская Пчела по пергаментному списку. Трудь Виктора Семенова // Сб. ОРЯС ИАН. – 1893. – Т. 54. – С. 111–112 та Пчела преп. Максима с прибавлениями (XVI в.) РГБ, ф. 304.1 № 735. – л. 39).

Тут йдеться про подібність між правителем і Богом, осмислену через христологічний догмат і Абсолютну Особу Ісуса Христа, який має людське «єство» поряд із «єством» Бога. Можновладець, як засвідчує цей уривок, має тільки людську природу, а Богу уподібнюється «владою сану», де сан – це «звання», «посада», «високе положення», «чин», «значення», «призначення». Цю суттєву відмінність розтлумачив свого часу Юстин Філософ, котрий розкриваючи механізми «обожнення» людини (теозису), написав, що людина «прийняла божий сан, а не єство»<sup>11</sup>. Оскільки Бог вважається таким, що володіє світом не завдяки особливому праву чи закону (бо він сам є закон), а внаслідок абсолютної могутності, правитель також уподібнюється Богу, дякуючи власній могутності. Звернімо увагу на те, що тут йдеться не просто про «сан», а про «владу сана». Не зважаючи на те, що влада правителя богоподібна і освячена, він – як земна істота – повинен володіти тим, що зараз називають «ресурсами влади», котрі також позначались словом «владсть».

в) *«Влада» як володіння*. Володіння, що фіксувалося лексею «владсть», виступало не лише як ознака високого політичного статусу, але й передбачало здійснення якихось практичних дій над об'єктом владарювання, підпорядкування інших людей своїй власній волі, котра не тільки у домодерній, але й модерній філософії часто тлумачилась як первинна життєва сила, глибинна основа людського життя. Тому «владсть», очевидно, перебувала у семантичному відношенні зі слов'янським «воля», на що вказують численні обороти на зразок «бути у волі», «ходити у волі», «датися у волю великому князю», укласти мир «на волі», де «воля» по суті означало «владу» чи «бажання» (гр. «θέλημα»), «свободу», а також «свавілля» («ἐλευθερία») або ж «роздум», «обговорення», «обдумування» чи «нараду», що фіксувало договірний, дискусійний і публічний характер влади (гр. «βουλά», «βωλά»). В останньому значенні лексеми відчувається певний зв'язок поняття «влада» із поняттями «життя», «життєва сила», «примус» чи «насильство»

---

<sup>11</sup> «...прия же божьскыи сан а не єстьство» (Изборник Святослава 1073 года. Факсимильное издание. – М. : Книга, 1983. – л. 14).

(гр. «βία», нім. «walten» – «владарювати»; фр. «violence» – «сила», «насильство»; лит. «vildu», «vildau», «vilsti» – «вимагати», «valdau», «valdyti» – «володіти», «управляти»). Прикладів вживання слова «влада» у цьому «втраченому» значенні достатньо<sup>12</sup>.

2) «Влада» як набір певних наказових функцій і обсягу повноважень (управління, справедливий суд, підтримання суспільного ладу тощо). У відомому літописному епізоді під 862 рік, котрий серед дослідників отримав назву «покликання варягів», розповідається про те, як слов'яни на певний час позбавились від влади іноземців і «почаха сами в собі володѣти»<sup>13</sup>. Після того, як їх спіткав розбрат і міжусобиці, вони вирішують відновити стан верховного правління і запрошують для здійснення владних повноважень тих самих варягів. Як видно з тексту, з усіх управлінських функцій влади найважливішою вважається судова («поищемъ собі княза. иже бы володѣлъ нами. и судиль по праву»<sup>14</sup>), бо саме вона, на думку літописця, забезпечує справедливість і лад у суспільстві. Характерно, що одним із аргументів, за допомогою яких варягів умовили повернутися в Русь, були принади матеріального володіння, себто їм пропонувалося не здійснення «чистої» управлінської функції, а саме приватне володіння певними багатствами: «земля наша велика и обильна. а наряда в ней нѣтъ. да поидѣте княжить и володѣти ѿ нас»<sup>15</sup>. Згідно з цими переконаннями, позбавлення влади призводить до дисфункціональності будь-якого політичного утворення.

2) «Влада» і «свавілля». Думка про те, що у Середньовіччі не існувало поняття «зловживання владою», є дещо не точною. Навіть тоді, коли слово «влада» використовувалося для позначення

---

<sup>12</sup> «Се азъ князь великий Гавриль, нареченый Всеволодь, самодръжець Мьстиславичъ внукъ Володимирь, владычествующю ми всею Рускою землею и всею областью Новгородскою» (Уставная грамота новгородского князя Всеволода Мстиславича церкви св. Иоанна Предтечи на Опоках // Новгородская первая летопись старшего и младшего изводов. – М.-Л. : Издательство АН СССР. – 1950. – С. 558).

<sup>13</sup> ПСРЛ. – М. : Языки русской культуры, 1997. – Т. 1: Лаврентьевская летопись. – С. 19.

<sup>14</sup> Там само.

<sup>15</sup> Там само.



володіння людьми чи матеріальними ресурсами, свавілля по відношенню до об'єкта володіння засуджувалось. Мислитель, який в даному сенсі одразу ж потрапляє в поле зору, це, звісно, Данило Заточник, котрий в афористичній манері дає рекомендації: «Не имѣй собѣ двора близъ црева двора. и не дрѣжи села близъ княжа села, тивунъ бо е҃го аки огонь, трепетицею накладень, и радовичи е҃ аки искры. аще ѿ огна оустережешиса но ѿ искоръ не можеши оустеречиса, и сожѣнїа портъ»<sup>16</sup>. Цей пасаж, що радить обминати князівський двір «десятою дорогою», стергтися управителя-тіуна, а особливо князівських «рядовичів» (людей, котрі працюють на князя «по ряду», тобто за домовленістю), є своєрідною «народною мудрістю», що вчить як уникнути зловживань із боку князя чи його адміністративного апарату. Зводиться ця мудрість до простої рекомендації – триматися подалі від влади. В одному зі списків «Слова» Данила Заточника ця позиція резюмується фразою: «Лютѣ бѣснующемуся дати ножь, а лукавому власть»<sup>17</sup>, котра знову ж таки засвідчує те, що владою можуть зловживати. Лексема «власть» балансувала на хиткій межі між християнськими нормами, що висувалися до політика, і постійними спокусами їх порушити. Саме тому у «Повісті про безтурботного царя і його мудрого радника» Кирила Туровського міститься думка, що «всяка васть къ грѣху прчтена есть»<sup>18</sup>, котра, на перший погляд, нібито суперечить теократичній теорії, згідно з якою «власти бо ѿ Ба учинени сѹ»<sup>19</sup>, проте, насправді, тут лише зафіксована певна напруга всередині самого феномену влади: з одного боку, держава є власністю князя, врученою йому Богом, а з іншого – доволіно розпоряджатися цією власністю він не має права.

<sup>16</sup> Слово Данила Заточеника. \* е написа. своєм҃ кнѣзю Ярослав҃ Володимировичю // Сборник патристический и агиографический (кон. XVI в.). РНБ, Кир.-Бел. № 43/1120. – л. 282 об.

<sup>17</sup> Слово о Даниле Заточнике // Покровская В. Ф. Неизвестный список «Слова» Даниила Заточника / В. Ф. Покровская // ТОДРЛ. – 1954. – Т. 10. – С. 289.

<sup>18</sup> Повесть Кирила многогрѣшнаго мниха к Василию ігумену Печерському о бѣлоризцѣ челоуѣцѣ, и о мнишьствѣ и о души, и о покаянии // Еремин И. П. Литературное наследие Кирила Туровського / И. П. Еремин. // ТОДРЛ. – 1956. – Т. 12. – С. 352.

<sup>19</sup> ПСРЛ. – М. : Языки русской культуры, 1997. – Т. 1: Лаврентьевская летопись. – С. 19.

Цікаво також, що лексема «власць» досить часто обмінювалася своїм значенням зі словом «держава». Словник І. Срезневського подає майже півтора десятка прикладів перекладу словом «держава» та йому подібними грецького «κράτος» і його форм, що означали «силу», «могутність», «владу» чи «свавілля», а от «власць», навпаки, інколи позначало «державу» або її частину – «волость»<sup>20</sup> (слово «волость» вживалося для позначення князя<sup>21</sup> чи то управителя волості<sup>22</sup>, а «волость» – як синонім слова «власць»<sup>23</sup>).

3) *Трансформація значення під впливом ідеї відповідальності влади.* Позбавлення лексеми «власць» ознак права власності й особистісного володіння та перетлумачення її як простого органу управління відбувалося поступово. В часи, коли «держава» припиняє осмислюватися як власність князя, слово «влада» також втрачає своє «власницьке» звучання. Найбільше посприяла позбавленню поняття «влада» її архаїчних відтінків поява ідеї *відповідальності правителя* за об'єкт володіння. Прихована присутність цієї ідеї відчувається вже у киеворуських писемних пам'ятках XI–XIII ст., однак її чітке формулювання ми знаходимо далеко не завжди. Правитель змальовується таким, що перебуває поза юридичною відповідальністю (в жодній із редакцій «Руської правди» не зустрічається стаття, котра б притягувала його до відповідальності),

---

<sup>20</sup> «власць Перемишль» (ПСРЛ. – М. : Языки русской культуры, 1997. – Т. 1: Лаврентьевская летопись. – С. 274) та ін.

<sup>21</sup> ПСРЛ. – М. : Языки русской культуры, 1998. – Т. 2: Ипатьевская летопись. – С. 372–373.

<sup>22</sup> Устав князя Ярослава Владимировича // Памятники русского права. Под ред. С. Юшкова. Вып. I. Памятники права Киевского государства, X–XII вв. – М. : Государственное издательство юридической литературы, 1952. – С. 261.

<sup>23</sup> У домовленості Ігоря з греками 945 року слово «волость» вживається у значенні «влада» («А ѿ Корсуньстѣи странѣ. елико же есть городовъ на тои части. да не имать волости князь Рускии» (ПСРЛ. – М. : Языки русской культуры, 1997. – Т. 1: Лаврентьевская летопись. – С. 50), також і у значенні «право»: «Входаще же Русь в градъ. да не имѣють волости купити. паволокъ лише по .л. золотникъ» (Там само. – С. 49). У Іпатіївському літописі в обох випадках вжито слово «власць» (ПСРЛ. – М. : Языки русской культуры, 1998. – Т. 2: Ипатьевская летопись. – С. 27, 38).

а дійсно «відповідальні» правителі, які час від часу траплялися в киеворуській політичній практиці, сприймалися провиденційно, у вигляді винагороди від Бога за благочесне життя<sup>24</sup>.

Текстом, де ідея відповідальності влади формулюється артикульовано і відкрито, стає переклад із грецької на слов'янську «Повчальних глав Агапіта імператору Юстиніану», точніше його фрагменти, вміщені в «Ізборник 1076 року». Бог утверджує владу царя, охороняє його та наділяє силою, однак Агапіт наполягає на тому, що правитель має все життя бути вдячним за таку честь та намагатися повернути борг благочестям, добродійності і людинолюбством: «Яко єлико съподобихся отъ Бѣ благимъ, толма и большаа длѣжьнь єси въздаати»<sup>25</sup>. Чим могутнішою є сила правителя, тим величнішими мають бути його добрі справи: «Єлико силою прѣвишии всѣхъ, толма и дѣлы добрыми свѣтѣти ти подвизаиса паче всѣхъ»<sup>26</sup>. Себто влада царя, його привілеї мають поєднуватися із відповідальністю перед Богом. Відповідальність правителя непорівнянно більша, ніж будь-кого із громадян, оскільки вади громадянина шкодять насамперед йому самому, а вади правителя можуть призвести до загибелі держави<sup>27</sup>.

Зрештою, від усвідомлення відповідальності влади перед Богом політична думка переходить до осягнення відповідальності

---

<sup>24</sup> «Аще бо каа земля оуправитса прѣ Бѣмъ, поставлаеть ей цѣа или кназа праведна, любаша судъ и правду, и властела оустрадаеть, и судью правашаго судъ» (ПСРЛ. – М. : Языки русской культуры, 1997. – Т. 1: Лаврентьевская летопись. – С. 139).

<sup>25</sup> Изборник 1076 года... – л. 24 об. Тут і далі Изборник 1076 року цитується за виданням: Изборник 1076 года / Изд. подгот. В. С. Гольштенко, В. Ф. Дубровина, В. Г. Нефедов. Под ред. С. И. Коткова. – М. : Наука, 1965. – С. 149–701.

<sup>26</sup> Там само. – лл. 26 – 26 об. Див. також. – л. 24 об. Ця цитата дублюється у «Повісті про Варлаама і Йоасафа» (Повесть о Варлааме и Иоасафе: Памятник древнерусской переводной литературы XI–XII вв. / Подготовка текста, исследование и коммент. И. Н. Лебедевой. – Л. : Наука ЛО, 1985. – С. 257).

<sup>27</sup> «Яко плавающимъ на водѣ, егдаже лодѣинокъ соблазнитса, немал вред приносит плавающимъ, егдаже кормѣчия, всима створит лодѣи погибелие, тако и въ царехъ, аще совладѣющимъ согрѣшитъ, не толма себе правдует, аще самъ царь, вред всея жизни сотворитъ» (Повесть о Варлааме и Иоасафе.... – С. 257).

правителя перед людьми, що й стає основою сучасного розуміння влади. Проте ми не можемо стверджувати, що середньовічні уявлення про владу зникли повністю і безслідно, адже вони час від часу проявляються як на рівні масової свідомості, так і на рівні політичних теорій або ідеологій. Навіть у наш час людині властиво постійно забувати, що влада – це лише дане окремим людям доручення виконувати деякі функції в суспільстві, і нічого більше окрім цього.

### 2.1.2. «Держава»

Лексема «держава» в домодерний та модерний періоди зазнавала семантичних змін, у цілому подібних до трансформацій слова «влада».

Відмітимо, що слова подібного звучання достатньо поширені у слов'янських мовах (болгарське – «държава», сербохорвацьке – «држава», словенське – «država», чеське – «država», польське – «dzierżawa»). В сучасній українській мові ним позначають країну як самостійну політичну одиницю, що володіє рядом загальноприйнятих атрибутів: територією, суверенністю, владою, фінансовою і податковою системою, визнанням із боку інших країн тощо. Однак у найдавніший період існування української державності, а саме в часи Київської Русі, це слово набувало досить незвичних змін змісту, спровокованих тими чи іншими соціальними практиками, політичними зрушеннями, зміною політичних традицій.

Майже одноставною стала думка, що термін «держава», в якій би мові він не вживався, не означав спочатку те, що ми розуміємо під ним зараз. У англійській літературі часто цитують піонера подібних студій Г. Довдала, котрий стверджував, що у трактатах «від Ціцерона до Гроція» неможливо знайти жодного випадку вживання слова «держава» в сучасному розумінні<sup>28</sup>. «Люди займаються анахронізмом, – додає у свою чергу О. Хархордін, – накладаючи стандарти однієї епохи на іншу, наприклад, коли пов'язують

---

<sup>28</sup> Dowdall H. C. The Word «State» / H. C. Dowdall // Law Quarterly Review. – 1923. – № 39. – P. 101.

поняття «держава» із Стародавньою Грецією, Римом чи середньовічним життям»<sup>29</sup>.

1. «*Держава*» як ознака статусу і власність правителя. Що стосується лексеми «държава» («дръжава», «держав»), то вона, напевне, сягає ще праслов'янських мовних витоків і, безумовно, пов'язана із «държати» («держати», «дръжати», «держати»), тобто «тримати», «утримувати», «мати при собі», а в застосуванні до політичної царини близька до значень «володіти», «правити», «утримувати» (землю, людей, майно).

У цьому смисловому полі одразу фіксується зв'язок із особою, яка «тримає» людей, майно та територію. Таким чином, «держав» у домодерний період розглядається як те, що «утримує» дана людина, як власність, надана їй завдяки божественному становищу і як ознака такого становища<sup>30</sup>. Однак зазначимо і те, що сам цей зв'язок з особою можновладця у семантиці слов'янського домодерного слова був достатньо специфічним на фоні європейських і російських взірців. Як відомо, у європейських мовах терміни типу «*stato*», «*state*», «*estado*», «*Staat*», «*État*», «*stan*» походять від латинського «*status*», що, дійсно, спочатку відносилось до певної особи і означало «стан» людини або її «становище» («*statu hominum*»<sup>31</sup>) та пов'язувані з цим повноваження і функції. Звісно, земля, люди та майно могли бути ознакою цього статусу. Проте, очевидно, що елемент особистісного володіння землею чи людьми у західноєвропейському слововжитку дещо ослаблений, у порівнянні з російським словом «государство», котре походить від «господа» («оспода»), близького до сучасного українського «господарство», і відповідало не стільки латинському «*status*», скільки

---

<sup>29</sup> Хархордин О. Откуда взялось русское государство [Электронный ресурс] / О. Хархордин. – Режим доступа: <http://polit.ru/article/2005/07/08/harh/> (дата обращения: 10.03.2016). – Название с экрана.

<sup>30</sup> Skinner Q. The state / Q. Skinner // Political Innovation and Conceptual Change. – Cambridge : Cambridge University Press, 1989. – P. 90.

<sup>31</sup> Digesta [Electronic resource] // Imperatoris Iustiniani Opera, Lib. 1.5. – Access mode: <http://www.thelatinlibrary.com/justinian.html> (last access: 12.01.2016). – Title from the screen.

латинському «dominus»<sup>32</sup>. У цьому розумінні слово «държавць» («державць»), що входить до кореневого ядра слов'янського «държава», демонструє особливу проміжну позицію між західноєвропейським та російським термінами. «Държавць» – це й особа, яка має «статус» чи «становище», визначене родинним походженням чи «божественним призначенням», і людина, котра наділена певним обсягом повноважень, обов'язками та виконуваними функціями. Це, з одного боку, власник людей, майна чи землі, а з іншого – призначений ними керувати намісник-управитель<sup>33</sup>. Великий адміністративно-юридичний матеріал XIV–XV століть засвідчує, що у Польському королівстві «державцями» («державца», «державца») називали «помічників старост, котрі завідували королівськими маєтками»<sup>34</sup>, а у Литовсько-Руській державі – «намісників, які управляли волостями»<sup>35</sup>. Таким чином, з одного боку, «державець» – це людина високого походження, а тому дане слово вживається синонімічно до статусних лексем «князь» чи «пан»<sup>36</sup> (як, наприклад, у «Лексисі» Лаврентія Зизанія, де «дѣжавствѣю» перекладалось як «панѣю»<sup>37</sup>, чи «Конституціях» Пилипа Орлика,

<sup>32</sup> «Якщо титул “Великий князь”, – пише Р. Ганжа, – мав на увазі першого серед рівних, то титул “господар/государ” означав виключно особистісне володіння майном і життям підлеглих незалежно від їх статусу» (*Ганжа Р. Царю и Отечеству / Р. Ганжа // Отечественные записки. – 2004. – № 2. – С. 433*).

<sup>33</sup> Земля, територія, яка є частиною володіння, має важливе значення в структурі поняття «державца». З огляду на це, міркування О. Толочка про нетериторіальний принцип суверенітету київської держави не слід розуміти як індиферентність із боку київського чи удільних князів до території власної землі та її невідчужуваності (Див.: *Толочко О. П. Русь: держава і образ держави. – К.: Інститут історії України НАНУ (серія препринтів «Історичні зошити»), 1994. – С. 6*).

<sup>34</sup> Словник староукраїнської мови XIV–XV ст. – К.: Наукова думка, 1977. – Т. 1. – С. 295.

<sup>35</sup> Там само. – С. 295.

<sup>36</sup> У текстах Польсько-литовської доби це були і «великий пань», і «малый пань», і «пань хоруговный» (Словник староукраїнської мови XIV–XV ст. – К.: Наукова думка, 1978. – Т. 2. – С. 125).

<sup>37</sup> Див. фотомеханічне видання стародруку: *Лексис Лаврентія Зизанія. Синоніми славеноросская / підг. текстів пам'яток і вступ. ст. В. В. Німчука. – К.: Наукова думка, 1964. – С. 43*. Аналогічно слово «държавствѣю» як «панѣю» відтворює і Памво Беринда у «Лексиконі словенороському» (Лексикон словенороський Памви Беринди / Підг. тексту і вступ. ст. В. В. Німчука. – К.: Наукова думка, 1961. – С. 29).

де терміном «панство» перекладається весь латинський словесний шерег, пов'язаний із державою («regnum», «Imperio», «Dominia», «regiones»<sup>38</sup>), а з іншого – проста людина, котра виконує певні обов'язки. З одного боку, це власник землі, майна і людей, а з іншого – намісник, котрий всім цим лише керує.

2. *Семантичний розвиток лексики.* Цікавим також є дослідження семантичного розвитку слова «державна» в контексті західноєвропейських та російської мов. У середньовічних латиномовних текстах цей процес виглядав приблизно так: на початку людина замальовується такою, що має визначений «status» («стан», «становище») у соціумі, причому правитель серед людей має особливий, найвищий статус – «status regis» («царське» становище»). Згодом середньовічна політична мова переходить до поняття «status regni» («становище царства») і навіть «status rei publicae»<sup>39</sup>, і тільки потім у національних мовах виникають поняття «stato», «state» «estado», «Staat» й ін. Другий член словосполучення при цьому втрачається, але «від'єднання» смислу слова від особи правителя ще не спостерігається. Напевно, аналогічні процеси відбувалися й зі словом «державна». Правитель у такій системі мислення нібито наділяє об'єкт правління своїм особливим статусом, мовби освячує землю, людей, майно власною особою, а їх стан, здоров'я і велич починають безпосередньо залежати від нього. Цей момент підсилюється ще й язичницькими уявленнями, згідно з якими держава часто осмислюється як продовження «тіла» князя або як тіло, де князь є «головою»<sup>40</sup>.

---

<sup>38</sup> Див. факсимільне видання: «Пакти і Конституції» Української козацької держави / Упоряд. М. С. Трофимук, Т. В. Чухліб; відп. ред. В. С. Смолій. – Львів : Світ, 2011. – С. 152–176, 178–275.

<sup>39</sup> Див.: Digesta. 49.4.1.13; 50.4.6.1; 50.5.1.pr.; 50.8.2.3 [Electronic resource] // Imperatoris Iustiniani Opera. – Access mode: <http://www.thelatinlibrary.com/justinian.html> (last access: 12.01.2016). – Title from the screen.

<sup>40</sup> Див.: Киричок О. Б. Структура і смисли метафори тіла у політичній лексиці Київської Русі / О. Б. Киричок // Гілея: науковий вісник. – 2012. – № 56(1). – С. 374–378.; Киричок О. Б. Функції метафори тіла у політичній лексиці Київської Русі / О. Б. Киричок // Гілея: науковий вісник. – 2012. – № 57(2). – С. 376–380.

Лише згодом відбувається відрив смислу терміну «держава» від особи правителя та її осягнення не як власності князя, а як чогось самостійного. Саме воно і стає основою «модерного» розуміння держави<sup>41</sup>. Дослідники називають декілька причин, що сприяли цьому від'єднанню:

а) «Держава» в республіканських інспіраціях. О. Хархордін наголошує на тому, що нерідко із контекстів політичних досліджень латинського терміну «*res publica*» вилучається одне із значень – «*res*» – «речі» матеріального субстрату, якими у державі можуть бути дорога, церква, площа чи міст, і які, не будучи чиеюсь приватною власністю, в межах тієї чи іншої соціальної одиниці чи території є спільними, публічними, як наприклад, знаменитий міст у відомому своїми «республіканськими» традиціями Новгороді<sup>42</sup>. Саме існування цих «публічних» речей формувало уявлення про державу не як про власність князя, а як про спільну, громадську власність, як про щось відокремлене. «В давньоруських Кормчих книгах еквіваленти латинського терміну *res publica* перекладаються як “людские вещи”, а грецького *politika pragmata* як “градские вещи”», – зазначив О. Хархордін<sup>43</sup>, акцентуючи увагу саме на «матеріальному» значенні давньослов'янського «вещь». Проте слід зауважити, що це слово було так само полісемантичним, як і латинське «*res*», а тому киеворуські перекладачі, схопивши цю багатозначність, підібрали для перекладу термінів «*res publica*» та «*politika pragmata*» саме його. Церковнослов'янське «вещь» одночасно означало і «річ», і «справу» (гр. «*πράγμα*»)<sup>44</sup>. Щодо того,

---

<sup>41</sup> На думку Г. Мансфілда, в Європі це вперше відбулося у творах Мак'явелі (*Mansfield H. C. On the Impersonality of the Modern State: A Comment on Machiavelli's Use of Stato / H. C. Mansfield // American Political Science Review. – 1983. – № 77. – pp. 849–857*).

<sup>42</sup> *Иванова-Везн Л., Хархордин О. Новгород как res publica: мост к величю / Л. Иванова-Везн, О. Хархордин // Неприкосновенный запас: Дебаты о политике и культуре. – 2003. – № 4(30). – С. 195.*

<sup>43</sup> *Хархордин О. Была ли res publica вещью? / О. Хархордин // Неприкосновенный запас: Дебаты о политике и культуре, 2007. – № 5 (55). – С. 97.*

<sup>44</sup> *Срезневский И. И. Материалы для словаря русскаго языка по письменнымъ памятникамъ / И. И. Срезневский, издание ОРЯС ИАН. – СПб : Типографія ИАН, 1893. – Т. 1. – С. 252–253.*



наскільки сильними були в Київській Русі республіканські традиції і чи змогли вони суттєво вплинути на вилучення зі змісту слова «держава» його особистісних конотацій, думки вчених розходяться. Не вступаючи в дискусію та оцінки києворуської республіканської традиції, можна все ж таки зазначити, що на лексичному рівні в словосполучах на зразок «державѣ нашей» (котрі зустрічаються, починаючи з XIII століття) вже відчуваються смисли, що відсилають до розуміння держави як чогось «публічного», спільного, а також ледве відчутне прагнення розглядати державу як щось окреме від князя.

б) *«Держава» в абсолютистській традиції.* Сакралізація персони правителя, яка є одним із необхідних моментів абсолютизму, майже завжди пов'язується із сакралізацією держави. Все це, звісно, мало місце і в Київській Русі. Однак запозичене із Візантії уявлення про священну державу, яке відтворює, насамперед, києворуська паломницька література<sup>45</sup>, вже в самій своїй основі містить небезпеку відділення образу сакральної держави від образу сакрального правителя. Держава, як щось саме по собі священне, нібито отримує самостійне існування, стає чимось абсолютним. Тепер заклик воювати чи навіть померти за «землю Русскую», а не за когось особисто чи за чиюсь вотчину, має зазвичай більший політичний ефект. Пригадаймо хоча б знаменитий виступ Святослава Ігоровича перед дружиною: «да не посраимъ землѣ Рускі но лажемъ костьми мертвы· ибо срама не имать»<sup>46</sup>, аналогії якого існують у «Іпатівському» та «Новгородському» літописах<sup>47</sup>. Проте у Святославовій політичній риторичі немає вказівки на те, що русичі воюють «не за князя». Така інвектива з'являється значно

---

<sup>45</sup> Киричок О. Б. Елементи філософсько-політичних уявлень у давньоруській паломницькій літературі / О. Б. Киричок // Духовні традиції в Українській культурі. – К. : Фенікс, 2007. – С. 88–95.

<sup>46</sup> ПСРЛ. – М. : Языки русской культуры, 1997. – Т. 1: Лаврентьевская летопись. – С. 70.

<sup>47</sup> ПСРЛ. – М. : Языки русской культуры, 1998. – Т. 2: Ипатьевская летопись. – С. 58; ПСРЛ. – М. : Языки русской культуры, 2000. – Т. 3: Новгородская первая летопись младшего и старшего изводов. – С. 112.

пізніше. О. Хархордін вважає, що у Росії відрив поняття «государство» від особи правителя внаслідок нерозвиненості республіканських тенденцій відбувся виключно в межах абсолютистської традиції XVIII ст. Це сталося, на його думку, в знаменитій промові Петра I перед Полтавською битвою 1709 р., ключову фразу з якої ми і до сьогодні можемо віднайти на стінах Самсонівської церкви у Полтаві: «Вы не должны помышлять, что сражается за Петра, но за государство, Петру врученное, за родъ за свой, за отечество...». Абсолютизм, таким чином, створює схему, за якою і народ, і богопризначений правитель нібито слугують чомусь спільному – державі. У будь-якому випадку тут приховано ідеї «державного міркування» і «загального блага». Теофан Прокопович, прибічник та головний ідеолог Петра I, згодом почне теоретичну розробку даних ідей і це стане «ознакою переходу до нового розуміння політики та становлення того, що ретроспективно можна назвати модерною державою»<sup>48</sup>.

в) *Осмислення «держави» як певного сталого і незалежного від особистості правителя устрою чи форми правління.* Окреслюючи еволюцію розуміння італійського «*stato*», К. Скіннер аналізує настанови правителям італійських міст XII–XIV ст. та приходять до висновку, що майже всі вони переймаються єдиною проблемою – як синьйорам, які узурпували владу в цих містах, зберегти своє положення. У більшості з цих текстів вказується, що це є можливим, якщо правитель збереже характер існуючого устрою (котрий тепер позначається словом «*stato*») та головні атрибути держави, насамперед кордони («*stato*» в даному контексті починає означати «територію» як одну із найважливіших її ознак)<sup>49</sup>. Чи існували подібні нюанси змісту давньослов'янського слова «*държава*»? Як показує аналіз його еволюції, вже в киево-руський період виникає поняття «самодержць», а трішки згодом

---

<sup>48</sup> Йосипенко С. Л. Духовна культура України XVII – першої половини XVIII століть (історико-філософський аналіз): дис. д-ра філос. наук: 09.00.05, Ін-т філософії імені Г. С. Сковороди НАН України / Сергій Львович Йосипенко. – Київ, 2009. – С. 246.

<sup>49</sup> Skinner Q. Op. cit. – pp. 93–102.

і «самодержьство». У XIII ст. «самодержць» – це ще особистісна характеристика («мнози. же самодержици придоша держачеи столъ. кияжениа Киевського»<sup>50</sup>), а от у XV–XVII ст., насамперед у Московському царстві, починає час від часу зустрічатися слово «самодержьство» у смислі, близькому до «форми правління», як наприклад, у посланні митрополита Іони Московського литовським єпископам 1458–1459 рр. («здѣшнего православнаго великаго самодержьства»<sup>51</sup>). Чітке повноцінне усвідомлення поняття «самодержавство» як однієї з форм державного правління, на відміну від інших форм, відбулося, на думку С. Соколова, тільки в «Історії російській» М. Татіщева, тобто у XVIII ст.<sup>52</sup>. Проте вже в часи Київської Русі важливою особливістю слова «самодержавѣц» було його використання як позначки зібраності руських князівств під одним началом (звороти на зразок «самодержьца всеа Руси»<sup>53</sup>), що відповідало не тільки «формі правління», але й тому, що ми зараз називаємо «державним устроєм», в даному випадку якимось проміжним поміж унітарним і федеративним. У будь-якому випадку, сама думка про те, що правителі змінюються, а устрій має залишатися незмінним, переконання, що руські землі мають бути об'єднаними, а феодална роздробленість і міжусобиці не повинні мати місця, яка достатньо представлена у києворуській літературі («Слово о полку Ігоревім», «Слово про

---

<sup>50</sup> ПСРЛ. – М. : Языки русской культуры, 1998. – Т. 2: Ипатьевская летопись. – С. 709.

<sup>51</sup> *Іона, митрополит*. Окружное посланіе литовскимъ єпископамъ, о соблюденіи православной вѣры и несообщеніи с Исидоровымъ ученикомъ Григоріємъ, поставленнымъ въ Римѣ на кievскую митрополию / Іона, митрополит // Русская историческая библиотека издаваемая археографическою коммиссією. – СПб. : Тип. ИАН, 1880. – Т. 6. – С. 623.

<sup>52</sup> *Соколов С. В.* Политические понятия, обозначающие формы правления, в российских исторических сочинениях XVIII в. / С. В. Соколов // Документ. Архив. История. Современность. – 2010. – № 11. – С. 214.

<sup>53</sup> ПСРЛ. – М. : Языки русской культуры, 1998. – Т. 2: Ипатьевская летопись. – С. 715; Див. також: Уставная грамота новгородского князя Всеволода Мстиславича церкви св. Иоанна Предтечи на Опоках // Новгородская первая летопись старшего и младшего изводов. – М.-Л. : Издательство АН СССР, 1950. – С. 558.

загибель Руської землі<sup>54</sup>), сама по собі провокувала осмислення держави як окремої одиниці.

Зараз можна тільки гадати, чому в українській мові по відношенню до країни як окремого політичного утворення прижилося саме слово «держава», адже в такому значенні воно вживається далеко не в усіх слов'янських мовах (у чеській слово «*država*» означає «майно», з польської «*dzierżawa*» перекладається як «оренда», а у російській використовується як синонім «государства», але у піднесено-патетичних конотаціях). Наважимося припустити, що Україна, яка в процесі історичного розвитку поєднувала в собі західноєвропейські та східно-візантійські впливи, зберегла в сучасному вжитку це слово саме через його киеворуські смислові відтінки, проміжні між статусними характеристиками, характерними Західній Європі (у польській мові країна часто позначається словом «*stan*»), та семантикою особистісного володіння, характерною східно-візантійській Росії («государство»). Проте важливо, що домодерні уявлення не канули в Лету з приходом в Україну доби Модерну. Вони законсервувались у політичних дискурсах через активну інкорпорацію в політичну свідомість сучасних форм крипторелігійної сакралізації держави, державного блага чи державного інтересу, які нерідко дуже суттєво відрізняються від блага чи інтересів окремо взятої людини.

## **2.2. Політичні висловлювання**

У греко-візантійському розумінні політичного, як вже зазначалось, обов'язково охоплювався зв'язок між людьми, який Арістотель назвав «*κοινωνία*», коли писав: «*ἐλεϊδί λάσαν πόλιν ὀρώμεν κοινωνίαν*» («будь-який поліс є своєрідним спілкуванням»<sup>55</sup>). Саме це «спілкування», яке можна було б перекласти і як «зв'язок», не тільки визнавалось основою політичного, але вміщувало в смис-

---

<sup>54</sup> Див.: Слово о погибели Рускыя земли по смерти великого князя Ярослава / Изборник (Сборник произведений литературы Древней Руси). – М. : Худож. лит., 1969. – С. 326.

<sup>55</sup> Арістотель. Політика I 1252a 1

ловій основі достатньо популярне в гуманітарних науках лексичне розщеплення на «відношення» і «взаємодію».

Перший термін можна витлумачити як такий, що відображає внутрішній світ політичного суб'єкта, який, наголосимо, не зводиться тільки до його політичного мислення, задумів, принципів, оцінок, ідей, а залучає до експлікації зв'язку всі грані людського ества, включаючи несвідоме. Другий термін («взаємодія») фіксує, очевидно, «дію» суб'єктів політики один відносно одного і, як результат, «подію» у світі політичному<sup>56</sup>.

Однак відношення, як іманентне в політичному, по суті своїй, нерідко залишається прихованим в політичній дії. Ситуація з розумінням політичного мислення, намірів чи ставлень ускладнюється ще й тим, що політика чи політичне самі повсякчас намагалися їх приховати, всіляко завуальовуючи свої «задуми». Це відбувалось скрізь і завжди: як в часи Середньовіччя, так і зараз, бо таке приховування є однією з головних передумов успішності політики. З іншого боку, розгляд політичної «дії» чи «події» у чистому вигляді, без її витлумачення, без звернення як раз до «задумів», є некорисним і непродуктивним<sup>57</sup>. Отже, створюється ситуація, коли в осмислюваному як зв'язок політичному відбувається розрив між незрозумілою політичною дією і прихованим політичним відношенням.

---

<sup>56</sup> В. Онг підмітив, що усне мовлення, по суті, не здатне схопити статику, подібно писемності. Неможливо зафіксувати звук як статичну картинку. Висловлювання завжди є подією, і тому в деяких мовах, зокрема в івриті, «слово» і «подія» позначаються одним терміном «dabar» (*Ong W. Orality and literacy... – P. 32*).

<sup>57</sup> Про це свого часу писав ще М. Блок, визнаючи таку історію застарілою в ембріональній розповіді, протягом довгого часу обтяжену легендами і ще довше стурбованою тільки найбільш очевидними подіями (*Bloch M. The Historian's Craft / M. Bloch, transl. by P. Putnam with a Preface by P. Burke. – Manchester: Manchester University Press, 1992. – P. 11*). Саме тому «подієва» політична історія у XX столітті доповнилась найрозмаїтішими французькими, німецькими і англо-американськими версіями «інтелектуальної історії», «історії ідей», «історії понять», «історії мислення», «історії ментальностей» тощо.

Ланкою, що їх пов'язує, є мова загалом і писемність зокрема<sup>58</sup>. Проте їх функції не зводяться тільки до розтлумачення смислу політичних дій та узгодження їх із певними «ідеями». Британська філософія часто звертається до дослідженого і описаного свого часу Дж. Остіном особливого типу вербальних висловлювань, на зразок наказу, проголошення незалежності чи оголошення війни,

---

<sup>58</sup> Саме вона має стати та, власне, все більше останнім часом стає провідною темою політичної філософії та її історії. Можна навіть припустити, що певний поворот до мови у галузі історії політичної філософії та інтелектуальної історії другої половини ХХ ст., який відбувся після «лінгвістичного повороту» (Див. про це: *Towes J. E. Intellectual Theory after the Linguistic Turn: The Autonomy of Meaning and the Irreducibility of Experience* / J. E. Towes // *American Historical Review*. – 1987. – Vol. 92. – № 4. – pp. 879–907), зумовлений як раз цим невідчуттям особливого статусу політичної мови як посередниці між відношенням і дією. Свідченням цьому є, зокрема, повоєнна англомова історико-політична традиція, де цей поворот окреслився найвиразніше, а саме: творчість філософів, які об'єдналися навколо проекту П. Ласлетта «Philosophy, Politics and Society», де чи не вперше виникає ідея оживити «померлу» політичну філософію за допомогою аналізу мови (*Philosophy, Politics and Society* / Ed. P. Laslett. – Oxford : Blackwell, 1956. – P. 7); звернення до мови політики Т. Велдона у його «The Vocabulary of Politics» (*Weldon T. The Vocabulary of Politics* / T. Weldon. – Harmondsworth : Penguin Books, 1953. – 199 p.); діяльність кембриджської школи «історії понять», в якій інтерес до політичної мови проявляється насамперед у працях К. Скіннера (*Skinner Q. Visions of politics* / Q. Skinner. – Cambridge : Cambridge University Press, 2002. – V. 1: Regarding Method. – 209 p.) та Дж. Поккока (*Pocock J.G.A. Politics, Language and Time: Essays on Political Thought and History* / J.G.A. Pocock. – Chicago, IL : University Of Chicago Press, 1989. – 299 p.); проекти Р. Віль'ямса «Keywords» (*Williams R. Keywords: A Vocabulary of Culture And Society* / R. Williams. – Oxford : Oxford University Press, 1985. – 352 p.); а також альтернативних проєктах у інших мовних ареалах на зразок «Geschichtliche Grundbegriffe» Р. Козеллека (*Geschichtliche Grundbegriffe: Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland* / Otto Brunner, Werner Conze, Reinhart Koselleck (Hrsg.). – 8 Bände in 9. Klett-Cotta, Stuttgart. – 1972–1997). У світі сучасної політики особливий статус мови інтуїтивно осмислюється не тільки вченими, але самими політиками, у котрих «референція до мови» стає базовою і витісняє навіть референцію до тих, на кого ця мова спрямована. Політик не завжди може прагнути влади над державою, але завжди буде прагнути влади над дискурсом. Тут ставиться завдання, не тільки засвідчити власну прихильність до традиції дослідження мови політики, але й спробувати усвідомити, в чому саме полягає посередницька і об'єднуюча роль мови і писемності у констатуванні взаємозв'язку

які самі по собі призводять до політичних наслідків і «не є опи-сами дій... а самі є діями»<sup>59</sup>. Вони нібито знімають питання про розбіжність дії з «намірами» чи «ідеями», створюючи ситуацію, коли політичні висловлювання якраз і стають політичними діями, а також нівелюють питання про відмінність між задумом і словом-дією. Наприклад, віддаючи наказ, не розумно мати відмінні чи протилежні наміри відносно того, що наказується. Мовна дія є, таким чином, іллокутивною, зумовленою певною метою і такою, що повністю відповідає цій меті.

К. Скіннер вбачає в науковому інтересі до такого типу висловлювань можливість перемістити фокус історії політичної філософії із оцінки істинності чи хибності значення слів на спосіб їх використання, неодноразово наголошуючи, що слова є всього лише «інструментами і зброєю ідеологічних дебатів»<sup>60</sup> в ту чи іншу епоху. Наприклад, наказ, який, по суті, є «атомом» владних політичних відносин, мав би розглядатися з позицій успішності чи неуспішності його виконання, а не істинності чи хибності смислу або замислу слів, якими він видається. Звісно, можна погодитися з тим, що звернення до такого типу висловлювань сприятиме встановленню певної кореляції між задумом і дією, адже це звернення, по суті, є виходом в ту царину політичних феноменів, де мова вміщує в собі і відношення, і взаємодію. Взявши за основу «перформативну гіпотезу» Дж. Росса, згідно з якою всі дієслова є потенційно мовними діями<sup>61</sup> і яка достатньо чітко прочитується у

---

між політичним відношенням і політичною взаємодією. Може виникнути питання, як дана посередницька функція мови взагалі може функціонувати у реальній політиці, адже і відношення, і взаємодія можуть так само не корелювати із семіосферою, як і між собою, про що неодноразово писалося, починаючи від Р. Барта та М. Фуко.

<sup>59</sup> *Austin J. L. How to Do Things With Words (Second Edition) / J. L. Austin. – Cambridge, MA : Harvard University Press, 1975. – P. 6.*

<sup>60</sup> *Skinner Q. Retrospect: Studying rhetoric and conceptual change // Visions of politics. / Q. Skinner. – Cambridge : Cambridge University Press, 2002. – Vol. 1: Regarding Method. – P. 177.*

<sup>61</sup> *Ross J. R. On declarative sentences / J. R. Ross // Readings in English Transformational Grammar. – Washington : Georgetown Univ School of Language, 1970. – pp. 222–272.*

контексті методологічних побудов К. Скінера, ми можемо досягти в аналізі мови політики значних результатів, відкривши цілковито нові наукові горизонти<sup>62</sup>.

З іншого боку, процедури, які здійснює скриптор, відображаючи дії князів чи інших суб'єктів політичної діяльності, що використовують дієслова у фразових конструкціях (наприклад, «Ярославъ иде на Литву»<sup>63</sup>), також можна спробувати розглянути як самостійні мовні й політичні дії.

Полею для дослідження таких висловлювань-дій є києворуські літописи, зокрема зображення вчинків князів. Кожна з таких одиниць тексту є не просто описом дій, але й сама в деяких аспектах є політичною дією, адже здійснює певні політичні функції й призначення. Окрім того, питання достовірності опису тих чи інших дій у літописі може бути переформульоване у питання: «Яку політичну дію здійснював літописець, зображуючи вчинок того чи іншого політика?», «Що він цим хотів сказати?», «Прикладом чого виступає даний вчинок?», «Чого може навчити нас зображувана подія?» і зрештою – «А що таке літопис? Проста, “математична” констатація подій чи якийсь політичний посил, заповіт, спонукання?».

---

<sup>62</sup> Так, зокрема, успішність виконання мовної дії на зразок наказу, очевидно, зумовлена контекстом та умовами цієї дії (силою влади, її легітимністю, ресурсами тощо), які потребують додаткового і цілком нетрадиційного дослідження. Окрім того, серед цих ресурсів ми за необхідності віднайдемо і суто мовні ресурси, наприклад, необхідність зрозумілості наказу всім суб'єктам політичного спілкування, а це, в свою чергу, поставить перед нами проблему інтерсуб'єктивності в політиці, політичних комунікацій, неможливості оперувати в політиці довільними словами і смислами. Відштовхуючись від цієї тези, ми можемо підійти й до проблеми владного контролю над комунікаціями, адже у політиці той, хто має право на мову та на інтерпретацію події, той і встановлює зв'язок між думкою і подією, той і вершить політику на відміну від «безмовної» більшості, той і утримує свідомість людей у галузі заданого смислу. Однак і «безмовній більшості», щоб не втратити залишки здорового глузду і остаточно не зануритись у віртуальний світ, який створює влада, слід спілкуватися, адже політична мова фактично об'єднує людей в спільноті.

<sup>63</sup> ПСРЛ. – М. : Языки русской культуры, 1997. – Т. 1: Лаврентьевская летопись. – С. 153.



Ф. Анкерсміт вважає, що будь-яка історична оповідь є репрезентацією минулого – не простою констатацією, а саме представленням минулого у якийсь спосіб. Проте він як дослідник переважно модерної політичної історії не утримався від спокуси віднайти відмінність між середньовічними хроніками як простою реєстрацією подій і модерною писемністю, котра «нав'язує» фактам певні політичні переконання<sup>64</sup>. Дійсно, інколи середньовічний скриптор займається простою фіксацією подій, проте у будь-якому висловлюванні, що зображує дію, вже потенційно міститься політичний посил. Навіть нібито нейтральною констатацією подій, на зразок «Ярославъ иде на Литву», літописець «щось хоче сказати». Зрештою, якщо політична дія не закодована у явному вигляді на рівні висловлювання, то вона може бути закодованою на рівні групи висловлювань чи їх композиції. Репрезентація, таким чином, є тією основоположною установкою, на якій базувалися політичні дії киеворуських князів чи інших суб'єктів тодішнього політичного життя та зображення подій у наративних оповідях киеворуських літописів. Якраз у репрезентації, у намаганні якимось особливим чином представити реальну дійсність політика й історія поєднуються, і якраз завдяки цій зустрічі політика для власних репрезентацій часто використовує хроніки.

Аналізуючи політичні висловлювання, ми можемо розкрити багато нових аспектів і граней у дослідженні писемності як політичного явища, проте даний підхід має деякі обмеження.

Насамперед, він не знімає проблеми відповідності мотивів автора писемного тексту самій мовній дії, самому написаному тексту. Іманентний елемент «наміру», що не відповідає дії, все одно нікуди зі структури висловлювання не зникає і не знімає проблеми адекватності чи відповідності цього наміру самій мовній дії. К. Гремм активно переконує у можливості існування мовних дій,

---

<sup>64</sup> *Ankersmit F. R. History and Tropology. The Rise and Fall of Metaphor / F. R. Ankersmit. – Berkeley, CA : University of California Press, 1994. – P. 6.*

які є відмінними від своїх намірів: «Я можу здійснити іллокутивну дію у відсутності відповідного наміру», – пише дослідниця<sup>65</sup>, критикуючи підхід К. Скіннера, який, у свою чергу, ставить під сумнів існування цього класу дій<sup>66</sup>, не віддаючи належної уваги факту свідомого зміщування задуму чи видимої невмотивованості «мимовільних іллокутивних актів» («unintentional illocutionary acts»<sup>67</sup>). У політичній дії чи то події не закодовано остаточно задум суб'єкта політики. Він, очевидно, не завжди прочитується в ній, навіть коли ми встановимо всі деталі, умови і контекст. А тому К. Гремм, певною мірою, справедливо звинувачує К. Скіннера у перебільшенні ролі іманентного «наміру», за яким, по суті, з'являється горизонт повернення до класичного «герменевтичного» розуміння автора. У вищезгаданій дискусії з критикою частково погодився і сам К. Скіннер, визнавши, що інколи «ми зобов'язані визнати», що «текст говорить щось інше, ніж його автор намагався сказати»<sup>68</sup>, хоча в ситуації, коли ні дія, ні задум так і не можуть бути до кінця розкриті, саме мова чи, найчастіше, писемність, стають по суті «останньою реальністю» для історика політичної філософії.

Окрім того, розглядувана дослідницька традиція, не зважаючи на всі окреслені вище широкі наукові горизонти і нові перспективи, випускає з уваги той факт, що саме мова і писемність можуть розкрити те, про що автор навіть не думав свідомо говорити, висвітити глибинні, несвідомі і транскультурні пласти. Політична мова може «проговоритися», адже поза пластом мови, яка тяжіє стати дією, існує ще й мова, яка тяжіє стати ментальним переконанням, інтеріоризуватися через колективні дискурси й перетворитися в приховану, інколи несвідому політичну позицію. Задум лише на

---

<sup>65</sup> *Graham K.* How Do Illocutionary Descriptions Explain? / K. Graham // *Meaning and Context: Quentin Skinner and his Critics.* – Princeton, NJ : Princeton University Press, 1988. – P. 152.

<sup>66</sup> *Skinner Q.* Interpretation and the understanding of speech acts // *Visions of politics / Skinner Q.* – Cambridge : Cambridge University Press, 2002. – V. 1: Regarding Method. – P.109.

<sup>67</sup> *Graham K.* Op. cit. – P. 153.

<sup>68</sup> *Skinner Q.* Op. cit. – P. 109.

елементарному, найнижчому рівні може співпадати з результатом мовної дії. Насправді ж наміри можуть бути як завгодно глибинними, а політична мова вміщує в собі багато того, про що замовчує свідомо думка її автора. Аналізований нами науковий підхід не проявляє великого інтересу до мовних пластів, які погано вписуються в параметри мовних дій, тяжіючи до занадто жорсткої прив'язки мови до авторського задуму та референта. Однак, взявши її за основу, ми маємо змогу вийти на глибинний текстовий порядок, який до кінця не усвідомлюється автором, хоча саме він найчастіше є тим, що визначає весь образ політичної думки та дії в ту чи іншу епоху. Без цього глибинного порядку неможливе розкриття ні лексики, ні семантики, ні функцій, сформованих наявною культурою політичних переконань, вірувань, уявлень, пересудів, норм, шаблонів, взірців для наслідування, політичної моди і традицій, політичних ідеалів тощо.

Все це стосується й киеворуських літописів. Літописна писемність Київської Русі, та власне й інші «жанри», можуть розглядатися як окреме політичне явище, що в основі своїй мало такі ж установки, як і політична діяльність. Проте, відшукуючи за режимом висловлювань приховану чи навіть несвідому установку або ідею, ми маємо дотримуватися серйозної методологічної застороги, а саме – вирішити питання як не допустити приписування історичному твору політичних переконань, не властивих автору літопису, як уникнути ситуації примушування літописця «говорити незнайомою йому мовою – не істотно якою: веберівською, тойнбіанською, марксистською чи якоюсь іншою», як влучно висловився з цього приводу І. Данилевський<sup>69</sup>. Адже при достатній мірі наукової фантазії навіть цитовану вище констатацію «Ярославъ иде на Литву» можна включити у дискурс якихось геополітичних міркувань, зокрема, довкола сучасної України. Таким чином, ми маємо зафіксувати вказівку на привнесення сюди

---

<sup>69</sup> Данилевский И. Н. Древняя Русь глазами современников и потомков (XI–XII вв.). Курс лекций: Учебное пособие для студентов вузов / И. Н. Данилевский. – М. : Аспект пресс, 1998. – С. 13.

політичної ідеї чи настанови. Києворуська писемність, розглянута як політичне явище і політична репрезентація, відтворювала саму процедуру вибору з множини зображуваних політичних дій «най-оптимальнішою» з певної «точки зору», з огляду на політичну мету чи ситуацію, ідею чи принцип, і саме це, як вже зазначалося, забезпечувало її функціонування у статусі самостійного політичного явища. Тут ми вже не можемо обмежитися аналізом на рівні виключно політичних висловлювань, адже для того, щоб знайти якісь сигнали, котрі б повідомили про приховану політичну настанову, слід звернутися до об'єднувальних основ для груп висловлювань, а то й для всього тексту, і для цього необхідно використати арсенал методів політичної метафорології та наратології. Про це – в наступному параграфі.

### **2.3. Політична метафора**

Для того, щоб осмислити політичну роль метафори, слід зробити декілька зауважень щодо її морфології. Більшість знаних авторів, які працювали у галузі теорії метафори, виділяли два її компоненти. І. Річардс говорить про «зміст» і «оболонку»<sup>70</sup>, М. Блек – про «фокус» і «фрейм»<sup>71</sup>, Е. Ортоні – про «тему» і «оболонку»<sup>72</sup>, Дж. Серль – про «значення того, хто говорить» (те, що він має на увазі) і «значення речення» (те, що він говорить)<sup>73</sup>. Між цими елементами у різних авторів існує більш чи менш виражена кореляція. Однак в усіх запропонованих морфологіях зміщено акцент

---

<sup>70</sup> Richards I. A. The philosophy of rhetoric / I. A. Richards. – New York, London : Oxford University Press, 1936. – pp. 100–132.

<sup>71</sup> Black M. Models and Metaphor. Studies in Language and Philosophy / M. Black. – Ithaca, London : Cornell University Press, 1962. – P. 28.

<sup>72</sup> Metaphor and Thought / ed. by Andrew Ortony. – Cambridge, London : Cambridge University Press, 1993. – P. 343.

<sup>73</sup> Searle J. Expression of Meaning. Studies in the Theory of Speech acts / J. Searle. – Cambridge, London, New York: Cambridge University Press, 1979. – P. 76.

на метафору як мисленнєву, а не вербальну одиницю. Введення третього компонента – «вербальної позначки» – дає змогу зафіксувати відмінність мислимого і сказаного. Іншими словами, образ держави у свідомості давніх русичів, який вони ототожнювали з «тілом», і сама «державка» як реальність, не включена у метафоричний контекст, не співпадали. Читач писемного тексту, який знаходив там твердження про те, що держава – це велике тіло, і саме так починав її собі уявляти, при зустрічі з одноплемінником, який не бачив тексту і не знав такого уявлення, називав би «державою» зовсім не те, що останній.

Таким чином, у складі політичної метафори, яка вживалася в писемній спадщині Київської Русі, можна виділити три елементи: 1) «зміст» або «основа», якщо скористатися термінологією А. Річардса, тобто задана певною лексемою тема («влада», «державка» тощо), довкола якої обертається метафора, і якою є певне «не реальне» уявлення; 2) *вербальна позначка*, яка нібито озвучувала зміст метафори, переводила його із явного, фантазійного чи мисленого образу у словесне вираження. Її можна вважати вербальною репрезентантою метафори у вигляді судження; 3) «оболонка» або «носій» метафори – лексема, з якою порівнюється «державка». Такою оболонкою було, наприклад, реальне людське тіло.

Роль вербальної позначки є фактично ключовою у структурі писемної метафори. Тільки тоді, коли в абстрактне розмірковування про державу вклинюється вербальний сигнал («тіло»), починає відбуватися зміщення значень як змісту, так і оболонки. Окрім того, введення в структуру метафори вербальної позначки означає, що поза мовленням чи писемністю існує світ глибинних довербальних метафор, які, осідаючи у несвідомому, формують наше мислення і значною мірою є фундаментом політичних уявлень.

Комплекс уявлень про державу як тіло, який буде розглянутий далі із метою розкриття перспектив даного методу, сформувався як своєрідна транскультурна алегорія ще в період домінування міфу, і тільки згодом відобразився у писемних пам'ятках. В українських міфах достатньо репрезентативно переставлений зв'язок тіла з Всесвітом і Всесвіту з тілом, адже, згідно зі стародавніми слов'янськими віруваннями, з каменю зроблені людські кістки,

з вітру – подих і т.д.<sup>74</sup> Всесвіт уподібнюється великому людському тілу. Так відбувалося й в інших культурах. З часом ці міфічні уявлення отримають філософську розробку у політичній філософії Платона<sup>75</sup>, і дана ідея виявиться напрочуд живучою. Вона знову і знову буде виринати в історії західноєвропейської філософії протягом наступних віків.

Чи відбилася Платонівська політична філософія у киеворуських антропоморфних метафорах і якою мірою, судити важко, але те, що алегорія тіла відтворювалася неодноразово і в безпосередньому зв'язку із Платоном – факт безсумнівний. У вербальному, писемному виразі метафора тіла потрапила в Русь, ймовірно,

<sup>74</sup> Такі ідеї достатньо представлені в киеворуських апокрифах: «Сѣтвори Бѣ члѣка ѿ ѿ. чѣти. а. часть ѿ земли. ѿ ѿ ѿ мора. г. ѿ ѿ снѣца д. ѿ ѿ блакъ .е. ѿ вѣтра г. ѿ ѿ камени .з. ѿ ѿ дѣха стго .и. ѿ ѿ мира свѣта сего» (О составе человеческого тела (XVI в.) // РНБ, Кир.-Бел. собр. № 22/1099. – л. 517 об.) Тут і далі апокрифи цитуються за оригіналами, відтвореними у книзі: *Мильков В. В.* Древнерусские апокрифы / В. В. Мильков. – СПб. : Из-во РХГИ, 1999. – 896 с. (назви творів чи їх фрагментів подаються за цим виданням) та за цифровими копіями рукописів, розміщеними на сайті Троїцько-Сергіївої лаври (<http://old.stsl.ru/manuscripts>). Аналогічні уявлення ми знаходимо у двох апокрифічних фрагментах рукописів: О теле (XV в.) // РНБ, Кир.-Бел. собр. № 11/1088. – л. 279 об. – 280 об.; та РНБ, Сол. собр. № 653/711. – л. 59 об.). Був поширений погляд, що людське тіло складається із речовин, котрі відповідають античним чотирьом стихіям: землі, воді, повітрю й вогню: «тѣло (ж) оубо чѣче ѿ черырѣ составъ роздано. имаѣ. ѿ ѿгна теплотѣ ѿ въздѣха стѣдньство. а ѿ земла сѣхотѣ. а ѿ воды мокротѣ» (О теле // РНБ, Сол. собр. № 653/711. – л. 59 об.). Даний погляд відповідає іншим текстам, таким як: Сказание како сотвори Бгѣь Адама (XVII в.) // РГБ, Румянцевское собр. № 370. – лл. 147–148); Галиново на Ипократа (XV в.) // Иоанна Дамаскина книга с прибавлениями (XV в.). РГБ, Тр.-Серг. ф. 304.1 № 177. – л. 270 об., а також апокрифічній «Бесіді трьох святителів» (Канноник (XV в.). РГБ, ф. 304, собр. Тр.-Серг. лавры, № 256. – л. 178). У «Палей толковій» також говориться, що людське тіло складається із чотирьох стихій – землі, води, повітря і вогню (Див.: Палей толковая (1406 г.). РГБ, ф. 304.1 Гл. собр. Тр.-Серг. лавры, № 38. – л. 46 об.).

<sup>75</sup> «Ми порівняли добре керовану державу з тілом, по відношенню до задоволення і болю його частин» («ἀλλεῖκάζοντες εὐοικούμενην πόλιν σώματι πρὸς μέρος αὐτοῦ λύπης τε πέρη καὶ ἡδονῆς ὡς ἔχει»), – пише він у «Державі» (Платон. Держава V 464b).

завдяки перекладам «Правил святих апостолів»<sup>76</sup> та «Правил святих соборів»<sup>77</sup>. Вона зустрічається у «Повісті про білоризця і про чернецтво» Кирила Туровського, щоправда у дещо іншій інтер-

<sup>76</sup> «Правила святих апостолів» – це твір, який було написано грецькою мовою на рубежі II та III століть (оригінальна назва: «Κανονες των Αγιων Αποστολων»). Він являв собою набір із 85 коротких настанов, які врегульовували питання устрою та функціонування молоді християнської церкви. Хоча ці настанови й названо «правилами апостолів», ніхто із учнів Ісуса Христа, звісно ж, їх не писав. З цією думкою погоджуються як вчені, так і представники церкви, щоправда останні наголошують на близькості «за духом», а інколи й «за літерою» цих правил до вчення самих апостолів. «Правила святих апостолів» – не єдиний текст, який приписувався учням Ісуса. До них були написані «Дідахе», «Канони святого Іполіта», «Церковні канони святих апостолів», «Апостольські настанови», «Апостольські постанови», які, нібито, зібрав Климент Александрійський. Справжній автор чи укладач, а також можливі джерела «Правил» на сьогодні не встановлені. Сучасна наука має лише сумнівну гіпотезу про філософа Климента Александрійського як можливого укладача (цю думку вперше висловив Г. Бевергій (Beveregius) у своєму «Συνοδικόν» або «Pandectae», тобто грецькому тексті «Правил» з латинським перекладом, виданому ще у 1672 р.) та цілком достовірно встановленим запозиченням деяких із них з іншого, більш раннього джерела під назвою «Апостольські постанови», авторство яких, знову ж таки, приписують тому самому Клименту Александрійському. Однак той факт, що дані «Правила» зустрічаються в деяких рукописах поряд із «Апостольськими постановами», ще не означає, що їх уклала одна й та сама особа. Популярність та поширеність «Правил святих апостолів» у Середньовіччі була неймовірною. На них посилаються матеріали Нікейського, Халкідонського, Константинопольського, Ефеського та інших церковних соборів. Починаючи з IV ст., апостольські правила входять у численні юридичні збірки на зразок «Синописисів», «Синтагм», «Номоканонів» тощо, на початку VI ст. їх перекладають латиною, а у IX ст. – слов'янською мовою.

<sup>77</sup> Собори, як відомо, були одним із найголовніших джерел канонічного законодавства. Майже кожне таке велике зібрання одним із пунктів «порядку денного» мало підтвердження існуючих або розробку нових правил церковного співжиття. Досить рано у Візантії та Західній Європі з'явилися й перші збірки соборних правил («Номоканони», «Синтагми» тощо). Якщо оглянути києворуське канонічне право в сукупності, то можна з'ясувати, що церква користувалась правилами шести Вселенських соборів: I Нікейського (325 р.), II Константинопольського (381 р.), III Ефеського (431 р.), IV Халкідонського (451 р.), VI Вселенського собору (Трульського (691–692 рр.) VII Нікейського (787 р.) та дев'яти помісних соборів: Анкірського (314 р.), Неокесарійського (314–325 рр.), Гангрського (бл. 341 р.), Антіохійського (341 р.), Лаодійського (бл. 343 р.), Сардікійського (343–344 рр.), Карфагенського (419 р.), Константинопольських (394 р., 861 р.), Константинопольського, що відбувся у Софійському храмі (879 р.). Перший переклад «Правил святих соборів» потрапив у Русь, на думку вчених, завдяки одному із засновників слов'янської писемності Мефодію, який у IX столітті переклав слов'янською мовою грецьку канонічну збірку під назвою «Номоканон

претації<sup>78</sup>. Подібна аналогія була також поширена у різноманітних коментарях Старого і Нового заповіту, зокрема у перекладі дуже популярного в Русі «Шестиднева» Йоана Екзарха Болгарсько-

Йоана Схоластика», до складу якої і входили «Правила святих соборів». Оскільки це переклад збірки VI століття, то тут були вибірково представлені тільки правила перших чотирьох Вселенських соборів і шести Помісних (Анкірського, Неокесарійського, Гангрського, Антіохійського, Лаодікійського і Сардікійського). Матеріал впорядковувався не за хронологічним принципом (від першого собору до останнього), а за смисловим. Тобто всі правила були розподілені на 50 рубрик (титл), кожна з яких стосувалась якогось аспекту церковного життя. Переклад ймовірно здійснив один із засновників слов'янської писемності – Мефодій – ще у IX ст. Підтвердженням цьому є фрагмент із так званого «Паннонського житія» Мефодія, де написано наступне: «Тогда же “Номоканон” рекше закону правилу и отеческих книг преложи» (Цит. за Цыпин В. А. Церковное право [Электронный ресурс] / В. А. Цыпин. – Режим доступа: <http://www.lib.eparhia-saratov.ru/books/22c/cipin/ecclav/74.html> (дата обращения: 10.03.2016). – Название с экрана). Вочевидь, Мефодій переклав першу частину збірки Йоана Схоластика, до складу якої і входили «Правила святих апостолів» та «Правила святих соборів». Таким чином, Русь мала нагоду ознайомитися з ними дуже рано, ще до офіційного запровадження християнства. Переклад Мефодія зберігся у: 1) списку «Кормчої» XIII–XIV ст., який називають «Устюжським» і котрий знаходиться зараз у Рум'янцевському фонді Російської державної бібліотеки (РГБ, ф. 256. № 230), а також 2) списку XVI ст., який називають «Йосафовським», що також знаходиться у Російській державній бібліотеці у збірці рукописних книг Московської духовної академії (Кормчая (Иосафовский список, XV–XVII в.). РГБ, ф. 173.1 № 54. – 128 л.). Для дослідження був використаний саме цей рукопис. Другий ранній переклад «Правил святих апостолів» було зроблено наприкінці X століття або ж трішки пізніше. Ним був переклад іншої візантійської збірки, яку називають «Номоканон в XIV титулах», до складу котрої, знову ж таки, входили названі вище твори. Текст цього перекладу зберігся у: 1) списку XII ст. Синодального зібрання слов'янських рукописів Державного історичного музею у Москві № 227 (т. зв. «Сфремівська кормча»); 2) рукописі № 413 бібліотеки Соловецького монастиря (зараз ці фонди знаходяться у Російській національній бібліотеці м. Санкт-Петербург); 3) списку Кормчая (XVI в.). РГБ, ф. 304.1 № 207. – 302 л. Останній, що являє собою рукописну книгу поч. XVI ст., також був використаний у даному дослідженні.

<sup>78</sup> Кирило Туровський у своїй улюбленій манері в сюжеті притчі наизує ряд аналогій, уподібнюючи державу тілу: «Град убо есть, братие, съставление челоуѣчскаго телесе, ему же творецъ и зижитель Бог. А иже в немъ людие – чювьственныя уды нарицаем; слух, видѣние, обоняние, вкушение, осязание и нижняя теплоты сверѣпство. Царь же есть ум, обладаай всѣм тѣлом. Зѣло же есть благ, и кроток, и милостив – о своем бо телеси паче всего печется... Свѣтници же суть и друзи – житийския мысли...» (Повесть Кирила многогрѣшнаго мниха к Василию-игумену Печерському о бѣлоризцѣ челоуѣцѣ, и о мнишствѣ, и о души, и о покаянии // *Еремин И. П.* Литературное наследие Кирила Туровского / И. П. Еремин // ТОДРЛ. – 1956. – Т. 12. – С. 348–349).



го<sup>79</sup>, та «Діоптрі» Філіпа Філософа<sup>80</sup> тощо. Однак найяскравішим прикладом цих уявлень є «Послання про піст» філософа-платоніка митрополита Никифора. Цілком очевидні платонівські ремінісценції свідчать про те, що ідея тілесності функціонувала в Русі не тільки у вигляді міфу, але й у філософській інтерпретації. «В “Посланні” створено ідеальний образ суспільства, уподібненого певній антропоморфній моделі, – вказують російські вчені В. Мільков та С. Полянський, коментуючи «Послання про піст»... – Тіло, що символізує державу, залежить від порухів душі, яка підпорядковується розуму, який здійснює керівництво і символізує князівську владу. Він діє через своїх слуг, які по спеціалізації уподібнюються органам чуття... Подібно Платону, котрий вважав, що розподілу прошарків у державі відповідає ієрархічно організована будова душі, Никифор оцінює державний устрій з точки зору соціо-антропоморфної тотожності»<sup>81</sup>.

Політичні метафори, присутні в пам'ятках Київської Русі, практично не досліджувались, за виключенням деяких міркувань з цього приводу О. Толочка. «Держава, – пише він, – осмислювалась як тілесна “плоть” царя, що керує державою по аналогії контролю над своїми руками, ногами й т.ін.»<sup>82</sup>. У такому сприйнятті князь

---

<sup>79</sup> У «Шестодневі» людський розум є «дер’жавнаа сила бесплот’ныаѡ дша... и’лиѡ просто рещи нѣкыиѡ црѣ на висоцѣ прѣтлѣ сѣда» і від того, як цей цар-розум буде керувати державою-тілом, залежить її добробут (Шестоднев Иоанна, екзарха Болгарського. РГБ, Собр. МДА, ф. 173.1 – № 145. – л. 236).

<sup>80</sup> Грецький оригінал «Діоптри» був написаний «політичним» віршем під впливом існуючих тоді настанов правителям. Переклад на слов'янську мову зберігає залишки уявлень про душу як керуючу силу щодо організму, а тіло – як таке, що є матеріальним, складається із стихій і виступає відносно душі у ролі мудрого порадирика (Див.: «Діоптра» Филиппа Монотропа: антропол. енцикл. православного середньовековья / подгот. Г. М. Прохоров [и др.]; отв. ред. М. Н. Громов; РАН, Институт философии, Институт русской литературы (Пушкинский Дом), Министерство культуры и массовых коммуникаций РФ, Государственный исторический музей. – М.: Наука, 2008. – С. 552).

<sup>81</sup> Митрополит Никифор / Исслед. В. В. Милькова, С. В. Мильковой, С. М. Полянского; подгот. текстов В. В. Милькова, С. В. Мильковой; пер. С. М. Полянского; коммент. А. И. Макарова, В. В. Милькова, С. М. Полянского. – СПб.: ИД «Мирь», 2007. – С. 102–103.

<sup>82</sup> Толочко А. П. Князь в Древней Руси: власть, собственность, идеология / А. П. Толочко / АН Украины. – Ин-т истории Украины. Ин-т украинской археологии; ответственный редактор Н. Ф. Котляр. – К.: Наукова думка, 1992. – С. 15.

є «головою» держави, земля – «тілом», підлегли – руками і ногами, данина – «їжею» монарха, негаразди є погіршенням стану його здоров'я тощо. Ознаки цієї аналогії дослідник вбачає у метафоричних висловлюваннях «Слова о полку Ігоревім»<sup>83</sup>, а також у деяких літописних сентенціях<sup>84</sup>. В доповнення до цих міркувань можна навести також подібні вислови зі «Слова про Закон і Благодать» Іларіона, який звертається до князя Володимира Святославича зі словами: «честнаа главо»<sup>85</sup> (хоча з іншого боку, «чесна главо» є типовим звертанням до святого).

Дана метафора вказувала на необхідність існування влади, на її «органічність». Відсутність влади ототожнюється (за аналогією) із відсутністю голови: «Тяжко ти головы кромѣ плечю; зло и тѣлу крмѣ головы, – Рускои земли безъ Игоря», – так написано у «Слові о полку Ігоревім»<sup>86</sup>.

Інколи антропоморфна метафора виступала не тільки на тлі держави в цілому, але й на рівні її частин – змістом метафори була церква<sup>87</sup>. Наприклад, у перекладі «Номоканону 50 титулів» є яскрава метафора, що моделює церкву як велике людське тіло, великий організм: «Въ единно ибѡ цр̄кви различныа оуды сотвори Бѣ по апостольскомуу гласоу. Богословець сказаа Григорий ѡвѣ въ тѣхъ чинъ поставлаѣ гл̄а. сего бо имса сана брати-

---

<sup>83</sup> Толочко О. П. «Тіло без голови»: до розуміння тексту «Слова о полку Ігоревім» / О. П. Толочко // Слово і час. – 1990. – № 12. – С. 63–71.

<sup>84</sup> «аще бо кнази правьдиви бывають в земли. то многа ѿдаются согрѣшенья [земли]. аще ли зли и лукави бывають. то болше зло наводитъ Бѣ на землю. понеже то глава есть земли. тако бо Исаия рѣ. согрѣшиша ѿ главы и до ногу. еже есть ѿ цр̄а и до простыхъ людий» (ПСРЛ. – М. : Языки русской культуры, 1997. – Т. 1: Лаврентьевская летопись. – С. 139–140.)

<sup>85</sup> *Иларіон*. Слово о законе и благодати... – л. 192 об., 194.

<sup>86</sup> Слово о полку Игореве // Словарь-справочник «Слова о полку Игореве». – М.-Л. : Наука, 1965. – Вып. 1. – С. 25.

<sup>87</sup> О. Толочко намагався розглянути таку модель не лише у контексті традиційної антропоморфності, що сягає індоєвропейських уявлень, але й як аналогію до осмислення Церкви як «тіла Христового» із Христом-головою (Толочко О. П. Русь: держава і образ держави / О. П. Толочко. – К. : НАН України Інститут історії України (серія препринтів «Історичні зошити»), 1994. – С. 16).

есий хранӣ. ѡвомѹ да бѹдѣ нѣка слоухъ ѡвому рѹка дрѹгомѸ же ино ничто... что бываеши глава сын нога»<sup>88</sup>. Коли йдеться про частини, які створив Бог, і про «апостольський глас», то тут, звісно ж, мається на увазі теоретизування апостола Павла у Першому посланні до коринтян<sup>89</sup>. Далі, очевидно, йде посилення на Григорія Богослова, точніше на його Слово 32: «Про дотримання доброго порядку у бесіді і про те, що не будь-яка людина і не в будь-який час може розмірковувати про Бога»<sup>90</sup>. Києворуські перекладені пам'ятки вміщують тезу про те, що не тільки тілесність людини, але й тілесність церкви є результатом творіння за образом і подобою Бога. Це недвозначно засвідчує фрагмент однієї з версій слов'янського перекладу «Номоканону»: «Тѣло Хво. и цр̄кы въ образъ Бж̄ий и созда на чл̄вка»<sup>91</sup>. Якщо Христос є кимось на зразок царя, то церква як його «держава», знову ж таки, в архаїчній системі міфічного мислення, уявляється як тілесна «плоть»

<sup>88</sup> Кормчая (Иосафовский список, XV–XVI вв.). РГБ, ф. 173.1 № 54. – лл. 67 об. – 68.

<sup>89</sup> «Ѡжеже бо тѣло єдино єсть. и оуди многы имать. вси же оуди єдиногѡ тѣла суще мнози. єдино соуть тѣло. тако и Хс̄ь. ибо єдинѣмъ дх̄мъ мы вси. въ єдино тѣло хр̄ситизомъ ся. аще ли иудеи. аще ли еллини. аще ли раби. аще ли свободньи... оубо тѣло нѣсть єдинѣ оудѣ нѣ мнози. аще речеть нога: ѡко нѣсмъ роука. нѣсмъ ѿ тѣла. не ѿ сего нѣсмъ ѿ тѣла. и аще речеть оухо ѡко нѣсмъ око. нѣсмъ ѿ тѣла. не ѿ сего нѣсмъ ѿ тѣла. аще ли все тѣло оком. кде слоухъ. аще все слоухъ. кде оуханиє. нынѣ же положи бѣ оуди... да не боудеть распыра въ талеси. нѣ тѣже въ собі пекоуть са оуди... Вы же єсте тѣло Хво и оуди ѿ части. и овы положи бѣ въ цр̄квы, първое апл̄. въторое пророкы. третие є оучітелѡ. по томъже силы. по томъже дарованна ицѣленіѡ. застоупленіѡ. кр̄мьчства. родъ ѡзыкъ...» (Апостол Кристинопольський (XII ст.). ЛМ, Рук. № 39. – арк. 159 зв. – 160 зв., 1 Кор. 12: 12–30).

<sup>90</sup> *Григорій Богослов*. Слово 32. О соблюдении доброго порядка в беседевании и о том, что не всякий человек и не во всякое время может рассуждать о Боге / Григорий Богослов [Электронный ресурс]. – Режим доступа: [http://goldenship.ru/knigi/1/grigoriy\\_bogoslov\\_32-45.htm#\\_Toc226648537](http://goldenship.ru/knigi/1/grigoriy_bogoslov_32-45.htm#_Toc226648537) (дата обращения: 10.03.2016). – Название с экрана.

<sup>91</sup> Кормчая (Иосафовский список, XV–XVI вв.). РГБ, ф. 173.1 № 54. – л. 67 об.

Христа. Апостоли, пророки, патріархи, єпископи були «руками», «ногами» та іншими органами цього «тіла»<sup>92</sup>.

Часом у будові антропоморфної метафори з'являвся додатковий компонент. Спочатку душа, яка на рівні структурної аналогії уявлялася як тіло, а потім держава, політична система, церква чи соціум уявлялися як душа. Таким чином, за допомогою поєднання двох вербальних позначок отримували подвійну метафору. Подібний механізм застосовує, зокрема, митрополит Никифор: «Да разѹмѣши кнѣже мои. како болѹ в тебѣ. и како тѣлеснїи врачеве. вже любѣ болащаго. то бдѣ и первѹ винѹ недѹга пытаѹ. ти тако творѣ, извѣстнѹ разѹмь недѹга. такѣ и азѣ сѣтворѣ»<sup>93</sup>. Джерелами таких смислів, ймовірно, є «Epistola canonica» Григорія Ниського, де лікування тіла порівнюється із лікуванням душі<sup>94</sup>,

<sup>92</sup> Особливо важливим у такій системі мислення є таїнство Євхаристії. Існує спокуса припустити, що в межах розглядуваної метафори символічне поїдання тіла Христового та його крові було залишком архаїчного ритуалу посмертного розчленування тіла особливо визначного і священного царя для того, щоб рознести його по всій державі і цим нібито поширити сакральну енергію на кожного члена держави і на всю її територію. Архаїчні смисли Причастя – у вигляді символічного поїдання хліба і вина як тіла і крові – стали гостро дискусійною проблемою із часів праці З. Фрейда «Тотем і табу», хоча сам Фрейд не вважав себе першим автором тлумачення євхаристії як залишків тотемічної чи канібалістичної трапези. Однак знаменитий психоаналітик, напевне, мав рацію, коли писав, що спільна трапеза, їжа, котра проникає в тіло всіх, хто бере в цьому участь, створює священний зв'язок всередині спільноти, поєднує їх між собою та зі сферою божественного (Фрейд З. Тотем і табу / З. Фрейд, пер. с нем. М. В. Вульфа. – СРБ. : Азбука-класика, 2005. – С. 219). Про це, фактично, і йдеться у слов'янському перекладі «Номоканону», де стверджується: «Божественнїи аопстѹ вель гласно наричѣ... їды и пиа Ха живѹть ввиноу подобитєся. присно сѣщѣю дїшѣ и тѣломѣ приємлѣ божественнѣ благодѣти» (Кормчя (XVI в.). РГБ, ф. 304.1. № 207. – лл. 75 – 75 об.).

<sup>93</sup> Писланиѣ Никѣѹора митрополита кїевскаго. к' великомѹ кнѣзю Володимирѹ снѹ Всеволожою, снѣ Ярославла // ГИМ, Синод. собр. № 496. – л. 355а.

<sup>94</sup> «како же во и на тѣлеснѣмѣ ицѣлєниѣ сѣмотрєниѣ врачеваниѣ єдино кєстѣєже сѣдравоу бытии страдоѹщоуоу видѣ же прилєжаниа различнѣ по различию бо недоуг подобно и цѣлѣбноѹе пришествиѣ коемоужѣдо недоужнѣхъ приноситєся тако мѣнозѣ соуши пѣстрѹтѣ и недоугу в дїши страсти ноужно мѣноного образноуоу быти: цѣлѣбноуоу прилєжанию» (Посланиа правильнаа. сѣтѣо Григориа епїпа Нуськааго. кѣ сѣтѣоуоу Литоню епїпоу Мелетиньскоуоу // ГИМ Синод. № 227. – л. 237б 5–15).

і, звісно ж, політична філософія Платона. Три начала людської душі, за Платоном, демонструють позірну подібність із трьома частинами тіла за схемою: раціональне начало – голова; гнівне, емоційне – серце; спрагле – руки, ноги. Відповідно суспільство уподібнюється не тільки тілу, але й душі, де голова (розум) – філософи, серце (емоції) – воїни, а руки і ноги (спрагле начало душі) – ремісники та інший робочий люд.

П'ять органів чуття, котрі одночасно були і «слугами» душі, і частинами тіла, були ще й властивостями влади, точніше образу «ідеального правителя», де кожен із органів співвідноситься із чеснотою, якою він повинен володіти (аскетизм, щедрість, милосердя, розсудливість тощо). З іншого боку, ці ж органи чуття є аналогіями князівських слуг, якими керує душа-князь. Органи чуття є своєрідною зв'язною ланкою між душею і тілом, адже належать їм обом: вони є тілесними, матеріальними, але одночасно і «слугами» душі. За Платоном, органів чуття п'ять: зір, слух, нюх, дотик, смак. Ця класифікація стає основою киеворуських метафор. Наприклад, у одному із фрагментів «Слова про Закон і Благодать» ми можемо віднайти впізнану ідею пентархії, тобто переконання у необхідності існування п'яти світових релігійних центрів, що відповідали б п'яти органам чуття єдиного «тіла» церкви: «хвалить же похвалними гласы. римська страна петра и паула. ... асіа і ефесь, и паомъ їван'на бг̃ословьца. індия ѿwmѣ. егвпетъ марка. вса страны и гради. и людїе чтятъ и славать коегождо ихъ учителя. иже научиша а православнѣи вѣре. похвалимъ же и мы, по силѣ нашеи, малыими похвалами великаа и дивнаа сътворишааго нашего учителя и наставника. великааго кагана нашаа земли Володимера»<sup>95</sup>. Прослідкувати шлях цієї ідеї із Візантії в Русь не складно: вона була поширена ще з часів Халкідонського собору (451 р.), відбилась у візантійських юридичних пам'ятках, а звідти через сербські переклади потрапила в Русь. Щоправда схема в Іларіона дещо модифікована: перелік світових

---

<sup>95</sup> *Иларион. Слово о законе и благодати...* – л. 184 об.

церковних центрів (Рим, Константинополь, Александрія, Антіохія, Єрусалим) змінено, а також здійснюється спроба внести сюди Руську Землю.

Природа цієї метафори глибоко вкорінена в несвідоме і культуру. Уявлення про державу, церкву, зовнішній світ як велике людське тіло є внутрішнім, іманентним, несвідомим і одночасно експлікованим у міфі. Усвідомивши свою тілесність, людина на ранніх етапах життя проектує власне тіло на одиниці більш високого порядку, такі як Всесвіт, соціум, природа, політичний устрій. Між станом повної тілесно-сенсорної недиференційованості власного «я» і навколишнього світу, а також між станом повної диференціації й протиставлення «я» світові існує проміжна ланка, що стає причиною структурних уявлень про соціум, державу чи космос як тіло. Очевидно, що за вербальною позначкою, яка утворює нібито поверхневий метафоричний пласт, знаходився глибинний несвідомий архетип. Тілесність виступає такою собі чистою формою, в яку можна залити будь-який зміст, формою, що структурує політичний матеріал і окреслює набір його функцій. Є вагомій підставі вважати основою подібної «тілесної» метафоризації «первинну ідентифікацію», процес, під час якого людина поширює свою ідентичність на те, що знаходиться поза нею, або ж плутає власну ідентичність із ідентичністю чогось зовнішнього відносно себе, нівелює автентичність себе чи чогось поза собою. У цьому стані різниця між «я» і зовнішнім світом окреслена не чітко. Намагання вважати світ подібним до себе слугує соціалізації і зняттю фрустрацій, є своєрідним механізмом захисту свідомості. Е. Еріксон вважав, що проєкція в індивідуальному смислі з часом повинна поступитися свідченням дозріваючих органів чуття, і зрештою, аргументам розуму<sup>96</sup>. Однак у плані культурному відбувається, насправді, як раз навпаки: міфологема тіла, замість того щоб зникнути і розчинитися в інших формах, раціоналізу-

---

<sup>96</sup> Эриксон Э., Детство и общество / Э. Эриксон, пер. [с англ., прим.] и науч. ред.: А.А. Алексеев, проф. 2-е изд., перераб. и доп. – СПб : Летний сад, 2000. – С. 236.

ється і продовжує діяти в інших царинах культури, в тім числі й у філософії, де батьком метафори тіла, стає великий любитель міфів – Платон. У такому раціоналізованому вигляді метафора тіла здатна існувати в політичній філософії як завгодно довго<sup>97</sup>.

Слід відмітити, що з'явившись у текстах Київської Русі, вона, найімовірніше, пройшла дві традиційні сходинки лексичної еволюції метафор, перетворившись, за класифікацією Ф. Вілрайта<sup>98</sup>, з «діафори» на «епіфору», і виконала на кожному із цих етапів певний набір політичних функцій. Головна особливість діафори – наявність емоційної напруги, переживання реципієнта внаслідок вживання слова, у даному випадку «тіла», у абсолютно нових умовах і достосування його до предмета, який ніколи до цього цим словом не позначався, тобто «держави». Цей емоційний ефект, певний лексичний шок і був важливим моментом політичної маніпуляції масовою свідомістю, адже здатність будити емоції та почуття завжди була і є однією із найважливіших властивостей метафори. У киеворуському політичному просторі майже вся політична лексика намагалася бути саме такою, використовувались у такий спосіб, щоб викликати різку емоційну відповідь реципієнта і певною мірою «відключити» його раціональний розум. Реципієнт, який читає, повинен хвилюватися, тривожитися, захоплюватися, і, відповідно до цього, словник політичного скриптора повинен

---

<sup>97</sup> «Мистецтво простягається навіть далі, імітуючи раціональний і неперевршений витвір природи – людину. Бо завдяки мистецтву створюється той великий *Левіафан*, що зветься *Державою...*, і який є лише штучною людиною, хоча за статурою та силою більший за природну людину, для чийого захисту і для піклування про яку він призначений; і в ньому *верховна влада* (sovereignty) є штучною *душею*, яка надає життя та рух цьому тілу, *урядовці* (magistrates) та інші судові й виконавчі *службовці* – штучними *суглобами*, *нагорода* та *покарання...* – *нервами...*, *багатство* та *закон* – *можливість усіх приватних осіб* – *силою*, *salus populi* (безпека народу) – його *справою*, *радники*, через яких він дізнається про все необхідне, – *пам'яттю*, *справедливість* та *закони* – витвореним *розумом* (reason) та *волею*, *злагода* – *здоров'ям*, *бунтарство* – *хворобою*, а *громадянська війна* – *смертю*», – це цитата із «Левіафана» Гоббса, який жив і творив через дві тисячі років після Платона (*Гоббс Т. Левіафан* / Т. Гобс, пер., передм. та приміт. Т. Польська, В. Малахов. – К. : Дух і літера, 2000. – С. 69).

<sup>98</sup> *Wheelwright Ph. Metaphor and Reality* / Ph. Wheelwright. – Bloomington-London : Indiana University Press, 1967. – P. 72.

містити метафори у вигляді діафор. Найімовірніше, що метафора тіла (якщо говорити про найперші випадки її вживання в культурі Київської Русі) мала не тільки емоційний, але й детонативний ефект, надихала киеворуських людей на політичні дії.

Проте згодом, коли в текстах Київської Русі метафора почала вживатися достатньо часто, вона, напевне, перетворилася на епіфору – щось на зразок «пояснюючої» метафори, емоційний і детонативний ефект від вживання якої було знівельовано, а їм на заміну приходило засвоєння нового мовного шаблону, котрий нав'язував певне політичне переконання. Вона почала відігравати переважно пояснювальну роль, розтлумачуючи структурний і функціональний смисл соціального інституту держави. Цілком очевидно, що моделювання політичної системи за допомогою образа тіла використовувалось не тільки у текстах, котрі мали собі за мету щось пояснити, але й у творах, які повинні були у чомусь переконати.

#### ***2.4. Політичний наратив***

Охоплюючи поняттям «нاراتив» пласт оповідального, фіксуючи ним подієвий зміст, слід абстрагуватися від неоповідальних інтерполяцій у писемному тексті (моральних настанов, патетики, наборів чеснот та елементів їх розтлумачення), які нібито й задають форму та структуру оповідального пласту, але, у випадку аналізу політичного, найчастіше демонструють розбіжність із ним. Наратив у межах писемного тексту не завжди фіксує дійсний смисл, не є реєстрацією подій, що має за мету встановлення історичної достовірності, він радше моделює, «придумує», конструює подієвість на основі привнесеного смислу, наперед заданої програми чи теми, створюючи оповідь, що насправді витікає із власних переконань автора чи авторської інтерпретації «дійсних» подій. Представлене тут тлумачення наративу не передбачає абсолютизації оповіді як такої: наратив не створюється заради себе самого, а майже завжди має задум і референцію, тематизується і зберігає непевний зв'язок із власною онтологічною основою, «доважуючи» її смислом, а інколи і «розвантажуючи» від дійсних подій.



Виділивши із тексту політичну подієвість, можна вивчати її як наратив, використовуючи принагідно все надбання методів політичної наратології, втім числі й розробленої в межах дискурс-аналізу<sup>99</sup>. Перш за все, доцільним є використання методів фіксування подієвості, котра має градації, відображені в понятті «ступінь подієвості». Ця ступінь подієвості оцінюється на основі релевантності, непередбачуваності, незворотності, неповторюваності<sup>100</sup>. Привнесений смисл найчастіше корелює із вигаданими подіями, котрі реконструюються на основі «сигналів фікціональності», серед яких основним є змалювання внутрішнього стану наративного персонажу та його змін. Саме ці «сигнали фікціональності» і є своєрідними натяками на політичний задум писемного тексту. Інколи в наративній писемності політичний задум виноситься у заголовок чи епілог твору. «Будь-якому політичному наративу, – пише П. Олещук, – властива тематична єдність, спільність основних “героїв” (конкретних політиків, партій та ін.), загальна канва подій (літературознавці назвали б її сюжетом або фабулою), локалізованість у часі і просторі. Сюжет політичного наративу – це послідовність певних фактів. Проте політичний наратив не просто їх викладає, а добирає (згідно з політичною потребою ті чи інші факти можуть бути опущені), упорядковує їх згідно з певною ідейною базою»<sup>101</sup>.

