

МІНІСТЕРСТВО ОСВІТИ І НАУКИ УКРАЇНИ
ЗВО УКРАЇНСЬКИЙ КАТОЛИЦЬКИЙ УНІВЕРСИТЕТ
ФІЛОСОФСЬКО-БОГОСЛОВСЬКИЙ ФАКУЛЬТЕТ

Кафедра літургійних наук

Магістерська робота

***СЛОВО ПРО ЗАКОН І БЛАГОДАТЬ* МИТРОПОЛИТА ІЛАРІОНА:
ІСТОРИЧНІ, ЛІТЕРАТУРНІ ТА БОГОСЛОВСЬКІ АСПЕКТИ**

Студентка 6-го курсу Ольга Чапля

Науковий керівник: Тарас Шманько,

доктор богослов'я

Рецензентка: Дарія Сироїд, к. філ. н.,

доцент кафедри філології ГФ УКУ

Львів 2021

ЗМІСТ

Вступ	3
Розділ 1. Історичний та політичний вимір <i>Слова про Закон і Благодать</i>	9
1.1. Князь Володимир і становлення християнської держави.....	9
1.2. <i>Modus vivendi</i> держави і релігії: діяльність Ярослава Мудрого і митрополита Іларіона.....	15
Розділ 2. «Проповідь» митрополита Іларіона як літературний твір.....	22
2.1. Жанрова природа твору.....	22
2.2. <i>Слово про Закон і Благодать</i> як епідейктична проповідь.....	29
2.3. <i>Слово про Закон і Благодать</i> у контексті давньоруської книжності.....	35
Розділ 3. Богословська проблематика твору митрополита Іларіона.....	42
3.1. Тракткування богословських категорій «Закон» і «Благодать».....	42
3.2. Інтертекстуальні зв'язки.....	49
3.3. Богослужбовий контекст.....	55
3.4. Сотеріологічна перспектива	61
3.5. Христологічний мотив.....	65
3.6. Богородична тема у <i>Слові про Закон і Благодать</i>	68
Висновки	75
Бібліографія	78

ВСТУП

Дослідження найраніших текстів – це перманентне долаання труднощів. І чим більша часова дистанція між автором і дослідником, тим захопливіший цей процес. Чимало викликів постає перед науковцем при зустрічі зі *Словом про Закон і Благодать* – першим датованим твором давньоукраїнської літератури. Не можна беззастережно стверджувати, що його автор – митрополит Іларіон, хоча підставою для такого висновку є колофон одного зі списків *Слова*¹ (ГИМ Син. 591), в якому автор під 1051 роком констатує своє поставлення на митрополита Київського. Зрештою, науковці констатують відсутність інформації про іншого, але подібного за рівнем освіченості, книжника з кола Ярослава Мудрого.

Ймовірно, *Слово про Закон і Благодать* написане до інтронізації, а ще точніше, до 1050 року (дата смерті Ірини – дружини Ярослава, яка в тексті згадана живою). Більшість дослідників, за Ніколаєм Розовим², вважають датою постання *Слова* 26 березня 1049 року через календарну близькість свят Благовіщення і Пасхи (Благовіщення припадало на суботу напередодні Воскресення), хоча існує припущення Александра Ужанкова про створення слова 1038 року на 50-літній ювілей Хрещення Руси³ та гіпотеза Надії Нікітенко про перше виголошення *Слова* 25 березня 1022 року (на так звану Кіріюпасху) в церкві Святих Апостолів у Берестовому⁴.

Зрозуміло, що оригінал тексту, якому мало би виповнитися цьогогоріч чи то 980 років, чи 997, не зберігся, але дійшли близько 50-ти списків XV-XVI ст. і навіть один уривок з другої половини XIII ст. Наявні списки виокремлюють у три великі сім'ї, перша з яких представлена єдиним списком ГИМ Син. 591, що

¹ Тут і далі в тексті роботи для скорочення називаю працю митрополита Іларіона за початковим словом.

² Розов Н. *Синодальный список сочинений Илариона – русского писателя XI в.* // *Slavia, časopis pro slovanskou filologii*. Praha 1963 (Roč. XXXII Seš. 2), 141-175.

³ Ужанков А. *Проблемы историографии и текстологии древнерусских памятников XI–XIII вв.* Москва 2009, 11.

⁴ Див. Нікітенко Н. *Про час та місце проголошення митрополитом Іларіоном «Слова про Закон і Благодать»* // *Наукові записки НаУКМА : Історичні науки* 2003.Т. 21, 6–10.

вважається найбільш автентичним і передає лінгвістичні особливості первісного твору.

З часу введення *Слова* в науковий обіг, тобто з публікації Александра Горського 1844 року⁵, загальноприйнятим є поділ тексту на три частини. Такий підхід продиктований назвою твору: «Ѡ законѣ мѡвѣкомѣ данѣ|ѣмѣ. ѡ ѡ блѡгодѣти ѡ исти|нѣ ѡ хрѣстомѣ бывшіи. ѡ| како законѣ ѡтнде. блѡгѣтѣ| же ѡ истина. всю землю испо|лни. ѡ вѣра въ все ѡзыки| простресе, ѡ до нашего ѡзы|ка рускаго. ѡ похвала кага|ноу нашему володимеру. | ѡ него же крѣчени быхомѣ. | ѡ мѡтва къ вѣж. ѡ всеѡ зе|мля нашаѡ. гѡ блѡгви ѡ.»^{6*}, яка ніби-то містить вбудовані «розділи» (про Закон і Благодать, Похвала Володимирові, Молитва). Дехто виокремлює *Молитву* з цілості як окремий (але чи незалежний?) твір⁷, а хтось пішов далі – наприклад, Том Дайкстра (Tom Dykstra), який обстоює думку про первісну самотійність трьох частин *Слова*⁸.

Пошук відповідей на питання, пов'язані з авторством, часом написання, місцем виголошення і структурою *Слова* дозволяє підступити ближче до розуміння внутрішніх сенсів твору. Окресливши ці початкові координати, зможемо рухатися у пізнанні історичних, літературних та богословських аспектів тексту, адже проповідь, виголошена в конкретному часопросторі, мала певні завдання.

Вважаю, що *Слово про Закон і Благодать*, у якому центральну роль

⁵ Горский А. *Памятники духовной литературы времен великого князя Ярослава I // Прибавления к творениям святых отцов в русском переводе.* Москва 1844. Ч. 2, 206–207.

⁶ Ацентьев К. «Слово о законе и благодати» Илариона Киевского. *Древнейшая версия по списку ГИМ Син. 591 // Истоки и последствия: Византийское наследие на Руси. Сборник статей к 70-летию члена-корреспондента РАН И.П. Медведева.* – Санкт-Петербург 2005, 116–151.

* У магістерській роботі користуюся церковнослов'янським шрифтом, аби передати текст *Слова про Закон і Благодать* максимально близько до списку ГИМ Син. 591 з академічного видання Константина Ацентьева, але розлогіші цитати подаю «гражданкою» відповідно до видання *Слово о законе и благодати митрополита Илариона / Подг. текста А. Молдована // Библиотека литературы Древней Руси. Т. 1. Санкт-Петербург 1997, 26-61. <http://litopys.org.ua/oldukr2/oldukr01.htm> (08.12.2020)*

⁷ Жданов И. *Слово о законе и благодати и Похвала кагану Владимиру.* Санкт-Петербург 1904, 1–80; Розов Н. – Цит. видання. Натомість свіже дослідження Александра Молдована обґрунтовує єдність циклу, до якого належить Молитва: Молдован А. *Молитва в структуре Синодального списка сочинений Илариона // Slověne / Словѣне.* Т. 7 (2018), 8–26.

⁸ Dykstra T. *The Sermon on Law and Grace of Metropolitan Ilarion as three originally independent works / University of Washington 1996, 32.*

відіграє епідейктична проповідь, становить риторичну цілісність. Риторика як теорія дискурсивних практик і ораторське мистецтво покликана служити ефективній комунікації. Вербальна практика київського митрополита мала на меті багатовекторний вплив на реципієнта: інспірування передусім стосувалося сприйняття постаті князя Володимира, названого Великим, а відтак і канонізованого. Виклад аргументів величання Володимира торкається також сфери міжрелігійних та внутрішньоцерковних стосунків, політичних стратегій і загалом історіософії Київської Руси. Якщо церковному діячеві належить прерогатива транслювати суспільно-політичні ідеї і формувати громадську думку, то чи існує кореляція між вибором теми Закону і Благодаті з історичними перипетіями?

Напозір видається, що Закон і Благодать перебувають в антитетичних відношеннях. Але чи можна такий зв'язок назвати бінарною опозицією? Чи він сутнісно є чимось іншим? Погляд на Закон і Благодать як антитезу є доволі популярним і з'явився через протистояння юдейської і християнської традиції. Напружені стосунки між спільнотами в тогочасному Києві дають привід до таких висновків, але чи така інтерпретація не є надінтерпретацією?

Науковий інтерес до *Слова про Закон і Благодать* демонструють численні монографії російських дослідників. Натомість українське наукове слово про *Слово* трапляється переважно (цікавим винятком є праця *Перші українські проповідники і їх твори. De exordiis praedicationis Ucrainorum*⁹) у формі вступних зауваг до перекладів Іларіонового тексту, яких назбиралося чимало¹⁰.

⁹ *Перші українські проповідники і їх твори. De exordiis praedicationis Ucrainorum*. Рим 1973. Публікація є перевиданням з поправками і доповненнями дослідження Ярослава Левицького, що побачило світ у «Працях греко-католицької Богословської Академії» у Львові 1930 р. Професор простежив генезу української проповіді, джерела якої вбачаються у «чорноморській», норманській, а головне – візантійській культурах. Проповіді домонгольської доби автор погрупував на мистецькі, або правдиві проповіді для освічених кіл та невибагливі повчання. До першої групи належить, зокрема, *Слово про Закон і Благодать* митрополита Іларіона.

¹⁰ Іларіон Київський. *Про Закон і Благодать* / пер. із староукр. оригіналу прот. С. Ярмуся. Вінніпег 1982, 345-366; 3. Іларіон Київський. *Слово про закон і благодать* / пер. і прим. С. Бондаря // *Філософська думка* (1988) № 4, 91-106; Лабунька М. *Митрополит Іларіон і його писання*. Рим 1990, 125; Іларіон Київський. «*Слово о законі й благодаті...*» / пер. о. С. Небесняка. Лондон 1990, Кн. 4, 454-459, Кн. 5, 583-592; Іларіон Київський. *Слово про закон і благодать* / пер. В. Крекотень. Київ 1995, 188-206; Іларіон Київський. *Слово о законі і благодаті* / реконструкція укр. абеткою та пер. сучасною укр. мовою М. Ткача. Київ 2003, 64; Іларіон Київський. *Про Закон Мойсеєм даний і про Благодать та Істину в Ісусі Христі втілених* / пер., упоряд. і

Остання наразі книжка перекладів – індикатор неоднозначної тенденції – з'явилася в Києві 2015 року за сприяння Інституту російської літератури Російської Академії Наук. Відтак видання містить оригінальний текст з перекладами сучасною російською, українською та англійською мовами¹¹. Важливо, що наукові та значно ширші кола можуть знайомитись зі *Словом* за посередництвом якісних англомовних та німецькомовних перекладів, наприклад, Ненсі Айклер¹² (Nency L. Ickler), Саймона Франкліна¹³ (Simon Franklin), Карла Розе¹⁴ (Karl Rose) та Людольфа Мюллера¹⁵ (Ludolf Müller).

Актуальність теми роботи зумовлена необхідністю дослідити *Слово про Закон і Благодать* з погляду історичних та богословських конотацій, аби з'ясувати пропорційність Іларіонового наслідування візантійського гомілетичного канону і творення самобутнього риторичного тексту. Давньоруська книжність, при витоках якої стояв митрополит Іларіон, заклала основи та сформувала вектори розвитку літературно-філософської традиції, яка мала безсумнівний вплив на подальше письменство. Незважаючи на тривалу традицію наукових зацікавлень *Словом*, практично відсутні ґрунтовні студії власне українських сучасних дослідників. Відтак досі залишаються відкритими питання, які потребують свіжих поглядів і пояснень, що й виправдовує написання цієї роботи.

Об'єктом наукової роботи є текст *Слова про Закон і Благодать*.

Предмет – історична, літературна та богословська проблематика твору митрополита Іларіона.

Мета магістерської роботи – дослідити вибрані історичні, літературні та богословські аспекти *Слова про Закон і Благодать* у зв'язку з можливими риторичними завданнями проповіді Іларіона.

передм. В. Яременка. Київ 2004, 175; 9. Іларіон Київський. *Слово о Законі і Благодати* / передм., пер. і прим. П. Салевича. Львів 2010.

¹¹ Іларіон (митр. Киевский; XI в.). *Слово о законе и благодати [Текст] : оригинальный текст с переводами на современные русский, украинский и английский языки*. Киев 2015.

¹² Ilarion. *A Discourse on the Law and Grace* / transl. by N. L. Ickler // Comitatus 1978. Vol. 9, 22-54.

¹³ *Sermons and Rhetoric of Kievan Rus'* / transl. and with an Introduction by S. Franklin. Harvard 1991.

¹⁴ Karl Rose. *Grund und Quellort des russischen Geisteslebens - Von Skythien bis zur Kiewer Rus*. Berlin 1956.

¹⁵ Ludolf Müller. *Die Werke des metropoliten Ilarion*. München 1971.

Мета дослідження передбачає розв'язання таких **завдань**:

- проаналізувати історичну панораму церковного і суспільно-політичного життя Київської Русі кінця X – першої половини XI століть, зокрема роль князя Володимира у процесах становлення християнської держави;
- простежити *modus vivendi* держави і релігії на прикладі стосунків князя Ярослава і митрополита Іларіона;
- дослідити літературну специфіку «проповіді», жанрову природу й епідейктичну спрямованість;
- вписати *Слово про Закон і Благодать* у контекст давньоруської книжності, назвавши риси Іларіонової традиційности та новаторства;
- визначити біблійні джерела і трактування богословських категорій «Закон» і «Благодать» у досліджуваному творі;
- встановити інтертекстуальні зв'язки, різнорівневі внутрішньотекстові взаємодії, а також кореляцію *Слова* з богослужбовими практиками;
- окреслити аспекти функціонування сотеріологічного мотиву і христоцентричності твору митрополита Іларіона;
- вивчити особливості реалізації богородичної теми у тексті.

Адекватна наукова рецепція мистецького явища потребує холістичного підходу, необмеженого певною методологією. Створення об'єктивного образу літератури українського середньовіччя передбачає залучення не лише класичних методів роботи з текстом, як-от історико-літературного, історико-порівняльного, контекстуального чи джерелознавчих студій, а й теоретичних і практичних досягнень творців феноменологічного методу.

Окремого дослідження потребує аналіз феноменологічних категорій *Lebenswelt* (життєвого світу) і *Zeitgeist* (духу часу) в контексті творчої діяльності митрополита Іларіона та концептів «інтенція», «інтеріоризація», що є стрижневими у феноменологічному вченні. Універсальним інструментом для пізнання літературного твору є феноменологічна тріада: топос – тропос –

антропос. Саме розуміння Києва першої половини XI століття, людей, які там перебували, та ідей, які вони продукували, є необхідним для побудови цілісної картини. Вивчаючи творчі акти свідомості автора, феноменологи закликають звертатися до поліфонічності. Важливо, що *Молитва*, яку умовно можна назвати частиною *Слова про Закон і Благодать*, є особливим жанром, що дуже добре надається до феноменологічного аналізу.

Магістерська робота включає аналітичне порівняння усталених і найновіших наукових концепцій, пов'язаних зі створенням та функціонуванням *Слова про Закон і Благодать*. Прогнозовано, що застосування інструментів філософських методів другої половини XX ст., зокрема феноменології, зможе відкрити якісно іншу дослідницьку оптику, сфокусувати погляд на нових проблемах і запропонувати шляхи їх вирішення. До новизни дослідження також належить увага до спектру богословських тем і спроба окреслити роль митрополита Іларіона-проповідника в давньоруській книжності.

Несподівані грані та глибини у дослідженні *Слова про Закон і Благодать* зможу відкрити за допомогою герменевтики (методології Ганса-Георга Гадамера, яка пропонує практику *close reading*) та теорії інтертексту. Також скористаюся елементами методів структуралізму та постструктуралізму.

Магістерська робота складається зі вступу, трьох розділів, висновків і бібліографії.

Розділ 1. Історичний та політичний вимір *Слова про Закон і Благодать*

1.1. Князь Володимир і становлення християнської держави

Дослідження *Слова про Закон і Благодать* як твору, що народився в Києві в першій половині XI століття, потребує розставлення певних акцентів, які зможуть увести в контексти часопросторових реалій. Спроба пізнати історичне тло та політичні перипетії дозволить наблизитися до авторових інтенцій і уникнути небезпеки надінтерпретації.

Без сумніву, розмова про *Слово про Закон і Благодать* повинна лежати в площині християнської культури, яка на той час була «розмірно високого стану»¹⁶. Написане незадовго після Володимирового хрещення Русі, *Слово* є проповіддю в традиційному розумінні, а водночас епідейктичною проповіддю, що має на меті прославу князя. Напевно, митрополит Іларіон мав підстави для звеличення постаті рівноапостольного святого.

Історія християнства на українських землях починається з легендарної подорожі апостола Андрія і його благословення майбутнього Києва. Візантійська традиція приписує братові апостола Петра доволі широке коло місійних мандрів, але більшість із локацій радше видають таку бажану присутність Первозванного за дійсну¹⁷. Правдоподібно, що апостол Андрій відвідував грецькі колонії на території сучасної України, але невідомо напевно, наскільки далеко сягала проповідь святого нашими землями і наскільки успішною вона була, адже бракує відомостей про функціонування церковної єрархії.

Як кажуть історичні джерела, першим місіонером на території України був четвертий Папа Римський Климент, що відбував заслання в Херсонесі. Його моці віднайшов просвітитель слов'янських народів – святий Кирило, а князь Володимир урочисто переніс їх до церкви Успення Пресвятої Богородиці

¹⁶ *Перші українські проповідники і їх твори*. Рим 1973, 17.

¹⁷ Навіть претензія Візантії називати свій престіл також апостольським спиралася на авторитет апостола Андрія. Див.: Чубатий В. *Історія християнства на Русі-Україні. Том I (до 1353 р.)*. Рим – Нью-Йорк 1965, 43.

після свого хрещення. Такий жест новонаверненого володаря вказує на тяглість християнської традиції, її спадкоємність і, зокрема, контакти з римською традицією.

Як відомо, впродовж IX-X століть зерна євангельського вчення засіювали все більше українських земель, проростали й активно приносили плоди, позаяк маємо і так зване «Аскольдове хрещення»¹⁸, і згадки про християн-русинів в договорах часів князя Ігоря. *Повість временних літ* фіксує церкву пророка Іллі, наприклад, в епізоді про поновлення мирного договору князя Ігоря зі грецькими послами. «Мы же, елико насъ крестилися есмы, кляхомся церковью святого Ильи въ зборнѣй церкви, и предълежащи [мъ] честнымъ крестомъ...»¹⁹, – стверджують руські бояри, скріплюючи вірність угоди. Отже, офіційний акт впровадження християнства у Київській державі вперше міг відбутися за Аскольда у 860 році, саме цим Михайло Брайчевський пояснює відсутність в іноземних джерелах відомостей про Володимирове хрещення²⁰. Виглядає, що християнами тогочасної Русі були не лише варяги, а й місцеві слов'яни.

Значний поступ у ширенні християнства відбувався за часів правління дружини князя Ігоря – першої святої українського народу – рівноапостольної княгині Ольги. Історичні дослідження, що спираються переважно на наш Початковий літопис і візантійські хроніки, породили чимало аргументованих припущень щодо часу і місця її хрещення. І хоча умоглядні висновки дослідників зовсім не одноголосні, їхні здогади зводяться до Києва і Константинополя між 944 і 959 роками²¹. Ставши християнкою, Ольга могла піклуватися про створення церковних структур, а тому просила імператора Священної Римської імперії Оттона I прислати єпископів до Києва. Хоча Михайло Грушевський уважав таку версію неправдоподібною, а хрещення

¹⁸ Імовірно, київський князь Аскольд при хрещенні став Миколаєм. На його могилі в X столітті була зведена церква Святого Миколая, яка неодноразово перебудовувалася. Зараз на Аскольдовій могилі діючий храм УГКЦ, що став першим місцем в Україні, яке відвідав Святий Папа Іван Павло II.

¹⁹ *Повість врем'яних літ: Літопис (За Іпатським списком)*. Київ 1990, 76.

²⁰ Брайчевський В. *Утвердження християнства на Русі*. Київ 1988, 38.

²¹ Ґрунтовніше про теорії, пов'язані зі хрещенням Ольги, див.: Obolenski Dimitri. *Ol'ga's Conversion: The Evidence Reconsidered // Harvard Ukrainian Studies*. Vol. XII-XIII. Cambridge, Massachusetts: Ukrainian Research Institute of Harvard University, 145-158.

княгині – приватною справою²². Так чи інакше, місія Адальберта зазнала невдачі. Закономірно, що такий факт не залишився в редакціях руських літописів, які відбивали панівні настрої на Русі після 1054 року, адже київські книжники пов'язували діяльність Ольги здебільшого із Візантією.

Зростання вірних потребувало будівництва храмів, яким доводилося співіснувати разом із поганськими капищами. Войовнича політика Ігорового сина Святослава не передбачала особливої уваги до питань віри чи вірувань, адже основним своїм завданням князь уважав розширення володінь. І таки досяг успіху: Київська Русь стала однією з наймогутніших і найбільших держав Європи.

Саме в цей час Новгородський князь Володимир братовбивчим шляхом отримав усю владу. Літописець знав, що 980 року Володимир «уби Рогьволода и сына его два, а дщерь его Рогьнѣдь поя женѣ, и поиде на Ярополка»²³, тоді вбив свого брата й узяв його жінку. Коли почалось одноосібне правління в Києві, величезні володіння треба було об'єднати єдиною ідеологією. Це було однією з причин для онука святої Ольги відродити поганський культ і побудувати в Києві пантеон язичницьких божків. Князь «постави кумиры на хольму»²⁴, цим жестом закликав поклонятися ідолам Перуна, Хорса, Дажбога й інших і приносити їм жертви як богам. Хоч офіційна політика правління не переслідувала християн, їхнє становище було зовсім несприятливим. Однак відомі кілька епізодів, пов'язаних із мученицькою смертю, наприклад, убивство блаженного Теодора-християнина та його сина, якого бояри збиралися принести в жертву поганським богам²⁵. Судячи з усього, деякі християни, котрі сповідували євангельську віру з часу Аскольдового хрещення чи ті, котрих хрестила княгиня Ольга, через страх утікали, інші намагалися таємно зберігати

²² Грушевський М. *Історія України-Руси*. Том I. Розділ VIII. // <http://litopys.org.ua/hrushrus/iur108.htm> (05.12.2020).

²³ *Повість врем'яних літ: Літопис (За Іпатським списком)*. Київ 1990, 124.

²⁴ Там само, 132.

²⁵ Слід сказати, що святий Дмитро Туптало – автор життя святих Теодора Варяга та його сина Йоана, пам'ять яких звершує Церква 12 липня, – вважав факт Володимирового хрещення заслугою також і первомучеників, бо їхніми молитвами Руська земля просвітилася вірою і благодаттю. Див.: Туптало Д. *Життя Святих (Четві Мінеї) у 12 томах*. Том XI: липень. Пер. із ц.-сл. Д. Сироїд. Львів 2017, 270.

власну ідентичність, а були ще й такі, які поверталися до язичництва. Крім того, літописець наголосив моральні вади князя: Володимир був жонолюбцем, – але його тілесна пожадливість прирівняна до Соломонової – одного з найбільш шанованих біблійних царів.

