

**КЛИМ СМОЛЯТИЧ І П'ЄР АБЕЛЯР: ЗАЯВЛЕННЯ АВТОРСЬКОЇ ПОЗИЦІЇ ЧИ ПРОТЕСТ ПРОТИ АВТОРИТЕТУ СВЯТОГО ПИСЬМА**

У статті зроблено спробу порівняльного аналізу позицій щодо розуміння християнства і тлумачення священних текстів середньовічними мислителями Климентом Смолятичем і П'єром Абеляром у контексті авторитету Святого Письма. На прикладі життя і творчості досліджено подібність їхніх поглядів та ставлення до авторитету отців церкви, а також їхнє власне розуміння осмисленої віри.

*Ключові слова:* авторитет, канон, Святе Письмо, автор, отці церкви.

*Oksana Parashchuk. Klym Smoliatych and Pierre Abelard: Manifestation of the author's position or a protest against the authority of the Holy Scripture?*

This article proposes a comparison of the attitudes towards Christianity and the interpretations of biblical texts developed by two medieval thinkers, Klyment Smoliatych and Pierre Abelard, under the sign of the Holy Scripture's authority. The life and works of both thinkers, the author argues, reveal the affinity of their views on the authority of the Fathers of the Church, and also of their understanding of the conscious worship.

*Key words:* authority, canon, Holy Scripture, author, the Fathers of the Church.

Французький мислитель П'єр Абеляр і руський філософ Климент Смолятич належали до різних християнських конфесій, орієнтувалися у своїй творчості на різні школи патристики (західну – Августин Блаженний, Ієронім Блаженний і східну – Василій Великий, Григорій Богослов відповідно), але паралельно в часі в межах Середньовіччя розвивали власні погляди на сприйняття християнства як системи вірувань, утвердження життя в Богові і тлумачення текстів Святого Письма; обидва митці, з одного боку, ставили під сумнів авторитет визнаних проповідників із другого – творили модель християнина, який глибоко вірить, однак вірить лише в те, що розуміє.

Різновекторне порівняння текстів середньовічних мислителів у контексті ідей західного і східного літературознавства може відкрити нові аспекти розвитку української літератури та сприяти їх витлумаченню у відмінних від наявних категоріях, які використовує західний світ.

Зокрема, західноєвропейські літературознавці Джордж Кеннеді, Гайнріха Лаусберга, Чарльза Райса, Родні Кеннеді, Джеймса Уоллеса, Скотт Троян, Вернон Робінс, Дуглас Грей, Кевін Браунлі та Уолтер Стефанс, Гарольд Толівер, Томас Лонг і Едвард Ферлі, Ернест Роберт Курціус, Жак ле Гофф, розглядаючи європейську літературну історію поділеною на три епохи, вважають, що "античність, середньовіччя, новий час <...> назви науково "безглузді" (Альфред Доув), проте для практичних потреб незамінні. Найменше сенсу в понятті середньовіччя – витворі італійського гуманізму, – яке можна пояснити лише з його перспективи" [6, 31]. Зв'язки античного й модерного світів, описані процесами "слідування", "продовження", "успадкування" (які уже застаріли) та "долучення", "наскрізного зрощення", "неперервності" (які на часі), важливі, бо "це надає європейському світові глибини, наповненості, співпричетності та зрушень в потягу до історичного мислення, до історичного самоперевтілення..." [6, 30].

Руська словесність долучилася до європейського літературного контексту в середні віки, оскільки не мала спільної із ним античної спадщини, тому вектор наукових пошуків стосовно європейськості давньої української літератури спроектовано на відносини Середньовіччя й Нової доби (що розпочалася епохою Ренесансу). Чинники, які спровокували посутні зміни в літературному

середовищі помежів'я цих епох, мають переважно позалітературний характер, однак викликаний ними резонанс може стати адекватним орієнтиром для істориків літератури.

