

Назар ФЕДОРАК

## КНИЖНІСТЬ, ЛІТЕРАТУРА ТА ХРЕЩЕННЯ РУСИ В РЕЦЕНЦІЇ ЗАХІДНОЇ МЕДІЄВІСТИКИ

Найповажнішим науковим форумом міжнародного рівня з питань української медієвістики, який дотепер відбувався, мабуть, і досі залишається конференція (Міжнародний конгрес) 1988 р. в Равенні (Італія) з нагоди та на відзнаку 1000-ліття хрещення Руси-України. Матеріали цього представницького зібрання обсягом майже тисяча сторінок надруковано у спареному томі (XII—XIII) „Гарвардських українознавчих студій“ (1988—1989)<sup>1</sup>. У цій конференції зі зрозумілих причин не брали участі вчені з тодішнього Радянського Союзу, а до підсумкового збірника потрапила стаття лише одного науковця з України — історика Петра Толочка. Зате були представлені доповіді (а відтак опубліковані розвідки) дослідників з діаспори Ігоря Шевченка, Омеляна Прицака, Мирослава Лабуньки, Юрія Шевельова, Олекси Горбача, Юрія Грабовича. Інші учасники й автори — понад 40 осіб — репрезентували країни Західної та Центральної Європи, а також Америки.

Такий склад учасників забезпечив дві важливі — з огляду на ситуацію двадцятирічної давности — передумови: політичну незаангажованість конференції та чистоту своєрідного експерименту, адже погляд на культурні й історичні процеси в середньовічній Україні був спрямований винятково ззовні. З другого боку, неучасть у зібранні вчених із „материкової“ України стала причиною невеликого розголосу равеннського форуму навіть уже в пострадянський час і незначної уваги до виданих матеріалів конференції. Тільки у 2008 р. — мабуть, зі спонуки вшанувати дату тепер уже 1020-ліття хрещення Руси, — в Україні перекладено близько двох десятків статей зі згаданого тому „Гарвардських українознавчих студій“ і підготовано їх до друку. Навіть ця вибірка дає змогу виокремити головні наукові проблеми, якими їх бачить зорієнтована на Україну західна медієвістика, а також проаналізувати методи, які застосовують учені за кордоном для вивчення давнього українського матеріалу. Слід зазначити, що діапазон наукових зацікавлень учасників равеннської конференції широкий: історія, культурологія, текстологія, лінгвістика, літературознавство. З огляду на причетність до редакторської

<sup>1</sup> Harvard Ukrainian Studies (далі — HUS).— Vol. XII/XIII. Proceedings of the International Congress Commemorating the Millenium of Christianity in Rus'-Ukraine.— Harvard, 1988/1989.— 877 p.

обробки текстів, перекладених із т. XII—XIII „Гарвардських українознавчих студій“, дозволимо собі акцентувати увагу на кількох дослідженнях, дотичних до теми української середньовічної літератури, а відтак на тих проблемах, які в цих дослідженнях виходять на перший план.

Історію української літератури, починаючи від саджанця перекладного письменства, який дуже швидко й успішно прижився на київському ґрунті, закономірно пов'язують із охрещенням (Володимировим актом 988 р.) чи хрещенням (поступовим тривалим процесом) і відповідними світоглядними змінами, які народжували перших літератора-книжника та його читача. Це, звичайно, спрощена схема, проте і християнська історія та ідеологія України-Руси, і київський літературний тенденційно-традиціоналістський канон чітко пов'язують початок „благодаті“ (за Іларіоном) на Дніпрових кручах із подією 988 р. Цю аксіому спробував „передовести“ (перетворивши її в такий спосіб на теорему?) професор Варшавського університету Анджей Поппе у статті „Два погляди на хрещення Руси в київських джерелах“ („Two Concepts of the Conversion of Rus' in Kievan Writings“<sup>2</sup>).

Власне, один із цих поглядів, за А. Поппе, репрезентує „Слово про Закон і Благодать“ щойно згаданого митрополита Іларіона. Цей твір, на переконання польського історика, постав радше як „цикл оповідань, які умовно названо „Сказання про поширення християнства на Русі“ та встановити авторство, хронологію, початковий склад і композицію яких наразі неможливо<sup>3</sup>. Проте ці дві пам'ятки належать до різних літературних жанрів. Автентичне Іларіонове „Слово...“ не ставить за мету висвітлити акт чи процес хрещення Руси, а зосереджується на показі спонук і сенсів цієї події. Натомість літописний „цикл оповідань“ подає певний опис, тобто виконує свою безпосередню жанрову функцію, та водночас залишає по собі сумніви щодо власної автентичності. А. Поппе характеризує текст, збережений у „Повісті минулих літ“, так: „Згодом (зокрема, й після появи Іларіонового твору.— Н. Ф.) освічені люди Руси сформулювали обдуманний погляд на власне навернення“<sup>4</sup>. Отож, власне кажучи, „немає жодного першоджерела, яке б висвітлювало хрещення Руси — цю визначальну подію в її історії“, тому нам — робить засновок учений — „залишається старанно, хоча, на жаль, не завжди критично, розшукувати автентичну традицію та її сліди: як справжні, так і здогадні“<sup>5</sup>.

Цікаво, що в А. Поппе хронологічна першість Іларіонового твору щодо постановня літописних повідомлень про події 988 р. не викликає сумніву, тоді як, приміром, професор Тюбінгенського університету (Німеччина) Людольф Мюллер присвячує з'ясуванню цієї першості своє окреме дослідження „Іларіон і Несторів літопис“ („Iarion und die Nestorchronik“<sup>6</sup>). Висновок німецького вченого не такий категоричний, як його польського колеги. Л. Мюллер указує лише, що „на базі Іларіонових творів, які виникли близько 1050 року, не можна з певністю стверджувати і навіть припускати, що був літопис, яким Іларіон міг послуговуватися (напри-

<sup>2</sup> HUS.— Vol. XII—XIII.— P. 488—504.

<sup>3</sup> Там само.— P. 492. Тут і далі цитати з цієї статті подано в перекладі Т. Шумейка.

<sup>4</sup> Там само.— P. 491.

<sup>5</sup> Там само.— P. 488.

<sup>6</sup> Там само.— P. 324—345.

клад, щось на кшталт „Найдавнішого зводу“, що його наявність припускав О. Шахматов, або „Переказ про початки християнства на Русі“, наявність якого припускав Д. Лихачов). Зовсім не доведено й украй мало ймовірно, що Іларіон сам міг бути одним із авторів протографа Несторового літопису<sup>7</sup>. Ставлячи під сумнів залежність одного твору від іншого (у будь-якому напрямку), Л. Мюллер переймається пошуком спільних джерел для Іларіона та літописця. Ученого не вдовольняє загальноприйнятість наукової думки про те, що автор літописного оповідання про хрещення киян перебував під Іларіоновим впливом, чи принаймні аксіоматичність тези, що літописець мусив бути обізнаний зі „Словом про Закон і Благодать“ (цю тезу обстоюють, зокрема, А. Поппе та Д. Лихачов)<sup>8</sup>. І тому німецький дослідник, приміром, стверджує, що „і „Символ віри“ в літописній статті під 988 р. в інформації про Володимирову катехизацію<sup>9</sup>, і „Символ віри“, що його написав Іларіон із нагоди свого висвячення на єпископа<sup>10</sup>, походять, очевидно, зі „Символу віри“ Михаїла Синкела<sup>11,12</sup>, а „інше спільне джерело для Іларіона та літопису — це добірка фрагментів Старого Заповіту про запросини язичників. У літописі ці цитати зібрано у промові філософа у статті 986 року<sup>13,14</sup>. Щодо інших можливих спільних джерел, то Л. Мюллер окреслює їх обтічно: як „загальний усний та писемний фонд XI століття“<sup>15</sup>.

Попри різні засновки, підходи та навіть висновки щодо першости чи впливу Іларіонового твору на оповідання „Повісті минулих літ“, обидва дослідники одностайні щодо того, що у будь-якому разі причина основних розбіжностей цих двох пам'яток у трактуванні та показі події 988 р. — це розбіжність їх жанрових парадигм і пріоритетів. Немовби продовжуючи переказану тезу А. Поппе щодо цього, Л. Мюллер додає: „Розбіжності між літописом та Іларіоном у їхніх розповідях про Володимирове навернення — не у фактах, а в літературній обробці; це відмінність інтенції цих творів, відмінність жанрів. Літопис пише „повість“, він хоче розповісти, що відбулось; Іларіон пише „похвалу“, він хоче прославити; і якщо він узагалі розповідає, то лише стільки (і не більше), скільки це потрібно для його мети — прославити“<sup>16,17</sup>.

<sup>7</sup> HUS.— Vol. XII—XIII.— P. 344—345. Тут і далі цитати з цієї статті подано в перекладі Л. Мадека.

<sup>8</sup> Там само.— P. 337.

<sup>9</sup> П[овість] В[ременных] Л[ит] [// Полное собрание русских летописей.— Ленинград, 1926.— Т. 1], 112, 5—113, 22 (прим. Л. Мюллера).

<sup>10</sup> Іларіон [Слово о законе и благодати Илариона].— К., 1984, 52—54 (прим. Л. Мюллера).

<sup>11</sup> Грецький текст у: Müller [L.], Ilarion [Des Metropolitan Ilarion Lobrede auf Vladimir den Heiligen und Glaubensbekenntnis.— Wiesbaden], 1962.— S. 189—192 (прим. Л. Мюллера).

<sup>12</sup> HUS.— Vol. XII—XIII.— P. 343.

<sup>13</sup> П[овість] В[ременных] Л[ит] [// Полное собрание русских летописей.— Ленинград, 1926.— Т. 1], 986, 99, 10—27 (прим. Л. Мюллера).

<sup>14</sup> HUS.— Vol. XII—XIII.— P. 344.

<sup>15</sup> Там само.— P. 343.

<sup>16</sup> Див.: Müller L. Die Taufe Russlands.— München, 1987.— S. 102, 108f. Наші міркування не суперечать погляду Анджеея Поппе в його равеннській доповіді, що між Іларіоновим церковним універсалізмом і звуженим конфесійним ракурсом є значні розбіжності. Це ще одна вказівка на велику часову та духовну відстань між Іларіоновими творами та літописом (прим. Л. Мюллера).

<sup>17</sup> HUS.— Vol. XII—XIII.— P. 345.