Керуючись, можливо, спочатку політичною вигодою, Володимир шукав монотеїстичну релігію, яка би відкрила нові можливості і допомогла встановити добрі міждержавні контакти. *Повість временних літ* зберегла гарну поетичну інтерпретацію Володимирового вибору віри: з різних причин великий князь відкинув «пропозиції» мусульман, юдеїв і християн західного обряду, а мову грека-філософа слухав довго й уважно. Після наради із боярами улюбленець народу Красне Сонечко, як удостоївся Володимир бути названим у народному епосі, відправив послів до кожного із країв. Посланці повернулися захоплені величчю Царгорода «и ведоша ны идѣже служатъ Богу своему, и не свѣмы, на небеси ли есмь былѣ, или на землѣ: нѣсть бо на земли такого вида, или красоты такоя, недоумѣемъ бо сказати...»²⁶. Прикметно, що хронограф оповідає про враження від краси християнського храму і богослужбових обрядів як про вирішальні у виборі віри для руського народу. Останнім аргументом «за» стала теза, після якої, згідно з літописним текстом, князь Володимир уже вибирав місце для хрещення: «аще лихъ бы законъ Грѣчкый, то не бы баба твоя Ольга прияла крещения, яже бѣ мудрѣйши всихъ челоуѣкъ»²⁷. Літопис дає привід замислитися про справжні причини Володимирового вибору: страх (Філософ показує картину Страшного суду) чи любов до жінки (Володимир хотів одружитися з Анною, а прийняття християнської віри було основною умовою згоди візантійського імператора). Натомість *Слово* Іларіона відкриває дещо інші перспективи: Бог робить київського князя інструментом для своїх діянь, використовує його в історії спасення.

Навернення і хрещення київського князя породжують жваві наукові

²⁶ *Повість врем'яних літ: Літопис (За Іпатським списком)*, 170-172.

²⁷ Там само.

дискусії: чи міг Володимир стати християнином ще до походу в Корсунь²⁸ і наскільки щирим було його рішення²⁹? Хай там що, а Володимир мислив стратегічно. Дорогою до Києва князь повернув на Тмутороканські землі, бо тамтешній архієпископ мав очолити Руську Церкву³⁰, а священнику Настасові було доручено займатися церковними справами у столиці. Згідно з текстом *Повісті*, вранці після тріумфального повернення з Корсуня князь разом із новоприбулими священниками спустилися до Дніпра, де руський народ уже чекав на торжественне хрещення. Після звершення таїнства каган (саме так «по-хозарськи» величав Володимира митрополит Іларіон) почав не тільки активно знищувати ідолів та будувати християнські храми, а й зорганізував навчання. Незважаючи на те, що запровадження освіти викликало доволі серйозний спротив («матери же чадъ своихъ плакахуся по нихъ, и еще бо ся бяху не утвѣрдилѣ вѣроу, но акы по мерьтвѣцѣ плакахуся»³¹), просвічення книжним навчанням невдовзі дало свої плоди. Очевидно, що підготовка до загального хрещення мала бути тривалим процесом, а катехизація потребувала уповноважених осіб, які би володіли церковнослов'янською мовою і могли порозумітися з місцевими новонаверненими особами. Тоді й зростала кількість перекладної літератури, а насамперед богослужбових текстів, за якими руський народ вчився читати. Відтак формувалося коло книжників і започатковувалася оригінальна літературна традиція.

Наслідком вибору християнського вектору розвитку держави став небачений раніше культурний зріст. Урбаністичний простір Києва наповнився

²⁸ Правдоподібно, що князь Володимир прийняв святу тайну хрещення у Василеві до 989 року. Див.: Чубатий В. *Історія християнства на Русі-Україні*, 225.

²⁹ Цінним матеріалом стають не лише історичні документи, а й літературні тексти, що інтерпретують події початку доби Київського Християнства, наприклад, письменицька спадщина Нестора, митрополита Іларіона чи Якова Мниха.

³⁰ На час хрещення України існувала Тмутороканська архієпархія, що вже була незалежна від Константинополя, тому першим главою Руської Церкви вважають архієпископа Тмуторокані Леонтія. За іншою версією, *argumentum ex silentio* може бути Володимирове запрошення ієрархії з Охридського патріархату в Західній Болгарії, що не мала канонічної єдності з Візантією. Більшість церковних істориків згоджується, що, номінально належачи до юрисдикції Константинопольської патріархії, Київська митрополія була наділена фактично незалежністю в управлінні. Див.: Архієпископ Ігор Ісиченко. *Історія Христової Церкви в Україні*. Харків 2013, 71.

³¹ *Повість врем'яних літ: Літопис (За Іпатським списком)*, 184.

архітектурними формами церков, що поставали в місцях поганських жертвоприношень. Зокрема, найвідомішими стали храми святого Василя Великого і Успення Пресвятої Богородиці, відомий також як Десятинна церква. Внутрішній простір храмів, у свою чергу, потребував відповідних іконографічних розписів. Такі завдання виконували здебільшого візантійські майстри, але й місцеві іконописці мали нагоду вивчати різноманітні техніки та іконографічні канони, аби згодом творити власну школу. Не можна оминати увагою роль співу у східній літургійній практиці. Традиційні восьмигласні наспіви перейняла й Київська Церква, але вже через деякий час з'явилися оригінальні мотиви на основі народного мелосу, які органічно влилися в поле сакральної музики.

Князь Володимир піклувався і про цілком земні потреби власного народу. Як знаємо, його суспільно-економічні реформи увінчалися успіхом³², але й правова політика зміцнювала державність завдяки християнському корінню³³. Літературні джерела переконують у буквальній експлікації євангельських правд. Натхненний новозавітними заповідями, майбутній святий влаштував при дворі пишні святкування і роздавав убогим їжу. Колись ревний язичник, а тепер удостоєний зватися рівноапостольним, онук княгині Ольги чинив діла милосердя як вияв покаєння³⁴. Чудесна духовна переміна може здаватися цілком реальною лише у світлі Христового вчення, бо «де збільшився гріх, там перевершила ласка» (Мт 5, 20 – євангелист використовує словоформу *Χάρις*, яку доречніше перекладати українською «благодать»).

Під 1015 роком згадана смерть Великого князя, який удостоївся похвали за праведне провадження життя. Сучасний історик-медієвіст Володимир Ричка справедливо констатує: «Постать святого князя Володимира була вельми шанованою у всьому православному слов'янському світі»³⁵. З першої половини

³² Богатюк М. *Устав Володимира Великого і суспільно-економічні зносини з Церквою // Хроніка 2000*, 108-135.

³³ о. Мелетій Войнар ЧСВВ. *Право Київської Церкви за св. Володимира (Джерела і Збірники)*, 547-576.

³⁴ Див.: о. Патрило І., о. Балик І. *Християнські риси кн. Володимира Великого // Хроніка 2000*, 301-338.

³⁵ Ричка В. *Лицар Духу: Володимир Великий в історії та пам'яті*. Київ 2015, 46.

XIII століття маємо потверджений статус князя Володимира як святого. Наприклад, у житії Олександра Невського згадана дата його битви зі шведами, яка відбулася в день пам'яті святого князя Володимира – 15 липня 1240 року³⁶; 1254 року святим князя названо в Галицько-Волинському літописі, а 1263-го – у Лаврентіївському. Хоча бракувало чуда для «канонічної» канонізації, «у 1311 році новгородський архієпископ Давид побудував на честь Володимира першу церкву»³⁷. Досі Українська Церква згадує рівноапостольного 28 (15) липня.

Культ вшановування Володимира почав ширитися в руському народі практично одразу після смерти князя. Він виявлявся і в усній народній творчості, і в християнському дискурсі. До останнього, зокрема, доклали старань син Великого Ярослава та перший руський митрополит Іларіон.

1.2. *Modus vivendi* держави і релігії: діяльність Ярослава Мудрого і служіння митрополита Іларіона

Смерть хрестителя Києва стала переломним моментом у правлінні державою і спричинило політичну кризу. Змагання за батьківський престол набирали високих обертів: Ярополк убив Бориса і Гліба (котрі вважаються мучениками за віру), а Ярославові довелося скористатися допомогою печенігів у боротьбі проти брата і таки очолити Русь 1019 року після переможної битви на Альті. Недаремно правитель удостоївся чести називатися Мудрим. Ярослав продовжував шлях зміцнення держави в кількох векторах водночас і це, правду кажучи, йому добре вдавалося. 1034 року після смерти Мстислава він став єдиним князем правобережної і лівобережної Русі.

Протистояння братів мало також величезне значення для тогочасного становища Церкви. Адже Мстислав, який правив Тмутороканськими землями, вважав, що центр духовного життя повинен бути на його території, бо там уже

³⁶ Успенский Б. *Когда был канонизирован князь Владимир Святославич? // Историко-филологические очерки.* Москва 2004, 69.

³⁷ Архиепископ Ігор Ісіченко. *Історія Христової Церкви в Україні.* Харків 2013, 112.

було архиєпископство, але не міг утворити власної самоуправної церковної одиниці через брак єпископів. Подібна ситуація була і в Ярослава, тому що його єпископи мали би мати зв'язок із вищою ієрархією, себто підпорядковуватися Тмутороканському архиєпископові, що належав до держави Мстиславової³⁸. Здавалось би, що проблему можна було вирішити, якби Ярослав звернувся до Константинопольського патріярха, але князь прагнув самостійної помісної Церкви, в чому переконує його послідовна тактика. Досі залишаються невизначеними причини переходу 1037 року незалежної самоуправної Київської Церкви під юрисдикцію Константинополя.

Ярослав Мудрий зробив безпрецедентну річ: поставив митрополита з-поміж свого близького оточення і без благословення візантійського патріярха, а тільки за згодою місцевих єпископів³⁹ (першими київськими митрополитами, як уважають, були сирієць чи то болгарин Михаїл, що очолив Володимирове хрещення, потім митрополиту катедру заступив Леонтій, а далі – грек Теопемпт, що освячував Успенську церкву). Власне, літописне оповідання *Повісті временних літ* під 1051 роком фіксує наступне: «Постави Ярославъ Лариона митрополитомъ Руси»⁴⁰. Далі хронограф вважає за необхідність розповісти про заснування Печерського монастиря. Князь Ярослав любив Берестове і церкву місцеву, в якій служив серед інших «Ларионъ, мужъ благъ, и книженъ и постникъ»⁴¹. Він ходив з Берестового до Дніпра на пагорб, де тепер Печерський монастир, і там творив молитву. Згодом викопав маленьку печеру, в якій «приходя с Берестового, отпеваше часы и моляшеся ту Богу втайнѣ. Посемъ же возложи Богъ князю въ сердце, постави его митрополитомъ святѣй Софѣи; а си печерка тако оста»⁴². «Спадкоємцем» печери опісля став монах Антоній, що повернувся з Афонської гори. Так благодать оселилася на Київських горах.

³⁸ Чубатий В. *Історія християнства на Русі-Україні*, 300.

³⁹ Вдруге подібна історія трапилася із вибором Кліма Смолятича 1147 року за Ізяслава II Мстиславича. Виглядає, що такі дії перебували в межах права.

⁴⁰ *Повість врем'яних літ: Літопис (За Іпатським списком)*, 246.

⁴¹ Там само.

⁴² Там само, 248.

Іларіон міг виконувати митрополиче служіння до 1054 року, тобто до часу смерти Ярослава, бо вже 1055 року митрополитом став грек Єфрем. Отже, першому руському митрополитові довелося непросто як через події, що визрівали на глобальній церковній арені, так і сутужне становище у взаєминах Києва та Константинополя. Як відомо, 1054 року – у рік смерти Ярослава – тривалі суперечки між Сходом і Заходом «завершилися» Великою схизмою. Взаємне анатемування папських легатів і патріярха стало тим пуантом, що додав вогню до всіх незгод (найгострішими серед них були питання *Filioque*, опрісноків, посту в суботу та целібату) і спричинило поділ Церкви на Католицьку і Православну. Щодо більш «внутрішніх» справ, то вони теж були загострені, зокрема русько-візантійською війною 1043 року, у якій сам князь участі не брав, але відіслав свого сина Володимира. Згідно з однією з концепцій, що сформувалися в історичній науці, можливим приводом до цієї військової кампанії було прагнення Ярослава позбавитися церковно-ієрархічної залежності від Візантії⁴³. Мир між двома державами був важливий, і це розуміли упродовж попередніх століть, коли київські князі намагалися підтримувати взаємовигідні торгівельні контакти, підписували договори, хоча й неодноразово вправлялися у морських та сухопутних походах на Царгород. Не можна оминати увагою й укладення династичних шлюбів для досягнення такого бажаного спокою (найбільших успіхів у цьому плані досягнув саме Ярослав Мудрий, якого назвали «тестем Європи»).

Повертаючись до киево-візантійської кризи, зазначу, що чимало сюжетів потребують пояснень і уточнень. Тому й не можна однозначно прийняти факт, що Ярослав особисто виступав ініціатором війни. Як стверджує Павло Гай-Нижник, «війну розв'язала все ж таки опозиція, яка намагалася захистити й підтвердити свою церковно-державну незалежність і самобутність, що була

⁴³ Гай-Нижник П. *Русько-візантійська війна 1043 року: церковний та політико-ідеологічний аспекти протистояння в контексті релігійної політики Великого князя Київського Ярослава Мудрого* // Україна дипломатична (Diplomatic Ukraine). Вип. XVII, Київ 2016, 571.

сформована за часів Володимира Святославича»⁴⁴. Тоді треба було би думати, що поставлення Іларіона митрополитом без згоди патріярха, не могло бути актом протесту чи претензією на самостійність Руської Церкви, радше навпаки, пресвітер Іларіон, на думку дослідника, був «виразником візантійської православної ортодоксії»⁴⁵. Чому ж тоді справа канонізації Володимира – основа *Слова про Закон і Благодать* – так довго не мала логічного вивершення, яке прямо залежало від патріярха?

Церква і держава в Києві XI століття мала дещо інший тип стосунків ніж, скажімо, у Візантії чи навіть у Русі, але пізнішого часу. Так званий *modus vivendi* вартує окреслити як симфонію, тобто гармонійне співжиття двох дарів Божих – священства і царства – зі взаємною користю і збагаченням. Поняття симфонії (συμφωνία) обґрунтував імператор Юстиніан у преамбулі до VI новели. Згода священства і царства забезпечить людському роду всі блага, коли перше буде абсолютно безкорисливим, а друге буде справедливо і гідно порядкувати державою⁴⁶. Треба сказати, що сама концепція відповідала візантійським ідеям, та на практиці, як то часто трапляється в історії, все виглядало радше подібним на цезаропапізм. Церква у Константинополі не спромоглася зберегти самостійність у врядуванні і прийнятті рішень. Цілком протилежна тенденція нашої Церкви простежується від її початку. Володимир, може, й не вивчаючи канонічного права, прагнув до незалежності Руської Церкви, бо бачив приклад Болгарської, яка мала автокефального архиєпископа⁴⁷, ба більше, Великий князь визнавав першість за Церквою.

Ще одним джерелом для пізнання способу співжиття є функціонування судочинства. З цього огляду варто сказати про *Руську правду* й устави – збірки законів, які декларували права й обов'язки Церкви і держави та регулювали їх.

⁴⁴ Там само, 582.

⁴⁵ Там само.

⁴⁶ Максимович К. *Церковные новеллы св. императора Юстиниана I (527–565 гг.) в современном русском переводе: Из опыта работы над проектом* // Вестник ПСТГУ. Серия I: Богословие. Философия. 2007. Вып. 1 (17), 31.

⁴⁷ Голубинский Е. *История Русской Церкви*. https://azbyka.ru/otechnik/Evgenij_Golubinskij/istorija-russkoj-tserkvi-tom-1-chast-1-period-pervyj-kievskij-ili-do-mongolskij/3 (05.12.2020).

Причому влада церковного суду переважала світську. Завдяки збереженим редакціям уставів Володимира та Ярослава⁴⁸ можемо конструювати тогочасні юридичні норми і принципи врядування в Церкві. Найцікавішим для нас буде Ярославів устав, тому що він, безперечно, має в основі Володимирові статті, а ще – через Іларіонове «співавторство»: «Се аз, великий князь Ярослав, сын Володымеров, по данию отца своего съгадал семь с митрополитом Ларионом, сложил есми греческий Номоканон...»⁴⁹. Вірогідно, що інститут Церкви користувався довірою серед народу. Устав визначав міру покарання за різні злочини, здебільшого морального характеру. Взірцем для Ярослава та Іларіона був грецький *Номоканон*, але йдеться не про механічне перенесення візантійських норм права на руський ґрунт, а про пристосування до конкретних соціальних ментальних реалій. Певно, основна наша відмінність від візантійського правопорядку – це відсутність смертної кари, за яку бояри дорікали ще Володимирові.

У нещодавно опублікованій монументальній праці *Eastern Europe in the Middle Ages (500–1300)* Флорін Курта (Florin Curta) – американський медієвіст і дослідник Східної Європи – висловлює думку про те, що, незважаючи на спроби пов'язати *Руську правду* з візантійським законом, звичаї, відображені в першому законі Руси, є типово руськими⁵⁰.

Уже за пів століття після становлення християнства як єдиної державної релігії воно стало своєрідною формою ідентичності, а не тільки обрядовою дійсністю чи способом вияву релігійних почуттів. Почате Володимиром культурне життя за Ярослава сягнуло свого апогею: з'явилося ще більше шкіл із добрими вчителями, будівництво храмів сприяло розвитку місцевих майстрів-архітекторів і малярів, церковні богослуження не обходилися без

⁴⁸ З-поміж інших, актуальним є дослідження Петра Сабата церковних уставів з рукописного Київського Требника (XV – початок XVI ст.) у світлі інших відомих редакцій. Див.: Сабат П. *Церковні устава князів Володимира Великого і Ярослава Мудрого рукописного Київського Требника (XV – початок XVI ст.) Апостольської Ватиканської Бібліотеки з фонду Борджіо-Ілліріко № 15* // Науковий вісник Ужгородського нац. університету. Сер.: Історія. 2011. Вип. 26, 242-246.

⁴⁹ Макарий (Булгаков), митрополит Московский и Коломенский. *История Русской Церкви*. Кн. 2. // https://azbyka.ru/otechnik/Makarij_Bulgakov/istorija-russkoj-tserkvi/ (01.12.2020).

⁵⁰ Curta Florin. *Eastern Europe in the Middle Ages (500–1300)*. Leiden – Boston 2019, 303-304.

співу, відтак і в музичній сфері був відчутний рух (на основі грецького демественного співу виник місцевий знаменний). І всі ці зрушення відбувалися в руслі християнської традиції, у формах церковного мистецтва.

Діяльність Ярослава Мудрого включала широку розбудову столиці – «міста Ярослава». (Архітектурний Київ завдячує йому, як і Чернігів – Мстиславові.) Князеві приписують будівництво найбільшого і першого кам'яного храму середньовічної України, бо велична подія висвітлена в *Повісті* під 1037 роком. Попри це сучасні археологічні та історичні дослідження доводять, що катедральний собор заклав ще 1011 року Володимир. Імовірно, що храм був спалений від печенізьких рук, а тоді Ярослав його відбудовував і, очевидно, вдосконалював. Колосальна споруда візантійського типу вражає до сьогодні, особливо милує око гармонійне поєднання насичених мозаїк із майстерними фресковими полотнами.

Там само йдеться про Золоті ворота – частину оборонних споруд древнього Києва і центральну міську браму⁵¹. Знову ж таки, їхнє будівництво мало початися раніше, але літописець віддає хвалу Ярославові. Прикметно, що фортифікаційний ансамбль вінчався церквою Благовіщення, освяченою 1022 року. Пам'ятаймо, що обидві сакральні споруди важливі нам не тільки з погляду архітектурного чи релігійного, адже з ними пов'язують, як було згадано раніше, час та місце виголошення *Слова про Закон і Благодать*. Окрім названих храмів, Ярослав віддав належну шану своєму небесному покровителю та заступниці дружини Інгігерди, звівши церкви святого Георгія та святої Ірини.

Певно, найбільше середньовічна Україна завдячує Ярославові турботою про книгу – джерело мудрости. Очевидно, Ярослав закладав перші бібліотеки, як у Софії Київській, і всіляко заохочував монастирських переписувачів.

⁵¹ Манера розбудови Києва виглядає доволі промовисто. Факт наслідування Константинополя можна трактувати і як певну тенденційність, своєрідну високу «моду», і як претензійність. Можливо, Ярослав хотів, аби його Золоті ворота були не гіршими за константинопольські, побудовані Константином у IV столітті, що теж відігравали роль тріумфальної арки і оборонної споруди. Невже з подібною мотивацією творилася церква Святої Софії?

Літописець (а треба наголосити, що літописання також зачалося за Ярослава) констатує особисту любов князя до читання, бо читав і вдень вночі, а також зібрав багато перекладачів, щоби написане грецькою було зрозуміле для всіх у Києві, «велика бо полза бываєть челоуѣку отъ учения книжнаго; и книгами бо кажеми и учими, есми пути покаянию, и мудрость бо обрѣтаемь и вздержание отъ словесъ книжныхъ»⁵². Потреба в перекладних книгах стала початком оригінального письменства, яке зароджувалося у монастирських спільнотах, що ставали центрами інтелектуальних кіл.

З такого кола виходив і його формував митрополит Іларіон, який «міг рівнятись з неодним візантійським богословом»⁵³, а його *Слово про Закон і Благодать*, за авторитетним твердженням Михайла Грушевського, «приковує увагу дослідника своїми високими літературними прикметами і особливо для нас цінне, як одно з найбільш літературних, високо артистичних речей, які взагалі має наше письменство»⁵⁴.

⁵² *Повість врем'яних літ: Літопис (За Іпатським списком)*, 240.

⁵³ Чубатий В. *Історія християнства на Русі-Україні*, 237.

⁵⁴ Грушевський М. *Історія української літератури: В 6 т. 9 кн.* Київ 1993. Т. 2, 51-98.

Розділ 2. «Проповідь» митрополита Іларіона як літературний твір

2.1. Жанрова природа *Слова про Закон і Благодать*

Багаторівнева жанрова система давньоруської літератури взорувалася на візантійську, що прийшла до нас за посередництвом перекладних творів, значну частину яких становили тексти церковного вжитку. Найчастіше жанрова приналежність твору була вказана у його назві⁵⁵. Таким чином, припускаємо, що жанр Іларіонового твору – «слово». Очевидно, що текст передбачає зв'язки з іншими подібними текстами, тому ми називаємо ці тексти спільним жанровим іменем. Та чи становлять жанрову єдність *Слово про Закон і Благодать*, *Слово про погибель Руської землі*, *Слово о полку Ігоревім* та, наприклад, *Слово на оновлення Десятинної церкви*? Попри те, що всі тексти названі «словом» і написані в XI-XII століттях, вони мають відмінну композицію і змістове наповнення. Отже, ми не можемо унівокативно визначити літературні ознаки *Слова про Закон і Благодать*, знаючи лише, що воно – «слово». Слово як найпоширеніший жанр давньоукраїнської літератури – це ораторський прозовий чи поетичний твір, здебільшого церковна проповідь, що виросла з античної риторики і візантійської гомілетики. Домінантна риса цього жанру – усне функціонування. З погляду первісного способу функціонування наш текст можна називати «словом», хоча (що важливо!) збережені списки, а зокрема, ГИМ Син. 591, який вважається найбільш автентичним і передає лінгвістичні особливості первісного твору, не містить жанрової атрибуції. Позаяк цей факт унеможлиблює називання ендогенного жанру – тобто того, який міг би бути окреслений автором у паратексті, нам залишається вдатися до ретроспективної класифікації тексту, тобто до пошуку екзогенного жанру – прерогативи

⁵⁵ Поява жанрової приналежності в назві твору викликана особливостями художнього методу давньоруської літератури. Традиційність літератури виключала використання несподіваного образу, неочікуваної художньої деталі або стилістичної манери як художнього прийому. Навпаки, саме традиційність художнього висловлення налаштовувала читача на потрібний лад. Тому читача треба було заздалегідь попередити, в якому «художньому ключі» буде вестися розповідь. Див.: Лихачев Д. *Система літературних жанров Древней Руси Славянские литературы*. V Международный съезд славистов (София, сентябрь 1963). Москва 1963, 62.