Політичний наратив до якоїсь міри вже представлений у студіях, які, щоправда, стосуються лише сучасних особливостей його функціонування у мас-медіа, біографіях політиків, коментарях

---

<sup>99</sup> Див.: Духнич О. Дискурс и наратив [Електронний ресурс] / О. Духнич. – Режим доступу: <http://olga.psycom.info/182/> (дата звернення: 10.03.2016). – Назва з екрана.

<sup>100</sup> Schmid W. Narratology: An Introduction / W. Schmid, transl. by Alexander Starritt. – Berlin, New York : Walter de Gruyter GmbH & Co. KG, 2010. – pp. 9–14.

<sup>101</sup> Олещук П. Теоретичні засади аналізу політичних наративів як засобу дослідження політичного дискурсу / П. Олещук // Віче. – 2010. – №10. – С. 20.

окремих політичних подій тощо<sup>102</sup>. В писемній спадщині Київської Русі на даний час він спеціально не досліджувався<sup>103</sup>. Окрім того, в порівнянні із сучасним використанням політичного нарративу, його вживання в києворуській писемній спадщині мало певні особливості, що не дозволяють механічно перенести методи нарративного дискурс-аналізу сучасних писемних текстів (газетні публікації, надруковані біографії політиків, коментарі політичних подій у соцмережах та на офіційних сайтах урядових установ, політична аналітика тощо) на писемний матеріал Київської Русі (насамперед літописи та агіографію). Наратив у києворуській писемності застосовувався не на основі розроблених політичних технологій, а найчастіше спонтанно й без чіткого усвідомлення його політичного впливу. Він не був плюралістичною сукупністю дискурсивних утворень різних жанрів і не репрезентував

---

<sup>102</sup> Див.: *Дементьева И. А.* Политический нарратив как явление общественно-политической жизни / И. А. Дементьева [Электронный ресурс]. – Режим доступа: [http://www.acis.vis.ru/8/2/2\\_3/Dementieva.htm](http://www.acis.vis.ru/8/2/2_3/Dementieva.htm) (дата обращения 10.03.2016). – Название с экрана; *Кобзєва О. О.* Структура та функції політичного нарративу «вибори президента» / О. О. Кобзєва // Вісник Житомирського державного університету ім. Івана Франка. – 2008. – № 38. – С. 161–165; *Мироненко С. В.* Политический нарратив [Электронный ресурс] / С. В. Мироненко. – Режим доступа: <http://alfasci.ru/2009/07/politicheskij-narrativ> (дата обращения 10.03.2016). – Название с экрана; *Олещук П.* Теоретичні засади аналізу політичних нарративів як засобу дослідження політичного дискурсу / П. Олещук // Віче. – 2010. – №10. – С. 18–21; *Шейгал Е. И.* Многоликий нарратив / Е. И. Шейгал // Политическая лингвистика. – 2007. – Вып. 22 (2). – С. 86–93. Більшість досліджень стосуються сучасного функціонуванню політичного нарративу. Існують і студії, присвячені минулому, наприклад цікава стаття на тему, як нарративний епос може нав'язувати переконання про той чи інший політичний лад, яку на матеріалі грецької «Іліади», «Пісні про Роланда» та японського епосу підготував і опублікував Ф. Гойя (Див.: *Goyet F.* Narrative Structure and Political Construction: The Epic at Work / F. Goyet // Oral Tradition. – 2008. – № 23/1 – pp. 15–27). На думку вченого, класичний епос часто виконує політичну «роботу», наприклад «Іліада» зображує протиборство «двох можливих форм політичної влади: з одного боку, авторитаричного правління, яке намагається нав'язати Агамемнон..., а з іншого – правління, в якому цар має відповідальність перед народом...» (Ibid. – pp. 15–16).

<sup>103</sup> Виключенням є дослідження літописної повісті про Бориса і Гліба В. Арістова (Див.: *Аристов В.* Нарративная функция мотива «старейшинства» в летописной повести о Борисе и Глебе / В. Аристов // Борисо-Глебский сборник. – 2009. – Вып. 1. – С. 341–352).

множину альтернативних поглядів на події, а найчастіше належав одному автору, який мав чітку політичну ідею й програму, котра корелювала із політичними конструктами Середньовіччя.

Інформативний момент киеворуського наративу досить часто поступався сугестивному, моральному чи ідейно-політичному. На відміну від сучасних наративів, киеворуська подієвість обмежено використовувала політичну термінологію. Наратив, подібно політичній метафорі, апелював до чогось близького людині та поєднував у собі образ минулого й майбутнього. Зрештою автори оповідей не завжди прагнули до лапідарності, яка конче необхідна в наш час, і не орієнтувалися на певний рівень політичної компетентності. Проте так само, як і сучасні наративні практики, киеворуські тексти досить часто оперували розмитими термінами, мали велику ступінь іраціональності, використовували яскраві образи і образні вирази й часто демонстрували монологічний дискурс.

У цій частині праці буде зроблено спробу з'ясувати деякі прийоми нарації, якими користувалися давньоруські писарі-книжники, а також зафіксувати привнесення політичного смислу через аберацію онтологічної основи оповіді та змалювання змін внутрішніх станів персонажів із метою окреслення методологічної схеми для дослідження політичного наративу в писемній спадщині Київської Русі.

Як один із прикладів наративу, що містить привнесеність смислу, можна розглядати Несторову агіографічну оповідь із «Житія Феодосія Печерського» про конфлікт цього християнського подвижника із князем Святославом Ярославичем. На початку оповіді Нестор вміщує оформлену у вигляді окремого підзаголовку загальну тезу про «мужство и твердость святого», яка має призводити до підведення фактографічного матеріалу під цю етичну характеристику. Однак такий задум оповіді не витримується послідовно. Насправді сюжет організовує суто політична ідея родинного старійшинства, що ґрунтується на праві найстаршого із князівської родини брата посісти київський престол. Можна також із великою вірогідністю стверджувати, що дана політична ідея була переконанням не стільки Феодосія – головного героя агіографічного твору, скільки самого Нестора – автора тексту.

Він вибудовує фрагмент оповіді як низку суто політичних подій: вигнання молодшими синами Ярослава Мудрого Святославом та Всеволодом із Києва свого старшого брата Ізяслава; відмова Феодосія, у знак протесту проти цього, прийти до нових князів на трапезу і «причаститися брашна того, исполнь суща крови и убійства»<sup>104</sup>; листи Феодосія Святославу з вимогами відмовитися від незаконно отриманої влади; заборона згадувати ім'я Святослава у ектенії як «чресь закон сѣдшу на столѣ том»<sup>105</sup>; зрештою, примирення представників світської і церковної влад; заміна з боку Феодосія різних закликів на вмовляння; включення Святослава у ектенію.

Наратив, як уже зазначалося, розгортається не тільки через реальний чи псевдореальний «зовнішній» подієвий пласт, але й (якщо розуміти політичне як певне семантичне поле) через послідовне долання внутрішніх семантичних меж<sup>106</sup>, через зміну внутрішніх станів (у даному випадку – політичних поглядів дійових осіб). Останні три події у наративному ланцюгу якщо не повністю, то принаймні наполовину анівельюють заглавну тезу про «мужство и твердость святого», фіксуючи зміну позиції тільки одного із двох персонажів оповіді – Феодосія. Хоча ця зміна, висловлюючись мовою нараторології, – низького рівня наслідку<sup>107</sup>. Власне, вона є лише коригуванням політичної позиції. Цікаво також, що низка подій, які можна кваліфікувати як політичні, має різний ступінь релевантності<sup>108</sup>, а також, що інтерпольованому у оповідь ненаративному елементу самодешифрування тексту, що пояснює політич-

---

<sup>104</sup> Житіє преподобнаго отца нашего Феодосія, игумена Печерскаго монастыря. Списанно Нестором, мнихом то же Печерьскаго монастыря // *Абрамович Д. І.* Києво-Печерський патерик... – С. 66.

<sup>105</sup> Там само. – С. 69.

<sup>106</sup> *Lotman I. U. M. Struktura khudozhestvennogo teksta / I. U. M. Lotman.* – Brown : University Press. – 1971. – P. 282.

<sup>107</sup> Термін «наслідок» у нараторології фіксує відображену у наративній оповіді зміну у світогляді й мисленні персонажу та є одним із вимірів подієвості: «Подієвість напряду залежить від наслідків для думки і дії суб'єкта в межах того, що розповідається» (*Schmid W. Narratology...* – P. 11).

<sup>108</sup> «Релевантність» у межах нараторології є одним із вимірів ступеню подієвості. В. Шмідт характеризує цю властивість наративного тексту так: «Подієвість підвищується по мірі того, як та чи інша зміна розглядається як істотна, звісно,

ний смисл подій («неправедна сътворивша, не по закону съдша на столѣ том и яко отца си, брата стрѣйшаго, прогнавши»<sup>109</sup>), передує найпотужніша за релевантністю подія, у якій йдеться про великий гнів Святослава й наміри ув'язнити Феодосія після одного із листів, де ігумен згадав про його «Каїнів гріх».

Не зважаючи на те, що Нестор надає наративу рис реальності, ця реальність залишається внутрішньотекстовою. Онтологічний статус подій викликає сумніви хоча б через те, що агіограф залишає кілька слабких «сигналів фікціональності»<sup>110</sup>, як наприклад, змалювання внутрішніх переживань Феодосія і Святослава. Сумніви з приводу того, що Феодосій (а не сам Нестор) послідовно відстоював політичну ідеологію принципу старійшинства у престолонаслідуванні достатньо вагомі. Ми, звісно, можемо гіпотетично припустити фактуальність зовнішнього подієвого пласту, однак цьому суперечить те, що інший видатний представник печерського чернецтва Антоній, який був авторитетом для Феодосія, не переймався політичною ідеєю родинного старійшинства

---

в межах даного фіктивного світу. Тривіальні (за мірками даного фіктивного світу) зміни подій не утворюють. Віднесення тієї чи іншої зміни до категорії події залежить, з одного боку, від загальної каритни світу в даному типі культури, а з іншого – від внутрішньо-текстової аксіології, точніше, від аксіології суб'єкта, який переживає дану зміну» (Подієвість зростає в міру того, як зміна стану відчувається як вжлива в межах даного фіктивного світу. Зміни, які є тривіальними (у термінах і аксіомах даного світу розповіді), подій не утворюють» (*Schmid W.* Op. cit. – P. 9).

<sup>109</sup> Житіє преподобнаго отца нашего Феодосія, игумена Печерскаго монастыря. Списанно Нестором, мнихом то же Печерскаго монастыря // *Абрамович Д. І.* Києво-Печерський патерик... – С. 66.

<sup>110</sup> Термін «фікціональність» означає, що наратив містить у собі момент фіктивності, вигадки (протилежний термін – «фактуальність»). У наратології дискутуються різні ознаки фікціональності: недотримання форми минулого часу, втрата єдиного оповідача, часу і місця оповіді, а також змалювання внутрішнього світу персонажів, котрий апіорі не може бути доступним оповідачу (Див.: *Schmid W.* Op. cit. – pp. 22–34). Американський філософ Дж. Серль, котрий досліджував фікціональність, спираючись на надбання аналітичної англо-американської традиції, вказав на те, що фікціональність відсилає до задумів чи намірів автора, адже саме йому належить провідна роль у створенні фіктивної реальності (Див.: *Searle J. R.* The Logical Status of Fictional Discourse / *J. R. Searle* // *New Literary History*. – 1975. – Vol. 6. – P. 319–332).

й підтримував не Ізяслава, а його супротивника Святослава. Про це свідчить запис у Іпатіївському літописі під 1074 р., де повідомляється, що «нача гнѣватиса Изаславъ. на Антониа ... и приславъ. Стѣславъ. ночью поа Антониа к Чернигову»<sup>111</sup>. Якщо ж навіть припустити, що в питаннях киеворуської політики позиції Феодосія й Антонія були відмінними, то репрезентація внутрішніх станів героїв аж ніяк не справляє враження фактуальної. Феодосій міг, наприклад, відчувати якісь особисті симпатії до Ізяслава або неприязнь до Святослава, однак вони не обов'язково повинні мали бути пов'язаними із політикою й престолонаслідуванням.

Додатковими аргументами на користь того, що саме Нестор активно додавав політичний смисл в агіографічну оповідь, є аналіз іншого його твору – «Чтения о житии и о погублении Бориса и Глѣба»<sup>112</sup>. Тут ідея престолонаслідування на основі родинного старійшинства висловлена ще у більш відвертій формі<sup>113</sup>. До «політичних» подій у «Чтенії...» по суті можна віднести тільки відмову Бориса рушити на Київ з батьковим військом, вбивство обох князів та помсту Ярослава за братів. У даному агіографічному творі ще більше

<sup>111</sup> ПСРЛ. – М. : Языки русской культуры, 1998. – Т. 2: Ипатьевская летопись. – С. 185.

<sup>112</sup> Далеко не всі деталі життя і вбивства давньоруських князів на сьогодні з'ясовано, невідомою точно залишається дата їх канонізації (чи то 1039, чи то 1072 р.) та характер їх вшанування до офіційної канонізації, зрештою, невірними залишаються деякі текстологічні проблеми, хоча коло джерел так званого «борисо-глібського циклу» окреслене із достатнім ступенем визначеності. До цього циклу традиційно включають «Службу» руського митрополита Йоана I чи то Йоана II, складену на честь першого перенесення мощей Бориса і Гліба до церкви, побудованої князем Ізяславом, більш пізню «Службу» та «Канон», «Паримію», написану до 1116 р., та «Похвалу» другої половини XII ст., літописну повість про Бориса і Гліба, що зустрічається в Лаврентіївському, Іпатіївському та Новгородському літописах під 1115 рік, «Сказаніє и страсть і похвалу святою мученику Бориса и Глѣба» невідомого автора, «Чтение о житии и о погублении Бориса и Глѣба» Нестора, а також «Сказання про чудеса», яке деякі дослідники, зокрема С. Бугославський, вважають самостійним твором. Однак попри всі наукові проблеми інтерес до історії та ідей, якими заряджені всі тексти борисо-глібського циклу, численні загадки та розманітні інтерпретації, наявність як мінімум кількох різних «прочитань» (християнського, лицарського, міфологічного, політичного) створили велику популярність образів Бориса і Гліба та стійкий інтерес до їх вивчення.

<sup>113</sup> Літописну повість про Бориса і Гліба як наратив розглядав В. Арістов (Див.: Аристов В. Нарративная функция мотива «старейшинства» в летописной повести о Борисе и Глебе / В. Аристов // Борисо-Глебский сборник. – 2009. – Вып. I. – С. 341–352).

сигналів фікціональності: наприклад, діалогів та монологів, про які ніхто окрім Бориса, Гліба та їх убивць не могли знати, цитування думок і повідомлення про внутрішні стани, які були відомі тільки Борису і Глібу. Але Нестор послідовно вкладає в їх думки і уста ідею родинного старійшинства, відображаючи власні уявлення про правителя і про державу, тобто про те, якою вона повинна бути та як вона може успадковуватися й легітимізуватися. Борис, наприклад, у анонімному «Сказанні» демонструє взірць поваги, пошани й підпорядкування своєму батькові: «оувы мнѣ вѣче и гснє мои к комоу прибѣгнѣ на кого ли възрю. оувы мнѣ свѣте вчию моею сїаніє и зарѣ лица твоего. броздо оуности моѣа казатєла неразоумиа моего, ѿ кого ли насыщоуѣа таковагѣ оученїа и разоума»<sup>114</sup>. Він же після смерті свого батька Володимира всіляко намагається підкреслити легітимність старшого брата Святополка<sup>115</sup> як носія найвищої влади, тобто володаря київського престолу, нагадуючи, що той тепер буде йому «въ вїца мѣсто»<sup>116</sup>.

---

<sup>114</sup> Анонімне Повідання про свв. кнн. Бориса та Гліба в редакції Торжественника // *Бугославський С. Україно-руські пам'ятки XI–XVIII ст. про князів Бориса та Гліба.* – К. : Друкарня Академії Наук, 1928. – С. 4.

<sup>115</sup> Відданість батьку чи старшому брату вівповідала не лише архаїчному родинному мисленню, але й біблійним тезам на зразок: «аще кто гнѣванєтєса на брата своего повинен єсть сѣдѣ огньнѣи» (Мт. 5: 22; Чтение о житии и о погублении Бориса и Глѣба // *Бугославський С. Україно-руські пам'ятки...* – С. 188)

<sup>116</sup> Анонімне Повідання про свв. кнн. Бориса та Гліба в редакції Торжественника // *Бугославський С. Україно-руські пам'ятки...* – С. 5. Поняття «принцип старійшинства» і «родинний принцип» інколи розводять, а саме подають другий основою першого. Згідно з «родинним принципом», лицарське середовище мислиться як «родина», що складається із старших і рівних «братів», якими керує князь-батько, причому по смерті останнього таким «батьком» стає старший брат. Такий спосіб мислення середньовічного лицаря давно відомий як зарубіжним, так і українським дослідникам. Наприклад, серед сучасних вчених на «родинному принципі» наполягає О. Толочко: «Основними причинами володіння уділами і механізмом, що регулював міжкняжї відносини, були норми сімейного права. Дякуючи певній сакралізації родового володіння Рюриковичів, вони надовго консервуються в князюму середовищі» (*Толочко А. П. Князь в Древней Руси: власть, собственность, идеология / А. П. Толочко.* – К. : Наукова думка, 1992. – С. 26). Однак такі погляди видаються дещо спрощеними. З позицій цього принципу навряд чи можна розтлумачити систему влади протягом усього існування Київської Русі. Окрім родинних правил на формування міжкняжїх владних відносин мали вплив і майнові стосунки, і особистісні якості, і навіть певні елементи угод та вибірності. Не можна цілком адекватно пояснити мотивом утвердження старійшинства та родинного принципу й головні політичні ідеї текстів борисо-глібського циклу, про що йтиметься нижче.

Г. Федотов, щоправда, засумнівався в такій інтерпретації текстів. «Легко і звабливо захопитися найближчою морально-політичною ідеєю, яку навіюють нам всі джерела: ідеєю послуху старшому брату, – писав він, – однак... ми не знаємо, наскільки начало старійшинства було дійсне в князівському і варязько-дружинному середовищі на початку XI століття. Князь Володимир порушив його. Св. Борис першим сформулював його на сторінках нашого літопису. Може бути, він не стільки надихається традицією, скільки започатковує її, переносячи особисті родинні почуття в сферу політичних відносин. У всякому разі, влада старшого брата або навіть батька ніколи не поширювалась у давньоруській свідомості за межі морально дозволеного. Злочинний брат не міг вимагати підпорядкування собі. Спротив йому був завжди виправданий... З іншого боку, династії, популярні в Русі, династії, що створили самодержавство, були всі лініями молодших синів: Всеволодовичі, Юрійовичі, Даниловичі. Це показує, що ідея старійшинства не мала виключного значення в давньоруській свідомості і не мислилась аналогічно монархічній владі. Цілком зрозуміло, що добровільна смерть двох синів Володимира не могла бути їх політичним обов'язком»<sup>117</sup>. Дійсно, принцип старійшинства в Русі аж ніяк не передумовлював те, що М. Грушевський назвав «турецьким способом», тобто поширеного у мусульман вбивства всіх молодших братів при сходженні на престол старшого. Якщо ж справедлива висловлена ще Й. Сенковським гіпотеза про те, що справжнім убивцею братів був не Святополк, а Ярослав Мудрий, то це робить їх нібито добровільну смерть ще більш абсурдною. Однак Г. Федотов вказав, по суті, тільки на розбіжність між фікціональністю і фактуальністю. Нестор, незважаючи на відсутність достатньої фактуальної основи, наполегливо і послідовно привносить у борисо-глібську драму ідею родинного старійшинства, причому за класичним нарративним взірцем перемістивши її в епілог твору («Видите ли братіє коль високо

---

<sup>117</sup> Федотов Г. П. Святые Древний Руси / Г. П. Федотов. – М. : Московский рабочий, 1990. – С. 45.



покорення єже стажаста с̄т̄а к̄ь стар̄ѣшо[м̄ѣ] брат̄ѣ»<sup>118</sup>), проте не обмежується тільки нею. Дійсно, як слідує з міркувань Г. Федотова, правитель окрім демонстрації хоробрості й військової доблесті, уявляється таким, що має за можливістю наслідувати Христа, бути благочесним, милостивим, піклуватись про підлеглих і не виходити за межі морально дозволеного. Християнська політична філософія допускає думку про можливість скинення з престолу неблагочесного можновладця, і, на думку С. Бугославського, саме її відтворює Нестор у своєму «Чтенії»: «Нестір виявив себе тенденційним не тільки в сфері суто літературної творчості, а й у громадсько-політичному житті. “Чтение” – не тільки житіє, а й політичний памфлет: Нестір – дарма що був чернець-християнин – показує, що князів, які ставлять опір верховній над ними владі, можна вбивати»<sup>119</sup>.

У анонімному «Сказанні» з циклу борисо-глібських писемних пам'яток князь Володимир – хреститель Русі – оцінюється амбівалентно: з одного боку, прославляється, а з іншого – засуджується. На пропозицію прогнати з престолу Святополка Борис відповідає, що не хоче повторювати ганебних вчинків свого батька («яко прогнати брата моего и озлобити, яко же вѣць мои преже с̄т̄го к̄р̄щен̄я славы ради к̄н̄аженья мира сего. ѿ все х̄ѣже паче оучнины»<sup>120</sup>). А от Ярослав Володимирович, новгородський князь, який учинив у боротьбі за київський престол точнісінько так само як і його батько Володимир, аж ніяк не засуджується. Здобуття влади Ярославом визнається цілком легітимним з огляду на те, що Ярослав, нібито, покарав «вбивцю» і «гордовитого» Святополка, хоча саме останній отримав владу згідно принципу старійшинства. Отже, неблагочесний з християнської точки зору правитель не має права на владу, навіть якщо

---

<sup>118</sup> Чтение о житии и о погублении Бориса и Глѣба // *Бугославський С. Україно-руські пам'ятки...* – С. 205.

<sup>119</sup> *Бугославський С. Україно-руські пам'ятки...* – С. XXXI

<sup>120</sup> Анонімне Повідання про свв. кнн. Бориса та Гліба в редакції Торжественника // *Бугославський С. Україно-руські пам'ятки...* – С. 5.

вона йому належить на основі принципу родинного старійшинства<sup>121</sup>.

Будь-яка наративна оповідь про політику іманентно вже вміщує в себе політику як таку, тобто є політичною. І у випадку, який ми розглядаємо, автор виступає не стільки як реєстратор, скільки як носій цього політичного. К. Скіннер тлумачить цю політичність автора як таку, що, у свою чергу, вміщує в собі «інтенцію», спрямованість на когось, на якогось дійсного чи уявного реципієнта, з яким автор веде свідомий чи несвідомий діалог<sup>122</sup>.

Певний натяк на реципієнта ми маємо у самому «Чтенії...», де Нестор говорить з осудом про «дѣтескы кнѣзи. непокоряющеса старѣйшимъ и сѣпротиващеса имъ»<sup>123</sup>. Однак, хто ці «дѣтескы кнѣзи»? Діяльність Нестора, як відомо, припала на часи після смерті Ярослава Мудрого, коли влада перейшла до його синів згідно з принципом старійшинства, встановленим ним самим. Однак дана політична система не могла довго працювати. М. Грушевський вказав на цікавий парадокс: з одного боку, монолітність Русі міг врятувати «турецький спосіб», який як мінімум двічі практикувався до цього (Володимиром та самим Ярославом), а з іншого,

---

<sup>121</sup> З лицарсько-дружинної точки зору, і васали Святополка демонструють максимальну відданість своєму сузерену («всеи можемъ главы своа сложити за тѣа»; Анонімне Повідання про свв. кнн. Бориса та Гліба в редакції Торжественника // *Бугославський С. Україно-руські пам'ятки...* – С. 6), і васали Бориса готові йти за ним куди завгодно, хоч на Київ («рѣша емоу бѣаре поиди сѣди в киевѣ на столи на ччи. се бо вои вси с тобою сѣтъ»; Там само), а отрок Георгій вирішує померти разом із Борисом («не встанѣ тебе гѣ мои любимыи. но идеже красота тѣла твоего оувѣдаеть тѣ и азъ бѣду сподобьленъ животь свои сконча»; Там само. – С. 8). Однак підлеглі Святополка оцінюються як «свѣтныи всемоу злу» (Там само), а васали Бориса – позитивно або нейтрально. Таким чином, лицарська чеснота – «відданість», щоб легітимізуватись у християнській політичній філософії, має отримати християнське «благословення».

<sup>122</sup> *Skinner Q. The rise of challenge to and prospects for a Collingwoodian approach to the history of political thought / Q. Skinner // History of Political Thought in National Context / Ed by D. Castiglione, I. Hampsher-Monk. – Cambridge : Cambridge University Press, 2001. – pp. 175–188.*

<sup>123</sup> Чтение о житии и о погублении Бориса и Глѣба // *Бугославський С. Україно-руські пам'ятки...* – С. 205

«після прокльонів на голову Каїна-Святополка і канонізації його братів протягом цілих віків між князями Володимирової династії не знаходилося охочого повторити Святополкову різню»<sup>124</sup>. Після експансії на волості молодших князів між Ізяславом, Святославом та Всеволодом не могла не виникнути боротьба за київський престол, однак навряд чи тексти Нестора були адресовані Святославу та Всеволоду. Факт вигнання Ізяслава із Києва стався 1073 року, Святослав утримував престол до своєї смерті 1077 року, згодом на недовгий період його посів Всеволод, але його одразу ж відібрав Ізяслав. Не зважаючи на примирення із Всеволодом, його князювання не було спокійне, адже він мав багатьох опонентів серед синів Святослава та інших князів, у яких свого часу були відібрані волості – так званих «князів-ізгоїв». Найімовірніше, саме цим «молодим князям» і адресує своє послання Нестор.

Творчістю Нестора не обмежуються політичні наративи в писемності Київської Русі. Своєрідною вершиною, найвищою точкою наративного розгортання подієвості є киеворуські оповіді, що змальовують діяльність «військових святих», розповіді, які в наш час сприймаються як фантастичні і легендарні, однак у тодішній писемності подавалися як реальні й правдиві, не зважаючи на їх високу ступінь фікціональності. В межах цих наративів трансцендентні, божественні сили стають повноправним учасником політичних подій і їх активним визначальним чинником. Вони (як були переконані наші пращури) могли створювати достатньо складні моделі відносин із реальною, так би мовити «земною» політикою. Однак якщо спробувати схематизувати все це розмаїття і накласти їх на матрицю позитивних/негативних зв'язків, а також визначити «точки максимуму» у цих відносинах, то, мабуть, очевидним буде те, що найвищим ступенем політичної прихильності божественного до людини була ідея «військового заступництва». Війна була основою політики Середньовіччя й головним феноменальним проявом політичних відносин, котрі тут виступали без завуальованості, у «чистому», відвертому і

---

<sup>124</sup> Грушевський М. С. Історія України-Руси: В 11 т., 12 кн. / М. С. Грушевський. – К. : Наук. думка, 1992. – Т. 2. – С. 49.

редукованому від всіх дипломатичних нашарувань вигляді, а тому саме вона (в уявленнях давніх русичів) потребувала втручання потойбічних сил. Вшанування Бориса і Гліба як святих було різнопланове і з часом змінювалося. Якщо спочатку вони вшановувалися переважно як цілителі, то згодом перетворилися на «військових святих», «заступників» рідної землі. Літописне оповідання характеризує Бориса і Гліба як «...х̄любиваѣ стр̄пца и заступника наша: покрыта поганыѣ подъ нозѣ̄ княземъ нашѣ̄, молащасѣ къ Влцѣ̄ Бѣ̄ нашему..., избаваща ѿ оусобныѣ рати и ѿ пронырьства дѣ̀авола...»<sup>125</sup>. Згідно з середньовічними уявленнями, «святі воїни» приносили удачу в бою, боронили рідну землю, застерігали від уособиць.

Г. Федотов вбачив у цьому протиріччя. «Останній парадокс» культу стратотерпців, на його думку, полягає в тому, що «святі непротивленці стають по смерті на чолі небесних сил, які обороняють руські землі від ворогів»<sup>126</sup>. Не демонструючи жодних військових звичаїв за життя, навіть померши без єдиного збройного спротиву, Борис і Гліб стають «небесними воїнами». На думку Г. Федотова, такий тип канонізації «святих воїнів» не має жодних агіографічних аналогів, окрім хіба що вшанування чеського святого – князя Вацлава, вбитого братом Болеславом. Вацлав вважається «заступником» Чеської землі. Однак у життєвих подіях цього князя, які були, безумовно, відомі в Русі, розповідалось, що коли брат кинувся на нього з мечем, Вацлав, як справжній лицар, обеззброїв його і повалив на землю, але був убитий заколотниками, які вчасно з'явилися. Тобто Вацлав, на відміну від Бориса і Гліба, чинив збройний спротив своїм убивцям<sup>127</sup>. Характерним є також, що він загинув від рук брата-язичника, а Борис і Гліб – від рук брата-одновірця.

Насправді цей «парадокс» досить сумнівний, адже політичний наратив є не просто відображенням певного ланцюжка подій, а подібно метафорі – трансформацією глибинних основ людського

<sup>125</sup> ПСРЛ. – М. : Языки русской культуры, 1997. – Т. 1: Лаврентьевская летопись. – С. 139.

<sup>126</sup> Федотов Г. Святые Древней Руси... – С. 51.

<sup>127</sup> Sv. Václav Životopis [Electronic resource]. – Access mode: <http://catholica.cz/?id=4696> (last access: 12.01.2016). – Title from the screen.

пізнання і світосприйняття, а також найдавніших міфічно-фольклорних форм соціальної комунікації і «однією з найперших форм комунікативного освоєння людиною світу»<sup>128</sup>. Буття та інобуття, чітко розведені у християнській філософській традиції «Градом Божим» Августина та «Ареопагітиках» Псевдодіонісія, тільки згодом починають зближуватися у вченнях про світ як ієрархію досконалостей. Але Київська Русь рухається іншим шляхом. На відміну від Європи XI–XII ст., вона мала ще не житий міфічний світогляд, який аж ніяк не розділяє ці два світи, а подає їх у єдності, синкретичності. Тобто коли філософія Європи намагалась зблизити світ земний і світ небесний, то вітчизняна філософія віками рухалась у напрямку їх розведення. «Сказання...» так само, як і Несторове «Чтеніє...» жодним чином не символізує готове їх розмежування і протиставлення – воно є лише одним із багатьох «проміжних» текстів на цьому шляху. Тут нібито вже й осмислюється відмінність мирського світу від світу «вічного», адже герої драми свідомо «не восхотѣ величиа еже въ семь жити»<sup>129</sup> і перейшли в життя інше. Але, за міфічною традицією, вони продовжують у потойбічному світі здійснювати ті ж функції, які виконували у поцейбічному – захищати Руську Землю від ворогів та усобиць. Мабуть, вирішальними в утвердженні військового культу Бориса і Гліба стали свідчення джерел про Бориса, який був посланий із військом боронити Русь від печенігів, себто його останнім земним призначенням було військове заступництво, а також епізод битви на річці Альті, де Ярослав звертається до святих із проханням допомогти у бою із Святополком: «брата моя аще еста и тѣломъ [ѡошла] ѡсюда· но мѣтвою помозѣта ми на противнаго сего ѡбитийцю и гордого»<sup>130</sup>. У «Паримії» до цього літописного свідчення додається ще один важливий момент. Тут згадуються озброєні ангели, які допомагали у бою Ярославу: «...мнози

<sup>128</sup> Олещук П. Теоретичні засади аналізу політичних наративів як засобу дослідження політичного дискурсу / П. Олещук // Віче. – 2010. – № 10. – С. 19.

<sup>129</sup> Анонімне Повідання про свв. кнн. Бориса та Гліба в редакції Торжественника // *Бугославський С.* Україно-руські пам'ятки... – С. 9.

<sup>130</sup> ПСРЛ. – М. : Языки русской культуры, 1997. – Т. 1: Лаврентьевская летопись. – С. 144.

вѣрнии видяху ангелы помогающа Ярославу»<sup>131</sup> – подія явно фікціональна.

На міфічні витoki політичних наративів вказує ще одна група наративних оповідей – це розповіді богородичного циклу. Загальновідомим є факт, що Богородиця здавна вважалася заступницею і помічницею у бою. Військовий характер її вшанування звісно ж не був специфічно руським, адже подібними властивостями її наділяли й у Візантії, й в інших християнських культурах<sup>132</sup>, проте, киеворуське осмислення заступницької функції Богородиці, у порівнянні з ними, як здається, уявлялося більш безпосереднім, більш виразним і наближеним до людини. Участь божественного у військових діях киеворуська писемність змальовувала, як вже зазначалося, переважно у вигляді «ангельського воїнства», котре приходить на допомогу у скрутні хвилини, рятує від поразки і приносить перемогу. Такі зображення, окрім цитованої вище борисо-глібської паремії, ми знаходимо, наприклад, у літописному змалюванні битви Мономаха з половцями під 1110 р., де написано: «и посла Гѣ Бѣ а҃нгла в помощь Русьскимъ княземъ... и падаху Половци предъ полкомъ Володимировомъ невидимо бѣми а҃нглѣмъ»<sup>133</sup>, у «Житії Олександра Невського», де під час однієї з баталій з'явився «полк Божий на въздусе, пришедши на помощь Александрови»<sup>134</sup> тощо. У цих епізодах Богоматір не згадується, проте, судячи з легенди про побудування Успенської церкви Києво-Печерської лаври, вона мала найбезпосередніше відношення до цього «ангельського воїнства», адже з'являється перед візан-

---

<sup>131</sup> Небиблейные паремийные чтения о Борисе и Глебе // *Успенский Б. А.* Борис и Глеб: Восприятие истории в Древней Руси / Б. А. Успенский. – М.: Языки русской культуры, 2000. – С. 117.

<sup>132</sup> Див.: *Степаненко В. П.* Военный аспект культа Богоматери в Византии (IX–XII вв.) / В. П. Степаненко // *Античная древность и средние века.* – Екатеринбург: Урал. гос. ун-т, 2000. – Вып. 31. – С. 198–221; *Степаненко В. П.* Военный аспект культа Богоматери в Киевской Руси (Богоматерь и святые воины) / В. П. Степаненко // *Вестник музея «Невьянская икона».* – Вып. 1. – 2002. – С. 168–184.

<sup>133</sup> ПСРЛ – М.: Языки русской культуры, 1997. – Т. I: Лаврентьевская летопись. – С. 267–268.

<sup>134</sup> Повѣсти о житии и о храбрости благовѣрнаго и великаго князя Александра // ПЛДР: XIII век. – М.: Худож. лит., 1981. – С. 439.

тійськими майстрами у Влахернському храмі оточеною «множеством вои», котрих Антоній Печерський, розтлумачуючи смисл видіння, називає «безплотныя ангельскыя силы»<sup>135</sup>. Отже, не виключено, що саме Богородиця в Русі часто осмислювалась як керівник цього ангельського воїнства.

Окрім того, сильний міфічний елемент міг вплинути на осмислення образу Богородиці за аналогією з міфічною войовничою Дівою, на зразок Афіни Паллади, котра разом з іншими богами воює на боці прихильного до неї народу в межах наративного політичного епосу. Нагадаємо, що ідею про такий зв'язок активно обстоював свого часу С. Аверинцев. На його думку, Афіна, яка в Атиці йменувалась «Прόμαχος» («Передовий боець»), була безумовним прообразом «войовничої Богородиці», котра не просто «сприяє» перемогам, а сама воює із ворогом у передових шеренгах<sup>136</sup>. У «Сказанні про перемогу над волзькими болгарами» за версією Володимирського літописного зводу, під 1164 р. військова перемога русичів приписана «чуду новому» Володимирської ікони Богоматері, яка долає супротивника за допомогою вогняного променя<sup>137</sup>, що у християнській символіці позначав силу і хоробрість<sup>138</sup> і безумовно був символічно пов'язаним із подібним вогняним стовпом, котрий почав світитися над похованням одного із вищезгаданих військових заступників – Гліба. До палаючого стовпа, до речі, прив'язували і Святу Агнесу, яка була подібна і до Афіни Паллади, і до Богоматері, принаймні, однією із своїх чеснот – незайманістю.

Цікаво в даному контексті розглянути також кореляцію наративів Богородичного циклу з іншими образами «заступників» Руської Землі, якими, як відомо, були Ісус Христос, Архангели Михаїл та Гавриїл, Свв. Борис і Гліб, Св. Димитрій. Знову ж таки, наявний текстуальний матеріал не дає змоги детально вивчити, наприклад,

---

<sup>135</sup> Слово о пришествіи мастеръ церковныхъ от Царяграда къ Онтоныю и Феодосію // *Абрамович Д. І.* Києво-Печерський патерик... – С. 7.

<sup>136</sup> *Аверинцев С. С.* До з'ясування смислу напису над конхою центральної аспиди Софії Київської / *С. С. Аверинцев* Софія-Логос. Словник. 3-е видання. – К. : Дух і Літера, 2007. – С. 304.

<sup>137</sup> Сказание о чудесах Владимирской иконы Божией Матери. [XII века] / [Предисл.: В. С. Ключевский]. – СПб : тип. В. С. Балашова, 1878. – С. 23.

<sup>138</sup> Див.: Об. 3: 12.

їх ієрархію чи розподіл «призначень» святих<sup>139</sup>, а тому ми обмежимося лише деякими міркуваннями щодо зв'язків військового заступництва Богородиці із заступництвом самого Бога. У тих текстових фрагментах, де йдеться про їх спільну дію, Богородиця вже не виступає як Войовнича Діва – її функції обмежені протекцією за русичів перед Богом. Наприклад, у битві новгородців з їх ворогами, відображеній у «Сказанні про знамення пресвятої Богородиці», вона просто молиться «Сыну Своему и Богу нашему за градъ нашъ»<sup>140</sup>, аналогічно Богородиця звертається до Бога й у деяких фрагментах Радзивілівського літопису, де говориться, що військові супротивники «переможені молитвами Святої Богородиці»<sup>141</sup>, а під 1169 рік сказано, що «чудо сотвори Бог», а Богородиця тільки «содея»<sup>142</sup>. «У християнській літературі й християнській свідомості, – зазначає С. Бондар, – Богородиця вшановується не лише як Мати Господа, але й як небесна помічниця, покровительниця християн. Вона вважається заступницею людського роду перед Праведним Суддею. Завдяки їй народився й здійснив свою рятівну місію Ісус Христос. Вона започаткувала нове Творіння, Яке повертає людське плем'я до первісного райського стану. Нова євангельська фраза в історії людства, що прийшла на зміну фразі Старого Завіту, відбулася й завдячуючи Діві Марії. Такою є *сотеріологічна* всесвітня місія Пресвятої Діви Марії»<sup>143</sup>.

У християнському мисленні той факт, що саме Богородиця вимолює допомогу у Христа за той чи інший народ, нічим не примітний. Однак якщо продовжувати аналогію між Афіною Паладою і Пресвятою Дівою, то очевидно, що Афіна уявлялась заступницею не тільки від ворога, але й, як не дивно це звучить, від божого гніву. «Будучи матір'ю людських міст, які вона облаштовує, – пише

---

<sup>139</sup> Про наявність цих зв'язків свідчить, наприклад, кам'яна іконка Богоматері Нікопеї, першої третини XIII ст., на якій Богоматір зображена в оточенні Святих Бориса і Гліба, а також Архангелів Михаїла та Гавриїла (Див.: *Николаева Т. В. Древнерусская мелкая пластика из камня. XI–XV вв.* / Т. В. Николаева. – М.: Наука, 1983. – С. 56.)

<sup>140</sup> ПСРЛ. – СПб., 1863. – Т. 15: Летописный сборник именуемый Тверскою летописью. – С. 244.

<sup>141</sup> ПСРЛ. – Л.: Наука, 1989. – Т. 38: Радзивіловская летопись. – С. 102, 132, 134.

<sup>142</sup> Там само. – С. 132.

<sup>143</sup> *Бондар С. В. Заступництво Божої Матері за християнський народ і православну Русь* / С. В. Бондар // *Несторівські студії: Образ Богородиці в духовній культурі Давньої Русі.* – К.: НКПШЗ, 2012. – С. 10.



С. Аверінцев, – Афіна по-материнськи заступається за них перед Зевсом і в годину Зевсового гніву вкриває їх покровом своїх рук»<sup>144</sup>. Знову ж таки, достатнього текстуального матеріалу, який би підтвердив перенесення цих уявлень на Богоматір ми не маємо (Мова йде про ті ситуації, в яких Богородиця мала б заступатися за русичів, намагаючись пом'якшити гнів Божий). Власне, християнський Бог не є караючим – він просто може «допускати» витівки диявола у вигляді навали половців та інших лих. Однак у киеворуських текстах ми неочікувано зустрічаємо думку про те, що причиною таких нашесть є не хто інший, як сам Бог, що саме Він «насилає» орди «невірних». Наприклад, у літописному фрагменті під 1068 рік стверджується: «наводить Бѣ по гнѣву своему иноплемєньники на землю... казнить Бѣ ... наведєніємъ поганыхъ»<sup>145</sup>. У «Повчанні» Мономаха проводиться думка, що Бог «чадо свое любѧ. быѧ»<sup>146</sup>, а у одному із текстів Богородичного циклу говориться, що «Молитвами святѧ Богородица пусти Господь гнев свой на вся полкы Рускіѧ»<sup>147</sup>. Таким чином, ми не можемо погодитися із думкою В. Ключевського, який тлумачив теорію «покарань Божих» виключно як «допускання» Богом торжества невірних<sup>148</sup>.

Отже, з усього вищесказаного випливає, що використання політичних метафор та наративів було зумовлено виконанням реальних політичних дій і функцій, спрямованих на стимулювання внутрішньої напруги, збудження активності розмислу, провокування

---

<sup>144</sup> Аверинцев С. С. Цит. праця. – С. 284.

<sup>145</sup> ПСРЛ. – М. : Языки русской культуры, 1998. – Т. 2: Ипатьевская летопись. – С. 156–157, див. також: С. 894, 897.

<sup>146</sup> Поученьє (Володимира Мономаха) // Летопись (Лаврєньєвская летопись, 1377 г.). РНБ, Ф.п.IV.2. – л. 79 об.

<sup>147</sup> ПСРЛ. – СПб., 1863. – Т. 15: Летописный сборник именуемый Тверскою летописью. – С. 256.

<sup>148</sup> «Навіщо допускає Бог невірним торжествувати над християнами? – пише В. Ключевський. – Не думай, що Бог любить перших більше, ніж других: ні, він попускає поганам святкувати перемогу над ними не тому, що їх любить, а тому, що нас милує і хоче зробити достойними своєї милості, щоб ми, напоумлені нещастями, покинули шлях нечестя. Погані – це батіг, яким провидіння виправляє дітей своїх» (Ключевский В. О. Сочинения: В 9 томах / В. О. Ключевский. – М. : Мысль, 1988. – Т. 3. – С. 115).

давньоруських реципієнтів писемного дискурсу на політичні дії, розтлумачення структурного і функціонального смислу політичних інститутів, обґрунтування їх необхідності, наприклад «органічності» існування держави і обов'язковості наявності в «тілі» держави «голови», тобто князя, реактуалізації важливих пластів колективного несвідомого, пов'язаного з політичними інститутами, надання діям влади космологічного сенсу, тобто було важливим елементом того, що ми зараз називаємо політичною маніпуляцією масовою свідомістю.

Політичні метафори та наративи репрезентували універсальні чи партикулярні політичні ідеї, наприклад, ідею родинного старійшинства чи легітимізували знищення неблагочесного правителя, вносили елементи моральності в політику, точніше презентували якісь норми політичної моралі, показували прихильність потойбічних сил до русичів як народу, якому «допомагає Бог», реактуалізували важливі архетипові структури, пов'язані з міфо-епічним сприйняттям світу, що безумовно, можна було б, користуючись сучасною термінологією, назвати «глибинними технологіями», формували норми і принципи політичного співжиття, легітимізували форми передачі влади й основи відносин між владою і підлеглими, контекстуально виправдовували війни чи експансії на інше князівство, вибудовувала моделі практичної поведінки князів та воїнів, надавали їм ритуального значення.

Наведеними тут розмірковуваннями було здійснено спробу довести важливу роль дослідження методами політичної метафорології та наратології писемного твору. Дану частину праці слід розглядати як пошук способів прочитання текстів, а не як їх результат.

### III. ПОЛІТИЧНИЙ ЗМІСТ ПАМ'ЯТОК КИЄВОРУСЬКОЇ ПИСЕМНОСТІ

Досліджуючи політичний зміст писемних пам'яток Середньовіччя, найчастіше використовують три головні підходи: або аналізують окремі персоналії мислителів, як, наприклад, у фундаментальній праці з історії політичної філософії Л. Штрауса і Д. Кропсі<sup>1</sup>, або ж віднаходяться певні філософські ідеї в окремих писемних текстах, як, наприклад, у дослідженнях Ф. Дворніка<sup>2</sup>, або ж аналіз здійснюється на основі виділення головних політичних теорій Середньовіччя, що охоплюють певне коло впорядкованих ідей. Виходячи з особливостей киеворуського писемного матеріалу, де персоналії представлені слабо, у даній роботі буде застосовано саме третій підхід. Киеворуська писемність із різним ступенем фрагментованості й розробленості відтворювала майже всі провідні політичні теорії Середньовіччя.

Звісно, їх виділення має відбуватися на основі вивчення текстів. При цьому не слід забувати пересторогу, висловлену ще свого часу В. Вальденбергом, який, досліджуючи киеворуське вчення про владу, стведружвав, що «політичні теорії, в смислі більш чи менш закінченої систем політичних понять, з'являються ... не раніше XIV століття... Але окремі ідеї ... можна віднайти в нашій писемності з моменту її виникнення. Можна стверджувати, що в цей найдавніший період руської політичної літератури були вже висловлені всі (або майже всі) головні ідеї, котрі потім склали зміст вчень про царську владу»<sup>3</sup>. Це ж саме можна сказати й про

---

<sup>1</sup> History of political philosophy / Edited by Leo Strauss and Joseph Cropsey. Third edition. – Chicago, IL : University of Chicago Press, 1987. – 980 p.

<sup>2</sup> Dvornik F. Byzantine political Ideasin Kievan Russia / F. Dvornik // DOP. – 1956. – Vol. 9/10. – pp. 75–121.

<sup>3</sup> Вальденберг В. Е. Древнерусское учение о пределах царской власти. Очерки русской политической литературы от Владимира святого до конца XVII века / В. Е. Вальденберг. – М. : Изд. дом. «Территория будущего», 2006. – С. 73.

елементи всіх інших політичних теорій Середньовіччя, що відобразилися в писемній спадщині Київської Русі.

Одразу ж зазначимо, що різні узагальнюючі праці окреслюють певною мірою відмінний набір середньовічних політичних теорій. Наприклад, у нарисі Дж. Каннінга виділяються: теорія християнської держави (монархії, імперії), теократична теорія, теорія двох влад (духовної і світської) та близька до неї теорія співвідношення церкви й держави, а також закону й моралі<sup>4</sup>. У відомому шеститомному виданні «Історії середньовічної політичної теорії на Заході» за редакцією Роберта і Александра Карллілів визначаються наступні головні теорії: природного права та близькі до неї теорії власності й рабства, рівності, цивільного закону, влади й закону, відносин церкви і держави, божественного походження влади короля, політики й моралі тощо<sup>5</sup>.

У писемних пам'ятках Київської Русі вдалося віднайти фрагменти кількох типових для середньовічної політичної думки теорій, які умовно позначені тут як: 1) образ «ідеального правителя»; 2) теократична теорія; 3) питання співвідношення духовної і світської влад; 4) теорія «священної держави»; 5) уявлення про зовнішньополітичні відносини; 6) проблема статусу вільної і невільної людини; 7) закону, політики та моралі, а також елементи 8) філософії війни.

У дослідженні була виконана наступна послідовність завдань:

а) визначено у києворуських текстах фрагменти провідних політичних теорій, що містили набір ідей, тією чи іншою мірою притаманних усій політичній думці Середньовіччя;

б) з'ясовано античні, західноєвропейські, візантійські, давньо-болгарські чи давньосербські філософські витоки києворуських політичних ідей, що вимагало використання методів текстологічного, контекстуального та компаративного аналізу;

в) вивчено вплив політичного середовища на зміст києворуської писемності та розкрито особливості функціонування політичних ідей в залежності від умов їх вживання, тобто від особливос-

---

<sup>4</sup> Canning J. A History of Medieval Political Thought. 300–1450. / J. Canning. – London and New York, 2003. – XV, 255 p.

<sup>5</sup> A History of Medieval Political Theory in the West / R. W. Carlyle, A. G. Carlyle and oth. Four impression. – Edinburgh and London : William Blackwood & Sons Ltd., 1950. – Vol. 1–6.

тей політичних практик, у межах яких вони виникали і поширювалися, що передумовило використання методів генетичного та функціонального аналізу.

### 3.1. Образ ідеального правителя

Поширені у киеворуських текстах посмертні характеристики князів, сконструйовані шляхом перераховування їх чеснот (давньосл. «добродѣтелей»), давно потрапили в поле зору дослідників і були найменовані «образом ідеального князя»<sup>6</sup>. Одрозу кидається в око однотипність цих характеристик, що створювала враження, ніби їх списували одна з одної, і це справді було так. Літописці створювали некрологи за певним шаблоновим взірцем, пов'язаним із греко-візантійським розумінням політики і влади<sup>7</sup>.

<sup>6</sup> Наприклад: «В лѣтѣ ·с· х·лїг· индикта третьаго лѣ·Престависа бл҃горовѣрныи и великыи князь Русскыи Володимерь сн҃ь бл҃говѣрна вѣща Всево[ло]да· оукрашении добрыми нравы прослужыи в побѣдѣ ···не вношашеса ни величашеса но на Ба ···вн же заповѣдь Бѣю храна ꙗ ударены· мѣтвѣ же баше паче мѣры поминаа слово Гне ···и бл҃жнѣ разумѣваа и на нища и оубога· ꙗко в дн҃ лютыи избавить ···не щадаше имѣнья своего раздаваа требующїи и цркви зижа и ꙗкрашаа· чташетъ же излиха чернечскыи чинѣ· и поповскыи подаваа имѣ еже на потребу· и приимаа ѿ нї мѣтвы· велику же вѣру стажа и Бѣ· и сродникама своима· ···егда в цркви внидашетъ· и слыша пѣнье и абє слезы испущащеть· и тако молбы по Влѣтѣ Хѣ со слезами воспушчае· тѣм и Бѣ вса прощєнья ѿго свершаше» (ПСРЛ. – М. : Языки русской культуры, 1997. – Т. 1: Лаврентьевская летопись. – С. 293).

<sup>7</sup> Найбільше за обсягом зліювання «ідеального правителя» ми знаходимо у Галицько-Волинському літописі. Це епітафія князю Володиміру Васильковичу, яка вирізняється серед інших подібних епітафій великою загостреністю особистісних рис, що доходить місцями до гіперболізації. Вона в цілому відповідає візантійським та західноєвропейським вимогам давати характеристику правителю за критеріями мужності, смиренія, милосердя, мудрості, турботи про підлеглих, справедливості, захисту віри і церкви, благочестя. Володимир постає не просто як мудрий правитель, а як «книжник великѣ и философѣ. акогоже не бѣво всеи земли и ни по немь не боудеть» (ПСРЛ. – М. : Языки русской культуры, 1998. – Т. 2: Ипатьевская летопись. – С. 913), він не просто милосердний, він «розда оубогѣ имѣние свое. все золото и серебро. и каменеи дорогое. и поясы золотыи вѣща своѣ и серебряныє. и своиє же баше по вщи своемѣ стажалъ. все розда» (Там само. – С. 914), він не просто смиренний, а такий, що «гордости же в немь не бѣше. зане оуничижена есть» (Там само. – С. 922), він не просто благочесний християнин, а уподібнюється до великого імператора Костянтина, він не просто справедливий, а прирівнюється до законодавців Нікейського собору, навіть змалювання зовнішності, і те гіперболізоване: «возрастомъ бѣ высокъ. плечима великѣ лицемъ красенъ... роуку же имѣа красны. и ноги рѣчь же башеть в немь тольста и оустна исподнаа добела» (Там само. – С. 921).

Переважна більшість учених зосереджувалася на з'ясуванні їх змістових елементів або ж відшуканні прототипів і джерел. У цьому параграфі буде здійснено спробу намітити основи дещо іншого підходу до цієї цікавої текстуальної конструкції, а саме розглянути її як своєрідну політичну топіку з усіма її найголовнішими когнітивними та практичними атрибутами.

Характеристики правителів, як вже зазначалося, склалися переважно посмертно і мали характер некрологів-епітафій. Вони зустрічаються найчастіше в літописній, гомілетичній, агіографічній та, інколи, епістолярній літературі. В. Горський вживав відносно цих князівських характеристик термін «топіка», що могло означати суму загальних місць, усім відомих істин, загальноприйнятих чеснот, якостей політика, які не потребують доказу їх позитивності, хоча обов'язково передумовлюють процедуру відбору і визначення найсуттєвіших із них<sup>8</sup>.

Вчений також наголошував на існуванні довготривалої традиції використання цих характеристик-епітафій, що сягає корінням доби Античності<sup>9</sup>. Очевидно, що будь-який політичний шаблон (або й просто риторична фігура) для того, щоб стати загальноприйнятим «місцем» («топосом»), мали утвердитися протягом визначеного часу. Русь не винайшла «образ ідеального князя» – його витоки сягають ще грецької система із чотирьох «ареті»: «мудрості», «мужності», «справедливості» й «помірності». «Такий набір чеснот досить типовий, – зазначав В. Горський. – Греко-візантійська топіка серед інших включала топос, що рекомендував характеризувати вчинки особи, якій подається хвала, відповідно до чотирьох чеснот – *мужності, справедливості, скромності і мудрості*. У християнській топіці місце пізньоантичної справедливості й скромності займає *милосердя до жебраків і убогих та смиренність*»<sup>10</sup>.

---

<sup>8</sup> Горський В. С. Философские идеи в культуре Киевской Руси XI – нач. XII вв. – К. : Наук. думка, 1988. – С. 176–177. Саме цю процедуру здійснював Арістотель у «Топіці» коли писав, що справедливість бажаніша, ніж мужність (*Арістотель*. Топіка III 118a 35), розробляючи основи процедури визначення найважливіших топосів і підтверджуючи свої висновки численними прикладами переважно з галузей етики та аретології.

<sup>9</sup> Горський В. С. Философские идеи... – С. 176–177.

<sup>10</sup> Там само.

«Політизацію» грецької четвірки чеснот, вочевидь, здійснив Платон, котрий, по суті, й започаткував традицію пов'язувати їх з образом правителя, який, на його думку, має бути мудрим, мужнім, розсудливим і справедливим<sup>11</sup>, піклуватися про підлеглих<sup>12</sup>, а також демонструвати відсутність користолюбства<sup>13</sup>. Є деякі підстави вбачати у киеворуському образі ідеального князя відображення вчення Платона про чесноти правителя. Як показує порівняльний аналіз літописних фрагментів, що зображують ідеального князя, ядром цієї характеристики була «платонівська» система чеснот<sup>14</sup>. *Турбота про підлеглих, мужність*<sup>15</sup> та *відсутність користолюбства* зустрічаються чи не в усіх фрагментах і можуть бути витлумачені як ядро даних топик, щоправда, разом із християнськими рисами на зразок *набожності* чи *допомоги* знедоленим, удовам, сиротам, церкві тощо. *Мудрість* зустрічається не так часто, хоча ідіоми на зразок: «баху мужи мурдри и смыслени» (про Кия, Щека і Хорива)<sup>16</sup> чи «ты князь еси мудръ и смылсень»<sup>17</sup> (про Володимира Святославовича) досить поширені.

Аналогічну картину нам демонструють й інші жанри киеворуської писемності, наприклад, тексти борисо-глібського циклу чи паломницька література. Статтю «О Борисѣ как бѣ

---

<sup>11</sup> Платон. Держава IV 427e, VI 487a

<sup>12</sup> Там само. – IV 463a – b

<sup>13</sup> Там само. – VI 485e

<sup>14</sup> Киричок О. Б. Набір чеснот ідеального правителя / О. Б. Киричок // Духовні традиції в Українській культурі. – К.: Фенікс, 2007. – С. 24–29.

<sup>15</sup> Характеристики, позбавлені рис, пов'язаних із мужністю, досить рідкісні у літописній спадщині. Як приклад можна навести змалювання краківського князя Болеслава, про якого написано, що він був «добрий тихий. кроткий смиренний. незлобивий» (ПСРЛ. – М.: Языки русской культуры, 1998. – Т. 2: Ипатьевская летопись. – С. 880). Аналогічно літопис характеризує й Мстислава Васильковича, який «башеть легосердь» (Там само. – С. 929). Ще одна нетипова характеристика – це змалювання галицького князя Ярослава під 1187 рік: «бѣ же кнѣзь моудрый рѣчень ѡзъкомь. и бѣобоинь. и чѣтъ в землахъ. и слвенъ полкы. гдѣ бо башеть емоу шбида. самъ не ходашеть полкы своими водами. бѣ бо рострошь землю свою. и милостыню сильною раздавашеть странья люба. и нищаа корма. черноризискыи чинъ люба. и честь подаваа ѿ силы своае. и во всемъ законѣ хода. Бѣи. к цркъвномуу чиноу самъ прихода и страна добрѣ» (Там само. – С. 656).

<sup>16</sup> ПСРЛ. – М.: Языки русской культуры, 1997. – Т. 1: Лаврентьевская летопись. – С. 9.

<sup>17</sup> Там само. – С. 84.

взърь» ми зустрічаємо у джерелах північно-західноруської редакції анонімного «Сказання» (за С. Бугославським): «Такъ бѣ бѣгоблжнии Борисъ праведный щедръ, тихъ, кротокъ, смѣренъ, взоромъ свѣтелъ. высѣ тоно въ чреслѣхъ, крѣглымъ лицемъ, веселима ѡчима, брада мала, ѡсь младъ ѣще свѣтаса... в ратѣ храборъ, въ вѣтѣ мѣдръ, всѣ милѡи и всѣ набда, блга корені, ѡпѣ послѣшливъ предо всѣми. бѣжиа блѣтъ цвѣташе на немъ»<sup>18</sup>. Цей фрагмент, на думку вченого, має літописне походження і перегукується із характеристиками князів, вміщеними саме там<sup>19</sup>. Тут, знову ж таки, представлений традиційний набір чеснот ідеального правителя, у якому, поряд із платонівськими характеристиками («мудрість», «мужність», «розсудливість», «справедливість», «щедрість», «підкування про підлеглих»), присутні й християнські чесноти – «покірність», «смирнення» тощо.

Ідеальний правитель у паломницькій літературі, зокрема у «Житті і ходінні Данила, Руської Землі ігумена», представлений образом короля Єрусалиму Балдвіна I. Останній був католиком, до яких Данило мав би ставитися і, звісно ж, ставився з пересторогою. Як реальний історичний персонаж він не володів особливим благочестям, принаймні, його попередник, один із провідників першого хрестового походу 1096-99 рр., Готфрід Бульонський виявився більш смиренним, бо, на відміну від Балдвіна, відмовився прийняти корону землі, де Христос носив терновий вінець, і лише взяв собі скромний титул «Advocatus Sancti Sepulchri»<sup>20</sup>. Однак для Данила Балдвін є «моужь блгодѣтенъ и смѣрѣ велми и. не гордить ни мала»<sup>21</sup>, він володіє християнським благочестям і смиренням та

<sup>18</sup> Бугославський С. Анонимное Сказание о свв. кнн. Борисѣ и Глѣбѣ въ Сѣверо-западно-русской редакціи // Україно-руські пам'ятки XI–XVIII вв. про князів Бориса та Гліба. – К. : Друкарня Академії Наук, 1928. – С. 59.

<sup>19</sup> Зустрічаються подібні характеристики і в інших місцях агіографічних текстів: «кнѣже нашъ любимии и драгыи блженнии воднтелю слѣпымъ. вдежа нагихъ старости жезле. казателю нерамнымъ» (Анонімне Повідання про свв. кнн. Бориса та Гліба в редакції «Торжественника» // Бугославський С. Україно-руські пам'ятки... – С. 9)

<sup>20</sup> «захисник Гроба Господнього»

<sup>21</sup> Житъе и хоженъе Данила Роуськыа Земли игоумена // Сборник смешанно-го содержания (1495 г.). РНБ, Q.XVII.88. – л. 43.



проливає сльози під час молитви: «самъ князь Бальдвинъ стоить съ страхѡ и смиренїемъ великимъ. источници проливаютса чѣбно ѡ очию стѡ»<sup>22</sup>. На основі викладених вище міркувань і суперечностей є вагомі підстави вважати, що змальовуючи Балдвіна I, Данило скористався моделлю досконалого правителя, подібною до тієї, яку ми зустрічаємо в ідеалізованому образі Володимира Мономаха із «Лаврентіївського літопису» («не взношашеса ни величашеса... велику же вѣру стажа и Бѹ· и сродникама своима»<sup>23</sup>). Мономах, до речі, так само, як і Балдвін, нібито проливав сльози під час молитви («егда в цркъвь внидашеть· и слыша пѣнье и абъе слезы испущащеть· и тако молбы по Влѣѣ Хѹ со слезами воспущаще»<sup>24</sup>). Персонаж Балдвіна I у «Ходінні» став для ігумена Данила лише інструментом, засобом презентації певного ідеалу християнської поведінки правителя. В іншому агіографічному тексті для повноти бінарної опозиції образ Балдвіна був доповнений образом «нечестивого» царя-іконоборця Лева III Ісавра<sup>25</sup>.

Однак збіг характеристик киеворуського ідеального правителя з платонівськими характеристиками ще не є вагомим доказом прямого запозичення даної топіки із Платона. Найімовірніше, запозичення було опосередкованим, адже після Платона ця модель активно розроблялась в автократичній політичній філософії епохи еллінізму, набуваючи кінічних, стоїчних чи інших рис, потім (будучи обробленою Амвросієм Медіоланським<sup>26</sup>, а згодом і Томою Аквінським<sup>27</sup>), стає основою християнських «кардинальних чеснот», доповнених «теологічними чеснотами» («віра», «надія», «любов») із першого послання апостола Павла до Коринтян<sup>28</sup>, зрештою, переходить у Візантію, звідки її й запозичує

<sup>22</sup> Там само. – л. 44 об.

<sup>23</sup> ПСРЛ. – М. : Языки русской культуры, 1997. – Т. 1: Лаврентьевская летопись. – С. 293.

<sup>24</sup> Там само. – С. 293.

<sup>25</sup> Анонимное хождение в Царьград // Книга хожений. Записки русских путешественников XI–XV вв. – М. : Советская Россия, 1984. – С. 83.

<sup>26</sup> *Ambrosius Mediolanensis*. De officiis ministrorum // PL 16 col. 57–58, 60.

<sup>27</sup> *Thomas Aquinas*. Summa Theologiae II–II, 1–170 [Electronic resource]. – Access mode: <http://www.corpusthomicum.org/iopera.html> (last access: 12.01.2016). – Title from the screen.

<sup>28</sup> 1 Кор. 13: 13.

Русь<sup>29</sup>. Г. Литаврин вважав образ ідеального правителя основою візантійської теорії влади, котра, на його думку, «як завершена доктрина склалась у V–VI ст., й у мало зміненому вигляді жила тисячоліття»<sup>30</sup>. В основу цього образу, як вважає дослідник, «було покладено вчення Євсевія Кесарійського про чесноти правителя і так звану “Промову Юстина”, присвячену тому ж сюжетові... Набір чеснот, – пише автор, – залишався майже незмінним, то звужуючись, то розширюючись, головне ж полягало в зміні ціннісного співвідношення “чеснот” – на першому місці у якості визначальної виступала то одна, то інша... Окрім того, поступово у візантійській історіографії склалося неписане правило – при висвітленні політики государя хоча б коротко зазначити його ставлення до різних соціальних груп (синклітів, духовенства, військових, жителів столиці) й до тих чи інших сторін життя імперії (курс зовнішньої політики, ставлення до війни і миру, позиція у податковому питанні, у витратах коштів казначейства, порядок призначення на посади і присвоєння почесних титулів тощо»<sup>31</sup>. Аналогічну схему моделювання образу ідеального правителя ми спостерігаємо і в Київській Русі, компіляція – очевидна.

Проте поява в Русі топіки чеснот ідеального правителя мала значно вагоміше політичне значення. Вона стала не стільки трансформацією вже готового політичного патерну, скільки основою для проблематизації питання влади, вихідною точкою для найелементарніших філософських осмислень її природи, ролі й покликання правителя в царині політичного, його призначення та функцій. Запозичення набору чеснот було не стільки використанням готової змістової структури, скільки відтворенням самої про-

---

<sup>29</sup> Останню думку активно доводили С. Аверінцев (Див.: *Аверинцев С. С.* Русь и Византия: два типа духовности / С. С. Аверинцев // *Новый мир.* – 1988. – № 7. – С. 210–220) та Г. Курбатов (*Курбатов Г. Л.* Политическая теория в Византии. Идеология императорской власти и аристократическая оппозиция / Г. Л. Курбатов // *Культура Византии IV – первая половина VII в.* – М.: Наука, 1984. – С. 98–118).

<sup>30</sup> *Литаврин Г. Г.* Политическая теория в Византии с середины VII до начала XIII в. / Г. Л. Курбатов // *Культура Византии, вторая половина VII – XII вв.* – М.: Наука, 1989. – С. 65.

<sup>31</sup> Там само.

цедури первинної розмітки поняття, застосуванням інтелектуального прийому, подібного до класичної топіки, у якості найпершої і найелементарнішої основи для політично-філософських рефлексій в логічному та риторичному аспектах. Як показує аналіз князівських характеристик, топіка чеснот відіграла, окрім усього, роль своєрідного джерела, з якого витікала чи не вся киеворуська політична розробка проблеми влади.

Дослідники звернули увагу, що чесноти в образі князя часто об'єднувалися без видимого внутрішнього зв'язку. До таких характеристик як «дебел теломъ... храбрь на рагъхъ» механічно додавалися християнські ідіоми на зразок «кроток, смирън, незлоблив нравомъ». Цей, до кінця не пояснений феномен, при погляді на епітафію як певну топіку, здається цілком належним, адже виділення топосів на перших етапах і має відбуватися механічно, з елементами елімінації смислової наповнюваності кожної із чеснот, без встановлення зв'язків між ними, на основі простого взаємодоповнення як базової інтелектуальної операції для побудови певною мірою «чистої» конструкції. Одночасно з цим, як обов'язковий епіфеномен, відбувалась активна розробка політичної термінології, тривав складний процес номінації чеснот, породжуючи такі цікаві ознаки-характеристики князів як «страннолюбивъ», «теплъ на вѣру»<sup>32</sup>, «блжнъ разумѣваа»<sup>33</sup> тощо.

Епітафія не була образом ідеального князя в буквальному розумінні, адже в ідеальній моделі образ завжди наповнений змістом, а чесноти, до певної міри, розшифровані й розтлумачені. Що ж до князівських характеристик, то вони були більше схожі не на ідеальну модель, а на інструмент, рамку для ідеалізації. Саме тому дослідник князівських епітафій неминуче б зіткнувся з неймовірною складністю розкодування реального змісту тієї чи іншої киеворуської чесноти.

У будь-якому випадку, простого беззмістовного перерахування чеснот в часи Київської Русі вже було недостатньо для моделювання

---

<sup>32</sup> ПСРЛ. – М. : Языки русской культуры, 1997. – Т. 1: Лаврентьевская летопись. – С. 119.

<sup>33</sup> Там само. – С. 293.

образу ідеального князя та встановлення хоч якоїсь кореляції з політичною дійсністю. Тому наступним етапом мало б стати розгортання функціональної характеристики чеснот з огляду на реальну політичну практику, а також підтвердження їх наявності відомостями про політичні справи, наприклад, про реальні дії князів, що теж, до речі, досить чітко можна прослідкувати на києворуському писемному матеріалі. В епітафіях перераховуються не тільки чесноти князів, але й їх конкретні політичні діяння, котрі, за замислом авторів, мали б підтвердити ту чи іншу чесноту: «по вси дні хода ко церкви» (про Давида Ростиславича)<sup>34</sup>, «имѣня не щадаще не собираше злата и сребра но даваше дружинѣ» (про Святослава Ростиславича)<sup>35</sup> тощо.

Зрештою, обов'язковим елементом у такій системі мислення було певне фокусування первинно з'ясованого змісту, виділення центральної чесноти, якій, нібито, підпорядковувалися всі інші, і такої, що відігравала роль найістотнішої властивості влади. Вивчення текстів дає підстави стверджувати, що домінантною чеснотою в образі ідеального києворуського князя виступало «милосердя», яке у християнському наборі замінило античну «справедливість»<sup>36</sup>. Вона пропонується як базова для правителя. Автори києворуських писемних джерел постійно наголошували на милосерді тих чи інших князів, використовуючи для цього лексичний зворот «паче мѣры»: «млѣтъ же баше паче мѣры»<sup>37</sup> (з характеристики Володимира Мономаха) тощо.

Акцент на милосерді часто вказував і на політичні преференції самого автора києворуського тексту та приховані спроби вплинути на реальність, адже князівські характеристики мали політичне призначення, повинні були виконувати політичні функції, надихати правителів на ті чи інші дії. Майже всі некрологи подають

---

<sup>34</sup> ПСРЛ. – М. : Языки русской культуры, 1998. – Т. 2: Ипатьевская летопись. – С. 703.

<sup>35</sup> Там само. – С. 551.

<sup>36</sup> До речі, саме «справедливість», схоже, тлумачилась Платоном як системотворча чеснота, що характеризується цілісністю, всеохопністю і узагальнює всі інші (*Платон. Держава IV*).

<sup>37</sup> ПСРЛ. – М. : Языки русской культуры, 1997. – Т. 1: Лаврентьевская летопись. – С. 293.

відомості про щедрих князів, котрі за життя «монастыри набда и ченрънцѣ оутѣшева»<sup>38</sup>, що, очевидно, мало стати прикладом для їх наступників, опосередковано спонукати їх на ще більші жертви. Хоч і не так часто, але зустрічаються у некрологах розповіді про князів, які «не собираше злата и сребра, но даваше дружинѣ»<sup>39</sup>, що теж, очевидно, ставилося в заслугу і активно заохочувалось. Підтвердженням цьому є, наприклад, характеристика Давида Ростиславовича, де відверто написано, що саме так «подобаютъ црмѣ творити»<sup>40</sup>.

Звісно, що ніякий матеріал не міг бути до кінця розміщений у готовій топіці-схемі, а тому, якщо уважно проаналізувати тексти, ми часто знаходимо феномен розширення простору топіки, додавання до усталеного набору чеснот таких рис, як «бодръ и дерзокъ»<sup>41</sup> чи «возрастомъ бѣ середнии вбразомъ лѣпъ»<sup>42</sup>, котрі не вписувалися у розмічений простір, надаючи епітафіям особистісного виміру<sup>43</sup>. Саме тому ці характеристики по суті започаткували довгу традицію осмислення політичного світу киеворуської людини не лише у якихось ідеальних проявах, але й з огляду на політичну практику.

### **3.2. Теократична теорія**

У писемній спадщині Київської Русі існували фрагменти принаймні двох головних теорій політичної влади:

а) Перша – це переконання, що влада необхідна для підтримки миру і ладу у суспільстві. Її ми знаходимо у літописних оповідях під 862 рік про слов'ян, які задля миру і спокою запрошують до влади варягів<sup>44</sup>. Згідно з цими переконаннями, позбавитись вла-

---

<sup>38</sup> ПСРЛ. – М. : Языки русской культуры, 1998. – Т. 2: Ипатьевская летопись. – С. 550.

<sup>39</sup> Там само. – С. 551.

<sup>40</sup> Там само. – С. 703.

<sup>41</sup> Там само. – С. 635.

<sup>42</sup> Там само. – С. 703.

<sup>43</sup> Див. про це: *Целік Т. В.* Особистісне начало у філософській культурі Київської Русі / Т. В. Целік. – К. : Вид. ПАРАПАН, 2005. – С. 226–228.

<sup>44</sup> ПСРЛ. – М. : Языки русской культуры, 1997. – Т. 1: Лаврентьевская летопись. – С. 19–20.

ди – це вчинити зло. Під 1069 рік русичі визнають: «мы оуже зло створили єсмы. кназа своєго прогнавшє»<sup>45</sup>. В іншому місці літопису під 1113 рік ми зустрічаємося з аналогічними уявленнями. Кияни вимагають собі в князі Володимира Мономаха, знову ж таки, пояснюючи потребу мати над собою владу необхідністю підтримувати мир і злагоду в державі<sup>46</sup>. Бунт проти влади, навіть безчесної, не схвалюється. У перекладених «Муках» Теодора Стратилата святий мученик заспокоює бунт проти царя-ідолопоклонника Лікінія, що виник через нього, і сам підставляє голову під меч ката<sup>47</sup>.

б) Друга теорія вказувала на походження влади «від Бога» і навіювала переконання, що вона перебуває під божественною протекцією. У киеворуських текстах неодноразово повторюється думка про те, що князя вінчає на царство сам Бог. Так, у літописній статті під 996 р. єпископи переконують Володимира Святославича, що «ты поставлень єси ѿ Б̄а»<sup>48</sup>, а під 1015 рік прагнення Святополка захопити владу літописець викриває цитатою із книги пророка Даниїла: «яко даєть Б̄ъ власть ємуже хоцеть· поставлаєть бо ц̄р̄а и кназа Вышнии· ємуже хоцеть· дасть»<sup>49</sup>. Присутня дана теорія і у «Руській правді»: у редакціях II Б і IV міститься вступ, якого немає в інших. Він відображає розуміння феномену влади як такої, що надана від Бога («давьибо намь Б(о)гъ власть»<sup>50</sup>).

Найімовірніше, міфічне коріння обох концепцій є спільним і пов'язане з архаїчним уявленням про деякий божественний першопочаток, що впорядковує Всесвіт загалом і соціальний простір зокрема, подібний до грецького «ἀρχή». Це – божественна

---

<sup>45</sup> Там само. – С. 173.

<sup>46</sup> ПСРЛ. – М. : Языки русской культуры, 1998. – Т. 2: Ипатьевская летопись. – С. 276–277.

<sup>47</sup> Анфологон, сієсть Цветословіє: страдалчества и мученія святаго великомученицы Екатерины и святаго великомученика Феодора Стратилата и житіє святаго и преподобнаго Алексіа человека божія. – М. : Печатный двор, 1660. – С. 58–94.

<sup>48</sup> ПСРЛ. – М. : Языки русской культуры, 1997. – Т. 1: Лаврентьевская летопись. – С. 127.

<sup>49</sup> Там само. – С. 139.

<sup>50</sup> Юшков С. В. Руська Правда: Тексти на основі 7 списків та 5 редакцій / С. В. Юшков. – К. : УАН, 1935. – С. 137.

першооснова, першопочаток, прершопринцип організації сущого. Він перетворює безформну пустку і хаос на гармонійний космос, а через те, що цим самим словом позначалася й політична влада, вона отримувала певну печать божественності. Традиція сакралізації влади імператорів, князів, царів тощо є, таким чином, наслідком семантичної реалізації «*ἀρχή*» як божественної першооснови й одночасно влади. Не можна також не завбачити її зв'язку також із християнською сакралізацією влади, що почалась із послань апостола Петра<sup>51</sup>, сформувалась у «апостольський» період середньовічної паїристики, остаточно завершеного вигляду набула у візантійській політичній філософії V–VI ст. і з тих пір у мало зміненому вигляді проіснувала тисячоліття, потрапивши в Київську Русь, де сакралізація особи правителя проводилася всіма можливими вербальними, невербальними і контекстуальними засобами. Основою сакралізації влади був концепт христонаслідування – уподібнення представника найвищої влади Ісусу Христу. Імператор чи то князь у системі таких уявлень сам по собі був усього лише людиною, але людиною, яку Бог, за влучним висловом С. Аверінцева, призначив «тимчасово виконувати обов'язки Христа»<sup>52</sup>, зробив «його замісником і намісником, так би мовити віце-Христом»<sup>53</sup>, який, відповідно, повинен всіяко наслідувати Христа й уподібнюватися йому. Парадоксально, що такий особливий статус правителя був водночас онтологічно-можливим і онтологічно-дійсним; уподібнення Христу означало і його наслідування, і вже засвідчене володіння певними його ознаками, що виступали як «онтологічні привілеї». Правитель (як це по суті впливало із візантійських теократичних ідей), на відміну від звичайної людини, вже при народженні мав на собі певну божественну ознаку – ознаку подібності Христу, хоча й не міг до кінця зрівнятися з ним. У перекладеній давньослов'янською «Повісті про царя Адаріана» висміюється правитель, який, запишавшись, прирівняв себе до

---

<sup>51</sup> 1 Пт. 2: 13–16.

<sup>52</sup> Аверинцев С. С. Поэтика ранневизантийской литературы / С. С. Аверинцев. – СПб. : Азбука-Класика, 2004. – С. 117.

<sup>53</sup> Там само.

Бога, і велів, щоб саме так його називали підлегли. Бояри, три «філософи» та цариця погоджуються це зробити, але за умови, якщо цар оволодіє горішнім Єрусалимом (раєм), подібно Ісусу чудом врятує корабель посеред бурі, зрештою, покине Всесвіт та віддасть душу, якою Бог його наділив. Цар завойовує із «вои многым» Єрусалим, щоправда, не «небесний», а «земний», збирається «стандартними» методами врятувати корабель, але повернути Богу душу не наважується через страх смерті<sup>54</sup>.

Засновником теократичної теорії деякі дослідники, серед яких І. Будовніц<sup>55</sup>, Н. Золотухіна<sup>56</sup>, О. Замалеєв<sup>57</sup>, М. Козлов<sup>58</sup> визнають митрополита Іларіона. Однак у його «Слові про Закон і Благодать» ця ідея проступає неявно. Це дає підстави декому, як наприклад І. Чичурову, засумніватися у позиції названих вище дослідників і стверджувати, що у творі Іларіона ідея божественної санкції верховної влади не відноситься до основних ідей<sup>59</sup>.

Отже, спробуємо спочатку з'ясувати, чи були взагалі присутні ідеї божественного походження влади та христіонаслідування у «Слові про Закон і Благодать». Одразу зазначимо, що їх наявність ми можемо виявити тільки на основі аналізу будови твору, його мови та вербальних конструкцій.

Опосередкованими доказами присутності ідеї наслідування князем Христа та теократичного ідеалу в Іларіона є кількісні й

---

<sup>54</sup> Оповідане про царя Адаріяна // Апокрифи і легенди з українських рукописів / Зібрав, упорядкував і пояснив др. Іван Франко. Репринт видання 1896 року. – Львів : Львівський національний університет ім. Івана Франка, 2006. – Т.І: Апокрифи старозавітні. – С. 289.

<sup>55</sup> Див.: Будовніц И. У. Общественно-политическая мысль Древней Руси (XI–XIV вв.) / И. У. Будовніц. – М. : Изд-во АН СССР, 1960. – С. 68.

<sup>56</sup> Золотухина Н. М. Развитие русской средневековой политико-правовой мысли / Н. М. Золотухина. – М. : Юрид. лит., 1985. – С. 15.

<sup>57</sup> Замалеев А. Ф. Восточнославянские мыслители: эпоха Средневековья / А. Ф. Замалеев. – СПб : Изд-во С.-Петербур. ун-та, 1998. – С. 113–115.

<sup>58</sup> Козлов Н. С. Развитие общественно-политической и философской мысли в эпоху Русского Средневековья IX–XVI вв. Лекция для студентов-заочников философ. фак. гос. ун-тов. / Н. С. Козлов. – М. : Изд-во Москов. ун-та, 1961. – С. 12.

<sup>59</sup> Чичуров И. С. Политическая идеология Средневековья. Византия и Русь: к XVIII Международному конгрессу византистов / И. С. Чичуров. – М. : Наука, 1990. – С. 130–131.



частотні характеристики тексту. Композиційно твір побудований так, що, по суті, два найбільших смислових відрізки присвячені образам Христа та князя Володимира. Заявленій у заголовку темі, тобто співвідношенню Закону і Благодаті, відведено менше третини тексту та, власне, й сама назва (яку прийнято у підручниках скорочувати до першої фрази – «Слово про Закон і Благодать», цим самим нібито акцентуючи увагу на головній проблемі твору) в дійсності має значно більш розгорнуту структуру, яка вказує на наявність інших тематичних рубрик, серед яких – прославлення Христа та похвала князю Володимиру<sup>60</sup>. У самому ж тексті майже дві його третини у приблизно рівних долях відводяться прославленню Христа та князя Володимира.

На наявність ідеї христонаслідування опосередковано вказує також один із моментів, де йдеться про Володимира, який в «вѣ х̄а ѡблѣчеса..., снѣ бывъ нетлѣнн̄а. снѣ вѣскрѣшен̄а»<sup>61</sup>. В іншому місці також можна завбачити приховану тему теократичного христонаслідування: у частині тексту, присвяченій Володимирі, констатується його богообраність, наявність «Божої печаті», необхідної і невід'ємної у сакралізації верховної влади («приде на нь посьщеніе вышнааго. призрѣ на нь всемилостивоѡ ѡко благааго ба»<sup>62</sup>). Нижче по тексту Іларіон, задавшись питанням, що саме спонукало Володимира прийняти Христа й охрестити Руську землю, знаходить відповідь у визнанні певної дії самого Бога стосовно князя («по истинѣ бѣ на тебѣ блженство Г̄а Іс̄а»<sup>63</sup>), адже Володимир, на його думку, не мав достатніх мотивів і наочних взірців для Хрещення Русі, він «не видиль єси х̄а <не ходиль єси> по немь... и ни цре и властеле, выдаще вса си бывающа ѡ стѣихъ мѡж. не вѣроваша... ты же... не видѣвъ,

---

<sup>60</sup> «О' законѣ мѡвсѡвомъ данѣмъ. и ѡ благодѣти и истинѣ тѣ христомъ бывшии. и како законѣ ѡтиде. блѣтъ же и истина. всю землю исполни. и вѣра вѣ вса азъязыки простреса и до нашего азъязы ка роускаго. и похвала кагану нашему влодимероу. ѡ него же крѣпени быхомъ. и мѣтва къ бг̄ж ѡ всеа земля наша» (Иларіон. Слово о законе и благодати... – л. 168).

<sup>61</sup> Там само. – л. 186.

<sup>62</sup> Там само. – л. 185 об.

<sup>63</sup> Там само. – л. 188.

вѣрова»<sup>64</sup>. Хоча Бог у Іларіона явно не вінчає на царство, він, все ж таки, в певні моменти вприсутнюється в душі правителя і надає йому особливого статусу у порівнянні з іншими людьми<sup>65</sup>. У тексті «Слова...» ми також знаходимо досить яскравий фрагмент, змодельований у термінології східної патристики, який натякає на теозис Володимира, його обожнення, що поєднується із хрещенням<sup>66</sup>.

<sup>64</sup> *Іларіон*. Слово о законе и благодати... – дл. 188 об. – 189.

<sup>65</sup> «приде на нь (*Володимира*. – *О.К.*) посѣщеніе вышнаго: призрѣ на нь все-милостивоѣ ѡко блгааго ба. и вѣсія разжмъ въ сѣци єго. а҃ко разжмѣти с҃ѣтѣж идольскыи лѣсти възыскати єдино҃го ба с҃творышааго всю тварь. видимжю и невидимжю» (Там само. – л. 185 об.).

<sup>66</sup> «...въждела с҃ѣцемъ. възгорѣ д҃жхомъ. ...свѣл҃че же са оубо каганъ нашъ и҃сь ризами ветѣхааго чл҃ка, с҃ложи тл҃ннаа, ѡтрасе прахъ невѣрїа. и҃ вл҃зе въ свѣт҃ю коупль. и҃ породиса ѡ д҃ха и҃ воды. въ х҃а кр҃тивса. въ х҃а ѡбл҃чеса. и҃ изиде ѡ коупльи б҃ло ѡбразжаса. сн҃ъ бывѣ нетл҃нїа. сн҃ъ вѣскр҃шенїа... и҃м же написаса въ книги животнїа. въ вышнїимъ градѣ и҃ нетл҃ннїимъ їерл҃мѣ» (Там само. – л. 186). Серед інших натяків у тексті Іларіона міститься ще один вислів, який також опосередковано пов'язаний із Володимировим наслідуванням Христа: «ты” правдою бѣ ѡбл҃ченъ. кр҃постїю прѣпоа҃санъ. и҃стиною ѡбуть. с҃мысломъ вѣнчанъ. и, милостынею а҃ко гривною и҃ оутварью златою красжаса» (Там само. – л. 194). Прямо і відверто про христонаслідування тут не мовиться. У даному фрагменті лише проводиться аналогія між обладунками воїна і християнськими чеснотами. Але, як нами було показано в інших працях, така аналогія було тісно пов'язана із образом Христа-Воїна – цікавим літературним зображенням Ісуса у вигляді воїна, що б'ється з темними силами (Див. про це: *Киричок О. Б.* Образ Христа-Воїна в культурі Київської Русі / *О. Б. Киричок* // *Образ Христа в українській культурі*. – К. : Вид. дім «КМ Академія», 2001. – С. 47–56). Численні літературні та мистецькі зображення Ісуса у вигляді лицаря були, безумовно, створені з метою зробити його доступнішим для наслідування можновладцями через схожість на них самих. Оскільки зброя «Христового воїна» не може бути матеріальною (про це чітко пише апостол Павло: «ходячи в тілі, не за тілом воюємо ми, – зброя бо нашого воювання не тілесна» (2 Кор. 10: 3–6, Див. також аналогічні висловлювання Рим. 6: 13, 13: 12, 16: 7; 1 Кор. 9: 7, 25; 2 Кор. 6: 7, 10: 3–6, 11:8; Еф. 6: 12–18; Флп. 2: 25; Кол. 4: 10 та ін.), то нею мають бути або якісь моральні чесноти, або аскетичні процедури. Існує традиція, за якою елементам воїнського обладунку (щит, меч, спис) ставились у відповідність якісь моральні чесноти. Вперше таку аналогію ми знаходимо у посланні апостола Павла до Ефесян (6: 11–17), де йдеться про «паноплію», або «гопліту» (гр. «панопліа»), себто військовий набір грецького воїна – щит, шолом, панцир, пояс, меч і спис. Апостол Павло просто перераховує елементи цієї «паноплії» і ставить у відповідність кожній деталі озброєння якусь моральну рису: поясу –

Таким чином, ми можемо констатувати цілком можливу присутність у творі Іларіона ідеї наслідування правителем Христа, а отже, і теократичного ідеалу. Цікаво також проаналізувати взаємозв'язок теократичного ідеалу із христологічним догматом. На перший погляд, може навіть здатися, що такого зв'язку не існує. Адже, дійсно, у факті, що друга іпостась – Син Божий, нетварний божественний Логос – Христос, який є за повною своєю природою безкінечним, безмежним, позапросторовим, позачасовим, вічним і всевідаючим Богом і, одночасно, обмеженою простором, часом і фізичним тілом людиною, полягає його *ексклюзивність*, винятковість. І ніякий правитель, нехай він і буде «намісником», «заступником» чи «віце-Христом», не може повторити цю двоприродність в одній іпостасі чи навіть наблизитися до неї. Ортодоксальна православна антропологія визнає у Христі «двѣ ѣстествовѣи воли рекѣше хотѣнии и двѣ ѣстествовѣи дѣиствѣ», як про це свідчить І правило VI Вселенського собору (Трульського)<sup>67</sup>, однак не визнає притаманної людині свободної волі повставати проти Бога, так званої «гномічної волі». Таким чином, Христос відносно «правителя» чи то іншої людини є «єдиносущий по людськості», однак не є «єдиносущним по божеству»<sup>68</sup>. Проте людина, звісно, якщо вона цього прагне, в процесі теозису перетворюється, обожествляється, знищуючи гномічну волю, і постійно збільшує в собі ступінь божественної волі, уподібнюючись тим самим Христу. Таким чином, ми можемо зробити висновок, що наслідування обох природ Христа аж ніяк не суперечить головним засадам християнської антропології.

---

істину (ἀληθεία), панциру (θώρακα) – праведність (δολαισὴν, це слово можна перекласти і як «справедливість», і як «благодіяння»), взуттю – готовність благовіщувати мир, щиту (θυρεὸς) – віру (πίστις), шолому (περικεφαλαία) – спасіння (σωτηρία), мечу (μάχαιρα) – слово Боже. Аналогічні відповідності подає Ігнаній Антиохійський (Див.: *Ignatius Antiochenus. Epistola ad Polycarpum* // PG 5 cols. 724–725) та ін. (Див. про це: *Киричок О. Б. Феодосій Печерський як “Христовий воїн”* / О. Б. Киричок // *Аскетична мораль у давньоруській культурі*. – К. : КВЦ, 2005. – С. 29–37).

<sup>67</sup> *Бенешевич В. Н. Древнеславянская кормчая XIV титуловъ безъ толкованій* / В. Н. Бенешевич. – СПб : ОРЯС ИАН, 1906. – Т. 1. – С. 140.

<sup>68</sup> *Деяння Вселенских соборов*. – СПб. : Воскресение, 1996. – Т. III. – С. 48.

