

ІСТОРІЯ УКРАЇНСЬКОЇ ТЕОЛОГІЇ

Володимир Грабик

Івано-Франківська теологічна академія

Філософсько-релігійні погляди митрополита Іларіона

З іменем Іларіона, митрополита Руської землі в середині XI століття, пов'язано багато титулів, які характеризуються першістю в історії Київської Русі.

Іларіон — перший Київський митрополит із русичів-полян, українців Середньовіччя. Він першим освятив Софію Київську — християнську велич і святиню України-Руси. Він був першим пустинником на місці, де тепер розташована Києво-Печерська лавра, тобто першим її започаткував, викопавши печерку для себе.

Іларіон був першим в оточенні Великого київського князя Ярослава Мудрого, його особистим духовником, був першим у досить широкому колі книжників Ярослава Мудрого, стояв на чолі книжної справи і був серед засновників знаменитої бібліотеки Ярослава Мудрого і тут же, в Софії Київській, став першим літописцем Великого князя. Після зміщення Константинополем з посади митрополита Русі в 1054 р., за деякими припущеннями, він повернувся в чернечий сан під іменем Никона, прозваного Великим, і продовжував літописання уже в Києво-Печерській лаврі до смерті у 1088 році.

Іларіон спільно з Ярославом Мудрим працював над «Руською правдою». На сьогодні це найдавніша книжна пам'ятка княжої України, що є одночасно соціально-побутовим літописом. Іларіон і Ярослав Мудрий не просто створили карний кодекс, своєрідний маніфест державотворення Русі-України, а поставили в центр уваги людину, яка є головним об'єктом літератури.

Найголовнішим в оцінці історичної постаті Іларіона є те, що він був першим класиком національної української літератури. Це місце для нього визначив оригінальний твір у жанрі євангельського «Слова» — «Слово про закон і благодать», що репрезентує старозавітню правду «Про Закон, Мойсеєм даний, і про Благодать та Істину». Цей твір поклав початок релігійно-філософській думці в Україні, явив високий зразок ораторської прози, давши життя вітчизняним проповідникам.

І. Життєвий шлях першого митрополита-українця

Достовірних свідчень про життя першого митрополита-українця Іларіона маємо небагато. Відомості, які зустрічаємо в сучасних йому історичних джерелах, аж надто скупі й охоплюють всього кілька абзаців друкованого тексту.

1) У короткому оповіданні про те, «В якому році засновано монастир і чому він називається Печерським», що його читаємо в «Повісті минулих літ» (ПМЛ), знаходимо важливу відомість про поставлення Іларіона Київським митрополитом: «В літо 1051 року поставив Ярослав Іларіона, русина, митрополитом у святій Софії, скликавши єпископів. А тепер розкажемо, чому так названо Печерський монастир. Боголюбивий бо князь Ярослав любив Берестово й церкву святих Апостолів, яка там була, й допомагав багатьом священикам, серед котрих був пресвітер Іларіон, муж добрий, книжний і посник. Ходив він із Берестового на Дніпро, на гору, де зараз стоїть старий монастир Печерський. Там він відмовляв молитву. Був бо там ліс великий. Він викопав був малу печерку у два сажні і, приходячи з Берестового, відспівував там години й молився тайком до Бога. Опісля князеві Ярославові положив Бог на серце [думку], й він поставив його митрополитом у святій Софії, а печерка ця так і залишилась» [9, с. 8].

Як розповідає далі літописець, у Іларіоновій печерці пізніше оселився преподобний Антоній, зібрав чернечу братію і поклав початок чоловічому Печерському монастирю за статутом Студитського монастиря, що знаходиться на Святій Горі Афон, де Антоній прийняв чернецтво. Як бачимо, літописець говорить, що Іларіон першим викопав печерку, в якій молився і яка пізніше стала пристанищем Антонія і дала початок Печерському монастирю [22, с. 246-247].

2) «Визнання віри», що його написав Іларіон, – мабуть у зв'язку зі своїм поставленням на престіл Київської Митрополії – закінчується, як виходить, його власним свідченням, в якому він каже про своє висвячення на єпископа та поставлення на митрополичий престіл Києва у 1051 році за панування князя (кагана) Ярослава.

3) У вступній (першій) статті т. зв. «Уставу Ярослава», що став основою для пізнішого збору законів, відомого під назвою «Руська правда», читаємо, що Устав цей склав князь Ярослав Мудрий за порадою митрополита Іларіона: «Це я, князь великий Ярослав, син Володимира, за волею свого вітця, порадившись з митрополитом, з Іларіоном, уложив грецький Номоканон» [9, с. 9]. Отож, Іларіон, Антоній і згодом Феодосій Печерський склали перше коло Ярославових книжників, яке спочатку працювало у замиській князівській резиденції – у Берестовому, при церкві Святих апостолів (частково збереглася до наших днів завдяки відбудові її в першій половині XVII ст. Петром Могилою).

Початки руського (українського) літописання вчені відносять до 30-х років XI ст. Коло книжників цього часу досить широке; центральною постаттю, безперечно, був Ларіон. Він формував ідеологію Руси, філософську і суспільно-політичну думку, сприяв виробленню карно-правових норм, стояв біля початків нашого літописання, став першим класиком української літератури епохи Середньовіччя, її киеворуського періоду. І, врешті, з волі Ярослава Мудрого був обраний митрополитом у 1051 р.

На цей час склалися кілька центрів освітньої і книжної справи княжої України: вишгородський, де працювала заснована Володимиром Великим перша офіційна школа для дітей «мужів нарочитих». Тут священиком Прокопійем було створене не пізніше 1018 р. знамените Реймське євангеліє, яке 1048 р. княжна Анна Ярославна вивезла до Франції. Другий центр – Берестове. Третім стала з 1051 р. (а можливо, й раніше) Софія Київська. Тут бачимо, окрім Ларіона, диякона Григорія, Якова монаха, ігумена Івана, преподобного Феодосія.

Після смерті Ярослава і усунення з митрополитою кафедри Ларіона центром книжної справи стає Печерський монастир, де головною постаттю був літописець Нестор [22, с. 247].

4) У «Пролозі» від 26-го листопада у «Повісті (Сказанні) про освячення церкви св. Георгія в Києві перед воротами Св. Софії» є згадка про те, що її посвятив митрополит Іларіон: «В той день посвячення церкви св. Георгія у Києві, перед воротами святої Софії... і так скоро скінчивши церкву, що її посвятив митрополит Ларіон, місяця листопада, у 26 день».

5) Можна згадати також джерело, що є посереднім, а саме «Патерик Печерський», де в листі колишнього монаха Симона, що став єпископом Володимирським і Суздальським, до печерського монаха Полікарпа є посилання на «Життя св. Антонія Печерського» (яке не збереглося) авторства Нестора, в якому була згадка про митрополита Іларіона. Лист цей писаний між 1215 і 1226 роками: «А про митрополита Іларіона сам ти читав у Житті святого Антонія, котрий його постриг, і так він удостоївся священства» [9, с. 10-11].

На основі цих джерельних даних можна зробити такі висновки. Митрополит Іларіон був за національністю «русин», т. зв. українець у сучасному розумінні. Підкреслення його національного походження в ПМЛ не випадкове. Чому, з яких причин редактор «Повісті» вважав за необхідне підкреслити цей факт, залишається невідомим. Можливо, хотів звернути увагу на те, що митрополитом став місцевий громадянин, а не чужинець – грек. Іларіон був одним зі священиків у церкві святих Апостолів у селі Берестові. Церква ця була двірською, позаміською церквою князя Ярослава, чим і пояснюється більша кількість священиків у цьому княжому маєтку. За його словами, він був ієромонахом, що підтверджується ще й його ім'ям «постник» та згадкою про печеру над Дніпром.

Ім'я Іларіон (старослов'янська, чи староукраїнська його форма: Ларіон від грецького *ήλარიος* – веселий) надане було йому, як вважають, в час постриження в монаший сан на честь і в пам'ять св. Пларіона (Іларія, 291-371), що був учнем і послідовником св. Антонія Великого (бл. 250-356/7), основоположника монашества у Єгипті. Іларій був знову ж таким основоположником монашества в Палестині. Ця співзалежність між тими двома стовпами східного монашества мусила бути відома митрополитові Іларіонові, якщо він назвав свого пострижника в Києві Антонієм. Якщо ця згадка в Печерському Патерику правдива, то ми маємо цікавий і промовистий випадок «зворотної паралельності» у взаємовідношенні імен двох пар іноків – визначних особистостей монашого життя: Іларіон – Антоній Печерський і Антоній Єгипетський – Іларій (учитель-наставник – учень-послідовник). Але якраз ця паралельність говорить, на нашу думку, на користь правдоподібності саме такого співвідношення між цими двома церковними діячами Київської Русі-України [там само, с. 11].

Митрополит Іларіон названий у ПМЛ «постником», що є одним із відповідників грецького «аскет» – монах. Така характеристика вказувала б на його монаший сан. Висвячення його на єпископа вказує, що він мусив бути не одружений (хіба що став вдівцем). Серед т. зв. білого клиру нежонатих священників фактично не було.