теоретиків літератури.

Автори найновішої історії української літератури відносять *Слово про Закон і Благодать* до ораторсько-учительної прози⁵⁶. Не викликає сумнівів лише один компонент цього визначення: ораторське спрямування. Наскільки *Слово* є учительним і чи є воно прозою – залишається запитанням.

Ще одним варіантом окреслення жанрової сутності, за словами Дмитра Чижевського, «блискучого зразка духовної красномовности»⁵⁷ часто стає проповідь. Принаймні ті читачі, які знайомляться із текстом у так званому «гарвардському перекладі», будуть впевнені, що мають справу саме із проповіддю, бо бачимо *Sermon* у перекладі Саймона Франкліна⁵⁸ (Simon Franklin) чи навіть *Discourse* в іншому популярному англomовному перекладі Ненсі Луїзи Айклер⁵⁹ (Nency Louisa Ickler). Чи може задовільнити таке рішення, якщо дивитися на текст як на складну семіотичну реальність? Проповідь – репрезентує вельми спрощене уявлення про жанровий статус. Хіба тотожні за жанровою приналежністю *Слово*, яке було виголошене вірогідно на Кіріопасху, проповідь на Воскресення Лазаря Барановича і Великодне пастирське послання архиєпископа Ігоря?

Справа в тім, що умовна дата постановня нашого тексту – 1049 рік, і ми не знаємо напевно, яку форму тоді мав твір, ми не маємо достатніх підстав переконувати в тому, що митрополит Іларіон (якщо він узагалі був автором тексту) бачив конкретну риторичну стратегію і послідовно її реалізовував. Задля об'єктивності дослідження можемо робити припущення і обґрунтовувати їх, інтерпретуючи текстовий матеріал. Дослідники працюють зі списками XIII-XV століть, можливо, неодноразово відредагованими переписувачами, тому й виникають різночитання цілісності.

⁵⁶ Александров О. *Митрополит Іларіон Київський // Історія української літератури: У 12-ти томах. Т. 1. Давня література (X – перша половина XVI ст.)*. Київ 2014, 375-386.

⁵⁷ Чижевський Д. *Історія української літератури (від початків до доби реалізму)*. Нью-Йорк 1956, 68-132.

⁵⁸ *Sermons and Rhetoric of Kievan Rus' / transl. and with an Introduction by S. Franklin*. Harvard 1991, 213. (Harvard Library of Early Ukrainian Literature; vol. 5)

⁵⁹ Ilarion. *A Discourse on the Law and Grace / transl. by N. L. Ickler // Comitatus* 1978. Vol. 9, 22-54.

Якщо пристати на позицію Тома Дайкстри, що обстоює первісну самостійність трьох частин *Слова*⁶⁰, то відповідь на питання про жанрову природу твору митрополита Іларіона звучатиме подібно до того, якби ми питали, до якого жанру віднести Біблію. Тобто до якого жанру належить текст, який складається з 74 окремих книг (причому, це канон Святого Письма для Української Греко-Католицької Церкви налічуватиме таку кількість книг, а Біблія у варіанті православних – 77, католиків – 72, протестантів – 68).

Отже, перша частина Слова – це проповідь у традиційному розумінні, яке збігається зі сучасним, себто тлумачення Євангельського уривка з літургійного читання. До речі, православна Церква і деякі протестантські Церкви роздуми на основі Біблійних текстів і сьогодні називають «словом». За характером інтертексту *Слово про Закон і Благодать* нагадує центон. Воно є текстом в автентичному значенні, адже нагадує тканину, переплетення різних фрагментів зі Святого Письма. Творчий процес київського книжника аж ніяк не був схожий на «винайдення велосипеда», радше він наслідував усталені форми перших християнських авторів: «у ранній Церкві слова Писання творили мовний каркас твору і канву для викладу ідей. Навіть у найбільш філософських працях ранньохристиянських мислителів їхні думки виражені мовою Писання і рідко виходять за її межі»⁶¹. Інтертекстуальність виявляється на різних рівнях: у кореляції «текст – Біблія» існують внутрішньотекстові зв'язки⁶², запозичені ритмічні структури, які модифікують сакральні коди. Тому формальна організація тексту нагадує мозаїку не лише з різнокольорової смальти, автор використовує також інші матеріали, витворюючи колаж. Таким способом доволі показово використаний прийом аналогії, за якою «працюють» Закон і Благодать в історії спасення:

⁶⁰ Dykstra T. *The Sermon on Law and Grace of Metropolitan Ilarion as three originally independent works* University of Washington 1996, 32.

⁶¹ Вилкен Л. Р. *У пошуках обличчя Божого: Введення у богослов'я ранньої Церкви* / пер. з англ., наук. ред. Тарас Тимо (Витоки християнства, 2: Дослідження, 1), Львів 2015, 60.

⁶²Александр Модован звернув увагу на аналогічні конструкції в Похвалі Володимиру і Молитві, на лексико-семантичні архаїзми, присутні тут в однакових формах. Див.: Молдован А. *Молитва в структурі Синодального списку сочиненій Іларіона*.

Сарьра же глагола къ аврааму: «Се заключи мя господь богъ не раждати, вълѣзи убо къ рабѣ моеи Агари и родиши от неѣ». Благодать же глагола къ богу: «Аще нѣсть врѣмене сънити ми на землю и спасти миръ, съниде на гору Синаи и закон положи». Послуша Авраамъ рѣчи Сарьрины и вълѣзе къ рабѣ еѣ Агарѣ .

Послуша же и богъ яже от благодатѣ словесъ и съниде на Синаи. Роди же Агарѣ раба от Авраама, раба робичишть, и нарече Аврамъ имя ему Измаиль. Изнесе же и Моусѣи от Синаискыя горы законъ, а не благодать, стѣнь, а не истину.⁶³

І далі наступний пасаж, де старозавітне і новозавітне відчитуються як єдине. Перебуваючи поза контекстом цілком можна не вловити антиномій, але перед тим Іларіон каже, що пише «ни къ невѣдущиимъ бо пишемъ, нѣ прѣизлиха насыштьшемся сладости книжныя»⁶⁴. Він знає спроможності реципієнта, тому так сміливо вибудовує складні і змістовні риторичні конструкції.

По сихъ же уже стару сущу Аврааму и Саррѣ, явися Богъ Аврааму, сѣдящу ему прѣд дверьми кушкѣ его въ полудне у дуба Мамъвриискааго. Авраамъ же текъ въ срѣтение ему поклонися ему до землѣ и приятъ ѣ в кушту свою. Вѣку же сему къ коньцу приближающуся посѣтитъ Господь челоувѣчскааго рода и съниде съ небесе, въ утробу Дѣвици вѣходя. Приятъ же ѣ Дѣвица съ поклоняниемъ въ кущу плътяную, не болѣвѣши, глаголюци ти къ ангелу: «Се раба Господня, буди мнѣ по глаголу твоему».

Тогда убо отключи Богъ ложесна Саррина, и, заченьши, роди Исаака, свободьнаа свободьнааго. И присѣтивъшу Богу челоувѣчска естъства, явишася уже безвѣстнаа и утаенаа и родися благодѣть, истина, а не законъ, сынъ, а не рабѣ.⁶⁵

У літературознавчому дискурсі ХХ століття серед основних «проблем» *Слова про Закон і Благодать* стояло питання про антиюдейську спрямованість тексту.

⁶³ Слово о законе и благодати митрополита Илариона / Подг. текста А. Молдована // Библиотека литературы Древней Руси. Т. 1. Санкт-Петербург 1997, 26-61. <http://litopys.org.ua/oldukr2/oldukr01.htm> (08.12.2020)

⁶⁴ Там само.

⁶⁵ Там само.

Теза «підтверджувалася» антитезою Закон – Благодать, вищістю Благодаті, а відтак вищістю християнства над релігією вибраного народу. Безперечно, така налаштованість провокувала конфлікти, що переростали у етно-релігійну ворожнечу. Вважаю, що ці закиди є надінтерпретацією. Як зрозуміло з тексту, автор *Слова* нагадує, що християнство є однією із трьох так званих аврамичних релігій, тобто воно походить з того ж джерела і проповідує віру в Єдиного Бога (що більше, християнство виросло з юдейської віри і в перші століття вважалося однією з юдаїстичних сект). Зазначу, що деякі дослідники й тепер висувають дискусійні концепції. Наприклад, Павло Салевич вважає, що «найвизначнішою заслугою Іларіона є та, що він своєю творчістю та місіонерською діяльністю започаткував окремішний і природний для українців шлях у християнській релігії, поєднав українське язичництво із християнством у синкретичну українську релігійність...»⁶⁶. Мені не вдалося відшукати в тексті очевидні риси компромісу з язичницькою релігією, навпаки, митрополит засуджує стару віру і прославляє Володимира за відхід від ідолопоклоніння.

Якраз похвала князеві Володимиру і є наступною композиційною складовою, що абсолютно відрізняється за змістом від початку *Слова*. Її вважають епідейктичною проповіддю і це, до слова, відображає назва перекладу Ориси Фербі (Orysia Ferbey) – *Sermon on Law and Grace and a Eulogy to our Prince Volodymyr*⁶⁷. Цілком доцільно розширювати погляд на осердя *Слова про Закон і Благодать* як на інший за жанром текст.

Слід констатувати, що жанрова проблематика охоплює творення і сприйняття тексту. Тут необхідно належною мірою враховувати історичний модус існування тексту. Вважається, що проповідь первісно була виголошена усно, хоча згодом сам Іларіон чи значно пізніший переписувач додав: «**Ни кѣ**

⁶⁶ Іларіон Київський. *Слово о Законі і Благодаті* / передмова, переклад із книжної давньоукраїнської мови та примітки П. Салевича. Львів 2010, 9-10.

⁶⁷ Ferbey O. *Sermon on Law and Grace and a Eulogy to our Prince Volodymyr*. Winnipeg 1986.

невѣдѣщїимъ бо пише|мь. нъ прѣизнѣха насышть|шемся сладости книжныѣ.»⁶⁸. Чи *Слово* для мене – читачки – і для перших реципієнтів – слухачів – є тим самим жанром? У процесі реактуалізації акту комунікації відбуваються жанрові зсуви і модифікації. Не можна оминати увагою проблему ідентичности тексту: перша половина XI ст., XV ст. і початок XXI століття – текст функціонує поза первісним контекстом, він завжди є феноменом (у філософському сенсі слова), ніколи не є номеном, закритою лінійною структурою.

За семантичними ознаками частини *Слова* – різні тексти, а відповідно, різні жанри. Ба більше, жанр виходить за межі літератури. Текст має практичне значення, він корелює з літургійною традицією, на це вказує виголос «Господи, благослови, Отче!», який є останніми словами назви твору. Важливо додати, що *Молитву* Іларіона – кінцеву частину – використовували в Чині новоліття на початок індікту – 1 вересня – до 1699 року, бо за наказом Петра I святкування нового 1700 року вже було 1 січня⁶⁹.

Труднощі з визначенням жанрової природи *Слова про Закон і Благодать* виникають ще й через літературну форму. Класичний поділ на жанри передбачає принаймні дві великі групи: прозу і поезію. Здавалось би, що ми чітко їх розрізняємо і «на око», і «на вухо», але це спрацює у випадку синхронії, адже досвід сучасного реципієнта не зможе підказати, чи для слухача XI століття звучала ритмічна ораторська проза чи поезія. Захищаючи поезію, скажу про рясно цитовані псалми, які фактично є поезією. Точніше кажучи, літургійною поезією, що також має окремі жанри, і їх елементи знаходимо в Іларіона. Гімнографічні знахідки у *Слові* відсилають до сиро-палестинської і візантійської традицій: тропарів, кондаків, акафістів (особливої уваги заслуговує хайретизм акафісного типу «Радуйся!» – детальніше про нього у наступних розділах). Усі вони призначені для співу, а отже, мають музичний

⁶⁸ Акентьев К. «Слово о законе и благодати» Илариона Киевского, 124.

⁶⁹ Див.: Никольский К. *О службах Русской Церкви, бывших в прежних печатных богослужебных книгах*. Санкт-Петербург 1885, 103; Красносельцев Н. *К истории православного богослужения : По поводу некоторых церковных служб и обрядов, ныне неупотребляющихся : Материалы и исследования по рукописям Соловецкой библиотеки*. Казань 1889, 48-50.

розмір, тому, переконана, що початок давньоруської книжної поезії треба бачити у *Слові про Закон і Благодать*.

Спробуємо проаналізувати жанровість, поглянувши на літературний твір як на акт комунікації, основна мета якого – здійснити повідомлення. Іntenція відкриває зв'язок між текстом і жанром. У перших двох частинах адресатами стали слухачі-кияни, а *Молитва* звернена до Бога. Молитва від усього народу до Того, хто є Благодаттю. Молитва як жанр релігійної поезії найчастіше у християнстві набуває форми особистого спілкування, але тут є слухачі, яких Іларіон робить співавторами, бо *Молитва* від всієї землі руської, для якої важить авторитет особи-автора: він виголошує і славослів'я, і подяку, і прохання про прощення гріхів народу.

У контексті *Слова про Закон і Благодать* часто говорять про Іларіонове *Ісповідання віри*. Мені здається, що його не можна вважати композиційною частиною *Слова*, хоча воно засвідчує ідентичність Київської Церкви і запевняє у сопричасті з Отцями Семи Вселенських Соборів.

Це була спроба показати гетерогенність тексту, полівалентність зв'язків між частинами тексту і літературною традицією. Деконструкція провокує множинність інтерпретації, внутрішнє протиріччя, бінарна опозиція не завжди є опозицією. Текст говорить різними голосами. Навіть імплантована притча (окремий жанр!) про виноградаря і робітників повноцінно вростає в тіло тексту, бо автор вміло її трансплантує, розгортаючи тему юдейства і християнства. Поліфонічний характер виявляється як внутрішньо, так і зовнішньо, він досягає консенсусу в наративі. Для того, щоби це побачити, треба препарувати текстовий матеріал.

Здавалось би, у *Слові* відсутній єдиний сюжет, однак складна архітектура вимагає тонкого чуття варіацій, а щоб їх чути, треба постійно тримати в голові основну тему. Так, аби відчувати сенси стількох текстуальних відхилень, необхідно знати специфіку Закону і специфіку Благодаті. На позір окремі

частини варто сприймати як модуляцію від основної теми. Тільки тоді все зазвучить...

Слово про Закон і Благодать – самобутня літературна пам'ятка, яка не вписується в наявну систему жанрів. Можливо, тому що в часі творення жанр як система пов'язаних елементів художньої структури ще не сформувався. Можливо, тому що зараз він не є продуктивним у власне художній творчості, а живе практично. Отже, *Слово* становить своєрідну трилогію, цикл, об'єднаний, можливо, самим Іларіоном. Це різні за жанром, але гармонійні в риторичній стратегії частини.

2.2. *Слово* як епідейктична проповідь

Важливо, що митрополит Іларіон виголошує проповідь на честь Володимира власне під час князювання Ярослава (можливо, навіть з його ініціативи). Без сумніву, Ярославові залежало на позитивному авторитеті батька не лише через державні монархічні інтереси. Він мав справді теплі стосунки з батьком, бо й свого сина Ярослав назвав Володимиром. Варто пригадати, що Ярослав чудом виздоровів і почав ходити, коли Рогніда захотіла прийняти християнство. З моменту вибору матері починається шлях Ярослава до мудрості, до пошуку Істини.

Доречно тут наголосити, що завданням ритора було буквально «переконати» слухачів, адже вони могли володіти абсолютно іншими опініями, сформованими на основі власного досвіду. Найімовірніше, *Слово про Закон і Благодать* було виголошене перед тими киянами, які вже не пам'ятали особисто, а знали з розповідей батьків те, що записав літописець.

Коли одна людина намагається змінити думку багатьох, то, очевидно, той єдиний повинен бути непересічною особистістю і, що найважливіше, бути гідним. Концепція етосу охоплювала насамперед моральні якості мовця і його суспільну позицію. Що з цього огляду можемо сказати про нашого

проповідника? Окрім того, що Іларіон відповідає християнським ідеалам, йому відводять особливе місце в процесі творення чи, точніше кажучи, заснування на українських землях правдивого способу *immitatio Christi*. Позаяк Іларіонові слова не дисонували з його вчинками, вони захоплювали розум і запалювали серця.

«Кто во великъ ꙗко бѣ нашъ. тѣ `единъ творѣи чудеса⁷⁰», перефразовуючи псалмопівця (Пс 76, 14-15), дивується Іларіон, а разом із ним його слухачі. Господь покликав грішного Володимира до святости, пробудив у ньому бажання пізнати Благодать та Істину, якими є Ісус Христос.

Подібні історії траплялися з апостолом Павлом і з Константином Великим, а також, напевно, з багатьма іншими, та Іларіон показав святість української Церкви через спадкоємність візантійської традиції й належність до апостольського служіння. Абсолютно не випадково Володимир стає після хрещення Василієм (βασιλεύς – «цар») – аби бути рівним імператорові Константину Великому, який перемагав ворогів знаком хреста, утвердив Візантію в гідному геополітичному становищі, а своїм так званім Медіоланським едиктом 313 року затвердив християнство як офіційне віросповідання Римської імперії. Рівноапостольних уподібнює низка фактів: обоє навернулися під впливом Олени (Константин – матері, а Володимир – бабусі; обидві канонізовані), обоє узаконили християнство як офіційну релігію імперії та держави, обоє до прийняття таїнства були далекі від християнських чеснот, обоє відтерміновували час власного хрещення. Апостол Павло теж не був святим він народження, а навпаки, переслідував християн. Прикметною є сліпота апостола по дорозі в Дамаск і Володимира перед пізнанням світла Правди. Відтак Іларіон послідовно показав, що християнська віра пропонує спасення через Благодать, а не через виконання Закону, бо царювання в Небесному Царстві вимагає не так власних зусиль, як відповіді на Божий поклик, аби зростала Церква Христова – прибіжище грішників, покликаних до

⁷⁰ Акентьев К. «Слово о законе и благодати» Илариона Киевского, 123.

святости.

Відповідно до житійної моделі розповіді, автор *Слова* навів системну аргументацію добродетельності кагана. Передусім він нагадав про славних предків (Ігоря та Святослава), завдяки яким Київська Русь стала могутньою державою, а Володимирові вдалося зробити її рівною поміж іншими народами – ясна річ, у світлі християнської віри.

Духовна переміна Володимира, його народження згори виявляється й у зовнішніх наслідках, тому проповідник уважав за потрібне наголосити на тих фактах матеріальної та нематеріальної культури, які з'явилися разом із приходом християнства і були «видимими» й вагомими для тогочасних киян. Іларіонові йшлося про знаковість розбудови церков і монастирів – осередків книжної науки зі специфічним каноном лектури, користь якої вже була добре відома слухачам.

Ярослав завдяки словам Іларіона, що належав до близького кола мудрого правителя, формував громадську думку. Спосіб, у який це зробив Іларіон, вартує захоплення. Парадоксально, що твір XI століття за формальними особливостями, характером роботи з джерелами, близький до барокової творчості, а часова різниця між цими періодами – шість століть.

Проповідникові вдався ефект сугестії завдяки продуманій диспозиції: три частини *Слова про Закон і Благодать* є ніби одним силогізмом. Іларіон переконував, що Бог поставив Закон для приготування Істини. Як Закон слуга Благодаті, так Благодать – слуга нетлінного життя⁷¹. Законом можна виправдатись, але не спастись; християни спасаються Благодаттю. Благодать – безумовна, її отримують і ті, хто її не заслуговує. Напевно, як той самий Володимир. Благодать є плідною, вона приносить добрі діла, вона є джерелом діяльності, вона потребує постійної співпраці. Благодать Божа також є народженням до нового життя, у ній людина стає собою справжньою, себто богоподібною.

⁷¹ Там само.

Образ Закону та Благодаті – Агар і Сара, рабиня і вільна. Іларіон використав прийом, який сьогодні називаємо колажуванням: старозавітні та новозавітні сюжети переплетено так тісно, що якби слухач перебував поза біблійним контекстом, то сприймав би розповідь як єдину історію.

Зрештою, проповідникові важило розповісти про єдиний задум Божого Провидіння – історію спасення, що має два етапи: Закон – тінь, Благодать – Істина. Бог перед віками вирішив послати Свого Сина як найвищий вияв Благодаті. Юдейська віра – тільки для одного народу, а у християнстві, як каже апостол Павло, «немає юдея ані грека, нема невільника ні вільного, немає ні чоловіка ані жінки, бо всі ви одно в Христі Ісусі» (Гал 3, 28). Аби пояснити специфіку християн як спадкоємців Царства Божого, Іларіон згадав притчу про виноградарів-убивць: господар, котрий насадив виноградник, найняв робітників. Коли настала пора винозбору, він послав своїх слуг, аби взяти належні плоди. Виноградарі вбили слуг. Тоді господар послав слуг більших від перших, але робітники вчинили з ними те саме. Наприкінці послав до них свого сина. Юдеї вбили Ісуса. Тому господар виноградника винайме інших, які віддаватимуть йому плоди вчасно (Мт 21, 33-43). Володимирова відповідь на Божий поклик уможливила працю руського народу у Христовому винограднику разом із іншими покликаними. Ця притча записана у трьох синоптичних Євангеліях, і лише в Матея є ще й інша притча про робітників у винограднику (Мт 20, 1-16), про яку не йдеться в тексті Іларіона, а за логікою й Іларіоною аргументацією цілком могло би йтися і дуже пасувало б, аби йшлося... «Царство Небесне подібне до чоловіка-господаря, який рано-вранці вийшов найняти робітників у свій виноградник», – починає євангелист розповідь про алогічні й, за людськими мірками, часом абсурдні закони Божої Благодаті. Господар кличе робітників у різний час, утім, наприкінці робочого дня кожен отримав по динарію – мовляв, однакова винагорода чекає на всіх, незалежно від виконаної роботи, бо Господь платить згідно зі Своєю безмежною любов'ю.

Апостоли проповідували Євангеліє по цілому світу майже дев'ять століть, доки світло Христового вчення дійшло до Києва. Проте руський народ хвалить Володимира так само, як і «римська страна петра й паўла. йма же вѣроваша въ и̑с̑ х̑а̑ с̑на̑ в̑ж̑и̑а. а̑с̑и̑а̑ т̑ е̑фес̑ъ н̑ па̑м̑ъ. и̑ѡан̑на̑ б̑г̑ослов̑ца. и̑нди̑а̑ а̑ѡм̑ъ. е̑г̑ипет̑ъ мар̑ка»⁷². Ритор передусім згадав про верховних апостолів Петра і Павла, чиєю місійною діяльністю утвердилося християнство в Римській державі і звідси поширилося цілою Європою, а відтак про Ефес, Індію, Єгипет⁷³. На широкому географічному обрії тепер з'явилась і Київська Русь, яка, просвітлена світлом Істини, відійшла від ідолослужіння.

Щоби досягти максимального ефекту епідейктичної проповіді – викликати ту емоцію, яка спонукатиме до дії, – Іларіон уміло застосував елементи патосу, тобто оформив свої логічні побудови належними стильовими та лінгвістичними засобами. Витриманий високий стиль у межах *sacrum lingua*, рясне цитування Святого Письма, ритмічна мова, близька до поезії – все це працювало на сприйняття почутого як сакрального. Оратор апелював до віри, яка щойно зроджувалася в уже християнських серцях.

Іларіон назвав Володимира, який став Василієм, блаженным, щасливим⁷⁴, бо на ньому спочила Божа Благодать. Оратор сповнений зачудування, й він шукав найдоречніших і найбільш гідних способів похвали, тому за зразок обрав форму літургійних гимнів. Самі тільки звертання виражають якість Володимирового теперішнього становища: «др̑в̑же̑ правд̑ѣ. с̑ъмысл̑ м̑ѣсто. милост̑ыни г̑н̑ѣздо.»⁷⁵. Нагромадженні запитання, звернені до спочилого в Бозі, але живого

⁷² Акентьев К. «Слово о законе и благодати» Илариона Киевского, 140.

