

ІСТОРИОСОФСЬКІ ОСОБЛИВОСТІ КОНЦЕПЦІЇ "RESPUBLICA CHRISTIANA" В КИЇВСЬКІЙ РУСІ

У статті розглянуто історіософію в Київській Русі, що ґрунтується на концепції Respublica Christiana, яка давала можливість, на думку києворуських вчителів християнства (митрополити Іларіон і Климент Смолятич), побудувати відношення між церквою й державою таким чином, щоб церква, як установа Божа, була повністю незалежною від світської державної влади у справах внутрішнього життя та християнської віри й моралі.

Актуальність статті зумовлена особливостями історіософії християнства XI – початку XIII ст. в Київській Русі як унікального прикладу творчого взаємозбагачення та співіснування держави й церкви, релігії та культури світової історії.

У 1051 р. за одноосібного правління великого князя Ярослава Мудрого собор єпископів у Києві зробив першу спробу обрати на митрополічу кафедру русича Іларіона, провідника історіософської концепції Respublica Christiana, незважаючи на те, що константинопольський патріарх мав застосовувати на таку дію кару. Стосунки київської і константинопольської церков у цей період, тобто в той час, коли Рим і Константинополь розірвали церковну єдність (1054 р.), були перервані. Повторна спроба проголосити автокефалію Київської митрополії відбулася за великого князя Ізяслава в 1147 р., коли собор єпископів віддав митрополічу кафедру князівському ставленику Клименту Смолятичу. Митрополити Іларіон і Климент були проповідниками історіософії християнського універсалізму з чітко означеним змістом, а саме – як схрещення позитивних рис східного й західного варіантів християнства з розвинутою передхристиянською слов'янською культурою. Цей універсалізм місцевого християнства формується на основі толерантного відкритого відношення до Сходу й Заходу.

Мета статті – проаналізувати історіософські особливості концепції "Respublica Christiana" в її слов'янському спрямуванні.

Використовуючи допомогу Константинопольського патріархату в розбудові єпархій, Київська Русь всіляко відкидає спроби греків перевести Київську митрополію під юрисдикцію їхнього патріарха й дозволяє лише можливість його "духовної опіки" [1: 11]. Відкинуло київське християнство й візантійські ідеї теократії та цезарепапізму, що вимагали домінування світської влади в церкві над владою духовною. Не сприйнялося в Київській Русі й переконання в окремому месіанському призначенні візантизму. Після розколу 1054 р., який, практично, не зачепив християнство в Київській Русі, всі зусилля Константинополя були спрямовані на ліквідацію засад місцевого християнства. Насамперед, це зводилося до позбавлення можливості перебування на митрополічій кафедрі русичів або підтримання тих ієрархів, особливо з північних земель, які мали провізантійську орієнтацію. Врешті-решт Візантія добилася свого після смерті князя Ізяслава, розгромивши національний церковний табір на чолі з Климентом Смолятичем і встановивши контроль над Київською митрополічною кафедрою. Прихильники митрополита-русича залишилися в основному в Печерській Лаврі, а противники, яких репрезентувала молодша лінія князів Мономаховичів, починаючи з другої половини XII ст., від Юрія Долгорукого, а потім за Андрія Боголюбського, поширюють візантійське вчення до північних земель вже розділеної київської держави. Від цього часу зароджується московський варіант християнства, в основу якого покладено суто візантійсько-православну практику цезарепапізму й месіанства, здійснюється відхід від засад християнського універсалізму, толерантного відношення до інших релігій.

Про толерантність християнства в Київській Русі щодо Заходу засвідчують постійні контакти з католицькою церквою. Князь Володимир та місцева церква підтримували приязні відносини з Римом. Навіть існує припущення, що київський князь був охрещений латинським місіонером. І саме тому в 1634 р. римський папа Урбан XIII проголосив Володимира в своєму особливому декреті "католицьким святим" [2: 41]. Після Володимира великокнязівська влада й патріотично зорієнтоване духовенство постійно контактували з так званою апостольською столицею.