Згадка у ПМЛ про те, що Іларіон викопав був собі невеличку печеру на горбі над Дніпром, недалеко Києва, щоб бути на самоті в молитвах, вказує, що він був знайомий зі стилем життя та практикою монахів-аскетів (анакоретів) і пробував, наскільки це було можливим, їх здійснювати у своєму житті, допоки не став митрополитом, а можливо, що й після відходу чи усунення з митрополичого престолу. Де, коли й за яких умов прийняв Іларіон монаший стан – невідомо. Але за такі свої вчинки, як викопання печери на місці пізнішого старого монастиря Печерської Лаври та постриження в монахи Антонія Печерського, Іларіона слушно вважають співзасновником Печерської Лаври в Києві, як і українського монашества взагалі.

У 1051 році ієромонах Іларіон був висвячений собором єпископів Київської Русі на єпископа й поставлений на митрополичий престол, як відомо, за волею великого князя Ярослава Мудрого. Це єдина відома дата з життя Іларіона. Нам невідомо ані коли й де народився митрополит, ані подальша його доля після відходу зі свого становища; невідома й дата його смерті [21, с. 314]. На митрополичому престолі він перебував недовго. Вже у 1055 році згадується в джерелах його наступник митрополит Єфрем – грек. Історичні обставини, за яких відбулось поставлення Іларіона Київським митрополитом, не зовсім ясні, й вчені, дослідники присвячують їм багато уваги. Існує серйозна література, яка висвітлює юридичну та міжнародно-політичну сторони цього питання. З огляду на брак додаткового джерельного матеріалу немає, наприклад, згадок про

Іларіона в чужих тогочасних джерелах — різні гіпотези, висунені вченими про поодинокі аспекти поставлення його в митрополити, як і про його особу взагалі, залишаються і надалі в сфері спекуляцій [9, с. 12].

Останніми роками деякі вчені (Н. Ф. Котляр, Ф. А. Смолій) дедалі впевненіше пов'язують написання першого давньоруського літопису — Найдавнішого ізводу Ярослава Мудрого 1037-1039 рр. — з ім'ям саме цього найвидатнішого мислителя, філософа й церковного діяча Київської Русі, поставленого князем Ярославом в обхід константинопольського патріарха загальноруським митрополитом. Вчені доводять, що ідейний зміст, мовні та стилістичні особливості відомої праці Іларіона «Слово про закон і благодать» зближують його з Найдавнішим літописним ізводом [1]. Однією із найвизначніших справ князя Ярослава Мудрого було завершення церковної організації українського християнства — встановлення митрополії в Києві. Справа київської митрополії в історіографії є дискусійна і має різні здогади і відтінки, не підтверджені жодними документами. Літописи подають лише голу звістку від 1039 року, що до Києва прибув митрополит-грек Теоπεμπт. Як довго він там був і куди подівся, про те літопис нічого не говорить. Політично-мілітарна криза середини 40-х років дозволяє припускати, що перший митрополит-грек був віддалений з Києва або й відкликаний Візантією.

Отже, відносно створення Київської митрополії та її офіційного митрополита ініціатива не була в чужих, візантійських, а в Ярославових руках. Ярослав зробив вирішальний крок у такій важливій церковній події для Української Церкви, що йшла врозріз з цілим візантійським правом, а ще більше з практикою, згідно з якою лише патріарх та імператор могли творити митрополії та поставляти митрополитів. А тут Ярослав бере ініціативу в свої руки, скликає собор єпископів до головного храму св. Софії для вибору кандидата на митрополита київського і всієї Русі, яким стає Іларіон. Цим актом Ярослав поставив виразне розмежування між християнською вірою і церковним правосуддям Русі та візантійською державною і церковною політикою [14, с. 54].

Посвячення та інтронізація руського кандидата без втручання й узагалі будь-якої участі Константинопольського патріарха були в ту добу явищами надзвичайними і раніше неможливими. До того часу, а згодом і пізніше всі претенденти на Києво-Софіївський престол проходили перевірку й отримували свій сан виключно в Царгороді.

Ця процедура склалася одразу після навернення Русі у християнство (988), коли новостворену Київську митрополію було внесено до списку власне візантійських єпархій, навіть без жодного натяку на її етнічний склад та національний характер, і вона фактично перетворилася на підвладну грекам релігійну провінцію — так званий «периферійний духовний домен» імперії під назвою «руський діоцез»

Константинопольської патріархії. Східнослов'янські землі відігравали дуже важливу воєнно-стратегічну й торгово-економічну роль у житті Ромейської держави, допомагаючи підтримувати і зберігати стабільний баланс сил у неспокійному чорноморсько-кавказькому регіоні, тому навряд чи Вселенський патріарх погодився б добровільно відмовитись від заміщення однієї з найвпливовіших митрополій імперії.

На підставі цього у вітчизняній і зарубіжній славистиці склалася думка, що в 1051 р. на Русі було здійснено безпрецедентну за своєю значущістю спробу здобути церковну автокефалію, або релігійну незалежність від Константинопольського патріархату. Поняття «автокефалія» (від грецького *autos* — сам, *kefalos* — голова) у християнській релігії означає самоврядне й повністю незалежне адміністративне управління церковними парафіями та областями на теренах будь-якої країни, без жодного втручання з боку тієї духовної митрополії, звідки було отримано нову віру. Отже, за цим тлумаченням руські правителі ще в середині XI ст. виборювали для себе самостійну церковну організацію, яка б не підпорядковувалася чужоземним душпастирям. Однак більшість дослідників не погоджується з такою оцінкою, оскільки, по-перше, вона змушує визнати, що Давньоруська держава в середині XI ст. була не лише церковно, а й політично залежною від Візантії, а, по-друге, початок офіційного впровадження автокефалії на Русі прийнято відносити до 1448 р., коли собор обласних єпископів обрав московським митрополитом Йону. Проте знадобилося ще майже півтора століття, поки греки визнали цей статус легітимним і в Московському царстві було встановлено патріаршество (1589 р.) [3, с. 2].

Питання про релігійний статус митрополита Іларіона висвітлюється в доволі розмаїтій літературі, що накопичувалася протягом останніх 100 років. Ще в минулому столітті відомий історик Православної церкви, професор Московської духовної академії Є. Голубінський висловив думку, що соборний акт 1051 р. слід вважати звичайною примхою або недбалим і нерозважливим свавіллям світської влади. Великий князь Київський Ярослав був нібито невдоволений існуючим порядком заміщення руської митрополії, що позбавляв його будь-якої участі в цій духовній процедурі, а отже, обмежував його суверенну владу. Разом з тим, на думку вченого, призначення Іларіона митрополитом не спричинилося до жодних правових наслідків у майбутньому й тому його можна тлумачити як поодиноке явище, абсолютно позбавлене політичного сенсу. Ярослав Мудрий будімото керувався виключно почуттям особистої симпатії до свого ставленика й жодною мірою не збирався створювати небезпечний прецедент духовного розмежування з Константинополем.

Інший церковний дослідник, П. Соколов, вбачає в діях київського князя не стільки стихійну демонстрацію власних гордоців, скільки прояв необізнаного благочестя. За цією версією, руський самодержець, дізнавшись, що в канонічній

практиці застосовується кілька відмінних процедур обрання митрополита, вирішив на власний ризик підтримати більш давню візантійську традицію, що побутувала в часи імператора Юстиніана (527-565). Згідно з архаїчними приписами, обрання та хіротонія (рукопокладення в сан) митрополитів здійснювалися за участю всіх «кліриків і перших зверхників верховного граду», куди призначалися ці архіереї. Таким чином, вказане правило передбачало безпосереднє втручання мирської влади та її повний контроль за церковними справами. Звідси випливає, що Ярослав Мудрий аж ніяк не допустив якихось порушень канонічного права, а навпаки — діяв у межах церковних правил.

Сучасний московський візантиніст Г. Г. Літаврін тлумачить події 1051 р. в дещо іншому, позаконфесійному контексті. Він вважає, що обрання Іларіона значною мірою було зумовлене політичною реакцією на протиборство між папською курією й патріаршим синклітом напередодні сумнозвісного церковного розколу (схизми) 1054 р. Вчений доводить, що обрання самостійного руського архієрея сталося через надмірні амбіції зарозумілого і владного візантійського патріарха Михайла Керуларія (1043-1058), який намагався за допомогою церковних важелів впливати на зовнішню політику Давньоруської держави. Зі смертю останнього цей конфлікт було нібито повністю вичерпано, і Руська церква повернулася до свого попереднього стану і традиційних стосунків, у тому числі ієрархічних, з грецьким духовенством.

Німецький дослідник Людольф Мюллер, оцінюючи релігійну ситуацію на Русі в середині XI ст., взагалі пропонує повністю відмовитись від будь-яких умоглядних реконструкцій та припущень і вдовольнитися лише прямими даними наявних історичних джерел. За такої умови, при відчутній мізерії літописних та інших документальних свідчень, зникають будь-які підстави для припущення, що з появою митрополита Іларіона на Києво-Софійській кафедрі Руська церква стала виборювати свою незалежність від Константинополя. Щоб довести протилежне, треба принаймні знати реакцію на київські події візантійського патріарха, але такі дані якраз відсутні. Виходячи з цього Мюллер вважає, що конфлікт між Києвом і Царгородом хоча й не виключений, але довести його фактично неможливо, а тому сама вірогідність цієї події вкрай незначна. Він припускає, що висунення кандидатури Іларіона було погоджено з патріаршим синклітом, а отже, мова йде про цілком легітимне призначення руського митрополита. Церковно-політичний антагонізм у стосунках двох сторін за цих умов вважається абсолютно нереальним [там само, с. 3-4].