⁷³ Прикметно, що Іларіон на чільне місце цього переліку поставив апостольський престол Риму, звісно, не здогадуючись, що невдовзі (після так званої Великої Схизми 1054 року) таку референцію могли би потрактувати щонайменше несхвально з погляду візантійського православ'я.

⁷⁴ Концепція щастя посідає вагоме місце у Святому Письмі обох Завітів. Перший із Давидових псалмів розважає над цієї темою: «Блажен чоловік, що за порадою безбожників не ходить і на путь грішників не ступає, і на засіданні блюзнів не сідає, але в Господа законі замилювання має і над його законом день і ніч розважає» (Пс 1,1-2). Вершина християнства – Нагірна Проповідь Ісуса Христа – теж розвиває тему щастя. Господь установлює альтернативний Закон – Заповіді Блаженства – умови людського щастя з перспективи Царства Небесного.

⁷⁵ Там само, 144.

у вічності, а тому невидимо присутнього князя, нібито передбачають відповідь – своєрідний «рецепт» досягнення блаженного життя. Розлогі риторичні пасажі вказують на чудесне джерело навернення, плоди якого стали явними: «кто ѡсповѣсть многыа твоѡ нощныа милостына. ѡ днѣвныа щедроты. ѡже къ оубогымъ творѡще. къ сирымъ къ болащымъ. къ дѡлжнымъ. къ вдовамъ ѡ къ всемъ требующымъ милости.»⁷⁶.

Звідси виглядає правдоподібним, що головна заслуга того, хто сподобився долучитися до лику святих, – сповнити ділом віру у Воскреслого Христа. Покаяння та милостиня, які, судячи з усього, згадувалися між людьми, визначні, натомість негідні вчинки «старої людини», навпаки, збільшують Благодать після метаної.

Прослава Володимира як святого потребувала певних текстів, які би функціонували в межах літургійного дня. Властиво, Іларіон таки робить щось подібне: деякі топоси проповіді нагадують тропарі чи кондаки, навіть хайретизми акафістного типу. Промовець закликає рівноапостольного князя радіти, бо Володимирова справа процвітає в ділах його сина Георгія, християнство росте, місто славиться своїми церквами. Далі майбутній Київський митрополит звернувся до князя зі проханням про молитву за руський народ і за правителя, щоби Георгій теж прийняв від Бога вінець нетлінної слави⁷⁷.

Автор «Слова про Закон і Благодать» уплів епідейктичну проповідь у єдиний цикл різножанрових текстів. Вибір богословських категорій «Закону» та «Благодаті» можемо пояснювати не тільки тим, що ці теми є в літургійних текстах Благовіщення і Воскресення Христового. Іларіонові вдалося зобразити переваги нової релігії, показати відмінність християнства від язичництва чи юдейської віри й у такий спосіб переконати в незаперечній цінності Володимирівського вибору і для держави, і для особистого спасення вірних Київської Церкви. Без сумніву, проповідь спричинилася до вшанування

⁷⁶ Там само, 146.

⁷⁷ Там само, 151.

пам'яті князя Володимира, а це стало початком канонізаційного процесу.

2.3. Слово про Закон і Благодать у контексті давньоруської книжності

Фундамент для появи *Слова* – погодьмося з Іваном Франком, майстерного витвору високої риторики з глибоко відчутю похвалою Володимира⁷⁸ – склав здебільшого матеріал візантійської традиції, в руслі якої формувалася ранньохристиянська українська культура. Перші відомі нам твори належали до перекладної літератури, вони прийшли з Болгарії та Візантії. За спрямованістю їх можна поділити на церковні і світські, а деякі з них – синкретичні. Християнські богослужбові практики диктували першочергову потребу в *Євангеліях, Псалтирі, Трєбнику, Молитвослові, Часослові, Служебнику*, а також *Октоїху, Ірмологіоні, Мінеях та Трїодях*. Далі з'являлися проповіді Отців Церкви, серед яких найпопулярнішими виявилися Іван Золотоустий і Василій Великий, *Патерики (Синайський, Єгипетський, Єрусалимський)*, апокрифічні твори та збірники *Ізмарагд, Златоструй, Маргарит, Ізборники*. Межують із духовною лектурою *Шестоднев, Християнська топографія Козьми Індікоплова, Фізіолог, Повість про Варлаама та Йоасафа та Александрія*. Перекладні *Четві мінеї* ставали зразками для давньоруських *Житій святих*, а хроніки, наприклад, Івана Малали, Георгія Синкелла чи Георгія Амартола – для літописання.

Автори найновішої 12-томної історії української літератури починають мову про оригінальне письменство з *Повісті временних літ і Київського літопису*. Вважаю, що від Іларіона справедливо починати наше давнє оригінальне письменство. По-перше, специфіка жанру літопису не зовсім відповідає критеріям власне літературного твору, по-друге, хронологічно твір Іларіона був раніше за відомі нам редакції *Повісті* (праця Никона – 1070 рік, Початкове зведення ігумена Йоана 1095 рік, Несторову редакцію відносять до

⁷⁸ Франко І. *Нарис історії українсько-руської літератури до 1890 р.* Зібр. творів у 50 томах. Т. 41. Київ 1984, 207.

1113 року). Попри те, що існують різні здогади про час появи перших хронологічних записів (деякі вчені навіть пов'язують зародження літописання з добою Аскольда), вірогіднішою виглядає гіпотеза про укладення літописного зведення в середовищі Києво-Печерського монастиря у 1070 році, коли за справу взявся ігумен Никон Великий⁷⁹. До речі, починаючи від Михаїла Приселкова, деякі історики⁸⁰ вважають саме Іларіона зачинателем українського літописання, бо, як свідчить учень Олексія Шахматова, митрополит, зійшовши з катедрального престолу, прийняв чернечий постриг під іменем Никона і працював у монастирі над літописним зводом⁸¹. Треба сказати, що така теорія неодноразово зазнавала критики. Скажімо, не міг погодитися з таким ототожненням Михайло Грушевський і тому називає висновки статті Приселкова *quasi una fantasia*⁸².

Зважаючи на цілком очевидні текстові збіги обох творів, Людольф Мюллер намагався встановити характер зв'язків і/чи взаємовпливів Несторової редакції *Повісті временних літ* та *Слова про Закон і Благодать* митрополита Іларіона. Німецький дослідник схиляється до думки про спільне джерело для обох авторів, яким могла бути усна традиція, але аргументовано доводить різницю обох творів⁸³.

Коли уважно придивитися на нашу писемну спадщину XI-XII століть, то виявиться, що маємо достатньо текстів, правда, різної літературної якості⁸⁴. Практично кожен із тогочасних київських митрополитів залишив послання чи листи, але зосередьмося на найближчих до *Слова про Закон і Благодать* за

⁷⁹ *Історія української літератури: У 12-ти томах. Т. 1. Давня література (X – перша половина XVI ст.)*. Київ 2014, 317.

⁸⁰ Наприклад, Микола Котляр, який вважає Іларіона редактором найдавнішого Київського літопису. Див.: Котляр М. *Іларіон, Никон, Нестор* // Український історичний журнал. 1989. № 3, 122-132.

⁸¹ Приселков М. *Митрополит Иларион – в схиме Никон – как борец за независимую русскую церковь* // С. Ф. Платонову ученики, друзья и почитатели. Санкт-Петербург 1911, 188-201.

⁸² Грушевський М. [Рец. на:] М. Приселков. *Митрополит Иларион, в схиме Никон, как борец за независимую русскую церковь (Сборник статей, посвященных С. В. Платонову, 1911, ст. 188 – 202)* // Грушевський М. Твори: у 50 т. редкол.: П. Сохань (голов. ред.), І. Гирич та ін. Львів 2012. Т.16, 146–147.

⁸³ Müller L. *Iarion und die Nestorchronik* // *Harvard Ukrainian Studies*. Vol. XII-XIII. 1988-1989. Cambridge, Massachusetts: Ukrainian Research Institute of Harvard University, 324-345.

⁸⁴ Див.: *Києворуські проповідники. Ораторсько-учительна проза* // *Історія української літератури: У 12-ти томах. Т. 1. Давня література (X – перша половина XVI ст.)*. Київ 2014, 357-375.

часом і місцем творення плодах інтелектуальної праці. Найранішим можна вважати *Поученія к братіи* новгородського архієпископа Луки Жидяти, що належав до кола Ярослава Мудрого. «Послання» не вирізняється ні глибиною задуму, ні гнучкістю форми, а є радше нагадуванням для співбратів про основи християнської віри і доброї моральної поведінки.

До духовної літератури монументальної доби треба зараховувати оригінальні паренетичні (*παράνεσις* – заохочення) й агіографічні твори. Автором і тих, і інших був пізніше канонізований ігумен Печерського монастиря Теодосій. Вважається, що його перу належать проповіді, два послання князеві Ізяславові Ярославичу і *Молитва святого Феодосія Печерського за вся крестьяны*. Загалом цим текстам притаманний невибагливий стиль і прості біблійні образи, а «почерк» нагадує Теодора Студита.

З особою іншого Ізяслава – II Мстиславича – пов'язана доля ще одного давньоукраїнського проповідника – Климента Смолятича. Його постать цікава нам не лише через письменницьку діяльність, а й через промовистий спосіб обрання митрополитом Київським: з волі князя і без згоди патріярха. Таким чином, 1147 року Климент Смолятич став другим після Іларіона власне руським митрополитом. Здогадуємося, що його літературний талант знаходив чимало виявів, та зберігся нам єдиний твір: *Послание, написано Климентом, митрополитом руським, Фомъ, прозвитуеру смоленскому, истолковано Афанасієм мнихом*. Незважаючи на те, що текст належить до епістолярного жанру і містить елементи приватного листування, він надається до зіставлення зі *Словом про Закон і Благодать*, яке з'явилося на століття раніше. Пошук паралелей увінчується успіхом із першої фрази, бо вони ідентичні. «Господи, благослови, Отче⁸⁵» – однакова формула для взивання Божого благословення свідчить про спільні топоси зачину, яких вимагала літературна форма XI-XII століть – часу постановня текстів. Одразу видно близькість автора і його

⁸⁵ *Послание Климента Смолятича // Памятники литературы Древней Руси. XII век. Москва 1980, 282-290.*

покровителя-князя, тож, можливо, *modus vivendi* Церкви і держави в цьому випадку теж матиме подібні риси? Климент, очевидно, вирізнявся освіченістю, бо Тома докоряв за викладання філософії, а митрополит запевнив у тому, що Святе Письмо є для нього понад писання Гомера, Аристотеля і Платона. На превеликий жаль, лист не дає змоги цілісно описати авторівий метод тлумачення біблійних образів, але тут спорадично згадана інтерпретація «проблемних» сюжетів Біблії. Автори біобібліографічного словника філософської думки в Україні відзначають митрополитову здатність до символічного й духовно-алегоричного тлумачення Святого Письма і звертають увагу на розвиток теми Закону і Благодаті:

Климент Смолятич вирізняє три етапи світової історії: Завіт (язичники), Закон (ізраїльтяни), Благодать (християни). Закон, за Промислом Божим, скасовує, тобто знімає Завіт, Благодать – скасовує той і той. Климент Смолятич надає перевагу тим, що живуть під Завітом, – вони ближчі до Бога. Закон – велика перепона на шляху до Благодаті. Благодать є світло, істина і дарована Богом свобода.⁸⁶

Апогей алегоричної екзегези дотатарського періоду помітний у творчості Кирила Турівського. Його тексти репрезентують початкові етапи орнаментального стилю, який розвивався наприкінці XII століття. Маємо порівняно найбільше збережених проповідницьких творів, де знаходимо аналогію з грецькими зразками у формальних особливостях організації тексту, а також натяки на глибоке відчуття християнської втаємниченості. Письменницький талант виявлявся у драматизації наративу завдяки цитуванню Святого Письма, майстерним використанням тропів, особливо антитези, а також вмілим поєднанням ритмічних структур. Так, між Іларіоном і Кирилом пролягло майже сто п'ятдесят років і, очевидно, література загалом спромоглася вийти на вищий щабель художньої вартості, але риси, які

⁸⁶ *Філософська думка в Україні: Біобібліографічний словник*. Київ 2002, 95-96.

фіксуємо в «найталановитішого проповідника і найбільшого письменника Київської Русі»⁸⁷, знаходимо і в *Слові про Закон і Благодать* (детальніше про це у відповідних розділах).

Зважаючи на центральність теми звеличення Володимира як святого в Іларіоновому *Слові*, вважаю за потрібне проаналізувати близькі до агіографічних твори, присвячені заслугам князя перед Небесним Отцем, Церквою і руським народом. Кажуть, що вже по кількох десятках років після Володимирової смерті могли побутувати і переписуватися житійні тексти, що найчастіше в'язалися з похвалою княгині Ольги і синів Володимирових Бориса і Гліба, які заслужили визнання святості через мученицьку смерть. Зрештою, не можемо говорити про «справжні» житія, бо тут відсутній обов'язковий мотив чуда. В середині XI століття, тобто в час постановня *Слова про Закон і Благодать*, у Печерському монастирі служив монах Яків, якого вважають автором *Пам'яті і похвали князя руському Володимиру, як хрестився Володимир і дітей своїх хрестив, і всю землю руську від краю і до краю, і як хрестилась бабуся Володимира Ольга, до Володимира*⁸⁸. Текст, який дійшов до нас у списках XV століття, складається з Похвали Володимиру, Похвального слова Ользі і Життя Володимира. Панегірична риторика близька до Іларіонової манери висловлювання: саме Благодать Божа просвітила серце князеві, відтак він, пам'ятаючи добрі справи бабусі Ольги, захотів стати християнином. Рішення християнізувати державу зародилося в процесі містичної інтеріоризації, і жодні зовнішні політичні чинники не стали вирішальними, бо душа Володимирова прагнула до Бога, як олень до водних потоків (Пс 41, 1). Благодать Святого Духа скріпила новонаверненого і додала мужності відвернутися від колишнього ідолопоклонства і нечестивого життя, натомість будувати вічний храм власної душі разом зі спорудженням величних християнських храмів. Іларіон і Яків

⁸⁷ Кирило Туровський. *Ораторсько-учительна проза // Історія української літератури: У 12-ти томах. Т. 1. Давня література (X – перша половина XVI ст.)*. Київ 2014, 411.

⁸⁸ Іаков Мних. *Пам'яті і похвали князя руському Володимиру, як хрестився Володимир і дітей своїх хрестив, і всю землю руську від краю і до краю, і як хрестилась бабуся Володимира Ольга, до Володимира* / пер. О. Сліпушко // *Тисяча років української суспільно-політичної думки. У 9-ти т. Том I*. Київ 2001. 223-229.

використовують однакові біблійні цитати, щоби передати значення хрещення Руси, бо скільки радості на небі від одного грішника, що кається, а тут одна особа змогла докластися до навернення цілого народу. Вчинок подібний до Константинового, тому обоє названі Великими і рівноапостольними. Яків Мних також називає Володимира блаженным і просить слухачів не дивуватися, що він не творить чудес після смерті, бо діла милосердя все переважають. Зазначу, що між текстами таки є збіги, а отже, обоє авторів могли користати зі спільних джерел або усної традиції, бо належали фактично до одного культурного кола.

Підсумовуючи огляд найважливіших творів давньоукраїнської літератури до XII століття, роблю висновок про те, що для Іларіонового *Слова* в середині XI століття вже був добрий ґрунт, підготований перекладним письменством, а порівняно з іншими оригінальними проповідями воно суттєво вирізняється глибиною задуму і способами його реалізації, а також інноваційністю поетичної образности, яку вдалося «підхопити» Кирилові Турівському, хоча його проповіді композиційно примітивніші.

Безперечна цінність тексту, на думку Владіміра Топорова, полягає в тому, що «авторська індивідуальність нерідко і виразно проступає в самому тексті СЗБ, відтісняючи або навіть прориваючи традиційний шар імперсонально-нейтрального начала»⁸⁹. Проте не кожен погодиться з попередньою думкою. Скажімо, Джорджіо Зіфер (Giorgio Ziffer) до наукової розвідки *The Shadow and the Truth: On the Textual Tradition of the Sermon on Law and Grace Attributed to Metropolitan Hilarion*⁹⁰ обирає за епіграф слова британсько-американського поета Вістена Г'ю Одена (W. H. Auden): «Теоретично автор доброї книжки повинен залишатися анонімним, щоби захоплювалися його твором, а не його особою».

Як уже зазначено, Іларіоновий твір засвідчує і належність до певної

⁸⁹ Топоров В. «Слово о Законе и Благодати» и истоки древнерусской литературы // *Wiener Slavistisches Jahrbuch*. Vol. 29 (1983), 101.

⁹⁰ Ziffer G. *The Shadow and the Truth: On the Textual Tradition of the Sermon on Law and Grace Attributed to Metropolitan Hilarion* // *Harvard Ukrainian Studies*. Vol. 29 (2007), 19-30.

традиції, і новаторство, і вплив на подальше письменство⁹¹. Слід акцентувати, що знакові запозичення виявлено в Галицько-Волинському літописі при описі Володимира Васильковича і, також у XIII столітті, в Житії святого Сави монаха Доментіяна. Втім, визначний агіографічний твір сербського середньовіччя точно не є просто запозиченням чи компіляцією, автор опрацьовував наявний матеріал, «приспосовував до власної мети»⁹² і витворював новий: «деякі елементи він випускав, інші переставляв, а ще інші розширював; часто він змінював час і перспективи оповіді»⁹³.

Попри хронологічну належність (за теорією Дмитра Чижевського) до монументального стилю, *Слово про Закон і Благодать* має стилістично виняткові риси, які зближують його з творами пізнішого часу, вищої художньої якості, складнішої формальної і змістової організації. Ба більше, непересічний талант Іларіона виявився не лишень у літературній площині, а також у вмілому втіленні богословських ідей.

⁹¹ Співвідношення між «відомим» і «новим» у *Слові про Закон і Благодать*, звертаючись до патристичних джерел, дослідив Річард Прайс. Див.: Price R. *Tradition and Innovation in Metropolitan Ilarion // Ruthenica 10* (2011), 57-68.

⁹² Butler F. *Mechanical Borrowing or Conscious Adaptation? The Monk Domentijan's Use of the East Slavic Sermon on Law and Grace // The Slavic and East European Journal* Vol. 37, No. 4 (Winter, 1993), 448.

⁹³ Там само.

Розділ 3. Богословська проблематика твору митрополита Іларіона

3.1. Трактатування богословських категорій «Закон» і «Благодать»

Фундаментальними образами Іларіонового *Слова* не випадково стали Закон і Благодать. Вони «тримають» текст, служать на обороні його цілісності і транслюють центральні релігійні ідеї. Відтак наближатися до розуміння авторського задуму і шукати ключі для сучасної рецепції варто через інтерпретацію цих образів як богословських категорій, зокрема в старозавітніх сенсах і євангельській перспективі.

Назва *Слова*, яка, до речі, у збережених списках не містить жанрової атрибуції, трохи пояснює, про що йтиметься у творі і що саме має на увазі автор, коли мовить про Закон і Благодать: «Ѡ законѣ мѡвсѣомъ данѣ|ѣмъ. ѡ ѡ блѡгодѣти ѡ исти|нѣ іѡ хрїстомъ бывшіи. ѡ| како законъ ѡтїде. блѡгѣтъ| же ѡ истина. всю землю испо|лни. ѡ вѣра въ всея іа|зыки| прострѣся, ѡ до нашего іа|зы|ка рускаго»⁹⁴. Закон був даний Мойсеєм, а радше – через Мойсея, а Благодать і Істина ототоженні з Ісусом Христом. Як Закон, так і Благодать були послані Богом (у християнському дискурсі скажемо «Богом Отцем»). Отже, вони походять зі спільного джерела. Тож наскільки слушною може бути така поширена теза про антитезу? Мені здається, що серед літературних тропів саме градація найвиразніше зможе передати відношення Закон – Благодать. Таку думку провокує назва тексту. Автор стверджує, що коли відходить Закон, то Благодать і Істина наповнює всю землю, вони разом становлять два етапи єдиного об'явлення: етноцентричний і універсальний.

Іларіонові слова продовжують запевнювати в раціональності попередніх припущень, бо автор визнає Бога Ізраїлю своїм Богом і благословляє Його: «Благословленъ Господь Богъ Израилевъ, Богъ христіанескъ»⁹⁵. Початкові

⁹⁴ Акентьев К. «Слово о законе и благодати» Илариона Киевского, 122.

⁹⁵ Слово о законе и благодати митрополита Илариона <http://litopys.org.ua/oldukr2/oldukr01.htm> (08.12.2020)

речення демонструють певну тяглисть юдеохристиянської релігійної традиції, яку нелогічно заперечувати, бо читач, який знайомиться з Новим Заповітом, відкриває Євангеліє від Матєя і бачить «Родовід Ісуса Христа, сина Давида, сина Авраама» (Мт 1, 1). Як колись Господь змилюсердився над єврейським народом і дав Закон на скрижалях, так і тепер прийшов до руського народу, щоби через Свого Сина спасти Євангелієм і хрещенням, ведучи до вічного життя.

Кто бо великъ, яко Богъ нашъ. Тъ единъ творяи чюдеса, положи законъ на проуготование истинѣ и благодѣти, да въ немъ обыкнетъ чловѣчьско естество, от многобожества идольскааго укланяся, въ единого Бога вѣровати, да яко съсудь скверненъ чловѣчьство, помовенъ водою, закономъ и обрѣзаниемъ, приметъ млѣко *благодѣти* и крещенна.

Законъ бо прѣдътечя бѣ и слуга благодѣти и истинѣ, истина же и благодѣть слуга будущему вѣку, жизни нетлѣннѣи. Яко законъ привождаше възаконенна къ благодѣтному крещенню, крещенне же сыны своа прѣпущаетъ на вѣчную жизнь. Моисѣ бо и пророци о Христовѣ пришествии повѣдааху, Христос же и апостоли его о въскресении и о будущиимъ вѣцѣ.⁹⁶

Творець знає немічну людську природу, тому творить чуда, маленькими кроками готує людину до великого. Спочатку дає Закон, який уводить до стосунків із Єдиним Богом і позбавляє ідольського поклоніння. Перший крок мав очистити людську особу виконанням Закону й обрізанням, а вже тоді вона здатна приймати молоко благодаті і хрещення. Тому антитетика Закону і Благодаті є недоречною, бо Закон і Благодать не є рівними, вони не заперечують одне одного, ці відношення мають риси включення і залежності: Закон – слуга Благодаті, Благодать – слуга нетлінного життя. Виконання Закону приводить до хрещення, яке зможе відкрити двері воскресення. Як бачимо, Іларіон робить доволі розлоге введення до теми, що розвиватиметься і в другій частині твору. З цього місця стає зрозуміло, що саме зробило Володимира

⁹⁶ Там само.

достойним похвали. Його вибір визначив не лишень вектор історико-політичного руху давньоруського народу, але що значно важливіше, окреслив християнські координати його духовності.

Образність Закону і Благодаті в Іларіона фактично запозичена з послання апостола Павла до галатів (детальніше про інтертекстуальні зв'язки *Слова* в наступному підрозділі), де він викладав християнське вчення для тих осіб, які схилилися до юдейства і думали, що виконання Закону зможе привести до спасення, а насправді «людина оправдується не ділами закону, а через віру в Ісуса Христа» (Гал 2, 16), бо – проповідував той, хто раніше переслідував християн, – «закон був нашим вихователем аж до Христа» (Гал 3, 24). Апостол Павло згадує про двох Авраамових синів: «одного від рабині, а другого від вільної. Та той, що від рабині, народився за тілом, а той що від вільної – за обітницею» (Гал 4, 22-23). Про матерів Авраамових нащадків говорить і перший руський митрополит, він уособлює Закон в образі рабині Агар, а Благодать порівнює зі законною дружиною Сарою. Книга Буття в шістнадцятому розділі представляє історію Авраамового первістка Ізмаїла, який народився від слугині. Треба зауважити, що той, кому Бог обіцяв стати батьком народів, увійшов до неї на прохання законної дружини. Іларіон не переповідає біблійну історію, йому вдається поєднати на позір різні тексти в цілісний сюжет. Спочатку Бог дав Закон, що був тінню Істини, а згодом Благодать змогла прийти у створений світ в Особі Ісуса Христа.