У контексті освоєння місцевим християнством духовної традиції Сходу й Заходу було й прийняття ним кирило-мефодіївської спадщини. На той час вже була створена слов'янська азбука, перекладені на слов'янську мову деякі богослужбові та правові тексти, зокрема Збірне Євангеліє, Апостол, Псалтир, Молитвослов (вибрані служби – для хрещення, браку, похорон), Закон судний людям та ін. Діяльність Кирила й Мефодія формувала загальнослов'янську історіософію. Вона відображена в багаточисельних повідомленнях давніх авторів: від пространих (Панонських) і коротких (Проложних) житій цих просвітителів, сказання Чорноризця Храбра "Про письмена" й до "Похвального слова Кирилу і Мефодію". Говориться про Кирила та Мефодія і в "Повісті врем'яних літ", де літописець повідомляє про обставини створення слов'янської азбуки і про християнське "служіння солунських братів" [3: 21]. Як зазначає В. Горський: "В пам'ятках давньоруської писемності слов'янські просвітителі зображуються глибокими мудрецами, видатними моралістами, звернення до авторитету яких вважалось достатнім для утвердження певної ідеї, повчання тощо" [4: 19].

Отже, кирило-мефодіївська спадщина стала глом для формування історіософії місцевого християнства у його слов'янському спрямуванні, розвинула в ньому патріотично-євангельську традицію, власний оригінальний спосіб філософствування, забезпечила його розповсюдження й розквіт у XI та XIII ст.

Підсумовуючи процес входження Київської Русі в християнський світ – *Respublica Christiana* – православний богослов протоієрей Г. Флоровський писав: "Не можна уявити собі Київську церкву, як щось замкнуте й самотнє. У XI і XII ст. вона досить тісно була пов'язана й з Царградом, і з Афоном, і з Палестиною, й з Заходом зв'язки були постійними і досить розвинутими" [5: 7].

Розбудова державності в Київській Русі йшла в контексті ідеології та практики християнської республіки з устремлінням до патріотично-євангельської традиції первісного християнства. Зазначимо, що, крім неї, християнству перших віків у Київській Русі були також притаманні риси християнського універсалізму, толерантного відношення до різних релігійних центрів, антимесіанства й антицезарепапізму, власного слов'янського обряду й богослужбової слов'янської мови.

Перед Богом, на думку киеворуських вчителів християнства, всі люди рівні, всі народи покликані Благодаттю до спасіння, тільки одні скоріше, а другі пізніше. Старий Заповіт (Закон) суперечить, вважає один із них – митрополит Іларіон, Новому Заповіту (Благодаті). Такий Закон розділяє народи, підвищуючи одні й принижуючи інші, засвідчуючи тим самим рабське становище людства. Закон був притаманний "юдеям". Благодать дарована всьому світові й тому в новозаповітньому житті всі народи рівні перед обличчям Бога. Більш того, видатний теоретик історіософії місцевого християнства твердить, що Бог є творцем не лише поодиноких людей, а й цілих народів. Тому кожен християнин несе відповідальність не тільки за власні вчинки, а й за вчинки всього народу. Ці тези покладено в основу відомого "Слова про закон і благодать", присвяченого темі ствердження Київської Русі як великої християнської держави (*Respublica Christiana*). Спрямований проти зовнішніх ідеологічних амбіцій, цей твір водночас демонструє не тільки блискучий ораторський таланти, а й певну глибину історіософськи значущих ідей. Розглядаючи хрещення, як прилучення до Благодаті, автор "Слова" висунув і розвинув оригінальну концепцію світової історії як поступового руху від рабства до свободи. Як логічний висновок цієї концепції була ідея "рівноапостольності" князя Володимира Великого, що діяв не під впливом зовнішніх спонук (проповідь місіонерів, враження від чудес тощо), а виключно внаслідок внутрішнього осяяння, осяяння розуму вищою формою ідеї – Логосом.

Однак "саме прийняття християнства, вірування в єдиного Бога є не тільки святе, але й розумне. Віра і розум у Іларіона не взаємовиключаються, а стають майже тотожними" [6: 23]. І тому, з іншого боку, концепція митрополита Іларіона раціоналізує відношення до зовнішньої дійсності як князя, так й простої людини тим, що обґрунтовує, в чому має бути несприйняття іноземних впливів, а саме – в тенденції на розподіл церков, підкреслюючи, що "обов'язок кожної одиниці" конкретно переживати "за всебічне добро свого народу" [7: 61].

