

Міністерство освіти і науки України  
Національний університет «Києво-Могилянська академія»  
Факультет гуманітарних наук  
Кафедра історії

**Магістерська робота**  
Освітній ступінь – магістр

На тему: **«Юдеї у православній книжності Києва (XI-XIII ст.):  
літературні образи та їхній історичний контекст»**

Виконав: магістрант 2-го року навчання  
Спеціальності: 032 «Історія та археологія»  
Освітньо-наукової програми «Юдаїка»  
Панін Максим Олегович

Науковий керівник: Арістов В.Ю.,  
кандидат історичних наук, старший викладач

Рецензент: Луговий О.М.,  
кандидат історичних наук, доцент

Магістерська робота захищена  
з оцінкою «\_\_\_\_\_»

Секретар ЕК \_\_\_\_\_  
«\_\_\_\_\_» \_\_\_\_\_ 2021 р.

Київ - 2021  
**Декларація**

## академічної доброчесності

Студента НаУКМА

Я, Панін Максим Олегович, магістрант 2-го року навчання факультету гуманітарних наук, спеціальності: 032 «Історія та археологія/ Юдаїка»

адреса електронної пошти: paninmaxim1997@gmail.com

- підтверджую, що написана мною кваліфікаційна/магістерська робота на тему «Юдеї у православній книжності Києва (XI-XIII ст.): літературні образи та їхній історичний контекст» відповідає вимогам академічної доброчесності та не містить порушень, передбачених пунктами 3.1.1 - 3.1.6 Положення про академічну доброчесність здобувачів НаУКМА від 07.03.2018 року, зі змістом якого ознайомлений /ознайомена;

- підтверджую, що надана мною електронна версія роботи є остаточною і готовою до перевірки;

- згоден на перевірку моєї роботи на відповідність критеріям академічної доброчесності, у будь-який спосіб, у тому числі порівняння змісту роботи та формування звіту подібності за допомогою електронної системи Unicheck.

- даю згоду на архівування моєї роботи в репозитаріях та базах даних університету для порівняння цієї та майбутніх робіт.

24.05.2021

*Дата*



*Підпис*

Панін Максим Олегович

*П.І.Б.студента*

## АНОТАЦІЯ

кваліфікаційної/магістерської роботи

Тема: «Юдеї у православній книжності Києва (XI-XIII ст.):  
літературні образи та їхній історичний контекст»

Автор: студент 2-го р.н. освітнього ступеня – магістр, спеціальності 032  
«Історія та археологія» освітньо-наукової програми «Історія (Юдаїка)»

Науковий керівник: к.і.н., ст. викл. Арістов В.Ю.

Захищена: " \_\_\_\_ " \_\_\_\_\_ 2021 р.

Короткий зміст роботи: Магістерська дипломна робота написана у руслі сучасного дослідницького напрямлення – релігійної імагології. Автор відходить від традиційної історіографічної парадигми, в кулі зору якої стоїть проблема присутності юдейського елементу на теренах Київської Русі. Дослідник намагається реконструювати літературні образи юдеїв в усій їх складності, починаючи від новозаповітних уявлень – до їх рецепцій у православних книжників. Таким чином, в роботі представлена спроба дослідження описових згадок юдеїв з точки зору їх оригінальності та семантичного навантаження. Фокус зосереджений на джерелах киево-руської доби XI-XIII ст.

The master's thesis is written in line with the modern research direction – religious imagology. The author departs from the traditional historiographical paradigm, which is focusing on the problem of the presence of the Jewish element in Kievan Rus. The researcher tries to reconstruct the literary images of the Jews in all their complexity, – from the New Testament ideas to their receptions by Orthodox scribes. Thus, the paper represents an attempt to study the narrative of the Jews in terms of their originality and semantic charge. The main focus is put on the sources of the Kievan Rus' of the XI-XIII-th centuries.

Вступ.

Розділ 1. Джерельна база та історіографія.

1.1. Огляд джерел.

1.2. Теоретико-методологічні засади дослідження.

1.3. Історіографія проблеми.

Розділ 2. Християнська парадигма та юдеї.

2.1. Становлення християнської парадигми: Новий Заповіт та юдаїзм.

2.2. Патристична література. Візантії та юдеї.

2.3. Київсько-руська книжна культура: знакові риси та тенденції.

2.4. «Реальні» східноєвропейські юдеї.

Розділ 3. Образи юдеїв в уявленнях київських книжників (XI-XIII ст.).

3.1. Слово про закон і благодать.

3.2. Повість временних літ.

3.3. Києво-Печерський патерик.

Висновки.

## ВСТУП

На сьогоднішній день дослідження в галузі імагології – дисципліни, яка займається історією образів та уявлень в їх розвитку та динаміці, становлять актуальний напрям в історичній науці. В цьому аспекті потребує всебічний розгляд така східноєвропейська релігійна група як юдеї, яка сприймалася місцевим населенням в якості «чужої», але мешкала, зокрема в Київській Русі та її периферії. Різноманітні наративні джерела часів києво-руської доби цілком дозволяють зробити реконструкцію літературних образів юдеїв, які в свою чергу можуть слугувати певними маркерами для християно-юдейських відносин в цей час.

Тим більш, сучасна історіографія з проблеми не до кінця використовує джерельний потенціал наративних пам'яток. Як буде зазначено в роботі, такі історіографічні лакуни мають місце й в, здавалося б, добре досліджених зразках києво-руської літератури. Це призводить до певних різночитань, а разом з тим й до дискусій серед науковців, найпомітніша з яких стосується питання природи юдофобії серед православних книжників, в якій я також займаю власну позицію.

**Мета магістерської дипломної роботи** – дослідити пласт православної києво-руської книжності (XI – XIII ст.) на предмет згадок та описів її авторами юдеїв. Реконструювати літературні образи юдеїв та охарактеризувати виявлені свідчення з точки зору їх оригінальності та семантичного навантаження.

### **Завдання:**

- вивчити джерельну базу та історіографію теми;
- провести критичний аналіз джерел і вивченої літератури;
- дослідити тяглість антиюдейських інтенцій в християнській парадигмі з часів Нового Заповіту – до візантійських отців церкви, спадщина яких стала ґрунтом для києво-руських книжників;
- розглянути особливості києво-руської книжної спадщини, її ключові концепти та природу юдофобії;

– реконструювати літературні образи юдеїв з різножанрових наративних джерел, ідентифікувати семантичні нашарування таких згадок, визначити їх функціональну роль в композиціях творів книжників;

– зробити висновки з досліджуваної проблеми.

**Об'єктом дослідження** є християнсько-юдейські відносини у Київській Русі XI – XIII ст.

**Предметом дослідження** є літературні образи юдеїв (включно з опосередкованими згадками юдейського елемента) в православній книжності.

**Хронологічні рамки** визначаються сер. XI – перш. пол. XIII ст., що обумовлено джерельною базою дослідження, де нижня ланка пов'язана з оприлюдненням «Слова про закон і благодать» Іларіоном, а верхня – перепискою монахів Симона та Полікарпа, яка стала «ядром» Києво-Печерського патерика.

**Територіальні рамки** сюжетно охоплюють східноєвропейський регіон, а саме територію середньовічної держави Київська Русь, включаючи периферійні землі (Крим). Особливий акцент робиться на літературі саме Києва – як «столиці» та центра книжної культури.

**Методологічною основою** для цієї роботи стала нова для компаративістики субгалузь – *релігійна імагологія*. Цей напрям запропонувала та розвиває російська дослідниця М.А. Андрейчева, дисертаційна робота якої стала для мене певним образчиком<sup>1</sup>.

Одним з головних дослідницьких методів моєї роботи був *метод джерелознавчого аналізу*; поряд з ним використовувався *метод герменевтичного аналізу* (в руслі І.М. Данилевського, Ранчина), який забезпечив глибоке занурення в тексти, в розуміння семантики певних узятих кейсів на кшталт дещефрування парафраза ; *історико-порівняльний метод* дозволив провести порівняльний аналіз між літературними образами юдеїв, за

---

<sup>1</sup> Андрейчева М.Ю. Образы иноверцев в Повести временных лет : Дис. ... канд. ист. наук.: 07.00.09 / Московский государственный университет. Москва: 2017. 224 с.

допомогою чого виявлялось слідування візантійській традиції, чи навпаки – ідентифікація оригінальності згадки як за походженням, так й за семантикою; *історико-генетичний метод* допоміг встановити причинно-наслідкові зв'язки появи конкретних уявлень, їх трансформацій протягом часу від ТаНаХу – до Нового Заповіту, патристичної літератури та остаточної рецепції вже києво-руськими книжниками.

**Принципи:** *принцип історизму* – уявлення про юдеїв розглядалися в їх розвитку та динаміці; *принцип об'єктивності* – прагнув до подолання суб'єктивних помилок і впливу інтересів, не пов'язаних з досягненням наукової істини; *принцип системності* – предмет історичного дослідження розглядався у взаємозв'язку зі всіма його елементами; *принцип комплексності* – проявляється у всебічному дослідженні цілого корпусу різножанрових наративів, які містять в собі згадки про юдеїв в різних контекстах; *принцип опори на історичні джерела* – інформацію про образи та уявлення серед православних книжників я черпав з історичних джерел, *принцип історіографічної традиції* – предмет історичного дослідження вивчався з урахуванням результатів його попереднього наукового вивчення (див. підрозділ 1.2).

**Структура.** Магістерська дипломна робота обумовлена метою, об'єктом, предметом і завданнями дослідження; складається зі вступу, трьох розділів, висновків, списку джерел і літератури, додатків.

У **вступі** була представлена наукова й суспільна актуальність роботи, визначені і поставлені мета, завдання, об'єкт і предмет дослідження, виокремлені географічні та хронологічні рамки.

Розділ 1 «**Історіографія та джерельна база**» складається з двох підрозділів:

- 1) У підрозділі «**Історіографія проблеми**» зроблено аналіз і дана критика вивчених наукових робіт відповідно до поставлених проблем. Відносно проблеми природи києво-руської юдофобії, автор займає власну позицію між двома умовними таборами дослідників, перші з котрих вважають більшість

антиюдейських згадок в літературних джерелах живою реакцією на юдейську присутність та/або практику прозелітизму, та другими – які наполягають на виключно книжній антиюдейській тенденційності.

- 2) В «**Огляді джерел дослідження**» визначений і проаналізований корпус джерел дослідження: Слово про закон і благодать, Повість временних літ, Києво-Печерський патерик та ін. Показаний їх джерельний потенціал та інформативність. Зокрема, особлива увага приділена деяким малопоміченим та/або взагалі непоміченим фрагментам з Києво-Печерського патерику. Згадано про перехресний аналіз та синхронність свідчень.

Розділ 2 «**Християнська парадигма та юдеї**» складається з чотирьох підрозділів:

- 1) Підрозділ «**Становлення християнської парадигми: Новий Заповіт та юдаїзм**» вводить в контекст християнсько-юдейських відносин з самого початку формування першого, адже опозиція до юдаїзму, певні протиставлення та конфліктність зароджуються ще в новозаповітну добу. Поміж іншого, артикулюється один з ключових в подальшому концептів для християнсько-юдейських відносин – теологія заміщення.
- 2) «**Патристична література. Візантія та юдеї**». В даному підрозділі зазначені автори серед отців церкви й їх твори, які декларували своє ригористично-антиюдейське ставлення та мали хоч опосередкований вплив на думку києво-руських книжників: мова йде в першу чергу про Іоана Златоуста, Григорія Богослова і т.і.
- 3) В підрозділі «**Києво-руська книжна культура: знакові риси та тенденції**» визначені і проаналізовані особливості та тенденції книжної культури Київської Русі, яка поширилася з прийняттям християнства. В цьому контексті дається детальний ідейно-політичний екскурс в києво-руську писемну спадщину (ідея виключеності, провіденціалізм, есхатологія, теологія заміщення, зокрема концепція «Київ – Новий Єрусалим»).
- 4) «**Реальні**» **східноєвропейські юдеї**. В цьому підрозділі виконана спроба представити східноєвропейських юдеїв «такими, якими вони були насправді».



Введений екскурс до історії їх розселення на цих теренах, в тому числі беруться до уваги топонімічні згадки.

Розділ 3 «Юдеї в уявленнях київських книжників (11-13 ст.)» є головним в моєму доробку. В свою чергу він ділиться за хронологічним принципом на три підрозділи за найменуванням джерел, які було досліджено:

- 1) **Слово про закон і благодать.**
- 2) **Повість временних літ.**
- 3) **Києво-Печерський патерик.**

Насамкінець зроблені узагальнення і **висновки** по досліджуваній темі. Визначено потенціал роботи для подальших досліджень.

#### **Апробація магістерської роботи:**

1) Доповідь на тему: «Образ иудеев в Киево-Печерском патерике (XV в.): перспектива православного книжника» / VII Всеукраїнська конференція «ОДЕСЬКІ ЧИТАННЯ: актуальні проблеми всесвітньої історії» при факультеті історії та філософії Одеського національного університету ім. І.І. Мечникова, 24 жовтня 2020 р.

2) Публікація тез та доповідь на тему: «Потенциал Киево-Печерского патерика как исторического источника по иудаике» в науковому збірнику *Каразінські читання (історичні науки): Тези доповідей 74-ї Міжнародної наукової конференції (м. Харків, 23 квітня 2021 р.)*. – Харків: ХНУ імені В. Н. Каразіна, 2021 – 47-48 с.

3) Публікація статті за темою: «Києво-Печерський патерик в контексті юдаїки: історіографічні спостереження та джерельний потенціал» у науковому фаховому виданні – *Віснику Харківського національного університету імені В. Н. Каразіна. Серія «Історія»* (рецензується фаховою комісією/ в друці).

# Розділ 1

## Історіографія та джерельна база

### 1.1. Теоретико-методологічні засади дослідження

Відповідно до принципу історіографічної традиції та зважаючи на новітні напрями історичних досліджень, спробую дослідити образи юдеїв у всіх їх багатогранностях й багатощаровостях. Як вже було зазначено у Вступі, такий предмет дослідження потребує «особливої уваги», яка цілком може буде забезпечена в рамках імагологічного вивчення.

Імагологія (походить від лат. «*imago*» – изображение, образ) – це наукова дисципліна, до компетенції якої входить вивчення законів існування, функціонування та інтерпретації образу «іншого». Ця галузь знань знаходиться на перетині з історією та літературознавством, що актуалізує в ній використання компаративистських методів дослідження.

Імагологія виникла в 50-х рр. минулого століття у Франції та спершу займалась вивченням образу «іншого» в площині країни та народу. Однак як люба дисципліна вона розвивається, на сьогоднішній день активно розроблюється термінологічний апарат та методика дослідження релігійних груп/конфесій. Тому однією з таких субгалузей постає *релігійна імагологія* – яка вивчає образи іновірців в широкому контексті (віровчення, культ, звичаї, забобони, зовнішній вигляд і т.і.). Запропонувала такий підхід російська історикиня – Маріанна Юр'ївна Андрейчева<sup>2</sup>.

Як я вже згадав, її дисертація присв'ячена образам іновірців в Повісті временних літ, вона стала для мене своєрідним методичним посібником. Так, М. Андрейчева досліджувала уявлення києво-руських книжників про язичників, мусульман, католиків та лише в останню чергу про юдеїв, які в

---

<sup>2</sup> Андрейчева М.Ю. Религиозная имагология: предмет и задачи нового историко-имагологического направления. *Исторические, философские, политические и юридические науки, культурология и искусствоведение. Вопросы теории и практики (входит в перечень ВАК)*. Тамбов: 2016. № 11. Ч. 2. С. 38.

порівнянні з іншими героями її роботи описані найбільш детально. При цьому джерельний потенціал дозволяв захопити ще як мінімум три сюжети, окрім «вибора віри» князем Володимиром та «Промови Філософа». Мова йде про щонайменше одну згадку в космографічному вступі перед початком самого літописа, тобто з суддею Гедіоном, який, нібито пророкував занепад юдаїзму та, третя згадка могла би стосуватися погрому 1113 р.

Тим не менш, М. Андрейчева спромоглася знайти раніше невідомі для дослідників прямі й косвені джерела для ПВЛ. Таким чином, дослідниця вказала на глибинні семантичні пласти – як-то зв'язок між чоботами та лаптями у волзьких булгар (сакральна інтерпретація), чи віднайдення Андрейчевою декількох прототипних мотивів сюжету вигнання Перуна, котри мають коріння в агіографічних пам'ятниках (свт. Стефан Суржский, свт. Климент Римський та житія херсонеських святих).

Більш прикладним для моєї теми було дослідження книжної тяглості до певних авторитетних текстів (біблейський корпус та святі отці). Вони задавали певні стандарти, які часто невідповідали новій дійсності, але продовжували транслюватися лише через «репутацію» (в моєму випадку, це інвективно-полемічна антиюдейська література).

Серед інших дослідників, які концептуально вплинули на мою роботу, треба згадати праці русиста-класика І. М. Данилевського<sup>3</sup> та А.М. Ранчина<sup>4</sup>

## **1.2. Історіографія проблеми**

Здається більш вдалим аналізувати історіографію з досліджень давньоруських текстів в відповідних розділах та підрозділах.

Тут лише позначу дійсно раніше ніколи не помічені фрагменти, пов'язані з Києво-Печерським патериком. Так, в контексті юдаїки, КПП

---

<sup>3</sup> Данилевский И.Н. Повесть временных лет: герменевтические основы источниковедения летописных текстов. Москва, 2004. 307 с.

<sup>4</sup> Ранчин А.М. О принципах герменевтического изучения древнерусской словесности. *Древняя Русь. Вопросы медиевистики*. 2001, №2. С. 69-81.

неодноразово розглядався як важливе історичне джерело поряд з ПВЛ та СЗБ Іларіона. Однак потенціал джерела розкритий не повністю.