Про які ж конкретно розбіжності йдеться і на що вони, на думку польського та німецького вчених, вказують, якщо обидва фрагменти (Іларіонового „Слова...“ та „Повісти минулих літ“) залишаються свідченням глибокого усвідомлення епохальності й незворотності Володимирового чину для подальшого життя і розвитку новоохрещеної держави? У відповідях на це запитання кожен із авторів — попри те, що і для А. Поппе, і для Л. Мюллера ці відповіді є тільки допоміжними для побудови їхніх концепцій,— виявляє велику спостережливість. Німецький дослідник насамперед звертає увагу на те, що „літописець та Іларіон по-різному ставляться до малих Володимирових чудес“<sup>18</sup>, а саме: „Літописець болісно шкодує про брак „справжніх“ чудес, а Іларіон вихваляє Володимира за „несправжні“<sup>19</sup>. Ця деталь якраз і може вказувати на те, що в часи, коли набула актуальності потреба Володимирової канонізації, автори обох творів діяли неузгоджено. Якщо припустити (як те й робить Л. Мюллер), що „питання про Володимирову канонізацію стало актуальним саме завдяки Іларіоновій промові“<sup>20</sup>, якщо, за словами німецького професора, Іларіон і справді лишень „удає, ніби це питання вже вирішено“<sup>21</sup> та якщо Іларіонова промова насправді є лише виступом (імовірно, першим у часі) із закликом до Володимирової канонізації та на її підтримку<sup>22</sup>,— тоді дивує позиція літописця, коли знову ж таки припустити, що він був обізнаний з ідеями „Слова про Закон і Благодать“. Автор статті знаходить дотепний вихід із цього глухого кута. Покликаючись на працю „Чому не канонізовано князя Володимира Святославича?“ („Pourquoi le prince Volodimer Svjatoslavic n'a-t-il pas été canonisé?“<sup>23</sup>) ще одного „равенця“ — французького вченого Владіміра Водофа,— він нагадує, що спочатку Іларіонова промова не мала успіху в аспекті канонізації хрестителя Руси, а тому, мовляв, „зволікали, щоби визнати „несправжні“ чудеса „справжніми“, і надалі очікували „справжніх“<sup>24</sup>, „сумнівів щодо святости Володимирового життя Іларіонова промова не усунула, „тягар гріхів“ не „розсіяла“<sup>25</sup>. За таких обставин літописець, на думку Л. Мюллера, якраз і міг удруге — після Іларіона — підняти голос на підтримку визрілої потреби Володимирової канонізації: „Показуючи з допомогою Іларіонових аргументів велич Володимирових заслуг і вказуючи, що його гріховний тягар знято завдяки каяттю і пожертвам“<sup>26</sup>, які були безперервними від моменту смерти князя до часу чергового заклику його канонізувати. При цьому літописець — можливо, зумисне — знижує реєстр Іларіонового ентузіазму, адже перший український митрополит „не має жодного сумніву, де буде Володимир після смерти: на небі чи по протилежному боці потойбічного світу“<sup>27</sup>, тоді як автор „Повісти минулих літ“ лише „надіється“, що Господь „виконає його прохання“ і „прийме“ його на небе-

<sup>18</sup> HUS.— Vol. XII—XIII— P. 335.

<sup>19</sup> Там само.— P. 335.

<sup>20</sup> Там само.

<sup>21</sup> Там само.

<sup>22</sup> Там само.

<sup>23</sup> Там само.— P. 446—466.

<sup>24</sup> Там само.— P. 335.

<sup>25</sup> Там само.

<sup>26</sup> Там само.— P. 335—336.

<sup>27</sup> Там само.— P. 336—337.

са<sup>28</sup>. Таким чином, „у літописі християн Руси закликають молитися за Володимира; щоби його прийняли на небеса та прославляли; в Іларіона ж люди моляться до прославленого Володимира і просять його про заступництво для „Руської землі“<sup>29</sup>. При цьому прикметно, що в літописі образами, які відтінюють Володимирів лик, є його сини Борис і Гліб, щодо святости яких і того, „що вони „є“ там, де панують „нескінченна радість, і невимовна радість, і невимовне світло“<sup>30</sup>; вочевидь, уже в XI ст. не зроджувало анінайменшого сумніву.

Таким чином, проаналізувавши відмінності між „Словом про Закон і Благодать“ і фрагментом „Повісти минулих літ“ лишень у контексті підготовки канонізації князя Володимира Великого, Л. Мюллер не тільки знайшов докази на користь своїх сумнівів щодо можливості безпосереднього впливу одного твору на інший, але і принагідно показав більш чи менш приховані розбіжності між обома пам'ятками, пов'язані і з їх різною жанровою функціональністю, і з імовірно різним історико-ідеологічним підґрунтям письменства першої половини та — орієнтовно — другої половини (кінця) XI ст.

Завдання, яке поставив перед собою А. Поппе, — ширше. Властиво, тут варто вести мову про кілька важливих проблем, що їх він намагається вирішити, і питання розбіжностей між Іларіоновим „Словом...“ і „Повістю минулих літ“ для польського історика тільки допоміжне. Насамперед він констатує, що, як видно з джерел, які збереглися, „в європейських столицях не помітили — чи не захотіли помітити, — що, коли 6 січня 988 року охрестився київський князь, в Європі постала нова і велика християнська держава“<sup>31</sup>. Можливо, християнську Русь спершу сприйняли на Заході як явище тимчасове та штучне — як мертвонароджену візантійську креатуру, принаймні, пише А. Поппе, „впродовж наступного століття зовнішній світ розглядав навернення (Руси.— Н. Ф.) переважно як один із елементів політичної гри“<sup>32</sup>. Проте насправді „хоча ми цілком погоджуємося, що візантійське богослов'я та візантійська культурна спадщина — і християнська, і дохристиянська — мали визначальну вагу для християнізації східних слов'ян“<sup>33</sup>, але ми, — пише автор, — не схильні приписувати християнізацію Руси винятково візантійській ініціативі й діяльності“<sup>34</sup>. Тобто навіть якщо і трактувати християнську Русь як блискучий політичний проект Візантії X ст., то дуже швидко цей „проект“ заявив про власне обличчя, і з'ясувалося, за словами А. Поппе, що „те, що ми звикли називати „візантійським впливом“, насправді було здобутком тієї частини руського суспільства, яка була зацікавлена опанувати нові куль-

<sup>28</sup> HUS.— Vol. XII—XIII.— P. 337.

<sup>29</sup> Там само.

<sup>30</sup> Там само.

<sup>31</sup> Там само.— P. 438.

<sup>32</sup> Там само.— P. 491.

<sup>33</sup> Чітку картину цього впливу та стану студій нещодавно подано в: Podskalsky G. Christentum und theologische Literatur in der Kiever Rus' (988—1237).— München, 1982. Образ вирішального поворотного пункту нещодавно подано в: Müller L. Die Taufe Russlands i Vodoff V. Naissance de la Chrétienté russe.— Paris, 1988. Ці дві праці чудово доповнюють одна одну. Якщо Л. Мюллер акцентує на періоді, що передував повороту 988 р., та на чинниках, які його підготували, то В. Водоф насамперед указує на наслідки цієї події від XI—XIII ст., висвітлюючи процес християнізації Руси (прим. А. Поппе).

<sup>34</sup> HUS.— Vol. XII—XIII.— P. 490.

турні цінності<sup>35</sup>, а „еліти Руси успадкували декілька різнопланових образів християнізації, справді глибоко повіривши, що відбувся глибинний зсув, який відкрив їм доступ до світу християнських цінностей“<sup>36</sup>. І вже в XI ст. ці еліти запропонували аж дві концепції власного генетичного зв'язку з найглибшою християнською традицією, зокрема і з апостольською. Доповнюючи одна одну, ці концепції, за спостереженнями А. Поппе, все-таки дещо різнились у суттєвих моментах<sup>37</sup>, а їхніми літературними презентаціями, власне, і стали Іларіонове „Слово...“ та „Повість минулих літ“.

Маємо, отже, принципово інший, аніж у Л. Мюллера, набагато ширший, підхід до цих двох пам'яток письменства, і коли А. Поппе, як указано раніше, наголошує на жанровій різниці між творами, то визначає „Слово про Закон і Благодать“ не як панегірик („похвалу“ — за Л. Мюллером), а як „теологічно-філософський трактат, спробу по-філософському осмислити історію Руси, щоби з'ясувати її місце в усехристиянській історії спасіння“<sup>38</sup>. Те, що для Іларіона головна тема та спонука до написання твору, для автора літописного оповідання про хрещення Руси — лише один з епізодів, нехай і дуже важливий. Але навіть при цьому в „Повісті минулих літ“, на думку польського вченого, „ініціативу запровадити християнство подано як значно складніший процес“, аніж у „Слові...“<sup>39</sup> Володимира в літописі, звичайно, теж подано як найважливішу подію і головного діяча в акті 988 р., проте великої ваги надано боярам і князевому почту, а також згадано про „грецького філософа“ (а точніше було б сказати: теолога-місіонера), про єпископів і священників із Константинополя та Корсуня, про членів імператорської родини<sup>40</sup>, — тобто особа хрестителя не перебуває в гордій самотності, названо (відтак і вказано) всіх, безпосередньо причетних до підготовки та здійснення історичного чину. Та не ця розбіжність найважливіша для А. Поппе. Він звертає увагу на два суттєвіші моменти. По-перше, впадає в око те, що, за Іларіоном, „Володимир був безпосередньо покликаний від Бога до апостольської місії [...] Відтак апостольського посередництва не було“<sup>41</sup>, тоді як „Початковий літопис містить історію про подорож апостола Андрія через Русь“<sup>42</sup>. По-друге, „Іларіонова основа — уявлення про єдність Церкви, її апостольство та православ'я, тоді як Початковий літопис уже визнає розкол між столицею імперії та Римом“<sup>43,44</sup>, — зазначає дослідник.

<sup>35</sup> HUS.— Vol. XII—XIII.— P. 490.

<sup>36</sup> Там само.— P. 491.

<sup>37</sup> Там само.

<sup>38</sup> Там само.— P. 503.

<sup>39</sup> Там само.— P. 497.

<sup>40</sup> Там само.

<sup>41</sup> Там само.— P. 497—498.

<sup>42</sup> Там само.— P. 498.

<sup>43</sup> Ця різниця — виразна прикмета часу, який відмежовує два подані погляди; тому дивують не лише спроби датувати їх одним і тим самим часом, але і здогади про те, що Іларіон був одним із авторів циклу оповідань, присвячених тому, як поширювано на Русі християнство. Пор.: Введение христианства [на Русь.— Москва, 1987].— С. 147; Словарь книжников [и книжности древней Руси. XI — первая половина XIV в.— Ленинград, 1987].— С. 202 (прим. А. Поппе).