Яко Авраамъ убо от уности своеи Сарру имѣ жену си, свободную, а не рабу, и Богъ убо прѣжде вѣкъ изволи и умысли сына своего въ мирѣ послати и тѣмъ благодѣти явитися.⁹⁷

Автор драматизує оповідь через діалогічне мовлення, причому подвійне, а то й потрійне майже одночасне спілкування: Сара – Авраам, Благодать – Бог, Богородиця (Дѣвица) – Бог. Коли Марія покійно відповіла ангелові: «Се раба

⁹⁷ Там само.

Господня, буди мнѣ по глаголу твоему»⁹⁸, тоді й Сара зачала – вільна вільного, тоді народився син, а не раб. (Тут йдеться про Ісаака та Ізмаїла, Божу обітницю і вірність їй).

Ларіонове розуміння категорій Закону і Благодаті не суперечить богословському. Старозавітній Мойсеєвий Закон – Тора – був ознакою першості єврейського народу з-поміж інших поганських, він уважався угодою між Богом і Його людьми. Книги Старого Завіту показують, що за порушення договору євреям доводиться нести відповідальність – бути покараними. Приписи Закону регулювали життя особи для її блага і це підтверджує псалмопівець: «Блажен чоловік, що за порадою безбожників не ходить і на путь грішників не ступає, і на засіданні блюзнів не сідає, але в Господа законі замилювання має і над його законом день і ніч розважає» (Пс 1, 1-2). Навіть серед християн побутують стереотипи щодо Закону, який сприймають лише в межах Старого Завіту, а отже, він не є актуальним. Не все так однозначно. Новий Завіт приносить новий Закон, написаний не на кам'яних плитах, а в глибині сердець. Ісус як ортодоксальний єврей також дотримувався Мойсеєвого Закону, Він прийшов не для того, щоб його заперечити, а щоб виконати. Повнота цього Закону звершується у заповідях Любови.

Ісус Христос говорить про Закон у Нагірній проповіді: «Не думайте, що я прийшов усунути закон чи пророків: я прийшов їх не усунути, а доповнити» (Мт 5, 17), тому цікаво зробити лінгвістичний аналіз текстів Нового Завіту та з'ясувати частотність вживання і семантичне наповнення концепту Закон. Іменник νόμος трапляється у Новому Завіті 195 разів, зокрема в тексті Євангелія від Матея 8 разів, Марка – жодного, Луки – 9, Йоана – 15, у Діяннях апостолів – 18, найбільше у посланні апостола Павла до римлян – 74 рази, Першому посланні до коринтян – 9, до галатів – 32, до ефесян – 1, до филип'ян – 3, Першому посланні до Тимотея – 2 рази, до євреїв – 14, у посланні Якова – 10⁹⁹.

⁹⁸ Там само.

⁹⁹ Aland K. *Vollständige Konkordanz zum griechischen Neuen Testament*. Berlin 1983, 192-193.

У Старому Завіті єврейське *tora* означає «закон» і вживається 220 разів. Щоправда, це розуміння Закону відрізняється від сучасного, адже ми звикли сприймати Закон як те, що регулює суспільні відносини, при чому законодавцем найчастіше виступає державний орган, натомість Закон для євреїв – це радше настанови. Важливим Законом був так званий *lex talionis* – душу за душу, око за око, зуб за зуб, його правильне трактування пов'язане зі справедливим відшкодуванням завданої шкоди, але не з помстою¹⁰⁰.

Єврейський закон – це не лише Декалог, а 316 приписів з різних місць П'ятикнижжя. Ці закони дані Богом через Мойсея, на відміну від інших відомих тогочасних зводів законів. Усі біблійні закони вміщені в контекст заповіту Бога з Ізраїлем. Тому треба розуміти, що відносини з Богом встановлюються не завдяки Закону, а завдяки Благодаті Божій, адже Закон забороняє те, що може зруйнувати стосунки з Богом, і показує шлях, яким можна жити в повноті Благодаті. Новий Завіт пропонує дещо інше тлумачення Закону. Але знову ж таки його тлумачення не можна звести до спільного знаменника. Але чи Христос заперечує закон? Власне, відповідь на це питання можемо знайти в уривку Євангелія, де Христос запевняє, що прийшов сповнити Закон, тобто виконати його. Закон є втіленням істини (Рим 2, 1-19), тому апостол Павло впевнений, що він – добрий¹⁰¹. Закон не знищується вірою, але християни утверджують Закон (Рим 13, 10), виконуючи Закон, вони живуть за духом (Рим 8, 4) і в любові (Рим 13, 10).

Отже, закон є своєрідною підготовкою до прийняття і розуміння Євангелія (Гал 3, 24). Ніхто не може спастися ділами Закону (Гал 2, 16), бо спасення є даром, який отримуємо через віру (Рим 4, 4-5; Еф 2, 8-10; Флп 3, 9). Завдяки Закону грішник усвідомлює гріх (Рим 3, 20; 7, 7) і розуміє, що потребує

¹⁰⁰ *Євангельський словарь библейского богословия* / ред. У. Элзулл, пер. с англ. В. Гаврилова. Санкт-Петербург 2000, 355.

¹⁰¹ «А ми знаємо, що закон добрий, коли хтось уживає його за законом, відаючи, що закон дано не для праведника, лише для беззаконних, непокірних, безбожних, грішників, нечестивих та нечистих, батьковбивців та матеревбивців, душегубців, розпусників, мужоложців, людокрадів, забріханців, кривоприсяжників і для всіх інших, що противляться здоровому навчанню, згідно з Євангелією слави блаженного Бога, яку мені довірено було» 1 Тим 1,8-11.

посередника для відкуплення. Варто поглянути також на трактування Закону в інших апостольських творах. У посланні до євреїв Закон як стародавнє надбання розглядається з погляду культу (Єв 7, 5; 7, 19; 10, 1), в апостола Якова – з погляду моральних приписів (Як 1, 25; 2, 8), в апостола Йоана «Закон» завжди означає Закон Мойсея (Йо 14, 15; 15, 13; Од 12, 17)¹⁰², а в Євангелії від Йоана є кілька виразних місць проти юдеїв.

Закон Божий – це Його засіб освячення. Він освятив Ізраїль у Своїй Благодаті і хоче, щоб ця святість зберігалася. Ісус підтвердив таке значення Закону. Христос був покараний згідно з єврейським Законом, і це було більшим виявом любови і присутності Бога, ніж перебування у храмі. Христос вчив, що для виконання Закону, треба служити іншому – бути сіллю землі і світлом світу, щоби приносити плоди. Призначення Закону – поступове переображення дітей Божих і наближення їхнє до образу Сина, тому Христос дає «нові заповіді» – Блаженства. Отож, Христос не засуджував дотримання єврейського Закону, бо сам його частково дотримувався, але наголошував на новому Законі – Законі любови.

Якщо вдалося відкинути упереджене розуміння Закону, то варто й переосмислити християнську концепцію Благодаті¹⁰³, сліди якої бачимо і в Старому Завіті «у формах обітниць і надії»¹⁰⁴, а тому вона пов'язана зі священним Союзом. Благодать подібна до батьківського благословення, яким дорожили старозавітні. Бог безкорисливо дарував Себе від початку часів, а особливо близькими ці стосунки були з окремими «вибраними» особами, а відтак і народом, із якого вийшов Син Божий – найвищий вияв Його Благодаті.

¹⁰² *Словник біблійного богослов'я* / ред. Ксав'є Леон-Дюфруа та ін. / Пер. з фр. Вл. Софрон Мудрий ЧСВВ / 3-тє вид. Жовква 2014, 294-295.

¹⁰³ Неординарною виявилася монографія Тараса Шмігера, де авторові вдалося проінтерпретувати концептну матрицю Іларіонового *Слова* на прикладі концепту **благодѣтъ** в давньоукраїнському оригіналі, українському та англійських перекладах. Див.: Шмігер Т. *Перекладознавчий аналіз – теоретичні та прикладні аспекти: давня українська література сучасними українською та англійською мовами*. Львів 2018.

¹⁰⁴ *Словник біблійного богослов'я* / ред. Ксав'є Леон-Дюфруа та ін. / Пер. з фр. Вл. Софрон Мудрий ЧСВВ / 3-тє вид. Жовква 2014, 41.

Давньогрецьке *χάρις*¹⁰⁵ новозавітні автори вжили 156 разів, зокрема в тексті Євангелія від Луки 8 разів, Йоана – 4, у Діяннях апостолів – 17, найбільше у посланні апостола Павла до римлян – 25 разів, Першому посланні до коринтян – 10, у Другому – 18, до галатів – 7, до ефесян – 12, до филип'ян – 3, до колосян – 5, у Першому посланні до солунян – 2 рази, у Другому – 4, до Тимотея 4 і 5 в Першому і Другому відповідно, до Тита – 4, до Филимона – 2, до євреїв – 8, у посланні апостола Якова – 2 рази, в Петрових посланнях – 10 і 2, один раз у Другому посланні Йоана, стільки ж у Юди і двічі у книзі Одкровення¹⁰⁶.

Частотність слововживання чітко показує важливість концепту для ранньохристиянського богослов'я. Домінантний сенс Благодаті полягає в даруванні («Та коли з'явилась доброта й любов до людей Спаса нашого Бога, він спас нас не ради діл справедливости, які ми були зробили, але з свого милосердя, купіллю відродження і відновленням Святого Духа, якого вилив на нас щедро через Ісуса Христа, нашого Спаса, щоб ми, оправдані його благодаттю, стали згідно з надією спадкоємцями життя вічного» Тит 3, 4-7), ба більше, часом вона зовсім алогічна, бо зростає там, де збільшився гріх і приносить безліч плодів. Певно, тому митрополит Іларіон вибрав саме таку тему епідейктичної проповіді, яка прославляла «негідного» зватися святим: «Но ѿ законѣ мѡвѣкомъ данѣ|ѣмъ. ѿ ѿ бл҃годѣти ѿ исти|нѣ і|ѿ хри|стомъ бывшіи. по| вѣсть і| єсть. ѿ чтѡ ѡ|спѣ за|конъ, что ли бл҃гѣть»¹⁰⁷. Частина попередньої цитати, яка є також і в оригінальній назві *Слова про Закон і Благодать*, взята з прологу Євангелія від Йоана, що читається на воскресній літургії. А це важливо, бо такі міжтекстові взаємодії відкривають несподівані інтерпретації.

¹⁰⁵ У Старому Завіті відповідником вважається термін *hen*, який трапляється близько шістдесяти разів. Див.: *Євангельський словарь библейского богословия* / ред. У. Елуэлл, пер. с англ. В. Гаврилова. Санкт-Петербург 2000, 99.

¹⁰⁶ Aland K. *Vollständige Konkordanz zum griechischen Neuen Testament*. Berlin 1983, 298-299.

¹⁰⁷ Акентьев К. «Слово о законе и благодати» Илариона Киевского, 124.

3.2. Інтертекстуальні зв'язки

Теорія інтертекстуальності, що окреслилася наприкінці 60-х років ХХ століття зусиллями, зокрема, Юлії Кристевой¹⁰⁸, Ролана Барта¹⁰⁹ і Жерара Женетта¹¹⁰, не називала абсолютно нове явище літературного процесу. Хоча це поняття виросло із наукових напрацювань Фердинанда де Соссюра¹¹¹, Юрія Лотмана¹¹², а особливо теорії діалогізму Михайла Бахтіна¹¹³, можна впевнено стверджувати, що взаємозв'язки і взаємовпливи текстів іманентно присутні від початків творення і функціонування літератури.

Кажуть, що *ex nihilo nihil fit*, а отже, будь-який текст є інтертекстом на різних рівнях. Кожен автор є «плодом» конкретного часу, простору і культурних топосів, які формують його як особистість і творця. Відтак ця закоріненість у контексти виявляється у черпанні зі спільного сховища. Інакше кажучи, автор конструює свій текст, вибираючи необхідні елементи з уже наявних слів, фраз, жанрів, кодів, ритмічних моделей, походження яких не завжди легко унівокативно встановити. Автор працює з «чужим» матеріалом, модифікує його, вдосконалює, збагачує конотаціями, конструюючи нову дійсність – оригінальний текст, що говорить водночас різними голосами, а тому захоплює того читача, який здатен їх почути.

Якщо все вже було сказане до нас (і на це натякає Ліна Костенко), а процес творення тексту нагадує радше алгоритми комбінаторики, то як літературознавцеві дати собі раду з поліфонією мозаїчних творів? Французька дослідниця Наталі П'єге-Гро¹¹⁴, видається, пропонує найбільш

¹⁰⁸ Кристева Ю. *Избранные труды: Разрушение поэтики*. Москва 2004.

¹⁰⁹ Барт Р. *Від твору до тексту // Слово. Знак. Дискурс. Антологія світової літературно-критичної думки в ХХ ст.* / За ред. М. Зубрицької. Львів 2002, 380-384.

¹¹⁰ Genette G. *Palimpsests: Literature in the Second Degree*. Trans. Channa Newman and Claude Doubinsky. Lincoln 1997.

¹¹¹ Соссюр Ф. де. *Курс загальної лінгвістики* / пер. з фр. А. Корнійчук, К, Тищенко. Київ 1998.

¹¹² Лотман Ю. *Текст у тексті // Слово. Знак. Дискурс. Антологія світової літературно-критичної думки в ХХ ст.* / За ред. М. Зубрицької. Львів 1996, 428-441.

¹¹³ Бахтин М. *Эстетика словесного творчества*. Москва 1986.

¹¹⁴ П'єге-Гро Н. *Введение в теорию интертекстуальности* / Пер. с фр. общ. ред. и вступ. ст. Г. Косикова. Москва 2008.

повну класифікацію типів інтертекстуальних зв'язків, при чому, як і Ж. Женетт, робить поділ за відношеннями співприсутності і деривації, а також протиставляє імпліцитні та експліцитні зв'язки.

Певно, найбільш поширеним типом інтертекстуальності є цитата. Її можна назвати емблематичною формою, бо вона найбільш впізнавана. Реципієнтові не обов'язково володіти багатим читацьким досвідом і докладати інтелектуальних зусиль, аби її побачити, бо її виділяють графічно: лапками, курсивом чи іншими поліграфічними способами. Здавалось би, що цитування є найпростішим способом створення тексту, але важливо відзначити принаймні два моменти: цитата свідчить про авторитетність вибраного тексту і його фрагмента; спосіб введення цитати в текст і контекст несе більше смислове навантаження, аніж початкове повідомлення.

Поле, де цілком виправдано і доречно трапляються цитати, є тексти релігійного спрямування, які звертаються до так званих священних книг. Наприклад, безліч християнських текстів мають в основі текст Святого Письма. Біблійний інтертекст як явище українського середньовічного тексту дослідила Вікторія Гоголіна, яка в дисертаційному дослідженні *Поетика біблійного інтертексту в «Києво-Печерському патерику»* актуалізувала тезу про те, що опрацювання та використання Святого Письма є вагомою частиною літературного середньовічного дискурсу й проблеми книжності, яка розкриває причини й мету частого цитування Біблії у творах середньовічних авторів, а також окреслила особливості середньовічного цитування, проаналізувала аспекти призначення біблійних цитат зі Святого Письма¹¹⁵. Отже, не лишень у *Києво-Печерському патерику*, що такий близький до Іларіонового часу й місця, треба шукати міжтекстові взаємодії, їх можемо простежити і в текстах давньої української літератури, яка від свого початку аж до XVIII століття плідно опрацьовувала подібні теми, і, як органічно довів Нортроп Фрай, «елементи Біблії (образність і наратив – О. Ч.) формують ті засади художності [...], на

¹¹⁵ Гоголіна В. *Поетика біблійного інтертексту в «Києво-Печерському патерику»*. Докторська дисертація, Львівський національний університет імені Івана Франка 2019.

яких базувалася західна література до вісімнадцятого сторіччя і якими вона великою мірою все ще оперує»¹¹⁶.

Приміром, частина одного із перших текстів нашої літератури і об'єкта мого наукового дослідження – *Слова про Закон і Благодать* митрополита Іларіона – фактично є мозаїкою, складеною зі «смальти»-цитат Старого і Нового Заповітів, а також інших святоотцівських текстів¹¹⁷. Навіть назва епідейктичної проповіді відсилає до прологу Євангелія від Йоана, а саме до 17 стиха: «Закон бо був даний від Мойсея, благодать же й істина прийшла через Ісуса Христа». Проповідник не тільки майстерно зіставляє цитати, він інтегрує їх у власний текст, що набирає ваги і сакральності. Не можна оминати увагою той факт, що митрополит Іларіон не наслідує формально патристичні чи візантійські гомілетичні твори, а на структурному рівні запозичує елементи літургійної поезії – тропарі і кондаки акафісного типу. Ба більше, вплітає ці ритмічні зразки так, що проповідь стає поезією.

Зрозуміло, що Іларіон був ерудованим автором із поважним списком лектури. При чому його *mustread*-перелік міг бути доступним для читачів XI століття, але з перспективи читача XXI століття не всі місця в тексті вдається ідентифікувати як запозичені, бо можливість збагнути інтертекстуальні зв'язки залежить від режиму читання і активності читача, від його обізнаності й пам'яті. Адже кожен актуалізує закладені автором сенси згідно зі своєю спроможністю. Вражає, що досі дослідники віднаходять нові й нові текстові паралелі зі *Словом*. Скажімо, Борис Успенський зауважив подібності між творами Іларіона і Псевдо-Ісихія Єрусалимського¹¹⁸. Хоча пряме запозичення з тексту датованого VI-VII століттям видається малоімовірним, та пошук

¹¹⁶ Фрай Н. *Великий код: Біблія і література* / пер. з англ. І. Старовойт. Львів 2010, 9.

¹¹⁷ Частково розглядає інтертекстуальність з-поміж інших мовностилістичних особливостей Іларіонового *Слова* Жанна Колоїз. Див.: Колоїз Ж. *Мовностилістичні особливості «Слова про закон і благодать» Іларіона // Актуальні проблеми слов'янської філології : Серія : Лінгвістика і літературознавство : міжвуз. зб. наук. статей / гол. ред. В. А. Зарва. Бердянськ 2011. Вип. XXIV. Ч. IV, 445-453.*

¹¹⁸ Uspenskij V. *Иларион Киевский и Псевдо-Исихий Иерусалимский (Неизвестная греческая параллель к Похвальному слову Илариона князю Владимиру) // Schnittpunkt Slavistik: Ost und West im wissenschaftlichen Dialog. Festgabe für Helmut Keipert zum 70. Geburtstag. Hrsg. von Irina Podtergera, Teil 2: Einflussforschung. Göttingen 2012, 139-144.*

спільних джерел міг би додати цікаві штрихи до картини інтертекстуальних взаємодій.

Правду кажучи, великий шмат роботи у справі ідентифікації інтертекстуальних зв'язків і їх типів вже зроблений. Академічне видання *Слова про Закон і Благодать* Константина Акентьєва містить 290 приміток з біблійними цитатами, парафразами й алюзіями, що становлять близько тридцяти відсотків текстової тканини слова¹¹⁹, але огляд відмінностей між першоджерелами і «шляхом цитування» виявляє беззаперечну оригінальність твору¹²⁰. Науковець зауважив, що безпосередніми джерелами біблійного субстрату *Слова* здебільшого були богослужбові тексти – апракоси, псалтирі і паремійники, тому взяв до уваги тексти константинопольської, єрусалимської і студійської традицій V-XII століття. Медієвістові вдалося побачити паралелі, зокрема, у фрагментах давніх слов'янських рукописів і святоотцівських творах, а також в кондаку *На оновлення Св. Софії*, слові Йоана Дамаскина *На оновлення оновлень*, анонімному давньоруському *Слові на оновлення Десятинної церкви* та службах рівноапостольним святим Климентові та Константину¹²¹.

Аналіз явних та прихованих відсилань до інших текстів, цитат і натяків переконує в книжному способі мислення автора. Згрубша митрополит користується новозавітніми писаннями. Часом він точно відтворює цитату, деколи розширює її інтерполяціями, в інших випадках маємо парафрази й алюзії, ремінісценції чи навіть скорочені перекази біблійних уривків, дещо можна розпізнати як стереотипні формули, а ще інше – контамінації. Звідси й думка про використання головних композиційних принципів біблійної риторики¹²². Фактично, модуси функціонування «чужого» тексту в архітектоніці *Слова* заслуговують на спеціальні розлогі наукові студії. Коли б поглянути на текст

¹¹⁹ Акентьєв К. «Слово о законе и благодати» Илариона Киевского, 119.

¹²⁰ Dykstra T. *Metropolitan Ilarion of Kiev's Use of Scripture in Defense of Russian Autocephaly* // Saint Vladimir's Theological Quarterly 2000, 223.

¹²¹ Акентьєв К. «Слово о законе и благодати» Илариона Киевского, 120-121.

¹²² Дзиффер Дж. *Язык и стиль Слова «О законе и благодати»* // Учен. зап. Казан. Ун-та. Сер. Гуманит. науки 2013. Т. 155, кн. 5, 12.

через лінзи сучасних методів, наприклад, структуралізму і постструктуралізму, і поєднати формальний аналіз разом із герменевтикою, то, видається, можна було би висновувати оригінальні концепції.

Спробуємо поглянути ближче лише на один невеликий уривок тексту, який повторює домінуючу тему проповіді (продовжуючи музичною термінологією, краще назвати це повторення модуляцією, відхиленням і водночас розширенням).

Но ѿ законѣ мѡвѣкомъ данѣ|ѣмъ. и ѿ бѣгодѣти и исти|нѣ іѵ хрїстомъ бывшіи. по
вѣсть сї єсть. и чтѡ оуспѣ| законъ, что ли блгѣть. прѣ|жѣ| законъ. ти по томъ блгѣть.| прѣ|жѣ
стѣнь. ти по томъ| истина. ѡбразъ же законъ и бѣгодѣт|и. агаръ и сарра. работнаа агаръ. и
свободна|а сарра, ра|ботнаа прѣ|жѣ. ти по томъ| свободаа¹²³.

Іларіон уже вчетверте відтворює тут стих, яким закінчується пасхальне євангельське читання, отже, слухачі добре вловлювали загальну тональність Христового Воскресення і пам'ятали те, що передує кодї: «Споконвіку було Слово, і з Богом було Слово, і Слово було – Бог» (Йо 1, 1); «У ньому було життя, і життя було – світло людей. І світло світить у темряві, і не поїняла його темрява» (Йо 1, 4-5); «... і світ ним виник – і світ не впізнав його. Прийшло до своїх, – а свої його не прийняли. Котрі ж прийняли його – тим дало право дітьми Божими стати, які в ім'я його вірують» (Йо 1, 10-12); «І Слово стало тілом, і оселилося між нами, і ми славу його бачили – славу Єдинородного від Отця, благодаттю та істиною сповненого» (Йо 1, 14). Повторюю тут окремі рядки, щоби наголосити на значущих моментах, які так чи інакше вириваються в Іларіоновому *Слові*. Наприклад, відштовхуючись від Йоанової вишуканої поетичної форми, нашому авторові вдається втримати задану літературну форму. Але й не це найважливіше. Адже цей уривок розкриває правду про суть християнства – віру в божественну природу Ісуса-чоловіка, вочленення Слова-Логоса. Далі в тексті *Слова про Закон і Благодать* Іларіон розкриє проблему

¹²³ Акентьев К. «Слово о законе и благодати» Илариона Киевского, 124.