Реконструюючи подальші події за відомими історичними фактами, можна стверджувати, що призначення Іларіона митрополитом викликало обурення в Константинополі. Тому при підписанні на початку 50-х рр. XI ст. вигідного для Русі договору з Візантією Ярославу довелося принести в жертву свого духівника та близького друга. Іларіона зняли з митрополичої кафедри. Тривалий час учені

думали, що він невдовзі по тому помер. Літописання в Києві на довгі роки перервалося.

1037 року в Києво-Печерському монастирі було складено літописний звід, автором якого вважався чернець того ж монастиря Никон. Але відомий російський учений М. Присьолоков висунув гіпотезу стосовно того, що творцем літопису був не хто інший, як Іларіон, котрий «воскрес» як літописець під ім'ям Никона. Дійсно, як засвідчують джерела, у Києво-Печерському монастирі Никон здобув величезний авторитет і повагу. До того ж Никон оселився в печері, яку колись викопав для себе Іларіон, – чи не повернувся він до власної підземної келії? Він зазнав переслідувань і утисків з боку нового київського митрополита, який вбачав у ньому, ймовірно, конкурента [1].

Доля Іларіона після 1054 р. нам невідома. Перший Новгородський літопис у 1055 р. уже називає київським митрополитом грека Єфрема, присланого Константинополем. Єфрем не визнав канонічним освячення в 1051 р. Іларіоном Софії Київської і освятив її вдруге.

Як вважають, Іларіон далі виступає під чернечим ім'ям Никон. До цього імені приписують інше ім'я – Великий. Припускається, що новий великий князь Русі Ізяслав Ярославич замовив літопис свого князювання і всієї Русі Никону-Іларіону, але між ними виник конфлікт: Никон постриг у ченці сина боярина, одного з оточення Ізяслава, і накликав гнів князя. Никон залишив Київ і перебрався до Тмутаракані, де заснував монастир. У 1067 р. Никон знову в Києві. Він домагається для Тмутаракані нового князя замість померлого Ростислава. У 1068 р. Никон повертається в Києво-Печерський монастир. В час міжусобиць, коли Ізяслав був вигнаний братами з Києва, Никон, як людина Ізяслава, втретє залишає Київ та їде в Тмутаракань, звідки повертається в 1077 р. У 1078 р. він стає ігуменом Печерського монастиря, у цьому сані він і помер 1088 р. [22, с. 247].

Ідейні та стилістичні властивості також зближують літопис Никона 1073 року зі «Словом про закон і благодать» Іларіона. З чималою часткою впевненості можна стверджувати, що Іларіон прийняв чернече ім'я Никона й у новому своєму образі не лише знову взявся за літописання, а й, подібно до колишнього Іларіона, активно поринув у політичне й церковне життя Русі. Зокрема, заснований ним у 60-х роках XI століття монастир у Тмутаракані став одним із головних осередків книжності й освіченості на Русі [1]. Академік О. Шахматов довів, що Никон Великий у 1073 р. завершив літописний звід, започаткований 1037 р. Про книгописну діяльність Никона Великого розповідають «Житіє Феодосія Печерського», «Києво-Печерський патерик» та інші джерела.

Никон, як літописець, виробив та утвердив форму щорічних статей-записів і став творцем української історіографії, особливої структури щорічного літописання [22, с. 247-248].

Треба зауважити, що подібна версія реконструкції життя та діяльності автора «Слова про закон і благодать» має і своїх серйозних опонентів. У вступному слові до збірки творів видатних мислителів Давньої Русі Х-ХІІІ ст. «Златоструй» доктор історичних наук А. Г. Кузьмін пише: «Промелькнувшее в литературе отождествление Илариона с печерским монахом и игуменом Никоном — не более чем домысел, кстати, совершенно ни на чем не основанный. Нет оснований так же для мнения, будто появление около 1055 года на киевской митрополии нового владыки Ефрема означало принципиальную смену курса».

«Розширена» версія біографії митрополита Іларіона-Никона дає змогу додати до творчого доробку видатного давньоруського мислителя, хай і дещо умовно, одну з ранніх редакцій Початкового літопису. Дехто з учених взагалі вважає Іларіона одним із перших або навіть найпершим вітчизняним літописцем. Вважається, що перший літописний звід було складено в Києві під час князювання Ярослава Мудрого. Тоді, у 30-40 роки ХІ ст., при дворі київського князя утворилось високоосвічене середовище, своєрідна академія. Серед представників інтелектуальної еліти тієї доби постать Іларіона відзначається особливою величчю. Після того як у 1037-1039 рр. було складено Найдавніший звід, літописання в Києві було перервано на чверть століття і відновлено складанням Печерського зводу 1073 року. Цей розрив літописної традиції, відповідно до розширеної версії біографії Іларіона-Никона, пов'язаний із подіями та наслідками боротьби за митрополичу кафедру в 1051 році.

Діяльність Іларіона на новій посаді, мабуть, розпочалася з участі в реформуванні візантійського церковного права з метою пристосувати його до давньоруських умов функціонування. У преамбулі до однієї з найдавніших пам'яток руського права — Уставу князя Володимира — записано, що Ярослав разом з митрополитом Іларіоном здійснили церковну реформу. Та скоро відбулися карколомні зміни, після яких Іларіон, мабуть, просто змушений був піти зі сцени суспільно-політичного життя країни, піти з тим, щоб через декілька років повернутися до неї в іншій якості та під іншим іменем. Справа в тому, що в 1054 році великий київський князь Ярослав Мудрий помирає, й уже під час його поховання про Іларіона, який був духівником померлого, ніде не згадують. На підставі цього деякі історики й почали стверджувати, нібито митрополит помер ще до смерті Ярослава. Та подібна версія не враховує важливої історичної події, яка відбулася десь за рік-два до смерті старого київського князя. Йдеться про остаточне замирення Києва та Константинополя, стосунки між якими загострились у середині 40-х років ХІ століття. Приблизно у 1051-1052 рр. на честь цього було укладено династичний шлюб між Анною, дочкою візантійського імператора Костянтина ІХ Мономаха, та сином київського князя Всеволодом. (Уже в 1053 році від цього шлюбу народився онук Ярослава — Володимир Всеволодович Мономах). Вважається, що однією

з умов цього шлюбу з візантійської сторони і стало усунення Іларіона та призначення на митрополічу посаду константинопольським патріархом єпископа Єфрема, грека за походженням [1].

II. Творчість митрополита Іларіона

Іларіон відомий передусім завдяки своїй письменницькій діяльності. З його іменем пов'язаний надзвичайно цікавий цикл творчості із початкового періоду давнього українського письменства. Автентичність цього циклу, що його звичайно окреслюють загальною назвою «Слово про закон і благодать», тепер майже не ставлять під сумнів. Але в рукописній традиції давнього русько-українського письменства Іларіонові приписується чимала кількість писань, які не стосуються названого циклу. Деякі з них, напевно, не вийшли з-під пера Іларіона, а були приписані йому через недогляд або з бажання пов'язати їх з ім'ям уславленого автора й тим самим спричинитись до їхньої популярності серед читацького загалу. Але є між ними й такі, що ще очікують своєї остаточної автентифікації, як, наприклад, «Повчання Іларіона про користь для душі».

Згаданий цикл творчості Іларіона включає наступні твори: «Слово про закон і благодать», «Похвала каганові нашому Володимирові, що нас охрестив», «Молитва до Бога від усієї землі нашої» і «Визнання віри». Прямого доказу про те, що всі ці речі вийшли з-під руки Іларіона, а також що він їхній незаперечний автор, немає. Авторство Іларіона приймають вчені на основі посередніх доказів та рукописної традиції. Найбільш переконливим аргументом є «Приписка» Іларіона в кінці циклу творчості, що, зібраний разом, зберігся тільки в одному примірнику, в кодексі, що міститься у Державному Історичному Музеї у Москві під шифром С-591 (зберігався перед тим у Синодальній бібліотеці). Взаємозалежність поодиноких частин цього циклу вчені доводять за допомогою принципів зовнішньої (знайдення їх в одному кодексі С-591) та внутрішньої (насамперед через філологічний аналіз) текстуальної критики. Ті докази вказують на походження цілого циклу від одного автора – Іларіона [9, с. 12-13].

2.1. Пасхальний характер твору митрополита Іларіона «Слово про закон і благодать»

Існує гіпотеза, згідно з якою «Слово» (тобто перша частина) було проголошене Іларіоном як урочиста пасхальна проповідь у перший день Пасхи 26 березня 1049 року, святкування якої припало зразу ж після Благовіщення. Згідно з цим поглядом у зміст проповіді ввійшов весь текст «Слова», окрім «Молитви», яка має явно покутний характер. Однак інші дослідники йдуть ще далі, визнаючи, що пасхальна проповідь могла бути виголошена в день Пасхи 1049 р., однак найбільш

відповідною датою виголошення «Похвали» могла бути 35-та річниця смерті св. князя Володимира (1015), що припала на 15 липня 1040 р. Таким чином, сьогодні переважає думка, що намагається поєднати відмінні погляди дослідників про єдину цілість чи збір чотирьох частин, допускаючи, що Іларіон написав і виголосив поодинокі частини окремо, а відтак сам пов'язав їх в одну цілість [18, с. 151].