Традиційно історіографія в контексті КПП і юдаїки обмежується розглядом одного сюжету – життя Євстратія Постника<sup>5</sup>. Така уважність до цього джерела легко пояснюється сюжетною динамікою новели, яка різко виділяє це «Слово» серед інших. Проте, в арсеналі КПП містяться й інші, менш помітні, наративи, які, тим не менш, заслуговують на увагу. Вони також проливають світло на образ юдеїв, доповнюючи своїми штрихами юдофобську перспективу православного духовенства. Тим більше це актуально у зв'язку з популярністю КПП в якості четьей книги як такої, про що вже було знадановона дійшла до нас в кількості близько 200 списків<sup>6</sup>. Такий авторитетний і оригінальний для Східної Європи агіографічний збірник

---

<sup>5</sup> Трахтенберг, Дж. Дьявол и евреи. Средневековые представления о евреях и их связь с современным антисемитизмом / Пер. с англ. В. Рынкевича. Москва: 1998. С. 122-126.

Чекин, Л.С. К анализу упоминаний о евреях в древнерусской литературе XI – XIII веков. *Славяноведение*. №3, 1994. с. 39-40.

Литаврин, Г.Г. Киево-Печерский патерик о работорговцах-иудеях в Херсоне и о мученичестве Евстратия Постника. В: *Литаврин Г.Г. Византия и славяне: (Сборник статей)*. Санкт-Петербург, 2001. с. 478-495.

Кулик, А. Евреи Древней Руси: источники и историческая реконструкция. *RUTHENICA*. Київ, 2008. №7. с. 66.

Петрухин, В.Я. Евстратий Постник и Вильям из Норвича – две «пасхальные» жертвы. В: Петрухин В.Я., Белова О.В. // «Еврейский миф» в славянской культуре. Москва, 2007, с. 209-227.

Петрухин, В.Я. Евреи в древнерусских источниках. XI – XIII вв. // *История еврейского народа в России. От древности до раннего нового времени*. Т.1. Москва, 2010. с. 223-226.

Петрухин, В.Я. К дискуссии о евреях древней Руси: национальный романтизм и «культушка чеширского кота». // «Русь и все языци»: Аспекты исторических взаимосвязей: Историко-археологические очерки. Москва, 2011. с. 252-253.

Панченко, А.А. К исследованию «еврейской темь» в истории русской словесности: сюжет о ритуальном убийстве. *НЛЮ*, №4, 2010.

Панченко, А.А. Христовщина и скопчество: фольклор и традиционная культура русских мистических сект. Москва, 2002. с. 167.

Карпов, А.Ю. Несколько замечаний к слову о преп. Евстратии Постнике. // *Исследования по истории домонгольской Руси*. Москва, 2014. С. 239-251.

Pereswetoff-Morath, A. A grin without a cat. V.2. Jews and Christians in Medieval Russia – assessing the sources. Lund, 2002. 163 p., – тільки останній дослідник в своїх дослідженнях пішов дещо далі.

<sup>6</sup> Киево-Печерский патерик. // Библиотека литературы Древней Руси. Т.4. Санкт-Петербург, 1997. С. 641

безсумнівно відігравав вагому роль в конструюванні як історичної пам'яті, так і свого роду морально-етичної матриці читача.

Взагалі, осьовою темою в контексті давньоруських джерел і юдаїки є парадигма «історичності»/достовірності почерпнутих відомостей. Всіх вищезгаданих дослідників умовно можна розділити за оссю «реальність – книжність» або, простіше кажучи, на два табори:

1) тих, хто бачить в джерелах відображення живої реакції давньоруських книжників: полеміку з євреями, їх впливом, релігійним прозелітизмом і т.і.;

2) тих, хто бачить в образах євреїв й в антиюдейській риторичі просте наслідування (калькування) греко-візантійської літературної традиції.

У цій дихотомії мені ближче друга когорта дослідників, однак я не погоджуся з думкою про просте наслідування святоотецької і аскетичній літературі: компіляції киево-руських книжників носять по-своєму оригінальний характер. Це буде відображено в моєму дослідницькому розділі.

Адже завдяки всьому накопиченому багажу знань по темі вже назрів вихід за рамки звичної дослідницької парадигми щодо вивчення «історичності» відомостей про юдеїв (одну з серйозних спроб в цьому напрямі зробив згаданий Пересветов-Мурат). У зв'язку з цим я пропоную розглядати всі описи юдейського з точки зору їх функціональної семантики, а, в руслі історії уявлень та релігійної імагології.

### **1.3. Огляд основних джерел дослідження.**

«Слово про закон і благодать» Іларіона (далі – СЗБ) – урочиста промова книжника Іларіона, за жанром відноситься до православної гомілетики, тобто, є проповіддю.

Завдяки згадуванню в ній подій та історичних осіб, достовірно встановлюється, що вона була написана не раніше 1037 р., коли була побудована церква Благовіщення на Золотих воротах, і не пізніше 1050 р., коли померла велика княгиня Ірина-Інгігерда, яка згадується в СЗБ як жива особа.

За структурою СЗБ складається з трьох послідовних частин: 1) старозаповітна історія; 2) історія християнства; 3) історія православ'я на

Русі, яке зобов'язане своїм розповсюдженням та розквіту князю Володимирі, та його сину – князю Ярославу.

Після цього певною мірою панегірика до Ярослава Мудрого – тодішнього великого київського князя – Іларіон був призначений на церковну посаду митрополита. Перехресний аналіз джерел, а саме одна зі статей «Повісті временних літ», допомагає датувати цю подію 1051 р. Таким чином, Іларіон став першим руським за походженням митрополитом: до цього призначалися на цю посаду лише візантійські греки, що відіб'є свій слід на певні характерні ознаки СЗБ. Мова йде про специфічне історіософічне бачення Іларіона, яке в подальшому буде транслюватися в інших давньоруських джерелах: провіденціалізм, теологія заміщення, започаткування основи для концепції Києва як Нового Єрусалиму.

Останні дві риси міцно пов'язані, що дає змогу твердити, що СЗБ сповнено антиюдейської й антивізантійської риторики, образів. Власне, їх опис та особливо юдофобська позиція (?) Іларіона будуть предметом мого дослідницького зацікавлення.

В этом исследовании будем опираться на текст, напечатанный по рукописи Синодального собрания, №591 (ГИМ), который датируется второй половиной XV в. Синодальный список – наиболее близок к протографу и единственный, в котором сохранился текст первоначальной полной редакции «Слова» с Похвалой Ярославу Мудрому<sup>7</sup>.

«Повість временних літ» (далі – ПВЛ) – найбільш ранній з давньоруських літописних зведень, які дійшли до нас з початку XII ст. Він відомий за трьома редакціям і декількома списками з незначними відхиленнями у текстах, внесеними переписувачами. Через це можна говорити про таку собі колективну творчість аж декількох поколінь чернців, які працювали над ним та відбиває існуючи в давньоруському книжному середовищі певні уявлення про початкову історію Русі, різних етнічних

---

<sup>7</sup> Молдован А.М. Слово о законе и благодати Илариона Наукова думка, 1984. – с.80

елементів, одним з котрих був й юдейський. Самий літопис було укладено в Києві.

Період історії, який охоплює літопис, починається з біблійних часів у вступній частині та закінчується в третій редакції 1117 р., тим самим цілком покриваючи цікавий для нас період. Відноситься до розряду державницьких літописів, про що ще буде згадано в відповідному підрозділі щодо православного духівництва та їх книжної спадщини.

Православні автори не ставили за мету описати чи зобразити юдеїв, тому в контексті цієї роботи ретельному вивченню підлягають декілька найбільш репрезентативних літописних фрагментів та окремих оповідань: 1) космографічне введення у ПВЛ; 2) «вибір віри» князем Володимиром; 3) «промова грецького філософа» (православний катехізис); 4) згадка про погром 1113 р., - де містяться свідчення щодо уявлень православних книжників про спосіб життя, ритуалістику і т.і. інших етноконфесійних груп, зокрема юдеїв.

Києво-Печерський патерик (даті КПП) – найдавніший агіографічний збірник часів Київської Русі, що містить оригінальні наративи про історію однойменного монастиря та діяння його насельників. Ядром КПП стали два послання, написані на поч. XIII ст. Перше послання написано єпископом Володимирським і Суздальським Симоном (колись був ченцем Києво-Печерського монастиря; помер у 1226 р.) своєму духовному учневі – Полікарпу. Друге – самим Полікарпом і адресовано Києво-Печерському архімандриту Акіндіну. Мета послань полягала у повчанні ченців в руслі християнських ідеалів на прикладах святих подвижників, а також в прославленні самої обителі.

З огляду на специфіку житійного жанру, сповненого релігійно-фантастичними «дивами» (видіння, зцілення, пророкування, екзорцизм та ін.) і патериковим ідеалізмом, мені видається можливою реконструкція уявлень києво-руських книжників про юдеїв.

Тим більше це актуально у зв'язку з популярністю КПП в якості четьей книги як такої, вона дійшла до нас в кількості близько 200 списків. Такий

авторитетний і оригінальний для Східної Європи агіографічний збірник безсумнівно відігравав вагомий роль в конструюванні як історичної пам'яті, так і свого роду морально-етичної матриці читача.



## Розділ 2

### Християнська парадигма та юдеї

Цей розділ складається з чотирьох підрозділів, тематика й проблематика яких безпосередньо пов'язана зі становленням християнської парадигми та місцем в ній юдеїв. Цей розділ є загальноконтекстним перед головною частиною роботи та повинен окреслити основні точки перетину християн з юдеями, їх певні зони конфлікту як на релігійно-ідеологічному поприщі, так й на політичній арені. Це забезпече більш широке й глибоке розуміння історичного та літературного бекграунду, в якому з'являлась та розвивалась опозиція до юдаїзму, в яких умовах це відбувалось і що за собою несло.

Спочатку потрібно розібратись з термінологією, яка існує в науковій літературі та до якої саме буду апелювати я. Під християнською парадигмою (від грец. Παράδειγμα – шаблон, приклад, зразок; та παραδείκνυμι – представляти) маю на увазі сукупність світоглядних установок, «догм», відповідно з якими здійснювалися наступні побудови й узагальнення авторів; в досліджуваному випадку це стосується уявлень християн по відношенню до юдеїв, в подальшому – баченню самих православних книжників про юдейську релігійну меншину.

Опозиційність, яка властива християнській релігійній течії по відношенню до свого генетичного попередника, в науковій мові має назву – антиюдейський дискурс.

В історіографії можна зустріти кілька, здавалося б, взаємозамінних дефініцій, пов'язаних з цим дискурсом: антисемітизм, християнський антисемітизм, химерний антисемітизм, антиюдаїзм, юдофобія, – але насправді кожен з термінів має свої дефініційні тонкощі та конотації, через що можуть ставатися непорозуміння. Непоганий термінологічний огляд намагається дати

російський історик Дмитрієв<sup>8</sup>. Однак його улюблений варіант «середньовічний християнський антисемітизм» – мені здається надто перевантаженим.

Вслід за новітньою історіографією (Пересветов-Мурат) я взагалі буду уникати терміну антисемітизм, який сьогодні має під собою акцентність саме расово-етнічної ворожнечі та чітко закріплений за темами Голокосту, політикою пам'яті тощо.

В своїй роботі я буду віддавати перевагу термінам антиюдаїзм та юдофобія, які мають більш вузький спектр та розповсюджуються переважно на конфесійно-релігійну нетерпимість й забобони.

## **2.1. Становлення християнської парадигми: Новий Заповіт та юдаїзм.**

Особливу актуальність тема отримала після Катастрофи європейського єврейства<sup>9</sup>, тому що переважна більшість європейців на час тих подій сповідувало християнські цінності, тоді з новим поштовхом дослідники почали вивчати цю тему<sup>10</sup>.

Насправді, написано так багато ґрунтовних праць по проблемі Нового Заповіту та антиюдаїзму, що важко виокремити щось нове в темі, де я не є фахівцем. Тому в межах цього маленького підрозділу я спробую викласти найбільш показові кейси, які будуть слугувати ілюстраціями зародження антиюдейського дискурсу серед перших послідовників Христа. Більш того, іноді саме вони перетворюються на літературні топоси, які почнуть набувати нових сенсів та семантичних навантажень в подальшому.

---

<sup>8</sup> Дмитриев М.В. Антииудаизм и антисемитизм в православных культурах Средних веков и раннего Нового времени (обзор исследований). // Евреи и христиане в православных обществах Восточной Европы. М.: 2011. с. 10-11.

<sup>9</sup> Катастрофа європейського єврейства – результат політики нацистського режиму в Німеччині в сер. ХХ ст. по планомірному знищенню євреїв. Жертвами такої політики стало близько 6 млн. євреїв з території Європи.

<sup>10</sup> Лёзов С. Новый Завет и юдофобия. В: Попытка понимания: Избранные работы. // М.-СПб, 1998. С. 255-256.

Перш за все, потрібно згадати, що саме християнство історично виникло в релігійному контексті юдаїзму часів Другого Храму<sup>11</sup>: сам Ісус і його безпосередні послідовники (апостоли) були за походженням й вихованням юдеями. Потрібно згадати, що перші апостоли продовжували вважати себе юдеями за віросповіданням, для них священним писанням були книги ТаНаХу, тобто – Старого Заповіту.

Навколишнє середовище, як це видно навіть з новозаповітного корпусу текстів, сприймало їх сектою. Тобто, однією з чисельних релігійних груп, яка, можна сказати, «відбирала хліб» у традиційних юдеїв, котрі названі євангелістом Лукою «фарисеями і законниками» (Лк. 7:30-31). Таким чином, про таку міжгрупову конфронтацію маємо свідчення з самих християнських текстів.

Сам Ісус також був налаштований до юдаїзму досить контраверсійно та відкрито опозиційно. Зокрема, й до юдейської релігійної практики справлення шабату<sup>12</sup>. Він сам проповідував в ці дні, а коли одного разу юдейські жерці причепились до його учнів, котрі зривали колосся в суботу, згідно з Євангелієм Марка: «І сказав він [Ісус – моя примітка] до них: «Субота постала для чоловіка, а не чоловік для суботи, а тому то Син Людський Господь і суботі»» (Мк 2:28).

Таким чином, як видно з уривку вище, Христос нібито десакаралізовував старі або «вітхі», як їх потім почнуть називати, уявлення юдейських законників. Останні, на його думку, насправді були лише лицемірами, а не доброчесними людьми. В цьому уривку яскраво видно одну з вже пізніше

---

<sup>11</sup> Другий Храм – період з сер. VI ст. до н. е. до 70 р. н. е. Після Вавилонського полону євреям дозволили повернутися на батьківщину і відбудувати Єрусалимський храм, який був заснований раніше царем Соломоном. Другий Храм проіснував до 70 р. н. е., коли він був зруйнований військами римської імперії.

<sup>12</sup> Шабат – особливий релігійний день зі статусом свята יום טוב («йом тов»), згідно з яким юдеї повинні утримуватися від праці та приділяти цей «добрий день» погові. Сам гебрейський корень שָׁבַת означає «утримуватися», «відпочивати» і перша відповідна релігійна конотація зі сторони бога зустрічається в першій книзі П'ятикнижжя Буття (див. Буття 2:2-3).

розроблених християнських концепцій про т.з. теологію заміщення<sup>13</sup>. Вона постійно бралась на озброєння в антиюдейських полемічних випадках.

Якщо повертатися до суботи, то вже після розп'яття Ісуса, його риторику підхватяють апостоли. Наприклад, ап. Павло в посланні Колоссянам повідомить, що субота – це немов «тінь майбутнього» (Кол. 2:17). А практику юдейських заповідей, даних Мойсеєм, він зведе до «служіння смерті, вирізане на каменях буквами [..]» (2 Кор. 3:7), в своєму Другому посланні до Коринфян. Не важко побачити в цьому негативне ставлення до релігійних почуттів юдеїв та їх традиції загалом.

В цьому контексті можна згадати полемічні випадки, котрі спричиняв Ісус проти «мейнстрімних» юдейських релігійних кіл. В Євангелії від Матфея в третій главі розповідається про хрещення та те, що багато людей приходили до Йоана Хрестителя: «Як побачив же він [Ісус – моя примітка] багатьох фарисеїв та саддукеїв, що приходять на хрещення, то промовив до них: **Роде зміїний**, хто вас надоумив утікати від гніву майбутнього?» (Мф. 3:7).

«Горе вам, книжники та фарисеї, лицеміри, що подібні до гробів побілених, які гарними зверху здаються, а всередині повні трупних кісток та всякої нечистоти! Так і ви, назовні здаєтеся людям за праведних, а всередині повні лицемірства та беззаконня!» (Мф. 23:27-28).

Така палка та фанатична риторика Ісуса – засновника власної релігійної школи, безумовно, привела до прямої ворожнечі з «нетолерантним» оточенням. Яке, як відомо за одним з найголовніших сюжетів Євангелій, призвело до страти Ісуса на хресті. С. Льзов влучно називає страстні оповідання – такими, що «мають найбільший юдофобський потенціал»<sup>14</sup>. Тому тут потрібно дещо призупинитися. Я погоджуюсь з такою оцінкою – й дійсно, суд перед Понтієм Пілатом, знущання над Христом, його хресна хода до

---

<sup>13</sup> Теологія заміщення – це християнська еклезіологічна концепція, відповідно до якої Новий Заповіт немов заміщає Старий, адресований лише юдеям. Фундамент для такої опозиції закріплений Євангеліями та апостольськими посланнями, в подальшому його успадкувала святоотецька традиція, яка інтерпретувала їх вже в інвективно-полемічному дусі.

<sup>14</sup> Там само: с. 269.

Голгофи, страга через розп'яття, – все це найдраматичніші епізоди з новозаповітного циклу. Такі емоційні потрясіння більш всього чіпляють аудиторію як-то слухачку (в церкві), так й читацьку.

Визнаючи факт «демонстративної ворожнечі» до юдеїв з боку послідовників Христа, Дж. Трахтенберг звертає увагу на одну цікаву деталь з Євангелія від Луки, де розповідається про те, що перед стратою, на суді у Понтія Пілата, останній робить аж дві спроби врятувати Ісуса<sup>15</sup>. Але вони були марними через непримириму позицію, зокрема юдейських первосвящеників та й всього єврейського народу. Так, з точки зору євангеліста Матфея : «... ввесь народ відповів [Пілату – моя примітка] і сказав: На нас Його кров і на наших дітей!...» (Мф. 27:25).