Іларіон достатньо впевнено почував себе у всіх цих тонкощах христології. Про це, зокрема, свідчить доданий до основного тексту «Слова» фрагмент, який називають Іларіоновим «визнанням віри», де він показує достатній рівень теологічної освіченості<sup>69</sup>, однак, очевидно, києворуський мислитель пішов зовсім іншим шляхом.

Як видно з однієї з цитат «Слова», Іларіон вдає, ніби подвійна природа Христа викликає у нього не сумнів, не напругу протиріччя, не здивування, а захоплення<sup>70</sup>. Важкий для логічного осмислення факт слугує не сумніву в природі Христа, а доказом його величчя<sup>71</sup>. Як видно із тексту, питання про подвійну природу Христа ставилось абсолютно відмінно, ніж це було у Візантії чи на латинському Заході. Якщо східні та західні богослови намагались якось теоретично узгодити тяжку для раціонального розуміння тезу, потрапляючи в лабету чи то несторіанства, чи то монофізитства, то Київська Русь навіть не намагалася цього зробити. Більше того – подвійна природа Христа слугувала своєрідним доказом могутності і божественності Ісуса, а не джерелом сумнівів і хитань.

Яка причина такого своєрідного осмислення христологічного догмату? Найімовірніше, відповідь полягає в тому, що в Христі давньоруська людина, окрім сина Божого, впізнавала ще й міфіч-

---

<sup>69</sup> Див.: Розов Н. Н. Синодальный список сочинений Илариона – русского писателя XI в. / Н. Н. Розов // *Slavia, časopis pro slovanskou filologii*. – Praha, 1963. – Roč. XXXII. – Seš. 2. – ss. 174–175.

<sup>70</sup> «Яко члкъ бо оу'тробж матерью растаа'ше. и ѿ'ко бѣ и'зиде дѣвства не врѣжѣ. ѿ'ко члкъ матерне млѣко пріать. и ѿ'ко бѣ пристави агглы съ пастухы пѣти. слава въ вышнихъ бѣ. ѿко члкъ повитьса въ пелены. и' ѿ'ко бѣ влхвы звѣздою ведааше...» і т.п. (*Іларіон*. Слово о законе и благодати... – л. 176 об. – 177 об.). Подібний фрагмент ми знаходимо у «Зерцалі богословія» Кирила Транквіліона-Старовецького, який жив у XVI ст. (*Транквіліон-Старовецький, Кирилл*. Зерцало богословія (1742). РГБ, ф. 173.ІІІ № 121. – л. 29 об. – 31 об.). Є достатні підстави вважати, що Транквіліон-Старовецький використовував саме текст Іларіона. Див. про це: *Киричок О. Б.* Христологічна проблема в давньоруській філософській культурі: політичне витлумачення і порівняльна текстологія / О. Б. Киричок // *Філософські ідеї в культурі Київської Русі*. Збірник наукових праць. – 2010. – Вип. 3. – С. 167–194).

<sup>71</sup> Див.: *Бычков В. В.* Русская средневековая эстетика XI–XVII вв. / В. В. Бычков. – М.: Мысль, 1995. – 640 с.

ного напівбога-героя, віднаходила його схожість із фігурами напівбогів, архетипи яких, напевно, були досить актуальні у свідомості напівязичників-напівхристиян тодішньої Русі, хоча Христос, звісно ж, не напівлюдина-напівбог, а, за християнською доктриною, цілком є людиною і цілком Богом. Проте, саме такий міфізований Ісус був зручним об'єктом для наслідування князями<sup>72</sup>.

Герой – це міфічна структура, яка, не виключаючи певних варіацій, найчастіше моделюється як син або нащадок одного із богів і смертної людини. Він є активною одиницею відносно соціуму, володіє надприродними чудесними властивостями, обов'язково проходить у сюжетах міфів через певні випробування, схожі на ініціації, в тому числі у вигляді спокуси героя демонічними істотами. Міфічний сюжет, пов'язаний з архетипом героя, нерідко містить елемент благодного або й чудесного його народження, дивовижних здібностей, містеріальної жертви у вигляді тимчасової смерті й воскресіння<sup>73</sup>.

---

<sup>72</sup> Зазначимо, що авторство цієї думки належить В. Горському, хоча вчений, на жаль, не став продовжувати дослідження в даному напрямі: «Формування морального ідеалу князя в культурі Київської Русі, – писав він, – здійснюється не шляхом механічного запозичення уявлень, що склалися у християнському світогляді, але “накладанням” цих уявлень на образ епічного героя з притаманною йому вірою в долю, правом помсти, ідеалом лицарської вірності і честі, правом переможця на здобич, “буйством”, як якостей, що характеризують істинного воїна-мужа» (*Горський В. С. Філософские идеи в культуре Киевской Руси XI – нач. XII вв. / В. С. Горский. – К. : Наук. думка, 1988. – С. 117*).

<sup>73</sup> Мифологический словарь / Гл. ред. Е. М. Мелетинский. – М. : Сов. энциклопедия, 1991. – С. 662. Ця містерія є чи не найважливішою ланкою архетипу героя в царині колективного несвідомого. В цьому розумінні звернемо увагу на цікавий пасаж Іларіона, в якому він закликає князя Володимира «воскреснути»: «вѣстани ѿ честнаа главоу ꙗко гроба твоего. вѣстани. ѿтраси сонь. нѣси бо оумерль. нѣ спиши. до вѣбшааго вѣсмь вѣстаніа. вѣстани. нѣси оумерль. нѣ бо ти лѣпѣ оумрѣти. вѣровавшѣ въ хѣ живота всемоу мироу» (*Иларион. Слово о законе и благодати... – л. 192 об. – 193*). Образ Володимира, в такий спосіб окреслений Іларіоном, асоціативно відсилав читача чи слухача твору до осмислення особи князя як хриstopодібного героя, який має здатність померти і воскреснути. Достатньою мірою присутні ці міфологеми і в «Слові о полку Ігоревім». Особливістю репрезентованих тут уявлень про владу є не лише традиційні для міфу метафори «голови» і «сонця», з якими порівнюється влада, але й відчутний у розумінні інституту влади архетип міфічного героя, яким виступає князь Ігор (Див.: *Киричок О. Б. Елементи філософсько-політичних уявлень у «Слові о полку Ігоревім» // Філософські обрії. – 2011. – Вип 25. – С. 83–95*).

Всі ці атрибути ще досить потужна міфічна свідомість Київської Русі могла віднайти й в образі Христа. Він – син Бога і земної жінки, який бере дієву участь у житті людства, проходить випробування диявольською спокусою і сорока днями у пустелі, зрештою, помирає на хресті і воскресає. Звісно, східна патристика до часу хрещення Русі давно переосмислила міфічні аналогії, однак, Київська Русь, християнський досвід якої був невеликим, могла несвідомо ототожнити Христа із більш звичними для неї архетипами героїв. Саме Христос у образі героя, з його подвійною тепер уже напівприродою, був по відношенню до князів значно доступнішим взірцем і, уподібнюючись йому, влада отримувала додатковий потенціал для сакралізації. Князь, як наприклад, Володимир Святославович, ставав «культурним героєм», засновником нової християнської держави, упорядником соціального хаосу, центром мезокосмосу, своєрідним медіатором між Богом та людьми, запорукою соціального благополуччя, насамперед «родючості» (яку, наприклад, могла символізувати надмірна сексуальність язичника-Володимира), точкою розлому двох епох (хай то буде «золотий вік» та профанна «історія» або «язичництво» та «християнство»<sup>74</sup>).

Таке своєрідне «міфічне» розуміння христологічного догмату та пов'язаного із ним теократичного ідеалу усуває ще одну проблему, яка час від часу поставала перед візантійською політичною філософією. Її суть полягала в тому, що християнство, на відміну від язичництва, постулює погляд на дві сфери буття: з одного боку, небесне, божественне буття, яке є істинним і вічним, безкінечним та ідеальним (царство Бога), а з іншого – «земне», неістинне, тлінне й скінченне. Досягти «царства Божого» на землі по суті своїй

---

<sup>74</sup> «Культурний герой» – це істота, яка здійснює подвиги, здатні забезпечити прогрес людської спільноти. «На відміну від богів (духів), які створюють космічні і культурні об'єкти, герой більшою мірою знаходить чи здобуває ці об'єкти готовими...» (Мифологический словарь / Гл. ред. Е. М. Мелетинский. – М. : Сов. энциклопедия, 1991. – С. 662). Культурний герой, окрім запровадження в соціум нових знань чи технологій (наприклад, оволодіння вогнем), може робити перевороти в історії людства, запроваджувати нові вчення чи релігії.

неможливо, сама думка про божественний ідеал у земному житті, в тім числі й політичному, є суперечливою<sup>75</sup>. Однак міфічна інтерпретація теократичного ідеалу, в якій інститут влади поєднується з образом героя, а Священна Земля є цілком реальною і вприсутненою у фізичному просторі й часі, знімає цю суперечність. Якщо земний правитель – це напівбог-напівлюдина і саме в цьому він подібний до Христа, якщо теократичний ідеал заснований саме на цій хибній аналогії, то між Царством Божим і Святою Руссю немає протиріччя – вони ототожнюються, якщо не у раціональних модусах, то у колективному несвідомому. «Цар – це ніби жива ікона Бога, – писав Г. Федотов, – так само як і вся православна імперія – ікона небесного світу... Однак ікона – це не платонівський тлінний образ, символ нетлінного світу. У Київській Русі між цими світами, подібно язичницькій міфології, немає ніякої дистанції. Таким чином, князь – це той самий Бог на землі. Можливо, саме цим пояснюється така живучість і поширеність подібних ідей в Русі, на які вже згодом напластовуються есхатологічні, хіліастичні та інші компоненти теократичного мислення»<sup>76</sup>.

Ще М. Петровський, досліджуючи «Слово про Закон і Благодать», цілком справедливо вказав, що Іларіон, коли писав згаданий вище христологічний фрагмент, напевно, користувався киеворуським перекладом тексту «Слова на Переображення», приписуваного сирійському богослову Єфрему Сиріну<sup>77</sup>. Авторство Єфрема сумнівне. Грецький варіант сирійського тексту можна назвати «перекладом» тільки умовно, оскільки він, як і більшість

---

<sup>75</sup> Є. Трубецкой в даному контексті зазначав: «Теократичного ідеалу цілісності й граничності життя не можна досягти не тільки в межах держави, але й у межах гріховного, недосконалого, а тому такого, що перебуває у становленні, світу» (*Трубецкой Е. Н. Мирозерцание* Вл. С. Соловьева: в 2 т. / Е. Н. Трубецкой. – М.: Товарищество тип. А. И. Мамонтова, 1913. – Т. 1. – С. 568).

<sup>76</sup> *Федотов Г. П. Русское религиозное сознание: киевское христианство, X–XIII вв.* / Г. П. Федотов // *Православие и католичество: социальные аспекты. Серия «Актуальные проблемы Европы».* – М.: Институт научной информации по общественным наукам РАН, 1998. – Вып. 3 – С. 134.

<sup>77</sup> *Петровский М.* Иларион, митрополит Киевский, и Доментиан, иеромонах Хиландарский: Библиографическая заметка / М. Петровский // *Изв. ОРИАС ИАН.* – 1908. – Т. 3. – Кн. 4. – С. 81–133.

інших грецьких версій, не відповідає оригіналу<sup>78</sup>. Така атрибуція не випадкова – у творчості Єфрема було послаблено спекулятивний, раціональний елемент і значну перевагу надано ораторству й поезії. Він використовує аналогії, алегорії, ритмічну декламацію і, з огляду на це, грецька версія «Слова на Преображення» дуже добре вписується в контекст творчості сирійського богослова. Саме його і використав, найімовірніше, у своїй праці Іларіон, хоча вплив інших джерел не виключений. «Треба сказати, що се були ходячі образи», – писав про це М. Грушевський<sup>79</sup>. Однак Єфрем Сирін чітко усвідомлює всю логічну напругу осмислення подвійної природи Христа і тому вважає за потрібне додатково настрахати усіх, хто сумнівається, посмертними муками («и, а'щене оувѣраетса... въздастьса ѿ мѣсть в днѣ страшній»<sup>80</sup>), що абсолютно не властиво Іларіону<sup>81</sup>.

<sup>78</sup>«Слово на Преображення» на сирійській мові було вперше видано Й. Ассермані у II томі його «Sancti Patris Nostri Ephraem Syri Opera omnia quae exstant Graece, Syriace, Latine» (1732–1746, С. 41–49). Грецький переклад у «Clavis Patrum Graecorum». На слов'янську мову переклад було зроблено із грецького варіанту приблизно у X ст. Він зберігся у списках сербських «Гоміліарій Михановича», які датуються межею XIII–XIV ст. (Див.: *Hannick, Ch. Maximus Holobolos in der kirchenslavischen homiletischen Literatur (Wiener Byzantinische Studien 14) / Ch. Hannick. – Wien: Verlag der Osterreichischen Akad. der Wissenschaften, 1981. – S. 244*), і руському збірнику кінця XIV ст. (РГБ, Погод. 66), який неодноразово відтворювався у багатьох більш пізніх списках у складі збірників та міней (у даному дослідженні було використано список давньослов'янського «Слова на Преображення» за збірником XV ст. (Иже въ сѣы ѿца нашегѡ Єфрема Соурина слово на Превбраженіє Гѧ нашегѡ ІѤ. Хѧ // Сборник (XV ст.). РГБ, ф. 304. I № 754. – л. 450 об. – 458).

<sup>79</sup>*Грушевський М. С. Історія української літератури: В 6 т., 9 кн. / М. С. Грушевський. – К.: Либідь, 1993. – Т. II. – С. 70.*

<sup>80</sup> Иже въ сѣы ѿца нашегѡ Єфрема Соурина слово на Превбраженіє Гѧ нашегѡ ІѤ. Хѧ // Сборник (1644 г.). РГБ, ф. 304. I № 754. – лл. 455 – 455 об.

<sup>81</sup> Зрештою, важливим є також питання, чому такий витончений богослов як Іларіон використовував міфічну конструкцію. Одну з таких підстав можна знайти, якщо поглянути на його текст із позицій політичної доцільності. Адже часто метою політичного тексту є не тільки і не стільки спроба теоретичної рефлексії, скільки намагання вплинути на масову свідомість своїх сучасників. Якщо розглянути даний твір із позицій політичного маніпулювання масовою свідомістю, то ми можемо побачити в Іларіона багато із тих риторичних прийомів, які навіть у наш час експлуатуються політехнологами. Навіть можна сказати, що Іларіон у своїх промовах окрім поверхових прийомів використовував глибинні технології роботи із колективним несвідомим, які сучасна практика або ж обходить, або ж використовує вкрай незграбно.



На формування елементів теократичної теорії в писемній спадщині Київської Русі, очевидно, вплинули й переклади неймовірно популярних тут «трьох святителів» – Василя Великого, Григорія Ниського та особливо Йоана Золотоуста, котрі як раз жили у період остаточного формування даної теорії у Візантії<sup>82</sup>. Значним чином на обожнення влади вплинула також канонізація Бориса і Гліба, яка припала на кінець 60-х – початок 70-х років XI століття, які характеризувалися нестабільною політичною ситуацією. «Ушанування святих Бориса та Гліба, – писав В. Горський, – стало важливим актом, що не лише засвідчував перемогу національної політики Ярослава, а й увінчував ореолом святості саму великокнязівську владу»<sup>83</sup>.

Слід також наголосити на цікавій деталі – у Галицько-Волинському літописі ми не знаходимо теократичного обґрунтування влади. Літопис не згадує про те, чи є людина, наділена найвищою владою, намісником Бога на Землі, чи навіть про те, що «будь-яка влада є від Бога», однак божественна сфера виступає активним визначальним чинником у політичних подіях, насамперед, у війнах. Автори і редактори літопису неодноразово наголошують, що перемоги й поразки залежать не від людей, а від Бога («не ѿ помощи члѣвомъ побѣда нѣ ѿ Ба»<sup>84</sup>, «якоже пишеть во книгахъ нѣ в силѣ брань. но в Бзѣ стоить побѣда»<sup>85</sup>). Сама участь надприродного буття у політичних подіях виступає як більш безпосередня, аж до змалювання ворогів, які «англьмъ. потоплаеми ѿ Бапосланымъ»<sup>86</sup>. Це, знову ж таки, елемент, який, найімовірніше, сформувався під впливом язичництва, бо саме у язичницькій міфології боги приймають участь у військових діях чи то безпосередньо, чи то через керовані ними природні стихії.

---

<sup>82</sup> Деякі цитати є, щоправда, приписаними цим мислителем. Ось характерна цитата, що приписується Йоану Золотоусту, із «Ізборника» 1076 року: «Небрѣженіе же о властѣхъ небрѣженіе о самоомъ бозѣ иже на власти зем[л]ь[нѣ] по[уче] ния в[иди]ма[го] влдік[и] не боа са [ка]ко невидимаго оубоить са» (Ізборник 1076 года... – лл. 46 – 46 об.).

<sup>83</sup> Горський В. С. Святі Київської Русі / В. С. Горський. – К. : Абрис, 1994. – С. 95.

<sup>84</sup> ПСРЛ. – М. : Языки русской культуры, 1998. – Т. 2: Ипатьевская летопись. – С. 801.

<sup>85</sup> Там само. – С. 833.

<sup>86</sup> Там само. – С. 840.

### 3.3. Церковна і світська влада

Проблема співвідношення церковної і світської влад була однією із найгостріших у Середньовіччі. Дискусія про характер взаємин між ними є рецепцією Біблійного розведення «царства Бога» і «царства цісаря», відображених у відомому євангельському епізоді, коли фарисеї через своїх учнів запитували в Ісуса Христа, чи годиться давати податок цареві, на що Ісус відповів: «Тож віддайте Кесареві кесарево, а Богові Боже»<sup>87</sup>. Київська Русь ознайомила із даною проблемою завдяки перекладу «Правил святих апостолів», зокрема правил 6, 30, 83 та 84. Наведений у «Правилах...» вислів Христа конкретизується шляхом розведення цих двох сфер влади. Правило 6 («Спїѣли поп ли діакѡ мирскї печени да восприемлѣ. Аще ни да звержетса»<sup>88</sup>) має цілком абстрактний характер так само, як і правило 81 («Рѣхомъ ако не дѡ ѣнно есть. спїоу ли попоу. вѣлагатиса в люѡскаѡ строенїѡ. Нѣ печиса о цркѡ потрѣбѡ. ли да повинетса оубо сего не творити. ли да извержетсаник то же бо можѣдвома гѣдинома. рабо тати...»<sup>89</sup>). У 30-й та 83-й настановах розподіл «царства Бога» і «царства цісаря» наповнюється конкретним змістом. Правило 30 забороняло використовувати світську владу для отримання тих чи інших церковних посад: «Аще кы епїпѣ пакы мирскї князь помощью приимѣ црквѣ да извержетса и ѡлѣчи. и приобщающї с нї вси»<sup>90</sup>, а правило 83 забороняло священику брати участь

<sup>87</sup> Мт. 22: 15–21.

<sup>88</sup> Правила Стѣ Аплѣ // Кормчая (нач. XVI в.). РГБ, ф. 304.1. № 207. – л. 24 об. У скороченій редакції це правило звучить так: «Спїѣ ли поп ли діаконъ мирскї печенїѡ да всѣприемлетѣ» (Правила Стѣ Аплѣ // Кормчая (XVI в.). РГБ, ф. 304.1 № 205. – л. 26). У тлумаченні «Правил» візантійського філософа і богослова Йоана Зонаридо цього фрагмента дається суто політичний коментар: «Священик повинен «не дозволяти собі вмїшуватися в світські справи і народні повстання» (Правила святихъ апостолѣ, святихъ отецъ съ толкаванїями. – М.: Типографїя Современныхъ Извѣстїи, 1876. – С. 22).

<sup>89</sup> Правила Стѣ Аплѣ // Кормчая (нач. XVI в.). РГБ, ф. 304.1. № 207. – л. 28 об. У «Кормчїи» скороченої редакції: «Рѣхомъ ако не достоино есть епїпоу или попови вѣлагатиса в люскаѡ сторенїѡ но печиса ѡ црквнїѡ потрѣбѡ ли повинетса оубо сего не творити ли да изврѣжетса» (Правила Стѣ Аплѣ // Кормчая (XVI в.). РГБ, ф. 304.1 № 205.– л. 38 об.).

<sup>90</sup> Правила Стѣ Аплѣ // Кормчая (нач. XVI в.). РГБ, ф. 304.1. № 207. – л. 25 об. Скорочена редакція: «Аще епїп мирскї кня прїимѣтї црквѣ. Да изврѣжетса и ѡлѣчитса» (Правила Стѣ Аплѣ // Кормчая (XVI в.). РГБ, ф. 304.1 № 205. – л. 29 об.).

у «воїнській справі»: «Єпѣ. ли поѣ. ли діакѣ воїнства дрѣ жаса. и хотаобое имѣти. мирскѣю вла и стѣско строение. Да извержетѣ»<sup>91</sup>. Далі по тексту слідує просте відтворення біблійного афоризму, на якому ґрунтуються ці правила: «кесарева бо кесареви, а Бѣжіа Богоу»<sup>92</sup>.

Можна з впевненістю сказати, що ні теократична модель<sup>93</sup>, ні цезаропапізм у чистому вигляді не існували ні на Заході, ні у Візантії, ні в Русі. Не функціонувала в чистому вигляді і так звана «симфонія», себто модель, що ґрунтується на розподілі владних повноважень, невтручанні держави у справи церкви й навпаки, а також взаємній підтримці. Однак є певні підстави стверджувати, що для Київської Русі була обрана саме модель симфонії. На це вказує не тільки наявність у перекладних кодексах правила 84, яке заклиало церковну владу з повагою ставитись до світської («Иже оукорї цра. ли кназа чресъ правное казнь да приимѣи аще ѣ причѣтнї. да извержетѣ. Ащ ли люжанї да ѡлѣченъ бѣде»<sup>94</sup>), а й включене у переклади класичне формулювання ідеї симфонії з

<sup>91</sup> Правила Сѣѣ Апѣ // Кормчая (нач XVI в.). РГБ, ф. 304.І. № 207. – л. 29.

<sup>92</sup> Там само. Для цитування повної редакції правил було вибрано задля зручності саме цей список. Як показує дослідження, повна редакція «Правил» в Йосафовському списку від даного списку за змістом суттєво не відрізняється. Наприклад, цей фрагмент у Йосафовському списку звучить так: «Єпѣ. ли попѣ. ли діакѣ воїнство дерѣжа. и хота имѣти обое. людскѣ власть. и сѣненїе. Празденъ бѣде сѣненїа. кесарева бо кесареви. а Бѣжіа Бѣгоу» (Кормча (Йосафовський список, XV–XVI вв.). РГБ, ф. 173.І. № 54. – л. 14). Тобто ми бачимо, що відмінність полягає тільки у порядку слів та слововжитку, але не у змісті висловлювання.

<sup>93</sup> Тома Аквінський у «*Deregimineprincipumad Regem Cyprī*» пише: «Оскільки земне відрізняється від духовного, останнє не для земних правителів створене, а для священників, і особливо для першосвященника, наступника Петра і вікарія Христа – римського понтифіка, якому всі царі народу християнського мають бути підпорядкованими, як Господу Ієсу Христу. Оскільки так склалось, що тим, хто про потойбічний рубіж піклується, мають підпорядковуватися ті, хто переймається речами, які цьому рубіжу передують, і їх наказам підпорядковуватися» («*ut a terrenis essent spiritualia distincta, non terrenis regibus sed sacerdotibus est commissum, et praecipue summo sacerdoti, successori Petri, Christi vicario, Romano pontifici, cui omnes reges populi christiani oportet esse subditos, sicut ipsi Domino Iesu Christo. Sic enim ei, ad quem finis ultimi cura pertinet, subdi debent illi, ad quos pertinet cura antecedentium finium, et eius imperio dirigi*») (De regimine principum ad regem cyprī // *Opera omnia Sancti Thomae Aquinatis*[Electronicresource]– Access mode: [http://www.documentacatholicaomnia.eu/03d/1225-1274,\\_Thomas\\_Aquinas,\\_De\\_Regimine\\_Principum\\_ad\\_Regem\\_Cyprī,\\_LT.pdf](http://www.documentacatholicaomnia.eu/03d/1225-1274,_Thomas_Aquinas,_De_Regimine_Principum_ad_Regem_Cyprī,_LT.pdf) (last access: 12.01.2016). – Title from the screen.

<sup>94</sup> Правила Сѣѣ Апѣ // Кормчая (нач XVI в.). РГБ, ф. 304.І. № 207. – л. 29.

передмови до VI новели Юстиніана, причому у так званому «сербському варіанті»<sup>95</sup>. Непрямим підтвердженням цьому є той факт, що саме сербську Кормчу 1262 року, де були вміщені «Правила святих апостолів», попросив прислати в Русь митрополит Кирило II, що саме вона була схвалена руським церковним собором, який він скликав 1272 р., і саме вона була покладена в основу більшості пізніх списків та друкованого видання 1650 року<sup>96</sup>. Це, найімовірніше, відбулося через те, що укладач Кормчої, будь то Савва Сербський чи хто інший, підбирав матеріал таким чином, щоб з усіх цих настанов впливала теорія «симфонії», а не цезаропапізму. Популярність сербської кормчої в Русі можна пояснити також намаганням церкви бути рівноправним партнером у стосунках із князівською владою. Та, власне, якщо вже говорити не про філософські ідеали, а про реальну політичну практику, то цезаропапізм та сакралізація князівської влади у Київській Русі не набувала таких масштабів і форм, як у Візантії.

У перекладі «Правил святих соборів» ідея розподілу влад конкретизується. У тексті вже йдеться про їх природу і сутність, про

<sup>95</sup> Концепція симфонії, викладена у «Новелах» Юстиніана, була, безумовно, відома в Київській Русі (Див. про це: *Щапов Я.Н.* Собрание новелл Юстиниана в 87 главах в древнерусской письменности / Я. Н. Щапов // IVSANTIQVVM. Древнее право. 1998. – № 1(3). – С. 110). Класичне формулювання ідеї симфонії з новел міститься в киеворуській «Кормчій»: «Великаа паче ѡнѣхъ ѡже въ чловѣцѣхъ еста дара бжїа, сщєнничество же ѡ црсьтво... ничто же такъ бываѣт поспѣшнее црсьству сего ради ѡко же стїтельскаа чєсть... ѡще бо ѡни не прѡчни боудѣтъ во всемъ... ѡ праведнѡ и подобнѡ ѡкрашати начнѣтъ поѣданыа ѡмъ грады, ѡ соушаа под ѡними, боудетъ согласїе нѣкое благо, все ѡже добро чловѣчєстѣй дарѡа жїзни» (Кормчая (Номоканонъ). Отпечатана с подлинника патриарха Иосифа. Изд. 3-е, стереотипное. – СПб.: [Б.в.], 1998. – С. 748–749). Цілком очевидно, що симфонія не була системою реального розподілу влад ні у Візантії, ні в Русі, а так і залишилась політично-філософським ідеалом. Однак ідеальний характер концепції симфонії і той факт, що вона ніколи по-справжньому не діяла, аж ніяк не применшує її політичного значення, адже ідеї, що з'являються у межах політичної філософії, часто за своєю сутністю є ідеалами, недосяжною перспективою, проектом, який тільки пропонується реальній політиці, але до кінця, в неадаптованій формі, ніколи не реалізується. В як б культурне середовище не потрапляли «Правила святих апостолів» та викладені в них ідеї про відносини церковної та світської влад, їх одразу ж адаптували до місцевих особливостей.

<sup>96</sup> Кормчая (Номоканонъ). Отпечатана с подлинника патриарха Иосифа. Изд. 3-е, стереотипное. – СПб.: [Б.в.], 1998. –1481, IV с.

взаєморозподіл їх повноважень та про взаємодію цих двох сфер. Тут проблемі відводиться, напевне, найбільше місця, у порівнянні з усією киеворуською писемною спадщиною. Обговорення системи двох влад відбувається нібито у двох вимірах: розведення двох сфер та пошук точок дотикання між ними. Розподілення влади мирської і священницької розглядається в соборних правилах у кількох аспектах:

а) *Заборона використовувати світську владу для здобуття влади церковної, отримання тих чи інших церковних посад.* Правило 3 VII Вселенського Нікейського собору гласить: «Вѣсь причѣтъ бывающий ѿ кназа. еп̄па. и ѿ попа или ѿ дѣака не извѣстною біти по канону»<sup>97</sup>. Правило 12 IV Вселенського собору забороняло використовувати світську владу для зміни адміністративного поділу церкви, який за правилами 17 того ж собору та правилом 38 VI Вселенського собору, повинен був співпадати із адміністративним поділом держави. Зокрема, заборонялося розділяти одну область на дві, щоб здобути митрополію, або щось інше. Правило 12 Антіохійського помісного собору забороняло, у випадку позбавлення церковного клірика своїх владних повноважень, звертатись зі скаргою до князя («сѣтоужити црѣвслѣхъ»<sup>98</sup>), зрештою, правило 13 Лаодікійського помісного собору забороняло вибирати тих чи інших осіб на церковні посади «демократичним» шляхом: «Яко не достоити народѣ избороѣт творити. хотащѣ поставлати во сщєніе»<sup>99</sup>.

б) *Розділення сфер церковної й світської судових влад.* Як ми знаємо, й у Візантії, й на Заході, й в Русі встановилася система подвійного суду, за якої людину судили й оцінювали світським судом та судом церковним. Перший забезпечував юридичне покарання або виправдання, другий оцінював вчинок із позицій моралі, релігії та церкви. Правило 9 IV Вселенського собору у випадку «Аще которы клирѣ сѣ клирикѣ та жю имать» забороняло «к людмкѣ

<sup>97</sup> Уть кый съборъ и прибытокъ и колика правилъ сие събрано бысть съчтание // Кормчая (XVI в.). РГБ, ф. 304.1. № 207. – л. 77 об. Під «канонном» тут мається на увазі правило 30 «Правил святых апостолів».

<sup>98</sup> Там само. – л. 95.

<sup>99</sup> Кормчая (Иосафовский список, XV–XVI вв.). РГБ, ф. 173.1 № 54. – л. 12.

сѣдїа пририще»<sup>100</sup>, тобто звертатися у світський суд, а не церковний.

в) *Розділення систем світських і церковних посад та світської й церковної посадової ієрархії*. Правило Константинопольського помісного собору 861 р. встановлювало: «Ащеоторый презвитерь, или дїаконъ в' мирскїа власти примѣшается ...или правитель над чѣм' боудеть, да изгнанъ боудеть ѿ причта»<sup>101</sup>. Обґрунтування цьому правилу собор знаходить у Євангелії від Матвія<sup>102</sup>, де сказано «неможеть бо Бґу работати и мамонѣ»<sup>103</sup>, що інтерпретується як неможливість служити одночасно і Богу, і світській владі.

г) *Розведення церковної та світської сфер прибутку*. Правило 3 IV Вселенського собору та правило 19 Карфагенського помісного собору забороняло священикам займатися світськими заробітками («въводи себе въ мирскыихъ вещи»<sup>104</sup>). Не важко помітити, що цей вислів був явною рецепцією апостольських правил. Аналогічну тезу дублює і правило Карфагенського помісного собору, посилаючись на Друге послання апостола Павла до Тимофія: «никтѣ воинъ бываа боуѡмбазаетса кѡплами житийсками»<sup>105</sup>.

д) *Розведення церковних та світських майнових відносин*. Правило 49 VI Вселенського собору, посилаючись на правило 24 IV Вселенського собору, постановляло, щоб «единою прѣданыи Боу манастырѣ. по разѡмѣ епискѡпа прѣбывати вои(с)ноу манастырѣ и вставленыи имъ вещи хранити манастыреви. и к тому немощі бывати имъ мирьскыимъ вбителиим»<sup>106</sup>.

<sup>100</sup> Кормчая (Иосафовский список, XV–XVI вв.). РГБ, ф. 173.І № 54. – л. 14 об.

<sup>101</sup> Кормчая (Номоканонъ). Отпечатана с подлинника патриарха Иосифа. Изд. 3-е, стереотипное. – СПб.: [Б.в.], 1998. – С. 576.

<sup>102</sup> Мт. 6: 24

<sup>103</sup> Кормчая (Номоканонъ). Отпечатана с подлинника патриарха Иосифа... – С. 576.

<sup>104</sup> Уть кый съборъ и прибытокъи колика правилъ сие събрано бысть съчетаніе // Кормчая (XVI в.). РГБ, ф. 304.І. № 207. – л. 40.

<sup>105</sup> Там само. – л. 115. (2 Тим. 2: 3–4). Тут експлуатується відомий образ «божого воїна» (Див. про це: Киричок О. Б. «Воїнство Христа» як етична ідеологема у філософській культурі давньокиївського періоду / О. Б. Киричок // *Magisterium*. – 2002. – Вип. 5. – С. 69–83.

<sup>106</sup> Уть кый съборъ и прибытокъи колика правилъ сие събрано бысть съчетаніе // Кормчая (XVI в.). РГБ, ф. 304.І. № 207. – л. 65.

Однак, окрім розподілу, розведення сфер світської і церковної влад «Правила святих соборів» також намагалися окреслити точки їх дотикання. Як відомо, світським особам заборонялося входити до церковного вівтаря, однак правило 69 VI Вселенського собору робить виключення із цього правила: «Токмѡ црѣь єдинѣь, инѣь же ни кто же ѡ мирскихъ члѣкѣь, во вчистилице да внидетѣь»<sup>107</sup>, тобто дозволяє заходити до вівтаря правителям. До нього додається тлумачення, яке стверджує: «Не достоитѣь ни комѣь же ѡ всѣхъ в мирстѣьмъ житїи вноутрѣь сценнагѡ ѡлтара вхѡдити: то кмо же се, ни како же не возбранено єсть црѣтѣьй власти ѡ гдѣствѣь, єгда хоцетѣь принести дары созавшемѣь єго Бгѣь, по нѣкоємѣь преданїю древнихъ ѡцѣь»<sup>108</sup>. Про яке «преданїє древнихъ ѡцѣь» тут йдеться незрозуміло. У грецькому оригіналі найближчого до слов'янського «Номоканону XIV титулів», за рукописом Римської Bibliotheca Vallicelliana F. 47 X ст., ні про яких «отців» не сказано, а існує тільки згадка про «давній переказ» («ἀρχαιολογία παρὰδοσις»<sup>109</sup>). Найімовірніше, дане правило посилається на давню, ще римську традицію, за якою імператори, окрім усіх своїх численних титулів носили ще й титул «Pontific maximus» («верховний першосвященик»), що було важливим чинником сакралізації влади. Зазначимо, що ранній переклад слов'янського «Номоканону XIV титулів» це правило випускає, що може свідчити про явне небажання церковної верхівки у X–XI ст. допустити сакралізації князівської влади, підірвавши таким чином авторитет єдиного «богопризначеного» візантійського імператора, однак у більш пізніх перекладах «Правил святих соборів» дане правило з'являється.

### **3.4. Теорія «священної держави»**

У писемних пам'ятках Київської Русі держава також вважалася священною. Ця теза була запозичена із Візантії, котра в свою

---

<sup>107</sup> Кормчая (Номоканонъ). Отпечатана с подлинника патриарха Иосифа. Изд. 3-е, стереотипное. – СПб.: [Б.в.], 1998. – С. 534.

<sup>108</sup> Там само.

<sup>109</sup> Бенешевич В. Н. Древнеславянская кормчая XIV титуловъ безъ толкованїи / В. Н. Бенешевич. – СПб : Издание ОРЯС ИАН, 1906. – Т. 1 – С. 188.

чергу використовувала модифіковані уявлення про «священну Римську Імперію».

Першим, хто запровадив у візантійську політичну філософію дану доктрину, був, очевидно, ранньохристиянський філософ Євсевій Кесарійський. Він стверджував, що до імператора Костянтина всі народи жили відокремлено і весь людський рід ділився на «епархії (επαρχίας), народочальства (επαρχίας), містоначальства (τοπαρχίας), тиранії (τυραννίδας) й політархії (πολυαρχίας)»<sup>110</sup>. Від цього постійно тривали війни й процвітало багатобожжя<sup>111</sup>. Однак згодом для всіх розрізнених народів розквітло римське царство і все почало насолоджуватися миром<sup>112</sup>, причому цей розквіт був невіддільним від становлення християнства як об'єднуючої монотеїстичної релігії. Як пише Євсевій, постали «дві сили» («δυνάμεις»): «римське царство, що стало монархічним, і вчення Христове, і обидва вони разом розквітли»<sup>113</sup>. Виникнення і перемоги цієї монотеїстичної монархії були «передбачені пророками», перетворились у творчості візантійського філософа на всесвітньо-історичні діяння, а тому імперію Костянтина «охороняє і захищає Бог», вона є «виконавицею божественних призначень і зброєю спасіння людства, імітацією небесного царства»<sup>114</sup>.

Теорія Євсевія стала відправною точкою для всієї візантійської політичної філософії і, очевидно, відбилась у свідомості києво-руських книжників, котрі перебували під впливом цієї філософії. Уявлення про священну державу відтворює насамперед паломницька література, котра за своїм функціональним призначенням і повинна була моделювати сакральні просторові топоси. Змальовуючи «житие, якое при Константине было», новгородський архієпископ Антоній у своєму «Сказанні міст святих в Царгороді» розвиває ідею про богжественну призначеність монархії Костян-

<sup>110</sup> *Eusebius Caesariensis. De laudibus Constantini oratio in ejus tricennialibus habita* // PG 20 col. 1421. Можливо малося на увазі «анархії».

<sup>111</sup> *Ibid.*

<sup>112</sup> *Ibid.* – col. 1421–1424.

<sup>113</sup> «Ῥωμαίων ἀρχὴ μόναρχος ἐξ ἐκείνου φανθεῖσα, καὶ τοῦ Χριστοῦ διδασκαλία, ὁμοῦ καὶ κατὰ τὸ αὐτὸ συνακμάσασαι ἀλλήλας» (*Ibid.* – col. 1424).

<sup>114</sup> *Курбатов Г. Л. Ранневизантийские портреты. К истории общественно-политической мысли / Г. Л. Курбатов. – Л. : Изд. ЛГУ, 1991. – С. 45.*



тина для миру та злагоди між народами, дуже подібну до теорії Євсевія Кесарійського. Антоній практично дослівно дублює візантійського філософа, коли пише: «хощє ны дати Бг̃ жития· ꙗкоже при Коньстѣтинѣ· было· і болѣ ннѣ того будѣ· приведеѣ Бг̃ поганыя Жидове во кр̃щение· і буду хр̃тияне во єдиной лю̃бви· не ймущє рати межу собою· нѠ то'кмо на тѣ имѣ воєвати·к'то не восхоцѣ во кр̃щение внѣти· да і волею і неволею принудѣ й Бг̃ в'нити во кр̃щение· ѡбилия же всего добра на земли будѣ множество· і правда· і стѣ житиѣ начнѣ жити людие· обиды же не будѣ»<sup>115</sup>.

Найімовірніше, такі міркування потрапили в Русь завдяки Іларіону. Образ Руської Землі змальовується у «Слові про Закон і Благодать» у вигляді найвищого ідеального, райського суспільства, «царства Божого». На думку С. Бондаря, Іларіон «формулює постулат, згідно з яким геометрія колишнього релігійно політичного простору – усталеної християнської ойкумени на чолі з Візантією – тепер не збігається з усталеними кордонами християнського світу. По хрещенні Русі цей простір формує вже не лише нинішній політично-релігійний центр – Царград. Він, політично-релігійне осереддя Візантії, перестає бути живим серцем християнської духовності, християнського життя, церковно-релігійної політики та християнської думки. Ядро стає периферією. На історичній арені постає зовсім новий духовно релігійний і культурно-політичний локус, котрий формує власний церковно-релігійний вплив, владу, ідеї. Епіцентром нового простору, де особливо відчувається насиченість, щільність, інтенсивність та святість християнськості, є Київ»<sup>116</sup>.

В уявленнях про «священну державу» відчувалась також присутність греко-візантійського шаблону, який називають топікою «ідеальної держави». Хоча вона, звісно, й не була настільки вираженою, як образ ідеального князя, є деякі підстави припустити її наявність в писемних текстах Київської Русі, зокрема, в тих аспектах, що стосувалися сакральної географії.

<sup>115</sup> Путешествие новгородского архиепископа Антония в Царьград в конце XII столетия. – СПб. : Типографія ИАН, 1872. – С. 25.

<sup>116</sup> Бондар С. В. Роль Богородиці у світовій і вітчизняній історії (за уявленнями руських книжників XI–XIV ст.) / С. В. Бондар // Мультиверсум. Філософський альманах. – 2006. – № 53. – С 75–87.

Як відомо, у платонівських побудовах «досконалий правитель» проектувався на «досконалу державу», яка, подібно йому, ставала мудрою, мужньою, розважливою і справедливою<sup>117</sup>. Подібно цьому, в києворуському мисленні (як, власне, й у середньовічному загалом) досконала людина, політик чи святий, з одного боку, уособлювали домінування певної із цих чотирьох чеснот, а з іншого – дотикаючись до того чи іншого місця у просторі держави, ніби сакралізували його<sup>118</sup>.

Як вважав В. Горський, у кожному з образів києворуських святих, що нам залишила писемна спадщина, було підкреслено ту чи іншу чесноту<sup>119</sup>. Наприклад, княгиня Ольга уособлювала політичну і життєву мудрість, святий князь Володимир – піклування про підлеглих та милосердя, святий Борис та Гліб – дотримання принципу старійшинства у передачі влади, смиренність, святий Антоній та Феодосій – чернецький подвиг, який був ні чим іншим як християнського інтерпретацією мужності. Києворуські святі у сукупності своїй становили певний завершений набір християнських чеснот, пов'язаних із платонівськими: *мудрість, милосердя, смиренність, чернецька мужність*<sup>120</sup>. Дослідник сакральної топології києворуської держави Ю. Завгородній вказує на тісний взаємозв'язок між святим місцем та образом святого: «Трансцендентне у межах

---

<sup>117</sup> Платон. Держава IV 427e

<sup>118</sup> Інколи навіть язичницький бог чи ідол може сакралізувати місце. Кияни добре знають легенду про проходження Видубицького монастиря, який утворився на місці, де виринув із води Перун, скинутий у Дніпро Володимиром під час хрещення Русі. Для сакралізації визначеного місця не було важливо добра чи зла, християнська чи язичницька сила до нього доторкнулася. Церкви на місці язичницьких капищ переконують у цьому. Зрештою, Видубицький монастир, як відомо, був присвячений архангелу Михаїлу, керівнику «небесного воїнства», напевне, не тільки через те, що його місцезнаходження мало функцію політичного і військового форпосту Києва, а й з тієї причини, що Перун, якому він завдячує своїм виникненням, символізував такі моральні риси як мужність і військову хоробрість.

<sup>119</sup> Горський В. С. Святі Київської Русі / В. С. Горський. – К. : Абрис, 1994. – С. 175.

<sup>120</sup> Символічну тотожність військового та християнського подвигу нами було досліджено в інших працях. Див.: Киричок О. Б. «Воїнство Христа» як етична ідеологема у філософській культурі давньокіївського періоду / О. Б. Киричок // *Maricestrium*. – 2002. – Вип. 5. – С. 69–83.

Печерського монастиря демонструє свою присутність не тільки через Божі знаки-символи (онтологічний рівень), а й через провідників волі Божої (посередників між світом Небесним і світом земним) – святих ченців печерських (антропологічний рівень)... Специфіка святого місця тісно корелює як із божою обраністю, так і з діяльністю в ньому святого(-их). У разі гармонійного поєднання і достатнього виявлення цих двох важливих складових святе місце долає межі просторово-часової локальності. Таким чином, відбувається трансляція святості вже у земному (історичному світлі)»<sup>121</sup>. У просторовому ландшафті Києва дослідник виділяє кілька центрів (сакральних або святих місць), якими, на його думку, були Десятинна Церква, храм Софії Київської та Києво-Печерський монастир. Якщо спробувати проаналізувати зв'язок цих місць із образами святих, які репрезентували всі чотири вищезазначені чесноти, то схема виявиться приблизно такою:

а) Десятинна церква може розглядатись у її зв'язку із *милосердям* (вона пов'язана з іменем милосердного князя Володимира Святославича, який її будував, де він був похований, і самою назвою викликала у свідомості людини образ пожертви).

б) Києво-Печерський монастир виступав символом чернецької *мужності* і, звичайно ж, пов'язувався із образами святих Антонія і Феодосія.

в) Значно складнішим був зв'язок образу «премудрої» святої княгині Ольги з певним місцем у географії київської держави. Храмом, присвяченим мудрості, виступала, звісно ж, Софія Київська. Однак княгиня Ольга була похована, найімовірніше, саме у Десятинній церкві й з Софією Київською ніякого зв'язку не мала, хоча у переказі сумнівного Йоакимівського літопису (за В. Татищевим) є свідчення, що Ольга сама «церковь святяга Софії древянную устрои»<sup>122</sup>, а також ми маємо не менш сумнівні висновки

---

<sup>121</sup> *Завгородній Ю.* Нестор-літописець – автор «Вступу» до сакральної географії Київської Русі / *Ю. Завгородній // Давньоруські любомудри / В. Горський та ін. – К. : Вид. дім «Києво-Могилянська академія», 2004. – С. 170.*

<sup>122</sup> *Татищев В. М.* Історія російська / *В. М. Татищев. – М. : Императорский московский университет, 1768. – Кн. 1. Ч. 1. – С. 36.*

Є. Голубінського про те, що Десятинна церква мала Софіївське присвячення<sup>123</sup>. У Софіївському храмі на одній із фресок східців збереглося цікаве зображення, що ілюструє напівлегендарну історію про те, як Ольга обдурила Візантійського імператора, чим, знову ж таки, підкреслюється мудрість цієї княгині.

г) Щодо смиренності, уособлюваної Борисом та Глібом, то сакральні місця, пов'язані з ними, взагалі довго функціонували поза межами Києва. Це, напевно, було зумовлено спротивом, який чинила Візантія спробам канонізації руських святих. У Києві знаходився митрополит-грек, який не підтримував вшанування руських святих, хоча церкву, присвячену Борису й Глібу, все-таки вдалося побудувати у Вишгороді – улюбленій резиденції князів, куди й було перенесено їх мощі.

Слід зазначити, що межі сакрального простору Києва не були замкнутими. Ми знаємо, що дубовий тринадцятикупольний Софіївський храм було побудовано у Новгороді, аналогічний храм стояв у Пскові, а Борисо-Глібські храми постали ледь не по всій Русі: на Альті, в Переяславі, Пскові, Новгороді, Полоцьку, Ростові, Рязані, Чернігові й інших містах. В деяких випадках відбувалися навіть конфлікти всередині сакрального простору киеворуської держави, наприклад, у Новгороді храм Бориса і Гліба було побудовано на місці старої дерев'яної Софії. Себто можна припустити, що у часи Київської Русі відбувалось розкреслення топіки чеснот не лише якихось локальних політичних утворень, на зразок міста, але й усєї киеворуської держави.

---

<sup>123</sup> Голубинский Е. Е. История русской церкви / Е. Е. Голубинский. – М. : Университетская типография, 1904. – Т. 1. – Ч. 2. – С. 100. Свої висновки дослідник побудував на свідченнях Титмара, єпископа Мерзебурзького, який у своїй «Хроніці» пише про існування Софіївського монастиря (monasterio Sophiae) у 1018 р., себто до офіційної дати побудови Софії Київської. Проте у світлі нового датування часу заснування Софії Київської, запропонованого Н. Нікітенко та В. Корнієнком, цим храмом могла бути й Софія Київська, а не обов'язково десятинна церква (Див.: Нікітенко Н. М., Корнієнко В. В. Найдавніші графіті Софії Київської та датування собору / Н. М. Нікітенко, В. В. Корнієнко // Софійські читання: матеріали IV міжнар. наук.-практ. конф. «Пам'ятки Національного заповідника «Софія Київська»: культурний діалог поколінь», 25–26 жовт. 2007 р., Київ / ред.: Г. І. Шаповалов, В. І. Ульяновський, В. С. Александрович; Нац. заповідник «Софія Київська». – К. : Горобець, 2009. – С. 417–443.

### 3.5. «Свій»-«чужий» та зовнішньополітичні відносини

В архаїчному мисленні уявлення про «внутрішні» і «зовнішні» політичні відносини були складними, зачіпали базові культурні пласти, сферу колективного несвідомого, виявляли антиномічність людського світосприйняття й одночасне тяжіння до синкретичності у розумінні соціуму й культури<sup>124</sup>. У літописному, паломницькому чи агіографічному осмисленні зовнішньополітичних відносин Київської Русі, здається, визначальним був глибинний конфлікт між уявленнями про «чужого» як представника інших земель, носія напруги і небезпеки, та уявленнями про «гостя» як посланця Бога, прибульця із трансцендентного, хоча і «зовнішнього», але вищого світу<sup>125</sup>.

Чужий – це той, хто говорить іншою мовою, має інші звичаї, іншої віри, він завжди є джерелом небезпеки, його слід остерігатися, з ним слід бути обережним, однак, у той момент, коли цей «чужий» приходять у нашу землю як гість у глибинах підсвідомого активізується інша, ієрофанічна за своєю природою ідея – він стає явленням Богом, або, принаймні, посланцем трансцендентного. Складна ритуалістика гостинності в Русі та стадіально синхронних культурах, що сягає ще праіндоевропейської основи, змушує нас переосмислити «прагматичні» тлумачення феномену гостинності, досить популярні в історіографії недавніх часів. Намагання звести всю складну феноменологію гостинності до «товарного обміну», «необхідності розвитку дипломатичних стосунків», «встановлення військових союзів» тощо було притаманне не лише переважній масі радянських дослідників середньої руки, але й деяким вельми авторитетним вченим. Наприклад, настанова

---

<sup>124</sup> «Будь-яка культура починається з розбиття світу на внутрішній («свій») простір і зовнішній («їх»), – пише Ю. Лотман. – Як це бінарне розбиття інтерпретується, залежить від типології культури. Однак саме таке розбиття належить до універсальї. Межа може відділяти живих від мертвих, осілих від кочівників, місто від степу, мати державний, соціальний, національний, конфесійний чи будь-який інший характер» (Лотман Ю. М. Семиосфера / Ю. М. Лотман. – С.-Пб. : Искусство-СПБ, 2000. – С. 258).

<sup>125</sup> Байбури́н А. К., Топорков А. Л. У истоков этикета: Этнографические очерки / А. К. Байбури́н, А. Л. Топорков. – Л. : Наука, 1990. – С. 122.

«чтите гость», на думку Д. Лихачова, з'являється у «Повчанні» Володимира Мономаха через те, що «при новому політичному ладі могли виникнути складнощі при пересуванні по території Русі»<sup>126</sup>. Але насправді ця настанова була всього лише запозиченням із Біблії: «Він чинить суд сироті та вдові, і любить приходька, щоб дати йому хліба й одежу»<sup>127</sup>, про що свідчить використання Мономахом другої частини цитати: «избавите обидима, судите сироте, оправдаите вдовицу»<sup>128</sup>. Окрім того, велике ритуальне нашарування над феноменом гостинності не можливо остаточно витлумачити на основі «прагматичних» підстав. Порухення ритуальності у багатьох культурах могло спричинити навіть агресію відносно гостя. Український фольклор, наприклад, зберігає уявлення, що гість, який не зняв шапки біля дверей домівки, є чортом, котрий сховав під шапкою свої роги. У будь-якому випадку «гість» несвідомо осмислюється як прибулець із трансцендентного, потойбічного світу, але його ідентифікація – як доброї чи злої сили – має здійснюватися на основі строгого і складного ритуалу. Таким чином, прибулець з іншої країни, з одного боку – небезпечний чужинець, а з іншого – посланець Бога. Архаїчна духовність у даному питанні антиномічна, однак тяжіє, як уже зазначалося, до залагодження конфліктів на ще більш глибинній основі, що виступала спільним джерелом обох уявлень.

Ставлення до «чужого», котрий був, насамперед, представником «зовнішнього» простору, будувалося на метафорі, яка у найзагальнішому вигляді означала, що «своя земля» подібна до землі «чужої», хоча до певної міри й відрізняється. У поширених киеворуських дескриптивних метафорах на зразок «Київ – другий Єрусалим», «Київ – другий Константинополь», «свій» простір осмислюється аналогічно «чужому», адже метафора якраз і слугує для того, щоб знаходити подібне у відмінному. «Територія Київської Русі виступає “мікрорівнем” відносно решти географічного та

---

<sup>126</sup> Лихачев Д. С. Этическая система на Владимир Мономах / Д. С. Лихачев // Езык и литература. – 1966. – № 4. – С. 8.

<sup>127</sup> Див.: Пв. 10: 18. Див. також Пв. 24: 19–21; 26: 12–13; 1 Цр. 17: 19

<sup>128</sup> Поученье (Володимира Мономаха) // Летопись (Лавреньева летопись, 1377 г.). РНБ, Ф.п.IV.2. – л. 79.

етнокультурного простору, який, відповідно, є «макрорівнем»... – пише про це Ю. Завгородній... – Риси, притаманні просторово-часовій орієнтації «мікрорівня», простежуються і на «макрорівні»<sup>129</sup>, однак, слід додати, простежуються з відчуттям певної відмінності, про що, власне, й свідчить числівник «другий». Житель Риму, Єрусалима чи Константинополя є «таким, як я», хоча й очевидно іншим, земля за межами Русі подібна до нашої, хоча й «чужа», адже у семантичній структурі метафори, як вже зазначалось, окрім змісту й оболонки наявний ще й елемент замовчуваної і, можливо, не до кінця усвідомлюваної відмінності та її вербальної позначки («як», «другий» тощо). Саме ці базові метафори (якщо їх розглядати не як відображення просторового атрибуту хронотопу, а як сам хронотоп) фактично визначають давньоруське зовнішньополітичне ставлення до «чужого», вприсутнюються у політиці, самі стають політикою. Оскільки «внутрішнє» і «зовнішнє», крім усього, осмислюється ще й як «поцейбічне»–«потойбічне», «феноменальнє»–«трансцендентнє», то гість із «чужої» землі може легко перетворитися в явленого Бога, посланця із потойбічного світу, божественну силу, померлого родича тощо.

Люди всередині «своєї» землі розселяються по території часто концентрично, із сакральним центром всередині; в структурі міста наближеність до центру свідчить про рівень людини в політичній ієрархії; владні структури географічно розташовуються в центрі на пагорбі; чаклуни, ковалі, відьми та інші маргінальні елементи мають жити за межами міста чи села.

Таким чином, якщо структура киеворуського простору має «внутрішній простір, зовнішній і межу між ними»<sup>130</sup>, то чужий – це насамперед мешканець іншої землі, той, хто перебуває за межею, у «зовнішньому», подібному до «нашого», але «чужому» просторі.

---

<sup>129</sup> *Завгородній Ю. Ю.* Нестор-літописець – автор «вступу» до сакральної географії Київської Русі / Ю. Ю. Завгородній // *Давньоруські любомудри* / В. С. Горський та ін. – К. : Вид. дім «Києво-Могилянська академія», 2004. – С. 75.

<sup>130</sup> *Лотман Ю. М.* Семиосфера / Ю. М. Лотман. – С.-Пб. : Искусство-СПб, 2000. – С. 260.

Цей «зовнішній» світ, так само, як і «внутрішній», – неоднорідний. «Питоною складовою як до макро-, так і до мікро-рівня, – пише, Ю. Завгородній, – окрім святих місць, є ще й так звані нейтральні (розряджене тло) та грішні землі (зони забуття)»<sup>131</sup>. «Ієрархічна вертикаль» святих місць, на думку дослідника, має наступний вигляд: Земний Рай – Єрусалим – Афон, Константинополь, Солунь, Рим – Київська Русь – Київ<sup>132</sup>. Єрусалим оголошується безумовно «святим містом» (у «Ходінні» ігумена Данила вжито формулу «святий град Ієрусалим»<sup>133</sup>), що, власне, було властиве майже всій християнській традиції<sup>134</sup>. Інші землі нібито мали нижчі ступені в ієрархії. Саме у відповідності до наведеної вертикалі, як видно із текстів, будувалися зовнішньо-політичні відносини Русі з іншими землями.

Щоправда, шкала святих місць була неоднорідною, – у ній можна помітити ціннісне тяжіння киеворуських авторів до диференціації «православних» земель і «католицьких». Наприклад, в одному із киеворуських паломницьких творів невідомий

---

<sup>131</sup> Завгородній Ю. Ю. Нестор-літописець – автор «вступу» до сакральної географії Київської Русі... – С. 78.

<sup>132</sup> Там само.

<sup>133</sup> Житє и хоженє Данила Роуськыа Земли игоумена // Сборник смешанного содержания (1495 г.). ГНБ, Q.XVII.88. – л. 1.

<sup>134</sup> «Спасенна роль Єрусалима, – пише В. Ричка, – визначалася тим, що тут спливало життя Ісуса Христа і апостолів, розгортались основні події Старого і Нового Заповіту. Велике есхатологічне майбутнє міста провіщують Книги Псалмів, Повістей Соломонових та Пророків... Єрусалим символізував для всіх християн місце зустрічі людини з Богом. Невипадково ж його називав *Містом Бога Живого* апостол Павло (Євр. 12: 22), який, за літописною традицією, “и нам Руси учитель есть”. Містична ідея Єрусалиму повстала з рефлексії над текстами Старого Заповіту й, певною мірою, внаслідок континуації юдейської апокаліптики, завдяки чому “Єрусалим” є особливою міфологемою. Це не тільки і не стільки місто в Палестині, скільки всяка віруюча душа; Царство Небесне – Вишній Єрусалим й, зрештою, triumфуюча Церква. У середньовічній літературі з притаманною для неї теоцентричною візією моделі світу Єрусалим найчастіше виступає в спіритуалістичному, еклезіологічному значенні. Він витлумачувався як “гора світу” або ж “пуп землі”, й таким зображувався на середньовічних картах світу» (Ричка В. М. «Київ – другий Єрусалим» (з історії політичної думки та ідеології середньовічної Русі) / В. М. Ричка. – К. : Інститут історії України НАНУ, 2005. – С. 86–87).



мандрівник-новгородець висловлює скорботу з приводу безчинств хрестоносців у 1202–1204 рр., відображену у розповіді про плач ікони Богородиці із храму Святої Софії<sup>135</sup>; ігумен Данило у своєму «Ходінні» розповідає про католицькі лампади, які не загораються від благодатного світла гробу Господнього<sup>136</sup>), проте обидва автори допускають «прилучення» католиків до «своїх», яке виражається, наприклад, свідченнями згаданого вище новгородця про навернення хрестоносців<sup>137</sup> або про те, що вони також отримували зцілення від гробу Йоана Золотоуста<sup>138</sup>. Католиків ставили на щабель нижче, ніж православних, проте, вони все одно метафорично осмислюються як «наші», які хоча й не співають, а «верещать» у церкві<sup>139</sup>, однак під час хрестового походу «веры ради не мучили никогоже»<sup>140</sup>. Політичне ставлення до них більше нагадує те, що демонструє літописний філософ у промові до Володимира Святославовича: «ихъ же вера маломъ с нами развъращена»<sup>141</sup>, ніж те, що демонструє Митрополит Никифор у посланні «На латину» чи інша киеворуська полемічна література<sup>142</sup>. Католики визнаються такими, які можуть бути

<sup>135</sup> Анонимное хождение в Царьград // Книга хожений. Записки русских путешественников XI–XV вв. – М. : Советская Россия, 1984. – С. 82.

<sup>136</sup> «А фражская кандила повѣшена баху горѣ. а ѿ ѿни єдино же възгорѣѣа» (Житє и хоженє Данила Роусьскыа Земли игоумена // Сборник смешанного содержания (1495 г.). ГНБ. Q.XVII.88. – л. 43 об.

<sup>137</sup> Анонимное хождение в Царьград ... – С. 82.

<sup>138</sup> Там само.

<sup>139</sup> Житє и хоженє Данила Роусьскыа Земли игоумена... – л. 45 об.

<sup>140</sup> Анонимное хождение в Царьград... – С. 82.

<sup>141</sup> ПСРЛ. – М. : Языки русской культуры, 1997. – Т. 1: Лаврентьевская летопись. – С. 86.

<sup>142</sup> Г. Подскальський вважав, що полемічна література Київської Русі була чи не єдиним жанром, який був близьким не до патристичної, а до сучасної йому візантійської літератури (*Подскальски Г. Христианство и богословская литература в Киевской Руси (988–1237 гг.) / Г. Подскальски; пер. А. В. Назаренко; ред. пер. А. К. Акентьев; Санкт-Петербургское Общество византийско-славянских исследований / 2-е изд., испр. и доп. для рус. пер. – СПб. : Византинороссика, 1996. – С. 280*). Полемічна література, що збереглася, була обмеженою. Серед головних джерел можна назвати твір грецькою мовою, приписуваний митрополиту Леонтію, «Про опресноки» (Див.: Посланіє Льва, митрополита русскаго, обѣ опрѣснокахъ // Памятники древнерусскаго каноническаго права. – Пг. : [Б.в.], 1920. – Т. 2. – Вип. 1. – С. 73–101); «Суперечку з латиною» митрополита

«своїми», на відміну від інших народів, наприклад «сарацинів», котрі якраз і входять до «зони забуття». Священна, профанна чи нейтральна територія накладає відбиток на мешканців, які її населяють. Останні нібито стають продовженням землі, яка сама осмислюється, як вже зазначалось, антропоморфно – у вигляді велетенського людського тіла.

З огляду на все вищесказане, висловимо кілька міркувань щодо політичного інституту «проксенії» – етичного та юридичного покровительства гостям із інших земель, зафіксованого в джерелах Київської Русі. Цим інститутом нібито встановлювався компроміс, з одного боку, між сакральним статусом гостя як посланця Бога, а з іншого – як небезпечного «чужака». Стаття «Руської Правди», яка називається «Про борг», засвідчує повагу до іноземного гостя:

---

Георгія («Стязанье съ латиною» Георгія, митрополита Київського // Древнеславянская кормчая XIV титулов без толкований / Труд В. Н. Бенешевича. – София : Издательство Болгарской Академии наук, 1987. – С. 268–280); «Послания митрополита Йоана до римського папи Климента III», котре ходило в грецьких і слов'янських списках (Див.: Къ архиепископу римському от Иоана митрополита рускаго о опрѣсноѣх // *Поньрко Н. В.* Эпистолярное наследие Древней Руси (XI–XIII вв.): Исследования, тексты, переводы. – СПб. : Наука, 1992. – С. 30–35); три антилантинських послання митрополита Никифора: Володимир-Мономаху, муромському князю Ярославу та невідомому князю (всі твори з фотокопіями рукописів вміщені у виданні: Митрополит Никифор / Исслед. В. В. Милькова, С. В. Мильковой, С. М. Полянского; подгот. текстов В. В. Милькова, С. В. Мильковой; пер. С. М. Полянского; коммент. А. И. Макарова, В. В. Милькова, С. М. Полянского. – СПб. : ИД «Миръ», 2007. – 560 с.); послання Феодосія Грека (інколи автоство приписують Феодосію Печерському) князю Ізяславу Мстиславичу (Див.: Послание о вере латинской Феодосия к Изяславу // *Поньрко Н. В.* Эпистолярное наследие Древней Руси (XI–XIII вв.): Исследования, тексты, переводы. – СПб. : Наука, 1992. – С. 16–18). Власне, називати цю літературу «полемічною» можна лише умовною. Київоруські автори не заглиблювалися в питання догматичних відмінностей, а лише використовували стандартний набір звинувачень, запозичений із візантійського «Послання патріарха Кируларія антиохійському патріарху Петру III» та анонімного твору «Проти франків» (*Подскальски Г.* Христианство и богословская литература в Киевской Руси... – С. 285). Майже всі послання були адресовані князям і мали скоріше політично-пропагандистський характер. Католики переважно звинувачувались у недотриманні ритуалів, а інколи й просто їм приписувались якісь жахи на зразок того, що вони їдять «со пси и кошками».

борг йому має бути повернутим у першу чергу<sup>143</sup>. Аналогічне ставлення демонструє літописна стаття під 907 рік, а саме – відома домовленість Русі з греками, де було сказано: «а иж приходячи гости егда емлют мясину на .s. мясяць. хлебъ. [и] вино. и мясо и рыбы и овощем. и да творят им мовь. елико хотят. поидучи ж [домовь в] Роусь за сяда емлют оу цесаря вашего [на путь] брашно и якори и ужа и пароусы. и елико [імъ] надобе»<sup>144</sup>). Однак у даній статті говориться, що всі, хто прийдуть не для торгівлі, підтримки не отримують, їх імена повинні бути взяті на список, вони мають право входити в місто тільки через одні ворота, у супроводі, без зброї і по п'ятдесят чоловік<sup>145</sup>.

«Прагматичне» пояснення проксенії («необхідність розвитку торгівлі», «встановлення дипломатичних відносин» тощо) є корисним, але недостатнім і неповним, адже, як видно із цитованих фрагментів, протекторату підлягають виключно «свої» іноземці, православні візантійського обряду, в крайньому випадку – католики. Можливо, саме через це у літописі представлені тільки домовленості з Візантією, які автор прописує у найдетальніших подробицях, і не представлені ніякі інші. Якщо ми подивимося на інститут проксенії в інших культурах, наприклад, у культурі Стародавньої Греції, то побачимо, що і тут проксенія була формою гостинного протекторату, що поширювався переважно на «своїх», а саме – вихідців із грецьких полісів, тобто «еллінів», котрі, починаючи від «Історії» Геродота, стійко протиставлялися «чужим» – варварам.

---

<sup>143</sup> «Аще кто многымъ должень боудет(ь), а пришедьи гость изъ иного города или чужеземець, а не вѣдаа запоуститъ зань товарь, а вплатъ начнетъ не дати гостези коунъ, а первии долъжници начнутъ емоу не дати, запираю ще коунъ, то вести и на торгъ, прода иже и ѿдати же первуе гостези кѣны, а домашнимъ, что са останеть коунъ» (*Юшков С. В. Руська Правда: Тексти на основі 7 списків та 5 редакцій / С. В. Юшков. – К. : УАН, 1935. – С. 145*).

<sup>144</sup> ПСРЛ. – М. : Языки русской культуры, 1997. – Т. 1: Лаврентьевская летопись. – С. 16.

<sup>145</sup> Там само.

### 3.6. «Вільна» й «невільна» людина

«Правда Руська» є нарепрезентативнішим документом щодо відтворення писемних уявлень про ієрархічну диспозицію суспільних прошарків у киеворуській державі. Не заглиблюючись у складний текстологічний та історичний аналіз усього розмаїття соціальних груп Київської Русі, відмітимо лише, що в його основу було покладено фундаментальні для Античності й Середньовіччя поняття «вільної» й «невільної» людини. У «Руській правді» вони названі «свободна» і «несвободни». Цю термінологію відтворюють статті, в яких ідеться про випадки, коли «невільний» холоп ударить «свободна моужа»<sup>146</sup>, а також у статті, де князю забороняється продавати чужого холопа «зане соуть несвободни»<sup>147</sup>. Тільки вільні люди мали право виступати на суді та бути свідками, на що вказує стаття «w послоушьствѣ»<sup>148</sup>. В Русі існували й певні юридичні норми, що захищали невольних. Ні холопа, ні смерда, ні раба не можна було вбивати<sup>149</sup>, окрім того було врегульовано й деякі випадки, коли невольні люди отримували свободу, наприклад, коли вони мали дітей від вільного громадянина<sup>150</sup> або коли їм наносились тілесні ушкодження<sup>151</sup>.

З усього цього можна зробити висновок, що система політичних уявлень, яка оберталася навколо дихотомії «вільна – невольна людина», в цілому розвивалась у напрямі пом'якшення сваволі у ставленні до раба та створення юридичного забезпечення інсти-

---

<sup>146</sup> «На послоушество холопа не выкладывають, но вже не боудеть свободнаго, то по ноужисложитина боярьскаго тиоуна, на дворьского, а на иных не выкладывати; ивъ малѣ тажи, по ноужи, сложити на закоупа» (Юшков С. В. Руська Правда... – С. 147.)

<sup>147</sup> Там само. – С. 143.

<sup>148</sup> Там само. – С. 147.

<sup>149</sup> «Аще кто биетьраба своего или рабоусвою жезломъ и оумреть ѿ роукоуе-го, соудомъ да са мьститъ; аще ли пребоудеть д(е)нь или два, да не мьститса, свше бо естъ имѣние» (Там само. – С. 163)

<sup>150</sup> «Аще боудоуть робьидѣтимоужа, то задници не имати имъ, но свобода имъ см(а)т(е)рию» (Там само. – С. 150).

<sup>151</sup> «Аще кто истокнетъ фко рабоу своемоу или рабѣ своеси, свободъ да ѿпуститъ я въ вка мѣсто; или зоубъ рабоу своемоу выьбеть или рабѣ своеси, свобод(ь) да ѿпуститъ я въ зоуба мѣсто» (Там само. – С. 164).

туту людської несвободи, і це було співзвучно європейським і візантійським тенденціям «філософії рабства».

Ідейним полем, що підготувало ґрунт для пом'якшення ставлення до раба в Європі та Візантії, була філософія Античності, яка демонструвала повний плюралізм позицій і оцінок інституту рабства. Діапазон поглядів, як ми можемо судити, коливався від Евріпідових тверджень про те, що рабство є несправедливістю й насильством, яке принижує й деморалізує людину та суперечить її природі («Геккуба», «Троянки»), до Аристотелевих тез про те, що одні люди за природою вільні, інші – раби, і для останніх установа рабства є корисною й справедливою<sup>152</sup>. Дискусійності додавала і певною мірою невизначена позиція Платона. Завдяки відсутності шаблонових уявлень філософські погляди на рабство мали змогу поступово еволюціонувати до визнання рабів «духовно» вільними (і цим самим рівними з іншими людьми) та створення стабільного юридичного забезпечення функціонування рабства. Стоїки розвивають стару тезу Софокла про те, що у поневоленому тілі завжди залишається вільна душа, вимагаючи на цій основі милосердного ставлення до рабів. Відповідно до цього, в римському праві виникають концепції, що згодом відобразилися (можливо, опосередковано) і в «Руській правді»: раба можна дарувати, продавати, він не має права виступати в суді ні свідком, ні позивачем, не має права без згоди господаря вступати в шлюб, однак його вже не можна безкарно вбити чи покалічити, а дитина вільної людини і раба стає вільною. Окрім того з'являються правила, які регулюють процес отримання рабом свободи. Отже, в цьому питанні «Руська правда» демонструє як раз типове для Європи чи Візантії того часу «філософію рабства», що правда, без жодних декларувань «внутрішньої свободи».

До елліністичної концепції рабства християнська політична філософія додає лише думку про те, що перед Богом всі рівні, у тому сенсі, що душа раба так само ходить під Богом, як і вільної людини. «Нема раба ані вільного... бо всі ви один у Христі Ісусі!» – пише апостол Павло<sup>153</sup>, хоча відмітимо, що скасувати рабство як інститут політична філософія Середньовіччя, на момент створен-

<sup>152</sup> Аристотель. Політика I 1255a

<sup>153</sup> Гл. 3: 28.

ня «Руської правди», аж ніяк не намагалася. Навпаки, на Заході завдяки Томі Аквінському побутував аристотелівський погляд, який, як вже зазначалося, гласив, що сама природа призначила одних людей бути вільними, а інших – рабами, так само, як і на візантійському Сході теж знаходилося немало філософів (Кіпріан, Григорій Великий, Ігнатій Антіохійський, Йоан Золотоуст та інші), котрі закликали рабів до покори, оскільки покора перед своїм паном вважалася аналогічною покорі перед Богом. Факти визволення і відпускання рабів, як наприклад, з боку Епіфанія, єпископа Півніського (VI ст.) чи святого Іллі, єпископа Нойонського (VII ст.), були поодинокими<sup>154</sup>.

### **3.7. Закон, політика, мораль**

Слово «законъ» в давньослов'янській мові означало всезагальне вчення, релігію; період історії до Христа; суспільні та релігійні норми, викладені в книгах Старого Заповіту, книги Старого та Нового Заповіту (Закону), частину Святого Письма, що приписується пророкові Мойсею; релігійні, юридичні, медичні, моральні, побутові та інші норми<sup>155</sup>. Себто воно вживалося максимально широко, означаючи одночасно й моральну і юридичну (політичну) норму, фіксувало їх глибинний зв'язок.

До введення християнства в Русі, аналогічно іншим культурам, існувало переконання, що закон надається природою, космосом і приписується однаково як людині, так і богам. Християнська ж свідомість, навпаки, наполегливо визнавала, що не природа, а саме Бог дає людині закон, якому підпорядковується, у свою чергу, й природа. Перед Богом «движется земля, рассѣдается камене. Животная трепещуть, горы курятся, свѣтила раболѣпно служатъ, облаци и воздушная тварь повелѣная творять»<sup>156</sup> – пише Кирило Туровський. Спочатку повеління дається Адаму у вигляді еди-

---

<sup>154</sup> Див.: Christianity and Slavery: Important documentary Information [Electronic resource]. – Access mode: <http://www.worldfuturefund.org/wffmaster/Reading/Religion/slavery.htm> (last access: 12.01.2016). – Title from the screen.

<sup>155</sup> Див. коментарі С. Бондаря до «Слова про Закон і Благодать» у хрестоматії: Історія філософії України. – К.: Либідь, 1993. – С. 22.

<sup>156</sup> Кирила мниха притча о человекъсьтѣй души и о телеси... // *Еремин И. П.* Литературное наследие Кирила Туровского / И. П. Еремин / ТОДРЛ. – 1956. – Т. XII. – С. 341.

ного імперативу не чіпати плід дерева пізнання<sup>157</sup>. Про те, що саме є «добро», а що є «зло» не мовиться. Коли ж людина порушує цей єдиний моральний припис, Бог змушений все ж таки розтлумачити, що ж є «добро», а що «зло» в скрижалях Закону, наданого Мойсею.

У синкретичному світогляді Київської Русі IX–XIII ст. питання «природа є джерелом закону чи Бог» вирішувалося по-різному. Найцікавіший, принаймні для нас, є синтез, сполучення цих уявлень, що безпосередньо пов'язаний із сакральною географією. При накладанні двох протилежних уявлень про джерело морального і політичного закону, міфічний світогляд надавав абстрактним біблійним істинам образного і доступного всім смислу. «Закон» у Київській Русі – це одночасно і правило, встановлене Богом, і межа між двома опозиційними просторовими територіями – зоною сконцентрованого добра, політично-організованого простору та зоною розсіяного зла. «Закон» – це не тільки найвище божественне правило людського співжиття, але й «предѣл» між добром і злом як у моральному, так і в географічному сенсі. Образи стіни, дверей, огорожі, що символізують «закон», зустрічаються у багатьох текстах часів Київської Русі, найчастіше апокрифічного походження<sup>158</sup>.

<sup>157</sup> Бт. 2:16,17

<sup>158</sup> Див.: *Киричок О. Б.* Рефлексія межі та категорія імперативу у філософській культурі Київської Русі / *О. Б. Киричок* // Наукові записки Національного університету «Києво-Могилянська академія». Серія «Філософія та релігієзнавство». – 2001. – Т. 19. – С. 54–59. Викладене вище зовсім не слід розуміти так, ніби в Русі побутувало тільки таке синкретичне розуміння закону. В текстах можна віднайти як чисто християнські, так і суто язичницькі його тлумачення. Однак дане синтезоване уявлення важливе через те, що воно найбільшою мірою відображало зв'язок етики, політики та сакральної географії Київської Русі, а також тим, що, згідно з такими уявленнями, добро і зло, політично впорядкований простір і безлад перманентно антагоністичні. Тому в сакральній географії Києва, окрім гармонійно поєднаних ліній, можна віднайти численні опозиції: Гора – Поділ, місто – степ, лівий – правий береги Дніпра, Центр – Печерськ. Добро і зло, і одночасно політичний порядок та хаос мають, отже, чітке розмежування. «Для середньовічної людини, обмеженої в значній мірі спадщиною міфологічного мислення, – зазначає Ю. Лотман, – географічний простір – не абстрактне поняття. Він ще не існує як самостійна категорія, як відстань, вимірjana у метричних мірах довжини, чи місце на карті. Є різке моральне і ціннісне навантаження простору: існують місця сакральні і прокляті, більш або менш цінні з точки зору людини» (*Лотман Ю. М.* О понятии географического пространства в русских средневековых текстах / *Ю. М. Лотман* // ТЗС. – 1965. – Т. 2. – С. 37).

Кирило Туровський використовує одночасно обидва образи: образ стіни, муру, яким Бог оточує рай («остѣни его оплотом») і «сотвори врата»<sup>159</sup>), і цілком християнське розуміння цього муру як морального закону, наказу Бога. Цим самим він деалегоризує свою притчу про душу і тіло, пояснюючи, що буквально розуміння тут недоречне: «Стѣна бо – закон речется. Закон жа всему заповѣдь Божия есть: “Предѣл бо, рече. Положи и, его же не преидуть, ни обратятся”»<sup>160</sup>. Закон фіксує локус, де слід відмежовуватися від зла, або ж навпаки – намагатися зламати «верєя железныя», що ведуть до світу зла, і покінчити з ним. Можливо, саме такі «межові» уявлення дали змогу дослідникам Київської Русі констатувати її етичну «одномірність», «однолінійність», тобто те, що «людина у літописця завжди однолінійна, тобто одночасно бути “доброю” і “злою” вона не може»<sup>161</sup>. Але така однолінійність аж ніяк не означає неіснування точок нейтральних, тобто таких, де силові лінії, взаємодіючи, нейтралізують одна одну.

Закон, який одночасно є і політичним, і моральним правилом, розгортає і проблему співвідношення політичного, уособленого світськими правителями, та моралі, уособленої церквою<sup>162</sup>. В епо-

<sup>159</sup> Кирила мниха притча о чeлoвѣчcьтѣй души и o тeлeси... – С. 341.

<sup>160</sup> Там само.

<sup>161</sup> Див.: Еремин И. П. Литература Древней Руси / И. П. Еремин. – М.-Л.: Наука, 1966. – С. 97.

<sup>162</sup> Якщо заглибитись у походження слова «етика», то воно вже на рівні етимології демонструє зв'язок із словом «політика». Грецьке «ἠθος», від якого походить слово «етика», як відомо, означає «традицію», «звичку», «норов», «натуру», «характер», «вдачу». Але є в цього слова й інші значення: «ἠθος» перекладається також як «місцеперебування», «оселя», «житло». Слово «політика» походить від грецького «πολις», яке також означало не тільки людську спільноту, але й укріплену на пагорбі частину споруд та довколишні будівлі, себто певну частину простору. Сучасні інтерпретації слів «етика» та «політика» певною мірою загубили свій первинний зміст, втративши одночасно й усвідомлення їх тісного взаємозв'язку, неможливості існування політики без етики, вимогу для політики бути моральною. Не усвідомлюється в сучасному світі й той нерозривний зв'язок, який має «етос» і «поліс» із «топосом», царини моралі та політики із місцеперебуванням людини в просторі, чи то з дитинства знайомих речей, чи то вулиць, скверів, майданів міста чи то батьківщини, рідної землі або й усієї держави. Місто – це одночасно і «звичаї», і «житло», в царині яких людина перебуває, здійснюється і доторкається до трансцендентного. Тема співвідношення політики й моралі є однією з найскладніших в історії філософської і політичної думки, адже залежно від історичних умов взаємодія норм моралі і політичних принципів осмислювалась по-різному. У світовій філософії розмаїття поглядів на взаємодію цих двох царин коливалося у діапазоні від позиції Аристотеля, який фактично визнавав етику частиною й основою політики (*Аристотель*. Велика етика I 1181b), до повного розведення цих двох сфер.



ху середньовіччя на Заході конкуренція між церквою й політикою проявлялась у намаганнях католицької церкви підпорядкувати собі всю політичну сферу й одночасних спробах «визволення політичної природи людини»<sup>163</sup> від гніту церкви. І хоча ця проблема вирішилася шляхом переможного повстання проти впливу церкви, яке розпочали Данте і Марсилій Падуанський, але, на думку П. Манана, вивільнена світська політика не знайшла собі якогось іншого моральної опори, ніж та ж таки християнська мораль. Між церковною і світською філософією, по суті, не було особливих відмінностей. Світська політична філософія «дозволяла Данте або Марсилію витонченим чином описувати структуру мирського буття, показувати його блага та переваги. Але, водночас, .... це вчення було вразливим... до вимог християнських обітниць»<sup>164</sup>. І саме тому в західній політичній думці доби Середньовіччя поступово назрівала невирішувана проблема відшукування нової моральної опори для політики поза межами християнської моралі.

У Візантії ж, де церковний і світський елементи суспільного життя, незважаючи на аналогічні в цілому щодо Заходу перипетії, все ж таки досягли більш-менш стійкої «симфонії», визріла інша проблема, суть якої полягала не стільки у вирішенні питання, на які моральні вимоги має спиратися політика, скільки у відшуванні способів, як дотриматися вже існуючих моральних норм. Конфлікти між церквою і світською владою у Візантії й Русі спалахували переважно не на основі узурпації влади, а на ґрунті недотримання правителями християнських норм. Згадаймо хоча б різку позицію Йоана Золотоуста щодо моральності правителів і його відомий конфлікт на цьому ґрунті з імператрицею Євдоксією. Які б політичні інтриги не знаходили історики довкола цього конфлікту, причиною знаменитого публічного виступу Золотоуста, де він порівняв Євдоксію із дружиною Ірода, а себе – з Йоаном Хрестителем, стала її поведінка, котру Золотоуст вважав аморальною. У своєму листі Євдоксії Золотоуст написав

---

<sup>163</sup> Манан П. Інтелектуальна історія лібералізму / П. Манан, пер. В. Каденко, А. Водяний, С. Желдак. – К. : Дух і літера, 2005. – С. 25.

<sup>164</sup> Там само. – С. 27.

максимально відверто: «Бог, будучи творцем всієї природи, по суті стоїть вище будь-якої влади і панування, а всі люди рівні, хоча один здається таким, що має переваги над іншим. І дав він тобі царський скіпетр не для того, щоб ти вважала себе вищою за інших, а щоб виявляла всім рівність перед законом і справедливість. Не слава, багатство і мирська пихатість допоможе нам в страшний день суду, а тільки виконання заповідей, поєднане зі збереженням правильних догматів»<sup>165</sup>. Київоруська писемна спадщина, попри безумовні впливи Заходу, все ж таки була ближчою до візантійської моделі. Можна навіть стверджувати, що в даному питанні писемність Київської Русі рухалась у руслі всієї тогочасної візантійської політичної філософії.

Співвідношення політики і моралі є центральною проблемою для Володимира Мономаха. На сторінках його «Повчання» взаємодія норм моралі із політичними принципами є чи не найпомітнішою в усій коєворуській спадщині, адже Мономах першочергову роль приділяє моральним засадам, якими треба керуватись при здійсненні князівських обов'язків та на які повинна спиратись державницька діяльність. У «Повчанні» князь не стільки відшукує моральні вимоги для політики, скільки показує способи як дотриматися вже існуючих християнських норм. Їх виконання у політичній діяльності і є основою переконань Мономаха, а також його головною рекомендацією майбутнім правителям. Норми моралі, що висувалися тоді до правителів та інших політиків, були, звісно ж, християнськими і це давало підстави християнській церкві впливати на політичне життя суспільства<sup>166</sup>. «Похвалю Ба҃ и сѣдше думати с дружиною· или люди ѿправливати· или на ловь ѣхати»<sup>167</sup>. Згадані в цій цитаті аспекти політичної діяльності князя (війна, суд, полювання) розгортають-

---

<sup>165</sup> *Златоуст Иоанн*. Сочинения [Электронный ресурс] / Иоанн Златоуст. – Режим доступа: [http://kistine1.narod.ru/ZLATOUST/Z12\\_3/Z12\\_3\\_10.htm](http://kistine1.narod.ru/ZLATOUST/Z12_3/Z12_3_10.htm) (последнее обращение: 16.03.2016). – Название с экрана.

<sup>166</sup> Порада Мономаха «епѣпы и попы и игумены· с любовью взимайте ѿ нѣ блвѣние· и не устраниаете ѿ них и по силѣ любите и набдите» була абстрактним вираженням цієї ідеї (Поученье (Володимира Мономаха)) // *Летопись (Лавреньева летопись, 1377 г.)*. РНБ, Ф.п.IV.2. – л. 80.

<sup>167</sup> Поученье (Володимира Мономаха) // *Летопись (Лавреньева летопись, 1377 г.)*. РНБ, Ф.п.IV.2. – л. 81.

ся для нього в незримій присутності Бога. На основі відношення до Бога – супутника удачі і перемог князя – формулюються моральні норми і переконання, які обов'язково повинні бути присутні у свідомості правителя: «не грѣшите»<sup>168</sup>, «не лѣнитесь»<sup>169</sup>, «Гѣ помилуйи зовѣте бес престани»<sup>170</sup>, бо «Гѣ нашъ владѣа и животомъ и смѣртью согрѣшенъа наша выше главы нашеа терпите»<sup>171</sup>, «ни права ни крива не оубивайте ни повелѣвайте оубити юго»<sup>172</sup>. Оскільки саме ці ідеї, як вже зазначалось, мали могутній детонативний вплив щодо моральності поведінки, то можна було б припустити, що вони мали певний вплив і на політичну діяльність Мономаха, а не тільки були задекларованими. Власне, так воно і було. У своїй моральній і політичній діяльності Мономах намагався спиратися на лицарські чесноти. Цитата «молвить бо иже Бѣ люблю а брата своего не люблю лож есть»<sup>173</sup> є зверненням до брата Олега, прозваного Гориславичем, з яким Мономах волів укласти мирні стосунки. Благодесність князя відображалася у його миротворчій діяльності та відносинах з іншими.

Маємо вказати на дві важливі особливості проблеми співвідношення політики та моралі в писемності Київської Русі. По-перше, на неї накладалися напівміфічні уявлення про світ як арену розгортання великої баталії добра і зла, де політики є активними учасниками. В політичній місії князя Ігоря, головного героя «Слова о полку Ігоревім», беруть участь люди, природа й світ в цілому<sup>174</sup>. Нібито політичні за своїм характером події тексту, що мають свій

<sup>168</sup> Поучєньє... – л. 80.

<sup>169</sup> Там само.

<sup>170</sup> Там само.

<sup>171</sup> Там само. – л. 79 об.

<sup>172</sup> Там само. – л. 80.

<sup>173</sup> Там само. – л. 83.

<sup>174</sup> Наведемо кілька цитат, які найхарактерніше підтверджують саме такий спосіб політичного світоусвідомлення: «Тогда вѣступи Игорь князь въ златѣ стремь и поѣха по чистому полю. Солнце ему тьмою путь заступаше; ношь, стонущи ему грозою, птичь убуди; свистъ звѣринъ вѣста... Игорь къ Дону вои ведеть! Уже бо бѣды его пасеть птичь по дубию; вѣлци грозу вѣсрочать по яругамъ; орли клеткомъ на кости звери зовут; лисици брешуть на черьленья щиты...» (Слово о полку Игореве // Словарь-справочник «Слова о полку Игореве». – Вып. 1. – М.-Л.: Наука, 1965. – С. 16–17); «Прысну море полунощи; идут сморци мѣглами. ... Погасоша вечеру зари. Солнце свѣтитя на небесѣ – Игорь князь в Руской земли» (Там само. – С. 24–25).

визначений час і географію, в дійсності відбуваються поза простором і часом, точніше в метафізичному просторі і часі. Олег «...ступаєть въ златъ стремень в градъ Тьмутороканѣ. Той же звонъ слыша давный великий Ярославъ, а сынъ Всеволожь Владимиръ по вся утра уши закладаше въ Черниговѣ»<sup>175</sup>. Князі у цій баталії витупають такими собі титанами, схожими на міфічних напівлюдей-напівбогів. Всеволод може «Волгу веслы раскропити, а Донъ шеломы выльяти»<sup>176</sup>, Рюрик і Давид «злачеными шеломы по крови плаваша»<sup>177</sup>, Святослав «притопта хльми и яругы; взмути рѣкы и озеры; иссуши потоки и болота»<sup>178</sup>.

По-друге, у межах цієї баталії уявлення про добро та зло майже цілком умовні й залежать від політичної ситуації чи суб'єктивних політичних переконань автора тексту. І киеворуські, і західноєвропейські джерела показують, що якихось усталених розумінь добра і зла у такому світомисленні просто не може бути. Одні й ті ж політичні дії оцінюються як «добрі» та «злі» в залежності від політичних міркувань. Це було притаманно не тільки «Слову о полку Игоревім», але й іншим текстам. Андрій Боголюбський, який у 1169 році так поруйнував Київ, що з ним може зрівнятися хіба що хан Батий, постає у Київському літописі як «блголюбивий князь. не за друга но за самого творца. создавшаго всачькаѡу небытъвъ въ бытъе дшю свою положи»<sup>179</sup>, і діям якого «оудившасѧ нбнии вои видащекровьпроливаему за Хѧ»<sup>180</sup>. М. Грушев-

<sup>175</sup> Слово о полку Игореве... – С. 18.

<sup>176</sup> Там само. – С. 21.

<sup>177</sup> Там само.

<sup>178</sup> Там само.