<sup>44</sup> HUS.— Vol. XII—XIII.— P. 494.

Докладніше розглянувши ці дві розбіжності, вдається з'ясувати, що вони досить тісно пов'язані між собою історично (на етапі XI—XII ст.) та ідеологічно. На запитання, чому митрополит Іларіон не згадав про подорож апостола Андрія та про його відоме з літопису пророцтво щодо майбутнього Києва, може бути принаймні дві відповіді. Найпростіше було б обмежитися тим, що, як пише А. Поппе, „Русь до маршруту подорожі св. Андрія долучили, найімовірніше, наприкінці одинадцятого — на початку дванадцятого століть“<sup>45</sup>, тож Іларіон міг просто не знати цієї апокрифічної легенди. Проте сходження на гору над Дніпром — це лишень епізод у розлогій Андрієвій легенді, яка пов'язує з місцією цього апостола і заснування самого константинопольського патріаршого престолу, і певні події, що стосуються близького князеві Володимирові Корсуня (Херсона). Власне, цієї — „візантійської“ — версії не міг не знати митрополит Іларіон (адже, за даними А. Поппе, „тенденція залучати апостола Андрія як засновника константинопольського престолу до офіційної традиції візантійської Церкви стала очевидною наприкінці десятого століття (у творах Симеона Метафраста, в Менології Василя II, а також у „Patria Constantinopoleus“)<sup>46</sup>), а проте не згадав про неї. Можливо, через те, що і справді на той час її все ще не сприймав сам Константинопольський патріархат<sup>47</sup>; можливо, тому що Іларіон — це друга гіпотеза А. Поппе — „був не звичайним компілятором, а освіченим книжником, добре обізнаним із церковною традицією та з проблемою апостольства імперської столиці“<sup>48</sup>, тож і мав сумніви щодо правдивості легендарних мотивів у сюжеті про Андрієву апостольську діяльність; але, можливо, додамо від себе, то було певне завуальоване прагнення ще й у такий спосіб звеличити Володимира Великого, показавши його справді першим, „на безконкурентній основі“, хрестителем Русі, що й посприяло згодом утвердженню „рівноапостольства“ цього князя.

Хай там як, але дійсно цілої Андрієвої легенди (не лише її „київської“ частини) тривалий час не підтверджувала ортодоксальна церковна традиція, тому й не використовувала її (до 1204 р., за А. Поппе, який покликається тут на Ф. Дворника<sup>49</sup>) у безперервній полеміці з Римом.

Тим часом монументальне (за Дмитром Чижевським) прагнення „По-вісти минулих літ“ при кожній нагоді утверджувати Русь і Київ в історичній (зокрема й церковній) традиції, вписувати їх із допомогою будь-яких легендарних і літературних засобів у всесвітній канон<sup>50</sup> обернулося проти автора літописного оповідання про Володимирове хрещення Русі. Якщо погодитися з концепцією А. Поппе і звернутися до його слів, то „руську версію легенди (про прихід до Дніпра апостола Андрія.— Н. Ф.) породило щире та наївне бажання збагатити свою передісторію, свій шлях до спасіння зв'язком із апостольською місцією та посланням. На-справді ж концепція Початкового літопису, вводячи два апостольські мотиви, цілком виразно — хоч і непрямо — применшувала вагу Володи-

<sup>45</sup> HUS.— Vol. XII—XIII.— P. 500.

<sup>46</sup> Там само.— P. 499.

<sup>47</sup> Там само.

<sup>48</sup> Там само.

<sup>49</sup> Там само.

<sup>50</sup> Чижевський Д. Історія української літератури (від початків до доби реалізму)—

мирової апостольської місії, що її так блискуче обґрунтував Іларіон<sup>51</sup>. Отож „виграшний“ намір долучити свою землю до всесвітнього апостольського процесу, на думку польського вченого, цілком міг призвести до „поразки“ в іншому, а саме у применшенні ролі безпосереднього хрестителя цієї землі<sup>52</sup>. З другого боку, з огляду на загострення полеміки між Константинополем і Римом на межі XI—XII ст., дозволимо собі висунути ще одне припущення, непрямым підтвердженням якого може бути той фрагмент оповідання „Повісти минулих літ“, де князь Володимир „випробовує віри“. Маємо на увазі те, що, ймовірно, канонізована на час написання цього оповідання візантійська легенда про місію апостола Андрія, так би мовити, „була зобов'язана“ з'явитися на сторінках офіційного київського літопису, щоби ще раз засвідчити „константинопольський“, а не „латинський“ („німецький“, за тодішньою традицією) вибір християнського шляху. Якщо це припущення має право на існування, тоді до кількох десятиліть звужується той період, який відмежовує короткочасний „дополемічний“ відтинок початкового розвитку української літератури від її тривалої „полемічної“ історії.

Що ж до спостережень А. Поппе, то треба зазначити, що й він, як і його німецький колега Л. Мюллер, особливої ваги в контексті популяризації та становлення позитивного образу князя Володимира надає мученицькій смерті його синів Бориса та Гліба, а відтак і творам борисоглібської традиції. Зокрема, як приклад він наводить ідею „Сказання про вбивство Бориса і Гліба“, яку, власне, лише трохи перефразовує автор „Повісти минулих літ“, зазначаючи, що „Володимирів акт хрещення завершено щойно тоді, коли „Руська земля благословила кров'ю“ князів-страстотерпців“<sup>53</sup>. „Володимир, — пише дослідник, — вивів Русь на новий шлях, а його два сини — втіливши євангельську науку своєю смиренністю, неспротивом і участю в страстях Христових — показали, як Євангелія змінює людей“<sup>54</sup>. І додає надзвичайно важливу розлогу примітку, яка увиразнює авторську концепцію сприйняття ранньоукраїнського християнства: „Тут ми цілком не погоджуємося з дотеперішньою літературою, яка, незалежно від орієнтацій, не визнає Бориса і Гліба мучениками за віру, а вважає їх жертвами княжих міжусобиць [...] Якщо дивитися на події очима історика, то це дійсно так; хай там що, а реконструювати події 1015 року після Володимирової смерті неможливо через агіографічний характер усіх збережених свідчень. Однак сама традиція — коли йдеться про добровільну жертву — надає їй релігійного сенсу Христового наслідництва та (через відкуп) „зняття стигми [поганства] з синів Русі“ (Nestor, „Life of Boris and Gleb“, in: *Die altrussischen hagiographischen Erzählungen*, S. 6). Слід наголосити на цій глибокій (приголомшливій для щойно охрещеного суспільства) усвідомленості того, що означає бути справжнім християнином, коли від слів переходять до вжитку Христової

<sup>51</sup> HUS.— Vol. XII—XIII.— P. 500.

<sup>52</sup> Про складні обставини, коли формовано Володимирів культ, див.: Poppe A. Vladimir // *Histoire des Saints et de la Sainteté Chrétienne*.— Paris, 1986.— Vol. 5.— P. 256—259; Feneil J. On the Canonisation of Prince Vladimir // *Tausend Jahre Christentum in Russland*.— Göttingen, 1988.— P. 299—304; Vodoiff V. Pourquoi le prince Volodimer Svjatoslavic n'a-t-il pas été canonisé // HUS.— Vol. XII—XIII.— P. 446—466 (прим. А. Поппе).

<sup>53</sup> HUS.— Vol. XII—XIII.— P. 501.

<sup>54</sup> Там само.— P. 502.



науки у власному житті<sup>55</sup>. На жаль, сучасні українські медієвісти інколи забувають про цю „приголомшливість“ християнського чину не на словах, а в життєвій практиці, далі аналізуючи літературні твори середньовічної традиції насамперед за соціально-ідеологічним шаблоном..

Тему офіційно визнаного 1054 р. розколу між східним і західним християнством, а також його відлунь і наслідків в українській літературній традиції — тему, що її лише принагідно розгортали А. Поппе та Л. Мюллер,— робить основою свого окремого дослідження „Образ західного християнства в культурі Київської Русі“ („The Image of Western Christianity in the Culture of Kievan Rus“<sup>56</sup>) учений із римського університету „La Sapienza“ Мікеле Колюччі. Після загального засновку про те, що „руська Церква не мала вибору при розколі, що відбувся між Римом і Візантією 1054 року. Натомість мусила прийняти всі наслідки цього розколу, не лише на суто теологічному рівні, а й у ширшому сенсі: ідеологічно та політично“<sup>57</sup>; але, незважаючи на це, „немає причин висновувати звідси, що Київська Русь цілковито погоджувалася з поглядами Візантії в оцінках католицизму чи самих католиків“<sup>58</sup>,— автор розвідки звертає увагу на кілька літературних пам'яток, які, на його думку, певним чином віддзеркалюють „руський“ погляд на проблему розколу. Йдеться насамперед про такі твори, як „Сказання“ про вбивство Бориса і Гліба (в тісному зв'язку з „Повістю минулих літ“), „Ходіння“ Данила Паломника та „Житіє“ Олександра Невського. Щодо першої зі згаданих пам'яток, то італійський учений схильний бачити в ній хоч і непрямо висловлену, та вказівку на вороже ставлення київського автора до „латинян“ загалом. М. Колюччі наводить відоме місце зі „Сказання“ про Святополка, якого після вбивства братів переслідує диявол і заганяє помирати „в пустелю між Чехи і Ляхи“, тобто — за версією науковця — у „латинську“ (читай: католицьку) землю<sup>59</sup>. Можна, звичайно, припустити, що набір і послідовність промовистих символів: „диявол“ — „пустеля“ — „латинська земля“ — то була інакомовна оцінка автора „Сказання“ (вочевидь, людини XI ст.) незмивної гріховності римського християнства, проте не слід забувати, що основою вислову про „Чехи і Ляхи“, який фігурує також і в „Повісті минулих літ“<sup>60</sup>, було польське народне прислів'я: „Między Czechy i Lechy“ — тобто бозна-куди<sup>61</sup>. Тобто, сказавши „а“, італійський дослідник мав би промовити й „б“: автор „Сказання“ міг буквально сприйняти зміст чужомовного для нього прислів'я, а от чи, повторюючи його, він мав на увазі конкретну територію, куди попрямував Святополк, чи і справді переосмислив цей вислів, зробивши його ланкою символічного ланцюжка гріховності — це питання залишається відкритим.

Уважніше в обраному контексті прочитує М. Колюччі „Ходіння“ Данила Паломника. Загальний тон цього твору, як слухно зазначає вчений,

<sup>55</sup> HUS.— Vol. XII—XIII.— P. 502.

<sup>56</sup> Там само.— P. 576—586.

<sup>57</sup> Там само.— P. 576. Тут і далі цитати з цієї статті подано в перекладі М. Климчука.