Підбиваючи підсумки, зазначу, що перші антиюдейські інтенції пов'язані з банальним конкуруванням нової релігійної течії зі старими. Ісус з апостолами вважали, що їх вчення особливе і що вони є гідним заміщенням для «старого Ізраїлю». Послідовники Христа разом з ним намагались вести полеміку з юдеями, іноді доволі палку, що, безумовно, призводило до ворожнечі. Останні намагались придушити «секту», що закінчилося стратою Христа. Після цього, розп'яття Христа – стане найпопулярнішим звинуваченням проти євреїв, яке можна вважати стійким полемічним топосом, який «перекочує» спочатку в патристичну, а згодом й в давньоруську літературу.

## **2.2. Патристична література. Візантія та юдаїзм.**

Конфесійно-юридичне оформлення відокремлення християн від юдеїв відбулося на Першому Нікейському соборі, який зібрав імператор Костянтин I у 325 р. Тоді було прийнято фундаментальні положення для християнства: Символ віри з семи пунктів, заборона аріанства, зафіксовані прерогативи чотирьох основних єпископів (Римського, Александрійського, Антіохійського

---

<sup>15</sup> Трахтенберг Дж. Дьявол и евреи. Средневековые представления о евреях и их связь с современным антисемитизмом / Пер. с англ. В. Рынкевича. Москва, 1998. 294 с.

та Єрусалимського) і було встановлено час щорічного святкування Пасхи. Останнє особливо цікаве для цього дослідження. Саме на Нікейському соборі було визначено відзначення цієї події в першу неділю після першої повні після весіннього рівноденства. З того часу Пасхи християнська і юдейська не співпадають.

Слідом за Христом та апостолами, антиюдейську риторику «підхоплюють» спочатку християнські апологети, а потім й візантійські отці Церкви. Однак їх антиюдейські випадки більш ригористичні, сповнені інвективно-полемічного духу. Це зумовлено, на мою думку, тим що вони тільки намагалися ствердитися у вірі в якості цілісного організму, сконструювати більш-менш потужну та автономну Церкву як ідеологічно, так і культурно незалежну (особливо від юдаїзму). Таким чином, на праці отців Церкви потрібно дивитись крізь призму непримиримої та палкої полеміки, котра була притаманна пізньоантичній добі в цілому. Тут, мені здається, можна порівняти цих християн, котрі тільки-но виходять з під впливу юдаїзму з підлітками, котрі намагаються почати самостійне від батьків життя. Чи, як би ця метафора грузно не звучала, з міцними неофітами. Думаю, що останнє твердження більш влучне, адже отці уособлювали, як правило, освічену писемну культуру з певною традицією та часто були готови померти заради своєї істини. Пропоную подивитись на вже знайомий нам кейс з суботою/шабатом саме з під їхніх «лінз».

Зупинимося на питанні протиставлення суботи та неділі, як особливих днів у юдеїв та християн відповідно. Отці Церкви дещо модернізували та трансформували єврейську суботу, подією, котру я ще не згадував – чудесним воскресінням Христа, котре відбулося, згідно відомим євангельським сюжетом, у першій день після суботи, тобто, в неділю, або, як краще передає цей день тижня російська мова: «в воскресение», – котре і було названо на честь цього християнського дива.

Одним з перших подібну ніби заміну суботи на неділю вивів Ігнатій Богоносець (II ст.), коли викривав юдеїв в своєму трактаті: «если мы доселе

ещё живём по закону иудейскому, то чрез это открыто признаёмся, что мы не получили благодати»; «жившие в древнем порядке дел приближались к новому упованию и уже не субботствовали, но жили жизнью Воскресения»<sup>16</sup>.

Гарною ілюстрацією цієї ж метаморфози, так би мовити, є й слова іншого церковного діяча та відомого християнського богослова Іустина Філософа (II ст.): «В день же солнца [мова йде про назву дня тижня, тобто неділі, – ред. МП] мы все вообще делаем собрание потому, что это есть первый день, в который Бог, изменивши мрак и вещество, сотворил мир, и Иисус Христос, Спаситель наш, в тот же день воскрес от мёртвых»<sup>17</sup>.

Таким чином, волею-неволею, християни домоглися звести свій власний ідеологічно забарвлений дискурс, пов'язаний з їх месією – Христом, котрий був розіп'ятий юдеями (що важливо в контексті подальшої християно-юдейської полеміки), а потім воскрес, що також відобразилось в християнському календарі. На початку IV-го ст. християнство здобудиться нового статусу легітимної релігії в Римській імперії та дуже швидко розповсюдиться по всім доступним ойкуменам.

Підбиваючи підсумок, зазначимо, що не дивлячись на спільні витoki та близькі релігійно-політично-культурні контексти, юдаїзм та християнство по-різному виділяють сьомий день. Для євреїв таким особливим і релігійно важливим днем є субота, згідно з приписами Тори, - вони повинні згадувати про свою обраність богом та вихід з Єгипту; для християн ж таким святим днем є неділя, для котрої актуально зовсім інше семантичне підґрунтя, а саме Христос та його чудесне воскресіння після розп'яття. Фундаментом їх релігійної догматики, в першу чергу становить Новий Завіт та тексти авторитетних отців Церкви, котрі окрім окреслення своїх позицій стосовно сьомого дня, вдавались ще й до інвективно-полемічних атак на юдеїв й по інших причинам.

---

<sup>16</sup> Св. Ігнатій Богоносец. Послание магнезийцам, 8-9 // Писания мужей апостольских. 2008. С. 344.

<sup>17</sup> Св. Іустин Философ. Апология 1, 67 // Ранние отцы Церкви. Антология. – Брюссель, 1988. С. 339.

Говорячи про формування образу юдея, неможливо не згадати «головного юдофоба» Візантії – Іоана Златоуста (IV-V ст.), праці якого будуть взірцем для наступних авторів, в тому числі й давньоруських. Розглянемо його роботу «Проти юдеїв»<sup>18</sup>.

Вісім гомілій (проповідей) «проти юдеїв» були вимовлені св. Іоаном Златоустом в Антіохії в два прийоми: перші три – восени 386, а останні п'ять – восени ж 387 року. Приводом до їх виголошення послужило те, що багато християн – або за старою звичкою, або через нерозуміння і захопленню – брали участь в справлінні свят і постах з місцевими юдеями, в тому числі відвідували синагоги. Проти цього «нерозуміння» і були спрямовані слова Златоуста, який з'ясовує в них, що юдейство вже втратило своє значення і тому дотримання його обрядів противно волі Божої.

Багато з тез Златоуста (в подальшому я буду їх ще згадувати) стануть полемічними топосами надалі<sup>19</sup>:

По-перше, юдеї в трактаті звинувачуються у «невірності». Тут засуджуються юдейські свята. Окремо наголошується, що вони розіп'яли главу Церкви – Христа. Зустрічається випад проти синагог, де юдеї «зцілюються» демонами.

По-друге, засуджуються єврейські пости, які противні богу. Іоан Златоуст наголошує, що Христос приніс себе в жертву заради порятунку усіх народів. Тепер, місія християн – образумити «заблудших» і повернути їх до істини.

По-третє, наголошує на беззаконні юдеїв. Тут вказівка на зруйнований Єрусалимський храм, який, на думку Іоана Златоуста, ніколи не може бути відновлений. Це має підкреслювати хибність юдейського вчення.

---

<sup>18</sup> Творения святого отца нашего Иоанна Златоуста, архиепископа Константинопольского, в русском переводе : Т. 1 : С изображением святого Иоанна Златоуста и его жизнеописанием. – 1895. – СХІІ, 883 с. / Против иудеев. с. 635-749.

<sup>19</sup> Казенина Е. Т. «Маргарит» и историко-культурная ситуация на Руси XV—XVI в. // Древняя Русь. Вопросы медиевистики. – 2002. – №4 (10). – С. 57-66.



По-четверте, бог відкинув юдеїв, а підніс Христа. Знову відбувається посилення на сюжет зі зруйнованим храмом, як символ віддаленості від істини.

По-п'яте, юдеї не можуть відзначати свята, не порушуючи закону. Іоан Златоуст наводить приклади п'янства, обжерства і інших гріхів серед євреїв. На останок автор наголошує, що треба повертати до істинної віри тих, хто захопився жидовським вченням.

Що стосується правового положення юдеїв у Візантійській імперії, то починаючи з часів правління Феодосія II (V ст.) з'являються певні обмеження для представників цієї конфесії. Тоді ж відбулося видалення юдеїв з ряду державних посад, було заборонено займати воєнні посади<sup>20</sup>. Пізніше це повториться у кодексі Юстиніана I. Тим не менш, важко говорити про якісь постійні тенденції як в законодавстві, так й в практичному сенсі щодо юдеїв з боку візантійців.

Отже, опозиція християн щодо юдаїзму зароджується ще в новозавітну добу. Пізніше вона закріплюється і оформлюється юридично-канонічно на Нікейському соборі у 325 р. Візантійські автори у своїх текстах постійно наголошували на перевагах християнства, на недосконалості і «вітхості» юдейського вчення. Можна помітити, що Новий Завіт розглядається як досконале завершення Старого Завіту. Таке протиставлення простежується у багатьох деталях: єврейська субота (шабат) і християнська неділя (воскресіння), юдеський закон і християнська істина тощо.

У наступних розділах ми простежимо, як візантійська літературна традиція впливала на давньоруських книжників, що вони перейняли сліпо, а що замінили.

### **2.3. Київсько-руська книжна культура: знакові риси та тенденції.**

Оминаючи увагою питання існування дохристиянської слов'янської писемності, слід визнати широке поширення книжкової культури після

---

<sup>20</sup> Sharf A. Byzantine Jewry from Justinian to the Fourth Crusade. — New York: Routledge, 1971. — 22 p.

офіційного акту прийняття християнства в 988 р. Безумовно, важливо виділити роль солунських братів Кирила і Мефодія, які дали слов'янську писемність Великій Моравії, та виховали учнів, що поширили її у Східній Європі.

Повертаючись до Русі, зауважимо, що авторитет книги і письмового слова ріс разом із збільшенням впливу церкви в житті держави. У цьому контексті виділяється освітня діяльність князів-книжників X-XII ст. Володимира Великого, Ярослава Мудрого, Володимира Мономаха; київських митрополитів Іларіона, Никифора та ін.

Для середньовічних писарів було очевидно, що всі книги утворювали особливу, упорядковану ієрархічну систему<sup>21</sup>.

У цій системі верхню сходинку ієрархічної градації займало Святе Письмо, точніше Нової Завіт - найбільш авторитетний і поширений в східнослов'янських землях біблійний кодекс, який був ядром усієї давньоруської літератури<sup>22</sup>. Слідом за біблійними текстами йшли твори святих отців, церковні перекази, агіографічні твори і інші пам'ятники духовної писемності. Теоретично всі читацькі запити, жанрово різноманітні, могли отримати тільки конфесійну літературу, яка містила цінності християнського віровчення, богослов'я і моралі.

Часто в давньоруській писемності спостерігається така схема: довгий перелік цитат зі Старого Заповіту, який завершується фразою з Нового Завіту. Тут ми бачимо ціннісну шкалу різних частин з Біблії для християн з Давньої Русі. Так, Старий Завіт був ближчий до релігійних уявлень представників давньоруської культури і тому привертав увагу книжників. В той же час, Новий Завіт в контексті священної історії був завершенням і вінцем Старого Завіту та був набагато ціннішим<sup>23</sup>.

---

<sup>21</sup> Калугин В.В. Древнерусская литература: Изображение общества / Изд. М.: Наука — 1991 — с.88-89.

<sup>22</sup> Живов В.М. Особенности рецепции византийской культуры в древней Руси. // Разыскания в области истории и предыстории русской культуры М.: 2002. С. 25.

<sup>23</sup> Мюллер Л. Киевский митрополит Иларион // Мюллер Л. Понять Россию: историко-культурные исследования. М.: Прогресс-Традиция, 2000. С. 228.

Для давньоруських книжників також був характерним пошук джерел інформації у неканонічних книгах. У ПВЛ у переказі біблійного сюжету, що передує своєрідному уроку історії, помітне використання апокрифічної літератури<sup>24</sup>.

В основному, біблійні тексти, які освячені божественним авторитетом, ставали взірцем мовних зворотів, ідіом та найголовніше поглядів на які слід було орієнтуватися в індивідуальній творчості православним авторам. Володіючи ідеологічною перевагою - здатністю висловлювати богодуховну істину, вони визначали середньовічні мовні та стилістичні норми (як на рівні окремих лінгвістичних одиниць, так і на рівні всього тексту, його структури) і служили еталоном для давньоруських письменників.

Однак далеко не всі біблійні книги в рівній мірі були відомі і шановані на Русі. Найбільшою популярністю користувалися Євангеліє, Апостол і Псалтир. Всі християни, навіть ті, що не вміли читати, були знайомі з їх найважливішими сюжетами, які щодня згадувалися на богослужінні (основу якого, до речі, становить Псалтир), які зображені на фресках і іконах, що ставали своєрідними книгами для неосвічених людей. Псалтир, поряд з «Часословом», був головним навчальним посібником. За ним в середньовіччі вчилися читати церковнослов'янською, запам'ятовуючи багато церковних наспівів.

Говорячи про освіту на Русі, слід зазначити, що вона носила виключно катехізісний характер на відміну від Візантії, яка виросла на фундаменті античної цивілізації. Давньоруські книжники перейняли з різноманітної за жанрами візантійської літератури, в першу чергу, саме церковну. Низову нішу займала світська література, представлена одиничними примірників і вважалася «марною», тобто тією, що не наближає до Бога. При цьому літописи були формально більш корисними, являючи собою державницький тип

---

<sup>24</sup> Там само. с. 230.

документації. Це все дозволяє відзначити, що не можна говорити про цілковите наслідування Константинополю<sup>25</sup>.

Важливе спостереження щодо відсутності азійських / східних мотивів (в тому числі, ісламських) у руських книжників в своїй роботі робить Д.С. Ліхачов. Він пише: «Відсутність літературних зв'язків з Азією є вражаючою особливістю давньоруської літератури. Смію стверджувати, що серед всіх інших європейських літератур давньоруська література має найменше зв'язків зі Сходом. Їх значно менше, ніж зв'язків зі Сходом в Іспанії, Італії, Франції і, зрозуміло, Греції, ніж у південних і західних слов'ян<sup>26</sup>. Цей феномен обумовлює найбільш уявлення про носіїв ісламської культури в тій ж ПВЛ.

В обов'язки книжника входило не тільки постійно і поглиблено вивчати літературу, а й ділитися прочитаним з іншими, що свідчить про традиційність і формулярність деяких досліджуваних уявлень більше схожих на стереотипні штампи, що ми розглянемо в наступних розділах роботи.

Таким чином, середньовічна християнська література в першу чергу дидактична, дихотомічна структура якої побудована на протиставленні понять: віри та язичництва (наприклад, «Слово про закон і благодать»), праведності і гріховності, життя і смерті, «шанування» і «неповага до книжного» і т.і.

Багато з таких повчальних міркувань побудовані за однотипною структурною схемою і складаються із загальних місць (*loci communes*), що мають багату традицію у світовій культурі. Всі вони дуже цікаві в аспекті вивчення середньовічної топіки і таксономії, з точки зору аналізу розвитку стійких формул і їх функцій в тексті.

Слід зазначити, що в середньовічній Русі переписування книг завжди розглядалося як богоугодна справа, слухняність, засіб спокутування гріхів і

---

<sup>25</sup> Живов В.М. Особенности рецепции византийской культуры в древней Руси. – С. 81-82.

<sup>26</sup> Лихачев Д. С. Поэтика древнерусской литературы. — 3-е изд.—М.: Наука, 1979. — с. 11-12.

спасіння душі. Створення рукописів – це не просто ряд ремісничих операцій, це освячене релігією, традицією і часом дійство, яке вимагало піднесених думок, благочестивого душевного настрою і особливої ритуальної поведінки, тому до нього допускався не кожен бажаючий, як зауважує В.В. Калугін в своїй статті. Деяких зупиняв внутрішній самоконтроль. За свідченнями «Житія Феодосія Печерського», коли Нікон Великий, укладач літописного зводу близько 1073 р., «робив книги», то Феодосій, відчуваючи себе негідним зайнятися такою працею, насмілювався лише присісти з краю і виготовляти нитки для їх переплетення<sup>27</sup>.

Однією з провідних рис для всіх християнських книжників була характерна обов'язкова світоглядна риса – провіденціалізм, – переконання, що історичний процес має мету, він має початок (створення світу) і кінець (апокаліпсис) згідно божественному провидінню. Особливо яскраво це помітно в літописних пам'ятках. Не дивлячись на хибність уявлень Давньої Русі в області історії, усе їх світосприйняття було досить історичним. Чого варте хоча б те, що їх історичне знання охоплювало 6500 років. Джерелами цих знань, звичайно, була Біблія<sup>28</sup>. Така провіденційна візія зумовлювала іншу сюжетно-літературну рису – есхатологічну. Кінець світа для книжника – це, безумовно, неминуюча реальність. Це відобразиться й в наших джерелах, адже згідно тієї ж ПВЛ – іновірці є однією з ознакою скорого Апокаліпсісу, про що ще буде згадано в відповідному підрозділі.

Переклади традиційної візантійської антиюдейської писемності створювали основу конфесійного погляду на юдаїзм до середини XVII ст. Як ми вже знаємо, ці пам'ятки не несли з собою «химерних» уявлень про євреїв. Вони були просто книжними, вирваними з візантійської полемічної епохи<sup>29</sup>.

---

<sup>27</sup> Калугін В.В. Древнерусская литература: Изображение общества – 1991. с. 108.

<sup>28</sup> Мюллер Л. Киевский митрополит Иларион // Мюллер Л. Понять Россию: историко-культурные исследования. М.: 2000. С. 229.

<sup>29</sup> Дмитриев М.В. Антииудаизм и антисемитизм в православных культурах Средних веков и раннего Нового времени (обзор исследований). // Евреи и христиане в православных обществах Восточной Европы. М., 2011. с. 43.

Розуміння образу іновірця у працях давньоруських книжників не можливе без розуміння концепту «обраності» богом християнських країн і, в тому числі, Русі. Тому поговоримо про ідентичність.

Будь-яка соціальна група оцінює себе позитивно. Для того, щоб підкріпити свій статус необхідним є створення опозиції, протиставлення до когось. Визначення «Свого» через протиставлення до «Чужого» лежить в основі колективної та індивідуальної самосвідомості<sup>30</sup>.