При всьому своєму принциповому християнському універсалізмі, вселенськості та абсолютній зверхності справ небесних над справами цього світу, Іларіон закладає, як бачимо, засаду великого соціального значення, а саме – робить християнство щиро патріотичним. На думку відомого дослідника історії та культури Київської Русі Д. Ліхачова, митрополит-русич у своєму "Слові" створив "власну патріотичну концепцію всесвітньої історії" [8: 67]. Виходячи з неї, митрополит Іларіон ставить і обґрунтовує головну засаду історіософії *Respublica Christiana*, а саме: побороти цезарепапізм, започаткований в історії християнства у Візантії, і побудувати відношення між церквою і державою таким чином, щоб церква, як установа Божа, була повністю незалежною від світської державної влади в справах внутрішнього життя та християнської віри й моралі.

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

Саме цю особливість місцевого християнства намагався розвинути його інший відомий теоретик – Климент Смолятич. Митрополит-русич, як сказано в літописі, "був книжник і філософ, що писав від Гомера, і від Аристотеля, і від Платона" [9: 237]. Посилання Климента на Григорія Богослова та Івана Золотоустого, апелювання до Старого й Нового Заповітів, у тому числі й до притч Соломона і послань апостола Павла, характеризують історіософський стиль богословствування митрополита. У своєму відомому творі "Послання до смоленського пресвітера Фоми" Климент Смолятич обґрунтовує специфіку богослов'я християнства як "філософізованого богослов'я". Остання в митрополита Климента пов'язана з так званим теологічним раціоналізмом, що ставить проблему співвідношення між релігією й філософією, вірою та знанням, абсолютним та тварним буттям. Смолятич намагався осмислити взаємовідносини Творця й людини через тезу "розумного" тлумачення божественних заповідей, що сприяє розумінню природи речей і дає ключ до "таємниць царства небесного". Як бачимо, через специфічне тлумачення взаємовідносини Творця і творіння перший вітчизняний теоретик діалектичного способу богословствування, що йде від Діонісія Ареопігита, намагався наблизити Бога до людини, показати його залежність від власного творіння, тобто поєднати теодицею й антроподицею. Зрозуміло, що історіософські пошуки митрополита Климента Смолятича, його теологічний раціоналізм наштовхувався на візантійське вороже ставлення до античної філософії, до філософії й розуму взагалі, на тенденцію до ірраціоналізму, що пізніше стала характерною рисою московського православ'я. Після смерті Ізяслава (1154 р.), який підтримував митрополита, провізантійська партія месіансько-цезарепапістського гатунку розправилася з патріотично-євангельським табором, що репрезентував основні засади історіософського варіанту місцевого християнства. Останні роки життя його першого ідеолога митрополита Іларіона та його послідовника митрополита Климента Смолятича літописи замовчують, тому їхня подальша доля невідома.

Характеризуючи історіософські особливості християнства в Київській Русі, не можна обминути проблеми його тривалого співіснування з язичництвом. Вона породила виникнення своєрідного феномену "двовір'я" в

процесі християнізації Київської Русі. Цей феномен витлумачується різними дослідниками неоднаково. Так, М. Чубатий говорить про повну й безконфліктну асиміляцію християнством язичників-полян, культурний рівень яких відповідав сприйняттю "світу євангельських правд" [10: 757]. Б. Рибаків, навпаки, вважає Київську Русь державою з язичницькою системою, що довгий час протистояла проникненню християнства [11: 787]. За М. Брайчевським, "християнство у Давньоруській державі змінило собою первісне язичество", і тому цю подію "необхідно оцінювати у порівнянні цих двох ідеологічних систем" [12: 207].

З точки зору історіософії християнства в Київській Русі взаємовідносини й діалог християнства та язичництва можна тлумачити не стільки як асиміляцію, протистояння або зміну, а як зустріч двох вір, двох світоглядів, двох культур у контексті християнського універсалізму й толерантності, що сприймалися князем Володимиром Великим, як "світле євангельське християнство". Це зумовило певний характер релігійності, який мав власну специфіку й був далекий від стремління східних і західних взірців до, з одного боку, чисто зовнішнього практицизму віри, а з другого – абстрагованої, суто інтелектуальної релігійності. Така специфіка являла собою внутрішню, інтуїтивну, містичну релігійність, що призводила до типу особистості, пише І. Губаржевський, "який є глибоковіруючим, але не ханжою, життєрадісним, але не розпусним, відданим церкві, але не тупим фанатиком, діяльним членом суспільства, а тому чесним, правдивим і непохитним у своїх переконаннях і діях" [13: 14-15].