<sup>58</sup> Там само.

<sup>59</sup> Там само.— P. 581.

<sup>60</sup> Літопис руський / За Іпатським списком переклав Л. Махновець.— К., 1989.— С. 82.

<sup>61</sup> Ильин Н. Н. Летописная статья 6523 года и ее источник. (Опыт анализа).— Москва, 1957.— С. 157.

спрямовано на мирне співжиття всіх християн<sup>62</sup>. І навіть той відомий факт із розповіді ігумена Данила, що лише три лампадки — ті, що їх поставили православні християни, зокрема й він,— у Святу ніч наповнилися небесним світлом, а лампадки латинян залишилися темними, не перекреслює шанобливого ставлення українського прочанина до вірних Римського престолу, з котрими він зустрічався під час своєї тривалої подорожі. З особливим пієтетом ставиться ігумен Данило до „латинського князя“ Болдвіна Фландрського, католика, котрий виявив майбутньому авторові „Ходіння“ велику честь, поставивши його поруч зі собою та попереду багатьох „латинських“ церковних і світських мужів під час Великодньої відправи у храмі Гробу Господнього. Тому „свідoctва ігумена Данила,— пише італійський дослідник,— можна цілком справедливо вважати апологією: Святий Дух може справді запалити при Гробі Господньому лише православні лампадки, та через те Болдвін не перестає бути людиною гідною і щедру“<sup>63</sup>.

Насправді проблема, яку мимохіть ставить твір Данила Паломника та яка потребує розв'язку в тому ключі, що його вибрав М. Колюччі,— це те, наскільки сильними були західні впливи в Київській Русі, зокрема на початку XII ст., коли і здійснював подорож у Святу Землю „ігумен землі Руської“. Чи його зустрічі з представниками латинського світу були для нього чимось цілковито новим і непрогнозованим, чи лише активним продовженням контактів, яких не бракувало й на батьківщині Данила? Мабуть, італійський учений сприйняв би це запитання як риторичне, адже він наводить доволі довгий перелік чинників „західно-руських“ взаємовпливів. Згідно з висновками М. Колюччі, вони „охоплюють простір від торгових шляхів, які пов'язували Київ із Центральною Європою чи Новгород — із німецьким і скандинавським світом, до шлюбних угод, які закладали зв'язки між Рюриковичами та владними фаміліями Угорщини, Богемії, Польщі, Франції, Англії та Імперії (понад тридцять, за підрахунками В. Водофа<sup>64</sup>); від чітких слідів у церковній організації Русі юридичних термінів та інституцій, запозичених у римського християнства, до ролі культурного й релігійного посередника, яку для руської Церкви мав богемський Сазавський монастир; прояви західного світу в західних колоніях у Новгороді та, хоч і на короткий час, у ченцях-бенедиктинцях Києва в першій половині тринадцятого століття“<sup>65</sup>. „Суть полягає в тому,— робить висновок і переконує в ньому нас італійський дослідник,— що до часів монгольської навали русини ніколи не почували духовного розриву з Римом, навіть заперечуючи такий духовний зв'язок у своїх творах“<sup>66</sup>.

Почувати духовний зв'язок, „навіть заперечуючи“ його,— це, звичайно, дуже суб'єктивне судження, що його мусимо залишити на сумлінні автора дослідження, тим більше, що й сам він наводить низку протилежних прикладів (щоправда, з творів не київського походження). Зокрема,

<sup>62</sup> HUS.— Vol. XII—XIII.— P. 583.

<sup>63</sup> Там само.— P. 586.

<sup>64</sup> Vodoff V. Naissance de la Chrétienté russe.— [Paris, 1988].— P. 310 (прим. М. Колюччі).

<sup>65</sup> HUS.— Vol. XII—XIII.— P. 584—585.

<sup>66</sup> Там само.— P. 585.

йдеться про „літопис міста“<sup>67</sup>, надзвичайно тісно пов'язаного торговельними взаєминами із Заходом“<sup>68</sup>, тобто Новгородом. За спостереженнями М. Колюччі, у Новгородському першому літописі старшого та молодшого зводів „аж три сторінки присвячено опису того, як хрестоносці (їх літопис послідовно називає „фряги“<sup>69</sup> — Н. Ф.) захопили Константинополь, і немає жодного рядка про те, як західні християни захоплювали Єрусалим“<sup>70</sup>. Це і справді доволі промовисте свідчення духовної „ближчости“ Русі Константинополя, ніж Єрусалима. Принагідно згадаймо і про те, що й шлях свого „Ходіння“ до Єрусалима Данило Паломник розпочинає зі згадки про Царгород: „От Царяграда по лукоморию ити 300 версть до Великаго моря“<sup>71</sup>, — подаючи це місто як єдиний можливий пункт початку такої важливої прощі.

Пам'ятка ще пізнішого походження — написане у XIII ст. „Житіє“ Олександра Невського (а цей князь, як відомо, прославився перемогами саме над „латинянами“—тевтонцями), — звичайно ж, показує Олександрових ворогів у невідгладному світлі, проте, як пише М. Колюччі, у цьому творі „напад шведів і тевтонських лицарів пов'язано не з тим, що вони західні люди, а з їхньою непогамовною жадобою здобичі. Те саме можна сказати про кардиналів, котрі, прибувши наставляти Олександра на християнську віру, визнали його „гідним і щедрим“ князем, хоча він і не був католиком“<sup>72</sup>. Єдине, що тут, напевно, треба додати, — це те, що автор „Житія“ Олександра Невського був, найімовірніше, галичанином<sup>73</sup>, і він як імовірний сучасник, наприклад, Данила Галицького — короля з волі Папи Римського — міг мати резони для суто об'єктивного ставлення до войовничих „латинян“, розмежовуючи діла людей і їхнє віросповідання.

Таким чином, огляд пам'яток літератури XI—XIII ст., що його провів М. Колюччі, з'ясовуючи рецепцію „латинства“ та образ західного християнства в культурі Київської Русі, виявився вельми повчальним, але не дає змоги наразі зробити якихось конкретних висновків. Можливо, авторів варто було б розглянути окремо пам'ятки різних періодів (усе-таки три століття — це занадто тривалий часовий відтинок, аби трактувати його як певний культурний моноліт) у зіставленні їх із певними історичними фактами міжцерковного життя того часу, а також зважити на жанрові відмінності між тими творами, які потрапили в поле його особливого зацікавлення. Без такої додаткової роботи резюме італійського вченого виглядає не дуже переконливо і мало що додає до нашого уявлення про досліджувану проблему. „Фактом є те, — робить висновок М. Колюччі, — що, з одного боку, міцно та багатьма нитками релігійно й культурно прив'язана до Візантії, Київська Русь — із другого — не мала резону поділяти непохитну ворожість певних сфер грецького суспільства до захід-

<sup>67</sup> Див.: Новгородская первая летопись старшего и младшего изводов, ред. А. Н. Насонов (Москва; Ленинград, 1950); Die erste Novgoroder Chronik, Red. J. Dietze (Leipzig, 1971) (прим. М. Колюччі).

<sup>68</sup> HUS.— Vol. XII—XIII.— P. 585.

<sup>69</sup> Див., напр.: <http://litopys.org.ua/novglet/novg21.htm>.

<sup>70</sup> HUS.— Vol. XII—XIII.— P. 585.

<sup>71</sup> Цит. за: <http://litopys.org.ua>.

<sup>72</sup> HUS.— Vol. XII—XIII.— P. 585.

<sup>73</sup> Див., напр.: Лихачев Д. С. Галицкая литературная традиция в житии Александра Невского // Труды Отдела древнерусской литературы.— Москва; Ленинград, 1947.— Т. V.— С. 52.

ного світу. Завдяки своїй економічній і військовій силі Русь могла формулювати власні ідеологічні позиції, які дозволяли варіювати її курс і досягати інколи високого ступеня відкритості<sup>74</sup>. Без сумніву, сама проблема, поставлена в цій розвідці, важлива та актуальна, проте очевидно видається і складність її всебічного з'ясування, що потребуватиме ще багатьох комплексних медієвістичних студій.

Різні питання, пов'язані з хрещенням Руси, з численними аспектами та нюансами Володимірового чину 988 р., з утвердженням нової християнської культури на українських землях і з її реагуванням на виклики безперервної гострої дискусії між Константинополем і Римом,— усі ці питання постають зі сторінок середньовічних літературних творів і на всіх них дослідники прагнуть знайти відповіді, насамперед уважно вчитуючись у ті ж такі сторінки. Тож зрозуміло, що тема хрещення Руси, винесена в назву цієї оглядової статті, тісно переплетена з темою літератури Руси. І в гарвардському збірнику за підсумками равенської медієвістичної конференції 1988 р. є розвідки, насамперед присвячені літературним проблемам. Огляд цих розвідок хочемо розпочати, хоча, може, це, на перший погляд, і нелогічно, з аналізу дослідження про конкретного діяча української історії, Церкви, літератури, котрому невдовзі після смерті судилося стати, зокрема, й літературним персонажем,— а вже після того перейти до двох статей, які з'ясовують стосовно літератури княжої доби питання не „про що?“, а „як?“ і „чому?“

Отже, доктор-єзуїт, професор університету св. Георга у Франкфурті-на-Майні (Німеччина) Гергард Подскальскі, відомий у нас передовсім як автор фундаментальної праці „Christentum und theologische Literatur in der Kiever Rus' (988—1237)“ (Мюнхен, 1982.— 353 с.)<sup>75</sup>, у якій він, за словами архієпископа Ігоря Ісіченка, „створив власну синтетичну картину богословської літератури Київської Руси“<sup>76</sup>, репрезентує у т. XII—XIII „Гарвардських українознавчих студій“ дослідження „Св. Феодосій Печерський в історично-літературній перспективі“ („Der hl. Feodosij Pecerskij: historisch und literarisch Betrachtet“<sup>77</sup>). Зазначимо, що задекларовану в назві цієї розвідки „історично-літературну перспективу“ насправді доповнено ще й перспективою теологічною, особливо близькою авторові студії, а також із жалем констатуємо, що загальний погляд на Київську Русь — принаймні на зрізі 1988 р.— базується на сумнозвісній російсько-радянській (але, як бачимо, не тільки) тезі про це державне утворення як про колицку — в інтерпретації Г. Подскальскі — „українського, білоруського та російського духовного життя“<sup>78</sup>. Зрештою, мовиться у його статті зовсім не про це.

Відомий богослов та історик висуває тезу про те, що давньокиївська „церковна література — адже про якусь систематично-спекулятивну тео-

<sup>74</sup> HUS.— Vol. XII—XIII.— P. 586.