єдності двох природ в Ісусі Христі, а ідея Логоса пов'язана зі храмом Святої Софії, де Іларіон міг виголошувати урочисту проповідь. Знаково, що улюблений учень Христа в гимні, що відкриває його Євангеліє, згадує про останнього пророка – Йоана Хрестителя, який перебуває наче на межі Старого і Нового Завітів, який свідчив про світло (тому й закиди щодо заперечення чи відкидання Старого Завіту не виправдані). Звідси береться протиставлення світла і темряви, яку перемагає Світло. Митрополит Іларіон здійснив складний і детальний екзегетичний аналіз тексту Святого Письма, він ампліфікував закладені сенси так, що *Слово* ілюструє, пояснює євангельське читання в проєкції для саме його слухачів, які мають усвідомити дар Божий, даний через діяльність князя Володимира, зватися християнами – дітьми Божими. Коли проповідник виголошує «І Слово стало тілом, і оселилося між нами», то пізніше вказує роль Матері Слова (до Богородичної теми ще звернуся у відповідному розділі). Тобто зміст першої частини Іларіонового *Слова про Закон і Благодать* заздалегідь продиктований специфікою жанру проповіді.

Повертаючись до інтертекстуального аналізу вибраного абзацу, зверну увагу на потребу критичної настанови до пошуку міжтекстових зв'язків, бо не завжди вони виправдані. Викликає сумніви, приміром, в наступних рядках визначена Акентьєвим алюзія на стихи з послань апостола Павла до євреїв. Бачимо в Іларіона «прѣже| законъ. ти по томь влѣтъ.| прѣже| стѣнь. ти по томь| истина.», а дослідник вбачає тут алюзію на Євр 8, 5 і 10, 1. Якщо звернемося до першоджерела, то дізнаємося, що апостол говорить про Христа – первосвященника і посередника, а конкретно в п'ятому стиху про священників, які приносять дари «та служать образу й тіні небесної святині згідно зі словом, як про те повчив Господь Мойсея заздалегідь...», а в десятому розділі маємо: «Закон бо, мавши лиш тінь майбутніх благ, а не самий образ речей...». У першому випадку аж ніяк не йдеться про Закон як тінь, бо апостол каже про образ і тінь небесної святині, себто намету для жертвоприношень і поклоніння Богові, згідно зі вказівками, що Господь дав Мойсеєві. Натомість наступний

епізод зосереджений на старозавітніх жертвах і справді трансліює думку, що Закон є тінню. Закінчується уривок парафразою з Гал 4, 22-24, яка відсилає до інтерпретації образів Агар і Сарі – рабині і вільної – як двох завітів.

Крім того, не можна залишити поза увагою ще один суттєвий аспект особливостей функціонування інтертексту в *Слові про Закон і Благодать*. Якщо для автора тексту Святого Письма були доступними для особистого використання, то вірогідно, що для більшості слухачів-читачів ці тексти були відомі «на слух», причому їх можна було чути відповідно до чітко регламентованого календаря богослужбових відправ (не забуваймо, що ні автор, ні реципієнти тоді не знали Біблії в звичному для нас вигляді, хіба що користувалися грецькими варіантами, а не церковнослов'янськими). І що цікаво, в такому випадку цитати, парафрази, алюзії відсилають не до цілісного, приміром, четвертого розділу Послання до галатів, а до тієї частини, що входить до складу перикопи на Різдво Богородиці, відповідно до константинопольської традиції, на Зачаття і Успення Богородиці, за студійською традицією, чи як прийнято в Церквах єрусалимської традиції, – на останній день октави Оновлення Єрусалиму і останній день октави Успення Богородиці (пам'ять Авраама, Ісаака і Якова)¹²⁴. Тому когнітивна система реципієнта свідомо чи несвідомо встановлює кореляції між текстом і його літургійним контекстом¹²⁵.

3.3. Богослужбовий контекст

Окрім того, що *Слово про Закон і Благодать* пов'язане з богослужбовими текстами на рівні інтертекстуальних кореляцій, воно демонструє дотичність до

¹²⁴ Там само.

¹²⁵ Щось подібне може відбуватися і в сприйнятті деяких текстів сьогодні. Мій улюблений приклад стосується 113 псалма, який частково став першим антифоном Богоявлення. Частково, бо до антифона увійшли перші п'ять стихів, а четвертий опущений, певно, тому що там «гори, мов барани, скакали, горби – немов ягнята». Хоча мені дуже подобається вибір псалмопівця у зображенні невимовної радості, в Літургії ми цього не почуємо. Тож мій читацький і літургійний досвід стане причиною того, що коли я почую-побачу «Во ізході Ізраїлевім із Єгипту, дому Якова із людей варварів», мозок «підсуне» мені зв'язок не з так званим пасхальним гимном, текстом 113 псалма загалом, а зі святом Богоявлення Господа Бога і Спаса нашого Ісуса Христа.

літургійної традиції виголосом «Господи, благослови, Отче!» і *Молитвою*, що була частиною Чину Новоліття. Спробуймо піти далі і припустити, що текст митрополита Іларіона певною мірою був причетний до укладення і формування служби святому Володимирові. Очевидно, що Іларіон успішно «зіграв» свою роль в канонізаційних процесах Великого князя, але чи існує спільна образність і риторичність в його *Слові* та богослужбових текстах, які з'явилися пізніше.

Почитання Володимира як святого зародилося ще в XI столітті (Іларіон послідовно називає князя «блаженний», що означало «святий»¹²⁶), але набуло виразних рис у XIII. Тогочасна Східна Церква не мала чітких процедур долучення до лику святих, але для запису імені в Синодик треба було отримати згоду константинопольського патріярха. Ще однією причиною такого тривалого процесу була відсутність чуда за посередництвом претендента на визнання святости.

Прикметно, що на честь Володимира освячували церкви, створювали іконографічні зображення, укладали спеціальні богослуження та молитви. До проблеми розвитку літургійних текстів на честь святого звернувся, зокрема, Олександр Протасевич, і розглянув у магістерській праці тексти публічних та приватних богослужень, а саме: *Вечірньої, Утрені, Божественної Літургії та Молебня з Акафістом*¹²⁷.

Обсяг і, зрештою, предмет мого дослідження не дозволяє зосередитися на ґрунтовнішому огляді служби святому Володимирові¹²⁸, оригінальнішим і доцільним буде зіставлення поетики *Слова про Закон і Благодать* і літургійних текстів з Мінеї, виданої в Почаєві 1761 року¹²⁹, яка є останнім офіційним виданням УГКЦ, а ще було би цікаво простежити подібності з Праздничною

¹²⁶ Успенский Б. *Когда был канонизирован князь Владимир Святославич?* // *Историко-филологические очерки*. Москва 2004, 76.

¹²⁷ Протасевич О. *Свято святого рівноапостольного Великого князя Володимира, у святому хрещенні названого Василієм, в традиції УГКЦ*. Магістерська робота, Український католицький університет 2011.

¹²⁸ Див.: Милютенко Н. *Службы св. Владимиру* // *Святой равноапостольный князь Владимир и крещение Руси*. Санкт-Петербург 2008, 206-213; Василик В. *Служба св. равноапостольному князю Владимиру и кирилло-мефодиевская традиция* // *Петербургские славянские и балканские исследования*. Санкт-Петербург 2013 № 2, 67-77.

¹²⁹

Мінея.

Липень.

Почаїв

1761

//

https://drive.google.com/file/d/1wlc3bV78BWR808ceZ9BEDII_Ocj47cLT/view (06.12.2020)

мінею кінця XIII – початку XIV століття¹³⁰, але то вже в межах іншого дослідження.

Стихири на Великій вечірні мають топоси, які нагадують про *Слово*. Володимир названий другим Константином словом і ділом, бо полюбив Христа, хоча й не народився в християнстві, як і Константин (в Іларіона: «Подобниче великааго Коньстантина, равноумне, равнохристорлюбче, равночестителю служителемь его»¹³¹). Здавалося би, що уподібнення Володимира до Константинопольського князя і святого може бути очевидним порівнянням і не обов'язково походити з Іларіонової проповіді, але далі маємо ще яскравіші «збіги», наприклад, наступна стихира на *Господи, взиваю...* згадує про Закон Мойсеєвий:

весе́лится вѣ́чно свѣ́тло сїѡни,* гора сїнайская,* мовѣ́сейскимъ ѡсѣ́тившимъ
закономъ* невидимаго видѣ́вши:* свѣ́тло же сїѡла весе́лится и ра́дѣется,* великій градъ тво́й
васи́ліѣ:* не ѣ́кво во мѡра́цѣ, но ѣ́кво въ дѣ́лѣ сїѡ со о́цѣмъ видѣ́ въ себѣ́ гла́вима.* е́гоже мо́ли,*
спѣ́ти и просвѣ́тити дѡ́шы на́ша.¹³²

Автор богослужбового тексту порівняв гору Сіон з великим містом, адже обоє веселяться і радіють у вічному світлі. Як гора, освячена Мойсеєвим Законом, тому сіяє у світлі, так і місто Васи́лія вже не в темряві, а в Дусі Сина з Отцем. Сміслова лінія стихир не має протиставлень, які впізнаємо у *Слові*, тут радше зіставлення, але зіставлення тих самих образів. Привертає увагу згадка про Київ, який названий великим містом Васи́лія, бо й Іларіон серед заслуг Володимира вирізняє справу, яку продовжив Ярослав, – розбудову Києва: «Виждь же и градъ, величѣством сиающъ, виждь церкви цветущи, виждь христіанство растуше, виждь град, иконами святыихъ освѣщаемъ и

¹³⁰ *Миняя праздничная*. Кон. XIII - нач. XIV вв. 114 л. // <https://vivaldi.nlr.ru/bc000001231/view/#page=06.12.2020>

¹³¹ *Слово о законе и благодати митрополита Илариона* // <http://litopys.org.ua/oldukr2/oldukr01.htm> (08.12.2020)

¹³² *Миняя. Липень* // https://drive.google.com/file/d/1wlc3bV78BWR808cez9BEDII_Ocj47cLT/view (06.12.2020)

блистающесея, и тимьяномъ обухаемъ, и хвалами божественами и пѣнии святѣими оглашаемъ. И си всѣя видѣвъ, възрадуися и възвеселися и похвали благааго Бога, всѣмъ симъ строителя!»¹³³. Святий будував не лишень столицю Руси, зводячи оборонні споруди і храми (таким чином, створив привід назвати Київ матір'ю градѣвъ і вѣспасіаѣмымъ¹³⁴), а принісши світло Христової віри, заклав фундамент для будівництва й сам брав активну участь у зведенні стін міста Божого, так би мовити, граду духовного.

Спасительне хрещення удостоїло Василія називатися рівноапостольним, він, *яко аплъ хртѣвъ*¹³⁵, поширював правдиву віру, відтак стихира величає його блаженным, тобто носієм Благодаті.

Прикметною є присутність у цих богослужбових текстах Володимирових синів Бориса і Гліба, яких названо також за християнським звичаєм Романом і Давидом¹³⁶, натомість Іларіон, як не дивно, їх оминає. Не можна було обійтися в обох випадках без княгині Ольги – праматері Єлени, разом із якою князь утвердив нову віру.

Невипадково читання на *Вечірній* нагадують про Соломона. Біблійний цар провадив неідеальне моральне життя, та залишився взірцем мудрости. Можливо, Володимирові вади в очах Господніх важать значно менше, ніж мудре рішення навернення. Справедливіше називати факт навернення не особистим вибором, радше актом співпраці з Господом, відповіддю на Його поклик.

вѣрѣтъ єго якѡ павла прѣжде, и постави кнѣзѡ вѣрна на землі своѣй,*
просвѣтившаго люди своѣ чтнѣмъ крещеніємъ*¹³⁷.

¹³³ Слово о законе и благодати митрополита Илариона // <http://litopys.org.ua/oldukr2/oldukr01.htm> (08.12.2020)

¹³⁴ Мінея. Липень // https://drive.google.com/file/d/1wlc3bV78BWR808cez9BEDII_Ocj47cLT/view (06.12.2020)

¹³⁵ Там само.

¹³⁶ До слова, і тексти стихир, і *Слово про Закон і Благодать* не мають послідовности в називанні святого князя. Автори використовують слов'янське ім'я, дане при народженні, і грецьке християнське ім'я. Так само й тут спочатку гімнограф оспівує Бориса і Гліба, а вже в наступних рядках – Романа й Давида.

¹³⁷ Там само.

Стихира Володимирові також згадує про апостола Павла, який зумів стати великим у Царстві Небесному, хоча й не відповідав «нормам святости». Бог перемінив його серце, як і Володимирове, тому Іларіон акцентував на тотожності образу сліпоти, засліплення сьйвом Христової Благодаті і прозріння – пізнання Христа і Його волі. Ідентичну тему розгортає автор й у безпосередній похвалі, бо завдяки хрещенню відкрилися очі серця на світло Пресвятої Тройці.

Радуися, въ владыкахъ апостоле, не мертвыя тѣлеса въскрѣшавъ, нъ душею ны мертвы умерьшаа недугомъ идолослуженіа въскрѣсивъ! Тобою бо обожихомъ и живота Христа познахомъ. Съкорчени бѣхомъ от бѣсовьскыа льсти и тобою прострохомся и на путь животный наступихомъ; слѣпи бѣхомъ от бѣсовьскыа льсти, и тобою прострохомся сердечными очима, ослѣплени невидѣніемъ, и тобою прозрѣхомъ на свѣтъ трисолнечнаго божьства; нѣми бѣхомъ, и тобою проглагохомъ. И нынѣ уже малі и велицѣи славимъ единосущную Троицу.

Радуися, учителю нашъ и наставниче благовѣрію!¹³⁸

Щодо риторичних формул, то тут теж знаходимо промовисті збіги. Типові акафісні виголоси «Радуйся!» видаються органічними в богослужбовому тексті, та знаково, що вони присутні і в *Слові про Закон і Благодать*, що з'явилося значно раніше.

Рáдѣйсá, рwссійскá похвалó.* рáдѣйсá, вѣрнымъ правителю.* рáдѣйсá, вѣтвенный владимире началниче ншъ.* рáдѣйсá, вѣры забрало.* рáдѣйсá, чдо чдеем преславное.* и притекающимъ пристанище тихое.* рáдѣйсá, всестый каменю вѣры,* и молебниче ѿ поющихъ тл.* и величающихъ вѣрнѡ¹³⁹.

Тропар величає Володимира королем, що уподібнився до купця в

¹³⁸ Слово о законе и благодати митрополита Илариона // <http://litopys.org.ua/oldukr2/oldukr01.htm> (08.12.2020)

¹³⁹ Минея. Липень // https://drive.google.com/file/d/1wlc3bV78BWR808cez9BEDII_Ocj47cLT/view (06.12.2020)

пошуках найкращої перлини (в тексті «внїєра») і таки знайшов безцінний скарб, и ѿверѣлъ єси бѣщѣнный внїєръ хрѣта, и звѣрѣвшаго тѣ ѿкъ втораго павла¹⁴⁰. Інтенсивний духовно-світоглядний пошук справжньої мудрости – Істини, Правди – є шляхом метафізичним, тобто таким, що виходить за межі фізичного, наближаючись до *Prime causa* чи *Ens a se*, тобто Бога. Властиво, цей шлях людина не може долати самотужки, і в цьому його парадоксальність. Джерело всього сущого кличе особу, виходить назустріч і потребує хоч краплю людських зусиль, аби та пізнала Його як джерело безмежного щастя – Благодаті. Іларіон так говорить про перемену Володимира, бо сам Всемогутній Господь засіяв розум в серці колись безбожного князя.

И тако ему въ дни свои живущо и землю свою пасущу правдою, мужьствомъ же и съмысломъ, приде на нь посѣщение вышняго, призрѣ на нь всемилостивое око благааго бога, и всѣа разумъ въ сердци его, яко разумѣти суету идольскыи лъсти [и] възыскати единого бога сътворѣшааго всю тварь видимую и невидимую. И си слыша[въ], въздела сердцемъ, възгорѣ духомъ, яко быти ему христіану и земли его.¹⁴¹

У першому датованому творі давньоукраїнської літератури цілком прозоро виростає ідея розуму серця в процесі пізнання, що стане наскрізною темою метафізичної барокової поезії¹⁴² та апогеєм філософії кордоцентризму Григорія Сковороди аж через 7 століть. Богослужбовий текст розгортає також лінію метафізичної гносеології, де фігурують образи «розумних очей» і серця: «бл҃гогосрѣнѣ въ, просвѣтѣвый свѣтомъ раздѣльнымъ сердце твоє, свѣтѣлничє свѣтлый

¹⁴⁰ Мінея. Липень // https://drive.google.com/file/d/1wlc3bV78BWR808cez9BEDII_Ocj47cLT/view (06.12.2020)

¹⁴¹ Слово о законе и благодати митрополита Илариона // <http://litopys.org.ua/oldukr2/oldukr01.htm> (08.12.2020)

¹⁴² Див.: Чапля О. *Метафізична поезія Чернігівського літературно-філософського кола (Лазар Баранович, Іван Величковський, Дмитро Туптало)*. Магістерська робота, Львівський національний університет імені Івана Франка 2018.

вагілії»¹⁴³.

Порівняння чи радше зіставлення обох текстів дозволяє робити несподівані спостереження і висновувати відповідність на образному, структурному, семантичному і риторичному рівнях. Та найважливішою подібністю є спрямованість сенсів – похвала Володимирові за можливість участі руському народові в Небесному Царстві на бенкеті спасення.

3.4. Сотеріологічна перспектива

Якби треба було максимально лаконічно відповісти на запитання, в чому сенс проповіді митрополита Іларіона чи за що він прославляє Володимира, то можна було би цілком задовольнитися одним словом – «спасення». Перша частина твору, власне проповідь на євангельське читання воскресної літургії, в найзагальніших обрисах говорить про прихід Христа, Воплочення Слова, основна місія якого – відкуплення людського роду, а отже, його спасення.

Прикметно, що елементи сотеріологічного присутні й у Старому Завіті, де розуміння спасення підвладних Законові суттєво різнилося від учення Церкви. Його трактують у двох вимірах: земному й есхатологічному. Згідно з першим підходом, воно є Божим благословенням земними дарами і потомством (саме в цьому полягала обітниця Авраамові з Бут 12, 3: «Тобою всі племена землі благословлятимуться»), а другий спосіб осмислення передбачав містичне очікування Спасителя, переможця зла, про якого свідчили численні пророцтва. Можливо, для Іларіонових реципієнтів юдейський контекст був далеким. Тоді доречніше звернути увагу на язичницькі уявлення життєвого шляху, що не виходять за межі земного, натомість християнська віра в життя після біологічної смерті цілком перемінювала світоглядні основи.

Концепт спасення безсумнівно включав еклезіологічний чинник, бо

¹⁴³ Мінея. Липень // https://drive.google.com/file/d/1wlc3bV78BWR808cez9BEDII_Ocj47cLT/view (06.12.2020)

належність до Церкви як до містичного Тіла Христового уможлилювала участь у вічному житті¹⁴⁴. Тому проповідник насамперед благословить Бога, «яко не презрѣ до конца твари своєа идольськимъ мракомъ одержимѣ быти и бѣсовськимъ служеваниємъ гыбнути. Нѣ оправдѣ прежде племя Авраамле скрижальми и закономъ, послѣжде же сыномъ своимъ вся языки спасе Евангелиємъ и крещениємъ, вводя а въ обновление пакыбытіа, въ жизнь вѣчную»¹⁴⁵. Іларіон одразу ж пояснює промисел Божий щодо спасення людства, який тепер реалізується щодо руського народу. Ікономія¹⁴⁶ звершується у Воплоченні, житті Христа, Його хресній смерті та Воскресенні.

Да хвалимъ его убо и прославляемъ хвалимааго от ангель беспрѣстани, и поклонимся ему, емуже покланяются херувими и серафими, яко, призря, *призрѣ* на люди своа и не соль, ни вѣстникъ, нѣ Самъ спасе ны, не привидѣниємъ пришедъ на землю, но истинно, *пострадавѣ* за ны плотию и до гроба и съ собою вѣскрѣсив ны.¹⁴⁷

Аби перейти від пояснення, так би мовити, онтологічного масштабу до локального, проповідник застановляється над фундаментальними відмінностями юдейської віри і християнської, а отже, різниці Закону та Благодаті: «Яко иудеиство стѣнемъ и закономъ оправдаашеся, а не спасаашеся, хрѣстиани же истиною и благодатию не оправдаются, нѣ спасаются»¹⁴⁸. Визначальною ознакою юдейства, на якій наголошував митрополит, була «закритість» спільноти – вибраність народу і його першість з-поміж інших, натомість «християнскихъ же спасение благо и щедро простираяся на вся края

¹⁴⁴ Кипріянова сентенція *extra Ecclesiam nulla salus* сприймалася як догма впродовж століть і залишалася актуальною аж до Другого Ватиканського Собору, коли Догматична конституція *Lumen Gentium* розширила розуміння Церкви, до якої можна належати серцем, а не тілом.

¹⁴⁵ Слово о законе и благодати митрополита Илариона // <http://litopys.org.ua/oldukr2/oldukr01.htm> (08.12.2020)

¹⁴⁶ Принагідно зверну увагу на внутрішню форму слова ікономія, бо вона вказує на цікаву кореляцію з предметом дослідження. Грецьке *oikonomia* дослівно означає «управління домом», але ось це *vmos*, крім значень «управління», «устрій», має ще одне, яке було згадане при аналізі богословської категорії «Закон».

¹⁴⁷ Там само.

¹⁴⁸ Там само.

земленна»¹⁴⁹. Юдейська віра тільки для одного народу, а в християнстві, як каже апостол Павло до галатів, «нема юдея ані грека, нема невільника ні вільного, немає ні чоловіка ані жінки, бо всі ви одно у Христі Ісусі. А коли ви Христові, то ви *потомство Авраама* (курсив мій – ОЧ), спадкоємці за обітницею» (Гал 3, 28-29).

Незважаючи на ряд відмінностей між релігіями, помилково наполягати на ідеї засудження однієї з них, радше треба погодитися з міркуваннями Александра Авенаріуса, що «юдаїзм як релігія закону і християнство як релігія любові не протиставляються в Іларіоновому творі, але розуміються як два етапи в розвитку релігії»¹⁵⁰. На жаль, не випадає в межах роботи детальніше розглянути проблему етнічного конфлікту в новозавітній етиці, що відображена в посланнях апостола Павла, без яких, у свою чергу, неможливо інтерпретувати юдео-християнські стосунки з погляду Іларіона і робити висновки щодо можливої антиюдейської спрямованості *Слова про Закон і Благодать*¹⁵¹.

Повертаючись безпосередньо до тексту проповіді, варто відзначити Іларіонові алюзії на євангельські притчі. Зокрема, проповідник трактує Ісусову метафору про нове вино в старих бурдюках, записану майже ідентично в синоптичних Євангеліях (Мт 9, 17; Мр 2, 22; Лк 5, 37-39) відносно себе і власного народу.

Лѣпо бѣ благодати и истинѣ на новы люди вѣсиати. Не вѣливають бо, по словеси Господню, вина новаго учениа благодѣтна въ мѣхы вѣтхы, обетшавъши въ иудеиствѣ, «аще ли, то просядутся мѣси и вино пролѣтеться». Не могъше бо закона стѣня удержати, но многажды идоломъ поклонявшеся, како

¹⁴⁹ Там само.

¹⁵⁰ Avenarius A. *Metropolitan Ilarion on the Origin of Christianity in Rus': The Problem of the Transformation of Byzantine Influence // Harvard Ukrainian Studies*. Vol. XII-XIII. 1988-1989. Cambridge, Massachusetts: Ukrainian Research Institute of Harvard University, 695.

¹⁵¹ Важливою з цього огляду є розвідка, де встановлено типологічний зв'язок між *Словом* і першими внутрішньохристиянськими суперечками щодо рівності неофітів-язичників з наверненими юдеями. Ба більше, автор переконаний, що Іларіон прагнув забезпечити собі і своїй країні рівні права з єдиновірцями Візантії, а також довести, що колишньому язичникові дозволено очоловати християнську Церкву. Див.: Темчин С. *Слово о законе и благодати киевского митрополита Илариона и раннехристианская полемика // RUTHENICA* 2008 № 7, 40.