Цей твір Іларіона дійшов до нас у трьох редакціях рукописних копій (списків), що їх зараз відомо 52. Всі вони зберігаються у книгосховищах бібліотек і музеїв на території СРСР. Більшість із них — у Москві і Санкт-Петербурзі. Єдина копія (2-гої ред.), що зберігалась у т. зв. Житомирському єпархіальному книгосховищі до I Світової війни, невідомо куди поділась.

Перша, довга (повна) редакція збереглась лише в одній копії (списку) і версії у кодексі С-591. Хоч ця копія (список) була зроблена з протографа (чи автографа?) щойно в половині XVI ст., вона за своїми мовними характеристиками, виходить, найближча добі, коли написаний був цей твір. Текст «Слова» в цій редакції найдовший і включає «Похвалу Володимирові» з похвалами Ярославові й місту Києву в кінці.

Текст цієї редакції, разом зі всіма іншими частинами циклу творчості Іларіона, відкрив у кодексі С-591 о. А. Горський і опублікував (цілий цикл) разом з обширним коментарем, примітками та перекладом на російську мову. Попри численні технічні та редакційні недоліки цього видання, задля його повноти, однак, як і з браку інших видань цієї редакції, воно декілька разів перевидавалось та служило дослідникам творчості Іларіона як основний текст. Нещодавно (1962 р.) видання Горського перевидав німецький вчений Людольф Мюллер із основними реаліями та філологічним коментарем і цим спричинився до нового зацікавлення особою і творчістю митрополита Іларіона.

Пізніше він опублікував і свій переклад циклу творчості Іларіона (1971). Критичне видання текстів циклу із С-591 було нарешті здійснене (1963 року) відомим російським археографом і філологом Н.Н. Розовим. Двадцять років пізніше (1984 р.) появилась монографія А. М. Молдована «Слово про закон і благодать Іларіона» російською мовою у Києві, спільними заходами чи під грифом Інституту російської мови АН СРСР та Інституту мовознавства ім. О.О. Потебні АН УРСР, яка включає критичне видання текстів усіх трьох редакцій «Слова» (але без інших частин Іларіонового циклу). Обидва ці видання деякою мірою себе взаємно доповнюють. Не втратили вартості й коментарі Мюллера, коли йдеться про інтерпретацію деяких частин тексту творчості Іларіона, а також у випадку ідентифікації джерел, що він ними користувався. Дуже допомагають вони й у випадку перекладу цієї творчості на сучасні мови. У 1986 році появилось ще одне повне видання циклу писань Іларіона із рукопису С-591, приготівлене редколегією і видане (тиражем 700 примірників) Інститутом філософії АН

СРСР. Видання це включає також факсиміле тексту рукопису, як і переклад на російську мову цілого циклу.

Друга редакція «Слова», названа «скороченою», відрізняється від першої «довгої» тим, що не включає цієї кінцевої частини, відомої з першої редакції, де є похвала Ярослава Мудрого. Вчені вважають, що пропуск цей стався внаслідок переробки «Слова» для літургійних цілей, для читання 15-го липня, в день пам'яті св. Володимира. Ця редакція була в давнину найбільш поширеною і текст її зберігся у 36-ти копіях (списках), з яких дві мають неповний текст. Одна з копій цієї редакції є найстарішим зразком збереженого тексту «Слова» й походить з другої половини XIII ст. На жаль, це лише невеличкий уривок тексту. За основу свого видання цієї редакції А. Молдован взяв текст із святкового річного Торжественника середини XV ст., а варіанти під текстом подав з інших копій (списків) цієї редакції. Крім цього, у своїй книзі опублікував він також ще один, архаїчний варіант цієї редакції («Архаїчна віднога» другої редакції) із Торжественника кінця XV ст.

Третя редакція «Слова», названа «інтерпольованою», відрізняється від першої тим, що, як і друга редакція, не включає похвали князеві Ярославові, а включає натомість додатки (інтерполяції): «Слово про Христа й про Адама» та «Пророцтва». Редакція ця збереглась у тринадцяти копіях (списках), з яких чотири мають тільки уривки тексту. За основу видання тексту цієї редакції взяв А. М. Молдован версію, що збереглась у Мінеї новим чудотворцям від 1494 р., подавши під текстом різновиди варіантів за багатьма іншими копіями. Він опублікував також текст іншого варіанта цієї редакції з одного Збірника кінця XV ст., що його він назвав «Архаїчною відновою третьої редакції», звіривши текст ще з двома іншими варіантами. Текст цього варіанта неповний. Ще один текст цієї редакції був недавно опублікований німецьким вченим Горстом Ельбе (1975 р.). Копія ця (список) збереглась також у Збірнику кінця XVI ст. [9, с. 13-17].

Слово Іларіона містить багато пасхальних мотивів, пов'язаних з тайною смерті та воскресіння Христа. Ці мотиви надають особливого забарвлення баченню Іларіоном Хрещення Русі. «Слово», як єдине ціле, має характер богословського розважання. Центральною темою його є заклик до всіх народів прийняти благодать спасіння, що розглядається крізь призму великої історичної події, яким було Хрещення Київської Русі.

Іларіон у своїх словах і молитвах розмірковує над історичною роллю християнства та над історією «Руської землі». Це міркування щодо змісту визволення з «темряви ідолопоклонства» і переходу до життя, освяченого «словом Євангелії». З багатьох фрагментів відчувається прослава мудрості, духовної краси та історичного значення рішення щодо долі цілого народу.

Його постава щодо Бога, життя і людських справ просякнута довір'ям та надією. Листи Іларіона є виразом глибокої теології людської історії, центром якої є Христос-Переможець. Діло спасіння має універсальний характер: від етапу Права для одного вибраного народу переходить до епохи вільності і ласки для цілої людськості. Стає в решті долею русинів завдяки подіям християнізації, в якій особливу заслугу мав, згідно з Іларіоном, князь Володимир — людина «благословенна» і гідна пошани в Церкві.

Хрещення є пасхальною таємницею, духовним воскресінням. Нічого дивного, що листи Іларіона містять багато фрагментів, пов'язаних з таємницею смерті та воскресіння Христа.

Власне, перша частина твору — пасхальна проповідь — заслуговує в нашому дослідженні на особливу увагу. Її тема була визначена євангельським текстом (Ів. 1, 1-17), читаним лише один раз в році під час Євхаристійної Літургії у Неділю Воскресіння. Останні слова цього читання «Закон бо був даний від Мойсея, благодать же і істина прийшла через Ісуса Христа» (Ів. 1, 17) стали головним мотивом Іларіонової проповіді. Сама назва Слова є лише парафразою слів Євангелії. Два інші вірші Прологу (Ів. 1, 12-13) були зацитовані в наступній частині пасхальної мови. Слід також сказати і про сліди пасхальної літургії в самій проповіді: два рази проголошуються слова Прокімену — стих Пс. 77(76), 14-15, що співається перед читаннями на Вечірні першого дня Пасхи: «Який Бог так великий, як наш Бог? Ти єси Бог, що чинить чуда». На закінчення проповіді Київський Митрополит подає слова пасхального тропаря: «Не таймо воскресіння, але у всіх наших домах голосімо: «Христос воскрес із мертвих» [18, с. 151-153].

Оскільки празник Воскресіння припав у 1049 р. на 26 березня, а отже на наступний день після Благовіщення, нічого дивного, що воно знайшло своє відображення у пасхальній проповіді глави Київської Церкви. Благовіщення, як момент втілення Сина Божого, є однією з центральних подій в історії спасіння. В «Похвалі» Іларіон називає його «першим господським празником». Особливість цього празника полягає в тому, що він знаходиться між Старим та Новим Заповітом, на межі Права (Закону) і Ласки. Йоанів Пролог дозволяє, зрештою, поєднати в одній візії містерію Втілення, як і Пасхи Христа: «І Слово стало тілом, і оселилося між нами, і ми славу його бачили — славу Єдинородного від Отця, благодаттю та істиною сповненого» (Ів. 1, 14). «Благодать та істина» нероздільно пов'язуються з таємницею приниження і прославлення Христа, становлять для Іларіона нероздільний та єдиний термін — одне з основних понять, що багаторазово повертається в його теологічних висновках. Слід тут зазначити, що Пролог четвертого Євангелія віддзеркалює ранньохристиянську практику цілісного переживання таємниці Втіленого Слова, униженого і прославленого, яке прийняла особливо Східна Традиція.

Іларіонова теологія Благовіщення та Втілення поєднується з біблійними категоріями відвідування людей Богом (пор.: Лк. 1, 68, 78; 7, 16). «Бог християн» є Богом, який «навідав і визволив свій народ». Цього визволення через Хрещення досягнув і руський народ, чому й присвячена друга частина Іларіонового «Слова».