Усі дослідники роблять висновок, що основним елементом самосвідомості є конфесійна ідентичність, а вже потім етнічна і соціальна. Хоча в ті часи важко було прослідкувати чітку межу між ними<sup>31</sup>.

Так, давньоруські книжники кін. XI – поч. XII ст. називали ворожих їм степняків терміном, який вказував саме на їх конфесійну приналежність: вони зветься «поганями», тобто язичниками, «безбожними» і «беззаконниками» (бо не відчинялись моральним настановам християнства).

Як зазначає Пересветов-Мурат, для ранньої та середньовічної церкви не була характерна делікатність у трактуванні інших віровчень. Серія таких творів «проти євреїв» стала складовою частиною літератури Західної та Східної Європи епохи середньовіччя. Через Візантію ці пам'ятки потрапляють і на терени Київської Русі. (с. 2 – Пересветов-Мурат).

Не дивлячись на такий антиюдейський характер християнської літератури, у творах книжників Заходу і Візантії простежується спроба дружньої дискусії між християнами і юдеями. Можливо, схожі пам'ятки були і на Русі, але ніякого документального підтвердження цьому ми не знаходимо. (с. 8 Про связи русских книжников и евреев: Пересветов-Мурат).

Зазначимо, що часто руські книжники мали слабе уявлення про реальних євреїв, які жили на Русі. Переписуючи книги в келіях вони в першу чергу стикались з образом «юдея, який сперечається». Це призводило до того,

---

<sup>30</sup> Андрейчева М.Ю. Религиозная имагология: предмет и задачи нового историко-имагологического направления. Тамбов: 2016. № 11. Ч. 2. с. 38.

<sup>31</sup> Андрейчева М.Ю. Образы иноверцев в Повести временных лет : Москва: 2017. с. 18.

що негативна тональність могла переноситись з євреїв, що були потенційними опонентами християнських книжників на реального єврея-сусіда.

Окрім Святого Писання, яке визначало давньоруську культурну свідомість, існують і чисельні згадки схожого сприйняття простору, яке простежується в практиці давньоруського містобудування і писемності. У ранньому середньовіччі Київ створювався за зразком ідеальних священних міст – Єрусалима та Константинополя, а також Небесного Єрусалима, як він описаний у Одкровенні Іоанна Богослова. Орієнтація на ці ідеальні моделі відображена і в плануванні, і у назвах (собор Святої Софії, Золоті ворота у Києві були створені за царгородським взірцем). Надання Києву рис обраного міста простежується і в давньоруських писемних пам'ятках. Згадаємо сюжет з ПВЛ, де апостол Андрій благословляє Київські гори. Цікавим є і опис племен, які живуть на Русі. Поляни оселились на горах, відкритій місцевості. Древляни ж живуть в лісах, в темноті і без закону. (с. 11 – Киев – Иерусалим).

Для представителів давньоруської літератури була характерна деяка наївність: у пошуках інформації про історичний процес вони брались за будь-яке джерело, що здавалось більш-менш достовірним. Через це, помітно, що для давньоруських книжників Біблія не виділялась серед інших релігійних текстів, не була книгою книг. (с. 232 – Мюллер)

Підводячи підсумок, зауважимо, що становлення християнської парадигми безпосередньо пов'язано з формуванням і розвитком Русі як феодальної держави, її культурних та релігійних взаємин. У цьому процесі особливу роль відіграє візантійське православ'я, офіційно прийняте князем Володимиром у 988 р., яке і визначило подальший розвиток держави в руслі європейської цивілізації. З прийняттям християнства широко поширюється писемність, в першу чергу спрямована на церковні потреби, а разом з писемністю і книжкова справа, що представляє собою «ремесло» православних ченців – авторів численних наративних матеріалів, що дуже високо оцінюються дослідниками.

Маємо розуміти, що інформація, яку ми знаходимо у роботах книжників, часто є фікцією, тому образ реального і літературного єврея може просто не співпадати. Це траплялося через те, що пошук інформації в основному обмежувався релігійною літературою, що була дуже тенденційною. Так, книжник може розбивати аргументи юдея-опонента у своїй праці, але зовсім по-іншому оцінювати єврея, який живе в сусідньому кварталі.

Євреї почали з'являтися на теренах України ще в Античну добу. Так, приблизно з IV-го ст. до. н.е. в джерелах знаходять свідчення їх перебування на території Північного Причорномор'я, в Криму. Ці євреї скоріш за все були торговцями-колоністами. Якщо говорити про джерела, то це коротенькі та фрагментарні пам'ятки епіграфічного та епітафічного характеру. (Трошки на це звертали увагу й на лекції). На них досить легко зчитуються саме гебрейські імена. Іноді зустрічаються в вигляді барель'єфних зображень й відповідні єврейські релігійні атрибути на кшталт менори.

Юдеї як етноконфесійна група була непогано відома православним книжникам. По-перше, в Києві була представлена юдейська громада. По-друге, по сусідству з Руссю знаходилося інша середньовічна держава – Хозарський каганат, правляча верхівка якого сповідувала юдаїзм (Цветков С. В. Сюжет «Выбора верь» в средневековых источниках как отражение межконфессиональных отношений в Восточной Европе в IX-X вв. // Вестник Русской христианской гуманитарной академии. — 2012. — том 12. — вып. 2 — с. 8).

Євреї – чи не найперша етноконфесійна група давнього Києва. В історіографії навіть існує хибна, на мою думку, гіпотеза, котру започаткував О.Прицак в своїй праці «The origin of Rus», де виводить, що Київ виник як єврейська торгова факторія на відповідному Східно-Європейському торговельному шляху. Прицак вважав, що міжнародна торгівля дуже тісно пов'язана з імперіями, тільки вони могли охороняти купця і забезпечити йому довір'я і кредит. Тільки імперська політична традиція могла зробити це. У VIII-IX ст. існували лише дві такі традиції: римська (західня або східня) і арабська



(сасанідсько-перська) імперські спадщини. У ході досліджень він прийшов до висновку, що обидві компанії — Радганія і Рус, мали свою базу в римській південній Галлії, перші у приморських районах Арль-Марсель, а другі в районі Родезу (басейн річки Гаронни), старого Ruthenicis. Ота кельтсько-латинська назва Rut-eni або Rut-i змінилася, згідно з фонологічними законами, у середньофранцузькій мові в Rus-i; у середньонімецькій мові знову ж Rutі дало закономірне Ruzzi. (Пріцак Омелян. «Відкіль єсть пішла Руськая земля». Лекція, виголошена 24 жовтня 1975 року., с. 4-16).

Назва Rus вперше з'являється в латинських каролінгських джерелах у першій половині IX ст. У відповідності до поділу імперії Каролінгів на дві культурно-військово-економічні зони — Дунайський і Рейнський регіони — розвинулись дві різні форми цієї назви.

Перша була південногерманська (або належна до Дунайського регіону) форма Ruzz-/ Ruz- (/руцц/, /руц/), що виникла внаслідок другого верхньонімецького переміщення приголосних.

Її корінь \* Rut-/ \* Rut-en- був запозичений із кельтсько-вulgарно-латинського незадовго до 600 р. (тобто до переміщення приголосних).

Оскільки Рейнланд не брав участі в Германському переміщенні приголосних, у консонантному репертуарі його мови не було афrikати ts (=ц). Запозичуючи південногерманські слова, франки Рейнланду використали сибілянт /s/ для субституції чужого для них /г/ (=ц), тобто Ruzz-/Ruz- переходили в Russ- /Rus-.

Третьою формою було рейнське ріпуарське слово Rugi, що з'явилося як наслідок типово ріпуарсько-франкської гутуралізації. Давньофранцузьке запозичення Rudi (починаючи приблизно з 800 р.) стало поштовхом для його розвитку. Отже, існування ріпуарської форми Rugi (< Rudi- < Rut-) підтверджує, що початковою для форм типу Ruzz- була форма Rut-.

Форми Rut-en- / Ruth-en- У що належать до XI—XII ст., є книжними релатинізованими формами, позбавленими безпосереднього впливу на з'ясування питання про етимологію назви Rus/Русь.

Цікаво відзначити, що джерелом для слов'янських форм Рус-ь і Русин стали субститути Russ-/Rus- кельтської форми (Rut-, Rut-en). Їх перенесли до Східної Європи рутено-фризько-норманська торговельна компанія, яка діяла там в останній чверті VIII ст. (Пріцак, Омелян. Походження Русі. Стародавні скандинавські джерела (крім ісландських саг). (переклад з англійської О. Буценка та Ю. Олійника) — Т. I. — К.: Обереги, 1997. — с. 52-53)

Тобто Пріцак вважав Русь торгівельним проектом, змішанням різних народів, провідне місце серед яких він відводив хазарам.

Омелян Пріцак вважав, що Київ був заснований хазарами, як оборонний пункт на західному кордоні держави (причому не раніше IX століття). На підтвердження своєї теорії він приводив лист хазарського єврея X ст. У ньому було декілька хазарських імен та назв.

Також Пріцак стверджував, що назва міста Києва пішла від хазарського власного імені «Куя», яке носив засновник міста.

Також професор зауважував, що в багатьох давніх тестах володарів Києва іменували каганами.

Пріцак звернув увагу і на походження назви літописного союзу племен — «поляни». Не важко здогадатися, що воно пішло від слова «поле». Та як відомо біля Києва є лише ліси та гори. Зачепившись за цей факт Пріцак дійшов висновку, що поляни прийшли зі степу, а отже є хазарами. Хоча він не взяв до уваги те, що вони могли прийти не обов'язково з території Хазарського каганату, а із Заходу. (Пріцак, Омелян. Походження Русі. Стародавні скандинавські джерела (крім ісландських саг). [переклад з англійської О. Буценка та Ю. Олійника] — Т. I. — К.: Обереги, 1997. — с. 72-76).

Цікавим як джерело з давньої історії Києва є «Київський лист» (X ст.) — його було знайдено в Каїрській генізі наприкінці XIX-го ст. О. Прицаком та Н. Голбом — дослідники, які опублікували цей лист, — вважають, що джерело має найпершу письмову згадку про Київ під назвою «Куєв». У пам'ятці

Йдеться про те, щоб юдеї інших міст допомогли з коштами на викуп Мар Якова Бен Ханукки. Розповідається, що він ніколи раніше не потребував допомоги, але поручився за брата, який взяв гроші у невірних. Останнього вбили розбійники і коли прийшов час виплачувати борг, заставника кинули за ґрати. Через рік громада викупила його за 60 монет, але для повної свободи Мар Якова Бен Ханукки не вистачає ще 40. В кінці листа стоять підписи одинадцяти осіб. Цей документ свідчить, що в місті існувала єврейська громада та вона була доволі бідною за своїм станом відповідно до сюжету листа.

Після 988-го р. можна говорити про певний вододіл, мова йде про прийняття християнства. Нова релігія давала нові орієнтири й вектори для населення середньовічної держави, вводила свої парадигми й концепти. В них можна заринути, досліджуючи православну книжність цієї епохи, що становить мій головний науковий інтерес.

Перейдемо до джерел цього періоду, які згадують про євреїв.

Серед таких визначних християнських пам'яток є «Слово про закон і благодать» митрополита Іларіона (сер. XI-го ст.). «Слово», значною мірою, є полемічним трактатом, який був направлений проти всіх неправославних конфесій: язичництва, ісламу та, особливо, юдаїзму. Іларіон називає юдаїзм «старими міхами» та виводить нескінченні риторичні аналогії, щоб зневажити «тінь Істини» (юдаїзм) та збільшити вагу «Істини» – християнству.

«Повість временних літ» – наступний «плацдарм» для істориків. Там є кілька ключових наративів, пов'язаних з євреями.

Перший – це «вибір віри» князем Володимиром, де юдейські проповідники зазнають руйнівної поразки, згідно з літописною легендою. Цей «розгром» яскраво передає літописець, запитуючи устами Володимира у євреїв: «де їх Єрусалим?». Останні пригноблено відповідають, що його захопили.

Другий епізод з «ІВЛ» – це згадка про «жидівський квартал» або «Жидівські ворота», котрі, як ми можемо судити з етимології, належали

євреям. Ці назви згадуються декілька разів: під 1124, 1146 та 1151 рр. (Кулик, с. 56)

Третій епізод – це єврейський погром 1113 р. Скоріш за все, він був викликаний цілком економічними причинами. Цей вибух стався у квітні 1113 р., коли помер київський князь Святополк Ізяславич, який підтримував лихварів та спекулював сіллю. Головними причинами невдоволення стали зловживання князівського оточення владою, що призвели до підвищення цін на хліб та сіль, голоду серед населення і перетворення вільних людей на холопів. В першу чергу від гніву повсталих постраждали боярин Путятя Вишатич з оточенням та лихварі (в першу чергу, євреї). Щоб вирішити цей конфлікт, бояри та купецтво вирішило звернутися до переяславського князя Володимира Мономаха і запросити його на київський стіл. Щоб покращити положення низів, новий князь видасть «Устав Володимира Всеволодовича».

В. Петрухін вважає, що даний погром був викликаний і антиюдейськими настроями серед населення. Дослідник вказує на сюжет розп'яття Євстратія Печерського юдейськими купцями. Також В. Петрухін заперечує покровительство князя Святополка Ізяславича над єврейськими лихварями і вважає це помилковою реконструкцією В. Татіщева, за якою слідують більшість дослідників. (Петрухін дискусии о евреях в Древней Руси: национальнй романтизм и «улыбка Чеширского кота» // *Ab Imperio*. — 2003. — №4. — С. 656-657)

На розгляді КПП ми не будемо зупинятися, адже продемонструємо далі, що там представлений більше літературний образ, а не портрет реального єврея.

Отже, з усього вищезазначеного можемо зробити висновок, що євреї були однією з етноконфесійних груп, які з'явилися на території Русі найраніше. Враховуючі дані «Київського листа» економічне становище юдеїв було важким, вони могли потрапити в залежність від лихварів-іновірців. Це суперечить прийнятому судженню, що євреї якраз завжди виступали у ролі кредиторів та спекулянтів. Рубежем у зміні відносин між юдеями та

слов'янами є 988 р., коли Володимир Великий обирає віру. Після того, як колишні язичники стали християнами, вони перетворилися на опонентів юдеїв. Тепер у світоглядній картині світу християн Русі поряд з євреєм-сусідом постає новозавітний юдей, який розіп'яв Ісуса Христа.

## Розділ 3

### Юдеї в уявленнях київських книжників (11-13 ст.)

#### 3.1. Слово про закон і благодать

Повна назва твору – «О законѣ<sup>32</sup> Моисеемъ даннѣмъ ему, и о благодати и истинѣ Иисусъ Христомъ бывшимъ; и како законъ отъиде, благодать же и истина всю землю исполни, и Вѣра въ вся языки простресея, и до нашего языка Русскаго; и похвала Кагану нашему Владимиру, отъ негоже крещении быхомъ и молитва къ Богу от всеа земля наша».

У цій розлогій назві передано основний зміст тексту Іларіона, структура якого складається з трьох послідовно перетікаючих з однієї до другої частини: 1) священна історія євреїв (Старий Завіт); 2) християнська історія (Євангельський сюжет); 3) християнська історія Русі (з панегіриком князю Володимиру і його синові Ярославу).

Сендерович вірно вказує на зв'язок між усіма трьома історіями, який лежить «не тільки в лінійному історичному вимірі, тобто не тільки в їх послідовності, а й у парадигматичному плані»<sup>33</sup>. Цей їх загальний «концептуальний знаменник» і є історіософією Іларіона, яка зводиться, як зрозуміло зі статті автора, до загальнохристиянської середньовічної концепції провіденціалізму. Таким чином, вибудовується триєдиний ланцюговий зв'язок між ізраїльським юдаїзмом, світовим християнством і її руською православною гілкою, де кожний наступний елемент перевершує попередній. Ізраїль і Єрусалим – Візантія і Константинополь – Русь і Київ.

Подібна візія з «вибраністю» з вуст клірика була близька і симпатична князівського двору, нагадуючи з політичної точки зору візантійську

---

<sup>32</sup> Закон (завіт) – заповіді і закони, які були дані богом єврейському народу через пророка Моїсея. Ця подія сталася на г. Синай, після виходу ізраїльського народу з Єгипту. Цей термін являється основним для провінційно-історіософської думки Іларіона, він багато разів згадується в СЗБ. Зазвичай закон виставляється в опозиції до благодаті, яка асоціюється з Новим Завітом/Ісусом Христом.

<sup>33</sup> Сендерович С. «Слово о законе и благодати» как экзегетический текст Илариона Киевского и павлианская теология // Труды отдела древнерусской литературы. Т. 51. СПб.: 1999. С. 52-53.

«симфонію влади»<sup>34</sup>. Адже церковна влада за допомогою такого нарративу підтримувала правлячу еліту, в якійсь мірі духовно «легітимізувала» її. Виходить, антиюдейські інтенції Іларіона, будучи частиною цієї замісної теорії «обраності», міцно цементуються.

Останнє легко пояснюється аудиторією, до якої було звернено «Слово»: «ни къ невѣдущимъ... нъ прѣзблиха насъшпъшемъ сладости книжныа, не к врагомъ Божиемъ иновѣрнымъ, нъ самѣмъ сыномъ его, не къ страннымъ, нъ къ наслѣдникомъ небеснаго царства»<sup>35</sup>. СЗБ адресовано книжникам, духовенству - тобто основі основ писемної культури в Київській Русі.

Про закріплення Іларіонової «матриці» свідчить ще один ключовий факт, який не викликає сумнівів серед дослідників СЗБ: саме після цієї урочистої промови «презвутерь именемъ Ларионъ, мужъ благъ и книженъ, и постникъ»<sup>36</sup> стає митрополитом. Відповідно до цього журилка з ПВЛ, сам князь Ярослав став ініціатором такого високого церковного призначення. Це описано наступними словами в статті під 1051 р.: «В лѣто 6559. Постави Ярославъ Лариона митрополитомъ, русина, въ святѣй Софѣи, собравъ епископы. [...]»<sup>37</sup>

Отже, взявши вищезазначене на замітку, спробуємо помістити себе на місце середньовічного слухача / читача. Які перед нами спливуть образи юдеїв? З чим буде асоціюватися їхня релігія, звичаї? Пропоную розібратися в цій складній і цікавій мозаїці.