<sup>179</sup> ПСРЛ. – М. : Языки русской культуры, 1998. – Т. 2: Ипатьевская летопись. – С. 585.

<sup>180</sup> Там само. Літопис описує цей погром так: «Взять же бѣи Киевъ. мѣца марта въ .лї. въ второѣ недѣли. поста. в среду. и грабиша за .в. дѣи весь граѣ. Подолье и Гору. и монастыри. и Софью. и Десятинную Бѣю и не бѣи помилованиа. никомѣже ни ѡкѡдѣже црѣквамъ горащимъ. крѣтъаномъ оубиваемомъ другѣи важемымъ. жены ведоми быша въ плѣнъ. разлучаеми нужею ѡ мужии свой. младенци рыдаху зраще мѣтрии своихъ. и взяша имѣнья множество. и црѣкви ѡбнажиша иконами и книгами. и ризами и колоколы. изнесоша. всѣ Смолнани и Соуждалци и Черниговци. и Волгова дружина. и всѧ стѣни взата бѣи зажеже бѣи и монастырь Печерський стѣи Бѣа ѡ поганѣи но Бѣи мѣтвами стѣи Бѣа съблюде и ѡ таковыа. мужа. и бѣи в Киевѣ на всѣи члѣвцехъ стенание и туга. и скорбѣне оутѣшимаѧ. и слезы непрѣстанныа. сиже всѧ сдѣвшаѣ грѣхъ. ради нашихъ» (Там само. – С. 545).

ський з цього приводу влучно зазначив, що крамольні давньоруські князі постають «покірними і відданими слугами Божими, які нічого іншого не діють, тільки чинять волю Божу і вичікують її вказівок»<sup>181</sup>. Тому намагання віднайти у текстах хоч якусь однастайність у моральній оцінці дій персонажів – справа марна. Їх інтерпретація різниться від рядка до рядка, що належить іншому компілятору. Князь Ізяслав Мстиславич у Київському літописі 1146–1154 рр. кілька разів у межах однієї і тієї ж оповіді постає як благородний лицар і клятвовідступник<sup>182</sup>. Аналогічно й дії Ігоря у «Слові о полку Ігоревім» розглядаються й оцінюються, з одного боку, як політична авантюра, як безглуздий прорахунок у військовій тактиці, як несвоєчасна інтервенція, що принесла безумовну шкоду, але з іншого боку, дії Ігоря поставлені у відповідність із «судом Божим» і його волею. Недаремно сам Бог, як засвідчує сюжет, приходиться йому на допомогу: «Игореви князю Богъ путь кажетъ изъ земли Половецкой на землю Рускую, къ отню злату столу»<sup>183</sup>. Половці в цій боротьбі Бога з дияволом не хто інші, як «дети бесови», а дружина Ігоря б'ється не просто задля честі і слави, а за «обиду сего времени». Окім того, аналіз тексту засвідчує досить чітке усвідомлення конфлікту етичних, у даному випадку лицарських, імперативів і характеристик із оцінками суто політичної діяльності. У «Слові...» ми маємо свідчення, що Ігор «истягну умь крѣпостію своею»<sup>184</sup>, яке відверто суперечить наступній за текстом огуді його абсурдних політичних дій: «Рано еста начала Половецкую землю мечи цвѣлити, а себѣ славы искати. Нѣ нечестно одолѣсте, не честно бо кровь поганую проліясте»<sup>185</sup>. Поєднання протилежних рис ми зустрічаємо і в інших місцях тексту. Ігор є одночасно і заступником, і нещастям «Руської землі», йому «співається» як «хвала», так і «хула», як слава, так

---

<sup>181</sup> Грушевський М. С. Історія української літератури: в 6 т., 9 кн. / М. С. Грушевський. – К. : Либідь, 1993. – Т. 3. – С. 40.

<sup>182</sup> ПСРЛ. – М. : Языки русской культуры, 1998. – Т. 2: Ипатьевская летопись. – С. 320–469.

<sup>183</sup> Слово о полку Игореве... – С. 24.

<sup>184</sup> Там само. – С. 15.

<sup>185</sup> Там само. – С. 20.

і безчестя, причому амбівалентність авторської оцінки навряд чи є простим літературним прийомом, застосованим для підсилення художнього впливу тексту чи ефекту його драматичного сприйняття, адже поряд із образом молодого князя Ігоря розгортається палітра й інших образів, кожен із яких передає власну політичну ідею й одночасно репрезентує котрусь із середньовічних політичних цінностей.

### **3.8. «Філософія війни»**

Дослідник, який взявся за цю тему, не знайде в текстах якоїсь цілісної теорії війни, узагальнених оцінок даного феномену чи завершеної системи поглядів на нього, викладених у спеціальному трактаті. Міркування про війну, подібно іншим політичним ідеям, розсіпані в проповідях, літописах, «Словах», «Повчаннях» тощо, а отже, їх вилучення й приведення в систему в будь-якому випадку буде залежати від схеми, вибраної дослідником. Окрім того, при читанні текстів одразу кидається в очі небажання авторів обговорювати проблеми, пов'язані з війною<sup>186</sup>. Як наслідок, у дослідженнях осмислення феномену війни, втім числі й києворуських, ще залишається дуже багато білих плям та неточних висновків. Отже, розглянемо послідовно головні аспекти києворуських уявлень про війну в контексті аналогічних уявлень латинської та грецької

---

<sup>186</sup> «Стендфордська філософська енциклопедія» цікаво пише, що, по суті, «єдиним так званим “філософом війни”» був К. фон Клаузевіц (War // Stanford Encyclopedia of Philosophy [Electronic resource]. – Access mode: <http://plato.stanford.edu/entries/war> (last access: 12.01.2016). – Title from the screen). Ставлення до війни в межах католицької церкви було остаточно сформульовано лише на II Ватиканському Соборі 1965 р. у V частині конституції «Gaudium et spes». Там підкреслюється, що війни провокує людська воля, а їх причиною є несправедливість, насамперед економічна, а також «дух панування», заздрість, недовіра, гордіня та інші егоїстичні пристрасті. Війна цілковито і повністю засуджується. Мир розглядається не просто як відсутність війни чи рівновага сил. Мир вважається результатом порядку, запропонованого Божественним Засновником людському суспільству. Мир не може бути встановленим раз і назавжди й вимагає постійного творення (Див. конституцію на офіційному сайті Ватикану: Constitutio Pastoralis De Ecclesia In Mundo Huius Temporis. Gaudiumetspes. Pars V [Electronic resource]. – Access mode: [http://www.vatican.va/archive/hist\\_councils/ii\\_vatican\\_council/documents/vat-ii\\_const\\_19651207\\_gaudium-et-spes\\_lt.html](http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19651207_gaudium-et-spes_lt.html) (last access: 12.01.2016). – Title from the screen).

патристики<sup>187</sup>. Аналіз буде обертатися довкола наявних у киеворуських текстах проблем, пов'язаних із: 1) онтологічним статусом війни; 2) її природою, причинами і походженням; 3) ставленням до неї; 4) осмисленням вбивства на війні; 5) вшануванням загиблого; 6) можливості військової служби священників; 7) типологією війни<sup>188</sup>.

<sup>187</sup> Термін «патристика» традиційно тлумачиться як вчення ранніх християнських отців церкви в період, що слідує за століттям «апостольських отців» (приблизно від 100 р. н.е. до Халкідонського собору 451 р., або дещо довше – до Другого Нікейського собору (787 р.). У цьому дослідженні верхньою хронологічною межею патристики буде вважатися VII століття. Період патристики на Заході умовно закінчився творчістю Св. Ісидора Севільського (бл. 560–636) на Сході – Св. Йоана Дамаскіна (бл. 675 – бл. 753). Почесний титул «Святі отці» використовувався церквою з кінця IV ст., проте у філософських дослідженнях він не відповідає виключно церковній титулатурі, адже відомо, що коло осіб, які зараховані до «Святих отців», у католицькій і православній церкві відрізняється. Окрім того існують ранньохристиянські мислителі, які, не зважаючи на їх могутній вплив на ранньосередньовічну філософію, не заслужили церковного визнання, а навпаки, були засуджені за свої погляди (Оріген, Арії та інші). Див.: *Medieval Philosophy // Stanford Encyclopedia of Philosophy [Electronic resource]*. – Access mode: <http://plato.stanford.edu/entries/medieval-philosophy> (last access: 12.01.2016). – Title from the screen.

<sup>188</sup> Осмислення феномену війни киеворуськими книжниками залишається на сьогодні недостатньо дослідженим, хоча саме явище в той час було надзвичайно поширеним. М. Котляр у своїй статті «Війна і воїнська слава очима давньоруських книжників» наводить підрахунки С. Соловйова, за якими з 1223 по 1462 р. літописці зафіксували близько 300 війн і військових походів, себто більше, ніж одна війна на рік (Див.: *Котляр М. Війна і воїнська слава очима давньоруських книжників / М. Котляр // УГЖ. – 2005. – № 2. – С. 3*). Внаслідок цього війна є чи не головною темою киеворуського літопису. М. Котляр досліджує зображення війни у наступних аспектах: змалювання битви (загальний образ битви, перебіг битви, коротка оцінка битви, воєнні хитрощі, втеча ворога), зображення воїнської звитяги і слави (мужність князів, хоробрість воевод і ратників, слави, стяг, хоругва) (*Котляр М. Війна і воїнська слава очима давньоруських книжників... – С. 3–15*). Проте коло питань, що розглядатимуться у даному параграфі, зовсім інше. Представлений увазі читачів матеріал є суттєвою переробкою і доповненням матеріалів, опублікованих автором раніше (Див.: *Киричок О. Війна в уявленнях давньоруських книжників / О. Киричок // Давньоруське любомудріє: тексти і контексти / Нац. ун-т «Кієво-Могилянська акад.»; упор.: О. Вдовина, Ю. Завгородній. – К.: Вид. дім «Кієво-Могилянська академія», 2006. – С. 193–214.; Киричок О. Б. Система цінностей і «філософія війни» Візантійського сходу / О. Б. Киричок // Актуальні проблеми духовності. – 2006. – Вип. 7. – С. 231–239; Киричок О. Б. Деякі особливості давньоруських уявлень про війни, пов'язані з культом Богородиці / О. Б. Киричок // Несторівські студії: Образ Богородиці в духовній культурі Давньої Русі. – К.: НКІШКЗ, 2012. – С. 30–33; Киричок О. Б. Природа, типологія і характер ставлення до війни у працях християнських мислителів латинського заходу /*

1) *Онтологічний статус війни*. Почнемо аналіз із запитань: «Що є війна?», «Яке місце вона посідає у Всесвіті?» та «Чи є вона онтологічно вкоріненою і співмірною зі статусом миру?». Міркувань із цього приводу киеворуські тексти залишили небагато. Нечисленними є і намагання їх реконструювати. Серед спроб аналізу онтологічного статусу війни виділяються ті, які апелюють до тлумачення малозрозумілого висловлювання, що зустрічається в Іпатіївському літописі і читається так: «миръ стоить до рати. а рать до мира»<sup>189</sup>. В одному з випадків до нього додається не менш загадкова фраза: «то есть было предѣдъ нашѣ и при ѡдѣхъ нашѣ»<sup>190</sup>. Їх тлумачення Я. Щаповим (чи не єдине в науковій літературі) виглядає як малоймовірний здогад, до того ж висловлений не зовсім чіткою і незрозумілою мовою. Дослідник припускає існування в Київській Русі якогось «давньодержавного принципу»<sup>191</sup>, що виражає «спонтанність, неврегульованість традиційного переходу від мирного стану до війни і навпаки»<sup>192</sup> в добу раннього

---

О. Б. Киричок // Вісник Харківського національного університету ім. В. Н. Каразіна. Серія: «Теорія культури і філософія науки». – 2012. – Вип. 995. – С. 152–156; *Киричок О. Б. Філософія війни в Україні: проблема витоків* / О. Б. Киричок // Виклики інформаційного суспільства: від біоетики до ноетики: Матеріали VII Міжнародного симпозиуму з біоетики, присвяченого пам'яті д.філос.н., професора В. Л. Кулініченка, 22–23 жовтня 2015 р., Київ / Упор. С. В. Пустовіт, О. Б. Киричок, Н. М. Бойченко, Л. А. Палей – К.: Графіка і дизайн, 2015. – С. 38–39). Еволюцію філософських поглядів на війну та воєнне мистецтво у Стародавньому Світі та Середніх віках розглядає В. Мандрагеля у своїй монографії (Див.: *Мандрагеля В. А. Причини та характер воєн (збройних конфліктів): філософсько-соціологічний аналіз: Монграфія* / В. А. Мандрагеля; Нац. акад. оборони України, Ін-т вищ. освіти АПН України. – К.: [б.в.], 2003. – С. 11–30), а також у докторській дисертації (Див.: *Мандрагеля В. А. Війна в історії цивілізацій: соціально-філософський аналіз: дис... д-ра філос. наук: 09.00.03* / Мандрагеля Володимир Андрійович; АПН України, Ін-т вищ. освіти. – К., 2006. – С. 24–29). Вивчаючи середньовічний період, дослідник спирається переважно на праці Ж. Флорі. Киеворуські погляди на війну автором не розглядаються.

<sup>189</sup> ПСРЛ. – М.: Языки русской культуры, 1998. – Т. 2: Ипатьевская летопись. – С. 364, 444.

<sup>190</sup> Там само. – С. 364.

<sup>191</sup> *Щапов Я. Н. Идеи мира в русском летописании XI–XIII веков* / Я. Н. Щапов // Долгий путь российского пацифизма. Идеал международного и внутреннего мира в религиозно-философской и общественно-политической мысли России. – М.: Институт всеобщей истории РАН, 1997. – С. 17.

<sup>192</sup> Там само. Слідом за Я. Щаповим подібні міркування висловлює і В. Горський, підкреслюючи окрім того, що «нормальним вважається стан суспільства, в якому мир триває доти, доки на зміну йому не приходять стан війни, що, своєю чергою, триває доти, доки знову не настає мир. До того ж, такий стан вважається загальноприйнятним і традиційним, давнім, освяченим часом...» (Див.: *Горський В. С. Біля джерел. Нариси з історії філософської культури України* / В. С. Горський. – К.: Вид. дім «Києво-Могилянська академія», 2006. – С. 88).



Середньовіччя, в час, що передував встановленню централізованих держав із сильною владою, здатною забезпечити мир протягом достатньо довгого і визначеного періоду. В. Горський, взявши за основу міркування Я. Шапова, робить висновок про неоднозначність оцінки стану війни в Київській Русі. Попри те, що війна погано вписувалась у систему християнських норм, вона була, як пише дослідник, «ареною для демонстрації лицарських чеснот в етичній системі, що панувала в князівсько-дружинному середовищі»<sup>193</sup> і, як би там не було, виступала чи не найголовнішим середньовічним способом вирішення політичних проблем.

Ці тези авторитетних вчених наводять на думку про нібито співмірний онтологічний статус війни та миру. Проте сентенція «миръ стоить до рати. а рать до мира» навряд чи могла виражати рівноцінність обох становищ суспільства, адже хаос і нестабільність, які часто супроводжують війну, не відповідали архаїчним уявленням наших пращурів про основоположну роль соціальної гармонії у світоустрої та житті людини<sup>194</sup>. Війна у давньослов'янських писемних джерелах, найімовірніше, осмислювалась як така, що не є природною для соціуму і не має онтологічного статусу, співставного зі статусом миру. Що ж до «загадкової» літописної фрази, то, не претендуючи на однозначність, можна припустити, що вона є не виразом якогось «ранньодержавного принципу», притаманного Київській Русі, а всього лише неточним перекладом чи парафразою фрагменту із VIII глави сьомої книги «Політики» Арістотеля, яка читається так: «подвійне все життя ...є війна і мир»<sup>195</sup>. Слово «стоить», похідне від «стояти» чи «стоятися», яке серед різних значень мало й значення «бути» чи «існувати»<sup>196</sup>, імовірно, є перекладом грецького «εἶς», вжитого у Арістотеля і утвореного від «εἶμι», що, знову ж таки, означає «бути» або «існувати». Однак,

<sup>193</sup> Горський В. С. Біля джерел... – С. 88.

<sup>194</sup> «“Любов” означає панування “миру”, “пагуба” – стан “рати”. Але “рать” і “мир” – це не просто війна та її відсутність, це певні стани всесвіту – космос і хас», – пише О. Толочко, коментуючи дане висловлювання (Толочко О. П. Русь: держава і образ держави / О. П. Толочко. – К. : Інститут історії України НАНУ (серія препринтів «Історичні зошити»), 1994. – С. 13).

<sup>195</sup> «διίρηται δὲ καὶ πᾶς ὁ βίος ...εἰς πόλεμον καὶ εἰρήνην» (Арістотель. Політика VII 1333a).

<sup>196</sup> «дондеже слнѣце сияеть. и весь миръ стоить» (ПСРЛ. – М. : Языки русской культуры, 1998. – Т. 2: Ипатьевская летопись. – С. 36, 41).

якщо дане припущення правильне і джерелом фрагменту дійсно є текст Арістотеля, то києворуський літописець, у будь-якому випадку, мав би ознайомитись також і з головною ідеєю, викладеною у даній частині Арістотелевого твору, а саме – поділом душі на «розумну» та «нерозумну», «теоретичну» і «практичну» частини<sup>197</sup>, а також тезами Арістотеля про те, що мир – це прерогатива розумної і теоретичної частин душі, які мають перевагу над усім іншим, а «війна, звісно [існує], заради миру»<sup>198</sup>. Тих, хто поставив собі за мету прилаштувати всю політичну систему до цілей війни, помиляються, адже насолода миром краща, аніж війна<sup>199</sup>.

Можна також припустити, що у фразі «миръ стоить до рати. а рать до мира» зашифрована більш розгорнута форма думки Арістотеля, висловлена Аврелієм Августіном: «...заради миру ведуться війни... Ведучи війну, будь-хто прагне миру; але ніхто, досягши миру, не прагне війни...»<sup>200</sup>, або ж якимось чином відобразився відомий вислів Корнелія Непота: «Хочеш миру – готуйся до війни»<sup>201</sup>. Приписка про те, що так було «прѣ дѣдъ нашѣ и при ѿцѣхъ нашѣхъ»<sup>202</sup> може вказувати на давність витоків наведених міркувань, а не на їх звичаєвий характер. Слід наголосити, що у всіх цих імовірних джерелах однозначно визнається вищий онтологічний статус миру в порівнянні з війною. Окрім того, подвійна семантика давньослов'янського «миръ» – «миръ» як мир (гр. «εἰρήνη», лат. «рах») і «миръ» як «світ» (гр. «κόσμος», лат. «mundus») – опосередковано підтверджує цей висновок<sup>203</sup>. Адже, якщо слово «миръ» дійсно походить від праслов'янського «*mir*»,

<sup>197</sup> *Арістотель*. Політика VII 1333a

<sup>198</sup> «πόλεμον μὲν εἰρήνης χάριν» (*Арістотель*. Політика VII. 1333a)

<sup>199</sup> Там само. – VII 1333b

<sup>200</sup> «Pacis igitur intentione geruntur et bella... omnis enim homo etiam belligerando pacem requirit; nemo autem bellum pacificando» (*Aurelius Augustinus*. De civitate Dei // PL 41 cols. 637–638).

<sup>201</sup> «Si vis pacem, para bellum».

<sup>202</sup> ПСРЛ. – М. : Языки русской культуры, 1998. – Т. 2: Ипатьевская летопись. – С. 364.

<sup>203</sup> Див.: Європейський словник філософій: Лексикон неперекладностей. – К. : Дух і Літера, 2009. – Т. I. – С. 345–350, а також: *Фасмер М.* Этимологический словарь русского языка. В 4 т. / М. Фасмер, пер. с нем. и доп. О. Н. Трубачева, 2-е изд., стер. – М. : Прогресс, 1986. – Т. 2. – С. 626.

етимологічно пов'язаного із давньоіранським «\**mithra*», авестійським «*miθra*» чи «*mitra*» ведичного санскриту, близькими до значень «дружба», «союз», «угода», «злагода»<sup>204</sup>, то за цим семантичним полем ми можемо легко помітити уявлення про світову гармонію чи «космос», впорядкований певним божественним першопочатком на зразок грецького «ἀρχή», а отже, й ідею соціальної гармонії, яка має значно вагомніше ціннісне й сакральне значення, ніж похмура безодня природного і соціального хаосу. Прикметно, що семантика слова «воина» («в'яина»), якщо вірити існуючим на сьогодні дослідженням, намагається уникнути теми розбрату і хаосу. Словник М. Фасмера вказує на його походження від давньослов'янського «воинъ» (в'янь), а отже, і «повинати», тобто «підкорювати», що було спорідненим із лит. «*vejiù*», «*vūti*» («гнатися», «доганяти»), давньоінд. «*veti*» («переслідувати», «прагнути до»), авест. «*vaueiti*» («гонити», «переслідувати»), лат. «*venog*» «полювання»<sup>205</sup>. Зв'язок з останнім значенням вельми показовий, адже обидва заняття (і війна, і полювання) були частиною так званого «мужського діла», про яке, зокрема, згадує Мономах<sup>206</sup>.

Очевидно, протилежним за значенням до слова «миръ», з етимологічних позицій, було не слово «воина», а давньослов'янське «ратъ», яке, щоправда, частіше позначало не війну в цілому, а лише один із її епізодів – «бій», «битву», «бойовище» (аналогічно гр. «μάχη») і, за М. Фасмером, могло співставлятися зі словами інших мов, що виражали значення «боротьба», «суперечка», «ворожнеча»<sup>207</sup>.

На відміну від хаосу війни, мир, в уявленнях киеворуських книжників, виражав гармонію, однією з умов якої, звісно ж, була

---

<sup>204</sup> Європейський словник філософій... – Т. I. – С. 346. Е. Бенвеніст і Ж. Дюмезиль дотримуються думки, що першим значенням індоарійського «*mitra*» було «дружба, досягнута у результаті угоди» (Там само).

<sup>205</sup> Фасмер М. Этимологический словарь русского языка. В 4 т. / М. Фасмер; пер. с нем. и доп. О. Н. Трубачева, 2-е изд., стер. – М. : Прогресс, 1986. – Т. I. – С. 334–335.

<sup>206</sup> «Смрти бо са дѣтине боачи· ни ратини ѿ звѣри· но мужское дѣло творите како вы Бѣ подаетъ» (Поученье (Володимира Мономаха) // Летопись (Лаврентьевская летопись, 1377 г.). РНБ, Ф.п.IV.2. – л. 83).

<sup>207</sup> Фасмер М. Этимологический словарь русского языка. В 4 т. / М. Фасмер; пер. с нем. и доп. О. Н. Трубачева, 2-е изд., стер. – М. : Прогресс, 1987. – Т. 4. – С. 448.

розмаїтість. А тому обґрунтування миру, на думку В. Горського, відбувається саме через визнання різноманітності соціального світу. Люди, як стверджує Мономах, не всі на одне лице, але кожен має власний образ, створений божою мудрістю<sup>208</sup>. У цій багатоманітності, на думку дослідника, запорукою миру є проголошення терпимості, взірцем якої є сам Бог, що «согрѣшенья наша· выше главы наша терпять»<sup>209</sup>. «Тим самим, – пише В. Горський, – у культурі Київської Русі утверджується особливе розуміння творчої волі суб'єкта. Якщо традиційно її уявляють як здатність вийти “за кордони”, “за межі можливого”, то натомість слідом за каппадокійцями... стверджується цінність вольового зусилля, спрямованого на збереження чистоти душі, недоторканності кордонів, що відділяють “Я” від “іншого”, відтворюють його як справжні “образи і подоби Божі”»<sup>210</sup>.

Наявність божественного першопочатку, котрий долає розбрат і впорядковує світ, ставить питання про те, який саме чинник створює й утримує мир: зовнішнє джерело, наприклад Бог, чи внутрішня самоорганізація і саморегуляція спільноти, або, у термінології Ф. Тьоніса, питання відмінності між суспільством як «Gemeinschaft» (із внутрішньою єдністю і органічною солідарністю осіб) та суспільством як «Gesellschaft» (де частини взаємно пристосовуються одна до одної за допомогою законів та сил, які тиснуть на них ззовні<sup>211</sup>). Складається враження, що мислителі Київської Русі були схильні до другої моделі. Порушення миру, тобто війна, сприймалося як втручання зовнішніх («диявольських») сил або як, знову ж таки, зовнішнє відносно суспільства «покарання Боже».

2) *Природа, причини і походження війни.* У літописі під 1068 рік вміщено фрагмент, що започатковує в Русі теорію війни як «покарання Божого», що згодом набуде великої популярності серед книжників, доповнившись рядом деталей і остаточно оформив-

<sup>208</sup> «Не вси въ шдинѣхъ вбраѣно кыиже своимъ лицѣмъ вбразѣ по Бѣи мдрѣти» (Поученіє (Володимира Мономаха) // *Летопись (Лаврѣньевская летопись, 1377 г.)*. РНБ, Ф.п.IV.2. – л. 79 об.

<sup>209</sup> Там само.

<sup>210</sup> *Горський В. С.* Біля джерел... – С. 91–92.

<sup>211</sup> *Європейський словник філософій...* – Т. I. – С. 348.

шись у проповідях Серапіона Володимирського. У даному літописному фрагменті війни поділяються на *внутрішні* – міжусобні та *зовнішні* – з «іноплеменниками». Як вказав Я. Щапов, обидва ці типи війни мають різні причини: міжусобна війна буває від зваблення дияволом<sup>212</sup>, а от іноплеменників наводить розгніваний Бог<sup>213</sup>, використовуючи це як покарання і настанову грішному народу<sup>214</sup>. Щоправда, в деяких випадках причиною зовнішньої війни також вважається «враждолюбець» диявол<sup>215</sup>.

Значимо, що дані міркування, безумовно, запозичені з патристичної традиції<sup>216</sup>, не абсолютизують зовнішній чинник як причину війни. Внутрішні імпульси – такі як прагнення до насильства, розбрат, заздрість тощо – народжуються у нетрях людської

<sup>212</sup> «ѡ соблажненъа дьавола» (ПСРЛ. – М. : Языки русской культуры, 1997. – Т. 1: Лаврентьевская летопись. – С. 167).

<sup>213</sup> «наводитъ бо Бѣ по гнѣву своѣму» (Там само).

<sup>214</sup> Я. Щапов пише: «Навали чужинців, військові поразки під час захисту Руської землі – це Боже покарання за гріхи народу, який забуває про Бога. Також у гніві посилав Господь покарання у вигляді смерті, голоду, посухи, сарани та ін. Це – нагадування про необхідність покаяння, бо Бог не хоче зла людям, але блага. На відміну від зовнішніх, військових поразок, міжусобні війни князів – результат діяльності не Бога, а диявола, який радіє вбивству і крові, пролитій братами, розпалюючи сварки між нами, заздрість і наклеп» (*Щапов Я. Н. Идеи мира в русском летописании XI–XIII веков / Я. Н. Щапов // Долгий путь российского пацифизма. Идеал международного и внутреннего мира в религиозно-философской и общественно-политической мысли России.* – М. : Институт всеобщей истории РАН, 1997. – С. 19).

<sup>215</sup> ПСРЛ. – М. : Языки русской культуры, 1998. – Т. 2: Ипатьевская летопись. – С. 36.

<sup>216</sup> На киеворуську теорію «покарань Божих», звісно, мало вплив апокрифічне «Одкровення Мефодія Патарського» (Див.: Откровение Мефодия Патарского // Древнерусские апокрифы. – СПб. : Изд-во РХГИ, 1999. – С. 652–688, 703–711, приналежність тексту саме цьому автору сумнівна). Безумовно, у статті під 1068 рік літописець використовував і «Слово про відро і покарання Божі», що зустрічається у «Златоструї» (Див., наприклад, список Златоструй (XII в.). РНБ, Ф.п.1.46. – лл. 127–128, розширену редакцію у збір. Златоструй (1474 г.). МДА, № 15/43. – лл. 446–448 та Златоструй (XIV в.). МДА, № 14/44, а також видання тексту за обома версіями: Слово о ведрѣ и о казнѣхъ Бжихъ // *Срезневский И. Свѣдѣнія и замѣтки о малоизвѣстныхъ и низвѣстныхъ памятникахъ / И. Срезневский // Сб. ОРЯС.* – 1867. – Т. 3. – С. 36–42). На останнє джерело, як вказав свого часу ще В. Чаговець, вплинуло «Слово Григорія Богослова про побиття градом» (Див.: *Чаговець В. А. Преп. Феодосій Печерскій, его жизнь и сочинения / В. А. Чаговець.* – К. : Типографія Імператорского Университета св. Владимира. Акционерного общества печати и издательского дела Н. Т. Корчак-Новицкого, 1901. – С. 122).

волі, схильної до «марноти» (Єфрем Сирін)<sup>217</sup> та «пристрасті до панування» («libidinem dominandi»), котра «весь час роз'єднує рід людський» (Аврелій Августин)<sup>218</sup>. Все це чітко усвідомлювалось і в Київській Русі, як це видно, наприклад, із літописної розповіді про Любецький з'їзд князів 1097 року, де причинами міжусобних воєн вважаються внутрішні чинники. Проте навіть тут визнається факт спокуси людської волі дияволом. Києворуський автор стверджує, що після з'їзду, де князі підписали мирний договір і виробили певну систему узгодження власних інтересів, «токмо дьяволъ печалень баше w любви сеи. и влѣзе сотона [въ сердце] нѣкоторы<sup>ѣ</sup> мужем»<sup>219</sup>.

Однак не лише диявол визнавався таким, що впливав на бажання воювати. Слідом за Теофілом Антіохійським та іншими отцями церкви, киеворуські книжники окреслювали роль Бога у виникненні і результатах воєн<sup>220</sup>. Участь божественної сфери у війні достатньо чітко окреслювалась двома концепціями, вочевидь, запозиченими із патристичних джерел.

Перша стверджувала, що Бог використовує війну для покарання людей, які відступилися від віри і норм християнської моралі. Він наставляє і закликає до навернення «війнами, перемогами, поразками, знаменнями і чудесами» (Йоан Дамаскін)<sup>221</sup>. Для цього Він або

<sup>217</sup> Див.: Творенія святого отца нашего Ефрема Сирина. – Изд. 5. – Сергієвъ Посадъ: Типографія Св.-Гр. Сергіевой Лавры. – 1912. – Ч. 3. – С. 18.

<sup>218</sup> «agitat et conterit humanum genus» (*Aurelius Augustinus*. De civitate Dei // PL 41 col. 90)

<sup>219</sup> ПСРЛ. – М. : Языки русской культуры, 1997. – Т. 1: Лаврентьевская летопись. – С. 257. Аврелій Августин пише про демонів, які збуджують злі душі, адже «військові перемоги майже завжди залежать від збудження людських душ» («bellicasque uictorias, quae semper fere per humanorum animorum motus accidunt»). Див.: *Aurelius Augustinus*. De civitate Dei // PL 41 col. 86), а Афанасій Філософ вважав, що «демони тому здавна людей спонукали одні з одними воювати, бо боялись якщо ті перестануть між собою воювати то можуть проти самих демонів повернутися» («Εἰδότες γὰρ ἑαυτῶν δαίμονες τὴν ἀσθένειαν, διὰ τοῦτο συνέβαλον πάλαι τοὺς ἀνθρώπους καθ' ἑαυτῶν πολεμεῖν, ἵνα μὴ, παυσάμενοι τῆς κατ' ἀλλήλων ἔριδος, εἰς τὴν κατὰ δαιμόνων μάχην ἐπιστρέψωσιν», *Athanasius Alexandrinus*. Oratio de incarnatione Verbi // PG 25 cols. 189).

<sup>220</sup> Теофіл Антіохійський у «Посланні до Автолика» стверджує, що у найпершій в світі війні, якою він вважав старозаповітну війну з п'ятьма царями (Бт. 14), вже мав місце факт втручання Бога у перебіг військових подій: Мелхиседек стверджує, що Аврааму Бог подав у руки ворогів (*Theophilus Antiochenus*. Ad Autolyicum Lib. II / PG 6 cols. 1100–1104).

<sup>221</sup> «πολέμοις, νίκαις, ἤτταις, σημεῖοις καὶ τέρασιν» (*Joannes Damascenus*. De fide orthodoxa // PG 94 cols. 981–984).

надсилає («наводить») невірних, як це стверджувалося, наприклад, у досліджуваному фрагменті літопису<sup>222</sup>, або *допускає* знущання над християнами, як про це пише Серапін Володимирський («приде на ны языкъ немилостивъ попустившю Богу»<sup>223</sup>). На думку В. Горського, тут відобразилося переконання, що Бог, караючи людину в «земному» житті, звільняє її від покарання на небі, висловлене у літописі під 1093 рік<sup>224</sup>. З цією тезою в цілому можна погодитися.

Друга концепція відтворювала популярну думку про те, що Бог втручається у хід війни, сприяючи військовим перемогам прихильного до нього народу<sup>225</sup>, як про це писалося в одній із статей IV редакції

---

<sup>222</sup> Володимир Мономах для того, щоб наочно розкрити сенс теорії «покарань Божих», використовує образ батька, який карає свою дитину з виховною метою: «какѡвъчѡдосвоелюба. быаипакы. привлѣчить е к собѣ. такоже и ГѢ нашъ» (Поученіє (Володимира Мономаха) // Летопись (Лаврентьевская летопись, 1377 г.). РНБ, Ф.п.IV.2. – л. 79 об.).

<sup>223</sup> «Преже сего потрашеніа бѣша... рку тако естъ. но что потѡ бѣтъ намъ. не глѣ лине морови ли не ратї многыа. мы же единако не покаяхомъса. дондеже приде на ны ѡбѣи немлѣтъ попустившю Бѹ» (Слово преподобнаго отца нашего Серапиона // Златая Цепь (XIV в.). РГБ, ф. 304.I № 11. – л. 79 об.). В. В. Колесов не зовсім точно перекладає «попустившю Бѹ» як «наслав Бог» (ПЛДР: XIII век. – М.: Худож. лит., 1981. – С. 441), хоча в іншому місці у Серапіона чітко мовиться, що війна та інші лиха – це «от Бѣ казнь посылаему на землю ѡ первыхъ род... рат и глади морове и труси... и иноплѣмникомъ... се же все ѡ Бѣ бываеътъ» (Поучение преподобнаго Серапиона // Златая Цепь (XIV в.) РГБ, ф. 304.I № 11. – л. 86).

<sup>224</sup> ПСРЛ. – М.: Языки русской культуры, 1997. – Т. 1: Лаврентьевская летопись. – С. 222–224. Горський В. С. Біля джерел... – С. 91–92.

<sup>225</sup> У західній традиції ця ідея побутувала ще з часів перших згадок про легендарний лист Марка Аврелія в сенат, де нібито містилися свідчення про те, що християни стали причиною однієї з військових перемог імператора. Цей лист, напевно, взагалі не існував. Проте його фактично «цитую» латиною Юстин Філософ у своїй «Апології І». Там мовиться, що під Карнутом Марк Аврелій потрапив у оточення 74 батальйонами, терпів спрагу, однак християни, які служили у війську, припали до землі, почали молитися і в ту же мить небо пролилося дощем, який для римлян був прохолодним, а для ворогів «градом вогненным» (*Justinus Philosophus. Apologia I. Pro christianis* // PG 6 cols. 436–440). Про цю дивовижну перемогу також згадують Тертуліан, Євсевій, Орозій, Діон Касій, Юлій Капітолій, хоча не всі вони пов'язують її з християнами (Див.: Петречко О. Рим та християнство у I–II ст. н. е. / О. Петречко // Археологічні дослідження Львівського університету. – 2007. – Вип. 10. – С. 151). За Юстином, Марк Аврелій нібито стверджував, що для християн війна є огидною через повагу до Бога, якого сповідують у сумлінні, внаслідок чого постановив, щоб вони не були звинувачуваними за те, що вони християни, і вимагав аналогічної постанови з боку Римського Сенату (*Justinus Philosophus. Apologia I. Pro christianis* // PG 6 col. 436–440).

Руської Правди. Там стверджувалося, що «помощь ѿ Б(о)га дасться въ ... ѿ Б(о)га крѣпость Б(о)гоу дающему побѣдоу»<sup>226</sup>. Це достатньо типове як для західної, так і для східної патристики переконання потрапило в Русь, очевидно, через слов'янський переклад переробки візантійської «Еклоги», відомої під назвою «Законъ соуднии людѣ». Там дану ідею узагальнено у подібному висловлюванні: «по'мощь бо дається ѿ' бѣа сердца' мъ совѣ' тливимъ, не въ премно' гѣ бо си' лѣ побѣ' да бра' ни, но ѿ' бѣа крѣ' пость, та' же бѣа даю' щѣ побѣ' дѣ»<sup>227</sup>.

У межах патристики, переважно західної, зрештою, існувала й думка про те, що Бог не лише допускає війну у вигляді покарання, але й інколи сам може її санкціонувати і освятити, як це, наприклад, стверджує Аврелій Августин у книзі «Град Божий», коли доводить, що божественний авторитет допускає виключення із заборони убивати людину в тих випадках, якщо це здійснюється із санкції самого Бога. Тому він робить висновок, що «заповіді “не вбивай” не порушують ті, котрі ведуть війну заради Бога»<sup>228</sup>. Хоча ми не знайшли явного форму-

<sup>226</sup> Наведемо розлогу цитату, що відображає давньоруські християнські світоглядні уявлення про війну та врегулює деякі часткові проблеми, пов'язані з нею: «Исходашимъ къ соупостатомъ на брань подобаетъ хранитиса ѿ всакого слова неприазнина, и ѿ жены, и къ б(о)гоу единому мысль имѣти и м(о)л(и)твоу и свѣт(ь) с(ва)т(ы)мъ; съ совѣтомъ же брани творять, помощь ѿ б(о)га дасться въ с(е)рдцихъ съвѣти творити; не съ многою брани творити, но ѿ б(о)га крѣпость б(о)гоу дающему побѣдоу; плѣна же шестаа часть достоитъ взати кн(а)земь; прочее число все всѣмъ людемъ въ равноу часть дѣлается ѿ мала и до велика; довольеть бо кн(а)земь и казнь часть кн(а)жа, а прибытокъ людемъ, люди вбращются етерѣ и ѿ тѣхъ друговъ или къметищищъ, или простыхъ(ь) людии подвигъ и храборство съдѣтъ вбрѣтаются; вбрѣтааса кн(а)зь или воєвода в то время ѿ оурочена оурока кн(а)жа да прѣдается; такоже лѣпо естъ, да поди емлетъ ѿ по части; иже вбрѣтается на брани да бываеть часть, ниже встанють на стану, да бываеть тако; тако бо гла(гола)но естъ, и писано, и предано ѿ ц(а)ра и прор(о)ка Д(а)в(и)да» (Юшков С. В. Руська Правда: Тексти на основі 7-ми списків та 5-ти редакцій / С. В. Юшков. – К. : УАН, 1935. – С. 153).

<sup>227</sup> Кормчая (Номоканонь). Отпечатана с подлинника патриарха Иосифа. Изд. 3-е, стереотипное. – СПб.: [Б.в.], 1998. – С. 880–881.

<sup>228</sup> «nequaquam contra hoc praeseptum fecerunt, quo dictum est: *non occides, qui deo auctore bella gesserunt*» (Aurelius Augustinus. De civitate Dei // PL 41 col. 35). Прикладом тому слугує Авраам, який отримав від самого Бога наказ убити власного сина і за готовність виконати його він не звинувачується, а навпаки, вихваляється (Бт. 22). Вбивати, не порушуючи заповіді, однак, можуть не тільки ті, хто прямо від Бога отримав такий наказ, але й ті представники громадянської влади, хто має карати злочинів на основі закону (Ibid.).



лювання даної ідеї в киеворуських писемних джерелах, проте завдяки їй в середньовічну класифікацію воєн вводяться додаткові поділи, які відобразились і в текстах Київської Русі. В політичних трактатах Середньовіччя, окрім «внутрішніх» і «зовнішніх» воєн, з'являється уявлення про «справедливі» й «несправедливі» війни, а також формується концепція «священної» війни. Їх поява в текстах отців церкви була напряму пов'язана зі зміною ставлення до війни. Тому наступним пунктом буде розглянуто ставлення до війни у грецькій і латинській патристиці та Київській Русі.

3) *Ставлення до війни.* Безперечним здається те, що на Заході, власне як і у Візантії з I по XI ст., ставлення до війни активно змінювалось у напрямі від її тотального заперечення до виправдання, легітимізації, а в окремих випадках навіть заохочення. Ранні християни відверто зневажали війну, адже вона аж ніяк не вписувалась у систему християнських цінностей і норм, заснованих на заповіді «не вбивай». Ми маємо свідчення про те, що у перші віки християнства багато осіб, які перебували на військовій службі у римських легіонах, покинули зброю, прийнявши віру Христа. Св. Мартин єпископ Турський був чи не найпершим із них<sup>229</sup>. У 298 році Марсиль Мученик піддався жорстоким тортурам за відмову від військової служби<sup>230</sup>. Така ж доля спіткала і мученика Максиміліана Тебесського<sup>231</sup>. Ці вчинки, звісно,

---

<sup>229</sup> Butler A. *Lives of the Saints. Complete edition* / A. Butler. – Westminster, Maryland : Christian Classics. – 1990. – Vol. IV. – P. 310.

<sup>230</sup> Ibid. – pp. 220–221.

<sup>231</sup> Butler A. *Lives of the Saints. Complete edition* / A. Butler. – Westminster, Maryland : Christian Classics. – 1990. – Vol. I. – pp. 571–573. Типовим для раннього християнства є погляд Тертуліана (155/165–220/40). У своєму творі «Про ідолопоклонство» філософ ставить питання про можливість християнина вступати на військову службу і однозначно відповідає на нього негативно. Навіть служба рядового воїна (не офіцера), який не зобов'язаний брати участь у жертвоприношеннях чи виносити смертні вироки, неприпустима, так само як неприпустимо приймати такого воїна в християнську віру, адже не узгоджується «воїнство світла» («castrilucis») з «воїнством п'їтьми» («castris tenebrarum»). Див.: *Tertullianus Q.S.F. De Idolatria* // PL 1 col. 767. Грецькомовні мислителі дотримувались аналогічних поглядів. Сучасник Тертуліана Климент Александрійський (бл. 150 – бл. 215) закликає зібрати «військо беззбройне, не бойове, що від кровопролиття відвертається, незлоблिवе, непорочне, яке складається із богобоязких старців, сиріт, котрих любить Бог, удів, які смиренням виділяються, мужів, любов'ю прикрашених» («στρατὸν ἄοπλον, ἀπόλεμον, ἀνάμικτον, ἀόρητον, ἀμίαντον, γέροντας θεοσεβείας, ὄρφανούς θεοφιλείς, χήρας πραότητι ὀπλισμένους, ἀνδρας ἀγάπῃ κεκοσμημένους»). Див.: *Clemens Alexandrinus. Quis dives salvetur* // PG 9 col. 640).

пояснюються тим, що війну завжди супроводжують вбивства, які вважаються тяжким гріхом<sup>232</sup>, а тому ранні християни були переконані, що з ворогом слід боротися тільки молитвою і благочестям, а не зброєю. Напевно, аналогічні уявлення були притаманні й Київській Русі в перші десятиліття християнства. Детальних чи прямих свідчень із цього приводу ми не маємо, окрім цікавих літописних відомостей під 996 рік, де засвідчується, що після прийняття християнства Володимиром Святославичем та охрещення Русі з багатьма оточуючими країнами було укладено мир: «бѣ жива съ князи школними миромъ. съ Болеславомъ Ладьскымъ. и съ Стефаномъ Оугрьскымъ. и съ Андрихомъ Чешьскымъ. и бѣ миръ межю ими и любы»<sup>233</sup> Очевидно, біблійна настанова, де говорилося про блаженних миротворців, які синами Божими найменуються<sup>234</sup>, у перші роки киеворуського християнства сприймалася буквально.

Ставлення до війни змінюється протягом IV–V століть. Римська імперія, яка процвітала за часів Христа і перших християн, зазнає поділу. На її обидві частини тиснуть племена варварів та слов'ян, і саме в цей час, на думку Ж. Флорі, маючи перед собою перспективу неунікних збройних протистоянь, філософи починають відшукувати у Біблії епізоди, які б показали, що християни повинні брати участь у військовій службі<sup>235</sup>, або, принаймні, приклади прихильного ставлення з боку Христа чи апостолів до

---

<sup>232</sup> Див. Мт. 5: 38–42, 26: 41–54; Лк. 6: 27–31, 9: 51–56; Йн. 6: 14–15, 18: 35–36 тощо. «Перші християни сповідували пацифізм, – пише В. Мандрагеля. – Зокрема, Ориген і Тертуліан засуджували християн, які служили у війську. Протиставлення військової служби і християнства стало особливо помітним наприкінці III ст., коли імператорський культ в армії прийняв форми, неприйнятні для християн (вшановування зображень, статуї тощо). Від військових вимагалася жертвна служба імператору, що в традиціях християнства вважалося ідолопоклонством і піддавалося анафемі» (*Мандрагеля В. А. Війна в історії цивілізації: соціально-філософський аналіз: дис... д-ра філос. наук: 09.00.03 / Мандрагеля Володимир Андрійович; АПН України, Ін-т вищ. освіти.* – К., 2006. – С. 24).

<sup>233</sup> ПСРЛ. – М. : Языки русской культуры, 1997. – Т. 1: Лаврентьевская летопись. – С. 126.

<sup>234</sup> Мт. 5: 9. У киеворуській редакції «сѣмираѣщеи како ти сѣнове бѣжи нарежѣтсѣ» (Остромирово Евангелие (1056–1057 гг.). РНБ, Ф.п.І.5. – л. 212.

<sup>235</sup> *Флорі Ж. Идеология меча: Предыстория рыцарства / Ж. Флорі.* – СПб. : Евразия, 1999. – С. 39.

вояків. Такі приклади знайшлися: апостол Петро не знехтував візитом до сотника Корнілія<sup>236</sup>, Ісус вилікував слугу іншого «недостойного» сотника<sup>237</sup>. Проте найбільшої популярності набуває епізод Євангелія від Луки, у якому римські легіонери приходять до Йоана Хрестителя за порадою, що має робити воїн, щоб потрапити до Раю, на що Йоанн відповідає: «Нікого не кривдьте, ані не оскаржайте фальшиво, удовольняйтеся платнею своєю»<sup>238</sup>, себто застерігає від мародерства на війні. Згодом на основі даної поради Максим Туринський у одній із горілій сформулює свою знамениту тезу, яка остаточно виправдає війну: «Non enim militare delictum est, sed propter preadam militare peccatum» («Війна сама по собі не гріх, гріх – грабунок на війні»<sup>239</sup>). Не виключено, що на виникнення цього принципу вплинули Платонові заклики «не знімати з убитого нічого крім зброї»<sup>240</sup> та й взагалі «не спустошувати країну і не підпалювати будинків»<sup>241</sup>. У християнську добу дана ідея набуває нового звучання. Головний мотив такий: війна може бути за певних умов не гріховною, а воїн навіть має шанс потрапити до раю<sup>242</sup>. Подібна трансформація поглядів відбувалась і в Київській Русі. Проте, якщо у Візантії чи на Заході еволюція міркувань про війну розгорталась у хронологічних межах від перших сторіч християнства до перших хрестових походів, то в Русі вона відбулася скорочено, з кінця X до середини XIV століття. Якщо Заходу та візантійському Сходу на зміну ставлення до війни знадобилося декілька століть, то Київській Русі – всього лише декілька десятиліть. Найчіткіше це можна продемонструвати на переосмисленні вбивства – підвалини, на яких будується війна.

<sup>236</sup> Дії. 10.

<sup>237</sup> Мт. 8: 5–13.

<sup>238</sup> Лк. 3:14. «Никогоже обидите ни оклеветайте: и довьльнии бждѣте оброки вашими» (Остромирово Євангеліє (1056–1057 гг.). РНБ, № 1057. – л. 259).

<sup>239</sup> *Maximus Turinensis*. Homelie in Quatuor classes Distributae // PL. 57 col. 518.

<sup>240</sup> Платон. Політик 469 с.

<sup>241</sup> Там само. – 471 с.

<sup>242</sup> Теруліан також згадує вищенаведені епізоди з Йоаном Хрестителем (*Tertullianus Q.S.F. De Idolatria* // PL 1 col. 690), однак різко протиставляє їм іншу біблійну оповідь, де Ісус роззброює апостола під час свого арешту, сказавши йому, що «всі, хто візьме меча, від меча і загинуть» (Мт. 26: 52; Лк. 22: 49–51, Див. також: Об. 13: 10).

4) *Вбивство на війні*. Як раз небажанням здійснювати вбивства і пояснюється негативне ставлення до війни з боку як перших християн I–III ст., так і неофітів Київської Русі. У літописному епізоді під 996 рік розповідається, що князь Володимир одразу після хрещення боявся чинити вбивства, оскільки, як пише літописець, перебував у «страсъ Бѣжи». Коли в Русі примножилися розбійники, єпископи спитали Володимира: «Почто не казниши ихъ?». На що він відповів: «Боюса грѣха». З усього цього, по суті, випливає, що заповідь «не вбий» сприймалася князем як абсолютна. Тільки після того, як клірики завірили Володимира, що «ты поставленъ еси ѿ Ба̄. на казнь злымъ. а добрымъ на милованье», а також, що розбійників треба карати, але перед цим ретельно перевірили їх вину («со испытумъ»), Володимир «отвергъ вирь», тобто грошові штрафи за злочини, і почав страчувати розбійників<sup>243</sup>.

Давньослов'янські переклади «Правил святих апостолів» та «Правил святих соборів» ознайомили Київську Русь ще з одними вельми важливими для середньовічної політичної філософії поняттями «вільних» (довільних) та «невільних» (мимовільних) убивств, а також із тим, які саме покарання за вбивство пропонує церква. У перекладі 22-го правила Анкірського помісного собору тих, хто здійснив довільне вбивство, пропонувалося відлучати від церкви до кінця життя<sup>244</sup>, а тих, хто учинив мимовільне, випадкове, 23-тє правило того ж собору пропонувало відлучати на сім років за перше вбивство і на п'ять років – за друге<sup>245</sup>. Ця класифікація вбивств, очевидно, не була оригінальною. Поділ вбивств на «довільні» і «мимовільні» був ретельно розроблений у творах Василя Кесарійського та інших середньовічних філософів<sup>246</sup> на основі, знову ж таки, Аріс-

<sup>243</sup> ПСРЛ. – М. : Языки русской культуры, 1997. – Т. 1: Лаврентьевская летопись. – С. 127.

<sup>244</sup> «У вольнѣ оубийствѣхъ да вноутрь цркви пребываю оубо. совершеніа же въ конецъ житіа да сподобатся» (Угъ кий съборъ и прибытокы колика правилъ сие събрано бысть съчетание // Кормчая (XVI в.). РГБ, ф. 304.1. № 207. – л. 88).

<sup>245</sup> «У невольныхъ оубийств(и)хъ. первое оубо заповѣдание семь лѣтъ повелѣваю совершениа причаститиса. второе пать лѣтъ» (Там само).

<sup>246</sup> Класифікації вбивств, які пропонували різні філософи, узагальнює у своїй «Алфавітній Синтагмі» Матвій Властар. За його свідченнями, аналогічний Василю Кесарійському поділ ми зустрічасмо у творах Григорія Ниського, у якого вбивства поділяються на «довільні» («εκούσιου») й «мимовільні» («ακούσιου»). На думку філософа, довільним є вбивство «підготовлене» («παρασκευής»), а мимовільне – це вбивство, скоєне без свідомого умислу, випадково (*Matthaeus Blastares. Syntagma Alfabeticum // PG 145 col. 176*).

тотелевої теорії «розумної» й «нерозумної» частин душі та аналізу здатності різних частин душі осмислювати чи не осмислювати власні дії<sup>247</sup>. Покаранням як за «вільне», так і за «невільне» вбивство у киеворуських кодексах, так само як і у візантійських та західноєвропейських, була епитимія – відлучення від церковних таїнств на визначений період. Із цитованих перекладів «Номоканону» видно, що термін епитимії за мимовільне вбивство встановлювався у 5 або 7 років, а за довільне – до кінця життя. На візантійському Сході, звідки, очевидно, була запозичена ідея епитимії, не було єдиної думки про її терміни. Григорій Ниський встановлює епитимію для «невільних» убивць терміном на 9 років, а для «вільних» – 27, Василь Кесарійський невольне вбивство пропонує карати епитимією на 10 років, а вільне – на 20, Анкірський собор 314 року постановив, що за невольне вбивство слід відлучати від церкви на 7 років<sup>248</sup>.

Однак вбивство на війні, яке стовідсотково є довільним<sup>249</sup>, у західній та східній інтерпретації, починаючи IV століття, розглядається як окреме явище, що потребує окремого покарання, і це засвідчує зміну ставлення до війни в обох культурних ареалах. Терміни епитимії за військове вбивство, починаючи з цього часу, встановлюються набагато коротші, ніж за інші довільні вбивства. Наприклад, вже згадуваний Василь Кесарійський у гоμίлії на честь священномученика Гордія, допускав можливість спасіння «воїнського чину» («στρατιωτικὸν τάγμα») <sup>250</sup> та й взагалі демонстрував значно лояльніше ставлення до військових убивств, пропонуючи за них «помірну і часткову епитимію» («μετρίως καί

---

<sup>247</sup> Арістотелівський вплив добре відчувається у коментрарях Матвія Властара, який, пояснюючи погляди Василя Кесарійського, пише, що після Адама в людський рід проник рій притаманних нам природних жадань, одні з яких поєднуються людиною «природно і з необхідністю» («φύσει συνέζειται καὶ ἀνάγκη»), а інші – залежать від самої людини, від її волі. Перші, на думку Матвія, можна пробачити, так як вони мають достатнє для себе виправдання в «нерозумній необхідності» («δλογοῦν ἀνάγκη»), а що стосується других, то вони залежать від самої людини (*Matthaeus Blastares. Syntagma Alphabeticum // PG 145 col. 181*).

<sup>248</sup> *Matthaeus Blastares. Syntagma Alphabeticum // PG 145 col. 180*.

<sup>249</sup> «Той, хто смертельний удар наніс ближньому, є вбивця, незважаючи на те, чи перший ударив, чи відповідав» («Ὅστις, φησὶ, θανάτου πληγὴν τῷ πλησίον δέδωκε, φονεὺς ἐστίν, εἴτε ἦρξε τῆς πληγῆς, εἴτε ἠμύνετο»). Там само. – col. 180)

<sup>250</sup> *Basilii Magni. Homilia in Gordium martyrem // PG 31 col. 504*.

τούτοις ἐλιτίαι») <sup>251</sup> на 3 роки <sup>252</sup>, щоправда, тільки у випадку, коли воїни є поборниками благочестя, а війна – справедливою. «Цей дійсно божественної волі отець, – пояснює погляди Василя Кесарійського Матвій Властар, – вважає без сумніву похвали гідними тих, хто йдуть на противника з істинною мужністю і християнський рід захищають» <sup>253</sup>. За свідченнями того ж Матвія Властара, наступники Василя пішли ще далі і, не осягнувши «величності думок» («μεγαλονοίας») законоположника <sup>254</sup>, почали вимагати навіть скасування трирічної епитимії, мотивуючи це тим, що воїни, які користуються доброю славою і справа яких мечем і вбивством обороняти від чужоземців, все життя будуть позбавлені причастя, що для християн є нестерпним покаранням <sup>255</sup>. Однак Матвій не погоджується із такими «поблажками» воїнам, адже, якщо слідувати Арістотелевому поділу душі на розумну і нерозумну, то війни і вбивства є розумними, осмисленими гріховними діями, які не можуть бути виправдані ірраціональними чинниками і від яких людина має «очиститися». Їх гріховність Матвій доводить численними посиланнями на «євангельське законодавство» («εὐαγγελικὴ νομοθεσία»), котре, на його думку, ніде не вказує на війни, як це було у «попередньому» («παλαιάς») законодавстві <sup>256</sup>. Підтвердження своїм тезам Матвій знаходить у Старому Заповіті <sup>257</sup>, у Євангелії від Луки <sup>258</sup> тощо.

Що ж стосується західної традиції, то документи латинського канонічного права, такі як «Corpus Juris Canonici», «Penetentiel» Егберта, архієпископа Йоркського (VIII ст.), «Liberpoenitentium. Dehomicidio» Халітгара, єпископа Кембрійського (поч. IX ст.) також демонструють поступове пом'якшення покарання за вбивство і зменшення терміну епитимії. Так, Егберт встановлював 40 днів

---

<sup>251</sup> *Matthaeus Blastares*. Syntagma Alphabeticum // PG 145 col. 181.

<sup>252</sup> *Ibid.* – col. 180.

<sup>253</sup> «θεσπέσιος οὗτος Πατήρ, τοὺς ὁμόσε τοῖς ἀντιπάλοις ἐνψύχως ἰόντας, καὶ τοῦ τῶν Χριστιανῶν γένους ὑπερασπίζοντας» (*Ibid.* – col. 180).

<sup>254</sup> *Ibid.* – col. 181.

<sup>255</sup> *Ibid.*

<sup>256</sup> *Ibid.* – col. 184.

<sup>257</sup> Чс. 31: 19, 21–24.

<sup>258</sup> Лк. 9: 55.

покарання тому, хто здійснив убивство в публічному бою, а вже Халітгар за вбивство з метою захисту пропонував як покарання тільки піст, а за вбивство при виконанні службових обов'язків – нічого<sup>259</sup>. У XI ст. вбивство на війні взагалі перестало вважатися гріхом і каратися відлученням.

5) *Вшанування загиблого*. Подібну еволюцію мало й осмислення загибелі на війні. У 753 році папа Стефан II подав ідею прирівняти смерть на війні заради захисту самого папи до мучеництва, а через сотню років папа Лев IV у посланні солдатам франкської армії пообіцяв усім загиблим прямий доступ до раю<sup>260</sup>. Аналогічно в межах східної патристики Григорій Палама (1296–1359) допускав, що воякам, які загинули за благочесних царів, Господь віддасть вічним життям<sup>261</sup>. Після V століття людина, яка загинула на війні, починає осмислюватися або як святий мученик, або, принаймні, як така, що має пряму дорогу на небеса.

Однак, чи відбилися ці погляди в писемній спадщині Русі і якою мірою? Виявляється, що відбилися. У Київському літописі ми зустрічаємо унікальну звістку про хрестовий похід 1190 року, де написано, що хрестоносці, загиблі на війні, обов'язково потрапляють до раю і стають причисленими до лику святих мучеників, адже вони «прольаша кровъ свою за Х̑а̑»<sup>262</sup>. Можна, звісно, зауважити, що це просто риторична фігура чи звичайне

---

<sup>259</sup> Флори Ж. Цит. книга. – С. 42.

<sup>260</sup> Там само. – С. 48.

<sup>261</sup> *Gregorius Palamas*. *Homilia XI* // PG 151 col. 137.

<sup>262</sup> «В то же лѣто иде црѣ Немѣцкыи со всею своею землею битиса за гробѣ Гнѣ проавиль бо башеть емоу Гѣ анѣлмѣ вела емоу ити. и пришедъшимъ имѣ. и бьющимса крѣпко. с богостоудными тѣми Агараны. Боу же тако попоустившоу гнѣвъ свои на весь мирѣ. зане исполниса злобѣ нашихъ вса земля. и си вса наведе на ны грѣхъ ради нашихъ. во истинуо соудѣ створи и правы соудбы его. и преда мѣсто стна своета инѣмѣ. иноплеменникомѣ. сии же Нѣмци яко моученици сѣии. прольаша кровъ свою за Х̑а̑. со црѣи своиими ѿ сихъ бо Гѣ Бѣ нашъ знамениа проави. аще кто ѿ нихъ в брани ѿ иноплеменныхъ оубьени быша. и по трехъ днѣх. телеса ѿ невидимо из гробѣ ихъ анѣлмѣ гнѣмѣ взата бывахоуть. и прчии видаще се тоснахоутьса пострадати за Х̑а̑ ѿ сихъ бо вола Гнѣа да сбьстѣса. и причте яко избраннаюу своемоу стадоу в ликъ моученицкыи» (ПСРЛ. – М. : Языки русской культуры, 1998. – Т. 2: Ипатьевская летопись. – С. 667–668).

переоповідання чужих поглядів. Можна також стверджувати, що літописець відтворив ці уявлення без внутрішньої згоди, однак під 1178 р. ми бачимо вже киеворуську версію цього переконання: тут мовиться про Мстислава Ростиславича, котрий, як свідчить літопис: «егда бо выдаше хтны полонены ѿ поганѣх. и тако молваше дружинѣ своеи. братья нично же иметѣ в оумѣ своѣ аще нынѣ оумремъ за хрѣтыяны. то вчистивса грѣховъ свойѣх. и Бѣ внѣмить кровь нашу с мѣнцы. аще ли Бѣ дасть мѣтъ свою. слава Боу. мы бо аще нынѣ оумремъ. оумрем же всако»<sup>263</sup>. Тобто смерть у «праведному бою» оцінюється як «очищення від гріхів». Зрештою, Галицько-Волинський літопис остаточно доводить, що в Русі, подібно Західній Європі, загибель у бою проти «невірних» також вважалася якщо не мучеництвом, то, принаймні, «очищенням від гріхів». Перечитаймо хоча б промову єпископа Митрофана перед воїнами, які боронили місто Володимир від навали Батия: «...не оубоимса. в прельщъныи ѿ нечтивѣх. и ни приимемъ си во оумѣ тленьнаго сего и скоро миноующаго житъа. но вномъ не скоро миноующѣмъ житъи попечемъса. еже со ан҃глии житъе. аще и градъ нашъ пленьше копиемъ возмоуть. и смѣрти ны предасть. азъ в томъ чада пороучьникъ есмь. іако вѣнца негѣньнаа ѿ Хѣ Ба приимете»<sup>264</sup>. Подібні міркування вкладає літописець в уста жителів Козельська, котрі, знову ж таки, бороняться від армії Батия: «...аще кнѣзь нашъ мѣа естъ. но положимъ животь свои за нь. и сде славою сего свѣта приимше. и тамъ нѣныа вѣнца ѿ Хѣ Ба приимемъ»<sup>265</sup>. Тут досить чітко висловлена переконаність, що смерть у бою є доблесним вчинком перед лицем самого Бога.

Ці киеворуські уявлення були значно ближчими до західноєвропейських осмислень загибелі на війні, ніж до візантійських. Та й взагалі, всупереч усталеним поглядам, Київська Русь демонструє відверто лояльніше ставлення до війни, ніж Візантія.

<sup>263</sup> ПСРЛ. – М. : Языки русской культуры, 1998. – Т. 2: Ипатьевская летопись. – С. 610–611.

<sup>264</sup> Там само. – С. 779–780.

<sup>265</sup> Там само. – С. 780–781.



б) *Участь священників у війні.* В той час, як на Заході в часи хрестових походів не тільки визнавалися святими загиблі воїни, але навіть самі священники брали до рук зброю<sup>266</sup>, східні мислителі твердо відстоювали протилежну позицію. Ті, хто загинув на війні, так і не були прирівняні до мучеників. Імператор Никифор II Фока (бл. 912–969) вимагав від церкви такого прирівнювання, проте, отримав у відповідь потужний спротив із боку церковної верхівки, а деякі священники і єпископи, які підтримали імператора і зізналися, що самі в минулому брали участь у бойових діях, були відлучені від священницького сану<sup>267</sup>. Негативне ставлення до військової служби кліриків висловив ще І Нікейський собор, який встановив жорсткі покарання для тих священників, які втручались у військові справи<sup>268</sup>. Києворуська полемічна література засвідчує, що Русь у даному питанні твердо залишилася на візантійських позиціях. Феодосій у «Слові о вере крестыанской и о латынской» пристрасно звинувачує латинське духовенство в тому, що вони «на воїну ходять»<sup>269</sup>. Аналогічне звинувачення пред'являє латинським єпископам-капеланам і Никифор у своєму посланні «Про латинян» до Володимира Мономаха: «Єже на воинѣ ходити епшѣ, и

---

<sup>266</sup> Згадаймо хоча б яскраво оспівувану військовою доблесть і хоробрість архієпископа Турпена у знаменитій «Пісні про Роланда» (*Пісня про Роланда* / Пер. із старофр. Богдана І. Лончини. – Рим : ROMAЕ, 1977. – С. 107).

<sup>267</sup> *Matthaeus Blastares. Syntagma Alphabeticum* // PG 145 col. 185.

<sup>268</sup> Див.: Кормчая (Иосафовский список XV–XVI в.). РГБ, ф. 173.1 № 54. – л. 22 об. – 23. Правило 7 IV Вселенського собору гласило: «Єдиною оучинены в клиросѣ. ли мнихы бывша сѣдихѣ. да ни въ воинствон ни в санѣ мирскы влзатъ. Аще ли дръзнѣть творити и не раскаютса вбратити на то. Еже преже Бѣа ради изволиша да боудѣ проклати» (Там само. – л. 14 об.).

<sup>269</sup> Слово святого Феодосія игумена Печерського монастиря о вѣре крестыанской и о латынской // *Еремий II. II. Литературное наследие Феодосия Печерского* / И. П. Еремий // ТОДРЛ. – № 5. – 1947. – С. 171. Як вже зазначалось, атрибуція цього твору Феодосію Печерському сумнівна (Див. про це: *Висковатий К.* К вопросу об авторе и времени написания «Слова Изяславу о Латинах» // *Slavia*. – 1939. – Т. 16. – С. 535–576).

попѣ. и рѣцѣ кровію wskвернати. егѡ Хс не повелѣ»<sup>270</sup>. Києворуський священик залишився не заплямованим кров'ю військового супротивника.

7) *Типологія війни*. Результатом розвитку уявлень про війну, зрештою, стала поява концептів «справедливої» і «священної» війни. Концепцію справедливої війни започаткував Аврелій Августин. Справедлива війна, на думку філософа, є оборонною війною, яка ведеться з метою захистити себе від ворога і відстояти приватні права, що знаходяться під загрозою або були порушені<sup>271</sup>. Вона полягає у захисті Батьківщини, її громадян, власності, однак ще не є «священною війною», яку згодом оголосить папа Урбан II в Клермонті 1095 року перед першим хрестовим походом<sup>272</sup>. «Священна війна» – це війна експансивна, нападницька, що ведеться не за відновлення порушених

<sup>270</sup> Послание митрополита Никифора к великому князю Владимиру (На латыну) // Послания Митрополита Никифора / Г. С. Баранкова (подг. текста и перевод с древнер.), В. В. Мильков (отв. ред.-сост.). – М. : РАН. Ин-т философии, 2000. – С. 100. Брати у руки зброю забороняли насамперед «Правила святих апостолів». Відомо, наприклад, що європейський Захід користувався тільки першими 50 правилами і, очевидно, не тільки через те, що грецький рукопис, з якого абат Діонісій Малий зробив перший латинський переклад, містив їх тільки 50. Справа в тім, що багато правил з 50-го по 85-е суперечили західним уявленням про місце церкви в системі владних відносин та й взагалі західному церковному устрою. Особливо це стосується правил 65, 83, які забороняло священику брати в руки зброю.

<sup>271</sup> Чи були погляди Аврелія Августина оригінальними? Певною мірою так, але не можна не звернути увагу на те, що вони мали Аристотелівську основу, до речі, як і знаменитий поділ на «справедливі» й «несправедливі» війни. Є вагомі підстави вважати, що Августин не був першовідкривачем концепції «справедливої війни». Вона у зародку була висловлена ще у «Політиці» Аристотеля, де філософ стверджує, що про військову підготовку громадян треба піклуватися не заради того, щоб повернути в рабство інших, але для того, щоб, перш за все, самим не потрапити в рабство (*Аристотель*. Політика VII. 1333b). Знаходимо ми в Августина й аристотелівський поділ душі на «розумну» і «нерозумну» (*Аристотель*. Політика VII 1333a 15–30). До речі, в контексті вчення про склад душі Аристотель розглядав і проблему миру (*Аристотель*. Політика VII. 1333a 30–b5), подібно тому як це зробить пізніше Аврелій Августин, коли напише: «Мир душі нерозумної – це впорядковане заспокоєння прагнень, мир душі розумної – впорядкована відповідність суджень і дій» («*рхах animae inrationalis ordinata requies adpetitionum, pax animae rationalis ordinata cognitionis actionisque consensio*») (*Aurelius Augustinus*. De civitate Dei // PL 41 col. 640).

<sup>272</sup> Див.: *Urban II*. Speech at Council of Clermont // Medieval Sourcebook: 1095 [Electronic resource]. – Access mode: <http://sourcebooks.fordham.edu/halsall/source/urban2-5vers.html> (last access: 12.01.2016). – Title from the screen).

прав чи територій, а «во славу Господню» і за протекцією Бога. Виникнення концепції «священної війни» пов'язане з формуванням у теології і філософії поняття «християнського світу», адже воїн, який воює з «невірними», виконує місію не лише стосовно власної землі, але й стосовно всієї правовірної спільноти. Поняття «християнського суспільства», що долає межі мов і державних кордонів, започатковане у Біблії словосполученням «діти Божі»<sup>273</sup>, розвинулось і сформувався великою мірою під впливом концепції священної війни. На думку Ж. Флорі, зростання папських володінь і необхідність в їх захисті від лангобардів, норманів і сарацинів, намагання церкви підтримувати лад у суспільстві шляхом ідеологічного впливу на військові верстви, навернення їх до християнського благочестя, а також формування поняття про християнський світ призвели до перетворення ідеї справедливої війни на ідею священної війни<sup>274</sup>.

Концепція «справедливої» війни, що ведеться не задля прагнення чужого, а з остороги про своє<sup>275</sup>, функціонувала і на Заході, і на Сході. Подібно Августину, хоча й дещо раніше за нього, Афанасій Філософ у посланні до Аммуна стверджував: «вбивати не дозволено, але на війні вбивати противника законно і є похвали гідним»<sup>276</sup>. А от із концепцією «священної» війни ситуація була різною в обох культурних ареалах. Є достатні підстави стверджувати, що у Візантії вона до кінця так і не сформувалася. В той час, коли на Заході готувались хрестові походи проти «невірних», Теофілакт Болгарський закликає не застосовувати фізичного насильства щодо еретиків. Цитуючи Євангеліє від Матвія<sup>277</sup>, він пояснює, що ересі були і будуть існувати до кінця світу, а якщо ми станемо вбивати і знищувати еретиків, то розгоряться

---

<sup>273</sup> Див., наприклад, пролог до «Євангелія від Йоана» (Йн.: 12, 13): «А всім, що Його прийняли, їм владу дано дітьми Божими стати, тим, хто вірять у Ймення Його, що не з крові, ані з пожадливости тіла, ані з пожадливости мужа, але народились від Бога» («велико же ихъ приагъти дасть имъ власть чадомъ божіемъ быти вѣроуащемъ въ имя его. иже ни отъ крове: ни отъ похоти плгътѣскы а: ни отъ похоти мѣжескы: нѣ отъ ба родишаса») (Остромирово Евангеліє (1056–1057). РНБ, Ф.п.1.5. – л.л. 2 об. – 3).

<sup>274</sup> Флорі Ж. Цит. книга. – С. 47.

<sup>275</sup> *Matthaeus Blastares*. Syntagma Alphabeticum // PG 145 col. 181.

<sup>276</sup> «Φοβεῦσθαι οὐκ ἔξεστι, φησὶν, ἀλλ' ἐν πολέμῳ ἀναρεῖν τοὺς ἀντιπάλους, καὶ ἔννομον καὶ ἐπαίνου ἄξιον» (Ibid. – col. 180).

<sup>277</sup> Мт. 13: 37–42

заворушення і війни, а при заворушеннях може так статися, що загинуть багато християн<sup>278</sup> (так, до речі, і сталося, коли хрестоносці у 1204 році напали на Константинополь). Концепція «священної війни» не прижилася у візантійській військовій теології й філософії, на відміну від концепції «справедливої війни». «Прикметно, – писав з цього приводу Г. Литаврін, – що навіть у тих випадках, коли Візантія здійснювала відверто завойовницькі походи (підкорення Болгарії, захоплення вірменських і грузинських земель), вона жодного разу за всю свою 11-столітню історію не вийшла за межі старих кордонів Римської імперії, тобто, з точки зору політиків та ідеологів Візантії, вона завжди вела лише справедливі війни – за встановлення своїх прав, колись порушених варварами»<sup>279</sup>.

Однак чи були елементи киеворуської «типології війни» ідентичні візантійським? Н. Пікулик вважає, що стосовно Київської Русі «ключем до розуміння феномену насильства, зокрема війни» є розрізнення війни «внутрішньої» і «зовнішньої»<sup>280</sup>, де термін «внутрішня» вжитий у значенні «оборонна», а «зовнішня» означає експансивну війну. На думку дослідниці, Захід і мусульманський Схід виробили концепцію «зовнішньої», себто «священної війни» (походи проти «невірних» (мусульман), походи за «гробом Господнім» й ін.), а от у Київській Русі нібито превалювала концепція «внутрішньої війни» війни з метою захисту (від половців й ін.) або, іншими словами «справедливої війни»<sup>281</sup>. Однак така думка здається сумнівною. Погляди авторів Галицько-Волинського літопису на війну, мабуть, найсерйозніше руйнують уявлення про Русь як спадкоємицю Візантії у цьому питанні і засвідчують потужний західний вплив. При перечитуванні статей літопису складається

<sup>278</sup> *Theophylactis Bulgarorumarch. Enarratioin Evangelium Matthaei* // PG 123 col. 288.

<sup>279</sup> *Литаврин Г. Г. Геополитическое положение Византии в VII–XII вв.* / Г. Г. Литаврин // *Византия между Западом и Востоком. Опыт исторической характеристики.* – СПб. : Алетей, 1999. – С. 17.

<sup>280</sup> *Пікулык Н. Ф. Моральный выбор человека в истории (на материале древнерусских летописей)* / Н. Ф. Пікулык // *Отечественная общественная мысль эпохи средневековья. Историко-философские очерки. Сборник научных трудов* / Под ред. Горского В. С., Ничик В. М., Бондаря С. В. – К. : Наукова думка, 1998. – С. 198.

<sup>281</sup> Там само.

враження, що в Русі експансія проти «невірних» мала таку ж цінність, як і заступництво. Літописний матеріал не тільки дає нам численні свідчення про відверто завойовницькі військові кампанії киеворуських князів, але й демонструє ставлення до них. Наприклад, про похід, організований Володимиром Мономахом разом із іншими князями, говориться: «се бо а́нглъ вложи въ сѣце Володимеру Манамаху. пооустити братью свою на иноплеменники»<sup>282</sup>. Згадаймо також літописне уславлення Данила Галицького, котрий «оустремил бо са баше на поганыха ѿко и левъ. сердить же бѣѿко и рысь. и гоубаше ѿко и крокодилъ. и прехожаше землю ихъ ѿко и врель. храборъ бо бѣѿко и тоуръ. ревноваше бо дѣдоу своему Мономахоу. погоубившему поганыха Измалтаны. рекомыха Половци. изгнавшю Штрока во Шбезы. за Желѣзнаѿ врата. Сърчанови же вставшю оу Доноу. рыбою ѿживъшю»<sup>283</sup>, чи його батька Романа, який «изовстрилса на поганыха. ѿко левъ. имже Половци дѣти страшахоу»<sup>284</sup>. Мономах, який згадується в наведеній вище цитаті, до речі, виступає в Галицько-Волинському літописі та й літописній спадщині загалом як своєрідний взірець борця з невірними. Експансія проти язичників, близька за ідеологічним забарвленням до «священної війни», тут підтримувалась і всіляко прославлялась. Більше того, подібно хрестоносцям, русичі здійснювали власні походи не тільки проти «невірних», але й проти християн, причому це теж знаходило схвальний відгук. Під рік 1229, прославляючи військові подвиги Данила і Василька, літописець із захопленням пише, що «иньи бо князь не входилъ бѣ в землю Ладьскоу толь глоубоко. проче Володимера Великаго. иже бѣ землю крестилъ»<sup>285</sup>. Аналогічне піднесення автора літопису викликають і походи Данила на чеську землю, про які він пише, що навіть Володимир і Святослав Завойовник так далеко не заходили, та й взагалі «не бѣ бо никоторыи князь. Роускыи воеваль землѣ. Чѣшьское»<sup>286</sup>. Звісно, твердження про те, що концепція

<sup>282</sup> ПСРЛ. – М. : Языки русской культуры, 1998. – Т. 2: Ипатьевская летопись. – С. 267.

<sup>283</sup> Там само. – С. 716.

<sup>284</sup> Там само. – С. 813.

<sup>285</sup> Там само. – С. 758.

<sup>286</sup> Там само. – С. 826.

«священної війни» в Русі оформилась остаточно, було б перебільшенням, але що така війна виправдовувалась і схвалювалась, є очевидним<sup>287</sup>. Вищесказане вимагає щонайменше ревізії джерел і витоків києворуських уявлень про війну, а також переосмислення ролі західних впливів у цих поглядах, адже Галицько-Волинський літопис й інші джерела переконливо засвідчують проникнення в Русь ідей західноєвропейської політичної філософії задовго до Литовського періоду<sup>288</sup>.

---

<sup>287</sup> Стереотип про слов'ян, які нібито протягом усієї історії тільки оборонялися, досить-таки живучий у нашій історіографії. Такими змальовували слов'ян за радянських часів, коли вони вели оборонну війну проти гітлерівської Німеччини, хоча внаслідок такої «оборони» дійшли аж до Берліна і встановили контроль над доброю половиною Європи. Такою намагаються змалювати Київську Русь і дотепер.

<sup>288</sup> Контакти Галицької та Волинської земель із «ляхам» і «уграми» були більш інтенсивними, ніж контакти Сходу чи Півдня, про що свідчать не тільки описані в літописі численні відносини з Польщею, Литвою чи Угорщиною, але й той факт, що Данило Галицький, наприклад, прийняв із рук папи римського королівську корону («внѣ же вѣнѣць ѿ Ба приа. ѿ црѣкве стѣхъ апостоль. и ѿ стола стго Петра. и ѿ вѣа своего папы Некѣнтиа») (ПСРЛ. – М. : Языки русской культуры, 1998. – Т. 2: Ипатьевская летопись. – С. 827). У цілому ставлення до латинян і до папи, котрий «кльнаше тѣхъ. хоулацимъ вѣроу Грѣцкоую. правовѣрноую. и хотяшоу емоу. сборъ творити. ѿ правои вѣрѣ. ѿ воединеньи црѣкви») (Там само) в цих землях було більш позитивним, ніж в інших – і все це створювало передумови для проникнення ідей західноєвропейської політичної філософії.

#### IV.

### ОСНОВИ ПОЛІТИЧНОЇ ФІЛОСОФІЇ В КИЄВОРУСЬКІЙ ПИСЕМНОСТІ (АГАПТ І НИКИФОР)

У даному розділі буде розглянуто два тексти, які репрезентують політичну філософію в писемній спадщині Київської Русі. Звісно, сам термін «політична філософія» розуміється більш широко, ніж просто галузь філософського знання. Л. Штраус писав про те, що ми маємо справу з політичною філософією тоді, коли спостерігається «вихід за межі власне політичного, коли політик змушений звертатися до вічних філософських питань людського буття»<sup>1</sup>. В епоху Античності та Середньовіччя такими були, насамперед, питання моралі<sup>2</sup>. І параметри моральності задавала саме філософія. Інакше кажучи, зв'язок між політикою і філософією конституювався у межах політичної філософії через етику, яка слугувала в цій царині своєрідним медіатором.

Проте рефлексія політики з позицій більш високого порядку може мати не лише етичний, але й загалом метафізичний, епістемологічний чи аксіологічний характер. Філософське дослідження політики, наприклад, може ставити питання про те, як можна її пізнати, на яких цінностях вона ґрунтується, які суспільні ідеали репрезентує. Слід наголосити також і на відмінності між «політичною філософією» і «філософією політики». Ця вербальна різниця аж ніяк не випадкова, не тільки з точки зору далеко не формального взаємозв'язку слів та речей, але й з огляду на принципову різницю інтелектуальних позицій, котрі мають відносно політики «філософія політики» та «політична філософія». Термін «філософія політики» означає філософську рефлексію стосовно політики в цілому чи існуючою в певному місці і в певний час політикою,

---

<sup>1</sup> *Strauss L. What Is Political Philosophy and other studies / L. Strauss. – Chicago, IL: University of Chicago Press, 1988. – P. 7.*

<sup>2</sup> Якщо вірити Ксенофону, вперше моральні вимоги до політиків висунув Сократ (Див.: *Ксенофонт. Воспоминання о Сократе. – М. : Наука, 1993. – С. 37–46.*

причому ця рефлексія є відстороненою, пасивною, такою, за якої філософ перебуває у стані «стороннього спостерігача». На відміну від «філософії політики», «політична філософія», навпаки, передумовлює активну політичну позицію, створення власного політичного бачення і, нерідко, намагання його реалізувати на практиці. Це позиція не стороннього спостерігача, а політично активного учасника. Політична філософія – це не стільки рефлексивне ставлення до царини політики, скільки духовно-практичне. Це завжди «проект» різного ступеню загальності: чи то нової політичної системи, чи то нового політичного устрою, чи то чогось іншого. Однак проект політичного філософа суттєво відрізняється від проекту політика, насамперед своїм завданням, яке у найзагальнішому вигляді досить вдало сформулював Е. Берк, коли написав, що справа теоретика-філософа – вказати істинні цілі держави, а справа політика-практика знайти відповідні засоби для досягнення цих цілей<sup>3</sup>. Таким чином, і рефлексія влади, і спільність категорій, і тим більше просте з'єднання концепту із артефактом є прерогативами філософії політики, а не політичної філософії, завдання якої більш широкі й вагомі.

Нижче представлено дослідження двох текстів. Один із них є слов'янським перекладом візантійського автора середини VI століття і може розглядатися як своєрідний індикатор ознайомлення Київської Русі з фондом політично-філософських ідей Античності та Середньовіччя, інший – оригінальний текст, що засвідчує спробу власного політичного філософування.

#### ***4.1. «Настанови Агапіта» як джерело відомостей з політичної філософії Середньовіччя***

Майже півтори тисячоліття тому у Візантії з'явився текст, якому судилося відіграти непересічну роль у розвитку і становленні політичної філософії всієї Європи. Це були славнозвісні «Повчальні глави диякона Агапіта імператору Юстиніану», написані грецькою мовою, найімовірніше, близько середини VI століття. Дивовижна доля твору на Сході і Заході переконує нас, що зна-

---

<sup>3</sup> Гаджиев К. С. Политология: Учебник для высших учебных заведений / К. С. Гаджиев. – М. : Логос, 2001. – С. 192.



чення цього тексту для образу домодерної політичної філософії переоцінити важко. «Від Англії до Кавказу, з шостого по вісімнадцяте століття Агапіта читали правителі, посадовці, писці, ченці й школярі, – писав з цього приводу І. Шевченко, – він забезпечував московських книжників основами політичної ідеології... За виключенням раннях отців церкви, ніякий інший візантійський автор не може зрівнятися з ним за популярністю поза межами держави»<sup>4</sup>. «Формули, що легко запам'ятовуються, котрі виставляють велич імператорської влади, її божественне походження, але разом із тим і обов'язки правителя відносно підлеглих, – додає Д. Буланін, – насиченість суспільно-політичною топікою, порівняння імператора з сонцем, кормчим і т.д., вишукана мова Агапіта... – все це зробило його твір найбільш популярним у всій середньовічній Європі, підручником з *ars gubernandi*... Своєрідність пам'ятки, позбавленої прикмет часу і місця, дозволило, внаслідок легкої зміни акцентів, противникам необмеженої царської влади використовувати його авторитет... Книга Агапіта була під рукою у царственного автора іншого “зеркала” – візантійського імператора Мануїла II Палеолога, її перекладав з латини на французьку король Луї XIII, вона знаходилась у полі зору Еразма Роттердамського... і Гуго Гроція»<sup>5</sup>.

Як часто буває, ні про особу самого автора, ні про точний час, мотиви чи обставини написання твору нічого достовірно невідомо. Про Агапіта з впевненістю можна сказати тільки те, що він мав сан диякона і був греком за походженням. Існує також припущення, що він перебував на службі у церкві Святої Софії у Константинополі, проте воно не підтверджене фактами<sup>6</sup>. Невідомо навіть те, якому саме Юстиніану адресував свій твір диякон: Юстиніану I (роки царювання 527–565) чи Юстиніану II (посідав

---

<sup>4</sup> *Ševčenko I.* Agapetus East and West: The Fate of a Byzantine «Mirror of Princes» // Ideology, Letters and Culture in the Byzantine World / I. Ševčenko. – London, Variorum Reprints, 1982. – P. III.36.

<sup>5</sup> *Буланін Д. М.* Неизвестный источник Изборника 1076 г. / Д. М. Буланін // ТОДРЛ. – 1990. – Т. 44. – С. 162.

<sup>6</sup> *Henry III P.* A Mirror for Justinian: The «Ekthesis» of Agapetus Diaconus / P. Henry III // Greek, Roman and Byzantine Studies, 1967. – Vol. 8. – pp. 282–284.

візантійський престол у 685–695 та 705–722 рр.), хоча найімовірніше цією особою був все ж таки Юстиніан I. Однак, незважаючи на ці більш ніж скромні відомості про особу Агапіта, кількість списків та перекладів написаного ним твору змусить позаздрити будь-якого іншого автора<sup>7</sup>. «Повчальні глави» було перекладено на ряд іноземних мов, серед яких і давньослов'янська.

Більшість дослідників вважають цей текст своєрідним компендіумом ідей античної та ранньопатристичної політичної філософії, хоча й неоригінальних, але фундаментальних для політичної філософії Середньовіччя. «Від Агапіта не можна було запозичити ніяких особливо яскравих ідей, – стверджував В. Вальденберг, – у нього немає майже нічого оригінального. Більша частина його настанов складена під очевидним впливом і Сократа, і Платона, і Арістотеля, і творів Отців Церкви. Завдяки цьому знайомство з ним було корисне, оскільки через нього можна було ознайомитися з античною і християнською політичною філософією»<sup>8</sup>, «для руської політичної думки, – додає дослідник, – ...Агапіт має значення не як провідник спеціально візантійських ідей, а майже виключно як посередник у передачі ідей античної філософії»<sup>9</sup>.

Текстуальні витоки Агапітової праці неодноразово досліджувалися вченими різних країн<sup>10</sup>. Так, Ф. Дворнік в основі «Наставов Агапіта» вбачав ідеї політичної філософії пізнього еллінізму<sup>11</sup>.

---

<sup>7</sup> Вперше їх каталог із 92 списків і 6 фрагментів уклав у 1906 р. Антоніо Белломо (Див.: *Bellomo A. Agapeto diacono e la sua Scheda Regia / A. Bellomo. – Bari : Avellino et C., 1906. – 163 s.*). Найдавнішим серед списків вважається так званий «Palatinus Graecus 228», який датують XIII ст., інші 6 відносяться до XIV ст., 32 – до XV ст., 13 – до XVI ст., 1 – до XVII ст., 3 – до XVIII ст. і 20 так званих «афонських» рукописів датуються XVIII–XIX ст.

<sup>8</sup> *Вальденберг В. Е.* Наставление писателя VI в. Агапита в русской письменности / В. Е. Вальденберг // ВВ. – 1926. – Т. 24. – С. 30.

<sup>9</sup> Там само. – С. 34.

<sup>10</sup> Напевно, найретельнішим і найавторитетнішим дослідженням джерел Агапітової праці на сьогодні залишається дослідження П. Генрі III (Див.: *Henry III P. A Mirror for Justinian: The «Ekthesis» of Agapetus Diaconus / P. Henry III // Greek, Roman and Byzantine Studies, 1967. – Vol. 8. – pp. 281–308.*)

<sup>11</sup> Див.: *Dvornik F. Early Christian and Byzantine political philosophy: Origins and background (Dumbarton Oaks studies, 9) / F. Dvornik. – Washington: the Dumbarton Oaks Center for Byzantine studies, 1966. – Vol. 1, 2. – 975 p.*

Аналогічної думки дотримувався В. Ханак<sup>12</sup>. Припускають також, що у роботі над текстом настанов Агапіт використав твір Діона Хрисостома «Про царську владу»<sup>13</sup>, учення Марка Аврелія про чесноти володаря та платонівські доктрини «ідеальної держави» й «філософа на троні»<sup>14</sup>. Що саме із цього великого політично-філософського надбання засвоїла Київська Русь? Для відповіді на це питання з'ясуємо для початку все, що нам відомо про переклади даного тексту в Київській Русі. Найперший зі слов'янських перекладів, як припускає І. Шевченко, було зроблено ще до 1076 року в Болгарії<sup>15</sup>. Списки не збереглися, але він залишив слід – з нього, на думку В. Федера, було скомпільовано вибірку цитат<sup>16</sup>, котра потрапила до «Ізборника 1076 року» під назвою «Настанова багатим»<sup>17</sup>, до сербського рукопису XIV ст. під назвою «Звернення до тих, хто володарює на Землі»<sup>18</sup>, Погодінської збірки XV ст.<sup>19</sup>, Мелецької збірки XVI ст.<sup>20</sup>, сербського рукопису третьої чверті XIV ст. під назвою «Слово къ владущимъ на земли» и «Слово подвижное къ Богу»<sup>21</sup>.