<sup>75</sup> „Християнство і теологічна література в Київській Русі (988—1237)“. Є російський (Санкт-Петербург, 1996) і польський (Краків, 2000) переклади цієї праці, та, на жаль, досі немає українського.

<sup>76</sup> Ісіченко Ігор (архієп.). Аскетична література Київської Руси.— Харків, 2007.— С. 18.

<sup>77</sup> HUS.— Vol. XII—XIII.— P. 714—726.

<sup>78</sup> Там само.— P. 721. Тут і далі цитати з цієї статті подано в перекладі Р. Дубасевича.

логію не йдеться — містить тематичні ключі, як її розуміти, і цих ключів, на жаль, тривалий час не помічали<sup>79,80</sup>. Виявити і продемонструвати ці ключі німецький учений береться на матеріалі Несторового „Житія Феодосія Печерського“, а мовиться тут насамперед про певні принципи та систему використання біблійних цитат, функції яких у творах давньоукраїнської літературної традиції надзвичайно важливі та різноманітні. Ці ключі, на переконання Г. Подскальські, „запозичено зі слов'янського перекладу Святого Письма, який уже існував у час, коли створювали літописи“<sup>81</sup>, а наявність їх у Феодосієвому „Житті“ — „незаперечна“<sup>82</sup>. Цитати з Біблії починають окремі логічно завершені частини тексту, і коли „читати ці фрагменти тексту поверхово, то вони можуть видатись історично, за змістом чи стилістично неоднорідними, ба навіть недоречними, проте свідомо експлуатація тематичних ключів допомагає читачеві з'ясувати картину, впливає на його волю“<sup>83</sup>, — переконаний дослідник.

Властиво, Г. Подскальські ставить проблему герменевтики українських середньовічних текстів, а заодно — і проблему давньоукраїнських герменевтів, екзегетів, тобто браку їх. Сучасний учений узагалі заявляє категорично: „Екзегези як жанру немає у Київській Русі (попри рясні поклики та запозичені місця з патристичних біблійних коментарів, обох київських митрополитів — Іларіона та Кліма Смолятича — ледве чи можна вважати в їхніх творах самостійними герменевтами)“<sup>84</sup>. Не знаючи серед давньоукраїнських письменників теоретиків герменевтики, німецький учений натомість демонструє на прикладі Нестора як автора Феодосієвого „Житія“ майстерність практичного застосування біблійних „ключів“. Саме в переліку герменевтичних прийомів, які застосовує Нестор і які ретельно простежує автор статті, а також у його стислих коментарях до цих прийомів варто шукати головні знахідки самого Г. Подскальські. Щоб увиразнити ці спостереження ученого, подамо їх конспективно та за окремими пунктами, адже кожен із цих пунктів насправді здатний і собі слугувати окремим ключем до відчитання певних місць у різних творах давньоукраїнської літературної традиції:

- 1) „постійний гармонійний перегук Святого Письма та „Житія“ святого для автора важливіший за перелік точних дат, окремих подій чи за роздуми, що їх зазвичай очікує сучасний читач“<sup>85</sup>;
- 2) „удаючись до біблійних цитат, Нестор, із одного боку, прагне уточнити для читача чи слухача зміст низки речень, а з другого — без сумніву, узагальнити її та допомогти якнайкраще закарбувати в пам'яті“<sup>86</sup>;
- 3) „така розмовна чи оповідна техніка могла постати лише в культурі, де принаймні чернець майже напам'ять знав Старий і Новий Заповіти [...] та міг самостійно з пам'яті доповнювати загальним контекстом

<sup>79</sup> Див. фундаментальну статтю: Picchio R. The Function of Biblical Thematic Clues in the Literary Code of Slavia Orthodoxa // Slavica Hierosolymitana, I (Jerusalem, 1977), 1—31 (прим. Г. Подскальські).

<sup>80</sup> HUS.— Vol. XII—XIII.— P. 721.

<sup>81</sup> Там само.

<sup>82</sup> Там само.

<sup>83</sup> Там само.

<sup>84</sup> Там само.

<sup>85</sup> Там само.— P. 722.

<sup>86</sup> Там само.

цитовані „начала“ (наприклад, притчі). Таку літературну техніку — як і чимало інших літературних топосів у Києві, — певна річ, запозичено з Візантії<sup>87</sup>. Іншим прикладом майстерного володіння цією технікою є твори письменника вже XII ст. — Кирила Турівського, який „вербально нагадує нам про запозичені винятково з традиції форми мислення“ та „азначає, що його розлога розповідь, власне, прагне лише передати Святе Письмо“<sup>88</sup>.

4) „важливим символом чернечого життя саме в перший період київських монастирів, без сумніву, є печера як місце темряви та боротьби з демонами, відоме в такій іпостасі ще з єгипетських пустель“<sup>89</sup> (цей пункт безпосередньо не пов'язано з біблійною герменевтикою, проте топос печери у творах давньої літератури, без сумніву, потребує особливої уваги дослідника). Наприклад, щойно згаданий Кирило Турівський (у своєму другому „Слові до ченців“, — нагадує Г. Подскальскі), „використовуючи водночас мову образів і понять, зіставляє внутрішній простір печери з канонам апостольської традиції та монастирського життя в цілковитому послуші“<sup>90</sup>.

Навіть ці кілька спостережень — можливо, навіть принагідних, а не засадничих для автора статті про історично-літературну перспективу постати Феодосія Печерського — проливають світло на ще один продуктивний шлях сучасної медієвістики, що його коротко та певним чином метафорично можна окреслити як шлях вивчення безперервного руху на лінії „література — книжність“, який у давньоукраїнському письменстві відбувався в обох напрямках одночасно.

Певним чином діалогом-перегуком у цьому контексті виступають ще дві статті, представлені у т. XII—XIII „Гарвардських українознавчих студій“. Попри принципову різницю в підходах авторів до зазначеної проблеми та навіть попри те, що ці дослідники працюють в осягах, власне кажучи, різних філологічних дисциплін (а саме текстології та історії літератури), насправді вони лише з різних боків висвітлюють одне й те саме — дуже важливе для сучасної медієвістики — питання. Крім того, вчений із Амстердама Вільям Р. Ведер уже в самій назві своєї розвідки знову — як і Г. Подскальскі — акцентує на потребі віднайдення певних ключів для відчитання давньоукраїнської літературної спадщини: „Тексти закритої традиції: ключ до рукописної спадщини Давньої Русі“ („Texts of Closed Tradition: The Key to the Manuscript Heritage of Old Rus“<sup>91</sup>).

Концепція початкової диференціації текстів Давньої Русі, яку пропонує В. Р. Ведер, дуже чітка, хоч і дещо схематична. Насамперед він зазначає, що не можна застосовувати однакові підходи до вивчення (будь-якого — лінгвістичного, літературознавчого, історичного тощо) пам'яток так званого давньоруського походження без уваги на час, коли їх написано (переписано, доповнено, редаговано тощо); на час постання збірників, у складі яких ці пам'ятки дійшли до нас; на зв'язок із відомими чи ймовір-

<sup>87</sup> HUS.— Vol. XII—XIII.— P. 722.

<sup>88</sup> Там само.— P. 722—723.

<sup>89</sup> Там само.— P. 723.

<sup>90</sup> Там само.

<sup>91</sup> Там само.— P. 314—323.

ними текстами-попередниками (передовсім старослов'янської традиції) та на багато інших супутніх чинників, нехтування яких віддаляє нас від досягнення головної мети „для історії літератури та мови Давньої Русі“<sup>92</sup>. „визначити, який саме внесок і в якій формі власне Давня Русь зробила“<sup>93</sup> в ту літературну спадщину, яку передано наступним епохам.

Стисло схема нідерландського дослідника виглядає так: „Рукописну спадщину Давньої Русі становлять дві чіткі групи: Корпус „У“: „Успадковане“, тобто рукописи, завезені до Давньої Русі в період від початку історії її писемної культури до 1237 року, та Корпус „С“: „Спадок“, тобто рукописи, передані у спадок новим центрам культури після 1237 року“<sup>94</sup> (і тут В. Р. Ведер, як помітно, виступає прихильником концепції того ж таки Г. Подскальські, згідно з якою державне утворення, що його ми традиційно називаємо „Київська Русь“, припинило своє існування, остаточно розпавшись на низку нових самостійних держав у 1237 р. Тоді як відомо, що монгольське військо Батия захопило Рязанське князівство, а також міста Коломну, Москву, Твер і Володимир (територія сучасної Російської Федерації), і тільки в 1240-му — Київ). Ця „дрібна похибка“ тривалістю три роки демонструє, на жаль, проросійську орієнтованість у питанні „давньоруського спадку“ і Г. Подскальські, й В. Р. Ведера, для яких історію Русі закінчує падіння Москви, а не Києва). На жаль, як констатує вчений, жоден із цих корпусів не дійшов до нас у повному вигляді, тому першим кроком має бути реконструкція їх складу<sup>95</sup>. Реконструювати доводиться, спираючись на матеріал, що його зберегли знову ж таки два — проте інші — корпуси текстів (другий із них „відображає і „У“, і „С“, але як повно — це ще треба з'ясувати“<sup>96</sup>), якими є „Корпус „К“: „Канон“, тобто корпус старослов'янських рукописів і їх фрагментів, який зазвичай визнають таким, що передував „У“, та Корпус „Р“: „рукописи з Русі“, тобто рукописи, збережені з „С“, — це пізніші копії як уцілілих, так і втрачених рукописів корпусів „У“ та „С“, а також пізніші додатки до „С“<sup>97</sup>. Незважаючи на таку неповноту (причому „і „К“, і „Р“ відображають якусь випадкову частину того, що мало б бути в „У“ або в „С“, а не репрезентативну вибірку“<sup>98</sup>) і на те, що „жодна реконструкція „У“ чи „С“, фактично, не може вийти за межі наближеного уявлення про їх обсяг, частотність і різноманітність, а також індивідуальність“<sup>99</sup>, — „на рівні текстів визначити частини „У“ або „С“, а також з'ясувати характерні риси одного чи другого корпусу, які можна було б використати для подальшої реконструкції шляхом атрибуції тексту до одного з указаних корпусів, — на думку В. Р. Ведера, — не видається неможливим“<sup>100</sup>.

Аби продемонструвати дієвість свого підходу, вчений наводить кілька прикладів його успішного застосування. Приміром, пише він, „Р“ збе-

<sup>92</sup> HUS.— Vol. XII—XIII.— P. 314. Тут і далі цитати з цієї статті подано в перекладі М. Дмитрієвої.