Починається СЗБ з благословіння Іларіона:

«Благословень Господь Богъ Израилевъ», Богъ христіанескъ, «яко посѣти и сътвори избавление людемъ своимъ», яко не презрѣ до конца твари своеа идольскимъ мракомъ одержимъ быти и бѣсовскимъ служеваниемъ

---

<sup>34</sup> «Симфонія влади» — православний ідеал відносин між Церквою та суспільством. За принципом симфонії, релігійна і світська влада мають досягати гармонії і співпрацювати за аналогією божественного і людського ества.

<sup>35</sup> Слово о законе и благодати. // Библиотека литературы Древней Руси. Т.1. Санкт-Петербург, 1997. С. 28.

<sup>36</sup> Повесть временных лет. // Библиотека литературы Древней Руси. Т.1. Санкт-Петербург, 1997. С. 196.

<sup>37</sup> Там само.

гьбнути. Нь оправдѣ прежде племя Авраамле скрижалъми и закономъ, послѣжде же сыномъ своимъ вся языкъ спасе Евангелиемъ и крещениемъ, въводя а въ обновление пакыбъпиа, въ жизнь вѣчнью<sup>38</sup>

З перших же рядків виділяється пієтет Іларіона по відношенню до «ізраїльського бога», який є богом і для християн. Книжник підносить йому хвалу за те, що той вивів з язичницького мороку ще давніх євреїв<sup>39</sup>. Якщо бути ближче до тексту джерела, то бог «виправдав» євреїв і зробив це за допомогою нащадків Авраама, яким були надані таблиці заповіту разом з Законом.

Але далі, в цьому ж абзаці, спостерігаються перші знакові опозиційні протиставлення: на противагу Аврааму Іларіон називає Сина Божого (тобто Ісуса Христа). Якщо перший «виправдав» лише єврейське «плем'я», то останній «врятував» цілі «язики» (народи) за допомогою Євангелія і хрещення.

Тут добре помітна вагома різниця слів і величини масштабу, безумовно, в християнську користь. Подальша авторська риторика буде побудована в такому ж дусі з використанням високої художньої мови, зі зверненням до інших біблійних алегорій і образів, із застосуванням цитат і парафраз.

Потрібно зробити важливу ремарку. Весь текст СЗБ побудований на суцільній екзегетиці – християнської інтерпретації Святого Письма. Таким чином виходить, що вся єврейська історія тлумачиться з точки зору новозавітній корпусу текстів, або ж навпаки, Новий Завіт інтерпретується з позицій Старого. Все це побудовано в їх протиставленні, іноді полеміці, яка була намічена ще в Євангеліях<sup>40</sup>.

Також важливо, на що звертає увагу Сендерович, що в СЗБ далеко не всі цитати, парафрази і образні алюзії отримали свою атрибуцію. Особливо це актуально в зв'язку з цим не стільки з біблійної, скільки з патристичною

---

<sup>38</sup> Слово о законе и благодати. – с. 28

<sup>39</sup> Цей мотив може бути такою алюзією на близькі автору події: відхід від слов'янського язичництва та прийняття християнства на Русі.

<sup>40</sup> Сендерович С. «Слово о законе и благодати» как экзегетический текст Илариона Киевского и павлианская теология – С. 46.



традицією і літературою. На сьогодні, мені не вдалося знайти подібної завершеною роботи. Можливо, одна з моїх майбутніх статей буде присвячена цій проблемі: ідентифікації і систематизації ремінісценцій в СЗБ. Поки що ж пропоную орієнтуватися на коментарі метрів (Мюллер, Молдован, Сендерович).

Далі Іларіон описує, що юдаїзм був попередником християнства і робить своє неприємне порівняння: «яко съсудь сквернень челоуѣчство, помовень водою, закономъ и обрѣзаниемъ, приметъ мѣтко благодѣти и крещениа»<sup>41</sup>

Наступний образ так само пов'язаний з концептами Закону і Благодаті – це «тінь» і, відповідно, «істина». Їх прообразами названі Агар і Сарра – наложниця і дружина Авраама. Перша була рабинєю, друга ж вільною. Відповідно зі старозавітним сюжетом, описуються діти як від однієї дружини, так і від другої. Рівень їх волі безпосередньо залежить від того, яка саме мати народила дитину. Ізмаїл – син Агарі, продовжує нести на собі ношу «тіні», в той час як Ісаак – син Сарри, став прообразом «істини». І як Ізмаїл з матір'ю були вигнані, так і юдеї стали розсіяні по світу серед язичників.

Упускаючи подальший переказ, перерахую художньо-літературні образи, які зустрічаються в тексті. Вони повинні розкрити суть кожного з віровчень. Ці образи побудовані таким же опозиційним один до одного порядком. Під першим значиться юдаїзм, під другим – християнство:

- 1) світло місяця – світло сонця;
- 2) холод – тепло;
- 3) свічка – сонце;
- 4) виправдання – порятунок;
- 5) в цьому світі (чит.: профанному) – для майбутнього століття (чит.: сакрального);
- 6) земне – небесне;
- 7) юдейське виправдання убоге – християнський порятунок рясний;

---

<sup>41</sup> Там само.

8) в Юдеї – по всіх країнах;

9) etc.

Свою порівняльну таблицю запропонував Мюллер<sup>42</sup>. В ній учений-славист зіставляв відмінності як у плані віровчання, так і просто книжкових епітетів для всіх трьох релігій: язичництва, юдаїзму і християнства. Як видно з таблиці – далеко не все було ним зазначено. За допомогою такого формального контент-аналізу, Мюллер прийшов до висновку про те, що язичництво є найбільш негативним «релігійним сценарієм» для людства з позицій Іларіона.

Насправді ж, усе складніше. Юдеї, які відкинули Христа, не володіють тим потенціалом, який є у язичників – адже перші завзяті в своєму юдаїзмі. Це ключовий топос для християнської літератури, який пояснює юдейську «непоправність», їх присутність в цьому постновозавітному світі. Так мислить Іларіон. І навпаки, вся його проповідь – це панегірик як раз тому, що слов'янські язичники прийняли Христа (про це буде нижче).

Наступні персоніфіковані біблійні образи, до яких вдається Іларіон у своєму писанні, поряд з Агар і Сарою, Ізмаїлом та Ісааком – це брати Манасія та Єфрем. Їх батьки – це благочестиві Йосип і Асенаф. Манасія їх старший син, Єфрем – молодший. Саме Єфрем отримує більше благословення від Якова, свого діда (Бут. 48:13-16). Тут знову ключовим маркером є протиставлення між старшим і молодшим, що визначає всю історіософію книжника. «Тако иудѣйство, аще прѣжде бѣ, нь благодарѣтию християнии больше быша»<sup>43</sup>.

Далі в тексті зустрічається полемічний новозавітний образ з «новим вином і старими міхами» (посилання.), який ми вже розглядали в одному з минулих підрозділів (див. Розділ 2.1.). Мова йде про той же концепт теології заміщення, де під «новим вином» мається на увазі християнство, а під «старими міхами» – юдаїзм.

---

<sup>42</sup> див. Додаток 1.

<sup>43</sup> Слово о законе и благодати. – с. 28

Потім в рамках цього ж концепту ретроспективно представлена ідея «Нового Єрусалиму»:

Яко же и къ самаряньни глаголааше Спась, яко грядеть година, и нынѣсть, егда ни во горѣ сеи, ни въ Иеросалимѣхъ поклонятся Отцу, но будутъ истиннии поклонници, иже поклонятся Отцу духомъ и истиною, ибо Отецъ тацѣхъ ищетъ кланяющихся ему, рекше съ Сыномъ и съ Святымъ Духомъ, — яко же и есть<sup>44</sup>

Крім неї, що теж важливо, Іларіон акуратно підносить наступний відмінний момент: юдеї поклоняються тільки Отцю, християни ж, як представники «істинного» релігійного вчення - шанують Отця, його Сина й Святого Духа. За допомогою цього пасажу озвучений християнський догмат про триєдність бога<sup>45</sup>.

Уявлення про юдеїв несе в собі і цей невеликий фрагмент, що оповідає вже про Ісуса Христа, який: «яко человекъ тыщахуся иудеи утаити възкресение, мздяще стражи»<sup>46</sup>. Юдеї «тыщахуся», тобто докладали великих зусиль, щоб приховати воскресіння Сина Божого – вони заплатили варті. Однак цей фрагмент не рідкість, в ньому Іларіон перелагає євангельський сюжет, за яким юдейські первосвященники підкупили варту біля гробниці Ісуса, щоб ті обманювали людей, кажучи, мовляв, самі апостоли викрали тіло (Див.: Мф. 28:11-15).

Перераховуючи цілитильні подвиги Ісуса, Іларіон відразу ж нагадує, що «они же [юдеї – моя примітка] яко злодѣа мучивше, крестѣ пригвоздиша» (I Фес. 2:16). Таким чином, з'являється виразний контраст – невинного проповідника за добрі справи так жорстоко стратили.

Далі за сюжетом СЗБ згадуються пророцтва про Єрусалим, які на момент пророцтва вже давно стали реальністю і дійсністю. Вразив бог євреїв, їх

---

<sup>44</sup> Там само. – С. 32.

<sup>45</sup> Свята Трійця – одне з ключових понять у більшості християн, яке об'єднує три особи (лики) бога, три його сутності: Бог Отець, Бог Син і Святий Дух. Для католиків і православних це є одним із ключових тверджень, але окремі течії християнства заперечують правильність цього поняття.

<sup>46</sup> Там само. – С. 35.

священне місто Єрусалим, який раніше «бив пророків» (знову про концепцію «Нового Єрусалима»). Так, захопили і зруйнували його дощенту римляни, як свідчить джерело: «и расѣяни быша иудеи по странамъ, да не въкупъ злое пребываетъ»<sup>47</sup>.

Але квінтесенція всього Іларіонова історіописання проявляється в наступному пасажі: «и мы [руські – моя примітка] съ всѣми христіаньми славимъ Святую Троицу, и Иудеа молчить; Христос славимъ бываетъ, а иудеи кленоми; языци приведени, а иудеи отринувени»<sup>48</sup>. Ці слова остаточно виводять актуальну для руського середньовіччя антиюдейську матрицю. Незалежно від того, які юдеї, з православної книжкової позиції – вони заперечуються.

Після розгляду юдейської сюжетики, перейдемо до останньої частини. Вона пов'язана з русько-візантійськими відносинами і становленням самостійної історіографії в Київській Русі. Справа в тому, що концепція теології заміщення виявилась більш прикладною, ніж це могло показатися в ранньовізантійську епоху. Та сама ідея "Нового Єрусалиму" прийняла вигляд не тільки церковно-літературного топосу, але стала окремою політичною ідеологією.

У тому факті, що князь Ярослав автономно від Візантії зібрав собор місцевих єпископів для вибору митрополита, дослідники бачать акт «ввічливої непокори» (посилання). До Іларіона всі митрополити призначалися «з греків», тобто були ставлениками безпосередньо Константинополя – «Нового Єрусалиму».

У цьому контексті варто згадати про думку, яка зустрічається в історіографії. Вона полягає в тому, що після того, як «князь Владимир с бабкою своею Ольгой принесли на Русь Честной Крест, подобно тому, как Константин Великий с матерью своею св. Еленой, принесли крест из Иерусалима», – Київ перебрав на себе деякі функції такої нової столиці

---

<sup>47</sup> Там само. – С. 38

<sup>48</sup> Там само.

православ'я<sup>49</sup>. Таким чином, можна говорити про уявлення про «візантійську спадщину» ще при існуючій імперії (тобто до 1453 г.)<sup>50</sup>

Продовжуючи цю тезу І.М. Данилевського, мені здається вельми показовим той факт, що в промові Іларіона геть упущена роль Візантії в хрещенні як Русі, так і самого князя Володимира. Відповідно до джерела, він хрестився завдяки божественному втручання, чуду, провидінню. Схожий мотив при порівнянні князя Володимира і імператора Костянтина можна виявити в «Пам'яті і похвалі князю руському Володимирі»<sup>51</sup>.

Майбутній митрополит, як виводить у своїй роботі Мільков, дійсно намагався «намацати», зрівняти і включити свій народ, а також державу в світовий історичний процес. Для цього книжник рефлексував над історією, а після майстерно підніс свою «руську ідею», постійно вдаючись до риторики опозиційності не тільки до юдаїзму, але навіть по відношенню до «старшого християнського брата» в особі Візантії.

На завершення, зазначу, що перейняті з Візантії концепції провіденціалізму, теології заміщення і пов'язана з ними ідея «Нового Єрусалиму», знаходять своєрідне відображення у творчості Іларіона. Його рецепції добре приймаються на руському ґрунті, створивши певну літературну тенденцію. Часом ці відомості будуть стосуються уявлень про юдеїв, їх історії і релігії. СЗБ рясніє різними красномовними біблійними мотивами, образами і алегоріями, які в сумі своїй покликані показати перевагу християнства над юдаїзмом. Однак при цьому антиюдейські інтенції в більшості своїй не можуть похвалитися оригінальністю. Вони, як правило, запозичені. Це пов'язано з неактуальністю подібної полеміки. Для Іларіона більш важливо показати інше - перевага «молодшої гілки» над «старшою». З цієї перспективи християнство ієрархічно вище юдаїзму в такій же мірі, як Ісаак вище Ізмаїла, як Манасія

---

<sup>49</sup> Данилевский И. Н. Древняя Русь глазами современников и потомков (IX-XII вв.); Курс лекций. Учебное пособие для студентов вузов. – М.: – С. 355.

<sup>50</sup> Там само. С. – 366.

<sup>51</sup> Пор. «Память и похвала князю русскому Владимиру».

вище Єфрема, і в кінцевому рахунку, як «нова» Русь вище/незалежна від «старої» Візантії.

### 3.2. Повість временніх літ

У підрозділі «Джерельна база» вже зазначалося, що ПВЛ, будучи однією з найінформативніших пам'яток з історії середньовічної Русі, вкрай складна з точки зору текстології. Вона створювалася в період з другої половини XI ст. до 10-х рр. XII ст. ПВЛ редагували одразу декілька православних книжників, про що свідчить багаточисельність літопису, як це давно було помічено дослідниками. Відповідно, аналіз відомостей про юдеїв у вказаному джерелі допоможе відобразити світогляд і позицію киево-руських книжників по відношенню до них. Тому мова йде про візію, яка сформувалась на поч. XII ст.

Перший епізод, на який варто звернути увагу, знаходиться в легендарному вступі після «Таблиці народів». Автор-літописець описує, як хозари забрали мечі в якості данини у племені полян. Літописець, устами хозарських старійшин, інтерпретує це як ознаку їх (хозар) майбутньої поразки. Разом з тим православний книжник наводить одну біблійну аналогію:

И рѣша старѣцѣ козарьстии: «Не добра дань, княже! Мы доискахомся оружьемъ единой страны, рѣкше саблями, а сихъ оружье обоюду остро, рекше мечи. Си имуть имати и на нас дань и на инѣхъ странахъ». Се же събысться все: не от своая воля ркоша, но от Божия изволѣнья. **Яко и при фараонѣ, цесари егупетьстемъ, егда приведоша Моисѣя пред фараона, и ркоша старци фараони<sup>52</sup>: «Сий хоцеть смирити область Егупетьску»; якоже и бысть: погыбоша егупянѣ от Моисѣя, а пѣрвѣе бѣша работающе имь** [Останню частину речення слід розуміти так: «загинули єгиптяни від Моїсея, а до цього євреї працювали на них», – мною підкреслено слово, яке не збереглося в оригінальному тексті, але відновлене за змістом]. Тако и си: пѣрвѣе владѣша, а послѣдѣ самѣми владѣют; якоже и бысть: володѣють бо козары русьстии князи и до днешняго дне<sup>53</sup>.

Композиційно виходить, що поляни є жертвами хозарської неволі в такій же мірі, в якій євреї свого часу були бранцями єгиптян (біблійна книга

---

<sup>52</sup> В цьому місці на цікаву авторську деталь звертає увагу О. В. Творогов у своїх коментарях: у біблії не йдеться про зустріч немовля Моїсея з фараоном і про пророцтво єгипетських вельмож (див.: *Повість временных лет. // Библиотека литературы Древней Руси. Т.1. Санкт-Петербург, 1997. с. 492*). Більш детально ця апокрифічна історія розписана в іншому уривку ПВЛ – у так званій «Промові Філософа».

<sup>53</sup> *Повість временных лет. // Библиотека литературы Древней Руси. Т.1. Санкт-Петербург, 1997. с. 72.*

«Вихід»). Далі літописець оповідає, що як євреї звільнилися з єгипетського полону, так і руські князі звільнилися і підкорили хозар. Така ретроспективна паралель є показовою – особливо в порівнянні полян і євреїв, тому що дозволяє помітити оціночне судження книжника: він займає позицію потерпілих сторін.

В. Петрухін вказує, що в наведеному пасажі між рядками може зчитуватися авторська концепція «Києва як Нового Єрусалиму», в якій сакральна функція євреїв перекладається на слов'ян<sup>54</sup>. Таке спостереження здається справедливим, особливо враховуючи те, що з боку історіописців літопису дійсно простежується дух провидіння у полян. Симпатія до останніх підкреслена, як відомо з того ж літопису, наступними подіями – поляни/кияни стали провідниками християнства в регіоні.

Віктимний же образ євреїв можна пояснити як самим старозавітним сюжетом, який ліг в основу для подібного порівняння, так і тим, що мова йде саме про давніх, біблійних євреїв. Цей момент слід враховувати при аналізі наступних літературних образів, тому як зазначений тип варто виділяти окремо (див. нижче про переказ біблійських подій у «Промові Філософа»).

Далі зупинимося на ключовому для киево-руської історії літописному наративі – на «Оповіді про вибір віри князем Володимиром». Це непростий за своїм складом гетерогенний фрагмент літопису, в рамках якого розповідається про прихід до Києва з місіонерськими цілями представників трьох авраамічних релігій, які презентують чотири різні конфесії: іслам, католицизм, юдаїзм і православ'я.