<sup>12</sup> Hanak W. K. The Impact of Byzantine imperial Thought upon Vladimirian-Jaroslavian Russia / W. K. Hanak // *Biz. Stud. – Et. biz.* – 1985. – Vol. 12. – pp. 117–129.

<sup>13</sup> Див.: *Dagron J.* L'empire romain d'Orient au IV<sup>e</sup> siècle et les traditions politiques de l'hellénisme: Le témoignage de Thémistios / J. Dagron // *Travaux et Mémoires.* – 1968. – Vol. 3. – pp. 23–46.

<sup>14</sup> *Аверинцев С. С.* Византия и Русь: два типа духовности / С. С. Аверинцев // *Новый мир.* – 1988. – № 7. – С. 210–220; *Курбатов Г. Л.* Политическая теория в Византии. Идеология императорской власти и аристократическая оппозиция / Г. Л. Курбатов // *Культура Византии IV – первой половине VII в.* – М.: Наука, 1984. – С. 98–118.

<sup>15</sup> *Ševčenko I.* On Some Sources of Prince Svjatoslav's Izbornik of the Year 1076 // *Byzantium and the Slavs...* / I. Ševčenko. – Cambridge: MA, Harvard Ukrainian Research Institute, 1991. – pp. 250–251.

<sup>16</sup> Див.: *Vedor W.* The «Izbornik of John the Sinner»: A Compilation from Compilations / W. Vedor // *Полата књигописна.* – 1983. – № 8. – pp. 15–37.

<sup>17</sup> *Изборник 1076 года...* – лл. 24 об. – 28.

<sup>18</sup> *Слово къ владущимъ на земли* // *НБКМ, № 1037, л. 230 об. – 233.* Цей рукопис був покладений в основу однієї з більш пізніх редакцій, а саме списку: *Сборник (1550-е – 1560-е гг.).* РГБ, ф. 113 (Собр. Иосифо-Волоцкого монаст.) № 164/530. – л. 183 об. – 194.

<sup>19</sup> РНБ, *Погод.* № 1032.

<sup>20</sup> *Мелецька збірка (XVI ст.).* ІР ЦНБ НАН України, Мел. м./п. 119. – арк. 111 зв. – 113.

<sup>21</sup> *НБС, № 27 (Рс 26), л. 354–356 об.*

В. Вальденберг достатньо скептично оцінював ступінь ознайомлення Київської Русі з цим твором, оскільки він відшукав у киеворуських текстах тільки одну цитату з Агапіта: «Естествомъ бо земнымъ подобенъ есть всякому челоуѣку цесарь, властину же сана яко Богъ» (глава 21)<sup>22</sup>, і це дало йому підстави зробити висновок, що «руська писемність взяла від Агапіта дуже мало в порівнянні з тим, що вона могла б узяти»<sup>23</sup>. Проте І. Шевченко, ще раз ретельно зіставивши текст «Ізборника 1076 р.» з грецьким оригіналом, дійшов висновку, що фрагмент «Ізборніка», який називається «Настановна багатим» є перекладом якнайменше сімнадцяти глав Агапіта<sup>24</sup>, і це вимагає по-іншому оцінити ступінь ознайомлення русичів із важливим твором. Фрагмент з «Ізборіка» відтворюється (частково) також у «Мірилі праведному» під назвою «К судиям»<sup>25</sup> та Слові «о судиах и властелех», помилково приписаному Василю Кесарійському<sup>26</sup>. Фрагмент глави 21 Агапіта зустрічається також у тексті Іпатіївського та Лаврентіївського літописів у такому формулюванні: «пишетъ айль Павель всакая дѣла властитемъ повинуетса· власти бо ѿ Ба оучинены суть· естествомъ бо црь земнымъ· подобенъ есть всакому члѣвоу· властью же сана вышньни яко Бг· рѣ великии Златоустецъ· иже кто противитса закону Бжью· князь бо не носить мѣчь Бии ибо слуга есть»<sup>27</sup>, а також у «Бджолі», звідки воно, найімовірніше, потрапило у літопис<sup>28</sup> поряд із фрагментом глав 48<sup>29</sup> та 68<sup>30</sup>. К. Прахтер помітив

<sup>22</sup> Нумерація глав прийнята за виданням тексту Агапіта Ж.-П. Міня (*Agapetus diaconus. Capita admonitoria* // PG. 86a cols. 1163–1186).

<sup>23</sup> Вальденберг В. Е. Наставление писателя VI в. Агапита в русской письменности... – С. 33.

<sup>24</sup> Див.: Ševčenko I. On Some Sources of Prince Svjatoslav's Izbornik of the Year 1076... – P. 249.

<sup>25</sup> Мерило праведное (XIV в.). РГБ, ф. 304.1 № 15 – л. 19 об. – 20; Факсимільне видання: Мерило праведное: по рукописи XIV века. – М.: Из-во АН СССР, 1961. – С. 38–39.

<sup>26</sup> Слово св. Отца нашего Василия, архієпископа Кесарійскаго, о судиах и властелех // Памятники древнерусской церковно-учительной литературы / Под ред. А. И. Пономарева. – СПб.: Акцион. общ. «Издатель», 1897. – Вып. 3. – С. 116–119.

<sup>27</sup> ПСРЛ. – М.: Языки русской культуры, 1998. – Т. 2: Ипатьевская летопись. – С. 592–593. ПСРЛ. – М.: Языки русской культуры, 1997. – Т. 1. – С. 370.

<sup>28</sup> Древняя русская Пчела по пергаментному списку. Трудъ Виктора Семенова // Сб. ОРЯС. – 1893. – Т. 54. – С. 111–112.

<sup>29</sup> Там само. – С. 112.

<sup>30</sup> Матеріали кь литературной исторіи русских Пчель. I. Пчела въ 44 главы. Съ предисловіемъ В. А. Семенова // ЧОИДР. – 1895. – Кн. 2 (173). – С. 38.

серйозний вплив Агапітового твору на «Повість про Варлаама і Йоасафа»<sup>31</sup>. Вчений працював із грецьким оригіналом повісті й вів мову про відтворення змісту як мінімум чотирнадцяти глав, які, вочевидь, відобразились і в києворуському перекладі «Повісті»<sup>32</sup>. В цілому на сьогодні нам вдалося зафіксувати в києворуських джерелах фрагменти 28-ми глав Агапітового тексту, що становить майже половину його твору (див. текстологічний додаток № 1). Отже, ступінь його представленості в Русі був достатнім. Досить рано (наприкінці XIV ст.) було зроблено й повний переклад<sup>33</sup>.

Основою політично-філософської доктрини Агапіта є теорія божественного походження царської влади, яка стала ключовою для сприйняття влади в Київській Русі. Саме вона відтворена у цитованій вище 21-й настанові. Бог утверджує царство, охороняє монарха протягом його царювання і наділяє силою. Цієї ідеї не було ні у Платона, ні в Арістотеля, не знала її й філософія доби еллінізму. Подібні міркування з'являються тільки у I соборному посланні апостола Петра<sup>34</sup> і, напевне, саме тому стаття літопису під 1175 рік об'єднує посилання на Петра із 21-ю настановою. Проте Агапіт, розвиваючи ці думки, стверджує, що правитель має все життя бути вдячним Богу за честь, якої той його сподобив, та намагатися

<sup>31</sup> Praechter K. Der Roman Barlaam und Joasaph in seinem Verhältnis zu Agapets Königsspiegel / K. Praechter // Byzantinische Zeitschrift. – 1893. – Bd 2. – ss. 444–460.

<sup>32</sup> Повесть о Варлааме и Иоасафе: Памятник древнерусской переводной литературы XI–XII вв. / Подготовка текста, исследование и коммент. И. Н. Лебедевой. – Л. : Наука ЛО, 1985. – С. 248, 256–258.

<sup>33</sup> Перший відомий на сьогодні повний переклад Агапіта зустрічається в списках (ГИМ, собр. Уварова, № 249; Синод. собр. № 489; ИРЛИ, оп. 24 № 26). Наступний переклад було зроблено у Москві у XVI столітті. Його вміщено у так званій «Софійській рукописі», що зберігається у публічній бібліотеці Санкт-Петербурга за № 1480. Загалом московським бібліотекам належить близько десяти рукописних списків Агапіта, які базуються в основному на 2-х редакціях (Список редакцій див.: Лурье Я. С. Идеологическая борьба в русской публицистике конца XV – начала XVI в. / Я. С. Лурье. – М.-Л. : Из-во АН СССР, 1960. – С. 476–477).

<sup>34</sup> 1 Пт. 2: 13–16. У давньослов'янській редакції: «Повините се всакомоу члвчскѣ сзданию гсѣ ради, аще цсрѣу, яко прѣобладающеу, аще ли кнеземъ, яко имь слѣбемъ вѣ мьст злѣдѣомъ. Въ хвалоу же добродѣомъ. Яко тако есть вола бѣжиѣ, добро твореще обоуздавають безоумныхъ члвкъ невѣждьстие» (Kałužniack A. Actus epistolaeque apostolorum palaeoslovenice ad fidem codicis Christinopolitani saeculo XII scripiti / A. Kałužniack. – Vindobonae: Apud caeoli geroldi filium, 1896. – S. 82–83).

повернути борг благочестям, добродійності і людинолюбством: «Яко велико съподобиьса отъ Ба благыимъ, толма и большага длъжьнь єси въздаати»<sup>35</sup>. Сила правителя має бути пропорційною його добрим справам: «Єлико силою прѣвишии всѣхъ, толма и дѣлы добрыми свѣтѣти ти подвизаиса паче всѣхъ»<sup>36</sup>.

Держава, за Агапітом, подібна великому човну, а її правитель – керманичу «яко коръмѣчия изящны»<sup>37</sup>. Як керманич, він має велику відповідальність перед Богом – більшу, ніж будь-хто з громадян, оскільки помилки громадянина шкодять, насамперед, йому самому, а помилки правителя можуть призвести до загибелі держави<sup>38</sup>. Хоча правитель і є намісником Бога на землі, однак не повинен забувати, що він смертний<sup>39</sup>, а тому не повинен впадати в гріх гордовитості («в брѣгъ гърдостьныи не въпадаеть са»<sup>40</sup>).

<sup>35</sup> Изборник 1076 года... – л. 24 об. Фраза є фрагментом 5-ї глави настанов Агапіта, в якій йдеться про те, що влада є Божим подарунком, але вимагає великої відповідальності, адже вона не є просто привілеєм, а радше боргом, який має бути повернутий добрими справами. Дана ідея виявилась надзвичайно важливою для трансформації уявленнь про владу як «Божу привілею» в уявлення про владу як обов'язок і стан відповідальності.

<sup>36</sup> Там само. – лл. 26–26 об. У цьому фрагменті висловом «дѣлы добрыми», напевно, позначається милостиня, принаймні, про це йдеться у грецькому фрагменті, де мовиться про «благодіяння відносно незаможних» («πενήτων εὐποιίας», Agapetus diaconus. *Capita admonitoria*... – col. 1180). Агапіт наголошує, що, знову ж таки, влада царя не лише є привілеєм, але й станом відповідальності, що величина влади має бути співвимірною величині добродійності.

<sup>37</sup> Повесть о Варлааме и Иоасафе... – С. 248. Агапіт був не єдиним, хто порівнював державу з човном, а правителя – із керманичем. Аналогічну метафору ми зустрічаємо у «Похвалі Костянтину» Євсевія Кесарійського, де йдеться про відповідальність імператора за спасіння кожної людини, яка перебуває у складі «всезагальної флотилії» («σὺλταντα στόλον», див.: *Eusebius Caesariensis. De laudibus Constantinī oratio in ejus tricennialibus habita* // PG 20 col. 1323). У Араніта метафора човна зустрічається повторно в 10-й главі (Див.: *Agapetus diaconus. Capita admonitoria*... – col. 1167).

<sup>38</sup> «Яко плавающимъ наводѣ, егдаже лодѣйник соблазнится, немал вред приносит плавающимъ, егдаже кормѣчия, всима створит лодѣи погибелие, тако и въ царехъ, аще совладѣющимъ согрѣшитъ, не толма себе правдует, аще самъ царь, вред всея жизни сотворит» (Повесть о Варлааме и Иоасафе... – С. 257).

<sup>39</sup> «Съмърть и гонение и напасть и вса видимаа зълаа прѣдъ очима тї да боудоуть по вса дњи и часы» (Изборник 1076 года... – л. 27).

<sup>40</sup> Изборник 1076 года... – л. 27 об.

Наголошення Агапітом на тлінності всього суцього нагадують од-ночасно як античні, так і християнські концепції, згідно з якими людина, а особливо та, котра володіє найвищою владою, повинна постійно пам'ятати про смерть<sup>41</sup>.

Агапіт наголошує на дотриманні як підлеглими, так і самим правителем чітко встановлених моральних і юридичних законів. Хід думок мислителя в цьому пункті його філософії перегукується зі змістом книг Платонівської «Держави», в яких політичний устрій також розглядається з позицій справедливості, обумовленої благом<sup>42</sup>. У киеворуській писемності можна виявити як мінімум переклад чотирьох «юридичних» настанов Агапіта (25, 41, 42, 64). Від правителя, котрий перебирає на себе юридичну функцію, вимагається бути чесним, об'єктивним, безстороннім, уважним («разо-умно послоушати подобаєт пьра..., твори же расоуждения не тыштаса... проштениа трѣбуа грѣховъ, праштаи и самъ къ тебѣ съгрѣшаюштаса... не оправьдаи неправьдьянааго аште и дрщугъ ти єсть, ти обидить првьдьянааго аште и врагъ ти єсть»<sup>43</sup>).

Як намісник Бога, керівник держави повинен мати досконалу, правдиву і чисту душу («очиштеноу дѣшу»<sup>44</sup>). Він має в усьому наслідувати Бога, насамперед у милосерді. Ця ідея, як ми пам'ятаємо, вперше з'явилася у Платона<sup>45</sup>, однак у Агапіта вона подається в хрис-

<sup>41</sup> Для прикладу, Платон вважав, що: «філософи багато думають про смерть, і вмирають з меншим острахом, ніж інші» («*φιλοσοφοῦντες ἀποθνήσκειν μελετῶσι, καὶ τὸ τεθνήαι ἡκίστα αὐτοῖς ἀνθρώπων φοβερὸν*», Платон. Федон, 67e)

<sup>42</sup> Див.: Платон. Держава VI 505a

<sup>43</sup> Изборник 1076 года... – лл. 25 об. – 27 об. Ці юридичні настанови були запозиченими з «Изборника» більш пізніми пам'ятками, зокрема «Мірилом праведним» та «Великими Четьми-Мінеями» (Див.: *Ševčenko I. On Some Sources of Prince Svjatoslav's Izbornik of the Year 1076...* – pp. 251–253). Напевно, тут йдеться про те, що правда на суді досить часто може бути непоміченою або й цілеспрямовано завуальованою, прихованою учасниками спору. Це лише частина 42-ї глави. Її грецьке продовження радить не захоплюватися красномовністю учасників судової суперечки («*λεγόντων ἀφέντες δεινότητά*»). Також стверджується, що коли суддя знайде істину, то він не лише встановить справедливість, але й уникне подвійного гріха, або ж злочину («*διπλὴν ἁμαρτίαν*») по відношенню до себе та до іншого (*Agapetus diaconus. Capitula admonitoria...* – col. 1177).

<sup>44</sup> Изборник 1076 года... – л. 27 об.

<sup>45</sup> В діалозі «Теетет» Платон пише, що слід намагатися втекти «якнайшвидше туди» («*ἐκείσε φεύγειν ὅτι τάχιστα*»), на той світ. – О. К.), адже «втеча – це уподібнення богу, наскільки це можливо» («*φυγὴ δὲ ὁμοίως εἶναι κατὰ τὸ δυνατόν*», Платон. Теетет 176b).

тиянській обробці. Серед системи моральних рис правителя, котрі у грецькому оригіналі розроблені достатньо повно, у киеворуській писемності зустрічається тільки милосердя<sup>46</sup> та мужність, трансформована в Агапіта в самоконтроль – уміння керувати жаданнями і потягами, цілком у душі стоїчних та епікурейських постулатів: «истинный властелинъ, ѹгда самъ собою обладаєтъ»<sup>47</sup>.

Правління має ґрунтуватися на щедрості і люб'язності, однак в окремих випадках Агапіт не заперечує застосування сили, демонструючи подібність своїх думок до поглядів інших ранніх християнських письменників. Автор радить правителю бути «своимъ повинникомъ страшнь сана ради, а любьзнъ поданиємъ милостына»<sup>48</sup>. Зрештою, він має не піддаватися на хвалу і не вибирати собі радників із підлабузників («отъвраштаиса ласкавьць льстныхъ словесъ ѹко и врановъ»<sup>49</sup>), прислухатися до всіх порад, але в чомусь бути й непохитним.

Перший друкований переклад «Глав» Агапіта з'явився у Києві 1628 року, у колі інтелектуалів, які об'єднувалися довкола Петра Могили<sup>50</sup>. Для роботи над власною версією перекладач використовував усі відомі на тоді переклади, а також грецький друкований оригінал західного походження<sup>51</sup>. Книга, видрукувана у типографії Києво-Пе-

<sup>46</sup> «Отъвързаи оуши свои въ нишетѣ стражюштимъ, да обрашчеши и ты бжии слоухъ ѡвързєнъ. Аци же оубо бѣваємъ нашимъ повинникомъ, тако и ѡ насъ обраштемъ нѣсьнааго вѣдкоу» (Изборник 1076 года... – л. 24. об.).

<sup>47</sup> Там само. – л. 26 об.

<sup>48</sup> Там само. – л. 26.

<sup>49</sup> Там само. – л. 25. Дана глава текстуально співпадає із збіркою висловлювань, укладеною Максимом Сповідником, де вона йде під іменем Філона Александрийського (*Maximus Confessor. Locī communes* // PG 91 col. 792c; Див. також: *Henry III P. Op. cit.* – P. 286). У давньослов'янському фрагменті відбився початок вислову «Отъвраштаи са ласкавьць льстныхъ словесъ» («Ἀποστρέφου τῶν κολάκων τοὺς ἀπατηλοὺς λόγους», *Maximus Confessor. Locī communes...* – col. 792c). Агапіт додає до цього застереження гру слів, порівнюючи «підлабузників» («κολάκων») із «воронами» («κοράκων»).

<sup>50</sup> Агапіта дякона царю Юстиніану главизни поучительні. – К. : Тип. Печерської Лаври, 1628. – 28 с. Факсимільну копію видрукував у своїй книзі І. Шевченко (Див.: *Ševchenko I. Lubomudrějšij Kir Agapit Diakon: On a Kiev Edition of a Byzantine Mirror of Princes // Byzantium and the Slavs...* – pp. 497–557).

<sup>51</sup> Сучасною українською мовою «Настанови Агапіта» за виданням 1628 року переклали В. Нічик та В. Бишовець (Див.: *Azanim*. Передмова до благочестивого читача, 1628 р. Переклали В. Нічик і В. Бишовець // *Тисяча років української суспільно-політичної думки. У 9-ти т. – Том II. Кн. 2 (Перша половина XVII ст.)* – К. : Дніпро, 2001. – С. 369–379).



черської лаври, була досить популярною за тодішніми мірками. У наш час її примірники зберігаються у книгосховищах Росії та України, втім числі й у відділі стародруків НБУ ім. Вернадського. Згодом вона була перевидана у Москві в 1660 році, а ще пізніше з'явилося кілька незалежних перекладів<sup>52</sup>.

Сучасники Петра Могили були розділені двома політичними векторами, один із яких репрезентував західноєвропейські, а інший – східно-візантійські політичні цінності, що проявлялись, насамперед, у відносинах між владою й підлеглими. На Заході ці стосунки ґрунтувалися переважно на домовленостях і взаємовідповідальності, засвідчених, наприклад, «Великою хартією вольностей 1215 р.» – документом, який яскраво демонстрував засадничі основи західноєвропейської політики. Взаємна домовленість, верховенство закону над усіма без виключення, непідкупність правосуддя, недоторканність власності, рівність усіх вільних людей – такі лейтмотиви тексту, складеного в досить-таки жорстоку за сучасними мірками добу. На візантійському Сході відносини з владою будувались інакше. «Візантія, – писав А. Гуревич, – не знала феодальної домовленості, принципу васальної вірності або групової солідарності перів. Замість тісних “горизонтальних” зв'язків між особами однакового статусу переважали “вертикально” спрямовані відносини підлеглих до государя... Нічого подібного “Великої хартії вольностей” – правового компромісу між державою і васалами – у Візантії неможливо собі уявити...»<sup>53</sup>.

Молода держава Русь, яка з X ст. отримує доступ до візантійських культурних цінностей, втім числі й до античної політичної філософії, починає осмислювати стосунки між владою та підлеглими переважно за візантійськими взірцями на основі чіткої ієрархії, що засвідчують, наприклад, ієрархічно-зорієнтовані статті «Руської Правди». Однак кінець XV – початок XVI століття характеризується зміною орієнтирів – Україна потрапляє під західноєвропейський політичний і культурний вплив, сюди починають проникати ідеї рівності, суспільної домовленості, взаємної відповідальності. Таким чином, з XV століття в Україні починають культивуватися два протилежних типи політичного світогляду.

<sup>52</sup> Див.: *Ševčenko I. Agapetus East and West...* – P. III.35.

<sup>53</sup> *Гуревич А. Я. Категории средневековой культуры / А. Я. Гуревич. – М. : Искусство, 1984. – С. 157–158.*

Текст Агапіта важливий тим, що він однаково цінний для обох цих моделей. У ньому поряд із фундаментальними ідеями візантійського абсолютизму (правитель – намісник Бога і т. д.) звучать постулати рівності всіх перед судом, обов'язкового дотримання правителем установлених законів, справедливості, природного права тощо. Можливо, саме тому твір став таким популярним як на Сході, так і на Заході. Завдяки нейтральній відкритості, «Настави» читали у самодержавній Москві і у вільній Європі, а в час раннього українського відродження, коли, за словами І. Шевченка, «Схід зустрівся із Заходом»<sup>54</sup>, він сприяв поєднанню східно-візантійського православ'я із найкращими західноєвропейськими надбаннями.

#### **4.2. Політична філософія киеворуського митрополита Никифора**

Твір митрополита Никифора, який прийнято називати «Посланням про піст», є чи не найважливішим текстом, на основі якого можна оцінити ступінь представленості політичної філософії в киеворуській культурі<sup>55</sup>.

<sup>54</sup> *Ševčenko I. Agapetus East and West... – P. III.30.*

<sup>55</sup> Твір Никифора важливий, окрім того, ще й з позицій осмислення особливостей втілення філософії Платона в писемній спадщині Київської Русі. Протягом майже півтори сотні років (рівно стільки, скільки існує традиція дослідження киеворуських філософських ідей) термін «християнський платонізм» час від часу виринає в статтях і монографіях, причому застосовують його чи не до всієї киеворуської філософської культури в цілому. Проте досліджень, котрі б наразі з'ясували і розтлумачили, в чому ж саме цей «платонізм» полягає, обмаль. Після архімандрита Гавриїла, який, вивчивши даний текст Никифора й інші киеворуські пам'ятки, зробив висновок, що, у порівнянні з Арістотелем, Русь «преимущественно любила Платона» (*Гавриил* (Воскресенский В.) архимандрит. *История философии: В 6 ч. / Гавриил (Василий Николаевич Воскресенский), архимандрит. – Казань: Университетская типография, 1840. – Ч. VI: Русская философия. – С. 25*), з'явилися кілька праць, де досліджувалось функціонування ідей Платона в Київській Русі. Це стаття М. Безобразової про Никифора (*Безобразова М. В. Послание митрополита Никифора / М. В. Безобразова // Изв. ОРЯС ИАН. – СПб., 1898. – Т. III. – Кн. IV. – С. 1080–1085*), кілька праць Д. Чижевського на тему киеворуських рецепцій платонівської філософії (*Чижевский Д. И. Платон в Древней Руси / Д. И. Чижевский // Записки Русского Исторического общества в Праге. – 1931. – № 2. – С. 71–81* (Переклад українською: *Чижевський Д. І. Платон в Давній Русі // Філософські твори: у 4-х тт. / Д. І. Чижевський, під заг. ред. В. Лісового. – К.: Смолоскип, 2005. – Т. 2. – С. 58–66*); *Чижевський Дм. Антична література в старій*

Біографічних свідчень про Никифора, знову ж таки, мізерно мало. Відомо, що походив він із Лікії Малоазійської, філософську освіту здобув, напевно, в Константинополі<sup>56</sup>. В 1104 році, якщо вірити запису Лаврентіївського літопису, Никифор був призначений митрополитом у Русі: «томѣ лѣ ведена Передѣслава дщи Стополча. в Угры. за королевичъ. августа. въ. ка. днѣ. том же лѣ. приде митрополитъ Никиѡръ в Русь. мѣца дека. въ. ѣ. днѣ. тогѣ. мѣца. престависа Вачеславъ Ярополчичъ. въ. гѣ. днѣ. тогѣ. мѣца. въ. иѣ. Никиѡръ митрополитъ на столѣ посаженъ»<sup>57</sup>. Це свідчення наштовхує на думку, що Никифор посів київську митрополію не одразу, а ще протягом певного періоду провадив якусь церковну діяльність, можливо, був єпископом. На посаді ж руського митрополита перебував до 1121 року, тобто до своєї смерті. Він був наближеним до князя Володимира Мономаха й у багатьох, зокрема й політичних, питаннях відігравав роль не останнього радника. Від Никифора нам залишилось п'ять творів, два з яких адресовані Мономаху («Послання про піст» і «Про поділ церков

---

Україні / Дм. Чижевський // Науковий збірник Українського Вільного Університету. Ювілейне видання. – Мюнхен, 1956. – Т. VI. – С. 266–279 (перевидано *Чижевський Д. І.* Антична література в старій Україні // Філософські твори: у 4-х тт. / Д. І. Чижевський, під заг. ред. В. Лісового. – К. : Смолоскип, 2005. – Т. 2. – С. 44–56)), стаття І. Валявко, в якій авторка узагальнює відомості Д. Чижевського (*Валявко Ірина.* Дмитро Чижевський: античні впливи в українській культурі / Ірина Валявко // Всесвіт. – 1997. – № 8–9. – С. 151–159); праця М. Шахматова, однойменна з працею Д. Чижевського і видрукувана у тому ж виданні (*Шахматов М. В.* Платон в Древней Руси / М. В. Шахматов // Записки Русского исторического общества в Праге. – 1931. – № 2. – С. 49–70); книга А. Тихолаза «Платон і платонізм в російській релігійній філософії другої половини XIX – початку XX століть» (*Тихолаз А. Г.* Платон і платонізм в російській релігійній філософії другої половини XIX – початку XX століть / А. Г. Тихолаз. – К. : ПАРАПАН, 2002. – 320 с.), де автор робить висновок, протилежний попереднім поглядам, тобто констатує «емпіричну відсутність платонізму на Русі» (*Тихолаз А. Г.* Платон і платонізм в російській релігійній філософії... – С. 69). Щоправда, останній дослідник випускає з поля зору не лише текст Никифора, але й всі інші першоджерела разом із науковою літературою на цю тему.

<sup>56</sup> Митрополита часто називають також Никифором I, щоб відділити від іншого києворуського митрополита – Никифора II (роки перебування на посаді – 1182–1198).

<sup>57</sup> ПСРЛ. – М. : Языки русской культуры, 1997. – Т. 1: Лаврентьевская летопись. – С. 280.

на східну і західну)), один – волинському і муромському князю Ярославу Святославичу («На латину»), один – невідомому князю й одне сумнівного авторства повчання, присвячене останній неділі перед початком Великого посту<sup>58</sup>.

«Послання про піст»<sup>59</sup> можна вважати самостійним києворуським політично-філософським текстом. На такий його зміст звернув увагу ще архимандрит Гавриїл<sup>60</sup>, далі з ним працювали М. Безобразова<sup>61</sup>,

<sup>58</sup> Останнє видання цих творів: Митрополит Никифор / Исслед. В. В. Милькова, С. В. Мильковой, С. М. Полянского; подгот. текстов В. В. Милькова, С. В. Мильковой; пер. С. М. Полянского; комент. А. И. Макарова, В. В. Милькова, С. М. Полянского. – СПб. : ИД «Мирь», 2007. – 560 с.

<sup>59</sup> Цей твір зберігся у семи відомих на сьогодні списках: 1) ГИМ, Синодальное собр. № 496 (XVI ст.); 2) РНБ, Q. I. 265 (в сб. XV – нач. XVI вв.); 3) ГИМ, Синодальное собр. № 995 (Успенский список Великий Четьх Миней митрополита Макария, XVI в.); 4) ГИМ, Синодальное собр. № 181 (Царский список Великих Четьх Миней, XVI в.); 5) РНБ, собр. Овчинникова № 127 (XVI в., без завершення); 6) РГАДА, ф. 198, Оп. 1 № 1054 (XVI в.); 7) ГИМ, Единоверческое собр. № 12 (XVII в.). Першим хто його надрукував був К. Калайдович: Послание Никифора Митрополита Киевскаго къ Великому Князю Володимроу, сыноу Всеволожоу, сына Ярослава // Русскія достопамятности. – М. : Въ Университетской типографіи, 1815. – Ч. 1. – С. 59–75. (видання здійснене за списком ГИМ, Синодальное собр. № 496 з варіантами за іншими списками). Наступне видання оригінального тексту за цим же списком разом із перекладом російською мовою було здійснено 2000 р. Г. Баранковою та В. Мільковим (Див.: Послание Владимиру Мономаху о посте и воздержании чувств // Послания митрополита Никифора / В. В. Мильков (отв. ред.-сост.), Г. С. Баранкова (подг. текста и пер. с древнерус.). – М. : Институт философии РАН, 2000. – 56–82). 2006 року було також підготовлено видання «Послання про піст» за списком РГАДА, ф. 196, Оп. 1. № 1054. Автором перекладу російською мовою став С. Полянський (Див.: Послание Владимиру Мономаху о посте и воздержании чувств // Творения митрополита Никифора. – М. : Наука, 2006. – С. 96–123. У виданні також було представлено фототипічне відтворення рукопису «Послання» за списками: ГИМ, Синодальное собр. № 496; ГИМ, Синодальное собр. № 995; РГБ, собр. Овчинникова № 127). Наступне видання «Послання про піст» було здійснено роком пізніше (Див.: Митрополит Никифор / Исслед. В. В. Милькова, С. В. Мильковой, С. М. Полянского; подгот. текстов В. В. Милькова, С. В. Мильковой; пер. С. М. Полянского; комент. А. И. Макарова, В. В. Милькова, С. М. Полянского. – СПб. : ИД «Мирь», 2007. – С. 248–262). Текст подано за списком РНБ, Q. I. 265 274а–284а. До видання додано фотокопії рукописів за списками РНБ, Q. I. 265 та РГАДА, ф. 196, Оп. 1. № 1054.

<sup>60</sup> *Гавриил* (Воскресенский В. Н.), архимандрит. *Исторія философіи*: В 6 ч. / Гавриил (Василий Николаевич Воскресенский), архимандрит. – Казань : Университетская типографія, 1840. – Ч. VI: Русская философія. – С. 29–32.

В. Щурат<sup>62</sup>, Д. Чижевський<sup>63</sup>, М. Шахматов<sup>64</sup> та деякі сучасні дослідники<sup>65</sup>. Щоправда, існує думка про сумнівну приналежність твору до киеворуської культури через те, що він, мовляв, був написаний митрополитом-греком грецькою мовою, котрий,

<sup>61</sup> *Безобразова М. В.* Послание митрополита Никифора / М. В. Безобразова // Изв. ОРЯС ИАН. – 1898. – Т. III. – Кн. IV. – С. 1080–1085.

<sup>62</sup> *Щурат В.* Українські джерела до історії філософії: історично-філософський начерк / В. Щурат. – Львів : Накладом Мих. Петрицького: 3 друк. «Народової» (Манецких), 1908. – С. 9–18.

<sup>63</sup> *Чижевський Д. И.* Платон в Древней Руси // Записки Русского Исторического общества в Праге. – 1930. – № 2. – С. 71–81 (переклад українською: *Чижевський Д. І.* Платон у Давній Русі // Філософські твори: у 4-х тт. / Д. Чижевський, під заг. ред. В. Лісового. – К. : Смолоскип, 2005. – Т. 2. – С. 58–66); *Чижевський Дм.* Антична література в старій Україні / Дм. Чижевський // Науковий збірник Українського Вільного Університету. Ювілейне видання. – Мюнхен, 1956. – Т. VI. – С. 266–279 (перевидано *Чижевський Д. І.* Антична література в старій Україні // Філософські твори: у 4-х тт. / Д. Чижевський, під заг. ред. В. Лісового. – К. : Смолоскип, 2005. – Т. 2. – С. 44–56).

<sup>64</sup> *Шахматов М. В.* Платон в Древней Руси / М. В. Шахматов // Записки Русского исторического общества в Праге. – 1930. – № 2. – С. 49–70.

<sup>65</sup> Дисертаційне дослідження, присвячене філософсько-богословським поглядам Никифора, належить С. Полянському (*Полянський С. М.* Богословско-філософское наследие митрополита Никифора: Дис. ... канд. филос. наук: 09.0013 / С. М. Полянський. – М., 2003. – 195 с.). Див. також: *Громов М. Н.* Об одном памятнике древнерусской письменности XII века // Вестник Московского ун-та. Сер. 7. Философия. – 1975. – № 3. – С. 58–67; *Полянський С. М.* Религиозно-философская проблематика в «Послании о посте» митрополита Никифора // Философские и богословские идеи в памятниках древнерусской мысли. – М. : Наука, 2000. – С. 270–306; *Полянський С. М.* Богословско-философские взгляды митрополита Никифора / С. М. Полянський // Древняя Русь: вопросы медиевистики. – 2001. – № 2. – С. 97–108; *Мильков В. В., Полянський С. М.* Никифор – выдающийся мыслитель Древней Руси / В. В. Мильков, С. М. Полянський // Митрополит Никифор / Исслед. В. В. Милькова, С. В. Мильковой, С. М. Полянского; подгот. текстов В. В. Милькова, С. В. Мильковой; пер. С. М. Полянского; коммент. А. И. Макарова, В. В. Милькова, С. М. Полянского. – СПб. : ИД «Мирь», 2007. – С. 65–111; *Киричок О. Б.* Спроба синтезу релігійних, філософських та політичних ідей у «Посланні про піст» митрополита Никифора / О. Б. Киричок // Колізії синтезу філософії і релігії в історії вітчизняної філософії (до 180-річчя Памфіла Юркевича та 130-річчя Семена Франка): Український часопис російської філософії. Вісник Товариства російської філософії при Українському філософському фонді. Вип. 7. – Полтава : АСМІ, 2007. – С. 474–479.; *Киричок О. Б.* «Політична філософія» давньоруського митрополита Никифора / О. Б. Киричок // Філософські ідеї в культурі Київської Русі. – Полтава : РВВ ПДАА, 2008. – С. 75–90.

найімовірніше, навіть не спромігся оволодіти до пуття слов'янською мовою і, згідно з деякими припущеннями, мав замовляти переклад своїх праць<sup>66</sup>. Це до певної міри справедливо, однак не можна не зауважити, що саме в тих моментах, де Никифор розглядає питання політичної філософії, відчувається приналежність його способу мислення до киеворуської політичної традиції і це не дає підстав прирівнювати «Послання» до звичайного перекладеного джерела. Окрім того, саме у царині політичної філософії Никифор демонструє найбільш самостійну й оригінальну позицію, відходячи від простого переповідання християнізованих платонівських тез і репрезентуючи великою мірою незалежні погляди й аналогії. Тому саме цей аспект його філософії є для нас найцікавішим.

Визначаючи природу політичної влади, Никифор дотримується поширеного уявлення про її божественне походження. Князь для нього не менше, ніж «доблаѣ глава наша. и всеи ѿлюбивѣи земли... егѡ Бгѣ издалеча, проразмѣ и прѣповелѣ. егѡ изъ оутробы вѣсти и помазавѣ. ѿ цркое и кнѣжское крови смѣсивѣ егѡ блгоцѣтїе вѣспита. и постѣ въздои. и стѣа Хѣа кѣпѣль, из млѣ ногѣти вѣчти»<sup>67</sup>.

<sup>66</sup> Ці припущення, висловлені ще Макарієм: (*Макарий* (Булагаков). *История Русской Церкви*. – М. : Из-во Спасо-Преображенского Валаамского монастыря, 1995. – Кн. 2. – С. 222), ґрунтуються на перших рядках одного з приписуваних Никифору «Повчань», де митрополит шкодує про те, що «не данѣ мнѣ дарѣ языковѣ, о которомѣ свидѣтельствуєт божественный Павелъ и посредствомъ котораго я могѣ творить порученное мнѣ: оттого я стою посреди васѣ безглазень и совершенно безмолвень» (*Никифор, митрополит*. Поученіє вѣ недѣлю сыропустную, вѣ церкви, ко игуменама, и ко всему іерейскому и діаконому чину, и кѣ мірскимѣ людемѣ // *Историческая хрестоматія, для изучения истории русской церковной проповѣди, съ общей характеристикой періодовъ ея, съ біографическими свѣдѣніями о замѣчательнѣйшихъ проповѣдникахъ русскихъ (съ XI–XVIII в. включительно) и съ указаніємъ отличительныхъ чертъ проповѣдничества каждаго изъ нихъ.* / Сост. свящ. М. А. Поторжинскій, преподаватель Кіевской духовной Семинаріи. – К. : Типографія Г. Т. Корчакъ-Новицкаго, 1879. – С. 67). Проте Никифорове авторство цього «Повчанья» сумнівне.

<sup>67</sup> Писланиє Никифора митрополита кїевскаго. кѣ великомѣ кнѣзю Володимирѣ бою Всеволозю, сѣна Ярославла // ГИМ, Синод. собр. № 496. – лл. 348а – 348б. Тут і далі «Послання про піст» митрополита Никифора цитується за виданням оригінального тексту у книзі: *Послания митрополита Никифора* / В. В. Мильков (отв. ред.-сост.), Г. С. Баранкова (подг. текста и пер. с древнерус.). – М. : Институт филологии РАН, 2000. – С. 56–74.

Не вдаючись до детального аналізу цього популярного теоретичного конструкту, вкажемо на деякі цікаві особливості та нюанси теократичного ідеалу Никифора, а саме:

1. Він уявляє великого князя володарем ледь не всієї «христоловної землі», а не лише власної держави. Особливість таких поглядів полягає в тому, що володарем усіх християн оголошується києворуський князь, а не візантійський імператор, як це традиційно визнавалося, починаючи з Євсевія Кесарійського. Євсевій, як вже зазначалося, стверджував, що саме імперії Костянтина належить особлива роль у спасінні всього світу і саме вона має намір торкнутися меж самої Ойкумени (Οἰκοθμῆνη)<sup>68</sup>. Той факт, що патроном усієї християнської землі визнається князь, а не імператор, свідчить або ж про трансформацію поняття «християнська земля» під впливом києворуських інтересів чи політичної ситуації, або ж про просте намагання возвеличити Руського князя і догодити йому.

2. Никифор визнає провіденційну роль Бога по відношенню до князівської влади, виражену словами «издалеча, проразъмъ и прѣповелѣ»<sup>69</sup>. Цей момент його філософії підкреслив В. Мільков, який навіть ужив слово «фаталізм»: «В оцінках вчинків і подій Никифор, напевне, схилився до фаталізму, – пише дослідник. – Наприклад, змальовуючи в компліментарних рисах високий моральний авторитет Мономаха, митрополит приписує всі чесноти князя божественному передбаченню»<sup>70</sup>. Однак, здається, роль провіденційної складової у політичній філософії Никифора дещо тут перебільшена. Принаймні, вислів «бл҃го҃чтїе вѣспита. и постѣ въздои» вказує на те, що чесноти Мономаха формувалися і розвивалися ще й протягом життя, а не просто були отримані «в готовому вигляді» від народження.

3. У «Посланні» також присутня ідея про вінчання князя на царство «изъ оутробы», тобто ще до народження, хоча й додається до цього вислів «бл҃го҃чтїе вѣспита. и постѣ въздои». Цей

---

<sup>68</sup> *Eusebius Caesariensis. De laudibus Constantini oratio in ejus tricennialibus habita* // PG 20 col. 1424.

<sup>69</sup> Писання Никѣора... – л. 348б.

<sup>70</sup> Див. примітки до перекладу послання митрополита Никифора «Про піст»: Послання митрополита Никифора / В. В. Мильков (отв. ред.-сост.), Г. С. Баранкова (подг. текста и пер. с древнерус.). – М. : Институт философии РАН, 2000. – С. 47.





чуттєвої («лютої») і вольової («спраглої»)<sup>74</sup> та має кількох, як пише Никифор, «слуг», себто органів чуття: *зір, слух, нюх, смак, дотик*<sup>75</sup>. Проте ця платонівська схема слугує Никифору тільки для розмітки і структуризації моделей влади та держави. Його мета інша – змалювати образ «ідеального князя» та підвладної йому держави. Платонівське вчення перетворюється на просту оболонку, яка наповнюється власним змістом, хоча воно й залишається іманентно присутнім чи не у кожному з рядків твору. Окрім того, Никифор не слідує Платону буквально. Наприклад, вислів «бжтвеным вдохновеніє сътворена бы дша. иже и по вбразѣ бжїю сзѣданѣ быти глеть»<sup>76</sup> утверджує креаціоністський погляд на душу, якого не було у Платона. Або інший приклад: Никифор визнає вищість розумного (словесного) начала над чуттєвим і вольовим («словесное оубо старѣе є, и выше всѣх»<sup>77</sup>), однак не вважає його, подібно Платону, самодостатнім для досягнення блага, адже розум може вести людину не до Бога, а в протилежному напрямі<sup>78</sup>. Погляди Никифора в цьому питанні дещо відмінні й від традиційного християнського уявлення, за яким розум має «направляти» віра. Він наголошує на «догоді Богу», «розумінні Бога», «стражданні за Бога». І за допомогою всього цього ми «к разѣму бжїю взидохмѣ»<sup>79</sup>.

<sup>74</sup> Див.: Платон. Держава IV 439 d–e, IX. 580 d–e; Тімей 89e – 90c та ін. Див. також Дамаскин Иоанн. Точное изложение православной веры. – М. : Братство святителя Алексия. – Ростов-на-Дону : Приазовский край, 1992. – С. 153.

<sup>75</sup> Див.: Платон. Держава IV 440e, 441e – 442b, 442d; Тімей. 88 a–b, 90 a–c; а також аналогічні міркування Іоанна Дамаскіна (Дамаскин Иоанн. Точное изложение православной веры. – М. : Братство святителя Алексия. – Ростов-на-Дону : Приазовский край, 1992. – С. 81).

<sup>76</sup> Писланиє Никьюора... – л. 249б. У біблійній тридиції саме завдяки повітрю, подиху Бог наділяє людину душею: «І створив Господь Бог людину з пороку земного. І дихання життя вдихнув у ніздрі її, і стала людина живою душею» (Бт. 2: 7).

<sup>77</sup> Там само.

<sup>78</sup> «преж(д)е же днѣница аггль. ннѣ же темныи дѣволѣ слѣвесенъ сѣ, и не по првдѣ прїимъ слѣвесное. но равѣ быти бгѣ пѣщевавѣ. За горѣдость его, спаде сѣ нбсѣ, с чиномъ своимъ. и елліни словесни соуше. и не схранѣше, словесное. ни добѣ разѣмевѣше. на идолослѣженіе снідоша. И вѣрваша вѣ животнаа. вѣ коркодилы. и вѣ квзлы. и вѣ змвѣ. вѣ огнь и вѣ водѣ. и вѣ прччаа» (Писланиє Никьюора... – лл. 350a – 350б).

<sup>79</sup> Писланиє Никьюора... – л. 350a.

Співвідношення частин душі з рисами «ідеального правителя», яке демонструє нам Никифорове «Послання про піст», наступне:

1. Логосна (словесна) частина душі проявляється у слідуванні православної вірі та униканні католицьких впливів: «по словеснѣи оубо жиле, ѡбрѣтѣ та бл҃гѡвѣрѣна по бж҃їи бл҃гѣти. и не оуклонѣша ѡ перѡвѡ вѣры»<sup>80</sup>, – такий комплімент робить Никифор Володиміру Мономаху, розуміючи під «перѡвѡ», звісно ж, православно віру.

2. Чуттєва частина (люта) проявляється в «ревності» по Богу: «по царстѡмѣ, не оубо повержена. хранѣ. еже по Бж҃ѣ ревѡность, и до сего днѣ»<sup>81</sup>, – ці рядки адресовані тому ж Мономаху.

3. Зрештою, вольова частина (спрагла) полягає у постійних добровільних роздумах про Бога: «ѣ кѣ Бж҃оу воинѣ имѣти желаніе. И забывати инѣ, и о ѡномѣ промышлати про свѣщеніи»<sup>82</sup>. В цьому контексті Володимир Мономах, на думку Никифора, вже багато чого набув: «По желаніомѣ, елико въ свѣршенѣмѣ възрастѣ твоєм, не потѣса за мала»<sup>83</sup>.

Оригінальна назва першого начала відображає досить виражений у Київській Русі феномен інтерпретації «логоса» як «слова», пов'язаний з елементами культу слова, на що вказують, наприклад, особливості слововжитку слов'янського перекладу «Канонічного послання Григорія Ниського до Леонтія Мелітинського», де відтворюється те ж саме вчення Платона про три частини душі і яке деякі дослідники вважають проміжним текстом між Платоном і Никифором. Перша частина душі в оригіналі позначається терміном «λοῦκὸν»<sup>84</sup>, в семантиці якого закладено дуже багато значень: «розум», «розмисел», «мислення», «вчення», а також «право вирішувати, встановлювати норми, віддавати розпорядження», одним

<sup>80</sup> Писланиѣ Никѣфора... – л. 355а.

<sup>81</sup> Там само.

<sup>82</sup> Там само. – л. 352а.

<sup>83</sup> Там само. – л. 356а.

<sup>84</sup> *Gregorio di Nissa. Epistola Canonica // Vallicelliani. F. 47. – fol. 245b.*

словом здійснювати владу<sup>85</sup>. Проте у перекладі й цього джерела, й інших воно фігурує як «словесное»<sup>86</sup>, вписуючись у потужну традицію «ословеснення» логоса, яка в Русі починається з ранніх перекладів першого вірша Євангелія від Св. Йоанна<sup>87</sup>.

Для позначення другої частини душі Никифор, на відміну від Григорія Ниського, використовує слово «арост'ное», чим відрізняється і від Григорія, і від Платона<sup>88</sup>. У його функціонуванні в межах семантичного поля Київської Русі спостерігається зміщення локусу значення, спричинене зміною умов вживання, контексту та референта, а саме – включенням Платонового вчення про душу в специфічно києворуський політичний контекст. Митрополит Никифор, називаючи дане начало «аросним», трансформує не тільки значення, але й емоційне навантаження слова.

---

<sup>85</sup> Це лексичне значення, очевидно, досить сильно вплинуло на теоретичні побудови Платона, а саме на визнання філософів як наділених «λόγος-ом», єдино гідними бути правителями, а отже, і, опосередковано, на «політичність» усієї філософії Платона. Прошарок наділених логосом «λόγος-ом» людей, себто тих, хто має «право на слово», на Заході в епоху Середньовіччя почали називати «oratores» («людьми слова», «людьми молитви»), на противагу «bellatores» («людей війни») чи «laboratories» («людей праці»).

<sup>86</sup> Посьлання правильнаа. сѣго Григоріа епѣа Нуськааго. къ сѣгомоу Литоню епѣоу Мелетиньскооумоу // Кормчая (XI–XII в.). ГИМ, Синод. собр. № 227. – л. 238b.

<sup>87</sup> «Искоин бѣ слово и слово бѣ отъ ба· и бѣ бѣ слово» (Остромирово Евангелие (1056–1057). РНБ, Ф.п.1.5. – л. 2). У гр. оригіналі «Ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ λόγος καὶ ὁ λόγος ἦν πρὸς τὸν Θεόν, καὶ Θεὸν ἦν ὁ λόγος» (Йн. 1: 1). «Одним із найбільш принципових положень християнської антропології, – писав з цього приводу С. Бондар, – була теза (вона звучить у багатьох давньоруських рукописних текстах) про те, що мова («язык») є унікальною особливістю людини... Мова – це незбагнений, дарований Богом, іманентний тільки людині феномен поєднання ідеального змісту і матеріального способу вираження. Жодна жива істота окрім «вінця природи» – людини – не має дару мови» (Бондар С. В. Мовний, писемний та священноісторичний ексклюзивізм Русі / С. В. Бондар // Несторівські студії: 1020 років Хрещення Русі: нові дослідження. – К. : НКПІКЗ, 2009. – С. 5–6).

<sup>88</sup> Термін «гнѣвивоє» у слов'янській версії Григорія Ниського є досить точним перекладом терміну, вжитого в оригіналі – «θυμοειδές». «Θυμοειμενον» означає «гнів», «фроздатування». Очевидно, що це, знову ж таки, ремінісценція з Платона: «τὸ δὲ δῆ τοῦ θυμοῦ καὶ τὸ θυμοῦμεθα πότερον τρίτον, Ἐ τοῦτων πούτερον ἂν εἴη ὀμοειδές» («Чи є гнів, від якого ми гнівні, третій вид, чи він співпадає з одним із перших двох?») – питає Сократ у Главкона, Платон. Держава VI 439ε).

Зрештою, назва третьої частини душі у Никифора («желанное») також відрізняється і від термінології Григорія, і від термінології Платона. У слов'янському перекладі Григорія Ниського вона названа «похотьноє начало». Це – чи не дослівне збереження терміну грецького оригіналу тексту Григорія, де він вживає слово «ἐπιθυμητικόν», похідне від «ἐπιθυμέω», що у перекладі означає «бути гаряче прив'язаним або закоханим». Ця назва пов'язана із урегулюванням сексуальної моралі, а в плані політичному, на думку Григорія, має стати базою для певних канонів, що регулюють сексуальну поведінку. Однак термін, який вживає філософ, так само, як і термін, що його використовував слов'янський перекладач, майже не відповідають першоджерелу, з якого вони були запозичені – платонівській теорії «спраглого» начала душі. Платон не використовував термін «ἐπιθυμέω», віддаючи перевагу іншим – «διψῶσαν», «διψῶντος», котрі у давньогрецькій мові були пов'язані зі «спрагою», з бажанням пити («πιεῖν»), а також із давньогрецьким «δίψα», що означало одночасно спрагу як «бажання пити» і спрагу у непрямому значенні слова – як «потяг», «пристрасть». Використання «ἐπιθυμητικόν» у Григорія Ниського значно звузило смислове поле даного поняття, перетворивши його фактично у синонім слова «хіть». Можна зафіксувати й наступну зміну значення даної лексеми у давньоруському політичному дискурсі. Текст Никифора, як вже було сказано, йменує цей початок «желанним»<sup>89</sup> і тлумачить його як постійні добровільні роздуми про Бога<sup>90</sup>. Очевидно, що на творчість митрополита, знову ж таки, вплинули контекст та референт, які зробили недоцільним використання термінології Григорія Ниського.

<sup>89</sup> Пислание Никѳора... – л. 352а.

<sup>90</sup> Там само. Див. також: *Киричок О. Б.* Особливості вживання давньогрецької антропологічної та політичної лексики у слов'янських канонічних перекладах / *О. Б. Киричок* // Українська філософська думка у контексті європейської філософії: Всеукраїнська науково-практична конференція (19–20 травня 2001 року): матеріали доповідей та виступів. – Івано-Франківськ : Симфонія форте, 2011. – С. 47–49; *Киричок О. Б.* Поліфункціональність антропологічної та політичної лексики у слов'янському перекладі «*Epistola canonica*» Григорія Ниського / *О. Б. Киричок* // Наукові записки. Серія «Філософія». – 2012. – Вип. 10. – С. 162–171.

Аналіз п'яти органів чуття досить оригінальний – мова тут іде не про фізіологію чуття, а радше про те, що саме їм відповідає на рівні такого утворення як держава:

а) *нюх*, без особливого внутрішнього зв'язку, поєднується з традиційним для князівського дому заняттям – *полюванням*, а також із *аскетизмом*, яким нібито володів достатньою мірою Мономах: «о обонаній, иже гонї блгоуханіе. что подобаѣт ꙗлати, к такомꙋ кнѣзю, иже боле на земли спїт. и домоу бѣгаѣт. и свѣтꙋое ношеніе порѣтꙋ ѿгонїт. и по лѣсѣмꙋ хода, сиротинꙋ носїт ѡдежꙋ. и по нꙋжи въ грѣ вѣхода, вꙋласти дѣла, въ вꙋластительскꙋю рїзꙋ ѡблачїтꙋ»<sup>91</sup>.

б) *смак* пов'язується з утримуванням від вишуканих страв: «и ѡ вꙋкꙋшеї такꙋ. иже въ брашнѣ питїи бѡваѣт. и вꙋмы тако ꙋ инѣмꙋ на ѡбѣдѣ свѣтлѣ готовїши. и бѡваеши всѣмꙋ вꙋсаческа. да всѣ приобращеши. и законꙋны, и безаконꙋныя величества рѣ кнѣзьскаго. и самꙋ оубо слꙋжиши. и сражеши рꙋкама своїма. и доходи подаваніе твое, даже и до комарꙋвъ. твориши же то кнѣженїа рѣ и властї. и ѡбꙋадаюшїмꙋся инѣмꙋ, и оупїваюшїмꙋса, самꙋ пребѡваеши сѣда и позорꙋа ꙗдꙋща ины и оупївающася. и маломꙋ вꙋкꙋшенїемꙋ, и малою водою, мꙋнїтса, и ты с нимꙋ ꙗдꙋи и пїя»<sup>92</sup>. І. Чичуров, до речі, коментуючи наведені вище фрагменти, підкреслює нетиповість цих та інших пасажів Никифора в порівнянні з візантійськими моделями ідеального правителя: «Візантійська політична думка якщо і регламентувала поведінку імператора, то в дусі офіційної церемоніальності..., – пише він. – В Русі складався інший тип князівського ідеалу (полководця-спартанця), засвідчений літописними характеристиками Святослава і Мстислава Володимировича. У межах саме такого ідеалу, хоча з природною для митрополита церковно-ідеологічною “обмовкою”, створював Никифор літературний портрет Володимира Мономаха»<sup>93</sup>. Однак, підкреслення такої нетиповості

<sup>91</sup> Писаніє Нїкїѡора... – л. 353б

<sup>92</sup> Там само. – лл. 353б – 344а.

<sup>93</sup> Чичуров І. С. Политическая идеология Средневековья. Византия и Русь: к XVIII Международному конгрессу византинистов / И. С. Чичуров. – М. : Наука, 1990. – С. 143.

в цій частині Никифорової філософії є не зовсім виправданим. Адже образ полководця-спартанця не був особливістю і прерогативою виключно Русі. Аналогічні уявлення ми зустрічаємо як в пізньоелліністичній політичній філософії (насамперед у стоїків), так й у візантійських концепціях ідеального правителя. Наведені вище фрагменти, окрім того, нагадують не стільки літописні характеристики Святослава Завойовника, скільки змалювання тим же таки Євсевієм Кесарійським аскетичних рис імператора Костянтина, і не виключено, що вони могли бути почерпнутими саме з цього джерела: «над одіжжю з позолотою, царською багрянницею і діадемою насміхається..., – так пише Євсевій про Костянтина. – Бажані для багатьох скарби – золото, срібло, дивовижне каміння – вважає він саме камінням, непотрібним матеріалом... Пияцтва і непотрібних спецій уникає..., дозволяючи це іншим, а не собі, бо знає, що вони душевний розум розмивають»<sup>94</sup>. Ми бачимо, що подібність очевидна.

в) *дотик* пов'язується із милосердям і щедрістю: «w wсазаній, еже ѿ рѣкама. ѿ касаетса имѣнію. вѣдѣ яко ѿнелѣ же родѣ. и оутвердѣса, в' тебѣ оумь. ѿ него же лѣта может кто бл҃го творити. то рѣка твоѣ по бж҃їи бл҃годати. къ всѣмь простираѣса. и никвѣи ти съкровище положено бѣ. ли злато. ли сребрw. нщѣтено бѣ. но вса раздаваа. и wobма рѣкама истоцаа. даже и доселѣ. но скѣница твоа, по бж҃їи бл҃гѣти неосквдѣна ѣ. и неистоцима. раздаваема, и неосквдѣма. и не ицѣли ти Хс̄ ржкѣ по възмѣжанїи. но какѣ родѣса, ѣзравѣю имѣл' еси. и имѣти имаши надѣаса на Ха»<sup>95</sup>. Цей фрагмент красномовне тому свідчення.

г) *зир* спеціально Никифором не аналізується, однак у «Посланнях про піст» зауважується, що Митрополит вважає Мономаха бездоганим по зору («по видѣнію непретк'новена та wбрѣтаю»<sup>96</sup>).

<sup>94</sup> «ἐσθῆτά γε μὴν χρυσοῦφι ποικίλοις ἀνθεσιν ἐξυφασμένην, ἀλουργίδα τε βασιλικὴν σὺν αὐτῷ διαδήματι, γελᾷ... Ἐτι μὴν πρὸς τοῦτοις τὰ τριπόθητα τοῖς πολλοῖς χρήματα, χρυσὸν λέγω καὶ ἄργυρον καὶ ὅσα λίθων θαυμάζεται γένη, λίθους ἀληθῶς ὑπάρχειν ἀνωφελεῖς καὶ ἄχρηστον ὕλην... μέθης, τῆς τε περιττῆς καρυκείας, οἷα γαστριμάργοις οἰκείας, ἀπέχεται, προσήκειν ἐτέροις ταῦτα, ἀλλ' οὐχ ἑαυτῷ ὑπολαμβάνων. ζήμιον γάρ τὰ μέγала, καὶ τὸ τῆς ψυχῆς νοερὸν ἀμαυροῦν» (Eusebius Caesariensis. De laudibus Constantini oratio in ejus tricennialibus habita // PG 20 cols. 1337–1340.

<sup>95</sup> Пислання Никѣѣора... – лл. 354б – 355а.

<sup>96</sup> Там само. – л. 356а.

д) слух також не коментується, однак Никифор натякає, що саме цей орган чуття не є бездоганим у Мономаха: «в вѣторѣмъ же чювствїи и ѡ слѣсѣ. не имѧ постиженїа. кѣнже мои изрещи что извѣсто. мнїтъ ми са, јако не мога самъ вса творити вчїма своїма, ѡ слѣжащїхъ врѣдїемъ твоїмъ. и приносашимъ ти вѣспоминанїа. то ѡ тѣхъ, нѣкако приходї ти пакѡ дїшевнаа»<sup>97</sup>. Дослідники небезпідставно вбачають у даному фрагменті натяк на якихось радників Мономаха, котрих не вподобав Никифор, проте митрополит тактовно і дипломатично пом'якшує свій докір вказівкою на те, що слух, власне, небездоганий за своєю природою, а також порадою «подобаетъ јако единомѡ. видащѡ вчїма вѣровати. слѣхѡ, не вѣровати»<sup>98</sup> або, принаймні, «испытанїемъ, и сждѡмъ многѡмъ творити слышїмаа»<sup>99</sup>.

Ці та інші фрагменти доводять, що Никифорів образ «ідеального князя» хоча й мав платонічне підґрунтя, але був майже повністю руським у своїх сутнісних рисах. Він, мабуть, найцікавіший в усій писемній спадщині, де зустрічаються аналогічні образи, причому цікавий не тільки ремінісценціями платонізму, але й намаганням імплікувати їх у київський ґрунт.

Аналогія, якою користується Никифор, є подвійною. З одного боку, платонівська структура душі слугує розміткою для образу «ідеального правителя», а з іншого – для образу держави. Сам метод аналогії, яким скористався Никифор, теж запозичений у Платона, історично першого представника теоретично-осмисленого «організму». «Виходить так, що держава уподібнюється певній антропоморфній моделі, – вказує В. Мильков. – Керівництво здійснює розум-князь, котрий діє через власних слуг-чуттів – підлеглих. Виходить, що життя в країні уподібнюється проявам живого організму. В цьому соціально-антропоморфному паралелізмі попередником Никифора знову був Платон»<sup>100</sup>. З такою думкою дослідника, звісно ж, можна погодитися, однак із невеликою

<sup>97</sup> Там само. – лл. 356а – 356б.

<sup>98</sup> Там само. – лл. 353а – 353б.

<sup>99</sup> Там само. – л. 353б.

<sup>100</sup> Послания митрополита Никифора / В. В. Мильков (отв. ред.-сост.), Г. С. Баранкова (подг. текста и пер. с древнерус.). – М. : Институт философии РАН, 2000. – С. 56–74, 93. Див.: Платон. Держава IV 435e, 464b.

заувагою: князь не уподібнюється розуму, а уподібнюється душі, тобто поєднує всі три начала (і розумне і вольове, і чуттєве), на що вказує, зокрема, такий фрагмент: «Якѡ бо ты кнѣже сѣда здѣ, в сеи своеи земли. воевудами и слѹгами своими. дѣиствѹеши по вѣсеи землїи. и самѣ ты еси гнѣ и кнѣзь. тако и дша, по всемѹ тѣлѣ дѣиствѹе. пѣю слѹгѣ свойѣ, рекѹше. патїю чювьствїи. ѿчима. слѣ хомѣ. ѿбонанїемѣ, еже ѣ нозрима. вкѹшенїемѣ. и ѿсазанїемѣ, еже еста рѹцѣ»<sup>101</sup>.

Ось такими у найзагальнішому викладі постають уявлення митрополита Никифора про владу й державу. Але у його політичній теорії присутній ще один важливий момент, пов'язаний з «філософією віни», а саме – з осмисленням вбивства. В попередньому розділі вже описувались особливості уявлень про війну на латинському Заході, у Візантії й Київській Русі, і тому немає потреби заново реконструювати цей контекст. Цікавим, насамперед, є запитання: як саме слід розуміти великий пасаж Никифора, пов'язаний з аналізом «лютого» начала душі, де він наводить приклади «вбивств заради Бога» (Мойсея, який вбиває відступників<sup>102</sup>, Пінхаса, який вбив ізраїльтянина-перелюбника<sup>103</sup> тощо). Про всіх їх Никифор пише, що ці криваві вбивства відбулися «ревності ра Бїа»<sup>104</sup>, вони «вѣмѣниа вѣ правдѣ» і «похвалень бї»<sup>105</sup>. Здається, ці фрагменти були ближчими до західних протоконцепцій «священ-

<sup>101</sup> Писанїє Никѣѡра... – лл. 352б–353а.

<sup>102</sup> «І став Мойсей у брамі табору й сказав: “Хто за Господа до мене!”. І зібралися до нього всі Левїїні сини. І сказав він до них: “Так сказав Господь, Бог Ізраїлів: “Припашіть кожен меч свого на стегно своє, перейдіть, і верніться від брами до брами в таборі, і повбивайте кожен брата свого, і кожен приятеля свого, і кожен ближнього свого”. І зробили Левїїні сини за словом Мойсеєвим. І впало з народу того дня близько трьох тисяч чоловіка. І сказав Мойсей: “Освятїть сьогодні себе для Господа, бо кожен мстився на синї своїм та на братї своїм, і щоб сьогодні Він дав вам благословення”» (Вх. 32: 26–29).

<sup>103</sup> У цьому старозаповітньому епізоді йдеться про те, що ізраїльський народ, який відступив від віри, прогнівив Бога. Тоді Пінхас вбив списом одного ізраїльтянина й жінку-мідіянітанку, з якою той здійснював ритуальне злучення, внаслідок чого Бог стримав свій гнів: «Пінхас, син Елеазара, сина священника Аарона, відвернув Мою лють від Ізраїлевих синів, коли він запалився горливістю Моєю серед них. І Я не вигубив Ізраїлевих синів у Своїй горливісті» (Чс. 25: 11).

<sup>104</sup> Писанїє Никѣѡра... – л. 351б.

<sup>105</sup> Там само.



ної війни», ніж до візантійських. Місцями вони нагадували тексти Аврелія Августина, адже саме про випадки, коли «ведуть війну заради Бога»<sup>106</sup>, і йдеться в «Посланні про піст».

Отже, підсумовуючи все сказане вище, зазначимо, що києворуський митрополит Никифор створив самостійну й певною мірою оригінальну політично-філософську працю, що включала в себе ідеї про природу влади і держави, образ ідеального правителя та основи теорії виправданого насильства, вельми важливої для влади та державного управління. Ці політичні ідеали мають яскраве києворуське забарвлення.

Не зважаючи на те, що діяльність Мономаха на сторінках повчання «Про піст» характеризується, за словами В. Мількова, «неймовірно високо, практично як ідеальна»<sup>107</sup> («свѣршѣномѹ. тако свѣршѣнѣишѹ»<sup>108</sup>), цей образ не втрачає зв'язку із руською реальністю. Никифорів образ Мономаха – це не зображення реальних чеснот і не намагання підлеститись. Це – певна *програма дій, модель поведінки*, котрі митрополит намагався нав'язати князю. Якраз тут, у цьому пункті своєї філософії Никифор виступає саме як «політичний філософ», а не «філософ політики», адже термін «філософія політики» хоча й позначає філософську рефлексію щодо політики, але рефлексію відсторонену, пасивну, рефлексію незацікавленого спостерігача, який переймається тільки тим, як дистанціюватися від «*конструювання держави такою, якою вона має бути... повчання держави, якою їй слід бути; мета полягає в тому, аби показати, як держава, цей універсум моральності, має бути пізнана*»<sup>109</sup>. А от «політична філософія», навпаки, передумовлює активну політичну позицію, створення власного політичного бачення і, нерідко, намагання реалізувати його на

---

<sup>106</sup> «qui deo auctore bella gesserunt» (*Aurelius Augustinus. De civitate Dei* // PL 41 col. 35).

<sup>107</sup> Послання митрополита Никифора / В. В. Мильков (отв. ред.-сост.), Г. С. Баранкова (подг. текста и пер. с древнерус.). – М. : Институт философии РАН, 2000. – С. 92.

<sup>108</sup> Писланиє Никитора... – л. 358б.

<sup>109</sup> Гегель Г.В.Ф. Основи філософії права, або природне право і державознавство / Г.В.Ф. Гегель, пер. з нім. Р. Осадчука та М. Кушніра. – К. : Юніверс, 2000. – С. 14.

практиці. Політична філософія – це якраз і є оте «конструювання держави такою, якою вона повинна бути», це якраз і є «повчання держави, якою їй слід стати». Політична філософія – це завжди «проект», проект «справедливої і мудрої влади», «ідеальної держави», досконалої політичної системи тощо.

З огляду на це, типовою саме для політичної філософії, а не філософії політики, є позиція Платона, котрий створює модель «ідеальної держави», яка знаходиться лише в області розмірковувань, тому що «на землі... її ніде немає...»<sup>110</sup>. І саме таку позицію переймає в античного філософа послідовний платонік Никифор. Ідеальне зображення князя Мономаха, таким чином, є закликм прагнути до цього ідеалу, який досить часто поєднується з елементами критики наявного стану речей («м'нитѣ ми са, како не мога самъ вса творити вчима своима, ѿ слѣжащѣ врѣдѣмъ твоимъ. и приносящимъ ти въспоминанїа. то ѿ тѣ, нѣ како приходї ти пакѣ дшѣвнаа»<sup>111</sup>). Тобто філософія політики просто відсторонено досліджує дійсність, а політична філософія – критикує і намагається зробити її кращою, адже вона – галузь не тільки теоретичного, але й духовно-практичного ставлення до політики. Вона з'являється там, де з якихось метафізичних, етичних, аксіологічних ідей і принципів виводяться конкретні політичні дії.

---

<sup>110</sup> «ἐλευί γῆς γε οὐδαμοῦ οἶμα» (Платон. Держава IX 592b)

<sup>111</sup> Пислание Никѣѳора... – лл. 356а – 356б.

## ВИСНОВКИ

Проведене дослідження засвідчує, що писемність Київської Русі може розглядатися як репрезентативне політичне явище у єдності її атрибутивних, формальних та змістових аспектів і вивчатися на основі сучасних історико-філософських методологічних, джерелознавчих та текстологічних надбань, а саме дискурс-аналізу, методів історичної та описової лексикології, політичної метафорології та наратології, генетичного та функціонального, контекстуального та ситуаційного аналізу. В процесі дослідження отримано наступні результати:

1. Вивчено головні політичні атрибути киеворуської писемності, котрі перетворювали її на окрему дієву політичну реальність, сприяли ідеологічному утвердженню й сакралізації інститутів князівської влади та киеворуської держави, були вагомим політичним ресурсом. Показано, що киеворуська писемність відіграла значну роль в утвердженні ієрархічної диспозиції соціальних практик, репрезентуючи такі політичні атрибути як претензію на істинність, сакральність, особливий політичний статус скриптора, забезпечувала політичну публічність, абстрактну референцію та політичну аксіологічність.

2. Проаналізовано форми політичної репрезентації киеворуської писемності, а саме політичні лексеми, висловлювання, метафори та наративи, які виконували цілий ряд функцій: розтлумачували смисл політичних інститутів та процесів, нав'язували певні ідеї, спонукали до дій, розмічали простір для інтерпретації, відігравали роль засобу утвердження, легітимації та сакралізації політичних інститутів.

3. Показано, що киеворуська писемність уміщувала фрагменти типових політичних теорій Середньовіччя, зокрема: образ ідеального правителя та його чеснот, питання взаємодії світської і церковної влад, теократичну концепцію та теорію «священної держави», уявлення про зовнішньополітичні відносини, проблему політичного та юридичного статусу вільної й невільної людини, намагання узгодити закон, політику та мораль, а також основи

філософії війни. З'ясовано, що більшість із них мали античні, західноєвропейські, візантійські, давньоболгарські чи давньосербські витоки. Використання даних ідей залежало від особливостей політичних практик, у межах яких вони виникали і функціонували.

4. Досліджено та перекладено українською ключові для політичної думки Київської Русі тексти, а саме – фрагменти давньослов'янського перекладу «Повчальних глав диякона Агапіта імператору Юстиніану», які можуть розглядатися як своєрідний індикатор ознайомлення Київської Русі з фондом політично-філософських ідей Античності та Середньовіччя, та «Послання про піст» митрополита Никифора – оригінальний текст, що засвідчує спробу власного політичного філософування. Це дало змогу до деякої міри відкоригувати погляд на ступінь представленості політичної філософії Середньовіччя у писемній спадщині Київської Русі.

Дане дослідження розкриває перспективи майбутніх студій, а саме:

1. Дає підстави для переосмислення філософських засад досліджень феномену писемності у напрямі переорієнтації їх із вивчення загальних атрибутів на розгляд писемності як феномену, вкоріненого в конкретній національній культурі чи історичній епосі, адже, як випливає з наведених вище результатів, політичні властивості писемності суттєво визначалися середовищем, де вона функціонувала.

2. Запропонована методологія, що базується на методах історичної та дескриптивної лексикології, історичної семантики, аналізу концептів тощо, може бути успішно застосована не лише для подальшого вивчення базових політичних лексем («влада» і «держава»), а й для аналізу всього набору киеворуської політичної лексики («війна», «мир», «суспільство» тощо).

3. Відтворені морфологія і смисли метафори тіла у писемній спадщині Київської Русі можуть бути основою для наступних досліджень базових політичних метафор киеворуської культури, зокрема тих, що стосуються влади, «Руської землі» та ін. Те саме можна сказати й про виявлення та вивчення політичних наративів.

4. Розгляд киеворуської писемності як окремого політичного явища дає змогу досліджувати її вплив на політику наступних століть та її відображення в сучасній політичній практиці<sup>1</sup>. Факти, що засвідчують використання киеворуської писемності політикою більш пізніх часів, є загальновідомими. Без звернень до писемної спадщини не обійшлося при формуванні ідеології «третього Риму», програми сакралізації держави і створенні концепту «Святої Русі», формуванні образу «колиски трьох братніх народів» чи культивуванні патріотичного пафосу на прикладі «Слова о полку Ігоревім» в радянські часи<sup>2</sup>, зрештою, використовується вона й сучасними ідеологами «Руського міру» та тими, хто їм протистоїть. До сьогодні не вщухають суперечки про статус киеворуської писемності, які часто мають політичний характер.

5. Запропонований підхід, який розглядає політично-філософський зміст писемності у нерозривному зв'язку із самою його політичністю, може бути продуктивно використаний при аналізі комплексу писемних джерел інших епох та сучасному осмисленні писемності, в усіх її політичних атрибутах, формах і функціях.

Представлені тут висновки (як це завжди буває при роботі з киеворуськими першоджерелами) не претендують на завершеність, а лише намагаються запропонувати дещо інший підхід.

---

<sup>1</sup> Темі «пригадування Русі» присвячені деякі публікації В. Рички (Див.: Ричка В. М. Пригадування Русі (осмислення спадщини св. Володимира в українській суспільно-політичній думці XVII ст.) / В. М. Ричка // УІЖ. – 2012. – №1. – С. 29–45; Ричка В. М. Візантійські походи київських князів в історичній пам'яті східного слов'янства / В. М. Ричка // УІЖ. – 2012. – № 4. – С. 4–20; Ричка В. М. Києво-Руська спадщина в російській та українській історіографії XIX ст. / В. М. Ричка // УІЖ. – 2011. – № 2. – С. 143–158. Осмислення киеворуської спадщини у філософсько-політичній творчості більш пізніх мислителів досліджує також В. Співак (Співак В. В. Образ Володимира Великого у проповідях Антонія Радивилівського: морально-естетична складова / В. В. Співак // Філософські ідеї в культурі Київської Русі. – 2014. – Вип. 6. – С. 93–101; Співак В. В. Використання давньоруських образів «святих князів» у морально-етичній та філософсько-політичній складових проповідей Антонія Радивилівського / В. В. Співак // Філософські ідеї в культурі Київської Русі. – 2016. – Вип. 8. – С. 53–63).

<sup>2</sup> Див.: Вдовина О. Я. Філософська думка Київської Русі очима українських радянських дослідників / О. Я. Вдовина // Філософська думка. – 2013. – № 1. – С. 49–50.

## ТЕКСТОЛОГІЧНИЙ ДОДАТОК

### І. АГАПТ

#### ПОВЧАЛЬНІ ГЛАВИ ІМПЕРАТОРУ ЮСТИНІАНУ

«Повчальні глави диякона Агапіта імператору Юстиніану» були написані грецькою мовою, найімовірніше, близько середини VI століття. Про особу автора достовірні свідчення не збереглися, окрім тих, що він мав сан диякона і був греком за походженням. Існує також припущення (не підтвержене фактами), що він перебував на службі у церкві Святої Софії у Константинополі<sup>1</sup>. Найімовірніше, твір, що являє собою 72 поради правителю<sup>2</sup>, адресований Юстиніану I (роки царювання 527–565). Текст зберігся у великій кількості списків грецькою мовою, найстарішим з яких вважають «Palatinus Graecus 228», котрий датують XIII ст.<sup>3</sup> Найперший зі слов'янських перекладів, як припускає І. Шевченко, був зроблений ще до 1076 року в Болгарії<sup>4</sup>. Чи побутував повний переклад Агапіта у Київській Русі наразі невідомо<sup>5</sup>. Списки не збереглися, але він залишив слід – із нього, на думку В. Федера, було скопійовано вибірку цитат<sup>6</sup>, котра потрапила до «Ізборника 1076 року» під назвою «Настанова багатим»<sup>7</sup>, до сербського рукопису

<sup>1</sup> Henry III P. A Mirror for Justinian: The «Ekthesis» of Agapetus Diaconus / P. Henry III // Greek, Roman and Byzantine Studies, 1967. – Vol. 8. – pp. 282–284.

<sup>2</sup> Нумерація глав прийнята за виданням тексту Агапіта Ж.-П. Міня: *Agapetus diaconus. Capita admonitoria* // PG. 86a cols. 1163–1186.

<sup>3</sup> Вперше їх каталог із 92 списків і 6 фрагментів уклав у 1906 р. Антоніо Белломо (Див.: *Bellomo A. Agapeto diacono e la sua Scheda Regia* / A. Bellomo. – Bary: Avellino u. C., 1906. – 163 s.). 6 списків відносяться до XIV ст., 32 – до XV ст., 13 – до XVI ст., 1 – до XVII ст., 3 – до XVIII ст., і 20 так званих «афонських» рукописів датуються XVIII–XIX ст.

<sup>4</sup> Ševčenko I. On Some Sources of Prince Svjatoslav's Izbornik of the Year 1076 // *Byzantium and the Slavs. In Letter and Culture* / I. Ševčenko. – Cambridge, MA: Harvard Ukr. Research inst.: Napoli Ist utiver. orientale. – 1991. – pp. 250–251.

<sup>5</sup> Припущення М. Дьячка про існування в часи Київської Русі повного перекладу Агапіта видається недостатньо обґрунтованим (Див.: *Дьячок М. Т. О месте и времени первого славянского перевода «Наставления» Агапита* / М. Т. Дьячок // Памятники литературы и общественной мысли эпохи феодализма. – Новосибирск, 1985. – С. 5–13).

<sup>6</sup> Див.: *Veder W. The «Izbornik of John the Sinner»: A Compilation from Compilations* / W. Veder // Полага књигописна, 1983. – № 8. – pp. 5–37.

<sup>7</sup> Изборник 1076 года... – л. 24 об. – 28.

XIV ст. – під назвою «Звернення до тих, хто володарює на Землі»<sup>8</sup>, збірки XV ст., що міститься у колекції Погодіна<sup>9</sup>, Мелецької збірки XVI ст.<sup>10</sup>, сербського рукопису третьої чверті XIV ст. – під назвами «Слово къ владушимъ на земли» і «Слово подвижное къ Богу»<sup>11</sup>.

Компіляція з «Ізборніка» відтворюється (частково) також у «Мірилі праведному» під назвою «К судьямъ»<sup>12</sup> та Слові «О судиах и властелех», помилково приписаному Василю Кесарійському<sup>13</sup>. Фрагмент 21-ої глави зустрічається у тексті Іпатіївського та Лаврентіївського літописів<sup>14</sup>, а також у «Бджолі», звідки він, найімовірніше, потрапив у літопис<sup>15</sup> поряд із фрагментами 48-ої<sup>16</sup> та 68-ої глав<sup>17</sup>. К. Прахтер помітив серйозний вплив Агапітового твору на «Повість про Варлаама і Йоасафа»<sup>18</sup>. Вчений працював із грецьким оригіналом повісті й вів мову про відтворення змісту як мінімум чотирнадцяти глав, котрі, як показало дослідження, відбилися і в киеворуському перекладі «Повісті»<sup>19</sup>. В цілому на сьогодні нам вдалося зафіксувати в киеворуських джерелах фрагменти 28 глав тексту, що становлять майже половину твору. Отже, ступінь його представленості в Русі був достатнім. Досить

<sup>8</sup> Слово къ владушимъ на земли // НБКМ, № 1037, л. 230 об. – 233. Цей рукопис був покладений в основу однієї з більш пізніх редакцій, а саме списку: Сборник (1550-е – 1560-е гг.). РГБ, ф. 113 (Собр. Иосифо-Волоцкого монасты.) № 164/530. – л. 183 об. – 194.

<sup>9</sup> РНБ, Погод. собр. № 1032.

<sup>10</sup> Мелецька збірка (XVI ст.). ІР ЦНБ НАН України, Мел. м./п. 119. – арк. 111 зв. – 113.

<sup>11</sup> НБС, № 27 (Рс 26), арк. 354–356 зв.

<sup>12</sup> Мерило праведное (XIV в.). РГБ, ф. 304.І № 15 – л. 19 об. – 20; Факсимільне видання: Мерило праведное: по рукописи XIV века. – М. : Из-во АН СССР, 1961. – С. 38–39.

<sup>13</sup> Памятники древнерусской церковно-учительной литературы / Под ред. А. И. Пономарева. – СПб. : Акцион. общ. «Издатель», 1897. – Вып. 3. – С. 116–119.

<sup>14</sup> ПСРЛ. – М. : Языки русской культуры, 1998. – Т. 2: Ипатьевская летопись. – С. 592–593; ПСРЛ. – М. : Языки русской культуры, 1997. – Т. 1: Лаврентьевская летопись. – С. 370.

<sup>15</sup> Древняя русская Пчела по пергаментному списку. Трудь Виктора Семенова // Сб. ОРЯС. – 1893. – Т. 54. – С. 111–112.

<sup>16</sup> Там само. – С. 112.

<sup>17</sup> Матеріали къ литературной истории русских Пчель. I. Пчела въ 44 главы. Съ предисловіемъ В. А. Семенова // ЧОИДР. – 1895. – Кн. 2 (173). – С. 38.

<sup>18</sup> Praechter K. Der Roman Barlaam und Joasaph in seinem Verhältnis zu Agapets Königs-spiegel / K. Praechter // Byzantinische Zeitschrift. – 1893. – Bd. 2. – ss. 444–460.

<sup>19</sup> Повесть о Варлааме и Иоасафе: Памятник древнерусской переводной литературы XI–XII вв. / Подготовка текста, исследование и коммент. И. Н. Лебедевой. – Л. : Наука ЛО, 1985. – С. 248, 256–258.

рано (наприкінці XIV ст.) було зроблено й повний переклад<sup>20</sup>. Перший друкований переклад «Глав» Агапіта з'явився у Києві 1628 року, серед інтелектуалів, яких об'єднав Петро Могила<sup>21</sup>. Для роботи над власною версією перекладач використовував усі відомі на тоді переклади, а також грецький друкований оригінал західного походження. Книга, видрукувана у типографії Києво-Печерської лаври, була досить популярною за тодішніми мірками. У наш час її примірники зберігаються у книгосховищах Росії та України, в тому числі й у відділі стародруків НБУ ім. Вернадського. Згодом вона була перевидана у Москві в 1660 році, а ще пізніше з'явилося кілька незалежних перекладів<sup>22</sup>.

Текстуальні витoki Агапітової праці неодноразово досліджувались ученими різних країн<sup>23</sup>. Більшість дослідників вважають цей текст своєрідним компендіумом ідей античної та ранньопатристичної філософії, хоча й не оригінальних, але фундаментальних для політичної філософії Середньовіччя.

Нижче ми наводимо всі віднайдені в києворуських писемних пам'ятках фрагменти «Повчальних глав Агапіта» та подаємо їх переклад українською мовою з коментарями. Сподіваємося, що проведена робота посприє підвищенню інтересу дослідників до цього важливого тексту.

---

<sup>20</sup> Перший відомий на сьогодні повний переклад Агапіта зустрічається в списках ГИМ, собр. Уварова, № 249; Синод. собр., № 489; ИРЛИ, оп. 24, № 26. Наступний переклад було зроблено у Москві у XVI ст. Його було вміщено у так званий «Софіївський рукопис», що зберігається у публічній бібліотеці Санкт-Петербурга за № 1480. В цілому у московських бібліотеках зберігається близько десяти рукописних списків Агапіта, які базуються в основному на 2-х редакціях (Список редакцій див.: Лурье Я. С. Идеологическая борьба в русской публицистике конца XV – начала XVI в. / Я. С. Лурье. – М.-Л.: Из-во АН СССР, 1960. – С. 476–477).

<sup>21</sup> Агапіта дякона царю Юстиніану главизни поучительні. – К. : Тип. Печерської Лаври, 1628. – 28 с. Факсимільну копію видрукував у своїй книзі І. Шевченко (Див.: Ševčenko I. Lubomudrějšij Kir Agapit Diakon: On a Kiev Edition of a Byzantine *Mirror of Princes* // *Byzantium and the Slavs*... – pp. 497–557).

<sup>22</sup> Див.: Ševčenko I. Agapetus East and West: The Fate of a Byzantine «Mirror of Princes» // *Ideology, Letters and Culture in the Byzantine World* / I. Ševčenko. – London, Variorum Reprints, 1982. – P. III.35.

<sup>23</sup> Напевно, найретельнішим і найавторитетнішим дослідженням джерел Агапітової праці на сьогодні залишається: Henry III P. A Mirror for Justinian: The «Ekthesis» of Agapetus Diaconus / P. Henry III // *Greek, Roman and Byzantine Studies*, 1967. – Vol. 8. – pp. 281–308.



- |    |       |   |   |
|----|-------|---|---|
| 1. | Гл. 2 | Под ним же сущим яко коръмъчия изыщны, имъже держа мирная правила... <sup>24</sup>  | Для всіх підлеглих, як керманич вправний, тримаючи кермо світу... <sup>25</sup>   |
| 2. | Гл. 4 | О прадѣдъ во благородна и о немъ сущи царския славы на какоже всима прогнѣватися, вѣдый, яко верна имѣемъ вси рода нашего прадѣда и тѣмъ размѣшениемъ богатири же и ѹбози <sup>26</sup> | Прадідами благородними та їхньою царською славою нічого перед всіма хизуватися. Знай, що тлінні всі роди нашого прадіда <sup>27</sup> , і багатій, і вбогий <sup>28</sup> . |

<sup>24</sup> Повесть о Варлааме и Иоасафе... – С. 248.

<sup>25</sup> Фрагмент 2-ї глави Агапітового повчання, що зустрічається у «Повісті про Варлаама і Йоасафа», подається у дуже скороченому вигляді. У грецькому оригіналі йдеться про «багатоокий розум» («πολύομματος νοῦς») правителя, який ніколи не спить (αγρυπνεῖ), міцно тримає кермо всесвітнього правління (παγκοσμίου πολιτείας), направляючи його на шлях закону і ухиляючись від беззаконня (*Agapetus diaconus. Capita admonitoria*... – col. 1165).

<sup>26</sup> Повесть о Варлааме и Иоасафе... – С. 248.

<sup>27</sup> Найімовірніше, мається на увазі прадід (Праотець) Адам. У оригіналі про це у прямій формі не йдеться, там лише мовиться, що «прабатьком» («πρωτότοκος») всіх людей є «бруд», або «глина» («πῆλόν», див.: *Agapetus diaconus. Capita admonitoria*... – col. 1165), проте, друкований переклад 1628 року також апелює до образу Праотця Адама. «**Брѣнїѣ вѣ имѣтѣ всї родѣ Прѣвѣца**» (Агапіта дякона царю Юстиніану главизни почительні... – С. 2).

<sup>28</sup> Фрагмент 4-ї глави Агапіта у «Повісті про Варлаама і Йоасафа» подається у скороченому вигляді. У грецькому оригіналі правителю пропонується не пишатися знатним походженням, а здобувати собі авторитет порядністю і добротою ( χρηστότητι, *Agapetus diaconus. Capita admonitoria*... – col. 1165). Цей фрагмент перегукується із деякими рядками «Бджоли» («**Не рьци ми прадѣды имамъ славныи ѡци истинныйи во законѣ своимъ житїи внигѣ поможѣдо хвалитисѧ**») (мовиться від імені Василя Великого, Древняя русская Пчела по пергаментному списку... – С. 369), «**Свѣтла и славна моужа не выстѧ родительнага [роди и] творѣи, но- дшѣвнага добродѣянига**» (під іменем Йоана Золотоуста, Там само. – С. 369–370) тощо.

- |    |        |   |   |
|----|--------|---|---|
| 3. | Гл. 5. | Яко кѣлико великимъ сподобилъ сѧ кси отъ бѧ благимъ тольма и большаа даъжьнъ кси въздаати <sup>29</sup> | Наскільки великим добром <sup>30</sup> удостоївся від Бога, настільки більше маєш віддати <sup>31</sup> . |
| 4. | Гл. 7  | Земного богатства неуставленое, яко вода рѣчнаа, доводящяся течениемъ <sup>32</sup>                     | Земного багатства несталість подібна течії річкової води <sup>33</sup> .                                  |

<sup>29</sup> Изборник 1076 года... – л. 24 об.

<sup>30</sup> Слово «благимъ» може означати «добро» і в духовному, і в матеріальному сенсі, наприклад, може перекладатися як «майно». У грецькому оригіналі мова йде про «дари» («δωρεῶν»), котрі Бог дає правителю. Друкований переклад «Глав» Агапіта 1628 року ближчий до грецького оригіналу: «ѡко ѣлику великихъ сподобилъ сѧ ѣси ѡ бѧ даровъъ, толику множайшаго въздѣнѧ даъженьъ ѣси ѣмѧ» (Агапіта дякона царю Юстиніану главизни поучительні... – С. 2).

<sup>31</sup> Даний фрагмент повторюється у повісті про «Варлаама і Йоасафа» у дещо іншій редакції: «Яко велиа власти сподобися отъ бога, толма болшее возданне должен еси. Убо воздаждь добродѣтелю долгъ добродѣтельный» («Наскільки великою владою удостоївся від Бога, настільки багато маєш і віддати [Йому]. Отже, віддай Доброчинцю борг доброчинний», Повесть о Варлааме и Йоасафе... – С. 257). Слова «въздаати», «воздаждь» можуть означати і «віддавання боргу», і просто «подяку».

<sup>32</sup> Повесть о Варлааме и Йоасафе... – С. 248.