Прийняття Хрещення Руссю Іларіон інтерпретує як пасхальну подію. Тайна Хрещення за своєю природою є пасхальною тайною, названою в східній традиції «малим воскресінням». Пасхальною подією є хрещення не лише князя Володимира, а й цілого суспільства Русинів. Доходимо в цей спосіб до пасхального Іларіонового мотиву: прославлення таємниці воскресіння як в особовому, так і в суспільному вимірі.

Слід сказати і про Гімн Охрещеної Русі, який Іларіон вкладає в уста новоохрещених: «Чоловіки і жінки, малі і великі, весь народ, наповнивши святі церкви, почав прославляти Бога»:

*Єдин свят, єдин Господь,
Ісус Христос, на славу Богу Отцю. Амінь.
Христос переміг, Христос подолав,
Христос воцарився, Христос прославився!
Великий єси, Господи, і дивні діла Твої,
Боже наш, слава Тобі!*

Слова першого рядка походять з евхаристійної анафори Літургії св. отця Івана Золотоустого, які співаються після взивання священика: «Святее святым». Зміст другого рядка міг бути натхненний формулами візантійської літургії, як і середньовічною латинською акламацією «Christus vincit, Christus regnat, Christus imperat». Доксологія останнього рядка походить з Пс. 138 (139), 14 та доданої в останньому вірші акламації, яка часто повторюється в східній літургії: «Боже наш, слава Тобі». Таким чином, гімн «цілого народу» Божого на честь Христа і перемоги нової віри на Русі є, отже, явищем надзвичайно цікавим, оскільки віддзеркалює взаємну відкритість літургійних традицій Сходу та Заходу, вказуючи на можливість їх взаємного проникнення. Було би це проявом свідомості неподіленої Церкви.

Також у словах другого рядка митр. Іларіон висловив цілий пасхальний епос і пасхальну духовність християнства. Це бо силою Христа dokonується історичний процес визволення, духовного воскресіння і Преображення людськості. Процес цей окреслив Іларіон у своєму «Визванні віри» словом «обожествлення», прийнятим у патристичній і візантійській традиції на окреслення участі в Божому житті, зближення до Нього: «Зійшов у пекло, щоб воскресити та обожествити праотця мого Адама й наблизити його до Бога...» [там само, с. 154-155].

Хоч зміст «Слова» являє собою певну ідейну цілість, все-таки існують серйозні відмінності, якщо йдеться про зміст поодиноких його частин, що разом творять одну цілість. Тепер прийнято ділити «Слово» на три окремі частини з огляду якраз

на відмінності в їх змісті. У першій частині автор розглядає філософічно-теологічні питання. Тут він порівнює у гострому протиставленні Старий Заповіт (Закон Мойсея) із Новим (із Благодаттю Божою, що прийшла через Христа). У другій частині розповідається про поширення християнства в світі, у тому числі і в давній Русі-Україні завдяки Володимирові Великому. Третя частина, відома також як «Похвала каганові Володимирові», — це панегірик на честь Володимира й його роду за те, що прийняв християнство — просвітив Руську землю та вчинив його державною релігією свого народу й держави. Закінчується ця частина похвалою князя Ярослава — Юрія (Георгія) за те, що продовжує і доповнює благословенне діло свого вітця, князя Володимира. Тут також ще й коротка похвала на честь міста Києва — «Богом хороненого». В ідейному плані у другій частині «Слово» пропагує рівність християнських народів, що мала на меті зрівняти Русь з іншими народами християнської спільноти. У третій частині автор виявляє велику пошану до своїх князів та любов до свого народу і батьківщини. Взагалі тут можна відчутти глибокий патріотизм автора.

За своїм жанром «Слово» — це приклад, а також модель проповідницької літератури візантійського типу. За своєю формою це гомілія-проповідь. Його стиль простий, проповідницький, містить такі літературні прикраси, як порівняння, протиставлення, параболи, гіперболи, риторичні запитання й т. п. Якщо розглядати «Слово» знову ж як одну цілість, то можна вважати його за панегірик на честь княжого роду Київської Русі-України (Рюриковичів). Автор згадує родичів і прародичів Володимира й Ярослава (Ігоря, Ольгу, Святослава) [9, с. 17-19].

«Слово» Іларіона дослідники вважають твором небуденного таланту. Твердять, що в автора були широкі знання з богослов'я та історії, а також бистрий ум, що вмів синтезувати ці знання та життєвий досвід.

Інтригуючим й досі не розв'язаним задовільно є питання про те, коли, з якої нагоди й з якою метою було написано «Слово». Елементи ці (дата, нагода й мета) тісно пов'язані між собою, і задовільна відповідь на одне з цих питань може одночасно бути відповіддю на всі три. Хронологічною межею є 1037 р. (початок будови собору св. Софії в Києві) і 1050 р. (смерть княгині Ірини; вона згадується у «Слові» ще при житті). Н. Н. Розов на основі внутрішньої критики тексту дійшов до переконання, що «Слово» постало у 1049 році й було виголошене як проповідь на Великдень того ж року (26 березня) у церкві Благовіщення, що на Золотих Воротах (дві головні теми проповіді: Воскресіння Христа і Благовіщення Пречистої Діви Марії; Пасха 1049 р. припадала в день після Благовіщення).

Д. В. Айналов, натомість, уважав, що «Слово» було виголошене у Десятинній Богородичній церкві перед гробницями Володимира й Анни. Проти цієї гіпотези виступив Д. С. Ліхачов, вважаючи, що «Слово» було написано з нагоди закінчення будови св. Софії, де його й виголосив Іларіон 1043 р. Кожна з названих гіпотез

заслуговує на увагу. Були й такі версії, що «Слово» було написане й виголошене як свого роду підготовка до канонізації Володимира або що воно було окремою святковою промовою, яку виголосив Іларіон перед провідною верствою київського суспільства, чи посланням до князя Ярослава, написаним з метою прославити володаря та його родину [там само, с. 19-22].

А. В. Горський, а за ним ряд інших дослідників творчості митрополита Іларіона вважали «Молитву до Бога від усієї землі нашої» третьою частиною «Слова» чи взагалі його складовою частиною. Цей погляд відкинув у своїх писаннях Н. Н. Розов, котрий обстоює думку, що «Молитва» — це окремий і своєрідний твір митрополита Іларіона. Це твердження він основує на тому, що «Молитва» відрізняється від «Слова» своїм жанром, змістом і «тоном». Вона належить до типу молитов «На всяке прощення». За своїм «тоном» це одночасно покаюнна і очищувальна молитва з категорії великопосних молитов. За своїм змістом і цілеспрямованістю — це суплікація, прохання до Бога захоронити новонавернене стадо перед небезпеками, що чатують на нього. Написана «Молитва», мабуть, під впливом Покаюнного канону Андрія Критського.

Оскільки текст «Молитви» в її довшій (повній) редакції знаходиться серед циклу творів Іларіона, а її стиль та мова (особливо лексика) близькі до інших творів цього автора, вчені не ставлять під сумнів ані її автентичності, ані авторства митрополита Іларіона.

Рукописних текстів «Молитви» збереглося дуже багато. Більшість із них знайдено в кодексах богослужбового призначення, де вона переписувалась окремо від інших писань Іларіона. Тепер розрізняють дві окремі редакції «Молитви»: (а) — довгу й (б) — коротку. Копія (список), що збереглась у С-591, — це один з варіантів довгої редакції «Молитви». Цей текст був опублікований декілька разів, вперше А. В. Горським разом з іншими частинами циклу Іларіона. Інший основний текст цієї редакції, як і текст другої, короткої редакції, опублікував Н. Н. Розов поруч з наведенням тексту з інших десяти копій (списків) — по п'ять варіантів з кожної редакції. За основний текст довгої редакції взяв він варіант, що зберігся у Службнику з Требником (в одній оправі) 1474 р., а для короткої редакції — з Каноніка кінця XIV століття. Варто тут згадати, що одна копія довгої редакції знаходиться у кодексі поемічної літератури із XVII ст., що перед II Світовою війною зберігався у бібліотеці капітули Перемишльської єпархії. Тепер він знаходиться у Польській національній бібліотеці у Варшаві [там само, с. 22-23].

«Молитву» написав Іларіон будучи вже Київським Митрополитом. Не знаємо причин та мотивів її написання. Релігійна свідомість Руської Церкви визнала її за особливо відповідну важким моментам в історії народу. Не йдеться про молитву однієї людини за цілий народ, а про молитву, що возноситься від

цілої Руської Землі. В ній образ руського християнина не має вже так ідеалізованого характеру, як у пасхальній проповіді чи в Похвалі. Показує вона людей «убогих в добрі діла», що, будучи земними, схиляються до земних речей, забувши про небесне.

Іларіон збільшує визнання покаяння, паралельно покликуюється на довіру в милосердя Бога, ім'я якому Чоловіколюбець. Молитва наповнена духом спокою та довіри до Христа. Усвідомлюючи свої гріхи, людина, яка молиться, має надію на спасіння як дар ласки від Бога, що любить людей. Це особливо характерний момент у самому мисленні київського митрополита. Він не покладає довір'я в людській справедливості і в словенні добрих вчинків: «Якщо воздаси кожному за діла його, то хто спасеться» (пор. Пс. 103, 10). Звісно, він не заперечує вартості земних учинків, бачить їхню потребу, але, з другого боку, здає собі справу з людської немочі та убожества перед Богом.