Відповідно до легендарного Сказання, спочатку до київського князя приходять ісламські проповідники з Волзької Булгарії, потім «латиняни» (католики) від Папи Римського, хозарські юдеї і останнім – православний грецький місіонер з Візантії. Князь Володимир за допомогою діалогу дізнається про ці віровчення та їх закони, потім відсилає на «розвідку» своїх

---

<sup>54</sup> Петрухін, В.Я. Евреи в древнерусских источниках. XI – XIII вв. // История еврейского народа в России. От древности до раннего нового времени. Т.1. Москва, 2010. с. 217.

послів в кожен з релігійних центрів (крім юдейського<sup>55</sup>): в Булгарію, «в Німці» і в Константинополь. Після принесених руськими послами звісток про побачені «служби», князь вирішує прийняти православ'я за візантійським зразком. Слідом за ним хреститься його дружина. Все це Сказання зосереджено між двома літописними статтями 6494 р. (986 р.) і 6495 р. (987 р.).

Ретельний аналіз згаданих порічних наративів зробила М. Андрейчева. Після історіографічного огляду, зосередженого на проблемах текстології, дослідниця робить справедливе, на мій погляд, спостереження: «більшість робіт дослідників було присвячено аналізу структурних протиріч тексту Сказання або ж його мовної гетерогенності через що упускається головне – що ж говорить літописний текст? що хотів донести літописець?»<sup>56</sup>

Визнаючи складну «багатоступеневу генетику» тексту ПВЛ, погоджуся з резонністю риторичних запитань М. Андрейчевої, які найбільшим чином співвідносяться з предметом мого дослідження. Для того, щоб точно відповісти на них, необхідно заглибитися в семантичні пласти всієї композиції Сказання, тобто проаналізувати відомості не тільки «юдейської місії», а й інших іновірців.

Як було сказано, першими прийшли ісламські проповідники, які говорили князю Володимиру: «Вѣруемъ Богу, а Бохъмитъ ны учить, глаголя: обрѣзати уди тайныя, а свинины не ѣсти, а вина не пити, и по смерти съ женами похоть творити блудную [...]»<sup>57</sup>

Загалом, протягом усього літопису простежується негативна оцінка «магометанства». Як вказує М. Андрейчева, в цьому пасажі літописець виділяє в якості характерних рис ісламу віру в єдиного бога, обрізання і відмова від свинини, – що в цілому підкреслює близькість мусульманської віри до

---

<sup>55</sup> а) Єрусалим був зруйнований римлянами у 70-тому році н.е.;

б) Хозарський каганат був розгромлений батьком Володимира – князем Святославом.

<sup>56</sup> Андрейчева М.Ю. Образы иноверцев в Повести временных лет : Москва: 2017. С. 122.

<sup>57</sup> Повесть временных лет. – С. 132.



юдаїзму. Це цілком відповідало середньовічним візантійським уявленням про походження ісламу<sup>58</sup>.

Артикуляція цих відомостей, в тому числі з Біблії (про єдиногобожжя і деякі елементи юдейських законів), використовується літописцем і виступає в якості своєрідного приготування князя до подальшого сприйняття проповіді інших місіонерів, де кульмінацією виступить православний філософ.

Католицизм в особі «німецьких» посланників від Папи Римського представлений як більш могутня сила, ніж булгари, які намагалися будь-що сподобатися князю та догодити йому. «Земля твоя яко земля наша, а вѣра ваша не акы вѣра наша, вѣра бо наша свѣтъ есть, кланяемься Богу, иже створи небо и землю, и звѣзды, и мѣсяць и всяко дыхание, а бози ваши – древо суть»<sup>59</sup>, – в кінці своєї промови католики навіть насмілилися викрити слов'янське язичництво, яке, на їх погляд, зводиться до поклоніння дерев'яним ідолам. Проте, з «Промови Філософа» і подальшого опису латинської служби інтертекстуально можна помітити мотив зіпсованості їх віровчення «жидовским прельщением».

Під останнім в першу чергу маються на увазі католицький пост в суботу і, в більшій мірі, проведення таїнства євхаристії на опрісноках, тобто на прісному, безквасному хлібі, який подавався тим, хто причащався, у вигляді круглих пластинок. Такий обрядово-етнографічний момент спостерігався сучасниками розколу<sup>60</sup> і з сер. XI ст. ототожнювався з юдейської мацою

---

<sup>58</sup> Андрейчева М.Ю. Образы иноверцев в Повести временных лет : Москва: 2017. С. 126.

<sup>59</sup> Повесть временных лет. – С. 150.

<sup>60</sup> Розкол християнської церкви у 1054 р. («Велика схизма») – остаточний поділ християнської церкви на католицьку (очолює Папа Римський) та православну (рішення приймаються соборно, помісними церквами на чолі з патріархами). Факт розколу відбувся після того, як у сер. XI ст. Константинопольський патріарх Михайло I Кіруларій і Папа Римський Лев IX піддали один одного анафемі, тобто відлучили від церкви. Через це, представники обох конфесій вважають відступниками від апостольського вчення своїх опонентів.

(πίζυρα)<sup>61</sup>. Слід зазначити, що в літописі саме опрісноки викликають обурення з боку грека-філософа в його викривальному слові проти католиків<sup>62</sup>.

Витоки такого ототожнення опрісноків як чогось «жидівського» є наслідком візантійської полемічної літератури. Так, початковим зразком для антилатинської полеміки виступило послання Константинопольського патріарха Михаїла Керуларія до Антиохійському патріарху Петру<sup>63</sup>. У тексті серед «юдействующих» елементів православним патріархом названі: використання опрісноків, споживання в їжу м'яса тварин забитих спеціальним способом, гоління, справляння суботи тощо.

Пізніше в Київській Русі подібну характеристику калькували/трансльували митрополити Іоанн, Георгій і Никифор<sup>64</sup>. Додатковий аргумент проти опрісноків з позиції православної богословської екзегетики зафіксований в посланні Феодосія Печерського до князя Ізяслава про віру латинян:

Да того ради и намъ с вами недостойтъ сужатия имѣти, ни къ Божествѣнамъ Тайнамъ обыще с вами намъ не приступати, ни вамъ к нашей службѣ, ни намъ къ вашей, **занеже мертвымъ тѣломъ служите, акы мертва Господа мняще. А мы службу творимъ живымъ тѣломъ**, самого Господа жива видяще и одесную Опця сѣдяща, и пакы приидеть судить живымъ и мертвымъ. **Вы же есте, о латинине, мрътви иже мрътву жертву съдѣваете. Намъ живу Богу живу жрътву чисту и непорочну приносяще**, животъ вѣчный обрѣсти<sup>65</sup>

Таким чином, згідно з уявленнями православного духовенства, квасний хліб в таїнстві Євхаристії символізує душу Христа. У православній традиції закваска трактується як символ життя, а сам квасний хліб сприймається «хлібом життя» (пор.: Ін. 6, 51), тобто самим Христом, бо нібито має як людську, так і божественну природу, згідно християнських уявлень. Латинський же опріснок, що не має «квасу» – це юдейська маца, що являє собою тільки плоть без святого духу. З такого богословського дуалізму

---

<sup>61</sup> Маца – прісний хліб із пшеничного борошна, який вживається під час Песаха у юдеїв. Єдині дозволені інгредієнти – борошно і вода.

<sup>62</sup> Повесть временных лет. – с. 135.

<sup>63</sup> Послание Константинопольского патриарха Михаила к Антиохийскому патриарху Петру. Available at: <<http://krotov.info/acts/11/2/kerullar.html>>

<sup>64</sup> Живов В.М. Особенности рецепции византийской культуры в древней Руси. – С. 77-78.

<sup>65</sup> Повесть временных лет. – С. 135.

виходить, що і сам католицизм – це християнська конфесія, що зазнала псування під впливом юдаїзму аж до ототожнення з «мертвої плоттю».

Наступний епізод Сказання пов'язаний безпосередньо з візитом юдейських проповідників до князя Володимира. Відомості про юдеїв умовно представлені в двох блоках: 1) те, що вони самі говорять про себе князю; 2) те, що про них говорить православний грек-філософ.

Спочатку юдеї говорили князю Володимиру:

Се слышавше, жидове козарьстии приидоша, ркуще: «Слышахомъ, яко приходиша болгаре и хрестьяни, учаще тя каждо ихъ вѣрѣ своей. Хрестьяни бо вѣрують, егоже мы распяхомъ, а мы вѣруемъ едину Богу Аврамову, Исакову, Ияковлю». И рече Володимиръ: «Что есть законъ вашъ?» Они же рѣша: «Обрѣзатися и свинины не ясти, ни заячины, субботу хранити». Онъ же рече: «То где есть земля ваша?» Они же рѣша: «Въ Иерусалимѣ». Онъ же рече: «То тамо ли есть?» Они же рѣша: «Разыгнѣвались Богъ на отци наши и расточи ны по странам грѣхъ ради нашихъ, и предана бысть земля наша хрестьяномъ». Володимиръ же рече: «То како вы инѣхъ учите<sup>66</sup>, а сами отвѣржени от Бога? Аще бы Богъ любилъ васъ, то не бысте расточени по чюжимъ землямъ. Еда и намъ то же мыслите злю прияти?»<sup>67</sup>

Зі слів літописця вимальовується наступний «літературний портрет» хозарських юдеїв: вони розіп'яли того, в кого вірять християни, тобто Ісуса Христа; з ритуально-обрядових законів вони роблять обрізання, не їдять свинину і зайчатину (дотримуються правил кашрута<sup>68</sup>), справляють суботу / шаббат.

На питання: «де їх земля?» юдеї відповіли, що в Єрусалимі. Однак після уточнюючого питання князя вони зізналися, що через гріхи всі юдеї розсіяні по різних країнах. Князь Володимир відповідає жорсткою відмовою.

Петрухину здається, що радикалізм князя Володимира в неприйнятті юдеїв пов'язаний з міркуваннями, що там, де юдаїзм з'являється в якості державної релігії – руйнується державність; Петрухін каже, що таким чином

---

<sup>66</sup> «инѣхъ учите» – мова про волзьких болгар і «німецьких» католиків, частково перейнявши свої вчення з «закона» юдеїв. (див.: Андрейчева М.Ю. Образы иноверцев в Повести временных лет – с. 157).

<sup>67</sup> Повесть временных лет. – С. 132-134.

<sup>68</sup> Кашрут – термін в юдаїзмі, що означає дозволеність певних дій відповідно до Галахи. В першу чергу це стосується харчових заборон. Від цього слова походить прикметник «кошерний» - дозволений до вживання.

вперше був сформований «державний антисемітизм»<sup>69</sup>. Таке формулювання виглядає надто сміливо. Мені здається, що на більшу увагу заслуговує інтерпретація цього топосу висказана Пузановим. Цей дослідник розглядає вищезгаданий сюжет теж в парадигмі реальної присутності юдеїв. Проте, історик добре передає смислове навантаження, яке в контексті давньоруських реалій цілком мало місце. Сам характер покарання євреїв – вигнання з рідної землі – сприймався як Найвище покарання. Так, відповідно до давньоруського права, людина, відірвана від рідної землі, за своїм становищем наближалася до рабів. Тому люди, які не відносяться до корінного населення, шукали захисту у князя. При князі перебувало безліч людей, які втратили зв'язок зі своєю малою Батьківщиною (ізгої). Захисту у князя, мабуть, шукали й євреї, міркує автор в позитивістському дусі<sup>70</sup>.

З приводу наведеного літописного фрагмента цінне текстологічне спостереження зробила М. Андрейчева. Вона припустила, що літописець, будуючи розмову між князем і юдейськими проповідниками в форматі живого діалогу, міг орієнтуватися на відомі антиюдейські пам'ятки: Толковая Палея<sup>71</sup> і на твори Іоанна Златоуста<sup>72</sup>. Для згаданих полемічних творів дійсно характерне звернення до абстрактного опонента – юдея. Однак поки що зв'язок цих джерел з ПВЛ маловивчений і вимагає подальших досліджень.

Другий блок інформації про юдеїв міститься в «Промові Філософа»:

Рече же Володимирь: «Придоша къ мнѣ жидове, глаголюще: яко нѣмци и грѣци вірують, егоже мы распяхом». Философъ же рече: «Воистину в того вѣруемъ, тѣхъ бо пророци прорькоша, яко Богу родитися, а другии — распяту быти и третѣй день въскреснути

<sup>69</sup> Визначення «державний антисемітизм» я не зустрічав у працях Петрухіна. З цієї думкою дослідника я познайомився в його відео-лекції: <https://youtu.be/wwwGNpdu5JA>.

<sup>70</sup> Пузанов Д. В. Выбор веры. Мировые религии глазами древнерусского летописца – 2014. – №2 (29) . – С. 102-105.

<sup>71</sup> Пам'ятка або декілька пам'яток давньоруської літератури (орієнтовно XIII ст.), які пов'язані між собою. У ній викладається старозавітна історія з доповненнями із апокрифічних джерел. Толковая Палея частиною дослідників вважається джерелом візантійського походження, але оскільки її грецький оригінал невідомий – можливо пам'ятку створено на теренах Русі.

<sup>72</sup> Андрейчева М.Ю. Образы иноверцев в Повести временных лет – с. 158-160.

и на небеса възити. Они же ты пророкы и избиваху, а другия претираху. Егда же събысться проречение ихъ, сниде на землю, и распяте приять, и възкресе и на небеса възиде, а сихъ же ожидаше покаянья за 40 лѣтъ и за 6, и не покаяшася, и посла на ня римляны. Грады ихъ разьбиша, а самѣхъ расточиша по странам, и работають въ странахъ»<sup>73</sup>.

Проповідь православного філософа є відповідною «контратакою» на юдеїв, що складається з трьох тез. По-перше, він послідовно викриває юдеїв у розп'ятті Христа, прищестя якого пророкували пророки (маються на увазі старозавітні, тобто юдейські). По-друге, з його слів зрозуміло, що юдеї гнали і били пророків. По-третє, грек-філософ акцентує увагу на завоюванні юдеїв римлянами, яке в подальшому призвело до розсіювання останніх по різним країнам.

За цими фактами криються усталені ще з патристичної літератури антиюдейські топоси, які були розглянуті в цьому і попередніх розділах. Нічого примітного тут не виявлено.

Далі, при переказі біблійної епопеї, яка представлена Космографічним вступом, історією Авраама, історією Моїсея з виходом з єгипетського полону, правлінням суддів і царів, корпусом пророцтв аж до смерті Христа. Євреї в такому підборі «спасительних» сюжетів розглядаються в негативістській площині.<sup>74</sup> У цьому контексті ніяких специфічних рис або інших небіблейських елементів за образом євреїв так само помічено не було.

Однак після всієї розповіді, князь Володимир запитує у православного філософа: «Что ради от жены родися, и на дъревѣ распятыся, и водою крестися?»<sup>75</sup>. Тут примітним здається відповідь грека на останню частину питання про хрещення. Філософ говорить:

Проображение бысть пръвое водою, якоже Гедеон прообрази. Егда прииде к нему аггелъ, веляше ему ити на мадиама, *онъ же, искушая*, рече къ Богу, положивъ руно на гумнѣ, рекъ: «И аще будет по всей земли роса, а на рунѣ суша...». И бысть тако. Се же

<sup>73</sup> Повесть временных лет. – с. 135.

<sup>74</sup> Дмитриев М.В. Антииудаизм и антисемитизм в православных культурах Средних веков и раннего Нового времени (обзор исследований). // Евреи и христиане в православных обществах Восточной Европы. М., 2011. с. 26.

<sup>75</sup> Повесть временных лет. – С. 150.

прообрази, **яко иностраны бѣша преже суша, а жидове — руно, послѣже на странах роса, еже есть святое крещение, а на жидѣх суша**<sup>76</sup>.

Сам пасаж вже знайомий по СЗБ. Швидше за все, автор дублює вдалу, як йому здається, аналогію. Розкриваючи біблійні алегорії, автор виводить, що нібито ще в Старому Завіті було предречено «святе хрещення». При цьому, якщо раніше божа «роса» (благодать) за замовчуванням була присутня на юдеях, то після приходу Христа все змінилося і благодать поширилася на інші народи, в той час як «на жидѣх суша».

Підводячи підсумки по підрозділу, зафіксуємо, що в цілому історіописці ПВЛ наслідували візантійську описову традицію юдеїв. Найбільш інформативними є літописні фрагменти з «вибором віри» князем Володимиром і катехизаторська «Промова Філософа». За допомогою цих уривків можна дізнатися обрядово-етнографічну сторону юдаїзму: монотеїсти, роблять обрізання, дотримуються особливих харчових правил (кашрут), справляють шаббат. Однак все, крім єдинобожжя, стає об'єктом звинувачення з боку православних християн. Юдаїзм, з їх точки зору, перебуває в стані стагнації, причиною чого стало заперечення Христа і подальше єврейське розсіювання по світу. Крім цих антиюдейських топосів, був помічений негативістський погляд на юдеїв (зазвичай в переказі біблійних подій) і одне позитивне згадування, пов'язане з порівнянням єгипетського полону євреїв з хозарським гнітом полян.

### **3.3. Києво-Печерський патерик**

Києво-Печерський патерик є чи не найцікавішим з дослідницької точки зору. Він містить оригінальні описи юдеїв, юдейського елементу в києво-руських джерелах. Приваблює й те, що раніше деякі сюжети взагалі не розглядалися, як це засвідчено в розділі, присвяченому історіографічному розбору. Пропоную роздивитись і дослідити чотири різні фрагменти КПП.

---

<sup>76</sup> Повесть временных лет. – С. 150.

1) Почнемо з найбільш розробленого «Слова про Євстратія Постника»<sup>77</sup>. Вбачається за необхідне коротко нагадати агіографічний сюжет. Монах-аскет Євстратій з групою киян і монастирських робітників були викрадені «безбожними агарянами» (тобто половцями) в ході набігу на Київ. Названі бранці були продані в рабство херсонеському купцеві-юдеєві, який намагався змусити відректися від Христа своїх жертв. Євстратій навпаки став зміцнювати братів у вірі, і ті померли від голоду. Лише досвідчений постник зумів вижити, тому був змушений прийняти хресні муки від рук юдеїв, про що чітко повідомляє агіограф. Особливий акцент робиться на тому, що ці муки юдеї зробили на «Пасху свою», продовжуючи знущатися і вести полемічні дебати з розп'ятим монахом, якого пізніше вони добили списом. Тоді його дух вознісся на вогненній колісниці і пролунав голос, що говорив по-грецьки: «Ось добрий громадянин небесного граду!». Далі за агіографічним сюжетом всі юдеї були покарані вигнанням з міста, а купця-мучителя було страчено. При цьому багато юдеїв прийняли хрещення.