В основі такої релігійності лежить історіософська традиція у європейській філософській і релігійній творчості, що розроблялася ще в дохристиянський період (Сократ, Парменід, Платон), ізнайшла своє відображення в працях видатних теоретиків християнства (Афанасій Великий, Григорій Нисський, Макарій Великий, Григорій Богослов) і давньоруських вчителів християнства (Іларіон, Клим Смолятич). Тому характер релігійності періоду Київської Русі, який втрачає свою сутність у зв'язку з виродженням історіософії *Respublica Christiana* в православно-ортодоксальну доктрину Московської Русі, можна кваліфікувати як одну з важливих особливостей самосвідомості киеворуської культури й цивілізації, що формувалася в контексті ідеології та практики місцевого варіанту християнства.

Саме історіософська традиція християнства в Київській Русі, спрямована на принципове "багатоголосся", спростовує месіанську версію візантійського, а в подальшому імперського гатунку, щодо бідності й убогості язичницьких уявлень і вірувань киеворусів. Митрополит Іларіон, наприклад, за допомогою алегоричного тлумачення старозаповітних і новозаповітних текстів реабілітує язичництво, звеличує стару язичницьку Русь, проголошує язичницькі народи істинними нащадками вчення Христа. Він із радістю підкреслює, що ще Ігор і Святослав "господарювали не в бідній і невідомій країні, а в руській, яка відома в усіх кінцях землі" [14: 43]. "Поганські" вірування являли собою складні динамічні системи в духовному житті Київської Русі, вони не були чимось застиглим, а еволюціонували у бік монотеїстичної релігійності, що простежується в пізньому язичництві.

Не має під собою підстав, з точки зору історіософської методології місцевого християнства, і положення про те, що християнство, як світоглядна система, залишилося чужим для простого люду й було сприйняте лише в середовищі київської аристократичної верхівки. Навіть була сформована теза щодо своєрідного "двовір'я" Київської Русі: християнство, начебто, стало вірою верхів, які готові до сприйняття більш високих культурних цінностей, а язичництво – низів, що зарекомендували себе як темну силу, ворожу духовному прогресу й невіддатливу справжній освіті. Прихильники цієї точки зору посилаються на те, що релігійна реформа князя Володимира не обходилася без ексцесів, на ремствування церковних ієрархів щодо недостатньої ревності пастви, яка віддає перевагу "бісівським ігрищам і розвагам", на спорадичні антихристиянські акції. Проте це аж ніяк не може спотворити загальну картину поширення християнства. Можна погодитися з О. Раповим, який зазначає, що "слов'янські князі та бояри були в епоху генези феодалізму тісним чином пов'язані з народними масами, для яких вони були збройними ватажками й за рахунок праці яких існували. Прийняття християнства окремими східнослов'янськими князями та боярами в той час, коли основна маса населення їх власних і сусідніх князівств продовжувала залишатися язичницькою, призвело б до загрозливого протистояння між окремими соціальними верствами всередині цих князівств" [15: 72-73].

Заклопотана месіанським тлумаченням своєї ролі в оберненні язичницьких народів слов'янського світу на християн Візантія досить чутливо реагувала на відхід від православних канонів історіософії *Respublica Christiana* в Київській Русі. Не випадково більшість починань у церковному й культурному житті нещодавно наведеної на християнство держави не здобувають визнання Константинополя. Виступаючи наставниками до населення своєї країни, старокіївські вчителі християнства послідовно ігнорували вказівки грецької патріархії. Спираючись на історіософську традицію *Respublica Christiana* у християнстві, вони сформували на киеворуському ґрунті синкретичний християнсько-язичницький слов'янський варіант релігійності.

Таким чином, можна констатувати, що християнство в Київській Русі протягом X-XIII ст. мало низку притаманних лише йому світоглядно-історіософських особливостей. Вони відрізняли його ідеологію і практику від тогочасних візантійської та римської церков, йшли від ідеалів, накреслених митрополитами Іларіоном і Климентом Смолятичем. Ці особливості сприяли позитивній ролі християнства в культурному розвитку Київської Русі й заклали підвалини культури нового типу, побудованої на взірці візантійсько-східної та римсько-західної, але своїми глибоко оригінальними місцевими відмінами пов'язаної також і з власними традиціями.

Проте наявність різних внутрішніх проблем і зовнішніх ідеологічних впливів на політичне й релігійне життя в Київській Русі заважали здійсненню київської історіософської релігійно-політичної мети – побудови таких взаємостосунків між державою та церквою, коли б світська державна влада не домінувала над церквою взагалі, а церковні посягання на владу світську були відсутні зокрема. Цей процес весь час перевірявся на візантійську

месіансько-цезарепапістську пробу і в певні моменти знаходив своє позитивне вирішення. Саме цей аспект необхідно врахувати тоді, коли в деяких дослідженнях йдеться про негативну роль або навіть "реакційне значення християнства в історії і культурі Київської Русі" [16: 340].