Молитва виражає свідомість спільності — «всі разом стали негідними» (Пс. 14, 3), немає жодного праведного. Есхатологічна надія, що іде в парі з переживанням про спасіння народу, проникає цілу заступницьку молитву Іларіона [18, с. 155].

«Символ віри» й «Визнання віри» тісно між собою пов'язані і були написані «на потребу» дня. «Символ віри» був переписаний, напевно, з думкою, щоб вказати, що саме пояснює «Визнання віри» (який Символ віри). Ці дві частини тексту є лише у цьому (С-591) кодексі, і видавці, що видавали його текст, найчастіше ігнорували «Символ віри» з огляду на те, що це неоригінальна річ Іларіона; він його лише переписав. Але його включення у цикл творчості Іларіона також має своє значення хоч би тому, що дає нам можливість довідатись, який саме текст Символу віри був у вжитку на Русі-Україні на самих початках християнства. «Визнання віри», що є поясненням Символу віри й тим самим не відходить далеко від змісту останнього, все-таки відзначається певною оригінальністю й тепер сприймається вченими як річ, що вийшла з-під пера Іларіона. Його авторство підтверджується текстологічними — мовними й стилістичними — подібностями між «Словом» і «Визнанням віри». Зразком для написання «Визнання віри» могли послужити Іларіонові такі визнання чи пояснення віри Єфрема Сирійця та Михаїла Синкелла. Такі визнання віри складають (на письмі) єпископи перед чи в час свого висвячення. З огляду на те, що в циклі творчості Іларіона після тексту «Молитви» йде безпосередньо «Приписка» про його поставлення митрополитом у 1051 р., деякі вчені висловлюють думку, що «Визнання віри» було написане Іларіоном вже після поставлення його Київським митрополитом. Якщо прийняти такий хронологічний порядок, то постає питання, що було спонукою його написання. Питання це досі не розв'язане.

Вартість «Приписки», як історичного джерела, часто підкреслювалась дослідниками. Написана від першої особи, але з додаванням власного імені (Я... Іларіон), підтверджує відомості, що їх знаходимо в ПМЛ про особу Іларіона, та факт поставлення його Київським митрополитом у 1051 р. за панування князя (кагана) Ярослава в Києві.

Писання митрополита Іларіона здобули собі відразу велику популярність серед освічених верств Київської Русі-України, про що свідчать збережені рукописні копії «Слова», а особливо «Молитви», а також велика кількість інших творів, що приписуються тому авторові, але не були ним написані [9, с. 23-26].

2.2. Християнські історіософські концепції у творчості митрополита Іларіона

У вітчизняну культуру й науку Іларіон увійшов насамперед як творець «Слова про закон і благодать». Цей славнозвісний філософсько-історичний твір надзвичайної глибини проголошує рівність між усіма народами на землі. Він формулює основні засади патріотичного розуміння всесвітньої історії, у якій почесне місце відводиться Київській Русі, пророкує велике та славетне майбутнє руському народу. Що ж стосується часу створення «Слова», то деякі спеціалісти вважають, що воно написано та виголошене Іларіоном перед князем Ярославом, його родиною та двором у Софіївському соборі між 1037 та 1043 роками. Останніми роками ученим С. А. Висоцьким висунута концепція, згідно з якою Софіївський собор було споруджено та розписано до 1032 року. Це дозволяє пов'язати час створення «Слова» зі ще більш раннім періодом історії, що робить цей твір своєрідною передмовою, теоретичним обґрунтуванням Найдавнішого літописного зводу [19, с. 22]. Що ж являє собою ця теорія?

Історіософська концепція «Слова про закон і благодать» київського митрополита Іларіона є головним елементом теологічних поглядів видатного давньоруського мислителя. Всі інші світоглядні ідеї першого руського митрополита прямо або опосередковано беруть свій початок із цієї концепції, базуються на її ідеях, тісно пов'язані з її висновками. Щоб зрозуміти всю глибину філософських поглядів Іларіона на історичний розвиток людства, треба подати загальний контекст тих ідей в області християнської історіософії, на фоні яких і виявляється оригінальність створеної ним теорії. Розглядати історіософські погляди потрібно у двох аспектах: у площині уявлень про Час та в рамках владних відносин між Церквою та Державою як стрижня суспільно-політичного розвитку християнської цивілізації Середньовіччя [1].

Християнська історіософія за життя митрополита-русича вже не являла собою єдину, струнку, визнану всіма християнськими богословами систему поглядів. По-перше, вона суттєво відрізнялася від історіософських поглядів періоду

початкового християнства, християнства часів написання Євангелій та Об'явлення. По-друге, вона відрізнялася своїми новими положеннями та трактуваннями Святого Письма представниками західної та східної гілок послідовників великої світової релігії. Наскільки ми пам'ятаємо, саме до Іларіона, а точніше, до смерті його владного покровителя – великого князя київського Ярослава Мудрого – відбулася вирішальна подія у справі розколу світового християнства на православ'я та католицизм. Відмінність між ними щодо поглядів на історію була не просто певною формальністю, певним виявом такого собі розмаїття в думках. Вона була виявом світоглядного протистояння, яке у сфері свідомості набувало ментального характеру [6, с. 98]. Чим же відрізнялися погляди на світ перших християн від поглядів їх єдиновірців в XI столітті від Різдва Христового? Більш того, чим відрізнялися між собою історіософські погляди християнського населення Візантійської та Священної Римської імперій на початку того ж другого тисячоліття від Різдва Христового? [17, с. 63]

Історіософська концепція первинного християнства за змістом, з одного боку, проста та прозора, з іншого – складна та суперечлива. Це було обумовлено багатьма факторами, у тому числі тим, що в основі богословських поглядів творців Біблії, особливо її Новозавітної частини в загальній структурі Святого Письма, враховували та брали до уваги всі досягнення наймогутнішої філософської думки античного світу, у тому числі й теорію неоплатоніків. У той же час безпосереднім підґрунтям цього філософського синтезу було максимально наближене до свідомості простої людини вчення Христа. Звідси й та багатозначність, багатоплановість, філософська рефлекторність, які незмінно виявляються під час спроб філософського тлумачення змісту ідей Святого Письма, біблейського символізму [26, с. 76].

Історіософська концепція Біблії є окрасою та квінтесенцією всього християнського світогляду. Святе Письмо вперше у світовій думці подає історію як плин часу, розгорнуту прямо з Минулого у Майбутнє через Теперішнє. Означений плин часу має свій початок (Творіння) і кінець (Страшний суд), має певну мету (Спасіння), нарешті, має свого Месію, Проводиря-Спасителя, життя якого є орієнтиром на загальному шляху людського буття від народження до смерті. Поява Месії-Спасителя чітко поділяє історичний час на Минуле та Майбутнє, надає певного напрямку людському поступу з пізаного Минулого – у незнане Майбутнє. У той же час християнська концепція історії розгортається на фоні Вічності, з якої вона виринає через Божественний акт творіння й куди вона занурюється знову після Страшного суду зі смертю гріховної людини та Спасінням праведників. Але сенс життя не втрачається, бо через акт Спасіння Вічність набуває форм людського буття (або людське буття набуває форм Вічності). Таким чином, завдяки набутому сенсу людського буття в космічному

природознавчому плані відбувається його виправдання. Буття Людини набуває сенсу й у духовно-релігійному плані, бо остаточно завершує та утврджує Божественний план творіння космічного Буття, або Раю [1].

Перехід світоглядної парадигми від природного традиціоналізму (як певної концепції сенсу буття) до християнського упорядкування одухотвореного тепер певними метою й сенсом життя людини природного хаосу призвів до змін у рамках нової християнської історіософії відносин між духовною та світською владами. З позицій початкового християнства історіософська концепція, упорядковуючи рух людської історії в часі, з моменту появи Месії поділяє все людство на християн і нехристиян, віруючих і невіруючих, спасених і неспасених, оцерковлених і мирян. Такий поділ відразу створює нову систему координат суспільного життя. Але на початковому етапі, коли християнство ще не було визнане державною релігією, така система відносин спрощувалася тим, що боротьба за людину між Державою та Церквою відбувалася ніби в одній площині й поділ між світською та церковною владами проходив саме по лінії людської душі. Декларування Христом принципу невтручання в державні справи світської влади («кесарю – кесарево, Богові – Боже») на ранньому етапі історії християнства не сприймалось, бо Держава, прагнучи повного підпорядкування людини собі, природно, бачила в Церкві не помічника, а конкурента. І тільки революційний прорив в усвідомленні цінності духовного ества людини перевів відносини між Церквою і Державою в нову площину – площину співпраці, що надало сенсу матеріальному буттю людини. Досягнення миру та паритету означало початок одержавлення християнства. Між Церквою та Державою встановилася своєрідна спеціалізація щодо роботи з Людиною. І тепер якщо Держава бралася рятувати людське «тіло», то Церква спасала душу, що перебувала в цьому тілі. Але така гармонія за часів проведення перших Вселенських соборів не могла бути тривалою [там само].