Наведу найбільш важливі для поставленої проблеми історіографічні тези. Так, кожен зі згаданих вище дослідників підкреслює антиюдейську спрямованість життя, де піком прояву юдофобії виступає агіографічний топос «*imitatio Christi*» (букв. з лат. : «наслідування Христу»); в тексті – розп'яття юдеями Євстратія), що за своїми літературними параметрам нагадує релігійний наклеп.

Використовуючи описовий підхід, візантиніст Г.Г. Літаврін вписав життє Євстратія Постника в широкий історичний контекст, зокрема, візантійських реалій на межі XI-XII ст.<sup>78</sup> У своїх порівняннях вчений намагався показати достовірність низки фактів, описаних у джерелі: а) існування мережі работорівлі в Східній Європі, де слов'яни були

---

<sup>77</sup> Киево-Печерский патерик. // Библиотека литературы Древней Руси. 1997. с. 366-368.

<sup>78</sup> Литаврин, Г.Г. Киево-Печерский патерик о работорговцах-иудеях в Херсоне и о мученичестве Евстратия Постника. В: *Литаврин Г.Г. Византия и славяне: (Сборник статей)*. Санкт-Петербург, 2001. с. 478-495.

розповсюдженим товаром; б) наявність у візантійському законодавстві обмежень в торгівлі рабами-християнами (особливо, новела Алексія I Комніна 1095 р.), що «відіграло» свою роль в житті; в) саме мучеництво Євстратія; г) подальші санкції з боку грецької (візантійської) адміністрації проти місцевих юдеїв. Також дослідник зазначив двоїсту природу цього патерикового сюжету: схрещення древньоруської та візантійської традиції, де перша оповідає про кийвське життя ченця, а друга проявляється в самому сюжеті мучеництва й посмертних чудес. До того ж, візантійська традиція видається лексично, а саме, словом «протостратор», яким був названий монах Євстратій після смерті. Літаврін перекладає це слово як «начальник над охоронцями колісниць», що семантично вписується в житійний сюжет і відповідає комніновській епосі. Спостереження, висловлені Літавріним, стали лейтмотивом подальших публікацій на тему життя (В.Я. Петрухін, О.О. Панченко, А. Пересветов-Мурат, О.Ю. Карпов та ін.).

Однак слідом за Панченко, я згоден, що «історизм» джерела не слід переоцінювати<sup>79</sup>. Так, буквально сприймаючи «Слово», Літаврін втрачає релігійно-наклепну конотацію життя, до якої я повністю схилився. Крім цього, Панченко заперечує Літаврину, вказуючи, що у Візантії межі XI-XII ст., на час правління імператора Алексія I Комніна (1081-1118), навпаки припадає період найбільшої толерантності у ставленні до єврейського населення імперії (Ibidem). Згадана ж новела Алексія I Комніна за 1095 р. зводилася до наступного: якщо є свідки того, що хтось був народжений від вільних батьків, але потім виявився поневоленним, то таких людей слід негайно відпускати. Таким чином, здається, що жодної антиюдейської спрямованості в законі немає.

Отже, в історіографії досі немає остаточного вирішення цієї колізії: чи був в епоху Алексія I Комніна державний антиюдаїзм? Як би там не було, для

---

<sup>79</sup> Панченко, А.А. К исследованию «еврейской темы» в истории русской словесности: сюжет о ритуальном убийстве. НЛО, №4, 2010. Available at: <<https://magazines.gorky.media/nlo/2010/4/k-issledovaniyu-evrejskoj-temy-v-istorii-russkoj-slovesnosti-syuzhet-o-ritualnom-ubijstve.html>>



вивчення образу юдеїв в середовищі православного духовенства, досить згадки перших як літературних акторів. Описаний підхід в руслі історії ідей та уявлень дозволить уникнути умоглядних інтерпретацій тексту при тому, що забезпечить більш глибоке проникнення в систему поглядів і оцінок самих православних книжників.

В такому випадку перше, що варто відзначити, – точне спостереження Л.С. Чекіна про одну есхатологічну топіку у давньоруських кліриків<sup>80</sup>. Так, розбираючи наступне «Слово про Никона», де герой-монах теж був розіп'ятий половцями, які потім хрестилися, Чекін зауважує однакову роль, яку останні «відіграють» разом з євреями в якості своєрідних «передвісників Апокаліпсису». Схожу інтонацію, як зауважує дослідник, можна простежити і в ПВЛ, де чітко представлена есхатологічна місія іновірців відповідно до апокрифічного «Одкровення Мефодія Патарського». У цьому уривку йдеться про дві навали, які переживе світ: перше – «ізмаїлітів» (серед них позначені і юдеї), друге – «нечистих народів, замуrowаних в північних горах Александром Македонським»<sup>81</sup>.

Гіпотезу Чекіна продовжує Панченко, додаючи контекст Першого хрестового походу та його антиюдейську спрямованість, де особливий акцент робився на зверненні іновірців до християнства<sup>82</sup>. З цього випливає, що наступні «літературні» хрещення юдеїв та половців пов'язані саме з цим «хрестоносним ґрунтом». Отже, мотив хрещення іновірців як в «Слові про Євстратія», так і в «Слові про Никона» має дуже важливе значення для православної історії: воно немов би «відсуває» кінець світу від сучасників.

Хоча питання датування житія відкрите, згадка в ПВЛ під 1096 р. половецького набігу на Київ і ескалація християнсько-юдейських відносин після Першого хрестового походу дають підстави встановити певний *terminus*

---

<sup>80</sup> Чекин, Л.С. К анализу упоминаний о евреях в древнерусской литературе XI – XIII веков. *Славяноведение*. №3, 1994. с. 39-40.

<sup>81</sup> Повесть временных лет. – С. 264-265.

<sup>82</sup> Панченко, А.А. К исследованию «еврейской темы» в истории русской словесности: сюжет о ритуальном убийстве. *НЛЮ*, №4, 2010.

post quem. Для уточнення датування багато що міг би дати історико-лінгвістичний аналіз тексту, проте робіт, в яких він би проводився, я серед дослідницької літератури не зустрічав.

Якщо ж говорити про *terminus ante quem*, то з ним справи йдуть ще складніше. Ця проблема особливо актуальна в рамках питання про «першість» релігійного наклепу на юдеїв, який підіймається між двома християнськими полюсами: сюжет про Євстратія Постника (Крим) та сюжет про Вільяма Норвічського (Англія).

На жаль, великий латиномовний трактат «*Vita et Passio Sancti Willelmi Martyris Norwicensis*» («Життя та страсті святого мученика Вільяма Норвічського»), який був написаний англійським ченцем Томасом Монмутським у др. пол. XII ст., до сих пір не перекладено на жодну зі слов'янських мов. Тим не менш, він добре відомий в дослідницькій літературі: його порівнювали зі «Словом про Євстратія Постника»<sup>83</sup>. За англійським агіографічним сюжетом, у 1144 р. євреї міста Норвіч перед Великоднем розіп'яли якогось християнського хлопчика на ім'я Вільям. У цьому оповіданні, крім відомих хресних страстей, є мотив т.зв. кривавого наклепу, за яким євреї нібито використовували кров в своїх ритуальних цілях. Таким чином, виходило, що без пролиття християнської крові юдеї не могли отримати свободу і повернутися на батьківщину.

Сюжет з Євстратієм сильно відрізняється від вищезгаданого. Як справедливо зауважує Петрухін, юдей-мучитель не виступає в ролі «фахівця з обряду», більш того, сам мотив вбивства Євстратія «побутовий» – юдей-

---

<sup>83</sup> Трахтенберг, Дж. Дьявол и евреи. Средневековые представления о евреях и их связь с современным антисемитизмом / Пер. с англ. В. Рынкевича. Москва: 1998. С. 122-126.

Петрухин, В.Я. Евстратий Постник и Вильям из Норвича – две «пасхальные» жертвы. В: Петрухин В.Я., Белова О.В. // «Еврейский миф» в славянской культуре. Москва, 2007, с. 223-226.

Петрухин, В.Я. Евреи в древнерусских источниках. XI – XIII вв. // История еврейского народа в России. От древности до раннего нового времени. Т.1. Москва, 2010. с. 223-226.

Панченко, А.А. Христовщина и скопчество: фольклор и традиционная культура русских мистических сект. Москва, 2002. с. 161-168.

Панченко, А.А. К исследованию «еврейской темы» в истории русской словесности: сюжет о ритуальном убийстве. НЛЮ, №4, 2010.

купець розлютився на ченця, тому що останній «був винуватцем у загибелі злата його», – тобто померлих від голоду православних християн<sup>84</sup>. При цьому, в творі агіографом використовується ритуально-наклепний антураж: розп'яття Євстратія на хресті як Ісуса Христа та вчинення цього на Великдень. Також про авторські уявлення свідчить те, що він календарно «схрестив» юдейську та християнську пасхальні традиції, хоча вони не можуть співпадати. Цей прийом, як бачиться, видає наклепне спрямування автора і теж сприяє викриттю життійного «історизму».

Виходить, що, крім загального релігійно-ідеологічного фундаменту з неприкритим антиюдаїзмом, сюжети повністю автономні і не перетікають з одного в інший. Важливо відзначити, що, на відміну від західноєвропейської міфологеми кривавого наклепу, яка пізніше почала широко розповсюджуватися на території Західної Європи, русько-візантійський сюжет з Євстратієм так і залишився єдиним казусом до тих пір, поки в 1670-х рр. наклепний антиюдейський дискурс не був інкорпорований в православну культуру архімандритом Йоаникієм Галятовським<sup>85</sup>.

Наступні три наративи розглянемо в порядку зростання в них інформативності.

2) В «Слові про Лавренція-затворника» яскраво описується випадок зцілення біснுவатого, з яким намагався впоратися монах Лавренцій з Ізяславового монастиря<sup>86</sup>. Хоч монах і був благословенний даром зцілення, він не зміг вигнати біса. Це призвело до того, що затворник направив біснуватого з його оточенням до Печерського монастиря. Саме там через велику кількість

---

<sup>84</sup> Петрухин, В.Я. Евреи в древнерусских источниках. XI – XIII вв. // История еврейского народа в России. От древности до раннего нового времени. Т.1. Москва, 2010. с. 223-224.

<sup>85</sup> Йоаникіє Галятовський (1620-1668 рр.) – відомий православний автор др. пол. XVII ст., випускник, а потім викладач і ректор Києво-Могилянської колегії. Архімандрит Селецького монастиря в м. Чернігів.

У 2017 р. Н.М. Яковенко опублікувала ґрунтовне дослідження про біографію і літературну спадщину Й. Галятовського. Окремий розділ монографії був присвячений антиюдейській сюжетистиці в його творчості, особливе місце в якому зайняла книга «Месія правдивий», в якій, як вказує дослідниця, транслюються характерні для Речі Посполитої юдофобські мотиви (Яковенко 2017, 457-498).

<sup>86</sup> Києво-Печерський патерик. – С. 396-398

преподобних отців сталося диво зцілення, яке покликане возвеличити духовну міць святої обителі.

В контексті цього сюжету здаються показовими «симптоми хворого». Крім божевільної сили: «колоду, яку десять чоловіків знести не могли, він один, піднявши, закидав», – далі православним книжником виділяється характерне «говоріння язиками», – «Почав він [біснுவатий – М.П.] говорити єврейською, потім латиною, потім грецькою і, простіше сказати, всіма мовами [...]».

Може здатися, що перелік мов біснуватого наводиться автором з певним значенням і відображає стереотипи щодо опонентів та/або конкурентів руського православ'я (юдеїв, католиків, православних-візантійців), проте ми не знаходимо будь-яких чітко виражених ознак цього. Наведений ряд мов відноситься до т.зв. біблійних мов, – вони добре відомі духовній особі за своїм найменуванням, – це іврит (ТаНаХ), латинська (Вульгата) та грецька (Септуагінта). Як справедливо зауважує Пересветов-Мурат<sup>87</sup>, список міг бути почерпнутим книжником з Євангелія від Луки: «Був же й напис над Ним письмом грецьким, латинським і гебрійським написаний: „Це – Цар Юдейський“» [Лк. 23:38]. Швидше за все, лише тому мови згадуються в цьому пасажі в такій триєдиній формулі. Крім цього, для православного читача підкреслюється той багатий мовний багаж, наявний у бісівських сил, аждо мов Письма, що більше говорить про слов'янську демонологію, ніж про предмет нашого дослідження.

3) «Слово про Микиту-затворника» теж оповідає про «чортівщину», однак цей сюжет заслуговує на більшу увагу в контексті досліджуваної проблеми<sup>88</sup>. У джерелі говориться, що молодий чернець на ім'я Микита заради слави захотів піти в затвор, а ігумен не давав йому свого благословення. Тоді недосвідчений монах самоправно закритися в келії і вже через кілька днів був

---

<sup>87</sup> Pereswetoff-Morath, A. A grin without a cat. V.2. Jews and Christians in Medieval Russia – assessing the sources. Lund, 2002. p. 89-97.

<sup>88</sup> Києво-Печерський патерик. – С. 392-396

спокушений дияволом. За намовою останнього, чернець «старанно займався читанням і книжною премудрістю», поки замість нього самого молився біс в образі янгола. Подальший сюжетний конфлікт пов'язаний з тим, що монах-Микита «всі книги юдейські знав добре» (дається перерахування книг ТаНаХа – єврейської Біблії), зухвало нехтуючи читанням і бесідами на тему новозаповітного (християнського) циклу книг, як повідомляє джерело: «святих книг, Господом в благодаті [курсив мій – М.П.] переданих». Такий «книжковий смак» послужив свого роду сигналом для Печерської братії, що «спокушений він ворогом». Після ідентифікації проблеми – житійного героя було відмолено і потім він клявся, що забув Старозаповітні книги.

Серед всіх дослідників, особливу увагу наведеному наративу приділив Пересветов-Мурат<sup>89</sup>. Мені здається справедливим судження Пересветова-Мурата про те, що сюжет про Микиту-затворника є більш «автохтонним», ніж сюжет про Євстратія Постника, що має візантійське коріння. Звідси випливає, що в аналізованому тексті можна побачити оригінальні уявлення його автора – православного книжника.

У той час, як Пересветов-Мурат розглядає історію про Микиту-затворника як своєрідну православну пригчу, яка ілюструє, що мудре церковне керівництво повинно застерігати іноків від потенційного розбещення юдаїзмом, я пропоную заглянути у коріння цієї антиюдейської топіки.

У «Слові про Микиту-затворника» ми бачимо своєрідну рецепцію теології заміщення у православного автора. Мається на увазі все той же ранньохристиянський полемічний мотив з протиставленням «нового» християнства «старому» юдаїзму. Як пам'ятаємо, вже Іларіон виділяє сакральну особливість руського народу, втім, месіанські ідеї літописців теж помітно простежуються в ПВЛ: Київ як «Новий Єрусалим», а руський народ як «народ нового Ізраїлю»<sup>90</sup>.

---

<sup>89</sup> Pereswetoff-Morath, A. A grin without a cat. V.2. Jews and Christians in Medieval Russia – assessing the sources. Lund, 2002. p. 89-97.

<sup>90</sup> Ричка В.М. «Київ – Другий Єрусалим» (з історії політичної думки та ідеології середньовічної Русі). Київ, 2005.

4) Наступний фрагмент – повчальна ремарка єпископа Симона, адресована Полікарпу, який хотів отримати високу церковну посаду. Розглянутий наратив знаходиться під основним сюжетом «Слова про Святошу» у Другій Кассіанівській редакції<sup>91</sup>. У ній досвідчений духівник Симон наставляє ченця Полікарпа, якого вважає сповненим гордості. Серед досить розлогих повчань Симона, на особливу увагу заслуговує це: «Ось що пише блаженний Іоанн в Ліствиці: ”Юдей радіє суботі, щоб по закону відсвяткувати її їжею”. І ти [звернення Симона до Полікарпа – М.П.], подібний до нього, дбаєш про питво та про їжу, і в тому знаходиш свою славу»<sup>92</sup>.

В даному ж фрагменті автор апелює до візантійського отця церкви Іоанна Синайського<sup>93</sup> і його головного твору – «Ліствиці»<sup>94</sup>. Симон робить пряме посилання на це авторитетне джерело, що, як вказує Адріанова-Перетц, є характерною рисою для його повчального стилю (як і Полікарпа)<sup>95</sup>. Обрана ним фраза про юдея відноситься до «анфілади» повчань проти обжерливості<sup>96</sup>. У цьому контексті слід зазначити, що в візантійському прототипі юдей не виділяється з числа безлічі інших викривальних образів (до того ж він згадується лише одного разу), на відміну від уривка з КПП, де проводиться

---

<sup>91</sup> Києво-Печерський патерик. – С. 376-384

<sup>92</sup> У цьому уривку можна помітити кілька примітних нашарувань. Як і наратив вище, він теж спирається на теологію заміщення. Так, шанування суботи/шабата ще з новозавітних часів було каменем спотикання між юдеями та християнами. Сам Ісус скептично ставився до надто буквального шанування суботи [Марк 2:28], з ним згоден і апостол Павло, який називає суботу «тінню майбутнього» [Кол. 2:17]. Пізніша християнська традиція – тут потрібно згадати Ігнатія Антіохійського (II ст. н.е.), Юстина Римського (II ст. н.е.) і Іоанна Златоуста (IV ст. н.е.) – ще більш дистанціювалася від сакрального розуміння суботи.

<sup>93</sup> Іоанн Синайський / Ліствичник – християнський богослов і подвижник VI-VII ст., ігумен Синайського монастиря. Автор ряду творів, найпопулярніший з яких «Ліствиця», написана у вигляді повчання на прохання Іоанна – ігумена Рафаїлівського монастиря.