<sup>33</sup> Ця фраза є лише початком 7-ї глави Агапіта. Далі у грецькому оригіналі протиставляється плинність матеріальних багатств вічності духовних, зокрема доброчинності (*Agapetus diaconus*. *Serita admonitoria*... – col. 1165). Можливо, глава написана під впливом роздумів про «земні» та «небесні» скарби, а також закликів до милосердя, викладених у Євангеліях від Матвія (5: 7; 6: 19–21) та Луки (6: 36). На плинності світу також наголошували філософи-стоїки. Окрім того, П. Генрі III вбачає великий вплив на Агапіта ідеї філантропії (гр. «φιλανθρωπία» – «людинолюбство», «людяність»), котра була відома ще з часів Античності, і втілювалась у громадських трапезах та роздачі милостині. Ця ідея відбилася й в інших главах Агапіта, в тім числі й перекладених давньослов'янською (Див.: гл. 5, 8, 19, 37, 38, 44, 48, 53). На час написання твору вже стихли дискусії IV ст. між прихильниками розуміння філантропії як виразу християнської любові («ἀγάπη») та переконанням, що «язичництво як спосіб життя може забезпечити принципи так само хороші, як і християнство» (*Henry III P.* Op. cit. – p. 302). У той час філантропію практикували як впливові політики-язичники IV ст. (Темістій, Лібаній, імператор Юліан), так і визначні отці церкви (Василь Кесарійський, Йоан Золотоуст тощо). Вона була популярна і в Київській Русі. Образом князя-філантропа був, безумовно, Володимир Святославич. Саме цю рису в його діяльності наполегливо підкреслює Яков Мніх у своїй «Похвалі Володиміру»: «И церковь созда каменную во имя пресвятых Богородица, приѣзжище и спасение доушамъ върнымъ, и десятиною еи вда, тѣмъ погы наждѣти и сироты, вдовица, и нищия...» (Памать и похвала князю рѣскомъ Володиміроу... // *Милотенко Н. И.* Святой равноапостольный князь Владимир и крещение Руси. Древнейшие письменные источники / Н. И. Милотенко. – СПб.: Издательство Олега

5. Гл. 8.
- Отгвѣрзан оуши свои** Відкрий вуха свої для  
**въ ништетѣ стражюш-** тих, хто від злиденності  
**тимъ да обраштеши и ты** страждає, і тоді Божий  
**вѣжи слоухъ ѿвѣрзеть:»,--** слух відкриється тобі. Бо  
**Аци же оубо бываюмъ тако** якими будемо з нашими  
**и ш нашь обраштемъ нѣсь** підлеглими<sup>35</sup>, таким і до  
**нааго вѣдкоу<sup>34</sup>** нас обернеться небесний  
 Владика<sup>36</sup>.

Абшишко, 2008. – С. 419), «...боле же всего баше милостыню творѧ князь Володимеръ. Иже немощныи и старѣи не можаху донти княжа двора и потребѣхъ взяти, то въ дворѣ имъ посылаше, немощнымъ и старымъ, всакоу потребуѣ блаженныи князь Володимеръ даше. И не могу сказати многоу его милостыни, не токмо въ домѣ своемъ милостыню твораше, но и по всемѣ градѣхъ, не въ Кievi единомъ, но и по всен земли Рускон. и въ градѣхъ, и въ селехъ, вездѣ милостыню твораше, нагды удѣвая, альчныи корма и жадныи напала, странныи покоа милостыю, церковныи чта, и люба, и милѣа, подаваа имъ тревованіе, нищяа, и сироты, и вдовица, и слѣпыа, и хромыа, и трюудоватыа, вса милѣа, и шдевая, и накорма, и напала» (Там само. – С. 423). Окрім того, Володимир прославився організацією потрійних трапез на церковні свята: окремо для священнослужителів, окремо для жебраків і окремо для свого оточення: «Три трапезы поставляше: первѣю митрополитоу съ черноризцѣ, и с попы, второу нищимъ и оубогымъ, третьою соетѣ и бояромъ своимъ и всимъ моужемъ своимъ» (Там само. – С. 421–422). «Милостивість» літописи приписують й іншим князям, зокрема Глібу Святославовичу (ПСРЛ. – М.: Языки русской культуры, 1997. – Т. 1. – С. 119), Володимиру Мономаху (Там само. – С. 293), Всеволоду Ярославовичу (ПСРЛ. – М.: Языки русской культуры, 1998. – Т. 2. – С. 207), Святославу Ростиславовичу (Там само.), Володимиру Глібовичу (Там само. – С. 653), Давиду Ростиславовичу (Там само. – С. 703–704), Мстиславу Ростиславовичу (Хороброму) (Там само. – С. 610–611) тощо.

<sup>34</sup> Изборник 1076 года... – л. 25.

<sup>35</sup> У грецькому оригіналі вжито «друзями по рабству» («συνδούλοις», *Agapetus diaconus*. *Capita admonitoria*... – col. 1168), у перекладі 1628 р. «**клеверѣтвомъ**» (Агапіта дякона царю Юстиніану главизни поучительні... – С. 3), що означає «товаришами по праці», «співробітниками».

<sup>36</sup> Це 8-ма глава Агапіта, подана майже повністю, але без першої фрази: «**Απρόσιτος μὲν ὑπάρχεις ἀνθρώποις διὰ τὸ ὕψος τῆς κάτω βασιλείας· εὐπρόσιτος δὲ γίνῃ τοῖς θεομένους διὰ τὸ κράτος τῆς ἄνω ἐξουσίας· καί...**» («Ти недосяжний для людей через високість нижнього царства, але стаєш доступним для потребуючих через силу вишньої влади; і...») (*Agapetus diaconus*. *Capita admonitoria*... – col. 1168). У «Повісті про Варлаама і Йоасафа» також міститься сентенція із 8-ї глави Агапіта: «**Отвѣзт ѹбогымъ уши, да обрѣцѣши вожия слуха отгвѣста**» («Прислухайся до злиденних, і тебе Бог почує»), Повість о Варлааме и Иоасафе... – С. 258). Ймовірно, дана глава сформульована під впливом вчення Євсевія Кесарійського про аналогію небесної і земної влади, викладеного в «Похвалі Костянтину». Саме Євсевій розробляє концепцію «двох царств» (Див.: *Agapetus diaconus*. *Capita admonitoria*... – col. 1323) та наслідування земною владою влади небесної (Див.: *Agapetus diaconus*. *Capita admonitoria*... – cols. 1333–1334).

6. Гл. 10
- Яко плаваюцимъ на водѣ, егдаже лодѣиикъ соблазнится, немал вред приносит плаваюцим, егдаже кормѣчия, всима створит лодѣи погивелие, тако и въ царехъ, аще совладѣюцимъ согрѣшитъ, не толма себе правдует, аще самъ царь, вред всея жизни сотворит<sup>37</sup>.
- Як у плаваючих на воді, коли гребець помилиться, чималу шкоду приносить тим, які плавають, а коли керманич – то всьому човну загибель учинить, так і в царів, якщо підлеглий згрішить, то тільки собі нашкодить, а коли сам цар – шкоду всьому життю<sup>38</sup> учинить.
7. Гл. 11
- Круга внима-ниже обътъѣкаеть человекския вещи, инъ инако принося ему и овнося. И о сихъ искоръ обращение, приношение неизметно имѣи душевѣнаго помысла<sup>39</sup>.
- Май на увазі, що круговерть обтікає людські речі, по-іншому приносячи їх і проносячи мимо. І в цьому обертанні іскор май незмінними приносячи душевного помислу<sup>40</sup>.

<sup>37</sup> Повесть о Варлааме и Иоасафе... – С. 257.

<sup>38</sup> Тут слово «жизнь» по суті вживається у значенні «політеїа» («суспільне життя», «державне життя», «державні справи», «державна діяльність», «правління», «державний устрій»). Саме «політеїа» міститься у грецькому оригіналі (*Agapetus diaconus. Capitula admonitoria...* – col. 1168). Ми маємо непоодинокі випадки подібного перекладу. У греко-слов'янському словнику, який В. Істрин додав до свого видання «Хроніки» Георгія Амартола, слово «політеїа» перекладається як «градн», «жизнь», «житиє», «царствіє» (Див.: *Истрин В. М.* Книги временные и образные Георгия Мниха: Хроника Георгия Амартола в древнем славяно-русском переводе. Текст, исследование и словарь / В. М. Истрин. – Л.: И-во АН СССР, 1930. – Т. III : Греческо-славянский и славяно-греческий словари. – С. 152). Наприклад, вислів: «*δύο γὰρ ὁδῶν καὶ πολιτεῶν ὁδῶν ἐν τῷ βίῳ*», який чітко фіксує відмінність «βίος» («життя») і «політеїа» («громадських (державних) справ»), перекладається як «*Два бо поутти с҃ца межю жизни и житиѣ сего*» (Цит. за *Срезневский И. И.* Матеріали для словаря русскаго языка по письменнымъ памятникамъ / И. И. Срезневский, издание ОРЯС ИАН. – СПб.: Типографія ИАН, 1893. – Т. I. – С. 873).

<sup>39</sup> Повесть о Варлааме и Иоасафе... – С. 257.

<sup>40</sup> Скорочена редакція 11-ї глави Агапіта, яка, між іншим, непогано передає зміст оригіналу. В круговерті життя правителю радиться в душі мати незмінні та стійкі чесноти й принципи (*Agapetus diaconus. Capitula admonitoria...* – col. 1168). У цій главі відчувається вплив філософії стоїків.

- |    |        |   |   |
|----|--------|---|---|
| 8. | Гл. 12 | <b>Отъвраштан сѧ ласкавьць<br/>льстьныхъ словесъ како и<br/>врановъ: искалажтъ бо очи<br/>оумьнѣи</b> <sup>41</sup>               | Відвертайся від солодких<br>слів підлабузників, як від<br>воронів <sup>42</sup> , бо викльову-<br>ють [вони] очі розуму <sup>43</sup> . |
| 9. | Гл. 13 | <b>Ты же твердѣ буди, на бла-<br/>гое утверженѣ. Негорьдися<br/>временныя славы ради къ<br/>сметнѣи горьдынѣ...</b> <sup>44</sup> | Ти ж твердим будь і на бла-<br>ге рішучим. І не пишайся<br>минушою славою заради<br>марнотної гордині <sup>45</sup> .                   |

<sup>41</sup> Изборник 1076 года... – л. 25.

<sup>42</sup> І. Шевченко вважає, що переписувач «Изборника 1076 р.» у цьому слові допустив помилку, написавши замість «врановъ» («воронів») «враговъ» («ворогів») (Див.: *Ševčenko I. On Some Sources of Prince Svjatoslav's Izbornik of the Year 1076...* – P. 246). У грецькому оригіналі йдеться саме про воронів («коракон», *Agapetus diaconus. Capita admonitoria...* – col. 1168). Про воронів, які викльовують душевні очі, мовиться й в інших списках Агапітових настанов, а також у друкованому виданні 1628 р. (Агапіта диякона царю Юстиніану главизни поучительні... – С. 5).

<sup>43</sup> «Оумь» у давньослов'янській мові є багатозначним терміном, який можна перекласти як «думка», «помисли», «розум», «розмисел», «смысл», «значення». Термінологія Київської Русі відрізнялась від сучасної значно більшою розмитістю значень. Висловлювання «очі розуму» є винаходом києворуського перекладача, яке утворилось із метафори, вміщеної в повному тексті грецького оригіналу 12-ї глави, де йдеться про те, що ворони «тілесні виймають очі» («σώματος ἐξορύττουσιν ὀφθαλμοῦς»), а підлабузники «душевний притуплюють розмисел» («ψυχῆς ἐξαμβλύουσι λογισμοῦς», *Agapetus diaconus. Capita admonitoria...* – col. 1168). Майже половина цієї глави співпадає із текстом збірки висловлювань, укладеної Максимом Сповідником, де вона йде під іменем Філона Александрійського (*Maximus Confessor. Ambiguorum liber // PG 91 col. 792c*; Див. також: *Henry III P. Op. cit.* – P. 286). У давньослов'янському фрагменті відбився початок вислову «Отъвраштан сѧ ласкавьць льстьныхъ словесъ» (Ἀποστρέφου τῶν κολάκων τοῦς ἀπατηλοῦς λόγους, *Maximus Confessor. Ambiguorum liber...* – col. 792c). Агапіт додає до цього застереження гру слів, порівнюючи «підлабузників» («κολάκων») із «воронами» («коракон»).

<sup>44</sup> Повесть о Варлааме и Иоасафе... – С. 257.

<sup>45</sup> У даному короткому фрагменті ледь помітно передається смисл 13-ї глави. Тут імператору пропонується мати тверду волю, яка не залежить від обставин. Безумовно, тут відбилась стоїчна ідея, згідно з якою людина має спокійно реагувати на удари й подарунки долі, зокрема, не мати пиhi у разі успіхів і не впадати у відчай чи слабкодухість у випадку невдачі (Див.: *Agapetus diaconus. Capita admonitoria...* – col. 1168).

10. Гл. 14.  
 Аште кѣто имать очиштѣноу дшж отъ члвчьскыа прѣльсти и видить хоудостъ свокго кстѣства оумаленна же и напрасноую съмьрть сего життѣна: въ брѣгъ гьрдостьныи не въпадетъ сѧ аште и въ сапоу кстѣ высоцѣ<sup>46</sup>

Якщо хто має душу, очищену від людської спокуси<sup>47</sup>, і бачить немічність свого ества<sup>48</sup>, швидкоплинність цього життя<sup>49</sup> і люту смерть<sup>50</sup>, [той] на скелю гордині не належить<sup>51</sup>, хоч і в чині перебуває високому<sup>52</sup>.

<sup>46</sup> Изборник 1076 г. – л. 27 об. (Див. також: Повесть о Варлааме и Иоасафе... – С. 258).

<sup>47</sup> «прѣльсти» можна також перекласти як «омани».

<sup>48</sup> Мова, напевне, йде про тілесне «ество». Давньослов'янське «кстѣство» за своїм значенням близьке до сучасних термінів «природа», «натура», «ество», «сутність», «субстанція», «якість», «дійсність». У давньослов'янських текстах часто мова йде про земне «небожественне» ество людини, втім числі й у фрагменті 20-ї глави, вміщеному у Лаврентіївському та Іпатіївському літописах («Естетствомъ во црѣ земнымъ подобенъ естъ всакому члвкоу...») (ПСРЛ. – М.: Языки русской культуры, 1998. – Т. 2: Ипатьевская летопись. – С. 592–593; ПСРЛ. – М.: Языки русской культуры, 1997. – Т. 1. – С. 370) та двох редакціях «Бджоли» (Древняя русская Пчела по пергаментному списку... – С. 111–112 та Пчела преп. Максима с прибавлениями (XVI в.) РГБ, ф. 304.1 № 735. – л. 39).

<sup>49</sup> Мається на увазі «поцейбічне», земне життя.

<sup>50</sup> В оригіналі «напрасноую», що може бути також перекладене і як «раптову», «всесильну», «нахабну».

<sup>51</sup> Слово «брѣгъ» може означати і берег, і скелю. У перекладі вжито слово «берег» із тих міркувань, що тут йдеться про плинність життя, себто використовується метафора життя як річки. У грецькому оригіналі вислів «берег гордині» відсутній (*Agapetus diaconus*. *Capita admonitoria*... – cols. 1168–1170).

<sup>52</sup> У «Повісті про Варлаама та Йоасафа» 14-та настанова Агапіта наводиться у різних редакціях. Наводимо другий варіант: «...но чистымъ помысломъ разумѣвай о своемъ естетствѣ, яко ни во чтоже естъ, ѹмаленое же скоро ѹмергвѣе сего живота и сопряженаго плоти смерти. Она размышляя, не имаша впасти в ровъ гордыны, но ѹбойся бога и небеснаго царя, и понстингѣ блаженъ будещи» (Повесть о Варлааме и Иоасафе... – С. 258, «...але чистим помислом зрозумій про свое ество, що воно є ніщо, і [усвідом] нікчемне швидке закінчення цього життя і смерть, із плоттю поєднану. Про це роздумуючи, не звались у рів гордині, але побійся Бога і Царя Небесного, і вистину блаженним будеш»). У цій редакції замість «берега» чи «скелі» йдеться про «рів гордині».

- |     |        |  |   |
|-----|--------|--|---|
| 11. | Гл. 18 | <b>Се бо путь истинный царский царствовать и воздержитися отъ любовѣяния<sup>53</sup></b>                              | Це бо шлях істинно царський: царствувати і утримуватися від перелобу <sup>54</sup> .                              |
| 12. | Гл. 19 | <b>Аште отъ всѣхъ хоштеши чьсть имѣти: боуди всѣмъ благодѣтель обьшти<sup>55</sup></b>                                 | Якщо від усіх хочеш честь мати – будь для всіх благодійником спільним <sup>56</sup> .                             |
| 13. | Гл. 21 | <b>Плотскимъ соуцьствомъ равенъ ксть всѣмъ члвкомъ црь, властью же сановною подобен ксть боу вышнемуу. не имать бо</b> | Плотським еством <sup>58</sup> рівний всім людям цар, владою ж сану подібний до Бога Всевишнього, бо не має [він] |

<sup>53</sup> Повесть о Варлааме и Иоасафе... – С. 248.

<sup>54</sup> Це лише початок 18-ї глави. У повному тексті оригіналу мовиться про те, що правитель повинен бути увінчаний «лаврами стриманості» («στέφανον τῆς σωφροσύνης») і одягнений у «багряницю справедливості» («πορφύραν τῆ δικαιοσύνης»), а влада над власними пристрастями має бути важливішою за політичну владу, адже вона може дати життя вічне, на відміну від тлінної політичної влади (*Agapetus diaconus. Capita admonitoria...* – col. 1169).

<sup>55</sup> Избраник 1076 года... – л. 25.

<sup>56</sup> Початок 19-ї глави. Під словом «благодѣтель» тут мається на увазі людина, яка піклується про злидених. У грецькому оригіналі вжито «εὐεργέτης», яке означає «той, хто надає послуги», «той, хто догоджас», «благодійник». Про те, що тут йдеться саме про допомогу злиденим, свідчить повний текст грецького оригіналу, де говориться, що для авторитету правителя подавати нужденним («δίδομένη τοῖς χηρῶσιν») набагато корисніше, ніж заслужувати авторитет страхом (*Agapetus diaconus. Capita admonitoria...* – col. 1169).

<sup>57</sup> Цит. за: Древняя русская Пчела по пергаментному списку... – С. 111–112. Див. також: Пчела преп. Максима с прибавлениями (XVI в.) // РГБ, ф. 304.1 № 735. – л. 39.

<sup>58</sup> Можна перекласти як «плоцькою сутністю».

на землі вишаго себе, и  
достойно ꙗкоу не гордѣти,  
зане тлѣненъ ѿ, ни паки  
гнѣватисѧ, (зане) ꙗко бѣ  
ѿсть. по ѡбразоу бѣствен-  
оу честенъ ѿсть, (но перст-  
нымъ образомъ смѣшенъ  
ѿ) имже оучитсѧ простотоу  
имѣти (ко) всѣмъ<sup>57</sup>

на землі [когось] вищого  
за себе. І не повинен він  
пишатися, бо тлінним є, і  
не гніватися, тому що по-  
дібен Богу є. По образу бо-  
жественному шанованим  
є, але тлінним образом –  
смішний, а тому вчиться  
бути простим [по відно-  
шенню] до всіх<sup>59</sup>.

<sup>59</sup> У літописах даний фрагмент 21-ї глави подається у скороченій редакції: «Естествомъ во цѣь земнымъ подобенъ естъ всакоу члвкоу властью же сана вышнии ꙗко бѣ» (ПСРЛ. – М. : Языки русской культуры, 1998. – Т. 2 : Ипатьевская летопись. – С. 592–593; ПСРЛ. – М. : Языки русской культуры, 1997. – Т. 1. – С. 370). В Іпатіївському літописі йому передують цитата із «Послання до римлян» апостола Павла, де говориться, що «власти бо ѿ Бога оучинены суть» («влада бо від Бога вчинена») (Рим. 13: 1, 2), котра стала наріжним каменем теократичної теорії Середньовіччя. Цієї ідеї не було ні у Платона, ні в Аристотеля, не знала її і філософія доби еллінізму. Подібні міркування з'являються тільки у I соборному посланні апостола Петра (I Пт. 2: 13–16). У давньослов'янській редакції: «Повините се всакоу члвчскѣу създанию гса ради, аще цѣроу, ꙗко прѣобладаюоу, аще ли кнеземъ, ꙗко имъ слѣзени въ мьсть злодѣомъ. Въ хвалоу же добродѣомъ. ꙗко тако естъ вола вѣжнѣ, добро твореще овоуздавають безоумныхъ члвкъ невѣждьстие» (*Kalužniack A. Actus epistolae apostolorum palaeoslovenice ad fidem codicis christinopolitani saeculo XII scripti / A. Kalužniack. – Vindobonae: Arud saeoli geroldi filium, 1896. – pp. 82–83*). У літописах цитата хибно приписана Йоану Золотоусту. Завершується уривок додатковою теократичною настановою: «ниже кто протчнитсѧ закону Бжью князь во не носить мѣчь бни нео слуга естъ» (Там само). В одній із редакцій «Бджоли» не вказується ім'я Агапіта, але там також говориться про те, що цар «...властю провоненъ еси бѣ вышнемъ. не имѧ бо. на земли. вышша себе. а достойне емъ не [г]орди. зане тлѣнне. ни паки гнѣвса зан стѣи бѣ ѿ по вѣтвенномъ подобію чтѣний ѿ но перстнѣ образѣ смѣшенѣ емъ» имже оучитсѧ простотѣ имѣти (ко) всѣмъ (Пчела. ГБЛ, собр. Тр.-Серг. лавры, № 735. – л. 39, «...владією подібний є Богу всевишньому, бо не має на землі вищого за себе, а належить йому не пишатися, бо тлінний [є], і не гніватися, бо як Бог є. За божією подобою честь має, а тлінним образом – смішний»). Ця цитата Агапіта також майже співпадає зі збіркою цитат, укладеною Максимом Сповідником, де висловлювання йде під іменем Філонна Александрійського (*Maximus Confessor. Ambiguorum liber...* – col. 792 с. Див.: *Henry III P. Op. cit. – pp. 286–287*). Власне, тут йдеться тільки про «богоподібність» можновладця, а не про владу «від Бога».



14. Гл. 23
- Такъ боуди о своихъ ра-  
бѣхъ: яко же молиши сѧ  
тебѣ Боу быти...<sup>60</sup> Сынове  
будемъ нашимъ клевет-  
номъ, такового обрячемъ  
владыкѣ, и, якоже слы-  
шимъ, услышанѣ будемъ,  
отъ божественного зрака  
всязрящего<sup>61</sup>
15. Гл. 25
- Разоумѣванъ пьрѧ мьдъ-  
льно: твори же расоужде-  
ннѧ<sup>63</sup> не тѣшѧ сѧ.<sup>64</sup>
- Стався до своїх рабів так,  
як у молитвах своїх про-  
сиш Бога ставитися до  
тебе... Як до синів віднося  
до підлеглих і таким чином  
обернеш Владику до себе.  
І як ті, хто слухають, почуті  
будемо від божественного  
зору всевидячого<sup>62</sup>.
- Вникай у суперечки по-  
вільно, міркуй, не квапля-  
чись<sup>65</sup>.

<sup>60</sup> Изборник 1076 года... – л. 27.

<sup>61</sup> Повесть о Варлааме и Иоасафе... – С. 258.

<sup>62</sup> Початок 23-ї глави вміщено в «Изборник 1076 р.», продовження зустрічається у «Повісті про Варлаама і Йоасафа». Фрагмент «Изборника» дублюється у «Мірилі Праведному» (Мерило праведное (XIV в.). РГБ, ф. 304.1 № 15 – л. 20), але його немає у слові Василя «О судіяхъ и властелехъ», що дало підстави І. Шевченку вважати вибірку із Агапіта у «Мірилі» більш ранньою (Див.: *Ševčenko I. On Some Sources of Prince Svtatoslav's Izbornik of the Year 1076...* – P. 252). Друкований перекладі 1628 р. також починається з аналогічної фрази: «**Такѡвѣ вѣди всѣ своимѣ рабѡмѣ, яковаго волюши тебѣ вѣкъ быти**» (Агапіта диякона царю Юстиніану главизни поучительні... – С. 8). В. Нічик та В. Бишовець дещо неточно його перекладають: «Таким будь до своїх рабів, яким собі волієш мати володаря» (Агапіт. Передмова до благочестивого читача, 1628 р. Переклали В. Нічик і В. Бишовець // Тисяча років української суспільно-політичної думки. У 9-ти т. – Том II. Кн. 2 (Перша половина XVII ст.) – К. : Дніпро, 2001. – С. 373). Насправді тут йдеться про «Владику», тобто Бога (у грецькому оригіналі «Δεσπότην»), що випливає із загального контексту настанови (*Agapetus diaconus. Capita admonitoria...* – col. 1172). Даний фрагмент також співпадає зі згаданою збіркою Максима Сповідника, де він вміщений під іменем Філонна Александрійського. У збірці замість «Δεσπότην» («Господа») мовиться про «Бога» («Θεόν»). Див.: *Maximus Confessor. Ambiguorum liber...* – col. 769c; *Henry III P. Op. cit.* – pp. 287–288.

<sup>63</sup> У «Слові» Василя тут виставлено «**на судѣ**» (Слово св. Отца нашего Василия... – С. 118).

<sup>64</sup> Изборник 1076 года... – лл. 25 об. – 26.

<sup>65</sup> У фрагменті, очевидно, мовиться про судові суперечки («**пьрѧ**»). Ця коротка речення досить віддалено нагадує 25-ту главу Агапіта, де правителю висловлюється порада повільно розглядати питання і швидко їх вирішувати (*Agapetus diaconus. Capita admonitoria...* – col. 1172).

- |     |        |   |  |
|-----|--------|---|--|
| 16. | Гл. 28 | Лшге хошгтеши вса соуци-<br>ла подъ собою исправити<br>добро творашигла чьстї и<br>зъло творашигимъ запрѣ-<br>щан <sup>66</sup>                                       | Якщо хочеш все існуюче<br>під собою виправити, тих,<br>хто робить добро, чести, а<br>тим, хто зло творить, – за-<br>бороняй <sup>67</sup> .  |
| 17. | Гл. 32 | Такы <sup>68</sup> оубо себѣ друугы и<br>ствѣтъники имѣи иже не<br>вса глѣмага тобою хва-<br>лать нѣ соудѣмъ правды-<br>ннымъ тѣштатъ са<br>ѡвѣштати ти <sup>69</sup> | Май при собі таких дру-<br>зів і порадників, які не<br>все те, що ти скажеш,<br>хвалять, а розсудливо <sup>70</sup><br>намагаються <sup>71</sup> відповідати<br>тобі <sup>72</sup> . |

<sup>66</sup> Изборник 1076 года... – л. 25.

<sup>67</sup> Це закінчення 28-ї глави. Переклад дуже вільний, однак передає суть настанови, яка говорить про те, що бачити і не забороняти беззаконня рівно тому, що самому грішити. Адже той, хто не перечить беззаконню (незалежно від того, чи творить він його сам, чи ні) теж робить беззаконня. Особливо це стосується правителя, який не має права спокійно спостерігати за злочинами. Завершення глави співпадає з фрагментом збірки Максима Сповідника, приписаного Філонну Александрійському. Як раз це завершення і відтворилося у давньослов'янському перекладі: «Εἰ βούλει διττῶς εὐδοχηεῖν, καὶ τοὺς κάλλιστα ποιοῦντά προτίμα, καὶ τοὺς τὰ χειρόνα πράττοντας ἐπιτίμα» («Якщо хочеш честі, і тих, хто робить добро, винагороджуй, і тих, хто зло творить, засуджуй»), *Maximus Confessor. Ambiguorum liber...* – col. 1012a; Див. також: *Henry III P. Op. cit.* – pp. 288–289).

<sup>68</sup> Помилка, треба «**Пакы**».

<sup>69</sup> Изборник 1076 года... – л. 25 об.

<sup>70</sup> В оригіналі «**соудѣмъ правдынымъ**», однак навряд чи мова йде про суд у юридичному сенсі. В оригіналі правителю надається порада орієнтуватися на тих радників, котрі «судження справедливі скрізь робити намагаються» («κρίσει δίκαια πάντα πράττειν σπουδάζοντα», *Agapetus diaconus. Capita admonitoria...* – col. 1172).

<sup>71</sup> Давньослов'янське «**тѣштатъ**» також може бути перекладене як «поспішають» або «стараються».

<sup>72</sup> Це неповний переклад 32-ї глави Агапіта.

Бюю үбо заповѣдь пре-  
же всѣхъ нстязаеми сүть  
сүще во величѣй власти. И  
постинѣ великую власть  
принимый подателя влас-  
тьмъ подобаетъ подража-  
ти по силѣ. И симъ паче  
Богу подобися, ни во чтоже  
вмѣнити милостыню изво-  
лением<sup>73</sup>

18. Гл. 37

Видяше бо, яко великую  
власть примъ подателя  
властемъ, подобаше подо-  
битися по силѣ, симъ же  
паче богу подобитися и ни  
во чтоже вмѣнити, изволи-  
ти паче милостыню<sup>74</sup>

Цю заповідь передовсім  
нехай пізнає той, хто у ве-  
ликій владі перебуває. Во-  
істину той, хто велику вла-  
ду прийняв, Подателя вла-  
ди має наслідувати по силі.  
І тим, знову ж таки, Богу  
вподібнюватися, [коли] ні  
в що не ставити, як хочеш  
віддати милостиню<sup>75</sup>.

Бачиш, якщо велику вла-  
ду отримав від Подателя,  
повинен уподібнюватися  
[Йому] по силі. Цим, між  
іншим, [можна] уподі-  
бнитися Богу, [якщо] ні в  
що не ставити<sup>76</sup> своє ба-  
жанням [давати] милос-  
тиню.

<sup>73</sup> Повесть о Варлааме и Иоасафе... – С. 258.

<sup>74</sup> Там само. – С. 248.

<sup>75</sup> Мова, втім числі й у грецькому оригіналі, йде про те, що найбільше уподібнитися Богу можна милостинею, жертвами (*Agapetus diaconus*. *Capita admonitoria*... – col. 1176), себто філантропією. Ідея уподібнення богу не є власне християнською – вона сягає витоків філософії Платона. Зокрема у діалозі «Теетет» він пов'язує уподібнення богу зі справедливістю (δίκαιον) і розсудливістю (βσιον μετά φρονήσεως γενέσθαι, Платон. Теетет 176 b–c.). Згодом вона переходить у християнську традицію, де людина мислиться створеною за образом Божим (Бт. 1:27), а отже такою, яка має наслідувати Бога в особі Ісуса Христа (1 Пт. 1: 14–16; 2: 21–22 тощо). Якщо у добу Античності вона часто слугувала засобом набуття політичних дивідендів (давньоримський політик Гай Цільний Меценат, ім'я якого дало назву цілому феномену філантропічної підтримки митців, активно сприяв «політизації» творчості Вергілія чи Горация), то у християнську епоху наголошувалося на безкорисливості філантропії як одного з аспектів уподібнення Богу. На прикладі філантропії ми можемо також побачити трансформацію античної «справедливості» у християнське «милосердя» в системі чеснот. Саме про безкорисливість як основу богоподібності й пише Агапіт. Проте в інших главах можна відчутися певні натяки і на «прагматичний» аспект філантропії – на те, що від неї може бути практична користь для політика (Див.: гл. 19, 47).

<sup>76</sup> Можна перекласти як «не пишатися».

19. Гл. 38
- ...УБО злата и камень  
честныхъ богатства добро-  
дѣяние себѣ сокрывая бѣ,  
яже и здѣ веселящее богат-  
ство бѹдѹщаго въсприятна,  
таможе наслажающе искѹ-  
шениемъ и дѣвѣшого бла-  
женства<sup>77</sup>
19. Гл. 38
- ... [більше] ніж золото і  
каміння дорогоцінне, ба-  
гатства добродійностей<sup>78</sup>  
собі накопичуй, які тут<sup>79</sup> є  
радїсним багатством май-  
бутніх приємностей, там  
же<sup>80</sup> [воно] насолоджує  
смакуванням отриманого  
блаженства.
20. Гл. 41
- Не оправдан неправдѣна-  
аго аште и дроугъ ти ксть  
ти обидить правдѣнааго  
аш те и врагъ<sup>81</sup> ти ксть<sup>82</sup>
20. Гл. 41
- Не виправдай неправед-  
ного, хоча й другом тобі  
є, не образь праведного,  
хоча й ворогом тобі є<sup>83</sup>.
21. Гл. 42
- Разоумно<sup>84</sup> послушати  
подобаеть пера соуднамъ  
неоудобъ во ксть правды  
изобрѣсти скоро отъбѣ-  
гаюште или отъгонаште<sup>85</sup>
21. Гл. 42
- Розсудливо слухати су-  
дові спори слід суддям,  
важко бо буває правди  
шукати, що швидко тікає  
або [й] виганяється<sup>86</sup>.

<sup>77</sup> Повесть о Варлааме и Иоасафе... – С. 248.

<sup>78</sup> Можна перекласти як «добродіяння». Саме про «доброчинності (благодіяння) багатство» («εὐλοίϊζ τὸν πλοῦτον») йдеться в оригіналі (*Agapetus diaconus. Capita admonitoria...* – col. 1176).

<sup>79</sup> Мається на увазі «на цьому світі».

<sup>80</sup> Очевидно, «на тому світі».

<sup>81</sup> У «Мірилі Праведному» та «Слові», приписуваному Василю, замість «врагъ» помилково вживається слово «братъ», що може свідчити про запозичення «Словом» Агапітової цитати саме із «Мірила», а не безпосередньо з «Ізборника 1076 р.» (Див.: Слово св. Отца нашего Василия... – С. 118; Мерило праведное (XIV в.). РГБ, ф. 304.1 – л. 19 об.)

<sup>82</sup> Изборник 1076 года... – лл. 27 – 27 об.

<sup>83</sup> Очевидно, у даній настанові, що є фрагментом 41-ї глави, йдеться про справедливий суд або просто розсуд, а саме про те, що не можна бути упередженням, що з друзями і ворогами слід бути справедливими і чинити по закону.

<sup>84</sup> Дана глава відтворюється у «Слові» Василя. Початок відрізняється від «Ізборника». Там написано «разумно и довольно послушати подобаеть» (Слово св. Отца нашего Василия... – С. 118).

<sup>85</sup> Изборник 1076 года... – л. 25 об. У «Мірилі праведному» останнє слово «ѡбѣгающе» (Мерило праведное... – л. 19 об.)

<sup>86</sup> Це лише частина 42-ї глави. Продовження у грецькому оригіналі радить не захоплюватися красномовністю учасників судової суперечки («λεγόντων αφέντες δεινότητα»). Далі стверджується, що коли суддя встановить істину, то він не лише вчинить справедливо, але й уникне подвійного злочину («διπλὴν ἀμαρτίαν») – відносно себе та відносно іншого (*Agapetus diaconus. Capita admonitoria...* – col. 1177).

22. Гл. 44      ...всѣм дая обильно тревѣ-  
юцим, премного даяшеся  
о сиѹ възданне, егдаже  
придеть время о дѣлехъ  
возданне<sup>87</sup>.      ...даючи рясно всім тим,  
хто потребує, набагато  
більшу отримаєш відпла-  
ту, коли прийде час від-  
плати за зроблене.
23. Гл. 47      Твърдо разумѣни спсєниа  
свогго хранилиште ꙗже ни-  
коли же людина<sup>88</sup> обидѣти<sup>89</sup>      Надійно усвідомлюй без-  
пеки своєї сховище, [у  
тому щоб] ніколи [ніяку]  
людину<sup>90</sup> не скривдити<sup>91</sup>.

<sup>87</sup> Повесть о Варлааме и Иоасафе... – С. 248. Даній фразі передує частина тексту, що віддалено нагадує зміст 44-ї глави: «...себе мня добродѣяти отъ бываемѣи имѣ добродѣянии. Богато дарование сы душею, понстигѣниѣ прицарьствованъ» (Там само). В оригіналі 44-ї глави Агапіта сформульовано заклик до імператора бути щедрим у своїй доброті і благодіяннях, адже за це він отримає щедру винагороду у потойбічному житті (*Agapetus diaconus*. *Capita admonitoria*... – col. 1177).

<sup>88</sup> У «Слові», приписуваному Василю, вжито «человѣка» (Слово св. Отца нашего Василя... – С. 118), яке означало не лише «людина», але й «підлеглий», і, відповідно, може бути перекладене таким чином. Слово «людина», окрім близького до сучасного розуміння, вживалося ще й у значенні «представник народу», «мирянин».

<sup>89</sup> Изборник 1076 года... – л. 26.

<sup>90</sup> У «Слові» Василі тут вжито «человѣка» (Слово св. Отца нашего Василя... – С. 118). Тут, знову ж таки, могло йтися і про «людину» у загальному розумінні, і про «підлеглого», «представника народу», «мирянина».

<sup>91</sup> Оскільки 47-ма глава перекладена не повністю (це лише її початок), то у читача може виникнути враження, нібито Агапіт у даному фрагменті стверджує, що не завдаючи кривди іншому, людина може отримати спасіння душі. Проте у грецькому оригіналі йдеться не про християнське спасіння, а про безпеку правителя. Не завдавати кривди іншому означає не множити ворогів, котрі можуть заподіяти шкоду або й зазіхнути на життя можновладця. Агапіт радить імператору не тільки утримуватися від образ на адресу підлеглих, але й займатися благочинністю, яка стане запорукою безпеки і прихильності («τὸ ἀσφαλὲς γάρ διδοσσι, καὶ τὸ προσφιλὲς οὐ προδίδωσι», *Agapetus diaconus*. *Capita admonitoria*... – col. 1177). Таким чином, слово «спсєниа» слід перекладати як «безпеки» чи «порятунку».

- |            |  |   |
|------------|--|---|
|            | <p><b>Бѹди &lt;своимъ&gt; повинникомъ страшнѣ сана ради · а любовьнѣ поданиемъ милостыня<sup>92</sup></b></p>                    | <p>Будь для підлеглих страшний через чин, а щедрим – поданням милостині.</p>  |
| 24. Гл. 48 | <p><b>Бѹди своимъ друѹгѹ чюдѣнѣ, а не страшѣ шно бо кѣсть бѣгости знаменѣ, а швомоу жестосердык вѣслѣдоуѣтѣ<sup>93</sup></b></p> | <p>Будь своїми друзями шанованим, а не страшним [для них], бо то є благості знамення, а для когось і жорстокосердя потрібне<sup>94</sup>.</p> |
| 25. Гл. 53 | <p><b>Їлико силоу прѣвѣшини кси вѣсѣхъ · тольма и дѣлы добрыми свѣтѣти ти подвизан сѣ паче вѣсѣхъ<sup>95</sup></b></p>           | <p>Настільки ти є силоу вищий від усіх, наскільки й справами добрими сяяти старайся більше [за] всіх<sup>96</sup>.</p>                        |

<sup>92</sup> Избоник 1076 года. – л. 26.

<sup>93</sup> Древняя русская Пчела по пергаментному списку... – С. 112.

<sup>94</sup> Глава 48 цитується за двома джерелами. У «Ізборнику...» міститься початок, у «Бджолі» – закінчення. Тут мовиться про те, що правитель має поєднувати люб'язність і щедрість зі строгістю. В оригіналі радиться не нехтувати страхом заради любові і любов'ю заради страху («цїѣте тоѣ фѣвов катафронѣв діѣ тѣв лѣвов»). У «Мірилі праведному» та «Слові» Василя ця настанова подається в дещо іншій редакції: «**бѹди къ своимъ повинникомъ дѣверъ · и тихъ в нардѣ**» (Мерило праведное. – л. 19 об.; Слово св. Отца нашего Василя... – С. 118). У «Слові» Василя, надрукованому А. Пономарьовим, написано «**в народѣ**» (Слово... – С. 118), що видається сумнівним. «**Нард**» означає «наказ» чи «лайку». У «Мірилі...» до цього фрагменту додано «**а любовьнѣ поданиемъ милостыня**», як в «Ізборнику» (Мерило праведное. – л. 19 об.). Порада бути тихим «**в нардѣ**», себто віддавати накази тихо і без крику, перегукується із фрагментом «Бджолі», що йде під іменем Ксенофонта: «**Моуж владѣти, аще надо вѣлимо по(дъ)роучники гнѣваеѣтсѣ, люто ѣ имже бо многы страшитѣ, насѣ много вражѣство вѣстѣваеѣтѣ**» (Древняя русская Пчела по пергаментному списку... – С. 100–101). Тут висловлюється думка, що голосною сваркою на адресу підлеглих можна нажити собі багато ворогів.

<sup>95</sup> Изборник 1076 года... – лл. 26 – 26 об.

<sup>96</sup> Під «добрими справами» розуміється, напевно, милостиня (у гр. оригіналі: «благодіяння відносно незаможних» («*πενήτων εὐπορίας*», *Agapetus diaconus*. *Capita admonitoria*... – col. 1180).

26. Гл. 56
- Въ извѣстнѣмь ср̄дцѣ  
твояго съвѣтѣ· разоумѣ-  
ван соштинѣхъ съ тобою  
норовы· да познакші въ ис-  
тиноу съ любовьюж слоужа-  
штинѣхъ ти· или съ льстью  
ласкаюшти ихъ.  
Мнози бо приазнижъ лице-  
мѣрною· вельми извѣс-  
тнѣнимъ пакость творять<sup>97</sup>**
27. Гл. 64
- Прощенна трѣвоуга грѣ-  
ховъ· праштан и самъ къ  
тебѣ съгрѣшаюштан·  
кже бо на рабѣхъ нашихъ  
прощеннє бжита гнѣва вы-  
вактъ свобода<sup>100</sup>**
- В строгій розсудливості  
свого серця пізнавай но-  
рови тих, хто поруч із то-  
бою, і тоді відрізниш тих,  
хто в істині й з любов'ю<sup>98</sup>  
тобі служити, і [тих, хто]  
лестощами улещують.  
Багато хто приязню ли-  
цемірною вельми вірну  
шкоду чинить<sup>99</sup>.
- Прощення вимагаючи  
гріхів, прощай і сам тих,  
хто відносно тебе згрі-  
шив, бо від прощення  
рабів наших буває звіль-  
нення від божого гніву<sup>101</sup>.

<sup>97</sup> Изборник 1076 года... – лл. 27 об. – 28.

<sup>98</sup> У «Слові» Василя тут вжито «с̄въѣт̄ю» (Слово св. Отца нашего Василия... – С. 118).

<sup>99</sup> Складним для перекладу в цьому фрагменті є слово «с̄въѣт̄», яке означає «порада», «рада», «рішення», «воля» «намір», «задум». Ми вибрали варіант, близький до грецького оригіналу. У Агапіта вжито слово «βουλευτήριον», яке означає певний орган у серці, що дає поради, а також здатність розмірковувати. Слово «извѣстнѣмь», окрім «вірний», означає також «строгий», «правильний», «істинний». У грецькому оригіналі вжито слово «ἀκριβεί», що означає «строгий» або «точний» (*Agapetus diaconus. Capita admonitoria*... – col. 1181).

<sup>100</sup> Изборник 1076 года... – л. 27.

<sup>101</sup> Це глава 64. У «Повісті про Варлаама і Йоасафа» міститься більш вільний переклад: «...зловы не дрѣжи прегрѣшаюцимъ, нъ отпущенне прося вѣди грѣхом, поразумѣй ты самъ к тебѣ согрѣшаюцимъ, яко оставленнемъ таковымъ дается оставление, и къ клеветомъ нашимъ любовь имѣи. И абие неотпущенне наше къ прегрѣшаюцим неотпущенна нам творитъ наша прегрѣшенна» (Повість о Варлааме и Иоасафе... – С. 258, «...злови не тримай на тих, хто грішить, ні тих, хто відпущення просять гріхам, зрозумій тих, хто проти тебе згрішить. За відпущення таким дається відпущення, і до підлеглих наших любов май. І так само невідпущення наше тим, хто грішить, невідпущеними робить наші гріхи»). У «Слові» Василя замість «прощенна трѣвоуга грѣховъ» вжито дещо м'якшу форму «прося у Бога» (Слово св. Отца нашего Василия... – С. 118). Дана глава співпадає з цитатою, що приписується Філону Александрійському, у збірці висловлювань, укладеній Максимом Сповідником (Див.: *Maximus Confessor. Ambiguorum liber*... – col. 1004b; *Henry III P. Op. cit.* – pp. 290–291). Глава наголошує на необхідності прощати, щоб бути прощеним Богом (Див.: Мт. 18: 23–35; Мр. 11: 25; Лк. 17: 4 тощо).

28. Гл. 68
- |  |   |
|--|---|
| <p>&lt;Г&gt;ъгда наречеть сѧ<br/>къто оубо истиньныи влас-<br/>телинь· кгда самъ собою<br/>обладакть· и нелѣпимъ<br/>похотъмъ не работакть<sup>102</sup></p> | <p>Тоді називається хто-<br/>небудь істинним воло-<br/>дарем, коли сам собою<br/>володіє і не є рабом не-<br/>умісних бажань<sup>103</sup>.</p> |
|--|---|

<sup>102</sup> Изборник 1076 года... – лл. 26 об. – 27. 68-ма глава Агапіта міститься також у «Бджолі»: «иже хощеть на многими црствовати и ли княжити, тѡ да научитъ сѧ самъ первие собою владѣти и инымъ во все ѡбра самъ да бѡдетъ» (Див.: Материалы к литературной истории русских Пчел // ЧОИДР. – 1895. – Кн. 2. – С. 38. Див. також «Древняя русская Пчела по пергаментному списку...» – С. 103). Тут фраза приписана Демокриту.

<sup>103</sup> Під «неумісним бажанням» мається на увазі плотська хіть («похоть»). Саме про «хіть» («ἔρωτα») йдеться і в грецькому оригіналі (*Agapetus diaconus*. *Capita admonitiona*... – col. 1184). Думка про те, що найбільшою владою у світі є влада над самим собою, відома ще з античної філософії. Вона належить Сенеці.



## II. НИКИФОР (МИТРОПОЛИТ)

### ПОСЛАННЯ ВЕЛИКОМУ КНЯЗЮ ВОЛОДИМИРУ СИНУ ВСЕВОЛОДА, СИНА ЯРОСЛАВА

Твір митрополита Никифора, який прийнято називати «Посланням про піст» є чи не найважливішим текстом, на основі якого можна оцінити ступінь представленості політичної філософії в киеворуській культурі, а також особливості репрезентації філософії Платона в писемній спадщині Київської Русі. Біографічних свідчень про Никифора мізерно мало. Відомо, що він походив із Лікії Малоазійської. Філософську освіту здобув, напевно, в Константинополі. 1104 року, якщо вірити свідченням Лаврентіївського літопису, Никифор був призначений митрополитом у Русі<sup>1</sup>. Помер 1121 року. «Послання про піст» адресоване князю Володимиру Мономаху, з яким Никифор, очевидно, активно спілкувався, виступаючи інколи в ролі політичного радника.

«Послання про піст» збереглося у семи відомих на сьогодні списках<sup>2</sup>. Найперше видання тексту належить К. Калайдовичу<sup>3</sup>. Далі текст видавався ще кілька разів<sup>4</sup>.

<sup>1</sup> ПСРЛ. – М. : Языки русской культуры, 1997. – Т. 1: Лаврентьевская летопись. – С. 280.

<sup>2</sup> 1) ГИМ, Синодальное собр. № 496 (XVI ст.); 2) РНБ, Q. I. 265 (в сб. XV – нач. XVI вв.); 3) ГИМ, Синодальное собр. № 995 (Успенский список Великий Четых Миней митрополита Макария, XVI в.); 4) ГИМ, Синодальное собр. № 181 (Царский список Великих Четых Миней, XVI в.); 5) РНБ, собр. Овчинникова № 127 (XVI в., без завершения); 6) РГАДА, ф. 198, Оп. 1 № 1054 (XVI в.); 7) ГИМ, ЕдинOVERчерское собр. № 12 (XVII в.).

<sup>3</sup> Див.: Послание Никифора Митрополита Киевскаго къ Великому Князю Володимроу, сыноу Всеволожоу, сына Ярославля // Русскія достопамятности. – М. : Въ Университетской типографіи, 1815. – Ч. 1. – С. 59–75. (видання здійснене за списком ГИМ, Синодальное собр. № 496 з варіантами за іншими списками).

<sup>4</sup> Наступне видання оригінального тексту за цим же списком разом із перекладом російською мовою було здійснено 2000 р. Г. Баранковою та В. Мільковим (Див.: Послание Владимиру Мономаху о посте и воздержании чувств // Послания митрополита Никифора / В. В. Мильков (отв. ред.-сост.), Г. С. Баранкова (подг. текста и пер. с древнерус.). – М. : Институт философии РАН, 2000. – С. 56–82). 2006 року було також підготовлено видання «Послання про піст» за списком РГАДА, ф. 196. Оп. 1. № 1054. Автором перекладу російською мовою став С. Полянський (Див.: Послание Владимиру Мономаху о посте и воздержании чувств // Творения митрополита Никифора. –

На політично-філософський зміст даного тексту звернув увагу ще архімандрит Гавриїл<sup>5</sup>, далі з ним працювали такі дослідники як М. Безобразова<sup>6</sup>, В. Щурат<sup>7</sup>, Д. Чижевський<sup>8</sup>, М. Шахматов<sup>9</sup> та деякі сучасні дослідники<sup>10</sup>. Переклад українською мовою

---

М. : Наука, 2006. – С. 96–123. У виданні також було представлено фототипічне відтворення рукопису «Послання» за списками: ГИМ, Синодальное собр. № 496; ГИМ. Синодальное собр. № 995; РГБ, собр. Овчинникова № 127). Наступне видання «Послання про піст» було здійснено роком пізніше (Див.: Митрополит Никифор / Исслед. В. В. Милькова, С. В. Мильковой, С. М. Полянского; подгот. текстов В. В. Милькова, С. В. Мильковой; пер. С. М. Полянского; коммент. А. И. Макарова, В. В. Милькова, С. М. Полянского. – СПб. : ИД «Мирь», 2007. – С. 248–262). Текст подано за списком РНБ, Q. I. 265 274а–284а. До видання додано фотокопії рукописів за списками РНБ, Q. I. 265 та РГАДА, ф. 196. Оп. 1. № 1054.

<sup>5</sup> *Гавриил (Воскресенский В. Н.), архимандрит. История философии: В 6 ч. / Гавриил (Василий Николаевич Воскресенский), архимандрит. – Казань : Университетская типография, 1840. – Ч. VI: Русская философия. – С. 29–32.*

<sup>6</sup> *Безобразова В. М. Послание митрополита Никифора / В. М. Безобразова // Изв. ОРЯС ИАН. – 1898. – Т. III. – Кн. IV. – С. 1080–1085.*

<sup>7</sup> *Щурат В. Українські джерела до історії філософії: історично-філософічний начерк / В. Щурат. – Львів : Накладом Мих. Петрицького: 3 друк. «Народової» (Манецких), 1908. – С. 9–18.*

<sup>8</sup> *Чижевский Д. И. Платон в Древней Руси // Записки Русского Исторического общества в Праге. – 1930. – № 2. – С. 71–81 (переклад українською: *Чижевський Д. І. Платон у Давній Русі // Філософські твори: у 4-х тт. / Д. Чижевський, під заг. ред. В. Лісового. – К. : Смолоскип, 2005. – Т. 2. – С. 58–66*); *Чижевський Дм. Антична література в старій Україні / Дм. Чижевський // Науковий збірник Українського Вільного Університету. Ювілейне видання. – Мюнхен, 1956. – Т. VI. – С. 266–279 (перевидано *Чижевський Д. І. Антична література в старій Україні // Філософські твори: у 4-х тт. / Д. Чижевський, під заг. ред. В. Лісового. – К. : Смолоскип, 2005. – Т. 2. – С. 44–56*).**

<sup>9</sup> *Шахматов М. В. Платон в Древней Руси / М.В. Шахматов // Записки Русского исторического общества в Праге. – 1930. – № 2. – С. 49–70.*

<sup>10</sup> Дисертаційне дослідження, присвячене філософсько-богословським поглядам Никифора, належить С. Полянському (*Полянский С. М. Богословско-философское наследие митрополита Никифора: Дис. ... канд. филос. наук: 09.0013 / С. М. Полянский. – М., 2003. – 195 с.*). Див. також: *Громов М. Н. Об одном памятнике древнерусской письменности XII века // Вестник Московского ун-та. Сер. 7. Философия. – 1975. – № 3. – С. 58–67; Полянский С. М. Религиозно-философская проблематика в «Послании о посте» митрополита Никифора // Философские и богословские идеи в памятниках древнерусской мысли. – М. : Наука, 2000. – С. 270–306; Полянский С. М. Богословско-философские взгляды митрополита Никифора / С. М. Полянский // Древняя Русь: вопросы медиевистики. – 2001. – № 2. – С. 97–108; *Мильков В. В., Полянский С. М. Никифор – выдающийся мыслитель Древней Руси / В. В. Мильков, С. М. Полянский // Митрополит Никифор / Исслед. В. В. Милькова, С. В. Мильковой, С. М. Полянского; подгот. текстов В. В. Милькова, С. В. Мильковой; пер. С. М. Полянского;**

належить С. Бондарю<sup>11</sup>. Всі особливості представленої нижче версії будуть розкриті у коментарях до тексту. В основу перекладу покладено список ГИМ, Синодальное собр. № 496 – лл. 346–360 за виданням: Послание Владимиру Мономаху о посте и воздержании чувств // Послания Митрополита Никифора / В. В. Мильков (отв. ред.-сост.), Г. С. Баранкова (подг. текста и пер. с древнерус.). – М. : РАН Институт философии, 2000. – С. 56–74.

**Писанїє Никифора митрополита кїевскаго. к' великомѹ кнзю  
Володимѹрѹ снѹѹ всеволожю, сїна Ярославлѹ**

Бѣвѣнь бѣгъ, и бѣвено сѣтѣе нмѹ  
славы его. бѣвене, и прославлене  
мон кнже. иже многы рѹ" своеѹ  
бл҃гости и чл҃колюбїа. сїподовнѣвъ  
ны донти, въ прѣстныѹ днїи сїа  
сѣт҃го поста. ѿ же тако стронгѣль  
нашего сїнїа. въ дш҃евное  
очищенїе дш҃ь ншїѹ. възаконилъ  
естъ постивсѹ и самъ. на  
извѣщенїе своѣ въчл҃ченїа. м.  
днїи. не по трѣвѣл. но намъ шбрѹ  
показѹлѹ пѹ.

Благословен Бог і благословенне  
святе ім'я слави його, благословен-  
не і прославлене, мій княже, [ім'я]  
того, хто завдяки великій своїй  
благості і людинолюбству сподо-  
бив нас дожити до пречесних днів  
цього святого посту, котрі [він],  
як будівничий нашого спасіння і  
очищення душ наших, узаконив,  
постившись і сам 40 днів, засвід-  
чуючи своє олюднення, не вимага-  
ючи посту, а прикладом своїм нам  
його показуючи.

коммент. А. И. Макарова, В. В. Милькова, С. М. Полянского. – СПб. : ИД «Миръ», 2007. – С. 65–111; *Киричок О. Б.* Спроба синтезу релігійних, філософських та політичних ідей у «Посланні про піст» митрополита Никифора / О. Б. Киричок // Колізії синтезу філософії і релігії в історії вітчизняної філософії (до 180-річчя Памфіла Юркевича та 130-річчя Семена Франка): Український часопис російської філософії. Вісник Товариства російської філософії при Українському філософському фонді. Вип. 7. – Полтава : АСМІ, 2007. – С. 474–479; *Киричок О. Б.* «Політична філософія» давньоруського митрополита Никифора / О. Б. Киричок // Філософські ідеї в культурі Київської Русі. – Полтава : РВВ ПДАА, 2008. – С. 75–90.

<sup>11</sup> Див.: *Никифор.* Послання Никифора, митрополита кїївського, до князя Володи-  
мира, сина Всеволода, сина Ярослава / Никифор, переклад і примітки С. Бондаря //  
Тисяча років української суспільно-політичної думки: у 9 т. / голова ред. кол., наук.  
ред. Т. Гунчак. – К. : Дніпро, 2001. – Т. 1: X–XV ст. / упоряд. і прим. О. Сліпушко; ред.  
Ю. Косенко; передм. О. Сліпушко, В. Яременко. – С. 363–373.

аще бо пръвое. адамъ правѣць по-  
стил' бы ѿ дрѣва развѣмнаго и  
заповѣдь съхранилъ бы вѣчно.  
то в'торын адамъ хс̄ бг̄тъ ншѣ.  
не трѣбовалъ оубо бы поста. но  
пръваго ради прѣстѣпленїа. не  
постившагоса постиса внѣ. да  
прѣслашенте разрѣши.

блгодарствнмъ оубо, и покло-  
ним'са. постивъшагоса вѣкѣ. и  
пѣ намъ вѣзаконившаго. и былѣ  
дшѣвнаго зракта даровавшаго.  
им' же бо сдѣгово ѣ житїе  
наше. словесно, и бѣсловесно. и  
весаплот'но, и тѣлесно.

Якби найпереше Адам-прабать-  
ко упостився від дерева пізнання  
[їсти] і заповідь Владики зберіг,  
то другий Адам – Христос, Бог  
наш, не потребував би посту. Але  
через найперший злочин того,  
хто не постився, постився Він,  
щоб непослух зруйнувати<sup>12</sup>.

Подякуємо отже і вклонимося  
Владиці, який сам постився і нам  
піст узаконивши, ліки душевно-  
го здоров'я подарував<sup>13</sup>. Завдяки  
йому подвійне життя наше – ло-  
госне, і безлогосне, безплотне й  
тілесне.

<sup>12</sup> У даному фрагменті зображено протиставлення «фізичного» прабатька людей Адама «духовному» прабатьку – Христу, що, безумовно, є відсиланням до платонівського дуалістичного поділу дійсності. Наступний текст, що починається зі слів «сдѣгово ѣ житїе наше» («подвійним є життя наше»), підтверджує цей висновок. Прообразом посту для Никифора, звісно ж, є 40-денне утримання Ісуса Христа в пустелі (Мт. 4: 1–11). Тлумачення посту як спокутування гріхів Адама мало місце в патристичній спадщині. Власне, Адам був першим, для кого Бог встановив певні обмеження, а саме – заповів не їсти плоду дерева пізнання (Бг. 2: 17). Василь Кесарійський, розглядаючи істричні витоки посту, наголошує, що не слід його ототожнювати із «днем очищення», встановленим для Ізраїлю після того, як Мойсей отримав скрижалі закону (Лв. 16: 29). На його думку, виникнення посту співпадає із виникненням людства, а порушення співпадає із найпершим гріхом. Місцями митрополит Никифор майже дослівно дублює одну із бесід Василя Кесарійського з такою ж назвою «Про піст»: «Якби упостилась і не стала з дерева їсти Єва, то не потрібен би був піст» («Εἰ ἐνήστευσεν ἀπὸ τοῦ ξύλου ἡ Εὐα, οὐκ ἂν ταύτης νῦν ἐδεόμεθα τῆς νηστείας», *Basilius Magnus Caesareae*. De jejuniō. Nomilia I // PG 31 col. 168). Тому не виключений вплив на Никифора саме цього джерела.

<sup>13</sup> Слово «**былѣ**», перекладене як «ліки», може також означати «траву» або «цілющі трави». Очевидно, тут йдеться про зілєння душі за допомогою посту. Можливо, дані міркування виникли під впливом «Євангелія від Матвія»: «не трѣбоуѣтъ съдравни врача· нѣ болѣщен» (Остромирово Евангелие (1056–1057). РНБ, Ф.п.1.5. – л. 65, Мт. 9: 12). Дану біблійну цитату наводить також Василь Кесарійський у бесіді 1 «Про піст», яка, як вже зазначалося, могла бути Никифоровим джерелом (Див.: *Basilius Magnus Caesareae*. De jejuniō. Nomilia I // PG 31 col. 168). Ймовірно також є запозичення цих ідей з «Epistola canonica» Григорія Ниського. У давньослов'янському перекладі: «ако да исцѣлѣють· всакъ недоугъ дшєвнѣни· бываюшии грѣха ради нѣкоюго· понєде бо съворнѣни всєса твари празднѣнкъ» (Посьланиа правильнаа. сѣго Григоріа епіпа Нуськааго. къ сѣгомоу Литоню епіпоу Мелетиньскооумоу // Кормчая (XI–XII вв.). ГИМ, Синод. собр. № 227. – л. 236б).

да словесное и бесплотное оубо  
 бжтвенно нѣкое ѣ и чѣно. и беспл  
 наго ества касаетсѧ. а бесловес  
 ное, стрѣтнаго се и сласто  
 любиваго и того ра ра в' насъ ѣ  
 многа. и противитсѧ, плѣ дхви.  
 и дхъ плоти. потрѣбно ѣ оубо по  
 истинѣ, былате пѣносе.

Логосне й безплотне, чимось бо  
 жественним і дивовижним е<sup>14</sup> і  
 безплотного ества<sup>15</sup> стосується, а  
 безлогосне – пристрасного і солод  
 колюбного. І через це боротьба ве  
 лика в нас [всередині відбувається]  
 і противиться плоть духові, і дух  
 плоті<sup>16</sup>, а тому необхідними є, во  
 истину, ліки постні.

<sup>14</sup> На зв'язок логосної частини душі із божественним вказував Платон. У «Тімеї» він пише, що «божественне» («θεῖον») створив Деміург, а от «смертне» («θνητὸν») є творінням творіння, або, інакше кажучи, непрямим творінням шляхом поєднання прийнятого із рук бога безсмертного першопочатку душі зі смертним тілом, яке має бути носієм («ἄρχη») душі (Платон. Тімеї 69с).

<sup>15</sup> Давньослов'янське «**єство**» («**кєстьство**») було багатозначним терміном, близьким до сучасних «природа», «натура», «єство», «сутність», «субстанція», «якість», «дійсність».

<sup>16</sup> Безумовно, це рецепція платонівської філософії. Образ боротьби душі й тіла був присутній ще у філософії Платона, так само, як і образ їх примирення (Платон. Тімеї 88с). Людина, яка володіє душею й тілом, змальовується як така, що потерпає від протиборства імпульсів, що йдуть від тіла і збуджують нерозумну частину душі, з інкветивами розумної частини душі (Див.: Платон. Держава IV 439 а–е та ін.). Вживання у Никифора термінів «**словесно**» і «**бєсловесно**» не можна вважати випадковим. Звісно, «**словесно**» є перекладом гр. «λουκόν», утвореного від «λόγος», яке, проте, окрім «словесне» може бути перекладене й в інший спосіб, наприклад як «розумне» чи «здатне до судження». Акцент на значенні грецького «λόγος» саме як «слова» в цьому та інших текстах Київської Русі досить помітний, щоб вважати його простою формальністю. «Словесність» – як важлива атрибутивна ознака людини, що відділяє її від «безсловесної» тварини – постійно підкреслювалась киеворуськими авторами (Див. про це: *Бонрдар С. В.* Мовний, писемний та священноісторичний екслюзивізм Русі. Несторівські студії: 1020 років Хрещення Русі: нові дослідження / С. В. Бонрдар. – К.: НКПЗ, 2009. – С. 5–6; *Чабак Л. А.* Культ слова у філософсько-світоглядних уявленнях мислителів Київської Русі / Л. А. Чабак // *Філософські ідеї в культурі Київської Русі.* – 2009. – Вип. 2. – С. 105–111). Нагадаємо також, що «словесність» тлумачиться у платонівсько-аристотелівській традиції як основа політичного, а саме як здатність не тільки відділяти задоволення від страждання, якою вже володіють тварини, які можуть «голосом» («φωνή») про це сповістити, але й здатність розрізняти корисне й шкідливе та справедливе й несправедливе, якою володіють тільки люди, які можуть мовою, словом («λόγος-ом») це обґрунтувати і передати. Як раз здатність розрізняти справедливе й несправдливє є, за Аристотелем, основою політичного (*Аристотель.* Політика I. 1253a 9–18). Термін «λόγος» з етимологічних позицій мав і досить виражене «політичне» звучання: він означав «право вирішувати, встановлювати закони» і, по суті, виступав синонімом слова «влада». У Григорія Ниського, який був ймовірним джерелом Никифора, локус змісту логосного начала, залишаючись, по суті, в площині політичного, зміщується від владних відносин у певній соціальній одиниці до владного управління людиною над самою собою, над власною душею і пристрастями, однак не безпосередньо, а через виконання певних політично-правових приписів і канонів (Послання правильнаа. сѣго Григоріа епіпа Нуськааго. кѣ сѣгомоу Литиноу епіпоу Мелетиньскооумоу // *Кормчая* (XI–XII вв.). ГИМ, Синод. № 227. – л. 237б).

тѣ бо крѣтитъ тѣлесныя стѣрѣти. тѣ же вѣздоваѣ, противнаѣ стремленїа. и дѣхови даѣ тѣлесное покоренїе. ти тако покараетъ сѣмъ вѣщїшеѣ горшемоу, рекше дши тѣло тако иже во пѣпѣ, и во чрѣслахъ нашїхъ. оунасила га з'мв и оумрѣтвѣтсѣ. и в' тишинѣ пребываѣ дша, и в' мирѣ глѣбоцѣ. миръ поженѣ иже в' насѣ. иже повелѣваемъ глїюще миръ в'сѣмъ.

Вони ж бо приборкують тілесні пристрасті, загнуздують ворогуючі устремління й допомагають духу тіло підкорити. І таким чином підкоряється нижче вищому, або, інакше кажучи, душі тіло. Так [мовиться] і про пуп і чресла нашї<sup>17</sup>: приборкай їх – і змій помре<sup>18</sup>. І в тиші перебуває душа, і в мирі глибокому, мир пожене той, хто в нас [всередині], коли накажемо «мир всім»<sup>19</sup>.

<sup>17</sup> Слово «чрѣсла» означає «стегна», «поясницю» або «утрону». Г. Баранкова та В. Мільков вбачають у цьому ремінісценцію платонізму (Послання Митрополита Никифора... – С. 85), адже саме Платон вважав нижню частину тіла (між діафрагмою і поясом) областю локалізації смертної (спраглої) частини душі (Див.: Платон. Тімей 70d – 71d.). Такі міркування про платонівські впливи на Никифора, звісно, можуть мати місце, але слід врахувати, що митрополит окреслює цю локалізацію дещо інакше – спрагла частина душі знаходиться між поясом і стегнами.

<sup>18</sup> «Змій» – це християнський образ диявола, хтонічна істота (через локалізацію зміїв у підземному царстві), а також той, хто спокушає Єву, вилізши на дерево пізнання добра і зла. У багатьох культурах змії виступає загальним символом спокуси для тих, хто подолав принади матеріального світу і проник у світ духовний, як щось нище, що приховується у піднесеному (*Cirlot J. E. A Dictionary of Symbols / J. E. Cirlot, transl. from the Spanish by J. Sage. – London: Routledge, 2001. – pp. 285–290*). Зв'язок образу змія з твариною, звіром у людині, на який вказують Г. Баранкова та В. Мільков, не є очевидним (Послання Митрополита Никифора... – С. 85).

<sup>19</sup> «Мир всім», «мир вам», «мир дому цьому» – типове християнське привітання. Саме так, за Біблією, вітався Христос і радив іншим: «Як до дому ж якого ви ввійдете, то найперше кажіть: “Мир дому цьому!”» (Лк. 10: 5). Слово «мир» мало кілька значень окрім «відсутності війни», «світу» або «Всесвіту», воно означало стан гармонії й спокою (близький до гр. «εἰρήνη»), котрий в платонівсько-аристотелівській антропології й політичній філософії оголошується прерогативою розумної й теоретичної частини душі (Див.: *Apictomel*. Політика VII 1333a). Напевно, саме через це Никифор пов'язує мир, гармонію і спокій із вченням про душу. Слово «мир» дуже давнє. Воно походить від праслов'янського «*mir*», етимологічно пов'язаного із давньоіранським «\**mithra*», авест. «*miθra*», санскрит. «*mitra*», що були близькі до значень «дружба», «союз», «угода», «злагода» (Див.: Європейський словник філософії: Лексикон неперекладностей. – К.: Дух і Літера, 2009. – Т. I. – С. 346). Важливо наголосити, що в архаїчних культурах встановлення цієї злагоди і гармонії пов'язувалося із діяльністю першого божественного першопочатку (наприкла «ἀρχή»). Такі уявлення добре вписувались у вчення про «іскру Бога» у людині та про божественне походження душі.

Въ пер'ваго сего блага. и прочаа  
блага в' насъ снижжтсѧ.

Від першого цього блага й інше  
благє в нас постає<sup>20</sup>.

Семе ця «іскра» мала забезпечити мир душі і, як наслідок, спокій у більших соціальних одиницях – в домі, державі, суспільстві. Останнє твердження справедливе, якщо вважати твір Никифора дійсно політичним. Слід зазначити, що адресат Никифора – князь Володимир Мономах змальовується киеворуськими джерелами як активний поборник миру і противник міжусобиць. Зокрема, він був ініціатором Любецького з'їзду князів 1097 р. та автором листа до князя Олега, де пропонував мирно залагодити міжкнязівський конфлікт, не зважаючи на те, що обидва князі втрили в нього своїх синів («нѣсмъ ти ворожбѣтъ. ни мѣстѣнникъ», ПСРЛ. – М. : Языки русской культуры, 1997. – Т. 1: Лаврентьевская летопись. – С. 254). У зовнішньополітичному розумінні «мир» ознавав для Мономаха завершення війни, звісно ж на вигідних для князя умовах. У своїй автобіографії Мономах стверджує, що із половцями 19 разів укладав мирні домовленості («и мировъ есмъ створилъ с половечскими князи: безъ шдиного ·к·», Поученьє (Володимира Мономаха) // Летопись (Лаврентьевская летопись, 1377 г.). РНБ, Ф.п.IV.2. – л. 82 об.).

<sup>20</sup> Із дуалізму матеріального й ідеального Никифор виводить подвійність людського життя, адже людина складається із душі, дотичної до розумного і божественного, і плоті, яка є джерелом насолоди і пристрастей. Між ними завжди відбувається боротьба, у якій має перевагу дух над тілом, адже він однозначно визнається вищим за тіло. Слід відмітити, що у Никифора дещо розмиваються терміни «дух», «душа», а також «тіло» і «плоть», хоча окремі висловлювання (на зразок «въ всеаи дшевиѣмъ, и дхвеиѣмъ») можуть свідчити про їх розрізнення. Термін «дух» у давньослов'янських текстах (окрім «повітря», «дихання» чи «подиху»), з якими в архаїчних культурах часто пов'язується душа, що залежна від дихання, а інколи й духовність, що є атрибутивною ознакою повітря (Аніксімен, Діоген Аполонійський, Архелай)) вживався також як еквівалент латинському «spiritus» чи грецькому «πνεῦμα». Дух в останньому значенні це життєвий початок у людині, те, що дає життя, те, що перетворює тіло у живу одиницю і одночасно божественний першопочаток у людині, «іскра Бога», його благодать. У Никифора цим словом позначається, по суті, ідеальне, духовне в людині, пов'язане із логосом і божественним. Саме ця прив'язка дає можливість поряд із поняттям духу вживати термін «душа» як еквівалент «πνεῦμα», «ἀνίμα», «ψυχή»). Душа не лише ототожнюється із атрибутом розумності, але прив'язується до моральності. Термін «плоть» та похідні від нього означали «тіло», «тілесну матерію», «тілесний матеріал, за виключенням крові й кісток», «м'яку тканину тіла», «квітину тіла», в тім числі й неодухотворену, «тварину», «рід», вказували на земне, приземлене (*Срезневский И. И.* Матеріали для словаря рускаго языка по письменнымъ памятникамъ / И. И. Срезневский, издание ОРЯС ИАН. – СПб. : Типографія ИАН, 1902. – Т. 2. – С. 972–974). Це слово, напевно, асоціативно відсилало до категорії межі «плоту», «оплоту», яка відділяла два світи – матеріальний та ідеальний, мирський та вищий. «Тіло» (окрім людського тіла в сучасному розумінні) ще означало «ідола», або «істукана» (*Срезневский И. И.* Матеріали для словаря рускаго языка по письменнымъ памятникамъ / И. И. Срезневский, издание ОРЯС ИАН. – СПб. : Типографія ИАН, 1912. – Т. 3. – С. 1091).

видиши ли ѡ кнѣже мои, бл҃говѣрныи и кроткыи. како пѣ ѡснованіе є, добродѣтели. того ра" въ всѣмъ мирѣ, какѡ слнще є. и прѣстѣпленіа оубо ра" правца. вси языци постѣ творѣ. ини оубо по иному времени. а дрѣзи и въ ино время. а ѡвѣи оубо боле постѣтса, ѡви мене. силѣ поста, како неразѣмни, не разѣмѣж. того ра" въ прѣстошѣ, и непотребенѣ постѣ и. людѣ же хѣи стѣи языкѣ. цркѣ сцѣнїе. жреби достоанїа его. повѣдає силѣ поста сего. и въ правѣврїи живѣ бл҃вѣ б҃га вразѣмьшаго и. и прѣврїи, и приводї г҃а ѡ деснѣю себе да са не пѡвїжѣ рекше да не сѣмѣтѣтса. и поглѡщенѣ бѣдѣ ѡ старѣаго врага, не хотѣщаго нашѡго сцѣнїа.

Чи бачиш, княже мій благовірний і смиренний, що піст є основа добродієсності<sup>21</sup>? Через те в усьому світі він як сонце. І через злочин праотця всі народи піст чинять. Деякі, щоправда, в один час, а інші – в інший. Одні більше постують, інші – менше<sup>22</sup>. Якщо ж нерозумні не розуміють силу посту, то марний і непотрібний їх піст<sup>23</sup>. Люди ж Христового святого народу<sup>24</sup>, царське священство, що жеребу удостоїлись його, розуміють силу посту цього і, в правовір'ї живучи, благословляють Бога, що їх на розум навів. І бачать Господа, і йдуть поряд із ним по праву руку від себе, щоб не відступитися, або, іншими словами, не знітитися і не бути пожертими старим ворогом, котрий не хоче нашого спасіння<sup>25</sup>.

<sup>21</sup> Слово «добродієтель» вживалося в києворуських текстах у значенні близькому до гр. «ἀρετή», а також означало ще й «добродієсність» у матеріальному сенсі. Себто піст мав як духовні, так і матеріальні наслідки.

<sup>22</sup> Маються на увазі, найімовірніше, відмінності у термінах і тривалості посту між католиками і православними.

<sup>23</sup> Очевидно, Никифор тлумачить піст не просто як усмирення плоті через аскезу, адже це – явище одночасно й тілесне, й духовне. Піст, як справедливо зазначив С. Бондар, – це «релігійно-філософська моральна категорія, він є комплексом етичних і духовно-психологічних вимог, що мали на меті утвердити духовність над тілесністю, раціональність над чуттєвістю, свідоме над інстинктивним, організоване над стихійним...» (Послання Никифора, митрополита київського... – С. 369).

<sup>24</sup> Цей зворот указує на формування категорії християнського суспільства як окремої одиниці, що долає межі мов, держав, культур. Подібними конструкціями – «діти Христові», «що не з крові, ані з пожадливості тіла, ані з пожадливості мужа, але народились від Бога» (Йн. 1: 13) – у межах християнства проводиться відмежування спільноти християн від політичних утворень на зразок держав чи античних полісів.

<sup>25</sup> Тут мається на увазі, звісно ж, ворог людського спасіння – диявол.



и многа ина нмѣль бы, и зрещи на похваленіе поста. аще иномъ бы было писаніе се. а понѣ к тобѣ доблѣга глава наша. и всен ѹлюбивѣи земли слово се є. егѡ бгъ издадеча, проразѡмѣ прѣповелѣ. егѡ изъ оутробы вѣсти и помазавѣ. ѡ цркѡе и кнѣжское крови сѣмѣсивѣ егѡ бл҃гочтїе вѣспита. и постѣ вѣздон. и сѣгаа хѡа кѡпѣль, из млаа ногѣтии вчїти. то непотрѣвнѡ є в постѣ бесѣдовати ти. и пачѣ в непитїи вина или пива вѣ врѣмѣ поста. кто бо не вѣсть, твоего исправленїа сего. ни тѡ иже ѡти нѣ, невѣжа. или нечувственны. не разѡмѣє и. и видѣ вси и чюдѣтѣ.

І багато чого ще міг би я сказати на прохвалу посту, якби для когось іншого було це писання, а так як слово це до тебе, доблесна глава наша і всієї христоролюбної землі, кого Бог здалеку прозрів і призначив<sup>26</sup>, кого із утроби освятив і помазав<sup>27</sup>, царську і князівську кров змішавши<sup>28</sup>, кого благочестя виховало і пост вигодував, і свята христова купель із пелюшок очистила<sup>29</sup>, то не потрібно про піст розмовляти з тобою, і тим паче про непиття вина чи пива під час посту<sup>30</sup>.

Хто ж не знає про твоє дотримання? Тільки ті, хто невігласами є або нечувственими, не розуміють цього<sup>31</sup>. І бачать всі і дивуються.

<sup>26</sup> «прѣповелѣ» може пекладатися як «призначив» або «визначив наперед». Тут ми бачимо традиційну теократичну ідею про те, що правитель отримує владу від Бога і перебуває під його протекцією.

<sup>27</sup> Термін «помазанія» означав певну обдарованість Богом, необхідну для роботи на користь інших християн. З одного боку, помазанія (миропомазанія) отримують усі особи при хрещенні, а з іншого – воно може бути спеціальним для священників різних чинів (дияконів, єпископів) та правителів.

<sup>28</sup> Володимир Мономах був сином руського князя Всеволода Ярославича і доньки візантійського імператора Костянтина IX Мономаха.

<sup>29</sup> В оригіналі «млаа ногѣтии» («молодих нігтів»). Вислів, який вказує на дитячий вік. Переклад С. Бондаря «із пелюшок» є найбільш вдалим, і тому тут використана саме його.

<sup>30</sup> Мономах для Никифора є взірцем ідеального правителя, а його правління стане моделлю Никифорового організму.

<sup>31</sup> Напевно, тут знову ж таки йдеться про дуалістичну картину буття – протиставлення розуму і чуттів.

Въ вбразѣ наказанїа. по църковномѹ оуставѹ. нна нѣкамъ изложимъ, твоємѹ бл҃говѣрїю. и добрыѹ ти источникъ скажемъ ѿ нїѹ же наводѣнїютца. бл҃гаа и стѣбаю въ чл҃вѣ. по правдѣ творащимъ бл҃гаа. и истѣбаю, какъ бл҃гымъ. аце ли прѣтивнѣ ш нїѹ. и покривѹ приложатсѧ. то в пѣзъ завбы и в ровѣ и въ пропасти оуклонитсѧ. Того ра<sup>н</sup> вниман себѣ рекоша кнїги.

У вигляді ж настанови<sup>32</sup>, згідно церковного уставу, дещо інше викладемо твоєму благовір'ю, і про ті добрі джерела скажемо, від яких благо наповнюється і наповнює людей, що по правді<sup>33</sup> творять благе, і витікають таким же благим. А якщо ж ворожі до них прикладуться неправедно, то на шлях злоби і в рив, і у провалля вхиляться<sup>34</sup>. Тому дослухайся до себе, кажуть книги<sup>35</sup>.

<sup>32</sup> Фразу «въ вбразѣ наказанїа» С. Бондар перекладає «зміст настанови», що теж може мати місце, адже підходить за смыслом.

<sup>33</sup> Слово «правда» в писемності Київської Русі було однією з найскладніших і найбагатозначніших категорій політики та моралі. Воно означало «правду», «істину», «справедливість», «чесноту», «добрі діла», «праведність», «правість», «правоту», «добре ім'я», «чесність», «обіт», «обітницю», «обіцянку», «присягу», «заповіт», «постанову», «правило», «збірку законів», «домовленість», «умови домовленості», «право», «права», «визнання прав», «виправдання», «суд», «підтвердження», «доказ» тощо (*Срезневский И. И.* Матеріали для словаря русскаго языка по письменнымъ памятникамъ / И. И. Срезневский, издание ОРЯС ИАН. – СПб. : Типографія ИАН, 1902. – Т. 2. – С. 1355–1360).

<sup>34</sup> Образ «джерел», з яких, немов воду, черпають мудрість досить поширений в різних культурах. У Київській Русі, так само, як і в наш час, «джерелами» часто називали «книги» («ѿ словесъ книжныхъ. се бо суть рѣкы напаююще вселеню. се суть истоцища м[удр]ости») (ПСРЛ. – М. : Языки русской культуры, 1997. – Т. 1: Лаврентьевская летопись. – С. 152). Далі по тексту йдеться саме про це.

<sup>35</sup> На думку С. Бондаря, це ремінесценція «Дій апостолів» (Дії. 20: 28): «... апостол Павло, звертаючись до пресвітерів церкви, каже: “Пильнуйте себе та всієї отари, в якій Святий Дух вас поставив єпископами, щоб пасти Церкву Божу, яку власною кров'ю набув Він”. Тут наголошується на тому, що коли людина дослухається до себе, тоді й інші отримують користь» (Послання Никифора, митрополита київського... – С. 370). Можливо, текст Никифора містить також натяк на ідею самопізнання, яка має витоки ще в античній філософії.

вниман словѣ своемѣ и дѣлаѣ своемѣ. не раздѣлена бо сѣмъ злая ѿ бл҃гѣхъ. но смѣшаны сѣмъ зловы съ добродѣтелѣми. какъ и пѣвель кѣ пшеници. и того ра̀а подобае намѣ внимати. да не злобѣ в добродѣтели и мѣсто прїимемъ. красенъ бо мѣ нашесѣ. и добръ видѣнїемъ, иже правѣца, оумѣтви-вын павѣ. но намѣаше. посредѣ вѣ таннѣ лавитвѣ преслѣшанїа. ста оу̀ нѣкое наслаженїе. вложихомъ, въ слово. ствѣршии мѣ же и вѣщанїа. да покажемъ, ѿкждж сѣть. добраа и недобраа.

Будь уважний до слова свого і справи своєї<sup>36</sup>. Не віддільне бо зло від блага, але змішані вади<sup>37</sup> з чеснотами, як бур'ян із пшеницею<sup>38</sup>. І через це належить нам бути уважними, щоб злобу з доброчесністю не сплутати. Красивим бо здавався і привабливо виглядав плід, що праотця умертвив, але мав в середині пастку непослуху<sup>39</sup>.

Це бо деяку насолоду вклали ми в слово. Здійснимо ж обіцянку й покажемо завідки є добре і недобре.

<sup>36</sup> С. Бондар не безпідставно підкреслив, що «Никифор (або переписувач його твору) до вислову апостола Павла додав слова «и дѣлаѣ своемѣ», чим наголосив не лише на необхідності саморефлексії та інтроспекції, але й на необхідності обмірковувати, зважувати дії та вчинки» (Послання Никифора, митрополита київського... – С. 370), по суті ще раз підкресливши практичний характер києворуського філософування як любовмудрія. «Мудрість, – писав про це В. С. Горський, – це осягнення вишого, але не заради знання істини самої по собі, а в ім'я битійного входження у світ значущих подій, вищих життєвих цінностей. Мудрість – це не тільки та й не стільки знання істини, але передусім “життя в істині”. Вона не лише слово, а й діло. Це, як підкреслювалось у статтях “Ізборника Святослава 1073 р.”, – “Мудростное житие”» (Горський В. С. Історія української філософії / В. С. Горський. – К. : Наукова думка, 1997. – С. 31).

<sup>37</sup> «зловы» можна перекласти також і як «злоби», і як «вади».

<sup>38</sup> Очевидно, тут міститься відсилання до притчі про бур'ян і пшеницю, викладеної в главі 13 «Євангелїя від Матвія» (Мт. 13: 24–30; 36–43), де йдеться про чоловіка, який насіяв пшеницю, та про зловмисника, котрий таємно підсіяв до неї бур'ян. Ісус, який виступає у образі сівача, забороняє своїм прислужникам полоти бур'ян (знищувати синів лукавого), адже із ним вони можуть вирвати й пшеницю (синів Царства). Лише жінці (янголи) відділять пшеницю від бур'яну, який повкидають до печі огненної (символ страшного суду). Притча дуже цікава з політичних міркувань, адже по суті вона не закликає знищувати відступників від віри, що суперечить Никифоровому образу правителя – активного борця із ренегатами, який митрополит змальовує, інтерпретуючи «гнівну» частину душі. Напевно, тут Никифор акцентує на необхідності розрізняти добро і зло як базовому вмінні для успішного правління.

<sup>39</sup> Мається на увазі, звісно ж, плід дерева пізнання (Бт. 2: 16–17).

вѣда бѣди бл҃гочѣвныи кнѣже.  
 вѣтвеннымъ вѣдохновеніѣ  
 сътворена бы дѣша. ниже пообразѣ  
 вѣжю създанѣ выгн глѣть. та  
 дѣша ѿ трѣи частїи є, рекше силы  
 имѣ .г. словесное и царстное. и  
 желанное. слѣвесное оубо старѣе  
 є, и выше всѣх. по семѣ во кромѣх  
 есм' всѣх. животинѣх, тѣм' во  
 нѣмъ и прочаа всѣа сътворенаа  
 разѣмѣхомъ. и к разѣмѣхъ вѣжю  
 взидохомъ. елико на. доврѣхъ  
 слѣвесное съблдохомъ.

и вѣ авраама, како мѣ сѣ невѣжа.  
 и звѣздословїа придрѣжася. и  
 ѿ звѣснаго хоженїа. и ѿ стоаїтїа  
 ѣ, позна творьца и вѣрова вѣ  
 бѣга. и прѣ тѣмъ єнѣ оубо бѣгъ.  
 и прѣложися. и мѣстїи видѣхъ  
 задѣла вѣжїа. и тѣмїи бо и тѣ  
 на разѣмѣхъ взиде. зижелъ, и  
 встави нарицати сѣнѣ дѣщере  
 фараоновы. и избѣра, влзоблѣ  
 выгнїи. тогда сѣ сѣщїими лѣбми  
 вѣжїими. така є словеснаго сила.  
 поправѣхъ съхранїшимъ єго.

Хай буде тобі відомо, благородний князю, що божественним подувом створена була душа. За образом Божим створена була, як сказано<sup>40</sup>. Та душа три частини має, себто має три сили: логосну, люту і бажанну<sup>41</sup>. Логосне ж бо головним є і вищим за всіх, ним [ми] відрізняємося від усіх таврин, ним бо небо й інше все створене пізнаємо<sup>42</sup>, і до розуму божого піднесемося, якщо добре логосного дотримаємося.

Подивись на Авраама, як був муж цей невіглас і зореслів'я дотримувався, і від зоряного ходіння, і від стояння пізнав творця і увірував у Бога<sup>43</sup>. І перед тим Енох вгодив Богу і [на небо] переселився<sup>44</sup>, і Мойсей побачив Бога ззаду<sup>45</sup>, а тому й розумом піднісся до Творця і припинив називати себе сином доньки фараона й обрав злиденим бути з сущими тоді людьми божими. Така є логосного сила для тих, хто воістину зберегли його.

<sup>40</sup> У біблійній тридиції саме завдяки повітрю, подиху Бог наділяє людину душею: «І створив Господь Бог людину з пороку земного. І дихання життя вдихнув у ніздрї її, і стала людина живою душею» (Бт. 2: 7).

<sup>41</sup> У цьому місці своєї праці Никифор відтворює платонівське вчення про трьохчастинний устрій душі. Начала названі «словесное», «царстное» і «желанное» (Див.: Платон. Держава IV. 439 d–e, IX. 580 d–e; Платон. Тимей 89e – 90c та ін. Див. також: *Дамаскин Иоанн*. Точное изложение православной веры. – М.: Братство святителя Алексия. – Ростов-на-Дону: Приазовский край, 1992. – С. 153).

<sup>42</sup> «разѣмѣхомъ» можна перекласти і як «розуміємо».

<sup>43</sup> Бт. 15: 5–6. У Біблійних книгах немає даних про заняття Авраама астрологією. Не виключено, що ці свідчення мають апокрифічні витоки або походять із талмудичної тридиції.

<sup>44</sup> Мається на увазі переселення Еноха на небо ще за життя (Єв. 11: 5).

<sup>45</sup> Мойсей не міг бачити Бога в лице: «А здійму руку Свою, і ти побачиш Мене ззаду, а обличчя Моє не буде видиме» (Вх. 33: 23).

преже же дньница аггль. нѣѣ же темныи дѣволъ словесенъ съ, и не по правдѣ прїимъ словесное. но равѣ быти бгъ пыцевавъ. за гордостъ его, спаде съ небсъ, с чиномъ своимъ. и еллинни словесни соуце. и не съхранше, словесное. ни добрѣ разумѣвшє. на идолослѣженїе сѣидоша. и вѣроваша в животнаа. в коркодилы. и в кззлы. и в змге. вѣ огнь и в водѣ. и в пручаа

вѣторое же. гаростное. иже нма. еже къ ревностъ. и еже на бжїа врагы мечь. ѣ же и съ нимъ, и злоба завистъ. такъ и вѣ словеснѣ, блгвѣрство и зловѣрство.

Перед цим Денниця-ангел, нині темний диявол, логосом володів, але не по правді сприйняв його, а рівним бути Богу надумав<sup>46</sup>. За гордість свою упав із небес із чином своїм. І елліни логос знали, і не зберегли його, і не зрозуміли достатньо, і до ідолосукіння скотилися, і вірували в тварин: крокодилів, і козлів, і в змія, а також у вогонь, у воду, і в інше тому подібне<sup>47</sup>.