Концепція співпраці Церкви та Держави не носила універсального характеру, а багато в чому визначалася конкретно-історичними умовами розвитку суспільного життя. З розпадом Римської імперії почали формуватись і два підходи до вирішення питання стосовно відносин між світською та церковною владами. Спільним в обох концепціях було те, що тепер все суспільство являло собою єдину велику Церкву – спільноту віруючих-християн. Віднині шляхи Церкви та Держави не перетиналися. Але суть відмінності між підходами полягала в тому, що з позицій західнохристиянських ідеологів відчувалася необхідність збереження єдності, концептуальної цілісності влади на духовному рівні при можливому розмаїтті світського компонента управління суспільством. Східнохристиянська модель передбачала зворотне: єдність на рівні світської влади при автономії церковних структур. Така різниця у вихідних положеннях не могла не вплинути й на

загальноконцептуальні уявлення про історію, час, вічність, мету й напрямок розвитку [6, с. 99].

Так, західнохристиянський цезаропапізм, зберігаючи певну незалежність від світської влади, залишав за собою й право на її критику. Вплив на віруючих здійснюється безпосередньо шляхом широкого застосування проповідницької практики. Основним елементом, що пов'язує реальний світ життя віруючих зі світом потойбічної сакральної реальності, стає канонізація в XIV столітті Чистилища. Воно, у рамках християнської світоглядної концепції, актуалізує уявлення людей про Майбутнє, спрямовує їхню діяльність до цього Майбуття, одночасно виводячи саму діяльність у площину духовного виміру. З народженням концепції Чистилища отримує своє логічне завершення нове лінійне уявлення про час, замкнуте коло якого з пришествям Христа було розірване. Актуалізуюча функція Чистилища фактично створила Теперішній час, стосовно якого відбувався рух із дохристового гріховного Минулого в Майбутнє спасіння через друге пришествя Христа (відомий російський філософ А. Я. Гуревич так пише про це: «В отличие отрая и ада чистилище соотнесено не с вечностью, а со временем, – оно прекратит своё существование к моменту Второго пришествия. Поэтому «изобретение» чистилища мощно актуализовало загробный мир, который «прикреплялся» к современности») [27, с. 105]. Таким чином, форми сакрального Буття – Пекло/Чистилище/Рай – отримали свою часову характеристику як Минуле/Теперішнє/Майбутнє. Час було виведено зі стану нейтральної Вічності та забарвлено в тони історичної реальності, яка надала йому й певного морального відтінку. Найвидатнішим прабатьком і виразником західної моделі світогляду став Августин Блаженний. У своєму творі «Про град Божий» він першим подав тлумачення історіософської концепції Біблії та християнської картини світу в цілому [1].

Цезаропапістська залежність церковної влади від світської зробила всі проблеми останньої змістом розвитку першої. Духовний бік життя так і не відокремився від матеріального, а значить, не було й підстав для більш глибокої диференціації часу. Поділений на дохристове Минуле та постхристове Майбутнє цезаропапізм так і не знайшов між ними місця для Теперішнього часу. Але, на відміну від періоду початкового християнства, тут відбулося наступне: Теперішність цезаропапізму, не отримавши сталого статусу, актуалізується у старих поняттях Тимчасовості, Минулості, Миттєвості Буття. Лінійний час ніби перетворюється на пунктир, острівний час в океані Минулості. Таким чином, зберігається синтетична єдність сакральної Вічності, сформованої з уявлень про етично забарвлені Минуле та Майбутнє (Пекло та Рай). Загальна ж картина Всесвіту нагадує материк сакральної Вічності, розірваний бурхливим океаном Минулості, й Людину, яка опинилась у протоці на острівці та, стрибаючи з одного на інший,

намагається дістатися берега. І, що дуже важливо в даному випадку, Людині байдуже, до якого берега вона добереться: її рух у цьому розумінні не є орієнтованим. Своєрідним предтечею та виразником такого мінливого сприйняття Буття був Псевдодіонісій Ареопагіт, який диференціював синкретизм реального та сакрального простим запереченням одне одного [15, с. 176].

А тепер цікаво простежити, у чому полягає відмінність історіософських ідей давньоруського автора «Слова про закон і благодать». Вже сама назва твору, як і весь наступний матеріал, чітко зорієнтована як у часовому, так і в етичному аспектах Буття. З приходом Христа відбувся не просто розрив зачарованого кола гріховного буття людини, але й поділ історії на гріховне Минуле та благодатне Майбутнє. Поділ уже відбувся, а не має відбутися з настанням цього Майбутнього. Іларіон пише: «...а потім сином своїм усі народи спас, євангелієм і хрещенням увівши їх в оновлене буття, у життя вічне». Таким чином, Майбутнє для митрополита було вже реальністю. Але, на відміну від цезаропапістської концепції, воно спрямовується й актуалізується Минулим (фактом євангелізації та хрещення), тоді як у західнохристиянському варіанті – Теперішнім часом. Воно є тим, що відбулось у часі між приходом Христа та появою слов'ян. Теперішність же митрополита Іларіона як автора «Слова про закон і благодать» – це сам процес реалізації плану спасіння. Погляд Іларіона – це зворотна перспектива, це оцінка з позиції бажаної Вічності процесу наближення до Христа. Метою такого орієнтованого життя стає реалізація наміру ввійти у «святу купіль і відродитися з духа й води». Таким чином, можна помітити, що для західних християн найважливішим є момент відходу від життя у потойбічний світ. Для давньоруської свідомості найбільшої ваги набуває переживання миті духовного прилучення до сакрального світу, переживання миті єднання з Христом, а не акцент на розлученні зі світом реального земного буття. Майбуття для Іларіона – не простір для прояву та реалізації бурхливих бажань земного життя, а «небесний безвітряний спокій поруч із престолом вседержителя Бога» [1].

Помітними є і деякі особливості історіософської концепції Іларіона стосовно відносин світської та церковної влади. Безумовно, панегіричний характер «Слова про закон і благодать» свідчить про цезаропапістський характер цих відносин. Тут необхідно відзначити один нюанс, пов'язаний зі специфічним політичним становищем Київської Русі. Духовно підпорядковуючись Візантії, Русь намагалася розірвати цю колоніальну залежність, тоді як грецьке духовенство всю свою енергію спрямовувало на збереження духовної зверхності Константинополя над Києвом. Фактично Константинопольський патріарх щодо Києва виконував роль Папи Римського щодо своїх духовних володінь у Західній Європі. Та в цей час сама Київська держава, успадковуючи візантійську цезаропапістську традицію та власну поліетнічну структуру, вже майже перетворилася на імперію. Відносини

між центром і колонізованими країнами ускладнювались. Напередодні їх загострення важливо було прийти до принципового рішення, якими бути духовним відносинам між митрополією та колоніями. Якщо Київ, добиваючись автокефалії від Константинополя, надавав цьому прагненню принципового характеру, то теоретичні засади такої автокефалії не могли не спричинити її утвердження у внутрішньоцерковному житті всієї Київської імперії. У результаті в духовному житті Київської Русі утвердились абсолютно оригінальні взаємозв'язки між світською та духовною владами. У душі класичного цезаропапізму удільні князі повністю підпорядкували собі церкву, але, на відміну від Заходу, перебуваючи в умовах співжиття в межах єдиної держави, щоб запобігти можливому тиску з боку Церкви, її загальнодержавного центру, з метою збереження важелів протидії у впливі на цей центр, за київською церквою було залишено місце в ієрархічній структурі Константинопольського патріархату. Таким чином, формально світська влада й духовна були зрівняні у своїх правах. Фактично ж така рівність означала одне – потенційне збереження як світським, так і духовним володарем права на абсолютну владу. Цим питання першості влади було деактуалізоване, виведене з площини суспільної свідомості та переведене у площину свідомості конкретної людини. Надалі рівень духовності та мудрості (софійності) кожної людини й визначав структуру ієрархічності та міру підпорядкованості її самої кожній конкретній гілці влади. Погляньмо на своєрідність мислення давньоруської людини. Воно надзвичайно конкретне. Всі ототожнення й узагальнення здійснюються тільки на основі прикладів. Постійні цитування, наведення імен, посилення на певні події та конкретну місцевість супроводжують будь-який висновок. Саме тут закладається своєрідний догматично-метафізичний спосіб мислення, пояснити який можна тим, що людина, перетворюючись на поле боротьби між духовними та матеріальними основами власного життя, намагається спертися на досвід своїх попередників, абсолютизуючи та сакралізуючи його [там само].

Висновки

На час першої половини XI століття Київська Церква і в загальному вся Русь проходили період становлення і утвердження не тільки на тогочасній міжнародній арені, але й Церква переживала час своєрідного духовного і матеріального благополуччя. З часу хрещення Русі у 988 році Київська Церква розвинула могутню структуру і була найбільшою митрополією у складі всього Константинопольського патріархату, тому певною мірою разом із утвердженням могутності Київської Русі змогла претендувати завдяки мудрій державницькій позиції Ярослава Мудрого на куди більший статус. Власне, тому князь вирішив застосувати свої владні повноваження в контексті цезаропапізму, притаманного всім Візантійській Церкві, до якої належала і Київська митрополія.