<sup>93</sup> Там само.

<sup>94</sup> Там само.

<sup>95</sup> Там само.

<sup>96</sup> Там само.

<sup>97</sup> Там само.

<sup>98</sup> Там само.— P. 315.

<sup>99</sup> Там само.

<sup>100</sup> Там само.

рігає певні ознаки, за якими можна встановити авторів/перекладачів і їхніх покровителів, а також переписувачів, місця та дати переписаних копій, що дозволяє віднести передісторію деяких рукописів до „У“ або „С“. Отже, деякі частини „У“ та „С“ можна, хоч і попередньо, надійно ідентифікувати<sup>101</sup>. Щодо частин, які не зберегли бажаних для дослідника ознак-ідентифікаторів, то тут треба шукати інші ключі, звернувшись безпосередньо до рукописних текстів і провівши комплексний аналіз „порівняльної хронології текстуальних взаємозв'язків, а також орфографії, граматики та лексики, які в цих випадках можуть надати інформацію, щоб або обмежити історію рукопису корпусом „С“, або поширити її на „У“<sup>102</sup>. Треба тільки ретельно спланувати і провести такий аналіз.

Звичайно, в цій вступній частині В. Р. Ведер не винаходить велосипеда, нагадуючи переважно відомі текстологічні істини. Він навіть зазначає, що з розвитком і нагромадженням текстологічних досліджень ці, за його словами, „способи“ (в оригіналі: „means“<sup>103</sup>) зажили не найкращої репутації. Та причина цього не в самих „способах“, а в тому, що, по-перше, „в минулому їх застосовували без належної уваги до методологічної бази“<sup>104</sup>, а по-друге, зазвичай серйозну методологічну помилку, яка незмінно негативно впливала на результати досліджень, зумовлювала сукупність шести традиційних для текстології неперевіраних припущень. Ось перелік їх, за В. Р. Ведером:

1. *Переписувач = письменник* („завжди мовчазно припускали, що переписувач не просто копіював, але й перевіряв текст свого апографа [...] Урешті-решт це веде до того, зоби припустити: переписувач був письменником, котрий створював власний (навіть якщо й засвоєний раніше) текст. Цього припущення ніколи до пуття не перевіряли, і є докази, які ставлять його під сумнів“<sup>105</sup>).

2. *Книга = текст рукопису* („унаслідок припущення 1 також мовчазно вважали, що будь-яка книга-рукопис у „К“ або „Р“, незалежно від змін в антиграфі, дорівнювала тексту рукопису з однаковими рисами, якщо тільки з текстом не працював більш ніж один переписувач, бо в такому разі до різних частин ставилися по-різному. Цього припущення ніколи до пуття не перевіряли, і є докази, які ставлять його під сумнів“<sup>106</sup>).

3. *XI—XIII сторіччя = XIV—XVII сторіччя* („унаслідок припущення 1 мовчазно припускали, що для рукописів, які виготовили переписувачі з однієї й тієї самої загальної зони поширення діалекту, характерні, незалежно від відмінностей антиграфів, одні й ті самі загальні принципи ставлення до ранішніх текстів [...] Цього припущення ніколи до пуття не перевіряли, і його слід поставити під сумнів, принаймні для періоду, коли опановували писемність і формували літературу, коли імпортовано корпус „У“ та створювано „С“<sup>107</sup>).

<sup>101</sup> HUS.— Vol. XII—XIII.— P. 315.

<sup>102</sup> Там само.

<sup>103</sup> Там само.

<sup>104</sup> Там само.

<sup>105</sup> Там само.— P. 315—316.

<sup>106</sup> Там само.— P. 316.

<sup>107</sup> Там само.



4. *Відкрита* = *контамінована* = *закрита традиція* („унаслідок припущень 1—3 мовчазно припускали, що книги і тексти, які створили переписувачі, були, фактично, їхніми власними та що відтак різні форми текстуальної традиції на рівні діахронічних і діатопічних досліджень тексту, не важливі на рівні окремого рукопису. Цього припущення ніколи до пуття не перевіряли, і його можна заперечити в такий самий спосіб, як і наведене вище в пункті 2“<sup>108</sup>).

5. „К“ = „У“, „С“ = „Р“ („унаслідок припущення 2 корпус „К“, хоча його ніколи безпосередньо не ототожнювали з „У“, мовчазно вважали носієм тих самих характерних особливостей, що й „У“, і не зроблено жодної спроби перевірити це припущення. У такий самий спосіб „Р“ завжди вважали таким, що репрезентує єдиний континуум, найстаріший прошапок якого можна було механічно приписати до залишків „С“, що має всі його характерні риси, та не зроблено жодної спроби перевірити це припущення“<sup>109</sup>).

6. *Приклад* = *система* („унаслідок припущень 1—5 мовчазно припускали, що приклади з будь-якого рукопису з корпусу „Р“ можуть належно репрезентувати систему корпусу „Р“, незалежно від розбіжностей між антиграфами в межах одного рукопису, в текстовій традиції або у відносній хронології (а іноді навіть у почерку переписувача). Немає надійних поглиблених студій окремих випадків на прикладі бодай одного рукопису, щоби підтримати це припущення“<sup>110</sup>).

В. Р. Ведер нагадує, що „симбіоз цих помилок урешті-решт веде до постулату, що „Р“ є гомогенним цілим, що його специфічні риси загалом ідентичні з рисами корпусу „С“ та що „У“ є не корпусом, а — крім рукописів із прямою ідентифікацією — щонайбільше невизначеним „впливом“<sup>111</sup>. Тим часом, на переконання нідерландського фахівця, саме „Корпус „У“ (при тому сукупність успадкованих текстів — і збережених, і тих, які не дійшли до нас, — треба трактувати саме і винятково як окремий корпус) визначальний для з'ясування особливостей текстів того корпусу, який насамперед цікавить дослідників історії літератури — „Корпусу „С“. І саме для того, щоби „відкрити шлях до корпусу „У“ текстам, які безпосередньо не визначені як належні до нього“<sup>112</sup>, треба застосувати „новий ключ“ — новий підхід, який, за концепцією В. Р. Ведера, „має зважати на такі особливості: розрізнати отримані риси (тобто риси, які належать до антиграфів будь-якого даного тексту) і набуті (тобто ті, які належать винятково його апографові); відрізнати помилки переписувача від його втручань і пояснювати другі; загалом детально з'ясовувати нюанси процесу переписування та випадковості у цьому процесі й відтак забезпечувати тло, потрібне для оцінок варіацій у межах точної передачі тексту“<sup>113</sup>. Цей „новий ключ“ дають до рук дослідників тексти так званої закритої традиції“<sup>114</sup>. Далі автор статті подає визначення: „Тексти закритої тради-

<sup>108</sup> HUS.— Vol. XII—XIII.— P. 316.

<sup>109</sup> Там само.— P. 317.

<sup>110</sup> Там само.

<sup>111</sup> Там само.

<sup>112</sup> Там само.

<sup>113</sup> Там само.— P. 317—318.

<sup>114</sup> Там само.— P. 318.

ції — це ті, в яких і оригінальний зміст, і форму можна чітко розрізнити впродовж цілої рукописної передачі, і їх не розмиває маса непояснених варіантів на всіх рівнях; коротко кажучи, це тексти, які передано точно — від антиграфа до апографа,— хай навіть і з адаптаціями до слововжитку переписувача (розпізнаваного в межах цілого доступного спадку рукописів цього переписувача) та до змісту компіляцій (розпізнаваного у процесі студій над іншими текстами в цій компіляції, а також над їх імовірним призначенням)<sup>115</sup>,— і зазначає: „У наші дні ці тексти мало знають і рідко читають, бо це переважно переклади грецьких текстів для монастирського читання, проте з огляду на свою евристичну цінність вони заслуговують на пильну увагу“<sup>116</sup>.

Очевидно, йдеться про книги монастирського читання на зразок Єгипетського патерика, які ознайомлює ченців, окрім усього іншого, зі світовою історією та з творами античних філософів<sup>117</sup>. Отож — наважимося продовжити хід думок нідерландського текстолога,— якщо зіставити з цими перекладними книгами різні редакції, до прикладу, Києво-Печерського патерика, то, можливо, „цей частковий корпус текстів із „У“ та „С“ дасть змогу розрізнити риси самого тексту (отримані риси) від рис апографа (набуті риси)“<sup>118</sup>, причому „не тільки завдяки тому, що ці тексти належать до закритої традиції“<sup>119</sup>, а й „завдяки тому, що текст можна вивчити в цілій низці варіантів хронологічно (та, якщо йдеться і про південнослов'янські манускрипти, географічно) різних передач, а також завдяки тому, що риси, приписані тексту, можна перевірити за передачами текстів з інших антиграфів тих самих переписувачів у їхніх вибіркових апографах, стане можливим встановити закономірності припустимих варіацій в апографах загалом“<sup>120</sup>. Зрештою, автор статті сам називає низку текстів „закритої традиції“, на які пропонує звернути найпильнішу увагу дослідників. До переліку В. Р. Ведера потрапили „Пандекти“ монаха Антіоха, „Ізборник“ 1073 р., „Княжий ізборник“, „Златоструй“, „Паренезис“ Єфрема Сирина, „Катехизис“ („Оглашення“) Кирила Єрусалимського, „Патерик Скитський“, „Житіє“ св. Нифона Констанцького, „Короткий коментар“ на Псалми Ісихія Єрусалимського, „Номоканон“ Івана Схоластика Синайського, „Житіє“ св. Сави Палестинського, „Коментар на пророка Даниїла“ Іполита Римського, „Пролог“ („Синаксар“), „Житіє“ св. Єпіфанія Констанцького, „Пандекти“ монаха Никона Чорногорця, „Гомілії“ св. Григорія Великого<sup>121</sup>.

Правду кажучи, В. Р. Ведер пропонує „запровадити“ всеохопну й ідеальну програму вивчення *всіх* рукописних пам'яток давньоруського фонду в *всіх* аспектах текстології для *всіх* дослідників. Адже справді вагомих і важливих результатів за запропонованою схемою аналізу можна досягти — і вчений не приховує цього,— тільки „якщо аналіз буде про-

<sup>115</sup> HUS.— Vol. XII—XIII.— P. 318.

<sup>116</sup> Там само.

<sup>117</sup> Горбаченко Т. Г. Вплив християнства на становлення писемної культури Русі-України: філософсько-релігієзнавчий аспект / Автореф. дис. ... докт. філософ. наук.— К., 2002.— С. 26.

<sup>118</sup> HUS.— Vol. XII—XIII.— P. 321.

<sup>119</sup> Там само.