истинныа благодѣти удержать учение. Нъ ново учение – новы мѣхы, новы языки! «И обое съблюдется».¹⁵²

Руський народ уособлює нові міхи, тому йому простіше прийняти нове вчення, наповнитися молодим вином Благодаті. «Вся страны благыи Богъ нашъ помилова и насъ не презрѣ, въсхотѣ и спасе ны, и въ разумъ истинныи приведе»¹⁵³. Попри те, що Господь зволив трохи пізніше долучитися нам до віри Христової, ми ніскільки не меншовартісні порівняно з іншими, адже кожному робітникові Царства Небесний Отець платить однакову ціну згідно зі своїм милосердям.

Іларіонова заслуга полягає також у спробі вписати руську землю, «яже вѣдома и слышима есть всѣми четырьми конци земли»¹⁵⁴, в один ряд з Єрусалимом, Римом і Константинополем (може, особливо з Константинополем!). Руська держава стала могутньою і відомою заслугами успішної політичної діяльності Ігоря й Святослава, а їхній великий нащадок зумів прислужитися народові у значно важливішій справі – справі спасення. «Съвлѣче же ся убо каганъ нашъ и съ ризами ветъхааго человѣка, съложи тлѣннаа, оттрясе прахъ невѣриа и вълѣзе въ святую купѣль. И породися от Духа и воды, въ Христа крестився, въ Христа облѣчеся»¹⁵⁵. Народження абсолютно нової особи, повернення до стану раю, можливе завдяки зодягненню в «нового Адама», який зцілює людські немочі і робить особу носієм Благодаті. Власним вибором Володимир забезпечив собі нову якість життя, але й подарував її всьому народові. Хрещення Київської Руси відкрило двері до Царства, бо, як запевнив євангелист Марко, «хто увірує і охреститься, той буде спасенний» (Мр 16, 16).

Разом із метафізичним наближенням важить історіософська площина риторичної стратегії митрополита Іларіона, який акцентував на принципі

¹⁵² Слово о законе и благодати митрополита Илариона // <http://litopys.org.ua/oldukr2/oldukr01.htm> (08.12.2020)

¹⁵³ Там само.

¹⁵⁴ Там само.

¹⁵⁵ Там само.

рівності народів, сутнісній ідеї нової віри: «Тим то немає грека, ні юдея, ні обрізання, ні необрізання, ні варвара, ні скита, ні невольника, ні вільного, а все й у всьому – Христос» (Кол 3, 11).

3.5. Христологічний мотив

У *Слові про Закон і Благодать*, принаймні у першій його частині, яка жанрово є найближчою до проповіді, центральним образом, зрозуміло, є Христос, який є Істиною і Благодаттю. Більшість тем і образів *Слова* можна на різних рівнях пов'язати з Другою Особою Пресвятої Тройці, дотичність до Христа розвивається широкою амплітудою. Її вбачаємо і в спілкуванні Отця й Сина на початку часів, і у Воплоченні Логосу через Марію, і в Його діяннях впродовж історії. Попри наявність кількох ракурсів розмови про Христа, обмежуся власне христологічною проблематикою, а саме тими питаннями, що стосуються природи Ісуса Христа.

Як не дивно, митрополит, який проповідує для новонаверненого народу, і, зрештою, сам до нього належить, береться осмислювати один із найпроблемніших розділів догматичного богослов'я. Він мусить наголосити, що не відходить від православного (у значенні не конфесійної приналежності, а якості віри) вчення, а сповідує істини, potwierdжені на семи Вселенських Соборах, де Святі Отці сформулювали правди віри і перемогли ересі аріанства, монофізитства і несторіанства.

Іларіон говорить про Христа-Бога – другу Особу Пресвятої Тройці та історичного Ісуса з Назарету, – розвиваючи перевагу Благодаті над Законом. Закон даний через Мойсея – вибраного з-поміж інших, але таки чоловіка, а Благодать явлена в кенозисі самого Бога, який став Чоловіком. Рональд Божик (Ronald Bozyk), досліджуючи Закон і Благодать у творі митрополита Іларіона, акцентував на паралелі Мойсей – Христос, за допомогою якої автор *Слова* наче підкреслює винятковий статус тих, які прийняли Христа і спасаються

Богочоловіком, а не просто навчанням вчителя-людини¹⁵⁶.

Митрополит доволі обережний у висловлюваннях, він не проповідує «від себе», не ділиться власними тлумаченнями христологічних основ, лишень транслює канонічне бачення Церкви. Треба визнати, спосіб, у який він це робить, вартує захоплення. Поєднання окремих членів Нікео-Константинопольського Символу віри з євангельськими і святоотцівськими формулами витворює той хребет, завдяки якому стоїть Київська Церква, але талановитий ритор дозволяє собі подавати догми в поетичній формі. Скажімо, Син єдиносущний з Отцем, «яко же сонцю свѣтъ». (Образність сонця у *Слові про Закон і Благодать* провокує до пригадування над її слов'янським язичницьким джерелом; кореляцією з пророцтвом Малахії¹⁵⁷ про Христа: «Для вас же, що боїтеся імени мого, зійде сонце правди, і в його промінні буде спасіння» (Мал 3, 20), звідки походить «Сонце Правди», таке поширене в літургійній поезії; зв'язком із народним величанням князя Володимира Красним Сонечком.)

Прѣжде вѣкъ от Отца рождень, единъ състоленъ Отцу, єдиносущень, яко же сонцу свѣтъ, съниде на землю, посѣти людии своих, не отлучивъся Отца, и въплотися отъ Дѣвицѣ чисты, безмужны и бесквернены, въшедъ, яко же самъ вѣсть. Плоть приимъ, изиде, яко же и вѣниде.¹⁵⁸

Далі митрополит уважав за необхідне пояснити незбагненну природу Богочоловіка, Єдиного у двох сутностях, і навів 17 прикладів-елементів життєдіяльності, властивих людині, і тут же «заперечував» «людськість» цих дій, приписуючи їх Богові «по божеству». Процитований нижче уривок становить добрий матеріал для повноцінної розвідки про інтертекстуальні стежки, зокрема про зв'язок зі *Словом на Різдво Спасителя нашого Ісуса*

¹⁵⁶ Bozyk R. *Law and Grace in the Work of St. Ilarion, Metropolitan of Kyiv (1051-1054 AD)*. Ph.D. Dissertation, Université de Sherbrooke 2019.

¹⁵⁷ Прикметно, що книга пророка Малахії завершує Старий Завіт, хоча тут порушена хронологічна послідовність.

¹⁵⁸ *Слово о законе и благодати митрополита Илариона* // <http://litopys.org.ua/oldukr2/oldukr01.htm> (08.12.2020)

Христа Йоана Золотоустого), про функціонування текстів у богослужбовій (гимнографічній) традиції і про гру сенсів, яка звідти виростає.

Един сын от Троицы во двѣ естества: Божество и челоуѣчество, исполнь челоуѣкъ по вѣчелоуѣчению, а не привидѣниемъ, нѣ исполнь Богъ по божеству, а не простъ челоуѣкъ показавши на земли божьскаа и челоуѣчьскаа:

яко челоуѣкъ бо утробу матерню растяше, и яко Богъ изиде, дѣвства не врѣждь;

яко челоуѣкъ матерне млѣко приать, и яко Богъ пристави ангелы съ пастухы пѣти: «Слава во вышнихъ Богу»;

яко челоуѣкъ повиться во пелены, и яко Богъ волхвы звѣздою ведяше;

яко челоуѣкъ възлеже во яслехъ, и яко Богъ от волхвъ дары и поклонение приать;

яко челоуѣкъ бѣжааше во Египеть, и яко Богу рукотворения египетьскаа поклонишася;

яко челоуѣкъ прииде на крещение, и ако Бога Иорданъ устрашився, възвратися;

яко челоуѣкъ, обнажився, възлѣзе во воду, и ако Богъ от Отца послушество приать: «Се есть Сынъ мой възлюбленный»;

яко челоуѣкъ постися 40 днии и възалка, и яко Богъ побѣди искушающаго;

яко челоуѣкъ иде на бракъ Кана Галилѣи, и ако Богъ воду во вино приложи;

яко челоуѣкъ во корабли съпааше, и ако Богъ запрѣти вѣтромъ и морю, и послушаша его;

яко челоуѣкъ по Лазари прослезися, и ако Богъ възкрѣси ѣ от мертвыхихъ;

яко челоуѣкъ на ося възсѣде, и ако Богу звааху: «Благословенъ Грядый во имя Господне!»;

яко челоуѣкъ распять бысть, и ако Богъ своею властью съпропятааго съ нимъ възпусти во рай;

яко челоуѣкъ оцта възкушь, испусти духъ, и ако Богъ солнце помрачи и землею потрясе;

яко челоуѣкъ во гробѣ положенъ бысть, и ако Богъ ада раздруши и душѣ свободы;

яко челоуѣка печатлѣша во гробѣ, и ако Богъ изиде, печати цѣлы съхрань;

яко человекъ тѣщахуся иудеи утайти въскресеице, мѣдѣюще стражи, нѣ яко Богъ увѣдѣся и познанъ бысть всѣми конци земля.¹⁵⁹

Розмова про Христа заторкує ще один власне богословський, а точніше, маріологічний аспект. Коли ми визнаємо Ісуса Богочоловіком, то як бути з Його матір'ю? Таке питання загострилося в V столітті, коли Константинопольський архієпископ Несторій наголошував лише на зв'язку Марії з людською природою Христа, тому вважав коректним називати її Христородицею (*Χριστοτόκος*). Але рішення Ефеського Собору 431 року засудили єресь несторіанства, відтоді єдиноправильною щодо Марії є атрибуція Богородиця – Теотокос (*Θεοτόκος*). Виглядає, що це питання було настільки важливим для Іларіона і для його Церкви, що митрополит до *Ісповідання віри* додає: «Святую и преславную Дѣвицу Марию Богородицу нарицаю чѣту же и съ вѣрою покланяюся ей. И на святѣй иконѣ еи Господа моего, яко младенца на лонѣ еи зрю – и веселюся»¹⁶⁰.

3.6. Богородична тема у *Слові про Закон і Благодать*

Позаяк мислення про Ісуса Христа як Богочоловіка передбачає визначну роль Його Матері Марії, спробую відстежити сліди Богородиці в Іларіоновому *Слові*, де домінантна тема розіграна на контрасті Закону і Благодаті. Цей стилістичний прийом зазвичай називають антитезою, але правдоподібно, що в цьому випадку Закон і Благодать не заперечують одне одного, а радше виступають градацією. Так само як Старий і Новий Завіти становлять єдину історію спасення людини, реалізовану в конкретному часі і просторі і в тих формах, які людина здатна сприйняти в моментах духовно-культурного розвитку. Видається, що особа Богоматері не лишень єднає Завіти, а й доводить, що виконання Закону може «запрошувати» Благодать. Образ Богородиці якраз спростовує підстави для

¹⁵⁹ Там само.

¹⁶⁰ Там само.

антиюдейських закидів Іларіонового тексту чи для заперечення ваги Закону. Виконуючи Закон, Марія була здатна прийняти Благодать, стати Матір'ю Благодаті, а тому Благодатною.

Можливо, тут йтиметься не про образ Богоматері у *Слові про Закон і Благодать*, імпліцитний чи експліцитний, а радше про дотичність богородичної теми безпосередньо до тексту і до моментів його виголошення-функціонування. Відтак, щоби наблизитися до розкриття суті Богородиці як Благодатної в Іларіона, торкнемося окремих богословських та поетико-літературних деталей.

Перший сюжет, у контексті якого доречно говорити про образ Богородиці пов'язаний власне з авторовим трактуванням Закону і Благодаті. Для адекватної та прозорішої артикуляції цієї теми треба процитувати доволі великий уривок *Слова*.

Образъ же закону и благодѣти Агарь и Сарьра, работнаа Агарь и свободнаа Сарьра, работнаа прѣжде, ти по томъ свободнаа, да разумѣть, иже чететь! Яко Авраамъ убо от уности своеи Сарьру имѣ жену си, свободную, а не рабу.

И богъ убо прѣжде вѣкъ изволі и умысли сына своего въ миръ послати и тѣмъ благодѣтѣ явитиса. Сарьра же не раждааше, понеже бѣ неплоды. Не бѣ неплодъ, нѣ заключена бѣ божіимъ промысломъ на старость родити. Безвѣстная же и таинаа прѣмудрости божіи утаена бяху ангель и человекъ, не яко неявима, нѣ утаена и на конецъ вѣка хотяща явитися. Сарьра же глагола къ аврааму: «Се заключи мя господь богъ не раждати, вълѣзи убо къ рабѣ моеи Агари и родиши от неѣ». Благодать же глагола къ богу: «Аще нѣсть врѣмене сънити ми на землю и спасти миръ, съниде на гору Синаи и закон положи». Послуша Авраамъ рѣчи Сарьрины и вълѣзе къ рабѣ еѣ Агарѣ.

Послуша же и богъ яже от благодатѣ словесъ и съниде на Синаи. Роди же Агарь раба от Авраама, раба робичишть, и нарече Аврамъ имя ему Измаиль.

Изнесе же и Моусѣи от Синаискыя горы законъ, а не благодать, стѣнь, а не истину. По сихъ же уже стару суцу Аврааму и Сарьрѣ явися богъ Аврааму, сѣдящу ему прѣд дверьми кушкѣ его въ полудне у дуба Мамвѣрїискааго. Авраамъ же текъ въ срѣтеніе ему поклонися ему до землѣ и прїать и въ кушту свою.

Вѣку же сему къ коньцу приближающуся посѣтитъ господь челоувѣческааго рода и съниде съ небесе, въ утробу Дѣвици вѣходя. Приатъ же и Дѣвица съ поклоняніемъ въ кущу плѣтяную, не болѣвши, глаголющу ти къ ангелу: «Се раба господня, буди мнѣ по глаголу твоему».

Тогда убо отключи богъ ложесна Сарырина, и, заченьши роди Исаака, свободнаа свободнааго. И присѣтивъшу богу челоувѣческа естѣства, явишася уже безвѣстнаа и утаенаа и родися благодать, истина, а не законъ, сынъ, а не рабъ. І ако отдоися отрочя Ісаакъ и укрѣпѣ, сътвори Авраамъ гоститву велику, егда отдоися Ісаакъ сынъ его.

Егда бѣ Христос на земли, и еще не у с[я] благодать укрѣпила бяше, нѣ дояшеся, и еще за ѿ (30) лѣтъ, въ ня же Христось таяшеся. Егда же уже отдоися и укрѣпѣ и явися благодать божіа всѣмъ челоувѣкомъ въ Іорданьстѣи рѣцѣ, сътвори богъ гоститву и пиръ великъ тельцемъ упитѣннымъ от вѣка, възлюбленнымъ сыномъ своимъ Ісусом Христомъ, съзвавъ на едино веселіе небесныа и земныа, съвокупивъ въ едино ангелы и челоувѣкы.¹⁶¹

Специфічними риторичними засобами Іларіон досягає поліфонічного ефекту. Ми сприймаємо події, між якими лежать 17 століть, як одночасні, тобто з Божої перспективи. Знаємо, що було спочатку: «И богъ убо прѣжде вѣкъ изволи и умысли сына своего въ миръ послати и тѣмъ благодѣтъ явитиса».

(Так зване «Протоєвангеліє» запевнює, що вже тоді з'явилося місце в історії для Богородиці: «Я покладу ворожнечу між тобою і жінкою, і між твоім потомством та її потомством. Воно розчавить тобі голову, а ти будеш намагатися ввіп'ястися йому в п'яту» (Бут 3,15). До речі, зв'язок вигнання прародичів із Едемського саду з Благовіщенням став предметом іконографічних зображень. Зокрема, показовим є вівтарний образ початку XV століття, де Фра Анджеліко композиційно поєднав старозавітній і новозавітній сюжети: гріхопадіння і Благовіщення – обіцянку народження Відкупителя. Митцеві вдалося зобразити ідею Божого Провидіння через промінь світла, який проходить через усе полотно від Творця через Едем над Адамом з Євою аж до

¹⁶¹ Слово о законе и благодати митрополита Илариона // <http://litopys.org.ua/oldukr2/oldukr01.htm> (08.12.2020)

вибраної Діви¹⁶².)

Далі проповідник увів тему обітниці Авраамові стати батьком народів. Неплідність Сари не була її провиною чи покаранням за гріхи, вона не народжувала згідно з Божим задумом. Господь знає час на все і дозволяє серцям готуватися до звершення місії в очікуванні, тим самим утверджуючись у вірності стосунків, побудованих на любові.

Послідовне проведення тем, які накладаються одна на одну і повторюються у варіаціях, дозволяють бачити окремі пласти і водночас чути їх в акорді. Паралелізм віддалених, нетотожних, але співвідносних подій наростає обертонами і поглиблює сенси.

Авраам і Марія вирізнялися однією рисою: вони вміли слухати Бога. І, попри сумніви і випробування, виконували драматичне покликання, що містило обіцянку і благословення. Вони вірили Богові, беззастережно приймали надприродні правди. Яким неймовірним здавалося народження Ісаака, але воно таки сталося за Божим словом. Дівчина з Назарету покійно мовила «Се раба господня, буди мнѣ по глаголу твоему», і Святий Дух оселився в її лоні, і Марія народила Сина Божого.

Бог сам дав імена Ісаакові й Ісусові, що засвідчує належність хлопчиків Господеві. Ісаак все-таки не став принесеним у жертву, та Ісусові судилося взяти на Себе гріхи світу і стати Агнцем – Жертвою Відкуплення людського роду. Ланцюжок прообразів у Божому плані можна продовжувати, і він демонструватиме єдність історії спасення. Адже Аврамова історія теж про Благодать. Погляньмо лише на Господні слова при виборі Авраама: «А я виведу з тебе великий народ і *поблагословлю* тебе; та й зроблю великим твоє ім'я, а ти станеш *благословенням*. *Благословитиму* тих, що тебе *благословляють*, і проклинатиму того, хто тебе проклинає. Тобою всі племена землі *благословлятимуться*» (Бут 12, 2-3). Як багато блага дав Господь Авраамові і через нього.

¹⁶² Fra Angelico. *The Annunciation* // <https://www.museodelprado.es/en/the-collection/art-work/the-annunciation/f8e45a6f-7645-4e53-9fd5-cbdae7e8faac> (08.12.2020)

Благодать приходить через подію Благовіщення, яка стала вирішальною у справі спасення. «Пріать же и Дѣвица съ поклоняніемъ въ кущу плѣтяную, не болѣвши, глаголющу ти къ ангелу: «Се раба господня, буди мнѣ по глаголу твоему», – і це фактично єдине місце в першій частині проповіді, присвячене власне Богородиці, в якій здійснюються пророцтва.

Богородиця є вмістилищем Благодаті, а отже, храмом для Ісуса Христа. Розуміючи це, повернемося до початку розмови про *Слово про Закон і Благодать* митрополита Іларіона, а саме до проблеми часу і місця виголошення проповіді. Нагадаю, що Александр Горский, вперше публікуючи текст 1844 року, встановив хронологічні межі його написання: між 1037 роком (ця дата в *Повісті* вказує на церкву Благовіщення на Золотих воротах) і 1050 (верхня межа пов'язана зі смертю Ірини – дружини Ярослава, яка згадана як жива). Надалі дослідники намагались уточнити цей час. Наприклад, аргументованою видається думка Ніколая Розова про постання *Слова* 26 березня 1049 року. Звідки ця дата? Через календарну близькість свят Благовіщення і Пасхи (Благовіщення припадало на суботу напередодні Воскресення). Хоча існує припущення Александра Ужанкова про створення *Слова* 1038 року на 50-літній ювілей Хрещення Руси та гіпотеза Надії Нікітенко про перше виголошення *Слова* 25 березня 1022 року (на так звану Кіріопасху) в церкві Святих Апостолів у Берестовому. Отож, *Слово про Закон і Благодать* має тісний зв'язок із Благовіщенням, зі святом чи з освяченням однойменного храму.

Якщо встановлення точного місця виголошення проповіді викликає труднощі, то принаймні можемо говорити про «богородичність» цих топосів. Це зрозуміло у випадку храму Успення Пресвятої Богородиці, відомого як Десятинна церква¹⁶³, і храму Благовіщення на оборонних спорудах, але як бути, якщо пристати на думку, що *Слово* було виголошене на освяченні Софії

¹⁶³ Для Іларіона існування церкви стало ще одним свідченням святости князя Володимира: «Добръ послухъ благовѣрию твоему, о блажениче, святаа церкви Святыа Богородица Мариа, юже създа на правовѣрнѣи основѣ, идеже и мужьственное твое тѣло нынѣ лежит, жида трубы архангельскы». Див.: *Слово о законе и благодати митрополита Илариона* // <http://litopys.org.ua/oldukr2/oldukr01.htm> (08.12.2020)

Київської?¹⁶⁴ Як не дивно, тут знаходимо ще цікавіший матеріал. Митрополича катедра Святої Софії – Премудрости Божої відома насамперед своїми шедевральними мозаїками, серед яких вирізняються іконографічні типи Пантократора (Христа-Вседержителя, Логосу і Благодаті) на центральному куполі та Оранти (Богородиці-Молільниці) на склепінні головного вівтаря, а мозаїка Благовіщення знайшла своє місце у східній триумфальній арці, яка відкриває вівтар, де на північному стовпі архангел Гавриїл вітає Богородицю словами: *Χαῖρε, κεχαρισμένη ὁ κύριος μετὰ σοῦ*.

Досліджуючи мозаїки Софійського Собору, Константин Акентьев виявив зв'язок напису на вівтарній арці зі сенсами Іларіонової проповіді¹⁶⁵. «Бог серед нього, воно не похитнеться; Бог йому допоможе перед світанком» (Пс 46, 6) – псалміст не називає прямо місто, про яке говорить, але традиція знає цей псалом як «пісню Сіону», тому й згадане місто співвідноситься із Єрусалимом, а в Новому Завіті має значення Царства Божого – Небесного Єрусалиму. Подібні написи присутні у візантійських храмах і мають літургійне походження. Отже, Київ мислився на одному рівні з Константинополем і в такий самий спосіб потребував покрову Богородиці.

И славныи градъ твои Кыевъ величствомъ, яко вѣнцемъ, обложилъ, прѣдаль люди твоа и градъ святыи, всеславныи, скорѣи на помощь христианомъ Святѣи Богородици, еи же и церковь на Великихъ вратѣхъ създа въ имя первааго Господьскааго праздника – святааго Благовѣщенна, да еже цѣлование архангель дасть Дѣвици, будеть и граду сему. Къ оной бо: «Радуися, обрадованаа! Господь с тобою!», къ граду же: «Радуися, благовѣрныи граде! Господь с тобою!»¹⁶⁶

У цьому контексті хочеться окреслити кілька аспектів формальної складової

¹⁶⁴ Множинність теорій про виголошення (якщо воно взагалі мало місце в історії!) Слова також прокує припущення про його кількаразове представлення для аудиторії в різних локаціях і різних версіях.

¹⁶⁵ Акентьев К. Мозаики киевской Св. Софии и «Слово» митрополита Илариона в византийском литургическом контексте // *Византинороссика*. Т. 1: Литургия, архитектура и искусство византийского мира. Санкт-Петербург 1995, 75-94.

¹⁶⁶ Слово о законе и благодати митрополита Илариона // <http://litopys.org.ua/oldukr2/oldukr01.htm> (08.12.2020)

Слова про Закон і Благодать і особливостей його поетики. Передусім зазначу, що текст насправду нагадує «цитатну мозаїку»¹⁶⁷, а тому дуже добре відображає загальний характер мистецького творення чи, може, специфіку світогляду доби. Ще раз актуалізую думку про близькість Іларіонового твору з літургійною поезією. Навіть там, де максимально виявляється авторова індивідуальність, себто в *Похвалі Володимирові*, Іларіон прославляє блаженного в пісенній манері, а саме в акафісній формі, яка передбачає в ікосах зачин «Радуйся!». Важливо зауважити, що хоча зараз богослужбова традиція знає безліч акафістів до Ісуса Христа чи святих, найдавніші зразки жанру були присвячені Богородиці. Звідси й анафора *Хайре – Радуйся*. Без сумніву потребують ґрунтовного вивчення риторичні прийоми візантійської поезії в ритмізованій прозі проповіді митрополита Іларіона.