<sup>94</sup> «Ліствиця» – популярний твір аскетичного характеру, керівництво для духовного вдосконалення, яке прозвали так за біблійною аналогією зі Сходами Якова, по яким сходять янголи [Бут. 28:12]; складається з 30 розділів («ступенів чеснот»), за якими поступово повинні підійматися християни до Царства Небесного; з XI ст. джерело було розповсюджено окремими фрагментами по Русі.

<sup>95</sup> Адріанова-Перетц, В. П., Задачи изучения «агиографического стиля» Древней Руси. Труды Отдела древнерусской литературы Института русской литературы. Т. 20. Ленинград, 1964. с. 41-71.

<sup>96</sup> Лествица, или Скрижали духовные / преп. Иоанн Лествичник. Available at: <[https://ru.wikisource.org/wiki/Лествица/Слово\\_14](https://ru.wikisource.org/wiki/Лествица/Слово_14)> [Accessed: 28.03.2021].

прямий зв'язок між ненажерливістю та юдеями. Отже, тут спостерігається авторська компіляція тексту з використанням принципу центонного-парафразу<sup>97</sup>. В якості центона (елемента мозаїки) тут виступає «цеглинка» про юдея, суботу та їжу, який виринає з поршопочаткового контексту і подається в новому, ригористичному, акцентовано антиюдейському сенсі.

У підсумку, завдяки таким маніпуляціям, православний автор десакаралізує юдейський шабат, навмисно спрощуючи традиційну святкову юдейську практику до гріха ненажерливості. Це призводить до своєрідного книжного стереотипу про юдеїв, нібито скріпленого словами авторитетного отця церкви.

Підіб'ю підсумки. В контексті юдаїки КПП допомагає реконструювати образ юдеїв у творах києво-руських книжників XI-XIII ст. Всупереч усталеній в історіографії традиції розглядати переважно «Слово про Євстратія Постника», мною були відзначені ще три сюжети, пов'язані з уявленнями про юдеїв в рамках патерика. Відходячи від характерного для дослідників теми описового підходу (Г. Літаврін і послідовники), було запропоновано досліджувати всі наративи в руслі історії ідей та уявлень. Завдяки цьому вийшло зануритися в систему поглядів і оцінок православних книжників, вдалося простежити спорідненість їх юдофобії з новозавітною та святоотецькою традиціями, що дійшли до Київської Русі.

Таким чином, можна констатувати, що юдейський елемент в КПП використовується в полемічних та дидактичних цілях: 1) розп'яття Євстратія юдеями, в якому вбачаються релігійно-наклепні ознаки. При цьому вслід за В. Петрухіним я заперечую гіпотезу кривавого наклепу в житті; 2) єврейська мова знаходиться в числі «симптомів» біснуватого, – проте з причини повної трансляції переліку мов з євангельського сюжету, – зараховую цей епізод до нейтрально-негативної згадки; 3) антиюдейські інтенції становлять частину

---

<sup>97</sup> Про цю давньоруську техніку побудови тексту пише в своїй монографії І.М. Данилевський «Повесть временных лет: герменевтические основы источниковедения летописных текстов» (Danilevskij 2004, 55-75)

церковно-літературного топосу – теології заміщення. У давньоруської літератури такий ж риторичний прийом можна спостерігати в ПВЛ і особливо в СЗБ; 4) в повчанні єпископа Симона використовується центонно-парафразний принцип побудови тексту. Через це читачеві здається, що юдеям в особливій мірі пригаманний гріх ненажерливості.



## Висновки

Підбиваючи підсумки магістерської роботи, зазначу, що тема образу юдеїв як іновіріців – входить в компетенцію такої новітньої субгалозі компаративістики як релігійна імагологія. В моєму випадку, робота в цьому напрямленні дозволила більш предметно досліджувати уявлення киево-руських книжників про юдейство в самому широкому ключі: віровчення, культ, звичаї, забобони, зовнішній вигляд представників цієї меншини і т.і.

В роботі була показано, що тема переважно досліджувалася в парадигмі «історичність – книжність», що розділяє дослідників на два тобари:

1) тих, хто вбачає в джерелах відображення живої реакції давньоруських книжників: полеміку з євреями, їх впливом, релігійним прозелітизмом і т.і.;

2) тих, хто бачить в образах євреїв й в антиюдейській риторичі просте наслідування (калькування) греко-візантійської літературної традиції.

Недивлячись на те, що в цій дихотомії мені ближче друга когорта дослідників, я не погоджусь з думкою про просте наслідування святоотецькій літературі: компіляції киево-руських книжників носять по-своєму оригінальний характер. Щоб це довести, була досліджена християнська література попереднього часу, адже контекст взаємодії християн та юдеїв розпочинається з відгалудження перших. Про це свідчать розглянуті уривки з корпусу Нового Заповіту, які приписуються самому очільнику християнської релігійної течії – Ісусу Христу та його учням.

В подальшому розглядалася святоотецька апологітична література (Ігнатій Богоносець, Юстин Філософ), яка свідчить про більш ригористичне, інвективно-полемічне відношення до юдеїв. Це зумовлено тим, що Церква тільки виборувала себе, свою ідентичність. Яскравим прикладом юдофобських поглядів став Іоан Златоуст зі своєю гоміліями «Проти юдеїв», які в подальшому слугували в якості орієнтиру для наступників.

Основними полемічними топосами проти юдеїв були звинувачення в боговбивстві, через що останні були покаранні розсіянням. Великий

юдофобський потенціал зберігала християнська теологія заміщення – згідно якою «нове» християнство прийшло на заміну «старому» юдаїзму. Мова йде про чисельні варіації – як-то Старий і Новий Заповіти, субота та неділя, Закон і Благодать.

Для києво-руських книжників багато християнських концептів стало ґрунтом: провіденціалізм, есхатологічні очікування, які впливають з першого, теологія заміщення – та своєрідна концепція «Нового Єрусалиму» в її рамках.

Якщо говорити про дослідженні києво-руські джерела, то першим, вододільним стало «Слово про закон і благодать» Іларіона. СЗБ рясніє різними красномовними біблійними мотивами, образами і алегоріями, які в сумі своїй покликані показати перевагу християнства над юдаїзмом. Однак при цьому антиюдейські інтенції в більшості своїй не можуть похвалитися оригінальністю. Вони, як правило, запозичені. Це пов'язано з неактуальністю подібної полеміки, тому тут дійсно можна погодитися з історіографічною позицією про книжну спадкоємість. Для Іларіона більш важливо показати інше – перевага «молодшої гілки» над «старшою». З цієї перспективи християнство ієрархічно вище юдаїзму в такій же мірі, як Ісаак вище Ізмаїла, як Манасія вище Єфрема, і в кінцевому рахунку, як «нова» Русь вище/незалежна від «старої» Візантії. Це основний меседж СЗБ, який використовує юдейські елементи опосередковано.

Історіописці «Повісті временних літ» також наслідувала візантійській описовій традиції юдеїв. Найбільш інформативними в ній є літописні фрагменти з «вибором віри» князем Володимиром і катехизаторська «Промова Філософа». За допомогою цих уривків можна дізнатися обрядово-етнографічну сторону юдаїзму. Які представлені однозначно монотейстами; вони роблять обрізання, дотримуються особливих харчових правил (кашрут), справляють шаббат. Однак все, крім єдинобожжя, стає об'єктом звинувачення з боку православних християн. Таким чином, юдаїзм, з їх точки зору, перебуває в стані стагнації, причиною чого стало заперечення Христа і

подальше єврейське розсіювання по світу. Крім цих антиюдейських топосів, був помічений негативістський погляд на юдеїв при переказі біблійних подій. Однак найбільш оригінальним є одне позитивне зображення, пов'язане з порівнянням єгипетського полону євреїв з хозарським гнітом полян. Книжник співчуває біблійським євреєм такою ж мірою, як і слов'янам.

Якщо говорити про Києво-Печерський патерик, то в контексті юдаїки зазвичай вивчався лише один сюжет – «Житіє Євстратія Постника». Всупереч усталеній в історіографії традиції, мною були відзначені ще три сюжети, пов'язані з уявленнями про юдеїв в рамках патерика, які знаходяться в «Слові про Лаврентія-затворника», в «Слові про Микиту-затворника» та в повчальній ремарці Симона, яка розташована під «Словом про Святошу». Проаналізувавши їх, можна стверджувати, що юдейський елемент в КПП використовується не тільки в полемічному руслі, але й для дидактичних цілей. Адже саме через образ «іншого» краще розумієш «себе»: своє віровчення, життєву філософію, принципи.

Таким чином, функціональне значення юдейських образів, їх семантичні шари в літературі, потребують подальших досліджень.

## Джерела та література

### Джерела:

Киево-Печерский патерик. // Библиотека литературы Древней Руси. Т.4. Санкт-Петербург, 1997. 687 с.

Повесть временных лет. // Библиотека литературы Древней Руси. Т.1. Санкт-Петербург, 1997. 543 с.

Св. Игнатий Богоносец. Послание магнезийцам, 8-9 // Писания мужей апостольских. 2008. С. 430.

Св. Иустин Философ. Апология 1, 67 // Ранние отцы Церкви. Антология. – Брюссель, 1988. С. 339.

Слово о законе и благодати. // Библиотека литературы Древней Руси. Т.1. Санкт-Петербург, 1997. 543 с.

Творения святого отца нашего Иоанна Златоуста, архиепископа Константинопольского, в русском переводе : Т. 1–12. – Санкт-Петербург : С.-Петербург. духов. акад., 1895–1906. – 12 т. / Т. 1 : Сизображением святого Иоанна Златоуста и его жизнеописанием. – 1895. – СХІІ, 883 с. / Против иудеев. с. 635-749.

Лествица, или Скрижали духовные / преп. Иоанн Лествичник. Available at: <[https://ru.wikisource.org/wiki/Лествица/Слово\\_14](https://ru.wikisource.org/wiki/Лествица/Слово_14)> [Accessed: 28.03.2021].

Послание Константинопольского патриарха Михаила к Антиохийскому патриарху Петру. Available at: <<http://krotov.info/acts/11/2/kerullar.html>> [Accessed: 04.04.2021].

### Література:

#### **Монографії:**

Данилевский И. Н. Древняя Русь глазами современников и потомков (IX-XII вв.); Курс лекций: Учебное пособие для студентов вузов. – М.: Аспект Пресс, 1998. – 399 с.

Данилевский И.Н. Повесть временных лет: герменевтические основы источниковедения летописных текстов. Москва, 2004. 307 с.

Калугин В.В. Древнерусская литература: Изображение общества / Изд. М.: Наука – 1991 – 248 с.

Лихачев Д. С. Поэтика древнерусской литературы. — 3-е изд.—М.: Наука, 1979. — с. 11-12.

Молдован А.М. Слово о законе и благодати Илариона Наукова думка, 1984. — 240 с.

Ричка В.М. «Київ – Другий Єрусалим» (з історії політичної думки та ідеології середньовічної Русі). Київ, 2005.

Ричка В. М. Київська Русь: проблема етнокультурного розвитку (конфесійний аспект). — К.: Ін-т історії України НАН України, 1994. — 34 с.

Трахтенберг, Дж. Дьявол и евреи. Средневековые представления о евреях и их связь с современным антисемитизмом / Пер. с англ. В. Рынкевича. Москва: Гешарим, 1998. 294 с.

Яковенко, Н.М. У пошуках нового неба: життя і тексти Йоаникія Галятовського. Київ, 2017. 704 с.

Pereswetoff-Morath, A. A grin without a cat. V.2. Jews and Christians in Medieval Russia – assessing the sources. Lund, 2002. 167 p.

Sharf A. Byzantine Jewry from Justinian to the Fourth Crusade. — New York: Routledge, 1971. — 239 p.

#### **Стаття з журналу:**

Панченко, А.А. К исследованию «еврейской темы» в истории русской словесности: сюжет о ритуальном убийстве. НЛЮ, №4, 2010. Available at: <<https://magazines.gorky.media/nlo/2010/4/k-issledovaniyu-evrejskoj-temy-v-istorii-russkoj-slovesnosti-syuzhet-o-ritualnom-ubijstve.html>> [Accessed: 28.03.2021].

#### **Стаття зі збірки:**

Адрианова-Перепец, В. П, Задачи изучения «агиографического стиля» Древней Руси. *Труды Отдела древнерусской литературы Института русской литературы*. Т. 20. Ленинград, 1964. с. 41-71.

Андрейчева М. Ю. Религиозная имагология: предмет и задачи нового историко-имагологического направления. *Исторические, философские, политические и юридические науки, культурология и искусствоведение. Вопросы теории и практики (входит в перечень ВАК)*. Тамбов: Грамота, 2016. №11. Ч. 2. С. 37-40.

Казенина Е. Т. «Маргарит» и историко-культурная ситуация на Руси XV—XVI в. // *Древняя Русь. Вопросы медиевистики*. — 2002. — №4 (10). — С. 57-66.

Кулик, А. Евреи Древней Руси: источники и историческая реконструкция. *RUTHENICA*. Київ, 2008. №7. с. 52-70.

Литаврин, Г.Г. Киево-Печерский патерик о работоторговцах-иудеях в Херсоне и о мученичестве Евстратия Постника. В: *Литаврин Г.Г. Византия и славяне: (Сборник статей)*. Санкт-Петербург, 2001. с. 478-495.

Пузанов Д. В. Выбор веры: Мировые религии глазами древнерусского летописца // *Русская история*. — 2014. — №2 (29). — С. 102-105.

Ранчин А.М. О принципах герменевтического изучения древнерусской словесности. *Древняя Русь. Вопросы медиевистики*. 2001, №2. С. 69-81.

Ричка, В.М. Повсякденне життя монастирів Київської Русі. *Український історичний журнал*. 1995, №5. с. 48-56.

Чекин, Л.С. К анализу упоминаний о евреях в древнерусской литературе XI—XIII веков. *Славяноведение*. №3, 1994. с. 34-43.

### **Розділ з книги одного автора:**

Дмитриев М.В. Антииудаизм и антисемитизм в православных культурах Средних веков и раннего Нового времени (обзор исследований). // *Евреи и христиане в православных обществах Восточной Европы / Под редакцией М. В. Дмитриева*. М.: «Индрик», 2011. С. 10-46.

Живов В.М. Особенности рецепции византийской культуры в древней Руси. // *Разыскания в области истории и предыстории русской культуры М.: Языки славянской культуры*, 2002. С. 73-115.

Карпов, А.Ю. Несколько замечаний к слову о преп. Евстратии Постнике. // Исследования по истории домонгольской Руси. Москва, 2014. С. 239-251.

Лёзов С. Новый Завет и юдофобия. // Попытка понимания: Избранные работы. // М.-СПб.: Университетская книга, 1998. С. 255-276.

Мюллер Л. Киевский митрополит Иларион // Мюллер Л. Понять Россию: историко-культурные исследования. М.: Прогресс-Традиция, 2000. С. 88–124.

Панченко, А.А. Христовщина и скопчество: фольклор и традиционная культура русских мистических сект. Москва, 2002. с. 161-168.

Петрухин, В.Я. Евстратий Постник и Вильям из Норвича – две «пасхальные» жертвы. В: Петрухин В.Я., Белова О.В. // «Еврейский миф» в славянской культуре. Москва, 2007, с. 209-227.

Петрухин, В.Я. Евреи в древнерусских источниках. XI – XIII вв. // История еврейского народа в России. От древности до раннего нового времени. Т.1. Москва, 2010. с. 214-239.

Петрухин, В.Я. К дискуссии о евреях древней Руси: национальный романтизм и «улыбка чеширского кота». // «Русь и все языцы»: Аспекты исторических взаимосвязей: Историко-археологические очерки. Москва, 2011. с. 249-255.

#### **Багатотомне видання:**

Сендерович С. «Слово о законе и благодати» как экзегетический текст Илариона Киевского и павлианская теология // Труды отдела древнерусской литературы. Т. 51. СПб.: Дмитрий Буланин, 1999. С. 43–51.

Топоров В. Н. Святость и святые в русской духовной культуре. Т.1. Первый век христианства на Руси. М.: "Гнозис", Школа "Языки русской культуры", 1995. - 875 с.

#### **Дисертація:**

Андрейчева М.Ю. Образы иноверцев в Повести временных лет : Дис. ... канд. ист. наук.: 07.00.09 / Московский государственный университет. Москва: 2017. 224 с.

#### **Електронні ресурси:**

Відео-лекція В.Я. Петрухіна. Available at: <<https://youtu.be/wwwyGNpdu5JA>>  
[Accessed: 05.04.2021].



## Додатки

Додаток 1. (Мюллер Л. Киевский митрополит Иларион // Мюллер Л. Понять Россию: историко-культурные исследования. М. 2000. С. 110).

Мою критику цієї таблиці див. на с.

<i>Язычество</i>	<i>Иудаизм</i>	<i>Христианство</i>
заблуждение и ложь <sup>156</sup>	подготовка к истине <sup>157</sup>	явление истины <sup>158</sup>
служение бесам <sup>159</sup>	слуга благодати и истине <sup>160</sup>	слуга будущему веку, жизни нетленной <sup>161</sup>
многобожие <sup>162</sup>	вера в единого Бога <sup>163</sup>	вера в Троицу <sup>164</sup>
имя бога неизвестно	известно только в Израиле	известно во всем мире <sup>165</sup>
гибель людей при идолослужении <sup>166</sup>	оправдание Законом <sup>167</sup>	спасение Евангелием <sup>168</sup>
человеческие жертвы, принесенные бесам <sup>169</sup>	приношение в жертву животных в храме Иерусалима <sup>170</sup>	Христос, за нас принесенный в евхаристии как бескровная жертва <sup>171</sup>
беззаконие <sup>172</sup>	Закон	Благодать <sup>173</sup>
капище <sup>174</sup>	храм в Иерусалиме <sup>175</sup>	церкви Христовы <sup>176</sup>
скверна	вода	молоко <sup>177</sup>
мрак <sup>178</sup>	свет свечи	свет солнца <sup>179</sup>
тьма	луна	солнце <sup>180</sup>
засуха <sup>181</sup>	озеро Закона <sup>182</sup>	Евангельский источник <sup>183</sup>
спотыкаться на путях погибели <sup>184</sup>	теснясь, идти в Законе	свободно шагать в Благодати; скакать как олень <sup>185</sup>