У цілому можна зазначити, що більшість дослідників характеризують історіософію християнства (XI – початку XIII ст.) в Київській Русі як унікальний приклад у світовій історії творчого взаємозбагачення та співіснування держави й церкви, релігії та культури [17; 18]. Доба *Respublica Christiana* цього періоду закінчилася двома подіями: монголо-татарською навалою та перенесенням резиденції київських митрополитів на північ, що заклали підвалини перетворення колишньої Київської митрополії на Московську. Одночасно в цей період починає поступово перемагати візантійсько-цезарепапістська доктрина месіанського значення у християнському світі так званого другого Риму. З плином часу вона перетворилася в московсько-православну впевненість у месіанську призначеність Богом Москві прав Третього і останнього Риму.

Із втратою державності Київської Русі місцеве християнство поступово перетворюється на візантійський варіант православ'я, месіансько-цезарепапістські особливості якого здобувають визнання в молодих державно-політичних центрах північних земель колишньої Київської держави. В самій Україні цей перший період історії православної церкви, а саме *Respublica Christiana*, завершується і розпочинається процес формування власне українського православ'я.

СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ ТА ЛІТЕРАТУРИ

1. Українська православна церква // Мартирологія українських церков. – Торонто, 1987. – Т.1. – 1207 с.
2. Рапов О.М. Русская церковь в IX – первой трети XII в. Принятие христианства. – М., 1998. – 416 с.
3. Повесть врем'яних літ. – К., 1990. – 558 с.
4. Горський В.С. Філософські ідеї в культурі стародавнього Києва // Київ в історії філософії України. – К., 2000. – 216 с.
5. Флоровский Г. Пути русского богословия. – К., 1991. – 600 с.
6. Федів Ю.О., Мозгова Н.Г. Історія української філософії. – К., 2000. – 512 с.
7. Грушевський М.С. Історія української літератури. – К., 1993. – Т.3. – 285 с.
8. Лихачев Д.С. Повесть временных лет. Историко-литературный очерк. – М.; Л., 1950. – Ч. 1-2. – 390 с.
9. Літопис Руський (за Пятським списком). – К., 1989. – 592 с.
10. Чубатий М. Історія християнства на Русі-Україні /Від початку до р. 1353/. – Рим; Нью-Йорк, 1965. – Т.1. – 816 с.
11. Рыбаков Б.А. Язычество Древней Руси. – М., 1987. – 783 с.
12. Брайтчевський М. Утвердження християнства на Русі – К., 1988. – 261 с.
13. Губаржевський І. Основи українського православ'я. – Чикаго; Нью-Йорк, 1970. – 19 с.
14. Лабунько М. Митрополит Іларіон і його писання. – Рим, 1990. – 43 с.
15. Рапов О.М. Русская церковь в IX – первой трети XII вв. Принятие христианства. – М., 1998. – 416 с.
16. Шпет Г. Очерк развития русской философии. – Петербург, 1922. – Ч.1. – 340 с.
17. Губаржевський І. Основи українського православ'я. – Чикаго; Нью-Йорк, 1970. – 19 с.
18. Огієнко І.І. Українська церква. – К., 1993. – 284 с.

Матеріал надійшов до редакції 10.05. 2007 р.

Харьковщенко Ю.Е. Историсофские особенности концепции "Respublica Christiana" в Киевской Руси.

В статье рассмотрена историософия в Киевской Руси, основанная на концепции Respublica Christiana, которая давала возможность, по мнению киеворусских учителей христианства (митрополиты Иларий и Климент Смолятич) построить такие отношения между церковью и государством, когда церковью как Божественная организация была бы полностью независимой от светской государственной власти в делах внутренней жизни и христианской веры и морали.

Kharkovshchenko Y.E. Historisophic peculiarities particular qualities of "Respublica Christiana" concept in Kiev Rus.

This article focuses on the historiography of Kiev Rus based on the Respublica Christiana conception, that according to Kiev Rus teachers of Christianity (metropolitan Illarion and Kliment Smolyatich) could give possibility to build relations between Church and State where Church as Devine organization would have been completely independent from temporal state power in the questions which concern inner life of both Christian belief and morality.