Спираючись на скupu джерельну базу автентичних документів тих часів деякі дослідники, як, наприклад, Є. Кабанець, стверджують, що в момент поставлення Іларіона на київську кафедру існував прецедент автокефалізації Київської Церкви від Константинопольського патріархату, але, ймовірно, цей процес завершився відкликанням Іларіона у 1054 році, незадовго до смерті київського князя і великого церковного розколу.

Дискусії щодо подальшої долі митрополита Іларіона не мають жодного історичного чи джерельного підтвердження, тому вважаються вичерпаними.

Теологія київського проповідника є перш за все спробою віднайдення присутності Бога в людській історії, особливо Його діяння в історії власного народу, недавно просвітленого благодаттю та істиною Євангелії. В цій теології центральне місце належить таємниці Втілення та Пасхи Христа.

Від Іларіона починається публіцистична і полемічна література. Він першим окреслив культурно-історичні, націодержавні пріоритети національної інтелектуальної еліти, завданням якої є прагнення захищати свою культуру, свою історію, християнську релігію, яка прийшла на зміну народній (язичницькій) релігії, що не змогла забезпечити розв'язання поставлених історією завдань державотворення, утвердження в житті таких категорій, як свідомість, мораль, совість, і тих наукових уявлень про людину і світ, що поставали в силу поступального розвитку науки і суспільства.

Як ортодоксальний, ревний захисник і проповідник християнства, Іларіон закликає шанобливо ставитися до своєї язичницької історії; князя Святослава, який, будучи язичником, уцент розгромив юдейський Хазарський каганат, тоді найлютішого ворога християнства, називає «славетним князем», а розсіяння по світі юдеїв, розпинателів Ісуса Христа, він вважає справедливою Божою карою, щоб зло не могло зосереджуватися в одному місці.

Русь в XI ст. не була національно поневолена Візантією, це поневолення було більш уявним і проявлялось у формі ідеологічного засилля, особливо на ґрунті церковно-адміністративному, релігійному. Іларіон був ідеологом Ярослава Мудрого у протиставленні імперським зазіханням Константинополя.

Іларіон, врешті, першим виголосив похвалу великим київським князям Ігорю, Святославу, Володимирі і Ярославу, проспівав хвалу Києву і Руській землі і воздав за них молитву до Бога.

Іларіон першим у вітчизняній думці змальовує образ історії, створює своєрідну її концепцію, яка сповнена глибокого філософського світоглядного змісту, роздумів про долю всього людства.

Основна мета, яку ставить Іларіон у «Слові...», – показати зростання безпосередньої божественної участі в людській історії, яка розділяється на період

«язичницький», період юдейського «закона» і завершальний період християнської «благодаті та істини».

Будучи носієм християнського світосприйняття, Іларіон розвиває особливий тип ставлення до історії. Минуле, тобто біблійну історію, він сприймає як реальний символ, прообраз власне християнської історії. Як давньоруський мислитель, Іларіон розглядає процес християнізації крізь призму хрещення Русі, яке, на його думку, є завершальним етапом розповсюдження християнства.

Іларіон у «Слові...» звертається до теми про перевагу світла над темрявою, «благодаті та істини» (Новий Заповіт) над «законом» (Старий Заповіт).

Розмірковуючи про минулий і теперішній етапи взаємодії Бога і людства, Іларіон висловлює зовсім нове (на відміну від язичництва) бачення майбутнього. Християнство з його ідеєю єдності, однократності земного історичного циклу надає особливого статусу «кінцю історії» — останньому суду Бога над людьми і майбутньому життю.

Універсальність і цілісність історії людства, в якій історичний процес здійснюється в результаті зміни старого новим, по висхідній лінії, — одна з основних ідей, яку Іларіон проводить у своєму «Слові...».

Такими образами змальовує Іларіон епоху рабства (Старий Заповіт, заснований на законі) і епоху свободи (Новий Заповіт), в якій панують істина і благодать. Якщо закон розділяв народи — одних звеличував, інших принижував, то благодать, вводячи людей у вічність, дарувала всім народам рівність перед Богом.

Ось таким бачиться сьогодні Іларіон — велетенська постать XI століття, а його спадщина має неминуще культурно-історичне значення.

Література

1. Бабенко В. На зорі української філософської думки: Митрополит Іларіон (деякі аспекти поглядів давньоруського мислителя в контексті християнських історіософських концепцій) // Донецький державний інститут штучного інтелекту [Електронний ресурс]. — Режим доступу: // http://www.iai.donetsk.ua/_u/iai/dtp/CONF/11/articles/sec2/s2a1.html.

2. Ісіченко І. Історія Христової Церкви в Україні / Архієпископ Ігор Ісіченко. — Х.: Акта, 2003. — 471 с.

3. Кабанець Є. Митрополит Іларіон і становлення руської церкви / Є. Кабанець // Людина і світ. — 2001. — № 10. — С. 2-10.

4. Кабанець Є. Митрополит Іларіон і становлення руської церкви / Є. Кабанець // Людина і світ. — 2001. — № 11-12. — С. 18-24.

5. Калінін Ю.А., Харьковщенко Є.А. Релігієзнавство: [підручник] / Ю.А. Калінін, Є. А. Харьковщенко. — К.: Наукова думка, 1998. — 458 с.

6. Ковалів Ю. Освяння «Слова» митрополита Іларіона / Ю. Ковалів // Київська старовина. – 2004. – № 2. – С. 97-103.
7. Коструба Т. Нарис з церковної історії України Х-ХІІІ століття / Т. Коструба. – Торонто, 1955. – 136 с.
8. Котляр М., Кульчицький С. Шляхами віків: [довідник з історії України] / М. Котляр, С. Кульчицький. – К.: Україна, 1993. – 293 с.
9. Лабунька М. Митрополит Іларіон і його писання / М. Лабунька. – Рим, 1990. – 125 с.
10. Левицький Ю. Коротка історія Київської (Української) Церкви / Ю. Левицький. – Львів, 1993. – 53 с.
11. Ленцик В. Нарис історії української Церкви / В. Ленцик. – Львів: Свічадо, 2003. – 584 с.
12. Лесин В. Митрополит Іларіон: ХІ ст. / В. Лесин // Старожитності. – 1993. – Ч. 15-16. – С. 8-10.
13. Ляхощький В. Митрополит Іларіон – фундатор українських видавництв / В. Ляхощький // Просвітитель. – К., 2000. – С. 211-226.
14. Мудрий С. Нарис Історії Церкви в Україні / С. Мудрий. – Івано-Франківськ: Видавництво ІФТКДІ, 1999. – 526 с.
15. Неживий О. Слово ученого і подвижника Митрополита Іларіона / О. Неживий // Київ. – 2005. – № 1. – С. 175-177.
16. Рожко В. Митрополит Іларіон як перекладач Біблії / В. Рожко // Визвольний шлях. – 2000. – № 10. – С. 20-23.
17. Салтовський О. «Слово про закон і благодать» Митрополита Іларіона – визначна пам'ять української політичної думки Київської доби / О. Салтовський // Вісник : політологія, філософія. – 2001. – Вип. 35. – С. 62-66.
18. Тучапєць В. Нарис східного богослов'я / В. Тучапєць. – Івано-Франківськ: Видавництво ІФТА, 2003. – 170 с.
19. Федів Ю., Мозгова Н. Історія української філософії: [навчальний посібник] / Ю. О. Федів, Н. Г. Мозгова. – К.: Україна, 2000. – 510 с.
20. Федорів Ю. Історія Церкви в Україні. – Торонто, 1990. – 362 с.
21. Чубатий М. Історія християнства на Русі-Україні / М. Чубатий. – Т. 1. – Рим – Нью-Йорк, 1965. – 816 с.
22. Яременко В. Перший українець-митрополит: [Іларіон] / В. Яременко // Пам'ять століть. – 2009. – № 1-2. – С. 245-252.
23. З листа Київського митрополита І. Борецького до царя Михайла Федоровича і патріарха Філарета (1624 р.) // Історія української культури. – К., 2000. – С. 122-123.

24. Іларіон Київський. Слово про закон і благодать // Київ. – 1989. – № 8. – С. 127-141.
25. Митрополит Іларіон «Слово про закон і благодать» // Альманах «Роману України» на 1988 р. – С. 37.
26. Горський В. С. Філософские идеи в культуре Киевской Руси XI – начала XII в. / В. С. Горський. – К.: Наукова думка, 1988. – 304 с.
27. Гуревич А. Культура и общество средневековой Европы глазами современников / А. Я. Гуревич. – М.: Искусство, 1989. – 237 с.
28. Замалеев А. Ф. Мыслители Киевской Руси / А.Ф. Замалеев, В.А. Зоц. – К.: Вища школа, 1987. – 154 с.
29. Златоструй. Древняя Русь. X-XIII вв. – М.: Мол. гвардия, 1990. – 205 с.
30. Котляр Н. Ф. История в жизнеописаниях / Н.Ф. Котляр, В.А. Смолий. – К.: Наук. думка, 1990. – 284 с.
31. Лихачёв Д. С. Избранные работы: [в 3 т] / Д. С. Лихачёв. – Л.: Худож. лит., 1987. – Т. 3. – 361 с.

Рукопис наукової статті надійшов до редакції «Доброго Пастиря» 08.02.2011 р.