Люте означає мати усердя<sup>48</sup> і Божим ворогам мститися, але з ним пов'язана [й] злоба із заздрістю, як із словесним – благовір'я й зловір'я.

<sup>46</sup> Денниця у слов'янській міфології – це вранішня зоря. Згодом так стали називати диявола до його падіння, до того, як один із найліпших ангелів на ім'я Світлосяйний (Люцифер) забавав бути рівним Богові і був скинутий з небес з усім своїм чином: «Як пав ти з небес, о сину зірниці досвітньої, ясна зоре, ти розбився об землю, погромнику людей!» (Іс. 14: 12).

<sup>47</sup> Слово «елліни» означало в Київській Русі й античних греків, і давньогрецьких філософів, і язичників загалом. Про що тут говорить Никифор – невідомо. Найімовірніше, «еллінами» він називає саме давньогрецьких філософів, оскільки тут ледь проступає згадка про відомі досократівські стихії, себто мовиться про те, що «елліни» вірили «вѣ огнь и в водѣ. и вѣ пручаа вѣторое же» («у вогонь, у воду, і в інше тому подібне»). Дійсно, відомо, що ці стихії античні греки обожествляли й одухотворявали у своїх міркуваннях. Якщо тут малися на увазі саме грецькі філософи, то можна визнати, що фраза демонструє обізнаність Никифора з античною філософією. Вона також наголошує на тому, що логос, розум був основою античної філософії, проте він не привів їх до Бога. Розум не завжди спрямовує до благочестя – він може завести у срьє і язичництво.

<sup>48</sup> В оригіналі «ревностъ» – слово, що близьке до значень «усердя», «ревність», «подвижництво», «захист», «наполегливість», а також і «сварка», «суперечка» та «заздрість». Очевидно, у тексті «Послання» використовується полісемантика цього слова. «Ревність по Богові» тлумачиться Никифором як наполегливість у боротьбі чи суперечці з ворогами Бога, а не «Каїнова» заздрість.

и ѿ что сък'лючисѧ ѿ злаго. ѿставивъ каинъ, добродѣтель гарост'наго. нже къ бгѣ ревность. а злобѣ нбра<sup>а</sup> и зависть. и оуби брата свое авела. и въ .3. вѣждень бѣ м'щенїи ѿ бга. но мѡисѣи не тако съхрани гнѣв'наго. нъ видѣ мѡжа егп'танина, вїюца жидовина. и оуби его ревности рѧ бжїа. и пакы егда в'зиде самъ на горѣ к' бгѣ. вставивъ долѣ люди съ аарономъ. и мед'лѧщѣ емоу, на ндолослѡженїе оуклонишѧ людїе и тел'чи главѣ поклонишѧ. златомъ и сребромъ в' пеции вгнемъ сълѧнѣ. съше съ горы. таже нашаше дѣски законныѧ, съкрѡши раз'гнѣвав'сѧ. и копїе самъ в'земъ. ревности рѧ бжїа. и дрѡгыѧ съ свѡбо прїемъ. много мнѡство нби с' ними. ти тако бжїи гнѣвѣ оустави.

Подивись, що сталося від злого. Покинув Каїн добродичність лютого, себто до Бога ревність, а вибравши злобу і заздрість, убив брата свого Авеля<sup>49</sup> і семикратною помстою засуджений був Богом<sup>50</sup>. А от Мойсей не так використав свій гнів: побачавши єгиптянина, який бив жидовина, убив його ревності ради Божої<sup>51</sup>. І в іншому випадку, коли зійшов сам на гору до Бога, залишивши внизу людей з Аароном, і затримався, а люди [внизу] до долослужіння схилитися, і голові тільця поклонилися, відлитий із золота і срібла у вогняній печі, зійшов з гори, принісши скрижалі законів, і розбив їх, розгнівавшись, і спис взяв до рук, ревності ради Божої й інших із собою взявши, силу-силенну побив разом із ними<sup>52</sup>. Ось так Божий гнів учинив.

<sup>49</sup> Бт. 4: 3–12.

<sup>50</sup> За Біблією, того, хто вб'є Каїна, очікує «семикратна помста». Тобто Бог не дозволить мститися за його гріх, напевно, щоб приректи Каїна на страждання в цьому світі (Бт. 4: 15).

<sup>51</sup> Мовить про старозаповітній епізод, де Мойсей, побачивши як єгиптянин б'є єврея, заступився за нього й убив єгиптянина. Внаслідок того, що ця справа зазнала розголосу й дійшла до фараона, Мойсей був змушений втекти з Єгипту в Мідїю (Див.: Вх. 2: 11–15).

<sup>52</sup> «І сталося, коли він наблизився до табору, то побачив теля те та танці... І розпалився гнів Мойсеїв, і він кинув таблиці із рук своїх, та й розтрощив їх під горою!... І став Мойсей у брамі табору й сказав: “Хто за Господа – до мене!” І зібралися до нього всі Левїїні сини. І сказав він до них: “Так сказав Господь, Бог Ізраїлів: Припашіть кожен меч свого на стегно своє, перейдіть, і верніться від брами до брами в таборі, і повбивайте кожен брата свого, і кожен приятеля свого, і кожен ближнього свого”. І зробили Левїїні сини за словом Мойсесвим. І впало з народу того дня близько трьох тисяч чоловік. І сказав Мойсей: “Освятить сьогодні себе для Господа, бо кожен мстився на сині своїм та на браті своїм, і щоб сьогодні Він дав вам благословення”» (Вх. 32: 19–29). Никифор логічно адресує свої міркування про «божий гнів» Мономаху, людині, яка зі зброєю в руках мала, на його думку, боронити віру й церкву.

чтѣ и финеесть бѣжѣа ра ревности  
и тѣ, вѣрѣ жену иноплеменницѣ  
владѣици с' мѣжемъ, израильтѣ-  
ниномъ. шобоу копѣемъ пробѣ, и  
оумрѣти. людское паденіе оустави,  
оубиваемомъ безаконїа ра  
ѡ мадіанитѣ, и вѣмѣниса емѣ  
въ правдѣ. ста бо рече финеесть  
и щисти, и преста сѣча. такѣ и  
иля жрѣца стѣнныа вааловы,  
изрѣзавъ ревности ра вѣа  
похвалентѣ бы. развонници же  
избиваѣтѣ и поганїи, но по злобѣ и  
имѣнїа желанїю.

Третїе желанїе, иже добродѣ-  
тель оубовимѣтѣ. єкѣ бѣоу воинѣ,  
имѣти желанїе. и забывати инѣ,  
и ш вномъ промышлати просвѣ-  
щенїи. ѡ негѣ станїе бываєтѣ  
вжѣтѣ. И раздираєса вретнице. по  
пророкѣ двѣи глѣбци. вѣратилѣ  
єси пла(ч) мон на радостѣ мнѣ.  
растрѣ врѣтнице мое, и препояса  
ма въ веселїе. веселїе же тѣ,  
ражаєтѣса ѡ зла страданїа бѣа  
ра. ѡ веселїа же тѣ, ростѣ сѣма  
живѣное. ѡ тѣ чудотворенїа.  
ѡ того прорицанїа вжѣдѣцимъ.  
ѡ того члѣкѣ кѣ бѣгѣ по силѣ  
привлїжаєса. и по вѣразѣ и по  
пѣвѣю бываєтѣ. и на земли сѣ по  
вѣразѣ сѣздавѣшаго и бѣ.

А Пінхас, божої ради ревности, за-  
ставши жінку-іноплеменницю, яка  
блудила з чоловіком-ізраїльтяни-  
ном, обох списом проткнув і умерт-  
вив, зупинивши ницїсть людей, які  
знищувалися заради безаконня  
мідянїтянами, й зарахувалось це  
йому в правоту<sup>53</sup>. «Став, – бо ска-  
зано, – Пінхас і очистив, і припини-  
лась сїча»<sup>54</sup>. Так само й Ілля жерців  
безсоронних Ваалових вирїзав, рев-  
ности ради Божої, і похвалу отри-  
мавав<sup>55</sup>. [Що правда] розбїйники з  
язичниками також убивають, але зі  
злости і бажаючи заволодіти майном.

Трете ж – бажанне [означає], що  
той доброчесність має, хто до Бога  
во істину має бажання, і забуває  
всі інші, і про таке помишляє світ-  
ло<sup>56</sup>, від якого сяяння буває Боже, і  
роздираєся лахміття, за пророком  
Давидом, який каже: «обернув єси  
плач мїй на радість менї. Розірвав  
лахміття мое і перепоясав мене  
радістю»<sup>57</sup>. Радість же та народжу-  
ється від тяжких страждань заради  
Бога. Від радощів же тих росте  
зерно життєдайне, від того – чудо-  
творення, від того – провіщення  
майбутнього, від того – людина до  
Бога по силі наближаєся, образом і  
подобою Бога, який її створив, стає  
на землі цїй.

<sup>53</sup> Біблійний персонаж Пінхас (Фінеес) отримав від Бога подяку за те, що вбив ізраїльтянина і повію-мідянїтянку, яких «застав» під час ритуального злучення (Див.: Чс. 25: 7, 11).

<sup>54</sup> Пс. 105: 30.

<sup>55</sup> 1 Цр. 18: 40.

<sup>56</sup> «просвѣщенїи» можна перекласли також як «просвітництво» чи «слава».

<sup>57</sup> Пс. 29: 12.

Оуѣѣда̄ еси кнѣже чаколоуеиѣи. и крѡтѣкѣи сѣи мѣ словомѣ, тричлѣстное̄ дѣша оуѣѣ же слѡгы ел. и ел воеводы. и споминатела. ими же слѡжѣма бѣѣѣ. бесплѡ на сѣци, и прѣймаѣ вѣспоминанѣа. та оуѣѡ дѣша сѣѣди вѣ главѣ. оуѣмѣ имѡци, такѡ свѣѣтлоѣ око в' сеѣѣ. и исполняюци все тѣло силою своєю.

Довідався ти, княже людинолюбний і смиренний, з цих слів про тричасну душу. Довідайся ж і про слуг її та її воевод і наставників<sup>58</sup>, що служать їй, адже вона безплотна і через них приймає поради<sup>59</sup>. Та ж бо душа сидить в голові<sup>60</sup>, маючи розум<sup>61</sup>, як світле око в собі, і наповнюючи все тіло силою своєю.

<sup>58</sup> Слово «споминатела» складне для перекладу. Його точне значення невідоме. Це можуть бути й «наставники» і «радники». І. Срезневський подає одне з цікавих значень слова «вѣспоминательник» – месник, той, хто несе покарання, хтось на зразок прокурора (гр. «ἐκδικος», див.: *Срезневский И. И.* Матеріали для словаря русского языка по письменным памятникам / И. И. Срезневский, издание ОРЯС ИАН. – СПб. : Типография ИАН, 1893. – Т. 1. – С. 414). Можливо, тут мова йде як раз про придворних наглядачів Мономаха чи тих, хто здійснював покарання.

<sup>59</sup> П'ять органів чуття проголошуються «слугами» душі, вони подаються за схемою, яка своїми витоками сягає філософії Платона (Див.: *Платон.* Держава IV. 440e, 441e – 442b, 442d; Тімей. 88 a–b, 90 a–c; а також аналогічні міркування Йоанна Дамаскіна: *Дамаскин Иоанн.* Точное изложение православной веры. – М. : Братство святителя Алексея. – Ростов-на-Дону : Приазовский край, 1992. – С. 81). Подібну аналогію ми можемо знайти й в інших текстах часів Київської Русі, наприклад у Кирила Туровського: «Град ѹбо есть, братѣе, съставление челоѡѣчѣскаго телесе, емѹ же творецѣ и зижитель Бог. Дѣже в немѣ людеи – чюѡѡствєнныя ѹды нарицаем; слѹх, видѣнне, обоняние, вкѹшение, осязание и нижняя теплоты сверѣпство. Царѣ же есть ѹм, обладааи всѣм тѣлом. Зѣло же есть благ, и кроток, и милостив – о своем бо телеси паче всего печетсѣ» (Повесть Кирила многогрѣшнаго мниха к Василию игумену Печерьскому о бѣлоризцѣ челоѡѣцѣ, и о мнишьствѣ и о души, и о покаянии // *Еремин И. П.* Литературное наследие Кирила Туровського / И. П. Еремин. // ТОДРЛ. – 1956. – Т. 12. – С. 348).

<sup>60</sup> Платон також локалізував душу в голові (Див. *Платон.* Тімей 90a), але то був не єдиний погляд на це питання. Іншою точкою локалізації духовних процесів часто називалося серце. В одному з текстів написано, що «добра же мисль живет у челоѡека вѣ умѡ сердечнѡю» (Див.: Слово о разуме и о помысли, и о крепости, в коем месте в челоѡеце лежать и как погибають // *КДР.* – М. : Советская Россия, 1987. – С. 291). А необхідність посту пояснювалась тим, що коли людина переїде, шлунок починає тиснути на серце і для добрих думок стає мало місця: «Да егда ся рѣтясит челоѡека многаразличнаго брашна, и начнетъ объястивая ѹтроба прогнетати сердцем и ребром, и тогда избежитъ добрая мѡсль, не трѣпяци теснѡты, а злая вселитсѣ» (Там само), і тільки за допомогою посту людина може цього уникнути: «Дѣе ли не отженеть от себе постом злаго того помысла... добрая мѡсль не вѣзвратитсѣ на место свое» (Там само). Звісно, Никифор унікальненького поясненнє такого рівня простоти.

<sup>61</sup> В оригіналі «оумь». «Оумь» у давньослов'янській мові є багатозначним терміном, який можна перекласти як «думка», «помисли», «розум», «розмисел», «смысл», «значення».



Яко бо ты книже сѣдла здѣ, в  
сеи своен земли. воеводами и  
слѣгами своими, дѣиствѣши  
по всен землѣ. и самъ ты еси  
гнѣ и кнѣзь. тако и дша, по всемѣ  
тѣлѣ дѣиствѣе. пѣю слѣгъ  
своѣ, рекше. патрѣю чювствѣи.  
вчима. слѣхомъ. вбонанѣемъ,  
еже ѣ но зрѣма. вкѣшенѣемъ. и  
всѣзанѣемъ, еже еста рѣцѣ.  
и видѣнѣе оубо ѣ, чювственое  
вѣрно. и егѣ видѣи. аце не без  
ума, то вѣрно видимъ. слоѣ же  
въ дрѣгаа мѣста истинна. а въ  
дрѣгаа мѣста лѣжа. и почти нѣ  
кнѣже мон. такѣ и видѣнѣе, такѣ и  
слѣ. недоумѣю оубо в семъ азѣ.  
но пакы т'лѣкѣю ти тако видѣнѣе.  
прѣнна оубо видѣи. задѣи тѣла не  
видѣи. слѣ же и предѣи глѣющомѣ  
слыши. и задѣи вѣпѣющомѣ  
разумѣе. и подовае тако единомѣ.  
видацѣи вчима вѣровати. слѣхѣ,  
не вѣровати. ни не вѣровати.  
но нсѣпытанѣемъ, и сѣдмѣ  
многомѣ творити слышимаа; ти  
тако износити вѣвѣтѣ.  
в вбонанѣи, иже гонѣи блѣгоуханѣе.  
что подовае глѣти, к такомѣ

Подібно тому як ти, княже, си-  
дячи тут в цій своїй землі, вое-  
водами і слугами своїми дієш по  
всій землі і сам ти є повелитель і  
князь, так і душа по всьому тілу  
діє п'ятьма слугами своїми, що  
йменуються п'ятьма чуттями:  
очима, слухом, нюхом, тобто ніз-  
драми, смаком і дотиком, себто  
руками.

Зір є чуттям точним. Коли щось ба-  
чимо і якщо не без розуму, то вірно  
бачимо. Слух же в одних випадках  
каже істину, а в інших – неправду.  
І чому ж слух, княже мій, не є та-  
ким, як зір? Не знаю я цього. Але  
все таки зазначу тобі, що зір бачить  
тільки попереду, а позаду тіла не  
бачить, слух же і того, хто попере-  
ду говорить, чує, і того, хто ззаду  
покличе, розуміє. Але не слід віри-  
ти тільки тому, що очима побачене,  
слухові ж не вірити, [точніше] не  
[те, щоб зовсім] не вірити, але пе-  
ревірці<sup>62</sup> й численним роздумам<sup>63</sup>  
піддавати почуте<sup>64</sup>, і тільки тоді  
давати<sup>65</sup> відповідь.

Про нюх же, який гонить пахощі<sup>66</sup>,  
що можна сказати такому князю,

<sup>62</sup> «нсѣпытанѣемъ» можна перекласти як «випробуванням».

<sup>63</sup> «сѣдмѣ» можна перекласти й буквально – «судами».

<sup>64</sup> Думка про недостовірність органів чуття і порада обов'язково перевіряти їх розу-  
мом належить Платону (*Платон*. Федон 65b, 85).

<sup>65</sup> В оригіналі «износити», що може бути перекладене також і як «промовляти», «ви-  
мовляти».

<sup>66</sup> Фраза неясна через слово «гонѣи». Воно має протилежні значення – «проганяти»  
(пахощі) і одночасно «дотримуватися», «слідувати», «ловити». С. Бондар у своєму  
перекладі вживає вислів «цуратється пахощів» (Послання Никифора, митрополита  
київського... – С. 367), оскільки, як він вважав, для Никифора нюх, смак і тактиль-  
ні відчуття відносились «до нижньої суто плотської частини людського тіла» (Там  
само. – С. 372).

иже боле на землѣ спѣ. и до-  
моу вѣгаѣ. и свѣтлоѣ ношешнѣ  
порѣтъ ѿгонѣ. и по лѣсѣмъ ходѣ.  
сиротинѣ носѣ ѡдежѣ. и по нѣжи  
въ граѣ въходѣ. вѣласти дѣла, въ  
вѣластельскѣю ризѣ ѡблачитѣ.

и ѡ вѣршенѣ такѡ. иже въ  
бращѣнѣ и питѣи бываѣ. и вѣмѣ  
яко ѣ инѣмъ на ѡвѣдѣ свѣт-  
лѣ готовиши. и бываеши всѣмъ  
вѣсаческаѣ. да всѣ(х) приѡбраще-  
нешѣ. и законныѣ, и безаконныѣ  
величества рѣ кнѣзьскаго. и самѣ  
оубо слѣжиши. и стражешѣ рѣ ка-  
ма свонма. и доходиѣ подаванѣ  
твое, даже и до комарѡвъ.

твориши иже то кнѣженѣ рѣ  
и вѣластѣ. и вѣладаюцимъ  
инѣмъ, и оупиваюцимъ сѣ.

як ти, хто більше на землі спить,  
і дому уникає, і світлого вбран-  
ня цурається, і по лісах ходить  
в убогій одязині, і [тільки] по  
необхідності в місто входячи, за-  
ради здійснення влади, в прави-  
тельську ризу одягається?

І про смак також, що в їжі і пит-  
ті буває, відомо, що іншим обіди  
святкові<sup>67</sup> готуєш, щоб усіх за-  
просити – й праведних, і безза-  
конних, величі заради княжої, і  
сам прислуговуєш і наглядаєш,  
власноручно<sup>68</sup>, і доходить пода-  
вання твоє навіть і до комар<sup>69</sup>.

Робиш ти це княжіння заради і  
влади. І об'їдається дехто і впи-  
вається.

<sup>67</sup> В оригіналі «свѣтлѣ», що означає і «світлий», і «святковий». Найбільш доречно друге значення.

<sup>68</sup> Тут йдеться про феномен своєрідної киеворуської «філантропії». Такі трапези, оче-  
видно, стали традицією в Київській Русі, починаючи з Володимира Святославича. За  
свідченнями Якова Мніха, Володимир регулярно влаштовував три трапези на церков-  
ні свята: окремо для священнослужителів, окремо для жебраків і окремо для свого  
оточення (Паматі і похвала князю рѣскомѣ Володимироу... // Милошенко Н. И. Свя-  
той равноапостольный князь Владимир и крещение Руси. Древнейшие письменные  
источники. – СПб. : Издательство Олега Абышко, 2008. – С. 421–422). Ймовірно, таке  
практикував і Мономах.

<sup>69</sup> «комарѡвъ» перекласти складно. У давньослов'янській мові вживалися слова  
«кома́ра» у значенні «критий візок», «склепінчаста кімната», «склепіння» (від гр.  
«κομῆρα»). Можливо, Никифор вів мову про те, що ми зараз називаємо «коморою».  
С. Бондар вважає, що під словом «комарѡвъ» маються на увазі найвіддаленіші кіма-  
нати князівського будинку (Послання Никифора, митрополита київського... – С. 372).  
Зрештою, цілком можливо, що тут йдеться і про «комарів», себто про комах, адже в та-  
кому значенні дане слово було відоме в Київській Русі (Див.: Dölker A. Der Fastenbrief  
des Metropolitanen Nikifor an den Fürsten Vladimir Monomach / A. Dölker. – Tübingen,  
1985. – S. 46).

самъ пребываеши сѣдѣ и по-  
зорѣ. гадѹща ны оупиваюцѣса.  
и маломъ вѣшентемъ, и малою  
водю мнитсѣ. и ты с нимъ гдѣи  
и пѣа. ти тако ѡгажаеши сѣцимъ  
пѣ тобою. и трѣпиши сѣдѣ и зрѣ.  
нѣ имѣеши рабы оупиваюцѣса.  
и тѣмъ по истинѣ оугажаеши  
и покараеши а. тако имаши в  
вѣоушенті гакѡ азъ вѣдѣ.

в ѡсазанїи, еже є рѣкама. и каса-  
етсѣ имѣнїю. вѣдѣ тако ѡнелѣ  
же родї. и оутвердїсѣ, в тевѣ  
оумъ. ѡ него же лѣта можетъ  
кто бл҃го творити. то рѣка твѣ  
по бжїи бл҃годати. къ всѣмъ  
простираѣсѣ. и никлїи ти сѣкро-  
вице положено бѣ. ли злато. ли  
сребро. ницѣно бѣ. но всѣ раз-  
дава. и вѣма рѣкама исто-  
ца. даже и доселѣ. но скѣница  
твоѣ, по бжїи бл҃гїи несѣдѣна.  
є. и нестоцима. раздаваема,  
и нескѣдѣма. и не ницѣли ти  
хс̄ ржкѣ по вѣзмѣжанїи. но гакѡ  
родїсѣ, зравѣю имѣлѣ еси. и  
имѣти имаши надѣлѣсѣ на хс̄а;

Сам ти засїдаєш із ними й погля-  
даєш на тих, хто їсть і впивається,  
малою їжею і малою водою об-  
межуючись<sup>70</sup>. І вживаючи трїшки  
їжі і води, удаєш, що й ти з ними  
їси і п'єш, в такий спосїб дого-  
джаючи підлеглим, і, терпляче  
сїдючи й спостерїгаючи, як твої  
раби упиваються, тим їстинно  
догоджаєш і підкорюєш їх. Так у  
тебе зі смаком, як менї вїдомо.

Про дотик, який здїйснюється ру-  
ками, [і] який стосується майна.  
Знаю, [що] вїд часу, коли ти наро-  
дився і ствердився у тобї розум, і  
вїд тих лїт, коли людина отримує  
здатнїсть благодїятї<sup>71</sup>, руки твої,  
по Божїй благодатї, до всїх про-  
стягаються. І нїколи ти скарб не  
приховав, чи золото, чи сїрїбло не  
рахував, але всїм роздавав, і обо-  
ма руками вичерпуєш<sup>72</sup> навїть і  
дотепер. Але скарбнїця<sup>73</sup> твоѣ, по  
Божїй благодатї, не убога й неви-  
черпна, роздавана і не бїднїюча.  
І не тодї, як змужнїв направив  
тобї Христос руку<sup>74</sup>, але вїд наро-  
дження її здоровою мав, і будеш  
мати, покладаючись на Христа.

<sup>70</sup> В ориґіналі «мнитсѣ», що означає, напевно, «зменшуватися», «обмежуватися».

<sup>71</sup> В ориґіналі «ѡ него же лѣта можетъ кто бл҃го творити». Тут вислів «бл҃го творити», найімовїрнїше, означає благодїйнїсть, роздачу милостинї, матерїальну пїдтримку.

<sup>72</sup> «истоца» можна перекласти і як «витрачаш». Мова йде про вичерпування власної скарбнїци на потреби нужденним. У всїх цих висловлюваннях знову говориться про фїлантропїю, котру Никифор пов'язує із «дотиком» як органом чуття.

<sup>73</sup> Слово «скѣница», вжитє в ориґіналі, означало «скот», «худобу», «майно», «грошї», «скарбнїцю».

<sup>74</sup> В ориґіналі «ницѣли ти хс̄ ржкѣ», що може означати «зцїлив тобї Христос руку», «вправив руку», «направив руку». Мовиться про фїлантропїю, про настанову на благодїйнїсть.

Почтѣ словеса си прострохѣ,  
и долго рековѣ. да разѹмѣши  
кнѣже мон. тако болю ѡ тевѣ. и  
такѣ тѣлеснїи врачеве. вже любѣ  
болацаго. то бдѣ и первѹю винѹ  
недѹга пыгаѹ. ти тако творѣ,  
извѣстѣно разѹмѣ недѹга. такѣ  
и азѣ сътвори. и первѹю винѹ  
испытѣ. и по дѣшевнымѣ жиламѣ  
испытавѣ вѣрѣтѣ,

по словеснѣи оубо жилѣ, вѣрѣтѣ  
тѣ блгвѣрѣна по бжїи блгтї. и  
не оуклоншесѣ ѡ первѣмѣ вѣры.

Пѡ гаростѣномѣ, не оубо  
поверѣжена. хранѣ. еже по бсѣ рев-  
ностѣ, и до сего днѣ. и мѣю бга до  
конца, ти съблюденѣ быти цѣлѣ,  
съблюденѣ ти се бдѣ. аце вѣ  
стадо хвѣо не даси влѣкѣ вни-  
ти. и аце вѣ виноградѣ иже насади бгѣ,

Навіщо ж слова ці посилаю й дов-  
го просторікую? Щоб розумів ти,  
княже мій, що я вболіваю за тебе.  
І що подібно тому, як тілесні ліка-  
рі люблять хворого і дбають [про  
нього] й першу причину хвороби  
шукують, і коли дізнаються про  
недугу розуму, [теж] так роблять,  
то й я так зробив, і першопричину  
дослідив<sup>75</sup>, і по душевним жилам<sup>76</sup>  
вивчивши, отримав ось що.

По логосній жилі побачив я тебе  
благовірним, дякуючи Богу<sup>77</sup>, і  
таким, що не ухилиється від пра-  
вої віри.

По лютому ж – не пошкоджена  
[душа твоя], зберігаючи ревність  
за Бога і до цього дня і молю  
Бога, [щоб] ти до кінця зберіг її  
в цілості. Збережена ж вона то-  
бою буде, якщо в стадо Христове  
не дозволиш вовку влізти, і якщо  
у виноград, який насадив Бог<sup>78</sup>,

<sup>75</sup> Никифор знову проводить аналогію між «хворобами тіла» і «хворобами душі». Як вже зазначалося, можливими джерелами цих аналогій є Євангелія від Матвія (Мт. 9: 12), Бесіда І Василя Кесарійського «Про піст» (*Basilium Magnus Caesareae. De jejuniō. Nomilia I // PG 31 col. 168*) або «Epistola canonica» Григорія Ниського (Послання правильна. стго Григоріа еппа Нуськааго. къ стгомоу Литоню еппоу Мелетиньскооумоу // Кормчая (XI–XII вв.). ГИМ, Синод. № 227. – л. 236b).

<sup>76</sup> Слово «жила» багатозначне. Тут воно, напевно, означає «вену» чи «жилу», продовжуючи в такий спосіб аналогію між тілом і душею, проте, його можна перекласти і як «душевні сили» (логосне, гнівне, спрагле) чи розуміти як вказівку на якийсь душевний топос.

<sup>77</sup> В оригіналі «по бжїи блгтї», що, власне, можна перекласти дослівно – «по Божій благодаті».

<sup>78</sup> Образ раю як виноградного саду не оригінальний. Кирило Туровський подає аналогічні образи у притчі «О человекстѣй души и о телеси...»: «Человѣк нѣкто домовит... иже насади виноград и остѣни его оплотом, и ископа точило, и остави вход и сотвори врата, но не затвори входа» (Кирила мниха притча о человекстѣй души и о телеси... // *Еремин И. П. Литературное наследие Кирила Туровского / И. П. Еремин. // ТОДРЛ. – 1956. – Т. 12. – С. 341*). Уявлення про рай як сад походить від біблійських образів «саду Едемського» (Бт. 2: 4, 6, 8–9, 15–17, 3: 1–19, 23–24).

не даси насадити трънѣа. но съхраниши преданїа старое ѿцѣ твоеѣ, ѡ нем' же се пишетьсѧ.  
 вѣдѣ тако не не разѹмѣши. тако по бж҃їи бл҃гѣти, оумѣ твон быстро лѣтаѣ. и не оубѣжї емѹ, пишемое. а егда то ѹловиши и ѡправиши. тогда и самѣ съ двѣдмъ вѣспоеши къ бж҃у. и съцр҃ьствѹа с' нимѣ, възг҃лєши рекыи. ненавидащаа ли та г҃ї възненавидѣ. и ѡ врабѣхѣ твоеѣ настаѣ. конечною ненавиствїю възненавидѣ а. вѣ врагы быша мнѣ. искѹси ма г҃ї, и разѹмѣи ср҃це мое. и вижѣ ст҃еса моа. и настави ма на пж҃ вѣчннн. ср҃дѣчь помози ми. и вѣведи ма вѣ вѣчное твое цр҃тво;

По желанїномѹ, еанко вѣ съвр҃шенѣмѣ възраствѣ твоємѣ, не потч҃еса за мала

.є. же чювствїю испытавѣ. по видѣнїю непретк҃новена та ѡбрѣтаю. и по вѣторомѹ, и по третїемѹ. такж҃. є є ѡвонанїе. и по .д. мѹ такж҃, еже є вкѹшь. и о҃не рѹкы такж҃.

не даси насадити терену, а збережеш заповіт старий предкв твоїх, про який тут пишеться<sup>79</sup>.

Видаю я, що ти не без розуму, адже, по божій благодаті, ум твій швидко літає і не втече від нього те, що написано, а буде схоплено і визнано<sup>80</sup>. Тоді й сам із Давидом заспівасеш до Бога і, співцарствуючи з ним, промовиш: «Хіба тих, хто ненавидить тебе, Господи, і я не зненавидів, і від ворогів твоїх не знесилився. Останньою<sup>81</sup> ненавистю возненавидів я, вороги вони мені. Випробуй<sup>82</sup> мене, Господи, і пізнай<sup>83</sup> серце моє, і угледь стежку мою, і настав мене на шлях вічний»<sup>84</sup>, тобто допоможи мені і возведи мене в вічне Твоє царство<sup>85</sup>.

Щодо бажанного ж [начала], то все, що зроблене в віці твоєму, не можна вважати замалим.

Пять чуттів дослідивши, по зору бездоганим тебе визнаю, і по другому, й по третьому ж, себто по нюху, і по четвертому також, тобто по смаку, і по рукам також.

<sup>79</sup> Мабуть, мова йде про дотримання православної віри і не ухилиння у «латинство». Ця проблема була актуальною для Никифора, адже він був автором ще й трьох антилатинських послань: Володиміру Мономаху, муромському князю Ярославу та невідомому князю (всі твори з фотокопіями рукописів вміщені у виданні: Митрополит Никифор / Исслед. В. В. Милькова, С. В. Мильковой, С. М. Полянского; подгот. текстов В. В. Милькова, С. В. Мильковой; пер. С. М. Полянского; коммент. А. И. Макарова, В. В. Милькова, С. М. Полянского. – СПб. : ИД «Мирь», 2007. – 560 с.).

<sup>80</sup> Слово «ѡправиши» може означати не тільки «визнано», але й «виправлено», «захищено», «встановлено» тощо.

<sup>81</sup> «конечною» можна перекласти також як «найбільшою».

<sup>82</sup> «искѹси» перекладається також як «досліди» або «спокуси».

<sup>83</sup> «разѹмѣи» можна перекласти і «спізнай», і «зрозумій».

<sup>84</sup> Пс. 138: 21–24.

<sup>85</sup> 2 Пт. 1: 11.

в в'торѣм' же чювствѣи и в  
 слѣсѣ. не има<sup>ѣ</sup> постиженїа.  
 кнѣже мон изреци что извѣсто.  
 мнѣнит<sup>ѣ</sup> ми сл, тако не мога самъ  
 вса творити учима своима, ѿ  
 слѣжащїи ворѣдѣмъ твоимъ. и  
 приносѣщимъ ти въспоминанїа.  
 то ѿ тѣбѣ, нѣкако прихѣди ти  
 пакѣ дшѣвнаа. и ѿверстѣ сжщѣ  
 слѣхѣ. тѣбѣмъ единѣмъ стрѣла  
 вхѣди ти. тогѣ рѣ солмонъ  
 повелѣваѣ намъ глѣ. блѣдѣте да  
 не смѣрѣтѣ внидѣмъ конци ваши-  
 ми. в семъ испытан кнѣже мон.  
 в томъ помысли. и изгнаны ѿ  
 тебе. в усѣжены ѿ тебе наказа-  
 нїа рѣ в прѣзрѣны. въспомани  
 в всѣхъ кто на кого изрекаѣ. и кто  
 кого вклеветалъ. и самъ сждїи  
 рѣсжди таковыа. и пакѣ ѿ бѣга  
 наставляемъ, всѣхъ помани, и  
 тако сътвори. и ѿпѣсти, да ти ѿ  
 ѿпѣстѣа. и ѿдажѣ, да ти ѿда.  
 аще бо не ѿдамы пакѣ хс глѣтъ,  
 грѣхопадѣнїа члѣкѣ. ни ѿцѣ нѣныи  
 встѣави на прѣгрешенїи нашїи. но и  
 всѣхъ нарицаемъ ѿца бѣга. и глѣмъ,  
 к' немѣ л'жуюце. встѣави намъ  
 длѣгы наша. пакѣ и мы встѣав-  
 лѣемъ, длѣжнїкѣмъ нашимъ.

Про друге ж чуття, про слух, не  
 осягнув, княже мій, і не можу ні-  
 чого сказати. Але здається мені,  
 що оскільки не можеш ти сам все  
 уледити очима своїми, то від тих,  
 хто слугують зброєю твоєю і при-  
 носять тобі свідчення, інколи буває  
 тобі капость душевна. Тільки через  
 слух відкритий вражає тебе стрі-  
 ла. Тому Соломон і наказує нам:  
 «Пильнуйте, щоб смерть не ввійшла  
 у віконця ваші»<sup>86</sup>. [Через це], княже  
 мій, одне перевірі, інше обдумай.  
 Згадай про відправлених у вигнан-  
 ня від тебе, про засуджених тобою  
 задля покарання, про зневажених,  
 про всіх, хто на кого що сказав, і хто  
 кого обмовив, і як суддя розсуди їх.  
 І, оскільки [ти] призначений [для  
 цього] Богом, усіх загадай, і зроби  
 так<sup>87</sup>. І відпусти, то й тобі відпус-  
 титься, а якщо воздаси, то й тобі  
 воздасться. Якщо ж не пробачимо,  
 як Христос каже, гріхопадіння лю-  
 дям, то не тільки Отець Небесний  
 не відпустить нам прогріхів на-  
 ших<sup>88</sup>, але й [виходить, що] марно  
 [згадуємо] ім'я Бога Отця<sup>89</sup>, і не-  
 правдиво говорим до нього: «про-  
 сти нам борги наші, як і ми проща-  
 ємо боржникам нашим»<sup>90</sup>.

<sup>86</sup> Єр. 9: 20.

<sup>87</sup> Думка про те, що правитель призначений Богом карати злочинців зустрічається й в інших текстах (Див.: ПСРЛ. – М. : Языки русской культуры, 1997. – Т. 1: Лаврентьевская летопись. – С. 127).

<sup>88</sup> Мт. 6: 15.

<sup>89</sup> Вх. 20: 7.

<sup>90</sup> Мт. 6: 12.

не шпечали же са кнѣже мон ш  
словеси семѣ; или мниши. тако  
кто приде кѣ мнѣ печаленѣ. и  
того дѣла написа ти се, ни. тако  
ми блговѣрѣа твоего. но просто  
тако написа на въспоминантѣ  
тебѣ. тако великіа власти, и  
великомѣ въспоминаемѣ тревѣю  
и много. тако и вельми пол'сѣю.  
и великѣ пакость имѣю. и сего  
ра дръзнѣхомѣ мы, тако ѡставѣ  
ѣ цркѣвнын и правило. въ  
время се и кѣ кнѣзмѣ глѣти. что  
полезное. не невѣдаѣ бо сего, тако  
грѣшници шртѣплени сѣще, и  
гноемѣ истекающе. инѣ цѣлѣти  
начинаемѣ. но въ вѣсемѣ семѣ,  
ни единѣ пакость. аще бо и мы  
тащи, но слово бѣже иже в' насѣ  
зриво ѣ и цѣлѣ. и то ѣ оучан.  
и подоваѣ оучимомѣ словомѣ,  
искѣшати. и еже ѡ сло-  
ва исцѣленѣа принмати, не  
истѣсати прочаа. инѣ ѣ иже  
тѣмѣ страшнѣ ѣ истѣзатель.  
и инѣ невидимомѣ искѣситель.  
члѣкѣ бо в' лице, бѣжѣ въ срѣце.  
тѣ оубо кнѣже мон. зде сѣщѣ мол'-  
въ ѡблагѣ. и тамо сын, тако в'  
горѣ хоривѣстѣни, пон сѣ дѣмѣ.  
единѣ есмѣ азѣ дондѣ проидѣ и  
к' немѣ в'зираи. и такѣ и инѣ пон

Не засмучуйся ж, княже мій, від  
слів цих, і не думай, що хтось до  
мене прийшов скаржитися<sup>91</sup> і че-  
рез це написав я тобі це. Не за-  
ради наставляння на благовір'я,  
але просто так написав, щоб на-  
гадати тобі, адже велика влада  
великих і багатьох настанов по-  
тебує<sup>92</sup>, котрі [бувають] і вельми  
корисні й велику капость мають.  
Через це наважились ми, бо устав  
є церковний і правило, в цей час  
князю сказати, що є корисним.  
Хоча й знаємо, що грішники ми  
в струпах, що гноєм спливають,  
інших цілѣти починаємо, але у  
всьому ж цьому жодної капості  
[немає], адже хоча ми й такі, але  
слово Боже в нас і здорове, і не  
ушкоджене<sup>93</sup>, і навчає.

І належить тих, хто навчаються,  
словом досліджувати, і від слова  
зцілення приймати, а інших не ви-  
пробовувати, [бо] для них є інший  
страшний наглядач, невидимий  
випробувальник. Людина бо в об-  
личчя дивиться, а Бог – у серце.

Ти ж бо, княже мій, тутешніх чуток  
уникнувши, немов на горі Хорив-  
ській, співай з Давидом: «Саміт-  
ний я, доки не прийду і Його не  
уздріну»<sup>94</sup>. І, як і він, співай [разом]

<sup>91</sup> В оригіналі – «приде кѣ мнѣ печаленѣ».

<sup>92</sup> Тут знову вжито загадкове слово «въспоминаемѣ» (Див. примітку № 58).

<sup>93</sup> Слово «цѣлѣ» означає «здорове», «чисте», «непорочне», «неушкоджене», «ціле», «кріпке».

<sup>94</sup> Пс. 25: 16.

с' нимъ. въ днь печали моеа бга възыска рѣкама монма. в' ноци прѣ нимъ не прелѣнъ вѣ. ѿречеса оутѣшитиса дша моа поманѣ бга и възвеселѣса. и пакы въ иномъ ѿлмѣ. поманѣ сѣдбы твоа ѿ вѣка гѣ, и оутѣшѣса. и въ дрѣвѣм'. поманѣ има твоє въ всакомъ родѣ и родѣ. тако бга поминаа. блжнѣ воудѣши. хранаи сѣбѣ, и твора правдѣ въ всако время. аце тако твориши. то съсѣши домъ дшевна спнѣа. и не в' пѣстошъ съснижѣши. и тако съхраниши градъ, еже є дша твоа. и не в'сѣе бждеши бдѣлѣ. и тако потребиши из неа злыа съвѣт'ники. рекѣше лѣкавыа помыслы. сѣа тѣ съврѣшеномѣ. како съврѣшенѣшъ тѣ поминанъ ѿ всѣхъ женѣ ѿ тебе. и несправи кто кого шклевѣталѣ. и самъ рѣсѣди. и прости мѣ, да процени бждемѣ. како съвѣтило въ мирѣ, живот'ное слово имѣа. и дѣла твоа,

із ним: «У день печалі моєї Бога шукав власноручно, в ночі перед ним не обманулася, відмовилася втішитися душа моя, пом'янула Бога і розвеселилася»<sup>95</sup>. І знову в іншому псалмі: «Згадаю присуди твої від віку, Господи, й утішуся»<sup>96</sup>. І в іншому: «Пом'яну ім'я твоє із роду в рід»<sup>97</sup>. І так, Бога згадуючи, блажен будеш, зберігаючи настанови і творячи правду повсякчас. А якщо так будеш робити, то возведеш дім душевного спасіння, і не марно возведеш, адже збережеш град<sup>98</sup>, яким є душа твоя. І не марним буде пильнування<sup>99</sup>, і так виженеш із неї злих порадників, що називаються лукавими помислами. Це тобі, досконалому з найдосконаліших. Згадуй про засуджених тобою і виправ, якщо хтось когось обмовив, і сам розсуди, і «пробачимо, і пробаченими будемо»<sup>100</sup>. Якщо животворне слово, то і справи твої будуть, як світило у світі,

<sup>95</sup> Пс. 138: 3.

<sup>96</sup> Пс. 119: 52.

<sup>97</sup> Пс. 45: 18.

<sup>98</sup> Слово «градъ» багатозначне. Воно може означати «місто», «країну», «сад», «город», «господарство» або бути одним із варіантів перекладу грецького «політеїа», тобто «політика», «політичний устрій держави» («Азь многоу цѣною стажахъ градъ съ» (Дії. 22: 28, див.: *Kalužniack A. Actus epistolaeque apostolorum palaeoslovenice ad fidem codicis christinopolitani saeculo XII scripiti / A. Kalužniack. – Vindobonae: Apud caeoli geroldi filium, 1896. – S. 54, в оригіналі: «Εγὼ πολλοὺ κεφαλαίου τὴν πολιτείαν ταύτην ἐκτησάμην»)*

<sup>99</sup> Можливий також інший варіант перекладу фрази «и не в'сѣе бждеши бдѣлѣ», а саме той, який пропонує С. Бондар: «і не марним буде неспання твоє» (Послання Никифора, митрополита київського... – С. 369). Себто тут може мовитися про нічну молитву.

<sup>100</sup> Фрагмент наголошує на необхідності прощати, щоб бути прощеним Богом (Див.: Мт. 18: 23–35; Мр. 11: 25; Лк. 17: 4 тощо).



бл̄говѣрїе. правдѣ, и сѣбѣ  
 нелицемѣрнѣ. и млтѣ. и ѿпущенїе.  
 и еже вынѣ. възирати къ цр̄кви,  
 цр̄твѣющимъ. и кнзю кнземъ.  
 и прѣвчима имѣти его, какѣ  
 имѣши. и не приде к тебѣ зло.  
 и рана не приблизитса тѣлеси  
 твоєм̄. тако в тебѣ. заповѣсть  
 агг̄л̄д своимъ. и на рѣкѣ възмѣ  
 тѣ, и не прекнетса в камень нога  
 твоѣ.

и єдино ти рекѣ на конци х̄блю-  
 бивыи кнже мон, мало възпо-  
 минанїе. имѣи третїаго псалма  
 прьваго часа. иже є. р. и сѣ  
 в̄ниманїемъ его пон. млтѣ и сѣ  
 пою тебе г̄и, и прочах его. и тѣ  
 є истинныи кн̄никъ. цр̄кве и  
 кн̄жское кн̄ны. а еже гл̄емаа  
 ѿ него испытовах и хранааи.  
 то приближенїа оулуча. иже и  
 просвѣтитѣ. еше и еше разумнѣи  
 ти вчи. и ѿвратитѣ ѿ нїи всакѣ  
 сѣтѣ. и встїитѣ ти слѣ. и вчистїи  
 ср̄це. и исправїи стопы. и изме  
 носѣ твои ѿ попльзенїа. и спо-  
 добїи тѣ, в гд̄ьскыи дн̄ь възкр̄нїа

і благовір'я, і правда, і суд<sup>101</sup> нели-  
 цемірний, і милість, і відпущення  
 вини. І якщо той, хто царствує,  
 буде спрямовувати свій погляд на  
 церкву і мати перед очима Князя  
 Князів, як ти маєш, то «не прийде  
 до тебе зло, і рана не наблизиться  
 до тіла твого, коли заповідь [Він]  
 про тебе ангелам своїм, і на руки  
 [вони тебе] візьмуть, і не спїт-  
 кнеться об камінь нога твоя»<sup>102</sup>.

І ще одне скажу насамкінець, хрис-  
 толюбний княже мій! Згадує третій  
 псалом першої години, що є сотим,  
 і уважно його співає: «Милість і  
 суд співаю тобі, Господи...»<sup>103</sup> й  
 далі, бо в нім істинно царський і  
 князівський образ описується<sup>104</sup>.  
 А ті, хто, як сказано, його пізна-  
 ють і збережуть, ті наблизяться  
 до Бога. Він ще і ще просвічува-  
 тиме очі твого розуму, і відверне  
 від них всіляку марноту, і освя-  
 тить твій слух, і очистить серце,  
 і направить стопи, і збереже ноги  
 твої від ковзання, і сподобить тебе  
 в день Воскресіння Господнього

<sup>101</sup> Слово «сѣбѣ» перекладається не тільки як «суд», але й як «розсуд», «рішення» або «вирок».

<sup>102</sup> Мт. 4: 6.

<sup>103</sup> Пс. 100: 1.

<sup>104</sup> В оригіналі «истинныи кн̄никъ. цр̄кве и кн̄жское кн̄ны».

донти. в радѡсти, тѣлеснѣ,  
и въ здравїи. и въ веселїи  
дшєвнѣмъ, и дхѡвнѣмъ. и  
въсїаѣ ти свѣ, иже правѣнымъ  
стали. и его съпрѡница веселїе.  
и на вѣхоженїе лѣбъ многъ. не  
всѡженъ, и не повиненъ. потомъ  
и на вышнее црѣтво възнесешисѧ,  
ѡ долнаго. иже ѣ. истиннаѧ пасха.  
и истиннынъ празникъ.

увїйти в радостї тілесній і в  
здоров'ї й у веселостї душевній  
та духовній. І засяє світло для  
тебе, що праведним сяє, і су-  
путниця його – радість. І багато  
років будеш ти неосуджений і не-  
винний, а потім від нижнього на  
вишне царство вознесешся, що є  
істинна Пасха й істинне свято.

## ПЕРЕЛІК СКОРОЧЕНЬ

### Назви біблійних творів, вжитих у роботі:

#### *Старий заповіт*

Бт. ....	Буття
Вх. ....	Вихід
Лв. ....	Левит
Чс. ....	Числа
1 Цр. ....	Перша книга Царів
Пс. ....	Книга Псалмів
Іс. ....	Книга пророка Ісаї
Єр. ....	Книга пророка Єремії

#### *Новий заповіт*

Мт. ....	Євангеліє від Матвія
Мр. ....	Євангеліє від Марка
Лк. ....	Євангеліє від Луки
Йн. ....	Євангеліє від Йоана
Дії. ....	Дії святих апостолів
Рим. ....	Послання апостола Павла до Римлян
1 Кор. ....	Перше послання апостола Павла до Коринтян
2 Кор. ....	Друге послання апостола Павла до Коринтян
Гл. ....	Послання апостола Павла до Галатів
Еф. ....	Послання апостола Павла до Ефесян
Флп. ....	Послання апостола Павла до Филип'ян
Кол. ....	Послання апостола Павла до Колосян
1 Тм. ....	Перше послання апостола Павла до Тимофія
2 Тм. ....	Друге послання апостола Павла до Тимофія
Єв. ....	Послання апостола Павла до Євреїв
1 Пт. ....	Перше соборне послання апостола Петра
2 Пт. ....	Друге соборне послання апостола Петра
Об. ....	Об'явлення Йоана Богослова

**Інші скорочення:**

DOP .....	Dumbarton Oaks Papers
HSS .....	Harvard Slavic Studies
PG .....	Patrologia Graeca (Patrologiae Cursus Completus. Series Graeca)
PL .....	Patrologia Latina (Patrologiae Cursus Completus. Series Latina)
АН .....	Академия наук
ВВ .....	Византийский временник
ГИМ .....	Государственный исторический музей
ИД .....	Издательский дом
ИРЛИ .....	Институт русской литературы
ІР НБУ .....	Інститут рукопису Національної бібліотеки України ім. В.І. Вернадського
КДР .....	Красноречие Древней Руси XI– XVII в.
Кир.-Бел. собр. ....	Собрание Кирилло-Белозерского монастыря
ЛДР .....	Литература Древней Руси
МДА .....	Московская духовная академия
НАН .....	Національна академія наук
НБКМ .....	Националната библиотека «Св. Св. Кирил и Методий»
НБС .....	Народна библиотека Србије
НКПІКЗ .....	Національний Києво-Печерський історико-культурний заповідник
ОРЯС ИАН .....	Отделение русского языка и словесности императорской академии наук
ПЛДР .....	Памятники литературы Древней Руси
ПСРЛ .....	Полное собрание русских летописей
РАН .....	Российская академия наук
РГАДА .....	Российский государственный архив древних актов
РГБ .....	Российская государственная библиотека
РНБ .....	Российская национальная библиотека
РХГИ .....	Русский христианский гуманитарный институт

---

Синод. собр. ....	Синодальное собрание
ТЗС .....	Труды по знаковым системам
ТОДРЛ .....	Труды отдела древней русской литературы (Пушкинский дом)
УАН .....	Українська академія наук
УГО .....	Український гуманітарний огляд
УІЖ .....	Український історичний журнал
ЧОИДР .....	Чтенія въ Императорскомъ Обществѣ Исторіи и Древностей Россійскихъ

## БІБЛІОГРАФІЯ

1. Агапіта дякона царю Юстиніану главлізни поучительні. – К. : Тип. Печерської Лаври, 1628. – 28 с.
2. *Акентьев К. К.* «Слово о законе и благодати» Илариона Киевского. Древнейшая версия по списку ГИМ Син. 591 / К. К. Акентьев // Византология. – 2005. – Т. 3 – С. 122–152.
3. Анонимное хождение в Царьград // Книга хожений. Записки русских путешественников XI–XV вв. – М. : Советская Россия, 1984. – С. 80–91.
4. Анонімне Повідання про свв. кнн. Бориса та Гліба в редакції Торжественника // *Бугославський С.* Україно-руські пам'ятки XI–XVIII ст. про князів Бориса та Гліба. – К. : Друкарня Академії Наук, 1928. – С. 1–17.
5. Анфологiон, сієсть Цветословіє: страдалчества и мученія святягы великомученицы Екаторыны и святюго великомученика Феодора Стратилата и житіє святюго и преподобнаго Алексіа человека божія. – М. : Печатный двор, 1660. – 4 арк., 94, [2], 477.
6. Апостол Крестинопольський (XII ст.). ЛІМ, Рук. № 39. – 291 арк.
7. *Арциховский А. В., Борковский В. И.* Новгородские грамоты на бересте (из раскопок 1956–1957 года). / А. В. Арциховский, В. И. Борковский. – М. : Изд-во АН СССР, 1963. – 328 с.
8. *Арциховский А. В., Янин В. Л.* Новгородские грамоты на бересте (из раскопок 1962–1976 гг.) / А. В. Арциховский, В. Л. Янин. – М. : Наука, 1978. – 192 с.
9. *Бенешевич В. Н.* Древнеславянская кормчая XIV титуловъ безъ толкованій / В. Н. Бенешевич. – СПб : ОРЯС ИАН, 1906. – Т. 1. – 464 с.
10. *Бугославський С.* Анонимное Сказаніе о свв. кнн. Борисѣ и Глѣбѣ въ Сѣверо-западно-русской редакціи // Україно-руські пам'ятки XI–XVIII вв. про князів Бориса та Гліба. – К. : Друкарня Академії Наук, 1928. – С. 56–71.
11. Галиново на Ипократа (XV в.) // Иоанна Дамаскина книга с прибавлениями (XV в.). РГБ, Тр.-Серг. ф. 304.1 № 177. – л. 253–270 об.
12. *Дамаскин Иоанн.* Точное изложение православной веры. – М. : Братство святителя Алексия. – Ростов-на-Дону : Приазовский край, 1992. – 446 с.
13. «Диоптра» Филиппа Монотропа: антропол. энцикл. православного средневековья / подгот. Г. М. Прохоров [и др.]; отв. ред. М. Н. Громов; РАН, Институт философии, Институт русской литературы (Пушкинский Дом), Министерство культуры и массовых коммуникаций РФ, Государственный исторический музей. – М. : Наука, 2008. – 732 с.
14. Древняя русская Пчела по пергаментному списку. Трудъ Виктора Семенова // Сб. ОРЯС. – 1893. – Т. 54. – С. 1–444.
15. Житіє преподобнаго отца нашего Феодосіа игумена Печерського монастрыя // *Абрамович Д. І.* Києво-Печерський патерик. Репринтне видання / Д. І. Абрамович. – К. : Час, 1999. – С. 20–78.
16. Житѣ и хоженѣ Данила Роуьскаѣа Зѣмли игоумена // Сборник смешанного содержания (1495 г.). – РНБ, Q.XVII.88. – лл. 1–48.

17. *Зализняк А. А.* Берестяные грамоты из новгородских и новоторжских раскопок 2001 г. / П. Д. Малыгин, В. Л. Янин // Вопросы языкознания. – 2002. – № 6. – С. 3–11.
18. *Иже въ сѣѣ ѡца нашегѣу Єфрема Соурина слово на Превображеніе Г҃а нашегѣу Іѣ. Х҃а* // Сборник (XV ст.). РГБ, ф. 304.1 № 754. – лл. 450 об. – 458.
19. *Изборник 1076 года* / Изд. подгот. В. С. Гольщенко, В. Ф. Дубровина, В. Г. Нефедов. Под ред. С. И. Коткова. – М. : Наука, 1965. – С. 149–701.
20. *Изборник Святослава 1073 года*. Факсимильное издание. – М. : Книга, 1983. – 226 л.
21. *Іона, митрополит*. Окружное посланіе литовскимъ епископамъ, о соблюденіи православной вѣры и несообщеніи с Исидоровымъ ученикомъ Григоріемъ, поставленнымъ въ Римѣ на кіевскую митрополію / Іона, митрополит // Русская историческая бібліотека издаваемая археографическою коммиссіею. – СПб. : Тип. ИАН, 1880. – Т. 6. – С. 619–625.
22. *Канноник (XV в.)*. РГБ, ф. 304.1 № 256. – 178. л.
23. *Кирила мниха притча о челоуѣчсѣгѣй души и о телеси...* // *Еремин И. П.* Литературное наследіе Кирила Туровскаго / И. П. Еремин. // ГОДРЛ. – 1956. – Т. 12. – С. 340–347.
24. *Кормчая (Иосафовский список, XV–XVII в.)*. РГБ, ф. 173.1 № 54. – 128 л.
25. *Кормчая (нач. XVI в.)*. РГБ, ф. 304.1 № 207. – 302 л.
26. *Кормчая (Номоканонъ)*. Отпечатана с подлинника патриарха Иосифа. Изд. 3-е, стереотипное. – СПб. : [Б.в.], 1998. – 1481, IV с.
27. *Къ архиепископу римскому от Иоана митрополита рускаго о опрѣсноцѣх* // *Поньрко Н. В.* Эпистолярное наследіе Древней Руси (XI–XIII вв.): Исследования, тексты, переводы. – СПб. : Наука, 1992. – С. 30–35.
28. *Матеріалы къ литературной исторіи русскихъ Пчель. I. Пчела въ 44 главы. Съ предисловіемъ В. А. Семенова* // ЧОИДР. – 1895. – Кн. 2 (173). – с. 1–76.
29. *Мелецька збірка (XVI ст.)*. ІР ЦНБ НАН України, Мел. м./п. 119. – арк. 111 зв. – 113.
30. *Мерило праведное (XIV в.)*. РГБ, ф. 304.1 № 15 – 348 л.
31. *Небиблейные паремийные чтения о Борисе и Глебе* // *Успенский Б. А.* Борис и Глеб: Восприятие истории в Древней Руси / Б. А. Успенский. – М. : Языки русской культуры, 2000. – С. 111–118.
32. *Никифор, митрополит*. Поученіе въ недѣлю сыропустную, въ церкви, ко игуменамъ, и ко всему іерейскому и діаконскому чину, и къ мірскимъ людемъ // Историческая хрестоматія, для изученія исторіи русской церковной проповѣди, съ общей характеристикой періодовъ ея, съ біографическими свѣденіями о замѣчательнѣйшихъ проповѣдникахъ русскихъ (съ XI–XVIII в. включительно) и съ указаніемъ отличительныхъ чертъ проповѣдничества каждаго изъ нихъ. / Сост. свящ. М. А. Поторжинскій, преподаватель Кіевской духовной Семинаріи. – К. : Типографія Г. Т. Корчакъ-Новицкаго, 1879. – С. 67–70.
33. *О Никите Затворнице, иже по семъ бысть епископъ Новугораду. Слово 25* // *Абрамович Д. І.* Кіево-Печерскій патерик. Репринтне видання / Д. І. Абрамович. – К. : Час, 1999. – С. 124–127.

34. О составе человеческого тела (XVI в.) // РНБ, Кир.-Бел. собр. № 22/1099. – л. 517 об.
35. О теле (XV в.) // РНБ, Кир.-Бел. собр. № 11/1088. – л. 279 об. – 280 об.
36. О теле // РНБ, Сол. собр. № 653/711. – л. 59 об.
37. Оповідане про царя Адаріяна // Апоктифи і легенди з українських рукописів / Зібрав, упорядкував і пояснив др. Іван Франко. Репринт видання 1896 року. – Львів : Львівський національний університет ім. Івана Франка, 2006. – Т. I: Апокрифи старозавітні. – С. 289.
38. Остромирово Евангелие (1056-1057). РНБ, Ф.п.І.5. – 294 л.
39. Откровение Мефодия Патарского // Древнерусские апокрифы. – СПб. : Изд-во РХГИ, 1999. – С. 652–688, 703–711.
40. Утъ кый съборъ и прибытокъи колика правилъ сие събрано бысть съчетание // Кормчая (XVI в.). РГБ, ф. 304.І. № 207. – лл. 21 – 160 об.
41. Писланиє Никѣюра митрополита кїевскаго. к' великомѹ кнзю Володимирѹ снѹу Всеволожою, снѹа Ярославлѹ // ГИМ, Синод. собр. № 496. – лл. 346а – 360а.
42. Память и похвала князю рѹскомѹ Володимироу... // *Милютенко Н. И.* Святой равноапостольный князь Владимир и крещение Руси. Древнейшие письменные источники. – СПб. : Издательство Олега Абышко, 2008. – С. 417–426.
43. Повесть Кирила многогрѣшнаго мниха к Василию-игумену Печерскому о бѣлоризцѣ челоуѣцѣ, и о мнишьствѣ, и о души, и о покаянии // *Еремин И. П.* Литературное наследие Кирила Туровского / И. П. Еремин // ТОДРЛ. – 1956. – Т. 12. – С. 348–354.
44. Повесть о Варлааме и Иоасафе: Памятник древнерусской переводной литературы XI–XII вв. / Подготовка текста, исследование и коммент. И. Н. Лебедевой. – Л. : Наука ЛО, 1985. – 296 с.
45. Повѣсти о житии и о храбрости благовѣрнаго и великаго князя Александра // ПЛДР: XIII век. – М. : Худож. лит., 1981. – С. 427–439.
46. Послание митрополита Никифора к великому князю Владимиру (На латыну) // Послания Митрополита Никифора / Г. С. Баранкова (подг. текста и перевод с древнер.), В. В. Мильков (отв. ред.-сост.). – М. : РАН. Ин-т философии, 2000. – С. 95–103.
47. Послание о вере латинской Феодосия к Изяславу // *Поньрко Н. В.* Эпистолярное наследие Древней Руси (XI–XIII вв.): Исследования, тексты, переводы. – СПб. : Наука, 1992. – С. 16–18.
48. Посланиє Льва, митрополита русскаго, объ опрѣснокахъ // Памятники древнерусскаго каноническаго права. – Пг.: [Б.в.], 1920. – Т. 2. – Вып. 1. – С. 73–101.
49. Посланиє смиренного епископа Симона Владимерьскаго и Суждальскаго к Поликарпу, черноризцу Печерскому // *Абрамович Д. І.* Києво-Печерський патерик. Репринтне видання / Д. І. Абрамович. – К. : Час, 1999. – С. 99–103.
50. Посланиє правильнаа. ст҃го Григоріа епіпа Нуськааго. кь ст҃гомоу Литоню епіпоу Мелетиньскооумоу // Кормчая (XI–XII вв.). ГИМ, Синод. № 227. – лл. 237а – 245б.
51. Поучение преподобнаго Серапиона // Златая Цепь (XIV в.) РГБ, ф. 304.І № 11. – лл. 84 об– 86 об.



52. Поученье (Володимира Мономаха) // Летопись (Лаврентьевская летопись, 1377 г.). РНБ, Ф.п. IV.2. – лл. 78–83.
53. Правила Стѣ Апль // Кормчая (нач XVI в.). РГБ, ф. 304.1. № 207. – лл. 22 об. – 24.
54. Правила Стѣ Апль // Кормчая (XVI в.). РГБ, ф. 304.1 № 205. – лл. 25–39.
55. ПСРЛ. – Л. : Наука, 1989. – Т. 38: Радзивилловская летопись. – 177 с.
56. ПСРЛ. – М. : Языки русской культуры, 1997. – Т. 1: Лаврентьевская летопись. – 496 с.
57. ПСРЛ. – М. : Языки русской культуры, 1998. – Т. 2: Ипатьевская летопись. – 648 с.
58. ПСРЛ. – М. : Языки русской культуры, 2000. – Т. 9: Летописный сборник именуемый Патриаршей или Никоновской летописью. – 288 с.
59. ПСРЛ. – М. : Языки русской культуры, 2000. – Т. 3: Новгородская первая летопись младшего и старшего изводов. – 720 с.
60. ПСРЛ. – М. : Языки русской культуры, 2000. – Т. 4. – Ч. 1 : Новгородская червертая летопись. – 728 с.
61. ПСРЛ. – СПб., 1863. – Т. 15: Летописный сборник именуемый Тверскою летописью. – 504 с.
62. Путешествие новгородского архиепископа Антония в Царьград в конце XII столетия. – СПб. : Типография ИАН, 1872. – 188 с.
63. Пчела преп. Максима с прибавлениями (XVI в.). РГБ, ф. 304.1 № 735. – 157 л.
64. Сборник (1550-е – 1560-е гг.). РГБ, ф. 113 (Собр. Иосифо-Волоцкого монаст.) № 164/530. – 604 л.
65. Сказание како сотвори Бгъ Адама (XVII в.) // РГБ, Румянцевское собр. № 370. – лл. 147–148.
66. «Слова» Серапиона Владимирского // ПЛДР: XIII век. – М. : Худож. лит., 1981. – С. 440–455.
67. Слово Данила Заточеника. ѣ написа. своемъ князю Ярославѣ Володимировичю // Сборник патристический и агиографический (кон. XVI в.). РНБ, Кир.-Бел. № 43/1120. – лл. 281–286.
68. Слово къ владоущимъ на земли // НБКМ, № 1037, л. 230 об. – 233.
69. Слово о ведрѣ и о казньхъ Бжїахъ // *Срезневский И.* Свѣдѣнія и замѣтки о малоизвѣстныхъ и низвѣстныхъ памятникахъ / *И. Срезневский* // Сб. ОРЯС. – 1867. – Т. 3. – С. 36–42.
70. Слово о ведрѣ и о казньхъ Бжїахъ // *Срезневский И.* Свѣдѣнія и замѣтки о малоизвѣстныхъ и низвѣстныхъ памятникахъ / *И. Срезневский* // Сб. ОРЯС. – 1867. – Т. 3. – С. 36–42.
71. Слово о Даниле Заточнике // *Покровская В. Ф.* Неизвестный список «Слова» Даниила Заточника / *В. Ф. Покровская* // ТОДРЛ. – 1954. – Т. 10. – С. 284–289.
72. Слово о погибели Рускыя земли по смерти великого князя Ярослава / Изборник (Сборник произведений литературы Древней Руси). – М. : Худож. лит., 1969. – С. 326.
73. Слово о полку Игореве // Словарь-справочник «Слова о полку Игореве». – М.-Л. : Наука, 1965. – Вып. 1. – С. 15–25.

74. Слово о пришествіи мастеръ церковныхъ от Царяграда къ Онтоныю и Феодосію // *Абрамович Д. І.* Києво-Печерський патерик. Репринтне видання / Д. І. Абрамович. – К. : Час, 1999. – С. 5–8.
75. Слово о разуме и о помысли, и о крепости, в коем месте в человеце лежать и как погибають // КДР. – М. : Советская Россия, 1987. – С. 291–292.
76. Слово преподобнаго отца нашего Серапиона // *Златая Цепь (XIV в.)*. РГБ, ф. 304.1 № 11. – л. 78 об. – 80 об.
77. Слово св. Отца нашего Василия, архієпископа Кесарійскаго, о судіахъ и властелехъ // *Памятники древнерусской церковно-учительной литературы* / Под ред. А. И. Пономарева. – СПб. : Акцион. общ. «Издатель», 1897. – Вып. 3. – С. 116–119.
78. Слово святаго Феодосья игумена Печерскаго монастыря о вѣре крестьянской и о латыньской // *Еремин И. П.* Литературное наследие Феодосия Печерского / И. П. Еремин // *ТОДРЛ.* – № 5. – 1947. – С. 170–173.
79. «Стязанье съ латиною» Георгія, митрополита Київскаго // *Древнеславянская кормчая XIV титулов без толкований* / Труд В. Н. Бенешевича. – София : Издательство Болгарской Академии наук, 1987. – С. 268–280.
80. *Транквилион-Ставровецкий, Кирилл.* Зерцало богословия (1742). РГБ, ф. 173.3 № 121. – 256 л.
81. Устав князя Ярослава Владимировича // *Памятники русского права*. Под ред. С. Юшкова. Вып. I. Памятники права Киевского государства, X–XII вв. – М. : Государственное издательство юридической литературы, 1952. – С. 254–285.
82. Уставная грамота новгородскаго князя Всеволода Мстиславича церкви св. Иоанна Предтечи на Опоках // *Новгородская первая летопись старшего и младшего изводов.* – М.-Л. : Издательство АН СССР. – 1950. – С. 558–561.
83. Чтение о житии и о погублении Бориса и Глѣба // *Бугославський С.* Україноруські пам'ятки XI–XVIII вв. про князів Бориса та Гліба. – К. : Друкарня Академії Наук, 1928. – С. 179–206.
84. Шестоднев Иоанна, экзарха Болгарскаго. РГБ, Собр. МДА, ф. 173.1–№ 145. – 383 л.
85. *Юшков С. В.* Руська Правда: Тексти на основі 7-ми списків та 5-ти редакцій / С. В. Юшков. – К. : УАН, 1935. – 193 с.
86. *Янин В. Л.* Новгородские грамоты на бересте (Из раскопок 1997–2000 гг.) / А. А. Зализняк, А. А. Гиппиус. – М. : Русские словари, 2004. – Т. XI. – 288 с.
87. *Янин В. Л., Зализняк А. А.* Новгородские грамоты на бересте (из раскопок 1990–1996 гг.): палеография берестяных грамот и их внестратиграфическое датирование / В. Л. Янин, А. А. Зализняк. – М. : Русские словари, 2000. – Т. X. – 430 с.
88. *Аверинцев С. С.* Византия и Русь: два типа духовности / С. С. Аверинцев // *Новый мир.* – 1988. – № 7. – С. 210–220.
89. *Аверинцев С. С.* До з'ясування смислу напису над конхою центральної аспиди Софії Київської / С. С. Аверинцев *Софія-Логос.* Словник. 3-е видання. – К. :

- Дух і Літера, 2007. – С. 280–317.
90. *Аверинцев С. С.* Поэтика ранневизантийской литературы / С. С. Аверинцев. – СПб. : Азбука-Класика, 2004. – С. 480 с.
91. *Аверинцев С.* Біографія та агіографія / С. Аверинцев // Дух і літера. – 2006. – № 15–16. – С. 205–213.
92. *Agapit.* Передмова до благочестивого читача, 1628 р. Переклали В. Нічик і В. Бишовець // Тисяча років української суспільно-політичної думки. У 9-ти т. – Том II. Кн. 2 (Перша половина XVII ст.) – К. : Дніпро, 2001. – С. 369–379.
93. *Александров О.* Бог і автор // Література Київської Русі: Між міфопоетикою і християнським символізмом: [Статті: Монографія] / О. Александров. – Одеса : Астропринт, 2010. – С. 56–65.
94. *Аль-Кинди.* О первой философии / Аль-Кинди // Антология мировой философии. В 4-х томах. – М. : Мысль, 1969. – Т. 1. – Ч 2: Философия древности и средневековья. – С. 711–714.
95. *Аристов В.* Нарративная функция мотива «старейшинства» в летописной повести о Борисе и Глебе / В. Аристов // Борисо-Глебский сборник. – 2009. – Вып. I. – С. 341–352.
96. *Аристотель.* Нікомахова етика / Аристотель, пер. В. Ставнюк. – К. : Аквилон-Плюс, 2002. – 480 с.
97. *Бабич О.* Книгописання в Києво-Печерському монастирі за ігуменства Феодосія Печерського (1059/60–1074 рр. О. Бабич // Українська писемність та мова в манускриптах і друкарстві: матеріали 1-ї і 2-ї наук.-практ. конф., 10–11 листоп. 2010 р., 9 листоп. 2011 р.: до Дня укр. писемності та мови / ред.-упоряд. Д. О. Палій. – К. : Голов. упр. культури Київ. міс. держ. адмін., Музей кн. і друкарства, 2012. – С. 23–30.
98. *Бабич О.* Первинний скрипторій Києво-Печерського монастиря / О. Бабич // Українська писемність та мова в манускриптах і друкарстві: матеріали 3-ї та 4-ї наук.-практ. конф., 8 листоп. 2012 р., 11 листоп. 2013 р.: до Дня укр. Писемності та мови / Департамент культури Київ. миськдержадмін., Музей книги і друкарства України; упоряд. Д. О. Палій, Г. О. Сокиріна. – К. : [Б.в], 2014. – С. 25–32
99. *Байбурин А. К., Топорков А. Л.* У истоков этикета: Этнографические очерки / А. К. Байбурин, А. Л. Топорков. – Л. : Наука, 1990. – С. 165 с.
100. *Бегунов Ю. К.* Типология ораторской прозы Болгарии и Руси IX–XII вв. / Ю. К. Бегунов // Anzeiger für slavische Philologie. – 1975. – Bd. 8. – S. 133–150.
101. *Безобразова М. В.* Послание митрополита Никифора / М. В. Безобразова // Изв. ОРЯС ИАН. – 1898. – Т. III. – Кн. IV. – С. 1080–1085.
102. *Белинский В. Г.* Полное собрание сочинений / В. Г. Белинский. – М. : Изд-во Академии наук СССР, 1954. – Т. 5. – 864 с.
103. *Білецький Л.* Руська правда й історії її тексту / Л. Білецький. – Вінніпег: Українська Вільна Академія наук в Канаді. – 1993. – 166 с.
104. *Бондар С.* Дисертаційні історико-філософські студії духовної культури України XI–XV ст.: наука чи імітація? / С. Бондар // Бюлетень ВАК України. – 2006. – № 5. – С. 5–10.

105. *Бондар С.* Філософська думка Київської Русі / С. Бондар // Історія філософії в Україні: Підручник. – К. : Либідь, 1994. – С. 42–68.
106. *Бондар С. В.* Актуальні питання дослідження філософської лексики Київської Русі / С. В. Бондар // Актуальні проблеми дослідження філософської культури східних слов'ян XI–XIV ст. Матеріали VIII міжнародної наукової конференції присвяченої 270-літтю від дня народження Г. С. Сковороди. – Полтава, 1992. – С. 18–19.
107. *Бондар С. В.* До питання про теоретично-методологічне осягнення та принципи дослідження релігійно-філософської спадщини України IX–XIV ст. / С. В. Бондар // Філософські ідеї в культурі Київської Русі. – 2010. – Вип. 3. – С. 61–80.
108. *Бондар С. В.* Заступництво Божої Матері за християнський народ і православному Русі / С. В. Бондар // Несторівські студії: Образ Богородиці в духовній культурі Давньої Русі. – К. : НКПІКЗ, 2012. – С. 10–20.
109. *Бондар С. В.* Книги живота у їхньому екзистенційно-сотеріологічному вимірі / С. В. Бондар // Несторівські студії: Книга та книжність в духовній культурі Київської Русі. – К. : Фенікс, 2008. – С. 5–15.
110. *Бондар С. В.* Роль Богородиці у світовій і вітчизняній історії (за уявленнями руських книжників XI–XIV ст.) / С. В. Бондар // Мультиверсум. Філософський альманах. – 2006. – № 53. – С. 75–87.
111. *Бондар С. В.* Суб'єктивні роздуми про наукові й морально-етичні принципи історика середньовічної української філософії (історико-філософський етос і деонтологія) / С. В. Бондар // Філософські ідеї в культурі Київської Русі. – 2011. – Вип. 4. – С. 8–28.
112. *Бондар С. В.* До питання про теоретично-методологічне осягнення та принципи дослідження релігійно-філософської спадщини України XI–XIV ст. / С. В. Бондар // Філософські ідеї в культурі Київської Русі. – Вип. 3. – 2010. – С. 61–80.
113. *Бондар С. В.* Історико-філософські студії писемної культури Княжої доби України: звернення й перспективи / С. В. Бондар // Філософська думка. – 2004. – № 2. – С. 125–134.
114. *Бондарь С. В.* Философско-мировозренческое содержание «Изборников» 1073 и 1076 годов / С. В. Бондарь. – К. : Наук. думка, 1990. – 152 с.
115. *Бондарь С. В.* Роль филологического анализа в процессе историко-филологического исследования славянских средневековых текстов / С. В. Бондарь // Проблемы философии. – 1989. – Вып. 82. – С. 90–97.
116. *Бондар С. В.* Мовний, писемний та священноісторичний ексклюзивізм Русі / С. В. Бондар // Несторівські студії: 1020 років Хрещення Русі: нові дослідження. – К. : НКПІКЗ, 2009. – С. 5–19.
117. *Брайчевський М. Ю.* Походження слов'янської писемності: 2-ге вид. / М. Ю. Брайчевський. – К. : Вид. дім «Києво-Могилянська академія», 2002. – 154 с.
118. *Бугославський С.* Україно-руські пам'ятки XI–XVIII ст. про князів Бориса та Гліба. – К. : Друкарня Академії Наук, 1928. – XXXIII, 206, II
119. *Будаев Э. В., Чудинов А. П.* Зарубежная политическая метафорология / Э. В. Будаев, А. П. Чудинов. – Екатеринбург: Уральский гос. пед. университет, 2008. – 248 с.

120. *Будовниц И. У.* Общественно-политическая мысль Древней Руси (XI–XIV вв.) / И. У. Будовниц. – М. : Изд-во АН СССР, 1960. – 488 с.
121. *Буланин Д. М.* Неизвестный источник Изборника 1076 г. / Д. М. Буланин // ТОДРЛ. – 1990. – Т. 44. – С. 161–170.
122. *Бычков В. В.* Русская средневековая эстетика XI–XVII вв. / В. В. Бычков. – М. : Мысль, 1995. – 640 с.
123. *Валякo Ірина.* Дмитро Чижевський: античні впливи в українській культурі / Ірина Валякo // Всесвіт. – 1997. – № 8–9. – С. 151–159.
124. *Вальденберг В. Е.* Наставление писателя VI в. Агапита в русской письменности / В. Е. Вальденберг // ВВ. – 1926. – Т. 24. – С. 27–34.
125. *Вальденберг В. Е.* Речи императора Юстина II к Тиверию / В. Е. Вальденберг // Изв. АН СССР. – 1928. – Сер. VII. – № 2. – С. 111–140.
126. *Вальденберг В. Е.* Древнерусские учения о пределах царской власти: Очерки русской политической литературы от Владимира Святого до конца XVII века / В. Е. Вальденберг. – М. : Издательский дом «Территория будущего», 2006. – 368 с.
127. *Вахитов Р.* Идеологические чары письма [Электронный ресурс] / Р. Вахитов. – Режим доступа: <http://nevmenandr.net/vaxitov/scripta.php> (последнее обращение: 16.03.2016). – Название с экрана.
128. *Вдовина О. Я.* Філософська думка Київської Русі очима українських радянських дослідників / О. Я. Вдовина // Філософська думка. – 2013. – № 1. – С. 48–56.
129. *Висковатый К.* К вопросу об авторе и времени написания «Слова Изяславу о Латицах» // Slavia. – 1939. – Т. 16. – С. 535–576.
130. *Вілкул Т. Л.* Віче в Давній Русі у другій половині XI – XIII ст.: дис... канд. іст. наук: 07.00.01 / Вілкул Тетяна Леонідівна; Нац. акад. наук України, Ін-т історії України. – К., 2001. – 207 с.
131. *Войтович Л.* Середні віки в Україні: хронологія, проблеми періодизації [Електронний ресурс] / Л. Войтович. – Режим доступа: <http://mykolaiv.info/statti-ta-naukovi-pratsi/seredni-viki-v-ukrayini-hronologiya-problemi-periodizatsiyi.html> (дата звернення: 10.03.2016). – Назва з екрана.
132. *Вольф Ф.* Поліс (πόλις), Politeia («політеїа») / Ф. Вольф // Європейський словник філософій. – К. : Дух і літера, 2009. – Т. 1. – С. 307–308.
133. *Высоцкий С. А.* Киевские граффити XI–XVII вв. / С. А. Высоцкий. – К. : Наукова думка, 1985. – 208 с.
134. *Высоцкий С. А.* Средневековые надписи Софии Киевской (по материалам граффити XI–XVII вв.) / С. А. Высоцкий. – К. : Наукова думка, 1976. – 456 с.
135. *Высоцкий С. А.* Древнерусские надписи Софии Киевской XI–XVII вв. Выпуск I. / С. А. Высоцкий – К. : Наукова думка, 1966. – 240 с.
136. *Гавриил (Воскресенский В. Н.), архимандрит.* Исторія філософії: В 6 ч. / Гавриил (Василий Николаевич Воскресенский), архимандрит. – Казань : Университетская типография, 1840. – Ч. VI: Русская философия. – С. 159 с.
137. *Гаджиев К. С.* Политология: Учебник для высших учебных заведений / К. С. Гаджиев. – М. : Логос, 2001. – 488 с.
138. *Галактионов А. А., Никандров П. Ф.* Русская философия XI–XIX веков / А. А. Галактионов, П. Ф. Никандров. – Л. : Наука ЛО, 1970. – 652 с.

139. Гальченко М. Г. О времени появления и характере распространения ряда графико-орфографических признаков второго южнославянского влияния в древнерусских рукописях конца XIV – первой половины XV вв. / М. Г. Гальченко // Лингвистическое источниковедение и история русского языка. Сборник статей. – М. : Древлехранилище, 2000. – С. 123–152.
140. Ганжа Р. Царю и Отечеству / Р. Ганжа // Отечественные записки. – 2004. – № 2. – С. 429–437.
141. Гегель Г.В.Ф. Основы філософії права, або природне право і державознавство / Г.В.Ф. Гегель, пер. з нім. Р. Осадчука та М. Кушніра. – К. : Юніверс, 2000. – 336 с.
142. Гоббс Т. Левіафан / Т. Гобс, пер., передм. та приміт. Т. Польська, В. Малахов. – К. : Дух і літера, 2000. – 606 с.
143. Голубинский Е. Е. История русской церкви / Е. Е. Голубинский. – М. : Университетская типография, 1904. – Т. 1. – Ч. 2. – [6], 926, XVIII с.
144. Гордієнко Д. С. Легітимація великокнязівської влади в храмовій архітектурі Русі / Д. С. Гордієнко // Філософські ідеї в культурі Київської Русі. – 2009. – Вип. 2 – С. 67–79.
145. Гордієнко Д. С. Сакралізація влади у «Слові про Закон і Благодать» Іларіона / Д. С. Гордієнко // Філософські ідеї в культурі Київської Русі. – 2010. – Вип. 3. – С. 151–163.
146. Горский В. С. О соотношении истории общественной мысли и истории философии / В. С. Горский // Актуальные проблемы истории общественной мысли. – 1974. – Вип. 4. – Ч. 1. – С. 137–147.
147. Горский В. С. Философские идеи в культуре Киевской Руси XI – нач. XII вв. – К. : Наук. думка, 1988. – 213 с.
148. Горський В. Климент Смолятич – «філософъ велий». Кого вважали любомудром на Русі? / В. Горський // Давньоруські любомудри / В. Горський, О. Вдовина, Ю. Завгородній, О. Киричок. – К. : Видавничий дім «КМ Академія», 2004 – С. 15–40.
149. Горський В. С. Святі Київської Русі / В. С. Горський. – К. : Абрис, 1994. – 175 с.
150. Горський В. С. Батько вітчизняного чернецтва / В. С. Горський // Несторівські студії: Людина доби Давньої Русі. Історико-філософські та релігійнознавчі аспекти. – К. : НКПЗ, 2013. – С. 345–347.
151. Горський В. С. Біля джерел. Нариси з історії філософської культури України / В. С. Горський. – К. : Вид. дім «Киево-Могилянська академія», 2006. – 257 с.
152. Горський В. С. Историко-философское истолкование текста / В. С. Горський. – К. : Наукова думка, 1981. – 207 с.
153. Горський В. С. Історія української філософії / В. С. Горський. – К. : Наукова думка, 1997. – 286 с.
154. Григорий Богослов. Слово 32. О соблюдении доброго порядка в собеседовании и о том, что не всякий человек и не во всякое время может рассуждать о Боге / Григорий Богослов [Электронный ресурс]. – Режим доступа: [http://golden-ship.ru/knigi/1/grigoriy\\_bogoslov\\_32-45.htm#\\_Точ226648537](http://golden-ship.ru/knigi/1/grigoriy_bogoslov_32-45.htm#_Точ226648537) (дата обращения: 10.03.2016). – Название с экрана.
155. Гриневиц Г. С. Праславянская письменность. Результаты дешифровки. / Г. С. Гриневиц. – М. : Общественная польза, 1999. – Т. 2. – 92 с.

156. *Гриневич Г. С.* Праславянская письменность. Результаты дешифровки / Г. С. Гриневич. – М. : «Общественная польза», 1993. – Т. 1. – 238 с.
157. *Громов М. Н.* Об одном памятнике древнерусской письменности XII века // Вестник Московского ун-та. Сер. 7. Философия. – 1975. – № 3. – С. 58–67.
158. *Громов М. Н., Козлов Н. С.* Русская философская мысль X–XVII веков: Учебное пособие / М. Н. Громов, Н. С. Козлов. – М. : Изд-во МГУ, 1990. – 289 с.
159. *Громов М. Н., Мильков В. В.* Идеиные течения древнерусской мысли / М. Н. Громов, В. В. Мильков. – СПб. : РХГИ, 2001. – 960 с.
160. *Грушевський М. С.* Історія України-Руси: В 11 т., 12 кн. / М. С. Грушевський. – К. : Наук. думка, 1992. – Т. 2. – 640 с.
161. *Грушевський М. С.* Історія української літератури: В 6 т., 9 кн. / М. С. Грушевський. – К. : Либідь, 1993. – Т. II. – 264 с.
162. *Грушевський М. С.* Історія української літератури: в 6 т., 9 кн. / М. С. Грушевський. – К. : Либідь, 1993. – Т. III. – 285 с.
163. *Гуревич А. Я.* Категории средневековой культуры / А. Я. Гуревич. – М. : Искусство, 1984. – 350 с.
164. *Гадамер Г.-Г.* Истина і метод. / Г.-Г. Гадамер, пер. з нім. О. Мокровольський. – К. : Юніверс, 2000. – Т. I: Герменевтика I. Основи філос. герменевтики. – 464 с.
165. *Данилевский И. Н.* Древняя Русь глазами современников и потомков (XI–XII вв.). Курс лекций: Учебное пособие для студентов вузов / И. Н. Данилевский. – М. : Аспект пресс, 1998. – 399 с.
166. *Дворецкий И. Х.* Древнегреческо-русский словарь / И. Х. Дворецкий. – М. : Гос. из-во иностранных и национальных словарей, 1958. – Т. 1: А–Л. – 1043 с.
167. *Дворецкий И. Х.* Древнегреческо-русский словарь / И. Х. Дворецкий. – М. : Гос. и-во иностранных и национальных словарей, 1958. – Т. 2: М–Ω. – 860 с.
168. *Декомб В.* Філософія політичного судження [Електронний ресурс] / В. Декомб, пер. О. Йосипенко. – Режим доступу: <http://rethinkingdemocracy.org.ua/themes/Descombes2.html> (дата звернення: 5.06.2015). – Назва з екрана.
169. *Дементьева И. А.* Политический нарратив как явление общественно-политической жизни / И. А. Дементьева [Электронный ресурс]. – Режим доступа: [http://www.acis.vis.ru/8/2/2\\_3/Dementieva.htm](http://www.acis.vis.ru/8/2/2_3/Dementieva.htm) (дата обращения 10.03.2016). – Название с экрана.
170. *Деот Ж.-Л.* О различии между разногласием и распрей (Рансьер-Лиотар) / Ж.-Л. Деот // Хора. – № 4. – С. 16–29.
171. Деяния Вселенских соборов. – СПб. : Воскресение, 1996. – Т. III. – 597 с.
172. *Дмитриченко В. С.* Нариси з історії суспільно-політичної та філософської думки народів СРСР доби феодалізму (VII–XVIII ст. включно) / В. С. Дмитриченко. – К. : Наукова думка, 1961. – 160 с.
173. *Дмитриченко В. С.* Хрестоматія по історії общественно-політичної та філософської думки народів СРСР епохи феодалізму (по XVIII в. включительно) / В. С. Дмитриченко. – К. : Из-во Киев. ун-та, 1959. – 402 с.
174. *Духнич О.* Дискурс и нарратив [Електронний ресурс] / О. Духнич. – Режим доступу: <http://olga.psycom.info/182/> (дата звернення: 10.03.2016). – Назва з екрана.
175. *Дьячок М. Т.* О месте и времени первого славянского перевода «Наставления» Агапита / М. Т. Дьячок // Памятники литературы и общественной мысли эпохи феодализма. – Новосибирск, 1985. – С. 5–13.

176. *Емар М.* Історія і пам'ять: конструкція, деконструкція та реконструкція [Електронний ресурс] / М. Емар, пер. С. Л. Йосипенко. – Режим доступу: [http://www.filosof.com.ua/Jornel/M\\_51/Moris%20Emar.htm](http://www.filosof.com.ua/Jornel/M_51/Moris%20Emar.htm) (дата звернення: 2.02.2016). – Назва з екрана.
177. *Еремін І. П.* Литература Древней Руси / И. П. Еремин. – М.-Л. : Наука, 1966. – 266 с.
178. *Європейський словник філософій: Лексикон неперекладностей.* – К. : Дух і Літера, 2009. – Т. I. – 576 с.
179. *Жиленко І.* Церковно-культурне середовище і створення літописів та агіографічної літератури / І. Жиленко // *Несторівські студії: Матеріали XI та XII міжнародних наукових конференцій.* – К. : Національний Києво-Печерський історико-культурний заповідник, 2014. – С. 80–85.
180. *Завгородній Ю.* Нестор-літописець – автор «Вступу» до сакральної географії Київської Русі / Ю. Завгородній // *Давньоруські любомудри* / В. Горський та ін. – К. : Вид. дім «КМ Академія», 2004. – С. 73–108.
181. *Зазуляк Ю.* Усна культура та «писемна ментальність» у Галицькій Русі XV століття / Ю. Зазуляк // *Київська академія.* – 2014-15. – Вип. 12. – С. 92–109.
182. *Зализняк А. А.* Древненовгородский диалект / А. А. Зализняк. – М. : Языки славянской культуры, 2004. – 869 с.
183. *Замалеев А. Ф.* Восточнославянские мыслители: эпоха Средневековья / А. Ф. Замалеев. – СПб : Изд-во С.-Петербур. ун-та, 1998. – 270 с.
184. *Замалеев А. Ф.* Философская мысль в средневековой Руси (XI–XVII вв.) / А. Ф. Замалеев. – Л. : Наука, 1987. – С. 247 с.
185. *Зеньковский В. В.* История русской философии / В. В. Зеньковский. – М. : Академический Проект: Раритет, 2001. – 879 с.
186. *Зиндер Л. Р.* Очерк общей теории письма / Л. Р. Зиндер. – Л. : Наука, 1987. – 112 с.
187. *Златоуст Иоанн.* Сочинения [Электронный ресурс] / Иоанн Златоуст. – Режим доступа: [http://kistine1.narod.ru/ZLATOUST/Z12\\_3/Z12\\_3\\_10.htm](http://kistine1.narod.ru/ZLATOUST/Z12_3/Z12_3_10.htm) (последнее обращение: 16.03.2016). – Название с экрана.
188. *Золотухина Н. М.* Развитие русской средневековой политико-правовой мысли / Н. М. Золотухина. – М. : Юрид. лит., 1985. – 200 с.
189. *Иванова-Везн Л., Хархордин О.* Новгород как res publica: мост к величю / Л. Иванова-Везн, О. Хархордин // *Неприкосновенный запас: Дебаты о политике и культуре.* – 2003. – № 4(30). – С. 194–206.
190. *Ильин В. В.* Понятие власти / В. В. Ильин // *Философия власти.* – М. : Изд.-во Московского ун-та, 1993. – С. 6–26.
191. *Ильин М. В.* Слова и смыслы. Опыт описания ключевых политических понятий / М. В. Ильин. – М. : РОСПЭН, 1997. – 432 с.
192. *Йосипенко С. Л.* До витоків української модерності: українська ранньомодерна духовна культура в європейському контексті: монографія / С. Л. Йосипенко. – К. : Укр. Центр духов. культури, 2008. – 392 с.
193. *Йосипенко С. Л.* Духовна культура України XVII – першої половини XVIII століть (історико-філософський аналіз): дис. д-ра філос. наук: 09.00.05, Ін-т філософії імені Г. С. Сковороди НАН України / Сергій Львович Йосипенко. – Київ, 2009. – 394 с.