<sup>120</sup> Там само.

<sup>121</sup> Там само.— P. 318—320.

ведений у межах цілої системи рукописних книг, із вичерпними студіями всього, що зробив кожний переписувач<sup>122</sup>. І тільки „результати таких студій [...] дадуть серйознішу базу для інтерпретації цих давньоруських рукописів, аніж база недоведених припущень. Такий аналіз неодмінно створить тло, на якому в новому світлі постане те, як співвідносяться корпуси „У“ та „С“<sup>123</sup>.

На жаль, нам не відомо, чи знайшли ці рекомендації В. Р. Ведера своїх адресатів і чи принаймні розпочато перегляд уже, здавалося б, текстологічно досліджених та описаних об'єктів, а також вивчення в руслі пропонованого проекту текстів іще не досліджених, щоб поступово перейти від припущень до ідеальної реконструкції бодай рукописного матеріалу корпусів „Успадкованого“ та „Спадку“. А поки ця праця — ймовірно — триває (перепрошуємо, що змушені робити лише припущення щодо цього), слід звернути увагу на зусилля, спрямовані — в ідеалі — на з'ясування тих самих визначальних речей, але з боку іншої філологічної дисципліни, а саме історії літератури. І цілком логічно, що історик літератури, ставлячи глибинно ту саму проблему, що й текстолог, оперує іншим інструментарієм. Оскільки історика літератури цікавить радше твір, аніж текст, він робить ключовими поняття „книжність“ та „ідея“, які є зворотними сторонами понять „сукупність корпусів“ і „ключ“.

Остання з обраних для розгляду тут статей підсумкового збірника равенської медієвістичної конференції, власне, й формулює одну з найважливіших, а на наш погляд, проблем, пов'язаних з адекватним прочитанням творів української середньовічної літературної традиції. Слова „книжність“ і „книжник“ часто вживані в літературознавчих дослідженнях, але чи спробував бодай хтось з'ясувати й окреслити те коло засадничих ідей і понять, у якому ці слова набувають справжнього змістового наповнення, а не виконують лише декоративну функцію відтворення трафаретного для нашого часу колориту давньої епохи? Професор, завідувач кафедри славистики Кембриджського університету (Великобританія) Саймон Френклін у розвідці „Книжність і книжники в Київській Русі: огляд ідеї“ („Booklearning and Bookmen in Kievan Rus': A Survey of an idea“<sup>124</sup>) якраз і робить спробу віднайти в давньоукраїнських творах ті ментальні особливості книжництва, які годі вилуцтити із заялжених сучасних термінів.

С. Френклін свідомий того, що описати книжність Київської Русі в повному обсязі — це завдання ще менш можливе для виконання, ніж те, до якого пропонує взятися своїм адептам В. Р. Ведер. Адже той, хто все-таки поставив би перед собою таку мету, мав би добре з'ясувати „взаємні зв'язки між чотирма категоріями матеріалів“<sup>125</sup>, а саме: „Перша — всі книги бібліотеки візантійської культури, потенційно доступні в Київській Русі; друга — менше коло книг, які проторували собі шлях до Київської Русі у слов'янському перекладі; третя — ще менший обсяг матеріалів, які стали частиною того, що можемо назвати „активним словником“ київської культури: книги, не просто наявні, але використовувані (перепису-

<sup>122</sup> HUS.— Vol. XII—XIII.— P. 321.

<sup>123</sup> Там само.

<sup>124</sup> Там само.— P. 830—848.

<sup>125</sup> Там само.— P. 830. Тут і далі цитати з цієї статті подано в перекладі Р. Свято.

вані, цитовані, наслідувані тощо); четверта — питомі, не запозичені, елементи київського письменства<sup>126</sup>. Зрозуміло, що авторові статті йдеться не про це. Він чітко пояснює: „Я працюю не з фактами, як-от вадами чи перевагами київської книжності, побаченими ззовні, а з концепцією, образом, ідеєю книжності, як її тлумачили в Київській Русі“<sup>127</sup>. Тому-то завдання, що їх ставить перед собою британський учений, такі: „Як розуміли тут книжність? Яким був її статус? Чи в різні періоди Київської Русі по-різному уявляли її вагу (зокрема, чи не зловживали нею)?“<sup>128</sup>

Та насамперед — як точка опори — дослідникові потрібні роботи, нехай і дуже спрощені, визначення, хто такий був „книжник“ і що таке була „книжність“. За версією С. Френкліна, „книжник“ — це водночас письменна людина та „litteratus“ (людина книжна, письменник). Книжність — це знання або ж вивчення написаного. В окремих випадках могло йтися про те, що вивчали основи письма, та зазвичай — про те, що вивчали книги<sup>129</sup>. Ці найпростіші тези логічно породжують ще принаймні два запитання, які потребують відповіді, а вже ті можуть наповнити досліджувані поняття конкретикою. Отже, про які саме книги йшлося? Що мав прочитати (і перечитувати) вчений муж, аби бути книжником?<sup>130</sup>

Щоб уникнути шкідливої модернізації об'єкта дослідження, вчений вирішує звернутися тільки до літературного матеріалу часів Русі. Результати першого спостереження виявилися цілком прогнозованими, адже підтвердили те, що „у вітчизняних джерелах найпоширенішими епітетами книжності є — цілком сподівано — „свята“ і „священна“<sup>131</sup>, а відтак і послідовний символізм, пов'язаний із цим: „Книги як Священна Книга, книги як Святе Письмо, книги як Біблія, як Добрі Книги...“<sup>132</sup> Проте, переглянувши низку найвідоміших творів XI—XIII ст., С. Френклін зробив висновок, що насправді „обов'язкова програма“ книжності [...] не завжди охоплювала всі Священні книги. І якщо вже вітчизняні автори таки називали конкретні книги, перелік їх був коротким і на диво незмінним упродовж цілого домонгольського періоду“<sup>133</sup>. Ось лише кілька простих, але промовистих прикладів: „Згідно з Початковим літописом, Ярослав Мудрий засвідчував свою любов до книг тим, що читав „бесіди пророків, євангельські повчання й апостольські, й життя святих отців“. Митрополит Іларіон у „Слові про Закон і Благодать“ хвалить своїх читачів за те, що ті „доволі наситилися солодкості книжної“, а потім уточнює, що мав на увазі „пророцтва про Христа й учення апостолів про прийдешній вік“. Століття потому Кирило Турівський вихваляє „книжне знання“, здобуте зі „священних книг, а також пророчих, і псалмів, і апостольських, і самого Христа збережених речей“. А незадовго до монгольської навали, приблизно 1230 р., Серапіон Володимирський осуджує у своїх творах співвітчизників за те, що вони нехтують свою книжність: нехтують „Євангелії, діяння апостолів, пророцтва“, а також твори Василія Велико-

<sup>126</sup> HUS.— Vol. XII—XIII.— P. 830.

<sup>127</sup> Там само.— P. 831.

<sup>128</sup> Там само.

<sup>129</sup> Там само.

<sup>130</sup> Там само.

<sup>131</sup> Там само.

<sup>132</sup> Там само.

<sup>133</sup> Там само.

го, Григорія Назіянзина та Йоана Христомського<sup>134</sup>. Тож визначити „зміст київської ідеї книжності“<sup>135</sup> виявилось досить легко (втім, принагідно С. Френклін робить важливу примітку: „Дещо інакшим уявляли письмо (а не читання): як еклектичну компіляцію — бджола збирає мед із різних квіток“<sup>136</sup>), — але цікавіше інше питання: „Яким був її статус?“<sup>137</sup>

З цього, властиво, і починається справжнє дослідження, хоча побіжний огляд тих самих джерел міг би спровокувати ще одну просту відповідь, яка своєю аморфністю і шаблонністю цілком легітимізувала б аморфність сучасних визначень „книжника“ та „книжності“. Адаже годі сумніватися у тому, що „книжність шанували як праведну чесноту, величну окрасу, чудесний дар „новому руському народові“ від Бога“<sup>138</sup>, незаперечний і той факт, що „на похвали книжності натрапляємо всюди [...] У вітчизняних творах назвати людину „книжником“ означало мимоволі похвалити її“<sup>139</sup>. Тобто головний висновок із винятково схвальних відгуків про книжність такий: вони некритичні<sup>140</sup>. Так само зрозуміло, що „ціла київська книжність корениться, врешті-решт, у праці Кирила та Мефодія — засновників і отців слов'янського християнства“<sup>141</sup>, причому „Мефодієве „Житіє“ містить точний перелік найважливіших книг, а в „Житті“ Константина-Кирила знаходимо виразний образ освіти книжника“<sup>142</sup>. Можна було б узагалі трактувати київську ідею книжності (зокрема, і її статусу) як відбиток відповідної візантійської ідеї, адже Кирило та Мефодій у цьому контексті виступили тільки посередниками. Проте, за спостереженням С. Френкліна, при поширенні ідеї книжності з Візантії до Києва відбулась одна важлива редукція. Чи йдеться тут про фільтрацію перенесеного матеріалу ще в Константинополі, чи про „перебірливість“ уже київських „споживачів“, але фактом залишається те, що „у візантійській агіографії є і „філософський“, і „не-філософський“ топоси освіти святих, в агіографії ж Київської Русі — лише другий“<sup>143</sup>. Ця особливість, яку вдалося помітити британському дослідникові (зрештою, „на відміну від Візантії, в Київській Русі не було фаху „філософа“, як не було й „філософської“ освіти“<sup>144</sup>), спонукала його до особливо ретельного опрацювання джерел у пошуках слідів неминучого (хай, можливо, й тільки зрідка оприявленого на письмі) конфлікту між ідеями „подвійної“ (візантійської) та „монолітної“ (руської) книжності.

Загалом С. Френклінові вдалося знайти три, як він пише, „історії“ („stories“), які „натякають, що межі й ужиток книжності можуть бути суперечливими“<sup>145</sup>, та які пов'язані з трьома відомими церковними діяча-

<sup>134</sup> HUS.— Vol. XII—XIII.— P. 831—832.

<sup>135</sup> Там само.— P. 832.

<sup>136</sup> Там само.

<sup>137</sup> Там само.— P. 833.

<sup>138</sup> Там само.

<sup>139</sup> Там само.

<sup>140</sup> Там само.

<sup>141</sup> Там само.

<sup>142</sup> Там само.

<sup>143</sup> Там само.— P. 834.

<sup>144</sup> Там само.— P. 839.

<sup>145</sup> Там само.— P. 835.