Відтак навіть побіжне наближення до Богородичної тематики дозволяє віднаходити сюжети і сюжетики, які варто розгортати й поглиблювати, аби їх, як шматочки смальти, вкласти на властиві місця, а тоді бачити цілісне полотно першого літературного твору українського Середньовіччя. Наразі залишається скористатися молитовною формулою митрополита Іларіона і «молитвами, молениємь, прѣчистыя ти Матери и святыихъ небесныхъ силъ...»¹⁶⁸ використовувати нагоди для наукових студій *Слова про Закон і Благодать*.

¹⁶⁷ Сендерович С. *Слово о законе и благодати как экзегетический текст. Иларион Киевский и павлианская теология // Труды Отдела древнерусской литературы*. Санкт-Петербург 1999. Т. 51, 52.

¹⁶⁸ *Слово о законе и благодати митрополита Илариона* <http://litopys.org.ua/oldukr2/oldukr01.htm> (08.12.2020)

ВИСНОВКИ

Слово про Закон і Благодать, яке прийнято вважати твором митрополита Іларіона, є першим датованим твором українського письменства. Текст, написаний до 1050 року, не втрачає своєї актуальності для читачів, про що свідчать переклади сучасною українською, російською, англійською і німецькою мовами, а також є джерелом творчого неспокою науковців, зокрема істориків, літературознавців і богословів.

Праця представляє спробу охопити ті аспекти твору, які дають підстави наголошувати на авторському задумові композиційної єдності начебто автономних частин. Завдяки методолічним алгоритмам феноменології, структуралізму та постструктуралізму вдалося встановити зв'язки між історичними перипетіями та політичною ситуацією в Русі часів князювання Володимира і Ярослава з їхнім відображенням у проповіді. «Серцем» Іларіонового твору стала епідейктична проповідь, яка спричинилася до утвердження суспільної думки щодо Володимира як рівноапостольного святого і початку «канонізаційних процесів». Подія хрещення руського народу не тільки зміцнила статус держави і створила умови для рівноправного діалогу, а й посприяла справі освіти, культурного розвитку й, що найважливіше, особистого спасення кожного, хто прийняв Христа.

Перший розділ магістерської роботи становить занурення в історико-політичний вимір *Слова про Закон і Благодать*, а саме наближення до осмислення шляхів християнства в Русі до хрещення 988 року, Володимирової мотивації і наслідків візантійського вибору для князя, держави і народу. Колись ревний язичник став, за Іларіоном, достойний почитання завдяки дії Божої Благодаті, яка просвітила очі розуму князя на пізнання Істини. Разом із християнством зусиллями Володимира розквітали різні форми духовної культури Києва. Батькову справу успішно продовжив Ярослав, довкола якого сформувалося коло книжників, що дало нам феномен Іларіона-письменника.

Перший руський митрополит, інтронізований без згоди Константинопольського єрарха, мав близькі стосунки з Ярославом, тому *modus vivendi* держави і релігії в той час доречно назвати не цезаропапізмом, а симфонією. Про це засвідчило, наприклад, функціонування судочинства, про яке дізнаємося з уставів. У діяльності Ярослава Мудрого акцентовано на будівництві храмів і оборонних споруд, на освяченні яких могла бути виголошена урочиста проповідь Іларіона.

У роботі звернено увагу на *Слово про Закон і Благодать* як на літературний твір і акт комунікації, зроблено висновки щодо його жанрової природи, показано гетерогенність тексту. Герменевтичне наближення виявило зв'язок між основним «завданням» проповіді і темою євангельського уривка на воскресній літургії. Звертаючись до образів Закону і Благодаті, автор пояснив перевагу християнства над юдейською вірою, водночас алогічні закони Благодаті пояснюють право Володимира на канонізацію. Іларіоновий текст нагадує мозаїку, яка, хоч і складена з окремих шматків будівельного матеріалу, творить єдине полотно. Так поєднані старозавітні й новозавітні сюжети, що демонструють етапи Божого плану спасення.

Аналіз перекладної літератури і проповідей Луки Жидяти, Теодосія Печерського, Климента Смолятича, Кирила Турівського показав, що наше письменство не знало нічого рівнозначного за складністю структури, художньою якістю і глибиною богословських сенсів. Ба більше, сліди *Слова* виявлено в *Галицько-Волинському літописі* і в *Житті святого Сави* сербського монаха Доментіяна.

Богословська проблематика твору митрополита Іларіона проаналізована в окремому розділі. Тут вдалося простежити трактування богословських категорій «Закон» і «Благодать» у Старому й Новому Завітах, підкреслити присутність Благодаті в старозавітньому дискурсі, натомість Закону – в новозавітньому світогляді, встановити частотність вживання і семантичне наповнення концептів *νόμος* і *χάρις*. Поряд із цим досліджено інтертекстуальні

зв'язки та спосіб їхньої модифікації тексту, простежено кореляцію *Слова* з богослужбовою традицією на прикладі порівняння Іларіоного тексту і служби святому Володимирі з *Почаївської мінеї*. З'ясувалося, що ці тексти мають подібності на образному, семантичному і риторичному рівнях.

Вивчення сотеріологічної перспективи *Слова про Закон і Благодать* засвідчило, що спасення є ключовим моментом твору і метою творчості митрополита. Концепція спасення включала еклезіологічний чинник і важила в історіографічній площині. Наприкінці окреслено ракурси мислення про Христа як Богочоловіка, втілення Благодаті і Сонце Правди. Зрозуміло, що Іларіон наголошує на сповідуванні правд семи Вселенських Соборів. Христологічної тематики торкається богородична. Іларіон називає Богородицю тією, яка прийняла Благодать, а тому – Благодатною. Вдалося зробити цікаві спостереження: з Богородицею пов'язані хайретизми акафісного типу, використовуючи форму яких Іларіон прославляє Володимира, а ще факт посвячення Києва під опіку Богоматері, згаданий автором.

Загалом, магістерська робота демонструє винятковість *Слова про Закон і Благодать* з-поміж інших зразків давньої літератури, його унікальність з погляду реалізації риторичної стратегії, жанрових особливостей і архітекtonіки тексту, інтертекстуальних конотацій і зв'язку з богослужбовою традицією, а найбільше вражає авторова здатність транслювати складні теологічні догми у високій поетичній формі.

Перспективним напрямом подальших студій видається ґрунтовніше дослідження питання візантійських впливів на потребу постання тексту (очевидно, Константинополь не хотів визнавати святости Володимира, бо від цього залежала і самоуправність Київської Церкви) і власне на твір, його літературні якості. На жаль, обсяг і формат магістерської роботи не дозволив продемонструвати більше прикладів кореляції *Слова* з літургійними текстами, які наштовхують на осмислення твору митрополита Іларіона як твору

поетичного. Відтак важливою буде праця, присвячена особливостям поетики та риторики (і тропів, і засобів сугестії) *Слова про Закон і Благодать*.

Результати дослідження надаються до використання при творенні наукової концепції національного історико-літературного процесу, а також можуть бути використані для подальших наукових досліджень богословської проблематики давньої української літератури.

БІБЛІОГРАФІЯ

1. *Святе Письмо*. Переклад Івана Хоменка. Рим 2007.

Джерело і його переклади

2. Акентьев К. «Слово о законе и благодати» Илариона Киевского. Древнейшая версия по списку ГИМ Син. 591 // Истоки и последствия: Византийское наследие на Руси. Сборник статей к 70-летию члена-корреспондента РАН И.П. Медведева. Санкт-Петербург 2005, 116–151.
3. Слово о законе и благодати митрополита Илариона / Подг. текста А. Молдована // Библиотека литературы Древней Руси. Т. 1. Санкт-Петербург 1997, 26-61. // <http://litopys.org.ua/oldukr2/oldukr01.htm> (08.12.2020)
4. Иларион (митр. Киевский; XI в.). Слово о законе и благодати: оригинальный текст с переводами на современные русский, украинский и английский языки. Киев 2015.
5. Іларіон Київський. Про Закон і Благодать / пер. із староукр. оригіналу прот. С. Ярмуся. Вінніпег 1982, 345-366;
6. Іларіон Київський. Про Закон Мойсеєм даний і про Благодать та Істину в Ісусі Христі втілених / пер., упоряд. і передм. В. Яременка. Київ 2004.
7. Іларіон Київський. Слово про закон і благодать / пер. і прим. С. Бондаря // Філософська думка (1988) № 4, 91-106;
8. Іларіон Київський. «Слово о законі й благодаті...» / пер. о. Є. Небесняка. Лондон 1990, Кн. 4, 454-459, Кн. 5, 583-592;
9. Іларіон Київський. Слово о законі і благодаті / реконструкція укр. абеткою та пер. сучасною укр. мовою М. Ткача. Київ 2003.
10. Іларіон Київський. Слово о Законі і Благодаті / передмова, переклад із книжної давньоукраїнської мови та примітки П. Салевича. Львів 2010.
11. Іларіон Київський. Слово про Закон і Благодать / пер. В. Кречотня // Давня

- українська література. Хрестоматія. Київ 1992, 195-214; 626-628.
12. Лабунька М. *Митрополит Іларіон і його писання*. Рим 1990.
13. Молдован А. «Слово о законе и благодати» Илариона. Київ 1984.
14. *Перші українські проповідники і їх твори. De exordiis praedicationis Ucrainorum*. Рим 1973.
15. Ferbey O. *Sermon on Law and Grace and a Eulogy to our Prince Volodymyr*. Winnipeg 1986.
16. Ilarion. *A Discourse on the Law and Grace* / transl. by N. L. Ickler // *Comitatus* 1978. Vol. 9, 22-54.
17. Müller L. *Die Werke des metropolitans Ilarion*. München 1971.
18. Rose K. *Grund und Quellort des russischen Geisteslebens - Von Skythien bis zur Kiewer Rus*. Berlin 1956.
19. *Sermons and Rhetoric of Kievan Rus'* / transl. and with an Introduction by S. Franklin. Harvard 1991.

Основна література

20. Акентьев К. *Мозаики киевской Св. Софии и «Слово» митрополита Илариона в византийском литургическом контексте // Византинороссика. Т. 1: Литургия, архитектура и искусство византийского мира*. Санкт-Петербург 1995, 75-94.
21. Александров О. *Митрополит Іларіон Київський // Історія української літератури: У 12-ти томах. Т. 1. Давня література (X – перша половина XVI ст.)*. Київ 2014.
22. Богатюк М. *Устав Володимира Великого і суспільно-економічні зносини з Церквою*. 108-135.
23. Брайчевський В. *Утвердження християнства на Русі*. Київ 1988.
24. Войнар М. ЧСВВ. *Право Київської Церкви за св. Володимира (Джерела і Збірники)*. 547-576.

25. Горский А. *Памятники духовной литературы времен великого князя Ярослава I // Прибавления к творениям святых отцов в русском переводе.* Москва 1844.
26. Дзиффер Дж. *Язык и стиль Слова «О законе и благодати» // Учен. зап. Казан. Ун-та. Сер. Гуманит. науки 2013. Т. 155, кн. 5, 7-16.*
27. Жданов И. *Слово о законе и благодати и Похвала кагану Владимиру // Соч. И. Жданова: в 2 т. Санкт-Петербург 1904, Т. 1, 1-80.*
28. Іаков Мних. *Пам'яті і похвали князя руському Володимирі, як хрестився Володимир і дітей своїх хрестив, і всю землю руську від краю і до краю, і як хрестилась бабуся Володимира Ольга, до Володимира / пер. О. Сліпущко // Тисяча років української суспільно-політичної думки. У 9-ти т. Том I. Київ 2001.*
29. *Києворуські проповідники. Ораторсько-учительна проза // Історія української літератури: У 12-ти томах. Т. 1. Давня література (X – перша половина XVI ст.). Київ 2014, 357-375.*
30. *Кирило Туровський. Ораторсько-учительна проза // Історія української літератури: У 12-ти томах. Т. 1. Давня література (X – перша половина XVI ст.). Київ 2014.*
31. Колоїз Ж. *Мовностилістичні особливості «Слова про закон і благодать» Іларіона // Актуальні проблеми слов'янської філології : Серія : Лінгвістика і літературознавство : міжвуз. зб. наук. статей / гол. ред. В. А. Зарва. Бердянськ 2011. Вип. XXIV. Ч. IV, 445-453.*
32. Котляр М. *Іларіон, Никон, Нестор // Український історичний журнал. 1989. № 3, 122-132.*
33. Красносельцев Н. *К истории православного богослужения : По поводу некоторых церковных служб и обрядов, ныне неупотребляющихся : Материалы и исследования по рукописям Соловецкой библиотеки. Казань 1889.*
34. Лихачев Д. *Система литературных жанров Древней Руси // Славянские*

- литературы. *V Международный съезд славистов* (София, сентябрь 1963). Москва 1963.
35. Молдован А. *Молитва в структуре Синодального списка сочинений Илариона* // *Slověne / Словѣне*. Т. 7. № 1 (2018), 8-26.
36. Нікітенко Н. *Про час та місце проголошення митрополитом Іларіоном «Слова про Закон і Благодать»* // *Наукові записки НаУКМА : Історичні науки* 2003. Т. 21, 6-10.
37. Патрило І., Балик І. *Християнські риси кн. Володимира Великого* // *Хроніка* 2000, 301-338.
38. *Повість врем'яних літ: Літопис (За Іпатським списком)*. Київ 1990.
39. *Послание Климента Смолятича / Памятники литературы Древней Руси. XII век*. Москва 1980, 282-290.
40. Приселков М. Митрополит Иларион – в схиме Никон – как борец за независимую русскую церковь // *С. Ф. Платонову ученики, друзья и почитатели*. Санкт-Петербург 1911, 188-201.
41. Ричка В. *Лицар Духу: Володимир Великий в історії та пам'яті*. Київ 2015.
42. Розов Н. *Синодальный список сочинений Илариона – русского писателя XI в.* // *Slavia, časopis pro slovanskou filologii*. Praha 1963 (Roč. XXXII Seš. 2), 141-175.
43. Сендерович С. *Слово о законе и благодати как экзегетический текст. Иларион Киевский и павлианская теология* // *Труды Отдела древнерусской литературы*. Санкт-Петербург 1999. Т. 51, 43-57.
44. Темчин С. *Слово о законе и благодати киевского митрополита Илариона и раннехристианская полемика* // *RUTHENICA* 2008 № 7, 30-40.
45. Топоров В. *«Слово о Законе и Благодати» и истоки древнерусской литературы* // *Wiener Slavistisches Jahrbuch*. – Vol. 29 (1983), 91-04.
46. Ужанков А. *Проблемы историографии и текстологии древнерусских памятников XI–XIII вв.* Москва 2009.

47. Успенский Б. *Когда был канонизирован князь Владимир Святославич?* // *Историко-филологические очерки*. Москва 2004, 69-121.
48. Чапля О. *Риторична стратегія «Слова про Закон і Благодать» митрополита Іларіона* // *Сіверянський літопис* 2020. № 3, 157-163.
49. Avenarius A. *Metropolitan Ilarion on the Origin of Christianity in Rus': The Problem of the Transformation of Byzantine Influence* // *Harvard Ukrainian Studies*. Vol. XII-XIII. 1988-1989. Cambridge, Massachusetts: Ukrainian Research Institute of Harvard University, 689-701.
50. Bozyk R. *Law and Grace in the Work of St. Ilarion, Metropolitan of Kyiv (1051-1054 AD)*. Ph.D. Dissertation, Université de Sherbrooke 2019.
51. Butler F. *Mechanical Borrowing or Conscious Adaptation? The Monk Domentijan's Use of the East Slavic Sermon on Law and Grace* // *The Slavic and East European Journal* Vol. 37, No. 4 (Winter, 1993), 442-455.
52. Dykstra T. *Metropolitan Ilarion of Kiev's Use of Scripture in Defense of Russian Autocephaly* // *Saint Vladimirs Theological Quarterly* 2000, 223-262.
53. Dykstra T. *The Sermon on Law and Grace of Metropolitan Ilarion as three originally independent works*. University of Washington 1996.
54. Uspenskij B. *Иларион Киевский и Псевдо-Исихий Иерусалимский (Неизвестная греческая параллель к Похвальному слову Илариона князю Владимиру)* // *Schnittpunkt Slavistik: Ost und West im wissenschaftlichen Dialog. Festgabe für Helmut Keipert zum 70. Geburtstag*. Hrsg. von Irina Podtergera, Teil 2: Einflussforschung. Göttingen 2012, 139-144.
55. Ziffer G. *The Shadow and the Truth: On the Textual Tradition of the Sermon on Law and Grace Attributed to Metropolitan Hilarion* // *Harvard Ukrainian Studies*. Vol. 29 2007, 19-30.
56. Müller L. *Ilarion und die Nestorchronik* // *Harvard Ukrainian Studies*. Vol. XII-XIII. 1988-1989. Cambridge, Massachusetts: Ukrainian Research Institute of Harvard University, 324-345.
57. Price R. *Tradition and Innovation in Metropolitan Ilarion* // *Ruthenica* 10

(2011), 57-68.

Довідкова література

58. *Евангельский словарь библейского богословия* / ред. У. Элуэлл, пер. с англ. В. Гаврилова. Санкт-Петербург 2000.
59. *Міжнародний біблійний коментар. Том 2. П'ятикнижжя та історичні книги* / ред. В. Фармер, ред. укр. вид. Т. Шманько. Львів 2017.
60. *Словник біблійного богослов'я* / ред. Ксав'є Леон-Дюфруа та ін. / Пер. з фр. Вл. Софрон Мудрий ЧСВВ / 3-тє вид. Жовква 2014.
61. Срезневский И. *Материалы для словаря древнерусского языка по письменным памятникам*. Т. 1. А – К. Санкт-Петербург 1893.
62. *Філософська думка в Україні: Біобібліографічний словник*. Київ 2002, 95-96.
63. Aland K. *Vollständige Konkordanz zum griechischen Neuen Testament*. Berlin 1983.

Додаткова література

64. Архиепископ Ігор Ісіченко. *Історія Христової Церкви в Україні*. Харків 2013.
65. Барт Р. *Від твору до тексту // Слово. Знак. Дискурс. Антологія світової літературно-критичної думки в ХХ ст.* / За ред. М. Зубрицької. Львів 2002, 380-384.
66. Бахтин М. *Эстетика словесного творчества*. Москва 1986.
67. Вилкен Роберт Л. *У пошуках обличчя Божого: Введення у богослов'я ранньої Церкви* / пер. з англ., наук. ред. Тарас Тимо (Витоки християнства, 2: Дослідження, 1), Львів 2015.
68. Гай-Нижник П. *Русько-візантійська війна 1043 року: церковний та політико-ідеологічний аспекти протистояння в контексті релігійної політики Великого князя Київського Ярослава Мудрого // Україна*

- дипломатична (Diplomatic Ukraine)*. Вип. XVII, Київ 2016.
69. Гоголіна В. *Поетика біблійного інтертексту в «Києво-Печерському патерику»*. Докторська дисертація, Львівський національний університет імені Івана Франка 2019.
70. Грушевський М. *Історія української літератури*: В 6 т. 9 кн. Київ 1993.
71. Грушевський М. [Рец. на:] М. Приселков. *Митрополит Иларион, в схиме Никон, как борец за независимую русскую церковь (Сборник статей, посвященных С. В. Платонову, 1911, ст. 188 – 202)* // Грушевський М. Твори: у 50 т. редкол.: П. Сохань (голов. ред.), І. Гирич та ін. Львів 2012. Т.16, 146-147.
72. Кристева Ю. *Избранные труды: Разрушение поэтики*. Москва 2004.
73. Лотман Ю. *Текст у тексті // Слово. Знак. Дискурс. Антологія світової літературно-критичної думки в ХХ ст.* / За ред. М. Зубрицької. Львів 1996, 428-441.
74. Максимович К. *Церковные новеллы св. императора Юстиниана I (527–565 гг.) в современном русском переводе: Из опыта работы над проектом* // Вестник ПСТГУ. Серия I: Богословие. Философия. 2007. Вып. 1 (17), 27-44.
75. Никольский К. *О службах Русской Церкви, бывших в прежних печатных богослужебных книгах*. Санкт-Петербург 1885.
76. Протасевич О. *Свято святого рівноапостольного Великого князя Володимира, у святому хрещенні названого Василієм, в традиції УГКЦ*. Магістерська робота, Український католицький університет 2011.
77. Пьеге-Гро Н. *Введение в теорию интертекстуальности* / Пер. с фр. общ. ред. и вступ. ст. Г. Косикова. Москва 2008.
78. Сабат П. *Церковні устави князів Володимира Великого і Ярослава Мудрого рукописного Київського Требника (XV – початок XVI ст.) Апостольської Ватиканської Бібліотеки з фонду Борджіо-Ілліріко № 15* // Науковий вісник Ужгородського нац. університету. Сер.: Історія. 2011. Вип. 26,

242-246.

79. Сосюр Ф. де. *Курс загальної лінгвістики* / пер. з фр. А. Корнійчук, К. Тищенко. Київ 1998.
80. Туптало Д. *Життя Святих (Четві Мінеї) у 12 томах*. Том XI: липень. Пер. із ц.-сл. Д. Сироїд. Львів 2017.
81. Фрай Н. *Великий код: Біблія і література* / пер. з англ. І. Старовойт. Львів 2010.
82. Франко І. *Нарис історії українсько-руської літератури до 1890 р.* Збір. творів у 50 томах. Т. 41. Київ 1984.
83. Чапля О. *Метафізична поезія Чернігівського літературно-філософського кола (Лазар Баранович, Іван Величковський, Дмитро Туптало)*. Магістерська робота, Львівський національний університет імені Івана Франка 2018.
84. Чижевський Д. *Історія української літератури (від початків до доби реалізму)*. Нью-Йорк 1956.
85. Чубатий В. *Історія християнства на Русі-Україні. Том I (до 1353 р.)*. Рим – Нью-Йорк 1965.
86. Шмігер Т. *Перекладознавчий аналіз – теоретичні та прикладні аспекти: давня українська література сучасними українською та англійською мовами*. Львів 2018.
87. Curta F. *Eastern Europe in the Middle Ages (500–1300)*. Leiden – Boston 2019.
88. Genette G. *Palimpsests: Literature in the Second Degree*. Trans. Channa Newman and Claude Doubinsky. Lincoln: U of Nebraska P 1997.
89. Obolenski D. *Ol'ga's Conversion: The Evidence Reconsidered // Harvard Ukrainian Studies. Vol. XII-XIII*. Cambridge, Massachusetts: Ukrainian Research Institute of Harvard University, 145-158.

Интернет-ресурсы

90. Голубинский Е. *История Русской Церкви*. Том 1. Часть 1. Период первый, Киевский или до-монгольский. Глава 3. Управление // https://azbyka.ru/otechnik/Evgenij_Golubinskij/istorija-russkoj-tserkvi-tom-1-chast-1-period-pervyj-kievskij-ili-do-mongolskij/3 (05.12.2020).
91. Грушевський М. *Історія України-Руси*. Том I. // <http://litopys.org.ua/hrushrus/iur108.htm> (05.12.2020).
92. Макарий (Булгаков), митрополит Московский и Коломенский. *История Русской Церкви*. Кн. 2. // https://azbyka.ru/otechnik/Makarij_Bulgakov/istorija-russkoj-tserkvi/ (01.12.2020).
93. *Миняя праздничная*. Кон. XIII - нач. XIV вв. 114 л. // <https://vivaldi.nlr.ru/bc000001231/view/#page=> (06.12.2020)
94. *Міняя. Липень. Почаїв* 1761 // https://drive.google.com/file/d/1wlc3bV78BWR808cez9BEDII_Ocj47cLT/view (06.12.2020)