194. *Йосипенко О. М.* Від мови філософії до філософії мови. Проблема мови у французькій філософії другої половини ХХ – початку ХХІ століть / О. М. Йосипенко. – К. : Укр. Центр духов. культури, 2012. – 479 с.
195. *История философии в СССР*: В 5 т. – М. : Наука, 1968. – Т. 1. – 581 с.
196. *История философии*. В 4 т. / под ред. М. А. Дынина, М. Т. Иовчука, Б. М. Кедрова, М. Б. Митина, О. В. Трахтенберга. – М. : Изд-во АН СССР, 1957. – Т. 1. – С. 256.
197. *Истрин В. А.* Развитие письма / В. А. Истрин. – М. : Из-во АН СССР, 1961. – 718 с.
198. *Истрин В. М.* Книги временные и образные Георгия Мниха: Хроника Георгия Амартола в древнем славяно-русском переводе. Текст, исследование и словарь / В. М. Истрин. – Л. : И-во АН СССР, 1930. – Т. III : Греческо-славянский и славяно-греческий словари. – L, 348 с.
199. *Історія філософії України*. Підручник. – К. : Либідь, 1994. – 416 с.
200. *Історія філософії України*. Хрестоматія. – К. : Либідь, 1993. – 560 с.
201. *Історія філософії на Україні*. У 3 томах / За ред. В. І. Шинкарука. – К. : Наукова думка, 1987. – Т. 1 : Філософія доби феодалізму. – 401 с.
202. *Калачов Н.* Предварительныя юридическія свѣденія для полного объясненія Русской Правды / Н. Калачов. – СПб. : Типо-литография А. Е. Ландау, 1880. – 285 с.
203. Каталог памятников древнерусской письменности XI–XIV вв. (Рукописные книги) / отв. ред. Д. М. Буланин; [сост. Д. М. Буланин, А. А. Романова, О. В. Творогов, Ф. Томсон, А. А. Турилов]. – СПб. : Дмитрий Буланин, 2014. – 944 с.
204. *Киричок О.* Війна в уявленнях давньоруських книжників / О. Киричок // Давньоруське любомудріє: тексти і контексти / Нац. ун-т «Києво-Могилянська акад.»; упор.: О. Вдовина, Ю. Завгородній. – К. : Вид. дім «Києво-Могилянська академія», 2006. – С. 193–214.
205. *Киричок О. Б.* «Воїнство Христа» як етична ідеологема у філософській культурі давньокиївського періоду / О. Б. Киричок // *Magisterium*. – 2002. – Вип. 5. – С. 69–83.
206. *Киричок О. Б.* «Політична філософія» давньоруського митрополита Никифора / О. Б. Киричок // *Філософські ідеї в культурі Київської Русі*. – Полтава : РВВ ПДАА, 2008. – С. 75–90.
207. *Киричок О. Б.* Греко-візантійське уявлення про політику в писемних пам'ятках Київської Русі / О. Б. Киричок // *Софія Київська: Візантія. Русь. Україна*. – 2014. – Вип. IV. – С. 365–370.
208. *Киричок О. Б.* Давньоруські переклади «Правил святих апостолів» як детонатор політично-філософського мислення / О. Б. Киричок // *Філософські ідеї в культурі Київської Русі*. – Полтава, 2009. – С. 80–92.
209. *Киричок О. Б.* Деякі аспекти історії та методології досліджень філософських ідей в культурі Київської Русі / О. Б. Киричок // *Практична філософія*. – К., 2004. – № 2. – С. 153–163.
210. *Киричок О. Б.* Деякі особливості давньоруських уявлень про війни, пов'язані з культом Богородиці / О. Б. Кричок // *Несторівські студії: Образ Богородиці в духовній культурі Давньої Русі*. – К. : НКПІКЗ, 2012. – С. 30–33.

211. *Киричок О. Б.* Елементи філософсько-політичних уявлень у «Слові о полку Ігоревім» // *Філософські обрії*. – 2011. – Вип 25. – С. 83–95.
212. *Киричок О. Б.* Елементи філософсько-політичних уявлень у давньоруській паломницькій літературі / *О. Б. Киричок // Духовні традиції в Українській культурі*. – К. : Фенікс, 2007. – С. 88–95.
213. *Киричок О. Б.* Набір чеснот ідеального правителя / *О. Б. Киричок // Духовні традиції в Українській культурі*. – К. : Фенікс, 2007. – С. 24–29.
214. *Киричок О. Б.* Образ Христа-Воїна в культурі Київської Русі / *О. Б. Киричок // Образ Христа в українській культурі*. – К. : Вид. дім «КМ Академія», 2001. – С. 47–56.
215. *Киричок О. Б.* Особливості вживання давньогрецької антропологічної та політичної лексики у слов'янських канонічних перекладах / *О. Б. Киричок // Українська філософська думка у контексті європейської філософії: Всеукраїнська науково-практична конференція (19–20 травня 2001 року): матеріали доповідей та виступів*. – Івано-Франківськ : Симфонія форте, 2011. – С. 47–49.
216. *Киричок О. Б.* Природа, типологія і характер ставлення до війни у працях християнських мислителів латинського заходу / *О. Б. Киричок // Вісник Харківського національного університету ім. В. Н. Каразіна. Серія: «Теорія культури і філософія науки»*. – 2012. – Вип. 995. – С. 152–156.
217. *Киричок О. Б.* Рефлексія межі та категорія імперативу у філософській культурі Київської Русі / *О. Б. Киричок // Наукові записки Національного університету «Києво-Могилянська академія». Серія «Філософія та релігієзнавство»*. – 2001. – Т. 19. – С. 54–59.
218. *Киричок О. Б.* Система цінностей і «філософія війни» Візантійського сходу / *О. Б. Киричок // Актуальні проблеми духовності*. – 2006. – Вип. 7. – С. 231–239.
219. *Киричок О. Б.* Спроба синтезу релігійних, філософських та політичних ідей у «Посланні про піст» митрополита Никифора / *О. Б. Киричок // Колізії синтезу філософії і релігії в історії вітчизняної філософії (до 180-річчя Памфіла Юркевича та 130-річчя Семена Франка): Український часопис російської філософії. Вісник Товариства російської філософії при Українському філософському фонді*. – Вип. 7. – Полтава : АСМІ, 2007. – С. 474–479.
220. *Киричок О. Б.* Структура і смисли метафори тіла у політичній лексиці Київської Русі / *О. Б. Киричок // Гілея: науковий вісник*. – 2012. – № 56(1). – С. 374–378.
221. *Киричок О. Б.* Феодосій Печерський як “Христовий воїн” / *О. Б. Киричок // Аскетична мораль у давньоруській культурі*. – К. : КВІЦ, 2005. – С. 29–37.
222. *Киричок О. Б.* Філософія війни в Україні: проблема витоків / *О. Б. Киричок // Виклики інформаційного суспільства: від біоетики до ноетики: Матеріали VII Міжнародного симпозиуму з біоетики, присвяченого пам'яті д. філос. н., професора Валентина Леонідовича Кулініченка, 22–23 жовтня 2015 р., Київ / Упор. С. В. Пустовіт, О. Б. Киричок, Н. М. Бойченко, Л. А. Палей – К. : Графіка і дизайн, 2015. – С. 38–39.*
223. *Киричок О. Б.* Функції метафори тіла у політичній лексиці Київської Русі / *О. Б. Киричок // Гілея: науковий вісник*. – 2012. – № 57(2). – С. 376–380.

224. *Киричок О. Б.* Церковнослов'янські переклади «Правил святих соборів» та представлений у них політично-філософський зміст / О. Б. Киричок // *Філософські ідеї в культурі Київської Русі. Збірник наукових праць.* – 2011. – Вип. 4. – С. 92–104.
225. *Киричок О. Б.* «Політична філософія» давньоруського митрополита Никифора / О. Б. Киричок // *Філософські ідеї в культурі Київської Русі.* – Полтава, 2008. – С. 75–90.
226. *Киричок О. Б.* Поліфункціональність антропологічної та політичної лексики у слов'янському перекладі «Epistola canonica» Григорія Ниського / О. Б. Киричок // *Наукові записки. Серія «Філософія».* – 2012. – Вип. 10. – С. 162–171.
227. *Киричок О. Б.* Спроба синтезу релігійних, філософських та політичних ідей у «Посланні про піст» митрополита Никифора / О. Б. Киричок // *Колізії синтезу філософії і релігії в історії вітчизняної філософії (до 180-річчя Памфіла Юркевича та 130-річчя Семена Франка): Український часопис російської філософії. Вісник Товариства російської філософії при Українському філософському фонді.* Вип. 7. – Полтава : АСМІ, 2007. – С. 474–479.
228. *Киричок О. Б.* Христологічна проблема в давньоруській філософській культурі: політичне витлумачення і порівняльна текстологія / О. Б. Киричок // *Філософські ідеї в культурі Київської Русі. Збірник наукових праць.* – 2010. – Вип. 3. – С. 167–194.
229. *Киричок О. Б.* Чи може києворуська політична писемність бути об'єктом дослідження з історії філософії України? / О. Б. Киричок // *Sententiae.* – 2014. – Т. 30. – № 1. – С. 147–153.
230. *Ключевский В. О.* Сочинения: В 9 томах / В. О. Ключевский. – М. : Мысль, 1988. – Т. 3. – 416 с.
231. *Кобзева О. О.* Структура та функції політичного наративу «вибори президента» / О. О. Кобзева // *Вісник Житомирського державного університету ім. Івана Франка.* – 2008. – № 38. – С. 161–165.
232. *Козелек Р.* Минуле майбутнє. Про семантику історичного часу / Р. Козелек, пер. з нім.: В. Швед; наук. ред.: С. Стельмах. – К. : Дух і літера, 2005. – 380 с.
233. *Козлов Н. С.* Развитие общественно-политической и философской мысли в эпоху Русского Средневековья IX–XVI вв. Лекция для студентов-заочников философ. фак. гос. ун-тов / Н. С. Козлов. – М. : Изд-во Москов. ун-та, 1961. – 80 с.
234. *Колесов В. В.* Древняя Русь: наследие в слове. Мир человека / В. В. Колесов. – СПб. : Филол. фак. СПбГУ, 2000. – 326 с.
235. *Корнієнко В. В.* Графіті Софії Київської XI – початку XVIII ст.: Інформаційний потенціал джерела / В. В. Корнієнко; відп. ред. Н. М. Нікітенко. – К. : Видавничий дім «Слово», 2014. – 320 с.
236. *Корнієнко В. В.* Корпус графіті Софії Київської (XI – початок XVIII ст.). Ч. 2: Приділ свв. апостолів Петра і Павла / В. В. Корнієнко. – К. : Горобець, 2010. – 272 с.
237. *Корнієнко В. В.* Корпус графіті Софії Київської (XI – початок XVIII ст.). Частина I: Приділ св. Георгія Великомученика / В. В. Корнієнко. – К. : Горобець, 2010. – 404 с.

238. *Корнієнко В. В.* Корпус графіті Софії Київської» (XI – початок XVIII ст.). Ч. 3: Центральна нава / В. В. Корнієнко. – К. : Горобець, 2011. – 400 с.
239. *Корнієнко В. В.* Корпус графіті церкви Спаса на Берестові (остання третина XI – перша третина XVIII ст.) / В. В. Корнієнко. – К. : НАН України, Ін-т укр. археографії та джерелознавства ім. М. С. Грушевського, 2013. – 304 с.
240. *Корнієнко В. В.* Корпус графіті Софії Київської (XI – початок XVIII ст.). Ч. IV: Приділ свв. Іоакима та Анни (північна сторона) / В. В. Корнієнко. – К. : Горобець, 2014. – 656 с.
241. *Корнієнко В. В.* Корпус графіті Софії Київської (XI – початок XVIII ст.). Частина V: Приділ свв. Іоакима та Анни (південна сторона) / В. В. Корнієнко. – К. : Ін-т укр. археографії та джерелознавства ім. М. С. Грушевського, 2015. – 440 с.
242. *Корнієнко В. В.* Корпус графіті Софії Київської (XI – початок XVIII ст.). Частина VI: Приділ архангела Михаїла / В. В. Корнієнко. – К. : Ін-т укр. археографії та джерелознавства ім. М. С. Грушевського, 2015. – 464 с.
243. *Котляр М.* Війна і воїнська слава очима давньоруських книжників / М. Котляр // УІЖ. – 2005. – № 2. – С. 3–16.
244. *Ксенофонт.* Воспоминания о Сократе. – М. : Наука, 1993. – 379 с.
245. *Кузенков П. В.* Политика и «полития» в византийской тридигии [Електронний ресурс] / П. В. Кузенков. – Режим доступа: <http://www.pravoslavie.ru/smi/47638.htm> (дата обращения 5.01.2016). – Название с экрана.
246. *Курбатов Г. Л.* Ранневизантийские портреты. К истории общественно-политической мысли / Г. Л. Курбатов. – Л. : Изд. ЛГУ, 1991. – 270 с.
247. *Курбатов Г. Л.* Политическая теория в Византии. Идеология императорской власти и аристократическая оппозиция / Г. Л. Курбатов // Культура Византии IV – первая половина VII в. – М. : Наука, 1984. – С. 98–118.
248. *Кусков В. В.* Характер средневекового мировоззрения и система жанров древнерусской литературы XI – первой половины XIII в. / В. В. Кусков // Вестник МГУ. Сер. 9: Филология. – 1981. – № 1. – С. 3–12.
249. *Кучерук О.* Давньоруські писарі – ремісники чи творці нації / О. Кучерук // Українська писемність та мова в манускриптах і друкарстві: матеріали 1-ї і 2-ї наук.-практ. конф., 10–11 листоп. 2010 р., 9 листоп. 2011 р.: до Дня укр. писемності та мови / ред.-упоряд. Д. О. Палій]. – К. : Голов. упр. культури Київ. міс. держ. адмін., Музей кн. і друкарства, 2012. – С. 103–113.
250. *Ледяев В. Г.* Власть: концептуальный анализ / В. Г. Ледяев. – М. : РОССПЭН, 2001. – 384 с.
251. Лексикон словенороський Памви Беринди / Підг. тексту і вступ. ст. В. В. Німчука. – К. : Наукова думка, 1961. – 271 с.
252. Лексис Лаврентія Зизанія. Синоніма славеноросская / підг. текстів пам'яток і вступ. ст. В. В. Німчука. – К. : Наукова думка, 1964. – 259 с.
253. *Литаврин Г. Г.* Геополитическое положение Византии в VII–XII вв. / Г. Г. Литаврин // Византия между Западом и Востоком. Опыт исторической характеристики. – СПб. : Алетейя, 1999. – С. 11–47.
254. *Литаврин Г. Г.* Политическая теория в Византии с середины VII до начала XIII в. / Г. Л. Курбатов // Культура Византии, вторая половина VII – XII вв. – М. : Наука, 1989. – С. 59–88.

255. *Лихачев Д. С.* Русские летописи и их культурно-историческое значение / Д. С. Лихачев. – М.-Л. : И-во АН СССР, 1947. – 499 с.
256. *Лихачев Д. С.* Этическая система на Владимир Мономах / Д. С. Лихачев // *Язык и литература*. – 1966. – № 4. – С. 1–16.
257. *Лихачев Д. С.* Русская литература [XIV–XVI вв.] / Д. С. Лихачев // *История всемирной литературы*. – М. : Наука, 1985. Т. 3. – С. 461–486.
258. *Лихачев Д. С.* Некоторые вопросы идеологии феодалов в литературе XI–XIII веков / Д. С. Лихачев // *ТОДРЛ*. – 1954. – Т. 10. – С. 79–91.
259. *Лосский Н. О.* История русской философии / Н. О. Лосский. – М. : Академический Проект, 2007. – 551 с.
260. *Лотман Ю. М.* О понятии географического пространства в русских средневековых текстах / Ю. М. Лотман // *ТЗС*. – 1965. – Т. 2. – С. 210–216.
261. *Лотман Ю. М.* Семиосфера / Ю. М. Лотман. – С.-Пб. : Искусство-СПб, 2000. – 704 с.
262. *Лурье Я. С.* Идеологическая борьба в русской публицистике конца XV – начала XVI в. / Я. С. Лурье. – М.-Л. : Из-во АН СССР, 1960. – 532 с.
263. *Мандрагеля В. А.* Війна в історії цивілізацій: соціально-філософський аналіз: дис... д-ра філос. наук: 09.00.03 / Мандрагеля Володимир Андрійович; АПН України, Ін-т вищ. освіти. – К., 2006. – 444 с.
264. *Мандрагеля В. А.* Причини та характер воєн (збройних конфліктів): філософсько-соціологічний аналіз: Монграфія / В. А. Мандрагеля; Нац. акад. оборони України, Ін-т вищ. освіти АПН України. – К.: [б.в.], 2003. – 570 с.
265. *Макарий (Булгаков).* История Русской Церкви. – М. : Из-во Спасо-Преображенского Валаамского монастыря, 1995. – Кн. 2: История Русской Церкви в период совершенной зависимости ее от Константинопольского патриархата (988–1240). – 703 с.
266. *Манан П.* Інтелектуальна історія лібералізму / П. Манан, пер. В. Каденко, А. Водяний, С. Желдак. – К. : Дух і літера, 2005. – 216 с.
267. *Март Н. Я.* Язык и письмо / Н. Я. Март // *Избранные работы*. – М. : Государственное социально-экономическое издательство, 1936. – Т. 2. – С. 352–371.
268. *Материалы к литературной истории русских Пчел* // *ЧОИДР*. – 1895. – Кн. 2. – XVI, 76 с.
269. *Мерило праведное: по рукописи XIV века*. – М. : Из-во АН СССР, 1961. – XIV, 698 с.
270. *Мещанинов И. И.* К вопросу о стадильности в письме и языке / И. И. Мещанинов. – Л. : Тип. АН СССР, 1931. – 93 с.
271. *Мильков В. В.* Древнерусские апокрифы / В. В. Мильков. – СПб. : Из-во РХГИ, 1999. – 896 с.
272. *Мильков В. В.* Основные направления религиозно-философской мысли Древней Руси XI–XV вв.: автореферат дис. докт. филос. наук в форме научного доклада: 09.00.03 / Мильков Владимир Владимирович. – Москва, 2000. – С. 98 с.
273. *Мильков В. В., Полянский С. М.* Никифор – выдающийся мыслитель Древней Руси / В. В. Мильков, С. М. Полянский // *Митрополит Никифор / Исслед. В. В. Милькова, С. В. Мильковой, С. М. Полянского; подгот. текстов В. В. Милькова, С. В. Мильковой; пер. С. М. Полянского; коммент. А. И. Макарова, В. В. Милькова, С. М. Полянского*. – СПб. : ИД «Мирь», 2007. – С. 65–111.

274. Мильков В. В. Была ли философия в Древней Руси? / В. В. Мильков [Электронный ресурс] – Режим доступа: [http://iph.ras.ru/uplfile/rusph/biblio/milkov/gap\\_02\\_11\\_2012.pdf](http://iph.ras.ru/uplfile/rusph/biblio/milkov/gap_02_11_2012.pdf) (дата обращения: 10.03.2016). – Название с экрана.
275. Мироненко С. В. Политический нарратив [Электронный ресурс] / С. В. Мироненко. – Режим доступа: <http://alfasci.ru/2009/07/politicheskij-narrativ> (дата обращения 10.03.2016). – Название с экрана.
276. Митрополит Никифор / Исслед. В. В. Милькова, С. В. Мильковой, С. М. Полянского; подгот. текстов В. В. Милькова, С. В. Мильковой; пер. С. М. Полянского; коммент. А. И. Макарова, В. В. Милькова, С. М. Полянского. – СПб. : ИД «Мирь», 2007. – 560 с.
277. Мифологический словарь / Гл. ред. Е. М. Мелетинский. – М. : Сов. энциклопедия, 1991. – С. 736 с.
278. Никифор. Послання Никифора, митрополита київського, до князя Володимира, сина Всеволода, сина Ярослава / Никифор, переклад і примітки С. Бондаря // Тисяча років української суспільно-політичної думки: у 9 т. / голова ред. кол., наук. ред. Т. Гунчак. – К. : Дніпро, 2001. – Т. 1: X–XV ст. / упоряд. і прим. О. Сліпушко; ред. Ю. Косенко; передм. О. Сліпушко, В. Яременко. – С. 363–373.
279. Николаев С. Л. Раннее диалектное членение и внешние связи восточнославянских диалектов / С. Л. Николаев // Вопросы языкознания. – 1994. – № 3. – С. 23–49.
280. Николаева Т. В. Древнерусская мелкая пластика из камня. XI–XV вв. / Т. В. Николаева. – М. : Наука, 1983. – 163 с.
281. Нікітенко Н. М., Корнієнко В. В. Найдавніші графіті Софії Київської та датування собору / Н. М. Нікітенко, В. В. Корнієнко // Софійські читання: матеріали IV міжнар. наук.-практ. конф. «Пам'ятки Національного заповідника “Софія Київська”»: культурний діалог поколінь», 25–26 жовт. 2007 р., Київ / ред.: Г. І. Шаповалов, В. І. Ульяновський, В. С. Александрович; Нац. заповідник «Софія Київська». – К. : Горобець, 2009. – С. 417–443.
282. О письменах черноризца Храбра // Калайдовичъ К. Іоаннь Ексархъ Болгарскій / К. Калайдовичъ. – М. : Тип. Селивановскаго, 1824. – С. 189–192.
283. Олещук П. Теоретичні засади аналізу політичних нарративів як засобу дослідження політичного дискурсу / П. Олещук // Віче. – 2010. – № 10 (271). – С. 18–21.
284. «Пакти і Конституції» Української козацької держави / Упоряд. М. С. Трофимук, Т. В. Чухліб; відп. ред. В. С. Смолій. – Львів : Світ, 2011. – 440 с.
285. Петречко О. Рим та християнство у I–II ст. н. е. / О. Петречко // Археологічні дослідження Львівського університету. – 2007. – Вип. 10. – С. 142–155.
286. Петровский М. Илларион, митрополит Киевский, и Доментиан, иеромонах Хиландарский: Библиографическая заметка / М. Петровский // Изв. ОРИАС ИАН. – 1908. – Т. 3. – Кн. 4. – С. 81–133.
287. Пикуль Н. Ф. Моральный выбор человека в истории (на материале древнерусских летописей) / Н. Ф. Пикуль // Отечественная общественная мысль эпохи средневековья. Историко-философские очерки. Сборник научных трудов / Под ред. Горского В. С., Ничик В. М., Бондаря С. В. – К. : Наукова думка, 1998. – С. 194–205.

288. *Пісня про Ролянда* / Пер. із старофр. Богдана І. Лончини. – Рим : ROMAЕ, 1977. – 169 с.
289. *Плеханов Г. В.* История русской общественной мысли / Г. В. Плеханов. – М.-Л. : Из-во ЦКЖД «Гудок», 1925. – Т. 1. – 304 с.
290. *Подскальски Г.* Христианство и богословская литература в Киевской Руси (988–1237 гг.) / Г. Подскальски; пер. А. В. Назаренко; ред. пер. А. К. Аментьев; Санкт-Петербургское Общество византийско-славянских исследований / 2-е изд., испр. и доп. для рус. пер. – СПб. : Византинороссика, 1996. – 572 с.
291. *Полянский С. М.* Богословско-философские взгляды митрополита Никифора // Древняя Русь: вопросы медиевистики. – 2001. – № 2. – С. 97–108.
292. *Полянский С. М.* Богословско-философское наследие митрополита Никифора: дис. ... канд. филос. наук: 09.0013 / С. М. Полянский. – М., 2003. – 195 с.
293. *Полянский С. М.* Религиозно-философская проблематика в «Послании о посте» митрополита Никифора / С. М. Полянский // Философские и богословские идеи в памятниках древнерусской мысли. – М. : Наука, 2000. – С. 270–306.
294. Понятие государства в четырех языках: Сборник статей / Под ред. О. Хархордина. – М. : Легний сад, 2002. – 218 с.
295. Послание Никифора Митрополита Киевскаго къ Великому Князю Володимроу, сыноу Всеволожоу, сына Ярославля // Русскія достопамятности. – М. : Въ Университетской типографіи, 1815. – Ч. 1. – С. 59–75.
296. Послания митрополита Никифора / В. В. Мильков (отв. ред.-сост.), Г. С. Баранкова (подг. текста и пер. с древнерус.). – М. : Институт философии РАН, 2000. – С. 56–74.
297. *Приселков М. Д.* История русского летописания, XI–XV вв. / М. Д. Приселков. – СПб. : Дмитрий Буланин, 1996. – 325 с.
298. *Прокофьев Н. И.* О мировоззрении русого средневековья и системе жанров русской литературы XI–XVI вв. / Н. И. Прокофьев // ЛДР. – М., 1975. – Вып. 1. – С. 5–39.
299. *Пролесв С. В.* Метафізика влади / С. В. Пролесв / НАН України; Інститут філософії ім. Г. С. Сковороди. – К. : Наукова думка, 2005. – 324 с.
300. *Пушкарев Л. Н.* Некоторые вопросы источниковедения истории русской общественной мысли X–XIX вв. / Л. Н. Пушкарев // Научные ведомости Белгородского государственного университета. Серия: История. Политология. Экономика. Информатика. – 2007. – № 3(34). – Вып. 2. – С. 80–84.
301. *Радлов Э. Л.* Очерк истории русской философии / Э. Л. Радлов. – [Б. м.]: Adamant Media Corporation, 2001. – С. 8–9 (на основі видання: *Радлов Э. Л.* Очерк истории русской философии. 2-е изд. / Э. Л. Радлов. – Пг. : Наука и школа, 1920. – 99 с.
302. *Рено Ф.* Політичне, політика / Ф. Рено // Європейський словник філософії. – К. : Дух і літера, 2009. – Т. 1. – С. 310–318.
303. *Ричка В. М.* «Вся королівська рагь» (Влада Київської Русі) / В. М. Ричка. – К. : Ін-т Історії України НАН України, 2009. – 180 с.
304. *Ричка В. М.* «Київ – другий Єрусалим» (з історії політичної думки та ідеології середньовічної Русі) / В. С. Ричка. – К. : Інститут історії України НАНУ, 2005. – 243 с.

305. Ричка В. М. Знаки влади: організація та форми репрезентації верховної влади у Київській Русі / В. М. Ричка // УІЖ. – 2009. – Вип. 1 (№ 484). – С. 67–83.
306. Ричка В. М. Києво-Руська спадщина в російській та українській історіографії XIX ст. / В. М. Ричка // УІЖ. – 2011. – № 2. – С. 143–158.
307. Ричка В. М. Пригадування Русі (осмислення спадщини св. Володимира в українській суспільно-політичній думці XVII ст.) / В. М. Ричка // УІЖ. – 2012. – №1. – С. 29–45.
308. Ричка В. Витоки державності на Русі очима Русі / В. Ричка // Ruthenica. – Т. 2 / НАН України. Ін-т історії України; Наук. ред.: В. Ричка, О. Толочко. – К., 2003. – С. 93–107.
309. Ричка В. М. Візантійські походи київських князів в історичній пам'яті східного слов'янства / В. М. Ричка // УІЖ. – 2012. – № 4. – С. 4–20.
310. Розов Н. Н. Синаодальный список сочинений Илариона – русского писателя XI в. / Н. Н. Розов // Slavica, časopis pro slovanskou filologii. – Praha, 1963. – Roč. XXXII. – Seš. 2. – ss. 141–175.
311. Русакова О. Ф. Современные трактовки предметной области политической философии: методологический анализ / О. Ф. Русакова // Научный ежегодник Института философии и права Уральского отделения Российской академии наук. – 2009. – Вып. 9. – С. 203–229.
312. Сапунов Б. В. Книга в России в XI–XIII вв. / Б. В. Сапунов. – М. : Наука, 1978. – 231 с.
313. Сводный каталог славяно-русских рукописных книг, хранящихся в СССР: XI–XIII вв. – М. : Наука, 1984. – 408 с.
314. Сергеевич В. И. Лекции и исследования по древней истории русского права / В. И. Сергеевич, под ред. В. А. Томсинова; МГУ им. М. В. Ломоносова, Юрид. фак. – М. : Зерцало: Система «Гарант», 2004. – XXXVI, 451 с.
315. Сказание о чудесах Владимирской иконы Божией Матери. [XII века] / [Предисл.: В. Ключевский]. –СПб : тип. В. С. Балашова, 1878. – 44 с.
316. Словник староукраїнської мови XIV–XV ст. – К. : Наукова думка, 1977. – Т. 1. – 632 с.
317. Соболевский А. И. Южно-славянское влияние на русскую письменность в XIV–XV вв. // Переводная литература Московской Руси XIV–XVII вв. / А. И. Соболевский. – Сб. ОРЯС ИАН. 1903. – Т. 74. – № 1. – С. 1–14.
318. Соколов С. В. Политические понятия, обозначающие формы правления, в российских исторических сочинениях XVIII в. / С. В. Соколов // Документ. Архив. История. Современность. – 2010. – № 11. – С. 211–225.
319. Соловьев К. А. Эволюция форм легитимации государственной власти в древней и средневековой Руси. IX – первая половина XIV вв. [Электронный ресурс]. / К. А. Соловьев. – Режим доступа: <http://www.kiotov.org/history/09/solo1999.html> (дата обращения: 10.03.2016). – Название с экрана.
320. Співак В. В. Використання давньоруських образів «святих князів» у морально-етичній та філософсько-політичній складових проповідей Антонія Радивилівського / В. В. Співак // Філософські ідеї в культурі Київської Русі. – 2016. – Вип. 8. – С. 53–63.
321. Співак В. В. Образ Володимира Великого у проповідях Антонія Радивилівського: морально-естетична складова / В. В. Співак // Філософські ідеї в культурі Київської Русі. – 2014. – Вип. 6. – С. 93–101.



322. *Срезневский И. И.* Материалы для словаря русского языка по письменным памятникамъ / И. И. Срезневский, издание ОРЯС ИАН. – СПб. : Типография ИАН, 1902. – Т. 2. – 1803 стб.
323. *Срезневский И. И.* Материалы для словаря русского языка по письменным памятникамъ / И. И. Срезневский, издание ОРЯС ИАН. – СПб. : Типография ИАН, 1893. – Т. 1. – X, 50 с., 1420 стб.
324. *Срезневский И. И.* Материалы для словаря русского языка по письменным памятникамъ / И. И. Срезневский, издание ОРЯС ИАН. – СПб. : Типография ИАН, 1912. – Т. 3. – 1684, 272 стб.
325. *Сталин И.* Марксизм и вопросы языкознания / И. Сталин. – М. : Государственное издание политической литературы, 1953. – 56 с.
326. *Степаненко В. П.* Военный аспект культа Богоматери в Византии (IX–XII вв.) / В. П. Степаненко // Античная древность и средние века. – Екатеринбург : Урал. гос. ун-т, 2000. – Вып. 31. – С. 198–221.
327. *Степаненко В. П.* Военный аспект культа Богоматери в Киевской Руси (Богоматерь и святые воины) / В. П. Степаненко // Вестник музея «Невьянская икона». – Вып. 1. – 2002. – С. 168–184.
328. *Сухомлинов М. И.* О древней русской летописи как памятнике литературном / М.И. Сухомлинов // Ученые Записки Второго Отделения ИАН. Кн. III. – СПб. : В типографии Императорской Академии наук, 1856. – С. 32–45.
329. *Татищев В. М.* История российская / В. М. Татищев. – М. : Императорский московский университет, 1768. – Кн. 1. Ч. 1.– XXVIII, 224 с.
330. Творения святого отца нашего Ефрема Сирина. Изд. 5. – Сергиев Посад: Типография Св.-Тр. Сергиевой Лавры. – 1912. – Ч. 3. – 431 с.
331. *Творогов О. В.* Древнерусская книжность XI–XIV веков: Каталог памятников (Продолжение) / О. В. Творогов // ТОДРЛ. – 2006. – Т. 57. – С. 368–430.
332. *Творогов О. В.* Древнерусская книжность XI–XIV веков: Каталог памятников / О.В. Творогов // ТОДРЛ. – 2008. – Т. 59. – С. 382–478.
333. *Творогов О. В.* Древнерусская книжность XI–XIV веков. Каталог памятников / О. В. Творогов / ТОДРЛ. – 2004. – Т. 56. – С. 3–45.
334. Тисяча років української суспільно-політичної думки: у 9 т. / голова ред. кол., наук. ред. Т. Гунчак. – К. : Дніпро, 2001. – Т. 1: X–XV ст. / упоряд. і прим. О. Сліпущко; ред. Ю. Косенко; передм. О. Сліпущко, В. Яременко. – 632 с.
335. *Тихолаз А. Г.* Платон і платонізм в російській релігійній філософії другої половини XIX – початку XX століть / А. Г. Тихолаз. – К. : ПАРАПАН, 2002. – 320 с.
336. *Тихомиров М. Н.* Философия в Древней Руси / М. Н. Тихомиров // Русская культура X–XVIII веков / М. Н. Тихомиров. – М. : Наука – 1968. – С. 90–172.
337. *Толочко А. П.* Князь в Древней Руси: власть, собственность, идеология / А. П. Толочко / АН Украины. – Ин-т истории Украины. Ин-т украинской археологии; ответственный редактор Н. Ф. Котляр. – К. : Наукова думка, 1992. – 224 с.
338. *Толочко О.* Два світи, два способи дискурсу / О. Толочко // УГО. – 1999. – Вып. 1. – С. 137–149.
339. *Толочко О.* Коли перестала існувати «Київська Русь»? Історична доля одного терміну і поняття / О. Толочко // Київська старовина. – 1992. – № 6. – С. 7–18.

340. Толочко О. Химера Киевской Руси / О. Толочко // Родина. – 1999. – № 8. – С. 29–33.
341. Толочко О. П. «Тіло без голови»: до розуміння тексту «Слова о полку Ігоревім» / О. П. Толочко // Слово і час. – 1990. – № 12. – С. 63–71.
342. Толочко О. П. Русь: держава і образ держави / О. П. Толочко. – К. : Інститут історії України НАНУ (серія препринтів «Історичні зошити»), 1994. – 37 с.
343. Толочко П. П. Древнерусская народность: воображаемая или реальная / П. П. Толочко. – СПб. : Алетейя, 2005. – 218 с.
344. Топоров В. Н. Святость и святые в русской духовной культуре / В. Н. Топоров. – М. : Гнозис: Школа «Языки русской культуры», 1995. – Т. 1: Первый век христианства на Руси. – 874 с.
345. Трубецкой Е. Н. Миросозерцание Вл. С. Соловьева: в 2 т. / Е. Н. Трубецкой. – М. : Товарищество тип. А. И. Мамонтова, 1913. – Т. 1. – 652 с.
346. Фасмер М. Этимологический словарь русского языка. В 4 т. / М. Фасмер; пер. с нем. и доп. О. Н. Трубачева, 2-е изд., стер. – М. : Прогресс, 1986. – Т. 1. – 588 с.
347. Фасмер М. Этимологический словарь русского языка. В 4 т. / М. Фасмер; пер. с нем. и доп. О. Н. Трубачева, 2-е изд., стер. – М. : Прогресс, 1986. – Т. 2. – 671 с.
348. Фасмер М. Этимологический словарь русского языка. В 4 т. / М. Фасмер; пер. с нем. и доп. О. Н. Трубачева, 2-е изд., стер. – М. : Прогресс, 1987. – Т. 4. – 860 с.
349. Федотов Г. П. Святые Древней Руси / Г. П. Федотов. – М. : Московский рабочий, 1990. – 268 с.
350. Федотов Г. П. Русское религиозное сознание: киевское христианство, X–XIII вв. / Г. П. Федотов // Православие и католичество: социальные аспекты. Серия «Актуальные проблемы Европы». – М. : Институт научной информации по общественным наукам РАН, 1998. – Вып. 3 – С. 112–152.
351. Флори Ж. Идеология меча: Предыстория рыцарства / Ж. Флори. – СПб. : Евразия, 1999. – 312 с.
352. Фрейд З. Тотем и табу / З. Фрейд, пер. с нем. М. В. Вульфа. – СРБ. : Азбука-класика, 2005. – 253 с.
353. Фуко М. Правила промови / М. Фуко, пер. з фр. – К. : Дух і літера, 1993. – 61 с.
354. Фуко М. Що таке автор? / М. Фуко, пер. з франц. М. Зубрицької // Слово. Знак. Дискурс. Антологія літературно-критичної думки ХХ ст. – Львів : Літопис, 1996. – С. 442–456.
355. Хархордин О. Была ли *res publica* вещью? / О. Хархордин // Неприкосновенный запас: Дебаты о политике и культуре, 2007. – № 5 (55). – С. 97–119.
356. Хархордин О. Откуда взялось русское государство [Электронный ресурс] / О. Хархордин. – Режим доступа: <http://polit.ru/article/2005/07/08/harh/> (дата обращения: 10.03.2016). – Название с экрана.
357. Хейзинга Й. Осень Средневековья: Исследование форм жизненного уклада и форм мышления в XIV и XV веках во Франции и Нидерландах: соч.: В 3 т. / Й. Хейзинга; сост. Д. В. Сильвестров; пер. Д. В. Сильвестров; вступ. ст. и общ. ред. В. И. Уколова. – М. : Прогресс, 1995. – Т. 1. – 416 с.
358. Хорошев А. С. Политическая история русской канонизации (XI–XVI вв.) / А. С. Хорошев. – М. : Из-во Москов. ун-та, 1986. – 206 с.

359. *Хорошев А. С.* Церковь в социально-политической системе новгородской феодальной республики / А. С. Хорошев. – М. : Из-во Москов. у-та, 1980. – 223 с.
360. *Целік Т. В.* Концепт «Руська Земля» у літературно-філософській спадщині Київської Русі / Т. В. Целік // Несторівські студії: Єфросинія Полоцька в історії Православ'я. – К. : НКПЗ, 2011. – С. 149–160.
361. *Целік Т. В.* Особистісне начало у філософській культурі Київської Русі / Т. В. Целік. – К. : Вид. ПАРАПАН, 2005. – 312 с.
362. *Цыпин В. А.* Церковное право [Электронный ресурс] / В. А. Цыпин. – Режим доступа: <http://www.lib.eparhia-saratov.ru/books/22c/cipin/ecclav/74.html> (дата обращения: 10.03.2016). – Название с экрана.
363. *Чабак Л. А.* Культ слова у філософсько-світоглядних уявленнях мислителів Київської Русі / Л. А. Чабак // Філософські ідеї в культурі Київської Русі. – 2009. – Вип. 2. – С. 105–111.
364. *Чаговец В. А.* Преп. Феодосій Печерській, его жизнь и сочинения / В. А. Чаговец. – К. : Типографія Імператорского Университета св. Владимира. Акционерного общества печати и издательского дела Н. Т. Корчак-Новицкого, 1901. – 219, XXXIII с.
365. *Чижевский Д. И.* Платон в Древней Руси // Записки Русского Исторического общества в Праге. – 1930. – № 2. – С. 71–81.
366. *Чижевський Д. І.* Антична література в старій Україні // Філософські твори: у 4-х тт. / Д. І. Чижевський, під заг. ред. В. Лісового. – К. : Смолоскип, 2005. – Т. 2. – С. 44–56.
367. *Чижевський Д. І.* Платон в Давній Русі // Філософські твори: у 4-х тт. / Д. І. Чижевський, під заг. ред. В. Лісового. – К. : Смолоскип, 2005. – Т. 2. – С. 58–66.
368. *Чичуров И. С.* Политическая идеология Средневековья. Византия и Русь: к XVIII Международному конгрессу византистов / И. С. Чичуров. – М. : Наука, 1990. – 176 с.
369. *Чудинов А. П.* Методология зарубежной политической метафорологии / А. П. Чудинов // Современная политическая лингвистика: тезисы Международной научной конференции. – Екатеринбург : Урал. гос. пед. ун-т., 2011. – С. 286–289.
370. *Чудинов В. А.* Славянская мифология и очень древние надписи / В. А. Чудинов. – М. : Изд. центр науч. и учеб. программ, 1998. – 28 с.
371. *Чудинов В. А.* Проблема дешифровки. Создание силлабария / В. А. Чудинов. – М. : Изд. центр науч. и учеб. программ, 2000. – 96 с.
372. *Шахматов М. В.* Платон в Древней Руси / М. В. Шахматов // Записки Русского исторического общества в Праге. – 1931. – № 2. – С. 49–70.
373. *Шахматовъ М. В.* Опыты по истории древнерусскихъ политическихъ идей. Томъ I. Ученія русскихъ лѣтописей домонгольскаго періода о государственной власти. К I. Начало соборности. Книга II. Начало единоличной власти / М. В. Шахматовъ. – Прага, 1927. XXXXVIII, 574 с.
374. *Шейгал Е. И.* Многоликий нарратив / Е. И. Шейгал // Политическая лингвистика. – 2007. – Вып. 22 (2). – С. 86–93.

375. *Шпет Г. Г.* Очерк развития русской философии. I. / Г. Г. Шпет. – М. : РОС-СПЭН, 2008. – 586 с.
376. *Щапов Я. Н.* Идеи мира в русском летописании XI–XIII веков / Я. Н. Щапов // Долгий путь российского пацифизма. Идеал международного и внутреннего мира в религиозно-философской и общественно-политической мысли России. – М. : Институт всеобщей истории РАН, 1997. – С. 11–22.
377. *Щапов Я. Н.* Кирик Новгородец о берестяных грамотах / Я. Н. Щапов // Советская археология. – 1963. – № 2. – С. 251–253.
378. *Щапов Я. Н.* Собрание новелл Юстиниана в 87 главах в древнерусской письменности / Я. Н. Щапов // IVSANTIQVVM. Древнее право. 1998. – № 1(3). – С. 108–112.
379. *Щеголева Л.* Благодетие царей как условие успешного правления (на материале Хроники Георгия Амартола) / Л. Щеголева // Аскетична мораль в давньоруській культурі. – К. : Ви-во «КВІЦ», 2005. – С. 39–48.
380. *Шурат В.* Українські джерела до історії філософії: історично-філософський начерк / В. Шурат. – Львів : Накладом Мих. Петрицького: З друк. «Народової» (Манецьких), 1908. – 32 с.
381. *Эриксон Э. Х.* Детство и общество / Эрик Г. Эриксон; Пер. [с англ., прим.] и науч. ред.: А.А. Алексеев, проф. 2-е изд., перераб. и доп. – СПб : Летний сад, 2000. – 415 с.
382. *Юрганов А. Л.* Категории русской средневековой культуры / А. Л. Юрганов. – М. : Из-во МИРОС, 1998. – 468 с.;
383. *Степанов Ю. С.* Константы: словарь русской культуры: Изд. 2-е, испр. и доп. / Ю. С. Степанов. – М. : Академический проект, 2001. – 990 с.
384. *Юсова Н. М.* «Давньоруська народність»: неоднозначність термінологічного трактування / Н. М. Юсова // Україна: культурна спадщина, національна свідомість, державність. – № 15. – 2006–2007. – С. 62–72.
385. *Юсова Н. М.* Давньоруської народності концепція / Н. М. Юсова // Енциклопедія історії України / Редкол.: В. А. Смолій (голова) та ін. НАН України. Інститут історії України. – К. : Наукова думка, 2004. – Т. 2: Г-Д. – С. 275–276.
386. *Юшков С. В.* Общественно-политический строй и право Киевского государства / С. В. Юшков. – М. : Государственное издательство юридической литературы, 1949. – 544 с.
387. *Юшков С. В.* Русская Правда: Происхождение, источники, её значение / С. В. Юшков. – М. : Зерцало-М., 2002. – 380 с.
388. *Яковенко Н.* Нарис історії України з найдавніших часів до кінця XVIII ст. / Н. Яковенко. – К. : Генеза, 1997. – 312 с.
389. *A History of Medieval Political Theory in the West / R. W. Carlyle, A. G. Carlyle and oth.* Four impression. – Edinburgh and London: William Blackwood & Sons Ltd., 1950. – Vol. 1–6.
390. *Agapetus diaconus.* Capita admonitoria // PG 86a cols. 1163–1186.
391. *Aitchison J.* Cognitive clouds and semantic shadows / J. Aitchison // Language & Communication. – 1985. – Vol. 5. – № 2. – pp. 69–93.
392. *Allen D.* Why Plato Wrote / D. Allen. – Malden, MA: Wiley-Blackwell, 2010. – 248 p.

393. *Ambrosius Mediolanensis*. De officiis ministrorum // PL 16 cols. 23–184.
394. *Ankersmit F. R.* Aesthetic Politics. Political Philosophy Beyond Fact and Value / F. R. Ankersmit. – Stanford, CA : Stanford University Press, 1996. – 423 p.
395. *Ankersmit F. R.* History and Tropology. The Rise and Fall of Metaphor / F. R. Ankersmit. – Berkeley, CA : University of California Press, 1994. – 252 p.
396. *Ankersmit F. R.* Narrative Logic: A Semantic Analysis of the Historian's Language / F. R. Ankersmit. – Groningen : Springer Netherlands, 1983. – VIII, 266 p.
397. *Ankersmit F. R.* Political Representation / F. R. Ankersmit. – Stanford, CA : Stanford University Press, 2002. – 234 p.
398. *Athanasius Alexandrinus*. Oratio de incarnatione Verbi // PG 25 cols. 95–198.
399. *Aurelius Augustinus*. De civitate Dei // PL 41 cols. 13–804.
400. *Austin J. L.* How to Do Things With Words (Second Edition) / J. L. Austin. – Cambridge, MA: Harvard University Press, 1975. – 192 p.
401. *Barthes R.* Writing Degree Zero / R. Barthes, transl. by A. Lavers and C. Smith. – London : Beacon Paperback, 1977. – pp. 112 c.
402. *Basilius Magnus*. De jejuniis. Homilia I // PG 31 cols. 163–184.
403. *Basilius Magnus*. Homilia in Gordium martyrem // PG 31 cols. 489–508.
404. *Beekes R.* Etymological Dictionary of Greek / R. Beekers P., with the assistance of L. van Beek. – Leiden; Boston: Brill, 2010. – Vol. 2. – 1808 p.
405. *Bellomo A.* Agapeto diacono e la sua Scheda Regia / A. Bellomo. – Bary: Avelino u. C., 1906. – 163 s.
406. *Bizzell P., Herzberg B.* «Inherent» Ideology, «Universal» History, «Empirical» Evidence, and «Context-Free» Writing: Some Problems in E.D. Hirsch's The Philosophy of Composition // Comparative Literature. – 1980. – Vol. 95. – No. 5. – pp. 1181–1202.
407. *Black M.* Models and Metaphor. Studies in Language and Philosophy / M. Black. – Ithaca, London : Cornell University Press, 1962. – 267 p.
408. *Bloch M.* The Historian's Craft / M. Bloch, transl. by P. Putnam with a Preface by P. Burke. – Manchester : Manchester University Press, 1992. – 163 p.
409. *Butler A.* Lives of the Saints. Complete edition / A. Butler. – Westminster, Maryland: Christian Classics. – 1990. – Vol. I. – 720 p.
410. *Butler A.* Lives of the Saints. Complete edition / A. Butler. – Westminster, Maryland: Christian Classics. – 1990. – Vol. IV. – 707 p.
411. *Canning J.* A History of Medieval Political Thought. 300–1450. / J. Canning. – London and New York, 2003. – XV, 255 p.
412. Christianity and Slavery: Important documentary Information [Electronic resource]. – Access mode: <http://www.worldfuturefund.org/wffmaster/Reading/Religion/slavery.htm> (last access: 12.01.2016). – Title from the screen.
413. *Cicero M. Tullius*, De Oratore [Electronic resource]. – Access mode: <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Cic.+de+Orat.+2.52&fromdoc=Perseus%3Atext%3A1999.02.0120> (last access: 25.03.2016). – Title from the screen.
414. *Cirlot J. E.* A Dictionary of Symbols / J. E. Cirlot, transl. from the Spanish by J. Sage. – London : Routledge, 2001. – 419 p.
415. *Čiževskij D.* Aus zwei Welten. Beiträge zur Geschichte der slavisch-westlichen Beziehungen / D. Čiževskij. – 's-Gravenhage : Mouton, 1956. – 352 s.

416. *Clemens Alexandrinus*. Quis dives salvetur // PG 9 cols. 603–652.
417. Constitutio Pastoralis De Ecclesia In Mundo Huius Temporis. Gaudiumetspes. Pars V [Electronic resource]. – Access mode: [http://www.vatican.va/archive/hist\\_councils/ii\\_vatican\\_council/documents/vat-ii\\_const\\_19651207\\_gaudium-et-spes\\_lt.html](http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19651207_gaudium-et-spes_lt.html) (last access: 12.01.2016). – Title from the screen.
418. *Čyževskij D.* On the Question of Genres in Old Russian Literature / D. Čyževskij // HSS. – 1954. – Vol. 2. – P. 105–116.
419. *Dagron J.* L'empire romain d'Orient au IV<sup>e</sup> siècle et les traditions politiques de l'hellénisme: Le témoignage de Thémistios / J. Dagron // Travaux et Mémoires. – 1968. – Vol. 3. – pp. 23–46.
420. De regimine principum ad regem cypri // Opera omnia Sancti Thomae Aquinatis [Electronic resource] – Access mode: [http://www.documentacatholicaomnia.eu/03d/1225-1274,\\_Thomas\\_Aquinas,\\_De\\_Regimine\\_Principum\\_ad\\_Regem\\_Cypri,\\_LT.pdf](http://www.documentacatholicaomnia.eu/03d/1225-1274,_Thomas_Aquinas,_De_Regimine_Principum_ad_Regem_Cypri,_LT.pdf) (last access: 12.01.2016). – Title from the screen.
421. *Derrida J.* Of Grammatology / J. Derrida, transl. by G. Ch. Spivak. – Baltimore and London : John Hopkins University Press, 1997. – 362 p.
422. Digesta [Electronic resource] // Imperatoris Iustiniani Opera, Lib. 1.5. – Access mode: <http://www.thelatinlibrary.com/justinian.html> (last access: 12.01.2016). – Title from the screen.
423. *Dowdall H. C.* The Word «State» / H. C. Dowdall // Law Quarterly Review. – 1923. – № 39. – pp. 90–131.
424. *Drulák P.* Motion, Container and Equilibrium: Metaphors in the Discourse about European Integration / P. Drulák // European Journal of International Relations. – 2006. – Vol. 12(4). – pp. 499–531.
425. *Drulák P.* Metaphors and Creativity in International Politics. Discourse Politics Identity [Electronic resource] / P. Drulák. – Access mode: [www.lancaster.ac.uk/ias/researchgroups/dpi/docs/dpi-wp3-2005-drulak.doc](http://www.lancaster.ac.uk/ias/researchgroups/dpi/docs/dpi-wp3-2005-drulak.doc) (last access: 25.03.16). – Title from the screen.
426. *Dvornik F.* Byzantine political Ideas in Kievan Russia / F. Dvornik // DOP. – 1956. – Vol. 9/10. – P. 75–121.
427. *Dvornik F.* Early Christian and Byzantine political philosophy: Origins and background (Dumbarton Oaks studies, 9) / F. Dvornik. – Washington: the Dumbarton Oaks Center for Byzantine studies, 1966. – Vol. 1, 2. – 975 p.
428. *Dölker A.* Der Fastenbrief des Metropoliten Nikifor an den Fürsten Vladimir Monomach / A. Dölker. – Tübingen, 1985. – 114 s.
429. *Eusebius Caesariensis*. De laudibus Constantini oratio in ejus tricennialibus habita // PG 20 cols. 1315–1440.
430. *Fedotov G. P.* The Russian Religious Mind / G. P. Fedotov. – Cambridge, MA : Harvard University Press, 1966. – V. I. – 448 p.
431. *Friedman R.* On the Concept of Authority in Political Philosophy / R. Friedman // Authority / ed. by Joseph Raz. Oxford : Basil Blackwell, 1990. – pp. 56–91.
432. *Goetz L. K.* Das Russische Recht / L. K. Goetz // Zeitschrift für vergleichende Rechtswissenschaft – 1913. – № 31. – ss. 1–222.
433. *Goetz L. K.* Das Russische Recht / L. K. Goetz // Zeitschrift für vergleichende Rechtswissenschaft. – 1912. – № 28 – ss. 1–454.

434. *Goyet F.* Narrative Structure and Political Construction: The Epic at Work / F. Goyet // Oral Tradition. – 2008. – № 23/1 – pp. 15–27.
435. *Graham K.* How Do Illocutionary Descriptions Explain? / K. Graham // Meaning and Context: Quentin Skinner and his Critics. – Princeton, NJ : Princeton University Press, 1988. – pp.147–155.
436. *Gregorius Nyssenus.* Epistola canonica // PG 45 cols. 224–225.
437. *Gregorius Palamas.* Homilia XI: In crucem Christi // PG 151 cols. 123–146.
438. *Hanak W. K.* The Impact of Byzantine imperial Thought upon Vladimirian-Jaroslavian Russia / W. K. Hanak // Biz. Stud. – Et. biz. – 1985. – Vol. 12. – pp. 117–129.
439. *Hannick, Ch.* *Maximos Holobolos* in der kirchenslavischen homiletischen Literatur (Wiener Bysantinische Studien 14) / Ch. Hannick. – Wien: Verlag der Osterreichischen Akad. der Wissenschaften, 1981. – 439 s.
440. *Harhordin O.*, What is the state? The russian concept of «gosudarstvo» in the european context / O. Harhordin // History and Theory. – 2001. – № 40(2). – pp. 206–240.
441. *Havelock E.* Preface to Plato / E. Havelock. – Cambridge, MA : Harvard University Press, 1963. – 342 p.
442. *Havelock E.* The Muse Learns to Write: Reflections on Orality and Literacy from Antiquity to the Present / E. Havelock. – New Haven, CT : Yale University Press, 1988. – 154 p.
443. *Havelock E.* The Greek Concept of Justice: From Its Shadow in Homer to Its Substance in Plato. – Cambridge and London : Harvard University Press. – 1978. – 382 p.
444. *Henry III P.* A Mirror for Justinian: The «Ekthesis» of Agapetus Diaconus / P. Henry III // Greek, Roman and Byzantine Studies, 1967. – Vol. 8. – pp. 281–308.
445. *Hirsch E. D.* The Philosophy of Composition / E. D. Hirsch. – Chicago and London : University of Chicago Press, 1977. – 216 p.
446. History of Political Philosophy / Edited by Leo Strauss and Joseph Cropsey. Third edition. – Chicago, IL : University of Chicago Press, 1987. – 980 p.
447. *Ignatius Antiochenus.* Epistola ad Polycarpum // PG 5 cols. 717–728.
448. *Joannes Damascenus.* De fide orthodoxa // PG 94 cols. 781–1228.
449. *Justinus Philosophus.* Apologia I. Pro christianis // PG 6 cols. 427–440.
450. *Kalužniack A.* Actus epistolaeque apostolorum palaeoslovenice ad fidem codicis Christinopolitani saeculo XII scripri / A. Kalužniack. – Vindobonae: Apud caeoli geroldi filium, 1896. – 430 s.
451. *Lévi-Strauss C.* Tristes Tropiques / C. Lévi-Strauss, transl. by J. Russell. – New York: Criterion Books, 1961. – 442 p.
452. Literacy in Traditional Societies / ed. by J. Goody. – Cambridge : Cambridge University Press, 1975. – 349 p.
453. *Lotman IU. M.* Struktura khudozhestvennogo texta / IU. M. Lotman. – Brown : University Press. – 1971. – 381 p.
454. *Mansfield H. C.* On the Impersonality of the Modern State: A Comment on Machiavelli's Use of Stato / H. C. Mansfield // American Political Science Review. – 1983. – № 77. – pp. 849–857.
455. *Mansfield H. C.* Machiavelli's Virtue / H. C. Mansfield. – Chicago, IL : University of Chicago Press, 1995. – 460 p.

456. *Martin R.* The Concept of Power: A Critical Defence / R. Martin // *Power: Critical Concepts* / ed. by John Scott. – London : Routledge, 1994. – Vol 1. – pp. 88–102.
457. *Matthaeus Blastares.* Syntagma Alphabeticum // PG 145 cols. 9–212.
458. *Maximus Confessor.* Loci communes // PG 91 cols. 721–1018.
459. *Maximus Turinensis.* Homelie in Quatuor classes Distributae // PL. 57 cols. 221–530.
460. Medieval Philosophy // *Stanford Encyclopedia of Philosophy* [Electronic resource]. – Access mode: <http://plato.stanford.edu/entries/medieval-philosophy> (last access: 12.01.2016). – Title from the screen.
461. *Metaphor and Thought* / ed. by Andrew Ortony. – Cambridge, London : Cambridge University Press, 1993. – 687 p.
462. *Oakeshott M.* Lectures in the History of Political Thought (Michael Oakeshott Selected Writings) / M. Oakeshott. – Thorverton : Imprint Academic, 2006. – 515 p.
463. *Olson D.* On the language and authority of textbooks / D. Olson // *Journal of Communication*. – 1980. – № 30(4). – pp. 186–196.
464. *Ong W.* Orality and literacy: the technologizing of the word / W. Ong. – London and New York : Routledge, 2002. – 203 p.
465. *Palonen K.* Politics or the Political? An Historical Perspective on a Contemporary Non-Debate / K. Palonen // *European Political Science*. – 2007. – № 6. – pp. 69–78.
466. *Parsons T.* On the Concept of Political Power / T. Parsons // *Political Power: A Reader in Theory and Research* / ed. by Roderick Bell, David V. Edwards, and R. Harrison Wagner. – New York : The Free Press; London: Collier-Macmillan, 1969. – pp. 251–284.
467. *Partridge P. H.* Some Notes on the Concept of Power / P. H. Partridge // *Political Studies*. – 1963. – Vol. 11. – № 2. – pp. 107–125.
468. Phenomenology // *Encyclopaedia Britannica* [Electronic resource]. – Access mode: <http://www.britannica.com/topic/phenomenology> (last access: 25.03.16). – Title from the screen.
469. Phenomenon (philosophy) // *Encyclopaedia Britannica* [Electronic resource]. – Access mode: <http://www.britannica.com/topic/phenomenon-philosophy> (last access: 25.03.16). – Title from the screen.
470. *Philosophy, Politics and Society* / Ed. P. Laslett. – Oxford : Blackwell, 1956. – 184 p.
471. *Pocock J.G.A.* Politics, Language and Time: Essays on Political Thought and History / J.G.A. Pocock. – Chicago, IL : University Of Chicago Press, 1989. – 299 p.
472. *Policy* // *Collin P. H.* Dictionary of Politics and Government / P. H. Collin. – London : Bloomsbury Publishing, 2004. – P. 182.
473. *Policy* // *Oxford English Dictionary* [Electronic resource]. – Access mode: <http://www.oxforddictionaries.com/definition/english/policy> (last access: 22.03.16). – Title from the screen.
474. Political Representation // *Stanford Encyclopedia of Philosophy* [Electronic resource]. – Access mode: <http://plato.stanford.edu/entries/political-representation> (last access: 25.03.2016). – Title from the screen.
475. *Politics* // *Collin P. H.* Dictionary of Politics and Government / P. H. Collin. – London : Bloomsbury Publishing, 2004. – P. 183.



476. Politics // Oxford English Dictionary [Electronic resource]. – Access mode: <http://www.oxforddictionaries.com/definition/english/politics> (last access: 25.03.2016). – Title from the screen.
477. Polity // *Collin P. H.* Dictionary of Politics and Government / P. H. Collin. – London : Bloomsbury Publishing, 2004. – P. 183.
478. Polity // Oxford English Dictionary [Electronic resource]. – Access mode: <http://www.oxforddictionaries.com/definition/english/polity> (last access: 22.03.16). – Title from the screen.
479. *Praechter K.* Der Roman Barlaam und Joasaph in seinem Verhältnis zu Agapets Königsspiegel / K. Praechter // *Byzantinische Zeitschrift*. – 1893. – Bd 2. – ss. 444–460.
480. *Rancière J.* Disagreement. Politics and Philosophy / J. Rancière, transl. by J. Rose. – Minneapolis-London : University of Minnesota Press, 1999. – 168.
481. *Richards I. A.* The philosophy of rhetoric / I. A. Richards. – New York, London : Oxford University Press, 1936. – IX, 138 p.
482. *Ross J. R.* On declarative sentences / J. R. Ross // *Readings in English Transformational Grammar*. – Washington: Georgetown Univ School of Language, 1970. – pp. 222–272.
483. *Rubinstein N.* Notes on the word stato in Florence before Machiavelli / N. Rubinstein // *Florilegium Historiale: Essays*. – Toronto : University of Toronto Press, 1971. – pp. 313–326.
484. *Schmid W.* Narratology: An Introduction / W. Schmid, transl. by A. Starritt. – Berlin/ New York : Walter de Gruyter GmbH & Co. KG, 2010. – XII, 258 p.
485. *Schmitt C.* Der Begriff des Politischen: Text von 1932 mit einem Vorwort und drei Corollarien / C. Schmitt. – Berlin : Duncker & Humblot, 1991. – 124 s.
486. *Searle J.* Expression of Meaning. Studies in the Theory of Speech acts / J. Searle. – Cambridge, London, New York : Cambridge University Press, 1979. – XIV, 187.
487. *Searle J. R.* The Logical Status of Fictional Discourse / J. R. Searle // *New Literary History*. – 1975. – Vol. 6. – P. 319–332.
488. *Ševčenko I.* Agapetus East and West: The Fate of a Byzantine «Mirror of Princes» // *Ideology, Letters and Culture in the Byzantine World* / I. Ševčenko. – London, Variorum Reprints, 1982. – p. III.3–44.
489. *Ševčenko I.* Ljubomudrěšij Kyr Agapit Diakon: On a Kiev Edition of a Byzantine *Mirror of Princes* // *Byzantium and the Slavs: in letters and culture* / I. Ševčenko. – Cambridge, MA : Harvard Ukr. Research inst.: Napoli Ist utiver. orientale, 1991. – pp. 497–557.
490. *Ševčenko I.* On Some Sources of Prince Svjatoslav's Izbornik of the Year 1076 // *Byzantium and the Slavs*. In *Letter and Culture* / I. Ševčenko. – Cambridge, MA : Harvard Ukr. Research inst.: Napoli Ist utiver. orientale. – 1991. – pp. 241–261.
491. *Ševčenko I.* Review of Obshestvenno-politicheskaia mysl' drevnei Rusi (XI–XIV vv.), by I. U. Budovnits // *Byzantium and the Slavs*. In *Letter and Culture* / I. Ševčenko. – Cambridge, MA: Harvard Ukr. Research inst.: Napoli Ist utiver. orientale. – 1991. – pp. 229–230.

492. *Skinner Q.* Comments on Frank Ankersmit's Political Representation and Political Experience: an Essay on Political Psychology / Q. Skinner // *Redescriptions: Yearbook of Political Thought, Conceptual History and Feminist Theory.* – 2008. – Vol. 12. – pp. 227–231.
493. *Skinner Q.* Interpretation and the understanding of speech acts // *Visions of politics / Skinner Q.* – Cambridge : Cambridge University Press, 2002. – V. 1: Regarding Method. – pp. 103–127.
494. *Skinner Q.* Language and Political Change // *Political Innovation and Conceptual Change / T. Ball, J. Farr & R.L. Hanson (eds).* – Cambridge : Cambridge University Press, 1989. – pp. 6–23.
495. *Skinner Q.* Meaning and understanding in the history of ideas // *Visions of Politics / Q. Skinner.* – Cambridge : Cambridge University Press, 2002. – Vol. 1: Regarding Method. – pp. 57–89.
496. *Skinner Q.* Retrospect: Studying rhetoric and conceptual change // *Visions of politics. / Q. Skinner.* – Cambridge : Cambridge University Press, 2002. – Vol. 1: Regarding Method. – pp. 175–187.
497. *Skinner Q.* The rise of challenge to and prospects for a Collingwoodian approach to the history of political thought / Q. Skinner // *History of Political Thought in National Context / Ed by D. Castiglione, I. Hampsher-Monk.* – Cambridge : Cambridge University Press, 2001. – pp. 175–188.
498. *Skinner Q.* The state / Q. Skinner // *Political Innovation and Conceptual Change.* – Cambridge : Cambridge University Press, 1989. – pp. 90–131.
499. *Strauss L.* What Is Political Philosophy and other studies / L. Strauss. – Chicago, IL : University of Chicago Press, 1988. – 316 p.
500. Sv. Václav Životopis [Electronic resource]. – Access mode: <http://catholica.cz/?id=4696> (last access: 12.01.2016). – Title from the screen.
501. *Tertullianus Q.S.F.* De Idolatria // PL 1 cols. 739–774.
502. *The Experience of Power in Medieval Europe. 950–1350 / Edited by Robert F. Berkhofer III, Alan Cooper and Adam J. Kosto.* – Burlington : Ashgate, 2005. – 292 p.
503. *Theophilus Antiochenus.* Ad Autolyceum Lib. II / PG 6 cols. 1048–1120.
504. *Theophylactus Bulgarorumarch.* Enarratioin Evangelium Matthaei // PG 123 cols. 144–488.
505. *Thomas Aquinas.* Summa Theologiae II–II, 1–170 [Electronic resource]. – Access mode: <http://www.corpusthomicum.org/iopera.html> (last access: 12.01.2016). – Title from the screen.
506. *Tobien E. S.* Sammlung kritisch bearbeiteter Quellen der Geschichte des russischen Rechtes / E. S. Tobien. – Dorpat and Leipzig : Verlag von Otto Model, 1845. – T. I: Die Prawda Russkaja und die ältesten Tractate Russlands. – 119 s.
507. *Towes J. E.* Intellectual Theory after the Linguistic Turn: The Autonomy of Meaning and the Irreducibility of Experience / J. E. Towes // *American Historical Review.* – 1987. – Vol. 92. – № 4. – pp. 879–907.
508. *Urban II.* Speech at Council of Clermont // *Medieval Sourcebook: 1095* [Electronic resource]. – Access mode: <http://sourcebooks.fordham.edu/halsall/source/urban2-5vers.html> (last access: 12.01.2016). – Title from the screen.

- 
509. *Viriasova I.* Politics and the Political: Correlation and the Question of the Unpolitical [Electronic resource] / I. Viriasova // *Peninsula*. – 2011. – Vol 1. – № 1. – Access mode: <https://journals.uvic.ca/index.php/peninsula/article/view/687> (last access: 12.01.2016). – Title from the screen.
510. *Veder W.* The «Izbornik of John the Sinner»: A Compilation from Compilations / W. Veder // *Полага књигописнаја*, 1983. – № 8. – pp. 5–37.
511. War // *Stanford Encyclopedia of Philosophy* [Electronic resource]. – Access mode: <http://plato.stanford.edu/entries/war> (last access: 12.01.2016). – Title from the screen.
512. *Weinacht P.-L.* Staat. Studien zur Bedeutungsgeschichte des Wortes von den Anfängen bis ins 19. Jahrhundert / P.-L. Weinacht. – Berlin : Duncker & Humblot, 1968. – 263 s.
513. *Weldon T.* The Vocabulary of Politics / T. Weldon. – Harmondsworth : Penguin Books, 1953. – 199 p.
514. *Wheelwright Ph.* Metaphor and Reality / Ph. Wheelwright. – Bloomington-London : Indiana University Press, 1967. – 192 p.
515. *Williams R.* Keywords: A Vocabulary of Culture And Society / R. Williams. – Oxford : Oxford University Press, 1985. – 352 p.
516. *Wrong D. H.* Some Problems in Defining Power / D. H. Wrong // *Power: Critical Concepts* / ed. by John Scott. – London : Routledge, 1994. – Vol. 1. – pp. 62–71.

**ПОКАЗЧИК ІМЕН**

- Абрамович Д. 63–66, 124, 294–296, 298  
Аверінцев С. 62, 135, 137, 151, 299  
Аврелій Августин (Aurelius Augustinus) 133, 194, 198, 200, 210–211, 241, 317  
Аґапіт, диякон (Agapetus diaconus) 44, 91, 215–224, 226, 241, 244, 246–264, 316, 319  
Александров О. 23, 310  
Аллен Д. (Allen D.) 53, 316  
Аль-Кінді 63, 299  
Анкерсміт Ф. (Ankersmit F.) 35, 39, 40–42, 76–77, 105, 317, 322  
Антоній Печерський 125–126, 135, 168–171, 218, 245, 312  
Арістов В. 122, 126, 299  
Арістотель 14, 31, 33, 47–48, 50–51, 53, 63, 100, 142, 181, 184, 193–194, 210, 269–270, 299  
Афанасій Александрійський (Athanasius Alexandrinus) 198, 211, 317  
Бабич О. 65, 69, 299  
Баранкова Г. 210, 228, 230–231, 239, 241, 267, 296, 311  
Барт Р. (Barthes R.) 4, 78, 103, 317  
Безобразова М. 7, 226, 228–229, 266, 299  
Белінський В. 70, 299  
Белломо А. (Bellomo A.) 218, 246, 317  
Бенешевич В. 155, 167, 178, 294, 298  
Беринда Памво 95, 308  
Бичков В. 301, 156, 301  
Білецький Л. 56–57, 299  
Блек М. (Black M.) 108, 316  
Блок М. (Bloch M.) 101, 317  
Бондар С. 5, 10, 12–13, 22, 25, 54, 136, 169, 182, 212, 235, 272–275, 281–282, 288, 299, 300, 310  
Борис Володимирович, князь 126–129, 132–133, 135, 143–144, 161, 170, 172, 294–295, 298–300  
Брайчевський М. 15, 300  
Бугославський С. 126–127, 129–130, 133, 144, 294, 298, 300,  
Будовніц І. 9, 152, 301  
Буланін Д. 217, 301, 305, 311  
Валявко І. 45, 227, 301  
Вальденберг В. 8, 44–45, 139, 218, 301, 220  
Василь Кесарійський (Basilus Magnus) 204–206, 220, 247, 250, 268, 284, 298, 317  
Василько Ростиславич, князь 66, 213

- Вахітов Р. 66, 301  
Вацлав Св. 132, 322  
Вдовина О. 7, 28, 191, 245, 301, 302, 305  
Велдон Т. (Weldon T.) 102, 323  
Висоцький С. 20, 301  
Вілкул Т. 32, 301  
Вілрайт Ф. (Wheelwright Ph.) 199, 323  
Вільямс Р. (Williams R.) 81, 102, 323  
Вірясова І. (Vigiasova I.) 29, 50, 323  
Войтович Л. 17, 301  
Володарь Ростиславич, князь 66  
Володимир Святославович, князь 75, 143–144, 150, 158, 171, 177, 202  
Володимира Всеволодович (Мономах), князь 10, 12, 16, 21, 36, 57, 59, 64, 66, 70, 72, 74, 76, 78, 134, 137, 145, 148, 150, 174, 186–187, 195–196, 209, 213, 227, 231–232, 234, 237–239, 241–242, 265, 267, 297, 309  
Вольф Ф. 31, 301  
Гавриїл (Воскресенський В.), архимандрит 7, 135–136, 226, 228, 266  
Гаджиев К. 216, 301  
Гайзінга Й. 48, 314  
Галактіонов А. 7, 301  
Гальченко М. 17, 302  
Ганжа Р. 94, 302  
Гегель Г.В.Ф. 241, 302  
Геродот 178  
Гірш Е. (Hirsch E.) 72, 317, 319  
Гліб Володимирович, князь 64, 122, 126, 127, 129, 130, 132–133, 136, 144, 161, 170  
Гоббс Т. 29, 48, 50, 55, 119, 302  
Гойя Ф. (Goyet F.) 122, 319  
Голубинський С. 172, 302  
Гордієнко Д. 11, 45, 302  
Горський В. 5, 9–10, 13, 28, 43, 63, 84, 142, 157, 161, 170–171, 175, 192–193, 196, 199, 212, 275, 302, 304, 310,  
Григорій Богослов 115, 197, 302  
Григорій Ниський (Gregorius Nyssenus) 232, 319  
Григорій Палама (Gregorius Palamas) 207, 319  
Громов М. 7, 64, 113, 229, 266, 294, 303  
Грушевський М. 5, 18, 20, 68, 128, 130–131, 160, 189, 303, 308  
Гуго Гроцій 217  
Гуревич А. 55, 225, 303  
Гадамер Г.-І. 34, 35, 37, 43, 303  
Гремм К. (Graham K.) 105–106, 319  
Данилевський І. 107, 303  
Данило Заточник 12, 21, 27, 70, 89, 297  
Данило, ігумен 12, 26, 144–145, 176–177  
Данте Аліґ'єрі 185

- Дворнік Ф. (Dvornik F.) 8, 139, 218, 318  
Декомб В. 33, 303  
Дементьєва І. 122, 303  
Деот Ж.-Л. 52, 303  
Деріда Ж. (Derrida J.) 3, 4, 13–14, 38, 50, 53, 318  
Дмитриченко В. 9–10, 303  
Довдал Г. (Dowdall H.) 84, 93, 318  
Друлак П. (Drulák P.) 42, 318  
Духнич О. 121, 303  
Дьолкер А. (Dölker A.) 282, 318  
Дьячок М. 246, 303  
Емар М. 56, 304  
Епіфаній, єпископ Півійський 182  
Еразм Роттердамський 217  
Еріксон Е. 118, 316  
Євдоксія, імператриця 185  
Євсевій Кесарійський (Eusebius Caesariensis) 146, 168–169, 199, 222, 231–232, 238, 251, 318  
Єрмолін І. 112, 182, 184, 209, 280, 284, 295, 296, 298  
Єфрем Сирин 159, 160, 198, 313  
Жиленко І. 28, 73, 304  
Завгородній Ю. 45, 171, 175–176, 191, 304–305  
Зазуляк Ю. 55, 304  
Залізник А. 16, 61, 295, 304  
Замалєєв О. 10, 71, 152, 304  
Зеньковський В. 11, 304  
Зизаній Лаврентій 95, 308  
Зіндер Л. 14, 304  
Золотухіна Н. 71, 152, 304  
Йоан Дамаскін (Joannes Damascenus) 110, 191, 198, 233, 276, 198, 280, 319  
Йоан Золотоуст 7, 161, 177, 182, 185, 186, 220, 304  
Йоан, єкзарх Болгарський 112, 298  
Йосипенко С. 39, 45, 56, 98, 303, 304  
Йосипенко О. 33, 41, 305  
Іванова-Вєєн Л. 96, 304  
Ігнатій Антіохійський (Ignatius Antiochenus) 182, 318  
Іларіон, руський митрополит 11–12, 21, 27, 54, 68, 71, 79, 114, 117, 152–156, 159, 160, 169, 294, 302, 312  
Ільїн В. 13, 84, 304  
Іона, митрополит 99, 295  
Істрін В. 15, 292, 305  
Калайдович К. 15, 228, 265, 310  
Калачов М. 56, 305,  
Карліл А. (Carlyle A.) 140, 316,  
Карліл Р. (Carlyle R.) 140, 316

- Кенінг Дж. (Canning J.) 140, 317  
Керлот Ю. (Cirlot J.) 270, 317  
Кирик Новгородець 12, 61, 316  
Кирило Туровський 112, 182, 184, 284  
Киричок О. 6, 21, 28, 30, 45, 96–97, 143, 154–156, 166, 170, 183, 191, 192, 229, 236, 267, 302, 305–307  
Климент Александрійський (Clemens Alexandrinus) 60, 111, 201, 318  
Ключевський В. 135, 137, 307, 312  
Кобзева О. 112, 307  
Козелек Р. 39, 81–82, 307  
Козлов М. 7, 9, 152, 303, 307  
Колесов В. 13, 199, 307  
Корнелій Непот 194  
Корнієнко В. 20–21, 45, 68, 172, 307–308, 310,  
Котляр М. 11, 48, 113, 191, 308, 313  
Кропсі Й. (Cropsey J.) 44, 139, 319  
Ксенофонт 47, 215, 262, 308  
Кузенков П. 47, 63, 308  
Курбатов Г. 146, 168, 219, 308  
Кусков В. 21, 308  
Кучерук О. 67, 68, 308  
Лев Ісавр 56, 145  
Леві-Строс К. (Lévi-Strauss C.) 3, 319  
Ледаєв В. 84, 308  
Литаврін Г. 146, 212, 308  
Лихачов Д. 9, 76, 174, 309  
Літоній Мелетинський 117, 232, 235, 268–269, 284, 296  
Лоський М. 11, 309  
Лотман Ю. (Lotman Iu.) 173, 175, 183, 303  
Мандрагеля В. 192, 202, 309  
Макарій (Булагаков) 230, 308  
Максим Сповідник 224, 253, 256, 257, 258, 263, 320  
Манан П. 185, 309  
Мансфільд Г. (Mansfield H.) 85, 96, 319  
Мануїл II Палеолог 217  
Марр М. 51, 309  
Марсилій Падуанський 185  
Матвій Властар 204–206, 209, 211, 204, 320  
Мефодій Патарський 197, 296  
Микита, чернець 66–67  
Мильков В. 64, 67, 110, 113, 178, 210, 228, 230, 239, 241, 265–267, 285, 296, 303, 309, 310, 311  
Нестор, літописець 12, 28, 33, 59, 64, 65, 123–131, 223, 171, 175–176, 269, 304  
Никандров П. 7, 301  
Никифор II, митрополит 227

- Никифор I, митрополит 7, 12, 22–23, 45, 57, 70–71, 113, 116, 177–178, 209, 215, 226–229, 230–244, 265–278, 280–285, 288, 305, 307, 309–311.
- Никифор II Фока, візантійський імператор 209
- Нікітєнко Н. 20, 172, 307, 310, 327
- Олександр Невський 134
- Олещук П. 42, 121–122, 133, 310
- Онг В. (Ong W.) 4, 52, 53, 55, 59, 72, 78, 84, 101, 320
- Орлик Пилип 95
- Ортоні Е. (Ortony A.) 108, 320
- Остін Дж. (Austin J.) 40, 103, 317
- Палонен К. (Palonen K.) 32, 320
- Петречко О. 199, 310
- Петро I 98
- Петровський М. 159, 310
- Пікулик Н. 212, 310
- Платон 4, 14, 30, 33, 47, 53, 63, 71, 110, 113, 116–117, 119, 143, 146–145, 148, 170, 181, 203, 218, 221, 223, 226–227, 229–230, 232–236, 239, 242, 256, 259, 265–266, 268, 269–270, 276, 280, 313, 315, 328
- Плеханов Г. 3, 311
- Подскальски Г. 177–178, 311
- Покок Дж. (Rosock J.) 39, 102, 320
- Полікарп, чорноризець 64
- Полянський С. 71, 113, 178, 228–229, 265–267, 285, 309, 310, 311
- Понирко Н. 178, 295, 296
- Прахтер К. (Praechter K.) 221, 247, 321
- Пролєєв С. 72, 84, 311
- Радлов Е. 11, 311
- Рансьєр Ж. (Rancière J.) 52, 321
- Рено Ф. 31, 311
- Ричка В. 11, 12, 176, 177, 245, 311, 312
- Річардс І. (Richards I.) 108, 321
- Росс Дж. (Ross J.) 41, 103, 321
- Рубінштейн Н. (Rubinstein N.) 84, 321
- Русакова О. 38, 312
- Сапунов Б. 69, 312
- Святополк Володимирович, князь 127–131, 133, 150
- Святополк Ізяславич, князь 59
- Святослав Ярославич, князь 63, 127, 124, 125, 126, 127, 131
- Семенов В. 87, 220, 247, 294
- Серапіон Володимирський 197, 199, 296, 297, 298
- Серль Дж. (Searle J.) 108, 125, 321
- Сильвестр, ігумен 59, 74
- Симон, єпископ Володимирський і Суздальський 64
- Скіннер К. (Skinner Q.) 23, 35, 39, 82, 85, 93, 99, 102–103, 106, 130, 319, 322
- Сліпушко О. 12, 267, 310, 313, 328



- Соболевський О. 17, 312  
Соловійов К. 86, 312  
Співак В. 245, 312  
Срезневський І. 69, 90, 97, 197, 292, 271, 274, 280, 297, 313  
Степаненко В. 134, 313  
Степанов Ю. 13, 316  
Сухомлинов М. 78, 313  
Творогов О. 19, 305, 313  
Теофіл Антіохійський (Theophilus Antiochenus) 198, 211, 322  
Теофілакт Болгарський (Theophilactus Bulgarorumarch) 211, 322  
Тертуліан К. С. (Tertullianus Q.S.F.) 199, 201, 202, 322  
Тихолаз А. 227, 313  
Тихомиров М. 10, 313  
Тобін Е. (Tobien E.) 56, 322  
Толочко О. 11–12, 18, 48–49, 68, 94, 113–114, 127, 193, 313, 314, 312  
Толочко П. 16, 314  
Тома Аквінський 145, 163, 318, 322  
Топоров В. 65, 314  
Транквіліон-Ставроецький, Кирило 156, 298  
Трубецький Є. 159, 314  
Тьоніс Ф. 196  
Урбан II, папа 210  
Фасмер М. 194–195, 314  
Федер В. (Veder W.) 219, 246, 323  
Федотов Г. (Fedotov G.) 11, 65, 128, 132, 159, 314, 318  
Феодор Стратилат 150, 294  
Феодосій Печерський 62, 65, 123–126, 170–171, 209, 294, 298–299, 306, 315  
Філіп Філософ 113  
Флорі Ж. 192, 202, 207, 211, 314  
Франко І. 122, 152, 296, 307  
Фройд З. 116, 314  
Фуко М. 22, 29, 38, 46, 59, 103  
Хорошев О. 10, 314, 315  
Храбр, чорноризець 15, 310  
Целік Т. 12, 149, 315  
Ципін В. 112, 315  
Ціцерон М.Т. 47, 73, 79, 93,  
Чабак Л. 54, , 269, 315  
Чаговець В. 197, 315  
Чижевський Дм. (Čiževskij D.) 11, 226–227, 229, 266, 301, 315  
Чичуров І. 59, 152, 237, 315  
Шахматов М. 8, 227, 229, 266, 315  
Шевченко І. (Ševčenko I.) 8, 11, 217, 219–220, 223–226, 246, 248, 252, 257, 321  
Шмідт В. (Schmid W.) 43, 121, 124–125, 321  
Шміт К. (Schmitt C.) 29, 32, 321

Шпет Г. 11, 316

Штраус Л. (Strauss L.) 44, 139, 215, 319, 327

Щапов Я. 61, 164, 192, 193, 197, 316

Щеголева Л. 11, 316

Щурат В. 7, 229, 266, 316

Юситніан I, візантійський імператор 20, 44, 56, 91, 164, 216–218, 224, 244, 246, 248–251, 253, 257, 294,

Юстиніан II, візантійський імператор 217

Юсова Н. 16, 316

Юстин Філософ (Justinus Philosophus) 199, 319

Юшков С. 55–58, 90, 150, 179, 180, 200, 298, 316

Яковенко Н. 58, 316

Ярослав Володимирович (Мудрий), князь 12, 57, 69, 80, 90, 100, 116, 124, 127–130, 133–134, 161, 265, 267, 273, 297–298, 311, 320

# ЗМІСТ

<b>ВСТУП</b> .....	<b>3</b>
<b>I. ПОЛІТИЧНІ АТРИБУТИ КИЄВОРУСЬКОЇ ПИСЕМНОСТІ</b> .....	<b>46</b>
1.1. ПИСЕМНІСТЬ ЯК ЗАСІБ УТВЕРДЖЕННЯ ІСРАХІЧНОЇ ДИСПОЗИЦІЇ .....	47
1.2. ПРЕТЕНЗІЯ НА ІСТИННІСТЬ .....	58
1.3. САКРАЛЬНІСТЬ ПИСЕМНОСТІ ТА ОБРАЗ «ПОЛІТИЧНОГО СВЯТОГО» .....	62
1.4. СТАТУС СКРИПТОРА .....	67
1.5. ПОЛІТИЧНА ПУБЛІЧНІСТЬ І ПОЛІТИЧНА ВТАЄМНИЧЕНІСТЬ .....	71
1.6. АБСТРАКТНА РЕФЕРЕНЦІЯ ПИСЕМНОСТІ ТА ЇЇ ПОЛІТИЧНИЙ ЗМІСТ .....	74
1.7. АКСІОЛОГІЧНІСТЬ ПОЛІТИЧНОЇ ПИСЕМНОСТІ .....	77
<b>II. ФОРМИ ПОЛІТИЧНОЇ РЕПРЕЗЕНТАЦІЇ В ПИСЕМНІЙ СПАДЩИНІ КИЇВСЬКОЇ РУСІ</b> .....	<b>81</b>
2.1. БАЗОВІ ПОЛІТИЧНІ ЛЕКСЕМИ .....	83
2.2. ПОЛІТИЧНІ ВИСЛОВЛЮВАННЯ .....	100
2.3. ПОЛІТИЧНА МЕТАФОРА .....	108
2.4. ПОЛІТИЧНИЙ НАРАТИВ .....	120
<b>III. ПОЛІТИЧНИЙ ЗМІСТ ПАМ'ЯТОК КИЄВОРУСЬКОЇ ПИСЕМНОСТІ</b> .....	<b>139</b>
3.1. ОБРАЗ ІДЕАЛЬНОГО ПРАВИТЕЛЯ .....	141
3.2. ТЕОКРАТИЧНА ТЕОРІЯ .....	149
3.3. ЦЕРКОВНА І СВІТСЬКА ВЛАДА .....	162
3.4. ТЕОРІЯ «СВЯЩЕННОЇ ДЕРЖАВИ» .....	167
3.5. «СВІЙ»-«ЧУЖИЙ» ТА ЗОВНІШНЬОПОЛІТИЧНІ ВІДНОСИНИ .....	173
3.6. «ВІЛЬНА» Й «НЕВІЛЬНА» ЛЮДИНА .....	180
3.7. ЗАКОН, ПОЛІТИКА, МОРАЛЬ .....	182
3.8. «ФІЛОСОФІЯ ВІЙНИ» .....	190
<b>IV. ОСНОВИ ПОЛІТИЧНОЇ ФІЛОСОФІЇ В КИЄВОРУСЬКІЙ ПИСЕМНОСТІ (АГАПІТ І НИКИФОР)</b> .....	<b>215</b>
4.1. «НАСТАНОВИ АГАПІТА» ЯК ДЖЕРЕЛО ВІДОМОСТЕЙ З ПОЛІТИЧНОЇ ФІЛОСОФІЇ СЕРЕДНЬОВІЧЧЯ .....	216
4.2. ПОЛІТИЧНА ФІЛОСОФІЯ КИЄВОРУСЬКОГО МИТРОПОЛИТА НИКИФОРА .....	226
<b>ВИСНОВКИ</b> .....	<b>243</b>
<b>ТЕКСТОЛОГІЧНИЙ ДОДАТОК</b>	
1. АГАПІТ. ПОВЧАЛЬНІ ГЛАВИ ІМПЕРАТОРУ ЮСТИНІАНУ .....	246
2. НИКИФОР (МИТРОПОЛИТ). ПОСЛАННЯ ВЕЛИКОМУ КНЯЗЮ ВОЛОДИМИРУ .....	265
<b>ПЕРЕЛІК СКОРОЧЕНЬ</b> .....	<b>291</b>
<b>БІБЛІОГРАФІЯ</b> .....	<b>294</b>
<b>ПОКАЖЧИК ІМЕН</b> .....	<b>324</b>

Наукове видання

**Киричок Олександр Борисович**

Писемність як політичний феномен: зміст, атрибути, форми репрезентації (на прикладі дослідження писемної спадщини Київської Русі).

Монографія

Літературний редактор  
Оксана Колесникова

Дизайн та верстка  
Наталії Киричок

Підписано до друку 11.10.2016  
Гарнітура — Times. Друк — різнографія. Папір офсетний.  
Формат 60x84/16. Ум. друк. арк. — 19,3. Обл.-вид. арк. — 19,3.  
Наклад 300. Замовлення №11