ми і книжниками: з Микитою Новгородцем (Новгородським) (помер 1109 р.), з Климом Смолятичем (помер після 1164 р.) та з Авраамієм Смоленським (1172 — до 1224 р.). Дидактична суть усіх трьох історій полягає у відтіненні „справжньої книжності“ „несправжньою“, в тому, що „справжню книжність не можна плутати з ексцентричною начитаністю. Навчатися книг без істинних книг — це не навчатися, а антинавчатися. Можна було розширювати основний список, але не відходити від нього (бо це вже прояв диявольства). Структура книжності не була справою вибору“<sup>146</sup>. Це, без сумніву, один із тих важливих пунктів, які принципово різняться середньовічні уявлення про книжність од модерних\*. Тому і Микити\*\*, і Климові<sup>147</sup> дорікають „не через якусь певну ідею, думку чи погляд“, а через те, що вони нехтували „обов'язкову програму“ книжності, зосереджуючись на чомусь іншому“<sup>148</sup>. Байдуже, що Микита надто захопився книгами Старого Заповіту, занедбавши Новий, а Клим надмірної ваги надавав писанням античних авторів, через що, між іншим, і „сподобився“ двозначної в ті часи характеристики як „філософа“ (Клим Смолятич — це взагалі, наголошує британський учений, „перший виходець із Київської Русі, кого називають „філософом“, чи то хвалячи, чи осуджуючи його“<sup>149</sup> „150“; „він також єдиний руський книжник, котрого наші джерела пов'язують із цікавістю до класичних грецьких авторів“<sup>151</sup> „152“). Головне, що автори цих історій на прикладі мужів, котрих звела на манівці „неправильна книжність“, акцентують на відмінності між освіченістю і розумом. Як коротко підсумовує С. Френклін, „у знаннях широта не може замінити глибини“<sup>153</sup>. Крім того, всі три згадані книжники (з Єфремового „Життя Авраамія“ довідуємося, що преподобному закидали — подібно до Микити — те, що він не проповідував, як усі, на звичні теми, а, керуючись „таємними книгами“, розповідав про посмертні „митарства“ душі“<sup>154</sup>) свідомо чи мимовільно послуговувалися набутими знаннями для самопрослави. Можливо, саме „слава“ — це і є вирішальне слово-ключ для повчальних прикладів такого ґатунку, припускає дослідник. Принаймні Микиту „звabila „слава велика“, і Полікарп (у Києво-Печерському патерику.— Н. Ф.) тлумачить [...], що молодий чернець бажав, „аби славили його люди, задумав діло велике, та не Бога ради“. Так само і Клима [...] „фі-

<sup>146</sup> HUS.— Vol. XII—XIII.— P. 837.

\* Справжній зудар між ними, як знаємо, відбувся в Україні вже на межі XVI—XVII ст., коли середньовічна ментальність востаннє проголосила свою доктрину книжності в устами Івана Вишенського.

\*\* У Києво-Печерському патерику.

<sup>147</sup> С. Френклін покликається на працю: Нікольський Н. О литературных трудах Климента Смолятича, писателя XII вѣка.— Санктъ-Петербург, 1892.

<sup>148</sup> HUS.— Vol. XII—XIII.— P. 838.

<sup>149</sup> Існує багато покликів на чужоземних „філософів“. Про вжиток цього слова див.: Гранстрем Е. Почему митрополита Клим Смолятича называли „философом“? // Труды О[тдела] Д[ревнерусской] Л[итературы].— Т.] 25 (1970): 20—28 (прим. С. Френкліна).

<sup>150</sup> HUS.— Vol. XII—XIII.— P. 839.

<sup>151</sup> Пор. із Климовим сучасником Феодосієм, який у передмові до слов'янського перекладу листа папи Лева до Флавіяна писав, що вивчився на „Гомері та книжках із риторики“ (текст видав О. Бодяньський у: Чтения в Императорском обществе любителей истории и древностей российских, 3, № 7 (март, 1848), гл. 2, с. 6 (прим. С. Френкліна).

<sup>152</sup> HUS.— Vol. XII—XIII.— P. 839.

<sup>153</sup> Там само.— P. 843.

<sup>154</sup> Там само.— P. 841.

лософував“ лише заради слави. У більшості ж творів Київської Русі науку вважали славною, а не марнославною<sup>155</sup>.

Усі три історії закінчуються своєрідним наверненням „зблукалих“ книжників, поверненням їх до „справжньої“ книжності, отож ці історії стають промовистими ілюстраціями того, що, як пише С. Френклін, „коли загравали з крайнощами книжності, це не так розширювало її межі, як повторно утверджувало вже наявні“<sup>156</sup>.

Таким чином, приблизно до середини XII ст. і зміст ідеї книжності, і її статус залишались у давньоукраїнській літературі незмінними. Хоча другий і міг зазнавати мимовільних нападів книжників, які раптом виходили поза гравітаційне поле „істинної“ книжності, проте навіть у таких випадках, як продемонстрував автор статті, об'єктами недовіри ставали не книги, а книжник і його мотиви<sup>157</sup>. Але, далі викладає свої спостереження С. Френклін, „зі середини дванадцятого століття, у вітчизняних творах натрапляємо на перші побіжні тези, що книжність уже не можна вважати діяльністю винятково чесотною; що вона може бути шляхом до переступів; що слава книжна може стати марнотою книжника; що книжність буває не лише священним покликом, а й земною кар'єрою“<sup>158</sup>. Чому відбулися такі зміни у статусі книжності — до цього спрочинився, вочевидь, цілий комплекс чинників; на думку С. Френкліна найголовніші з них два: „Перший — суспільство розширило сферу, в якій застосовували письмо, другий — вітчизняна традиція, вітчизняне християнське минуле розросталися“<sup>159</sup>. Якщо „у Київській Русі часів Іларіона та ранніх літописців чи не ціла писемність була церковною книжністю, носії якої проголошували та, можливо, втілювали цілісність своєї нової культури“, а „світ „literati“ був малим, свідомим себе й упевненим у собі“<sup>160</sup>, то „у середині дванадцятого століття грамотність уже не тільки була коштовним скарбом еліти, а й стала доволі поширеним і звичайним набутком“<sup>161</sup>. Нам здається, що ці зауваги британського літературознавця виразно перегукуються з тим, як обґрунтовував позалітературні причини зміни в давньоукраїнському письменстві панівного монументального стилю на орнаментальний Д. Чижевський<sup>162</sup>, — із тією лише різницею, що автор „Історії української літератури (від початків до доби реалізму)“ посував часову межу цих змін ближче до початку XII ст.<sup>163</sup> С. Френклін, навіть не оперуючи терміном „стиль“, висуває ще категоричніші припущення: „Слово о полку Ігоревім“, — видається йому, — цілком могли створити для розваги вельмож. І літературний персонаж Даниїл Заточник хизується своєю книжністю як формою гри чи вистави з очевидною метою — здобути князеву прихильність“<sup>164</sup>.

<sup>155</sup> HUS.— Vol. XII—XIII.— P. 844. Принагідно С. Френклін наводить традиційну тогочасну думку, яку, зокрема, висловив у своїй „Притчі про Душу і Тіло“ Кирило Турівський: „Священні книги відвертають людину, котра їх читає, від думок про славу“, — а не навпаки.

<sup>156</sup> Там само.— P. 837.

<sup>157</sup> Там само.— P. 846.

<sup>158</sup> Там само.

<sup>159</sup> Там само.— P. 847.

<sup>160</sup> Там само.

<sup>161</sup> Там само.

<sup>162</sup> Чижевський Д. Історія української літератури.— С. 133.

<sup>163</sup> Там само.

<sup>164</sup> HUS.— Vol. XII—XIII.— P. 847.

Щодо другого комплексу чинників, які змінили статус київської (та вже й не тільки столичної) книжності, а водночас і стильове, й ідеологічне обличчя давньоукраїнської літератури, то тут дозволимо собі навести розлогу — й уже останню — цитату з розвідки кембриджського професора, котрий насправді дуже чітко і на конкретних прикладах окреслює загальну тогочасну культурну тенденцію: „Початковий літопис претендує на те, щоби стати історією, „звідки пішла земля Руська“. Іларіон у „Слові про Закон і Благодать“ і Нестор у „Житті Феодосія“ насолоджуються чудесним теперішнім. Але новизна — це щось найменш тривке. У середині дванадцятого століття попередня радість, викликана нещодавнім успіхом, переросла в консерватизм. Сам Нестор і ранні літописці перетворилися з панегіристів нового ладу на носіїв авторитетних голосів із минулого, котрих із пошаною цитували наступники. Безсумнівна гордість, що вдалося заволодіти книжністю, переросла в турботу, як цей скарб зберегти, — турботу ревну, часом навіть занадто. Золотий вік землі Руської існує не „тепер“, а „тоді“, адже книжники зі смутком пригадують Володимирові та Ярославові дні. Контекст уже не універсальний, а місцевий (часто — регіональний); а полеміки виникають тепер не між християнами та поганськими не-книжниками, а — хоча лише вряди-годи — між собою. Книжність стала добре відомою, а добре відоме може живити конфлікти“<sup>165</sup>. Нам важко додати, де б хибувала запропонована концепція змін філософії (в сучасному сенсі цього слова) давньоукраїнської книжності через ідейні конфлікти на різних культурних і світоглядних рівнях, які посідала ця книжність в XI—XIII ст.

Насамкінець наголосимо: нам ішлося не про те, щоби висвітлити найкраще репрезентовані у т. XII—XIII „Гарвардських українознавчих студій“ наукові проблеми сучасної медієвістики. Ми хотіли акцентувати на тих із них, які видаються нам найважливішими та найбільш насиченими продуктивними ідеями для подальшого українського медієвістичного поступу. Проблеми книжності, літератури та хрещення Руси насправді тісно переплетені між собою, як і різні наукові дисципліни — від історії до текстології, які, гармонійно співдіючи (сподіваємося, нам пощастило продемонструвати відповідні приклади), здатні досягати вагомих результатів.

Nazar FEDORAK

#### BOOK-LEARNING, LITERATURE AND CHRISTENING OF RUS' IN THE RECEPTION OF WESTERN MEDIEVISTICS

The article is an attempt to review the main modern Western medievalistic conceptions of book-learning, literature and the Baptism of Rus' from both historic and literary, textologic and culturological aspects. The materials of International Congress to celebrate the 1000<sup>th</sup> anniversary of the Baptism of Rus'-Ukraine (Ravenna, Italy, 1988), published as Vol. 12—13 of „Harvard Ukrainian Studies“, became the main object of this article. The problems, raised by the leading Western medievalists, are quite in accordance with academic interests of Ukrainian and foreign scholars.

<sup>165</sup> HUS.— Vol. XII—XIII.— P. 848.