Прийняття християнства греко-візантійського формату передбачало трансплантацію культурних, релігійних, теологічних і духовних генів нової системи існування на руський ґрунт, а не винайдення свого порядку у просторі нової релігії. Власне, це було своєрідною платою за статус повноправної культурної європейської держави, що перебуватиме на політичній арені Європи не лише територіально. Для православної руської літератури християнство пропонувало свій спільний із католицьким канон, основу якого склали тексти Святого Письма (цей канон урочисто затверджено на Вселенських Соборах – Флорентійському (1441 р.), Тридентському (1546 р.) та I Ватиканському (1870 р.), однак існував він із II – III ст. після Р. Х. Отже, християнський канон містить у Старому Заповіті – 47, у Новому Заповіті – 27 книг; *Історичні книги*: Євангелії Матея, Марка, Луки та Іоанна й Апостольські Діяння; *Повчальні*: послання Павла до Римлян, 1-2 Коринтян, Галатів, Ефесян, Филип'ян, Колосян, 1-2 Солунян, 1-2 Тимотея, Тита, Филимона та Євреїв, послання Якова, 1-2 Петра, Юди та 1-3 Йоана; *Пророка книга*: Одкровення). Усі ці книги ідейно, тематично й жанрово продовжені й осмислені у творах західних (Августин Блаженний, Ієронім Блаженний, Амвросій, єпископ Медіоланський) і східних (Іоанн Златоуст, Василій Великий, Григорій Богослов, Теодор Студит, Єфим Сирий) святих отців церкви. Прийняття християнства означало для української літератури вихід на новий рівень рецепції світу й людини в ньому, сакральну мову для розуміння догм і постулатів нової віри і спільну християнську долю з іншими європейськими літературами. Незважаючи на те, що останні перебували в католицькому естетичному просторі, маючи сакральною мовою латину, і попри відмінності в церковних обрядах та ієрархіях, західно- і східнохристиянські за походженням літератури діяли в межах спільного сакрального канону, основним критерієм якого був авторитет Святого Письма.

Авторитет – це духовно-інтелектуальна максима, яка слугує світоглядним орієнтиром для літературної думки у процесі її еволюції. Текстуальним відбиттям авторитету Святого Письма в синкретичних текстах Середньовіччя виступає практика посилання на нього й цитування творів отців церкви, використання формул увічливості, відданості і християнського смирення, морально-екзистенційна модель позиціонування автора в образі ченця й аскета, який стає точкою опори для морального вчинку. Учення отців церкви – константна категорія християнства і критерій правильності віри.

У вітчизняному літературознавстві (розвідки С. Аверинцева, Г. Грабовича, О. Александрова) проблема авторитету розглядається в контексті питання про авторство або в опозиції до нього, що створює певну напругу в розумінні цих різнорівневих понять: вони не можуть утворювати корелятивну пару, оскільки становлять собою власне літературну (автор) і надлітературну (авторитет) категорії. Ідеться про те, що автор у літературі аналізованого періоду значно більше імплементований у текст, тобто він контекстуальніший. Проблема автора в руській літературі ґрунтовно розкрито у працях М. Брайчевського, Д. Лихачова, Л. Махновця, В. Перетца, Е. Конявської, Т. Целік, О. Сліпушко. Спираючись на їхню думку про те, що “авторська позиція є яскраво вираженою” [10, 364], акцентуємо на авторитеті в літературі, адже “персональність” синкретичних текстів Середньовіччя не ставиться під сумнів. Однак маємо пам'ятати, що у світоглядній системі цієї епохи створене людьми для слави Господа є “тим більш нашим, будучи його, не належне йому, але може належати йому зараз чи завжди, якщо він так захоче” [13, 127]. І далі: “Ничто же бо преобидно от Господа, все видит безсонное его око, то все смотритъ, у всего стоить, да

комуждо спасение. Да елико то ехиона не остави кромѣ своего мѣста Богъ, то кольми паче изобилують щедроты его и человеколюбие до нас, уповающих на имя святое его. Устраааеть и промышляеть прѣмудрено спасение наше и повелѣвает комуждо, якоже хочеть” [9, 128] (“Ніщо не полишено Господом, усе бачить невтомне око його, за всім дивиться, над усім стоїть, подаючи всякому спасіння. І якщо вже того ехиона не залишив Бог без свого місця, то тим більші його щедроти й людинолюбство для нас, що уповають на ім'я його святе. Влаштовує премудро своїм помислом наше спасіння й велить усякому так, як бажає”).

Ідея “філософії авторитету” [12, 47] у межах Середньовіччя передбачає наявність кількох складників: 1) постулювання аскетизму – лише ті, хто здатен відкинути матеріальний світ із його спокусами, – справжні християни, гідні Божої благодаті; 2) використання формул самоприниження й самозаперечення як визнання верховенства Святого Письма; 3) використання прийомів гомілетики з метою впливу на аудиторію засобами символічно-алегоричного стилю; 4) автора – інтерпретатора сакральних текстів і позиціонування ним цієї ролі.

Істини Святого Письма, інтерпретовані візантійськими й західноєвропейськими отцями церкви, стали основою для освічення християн. Коло завдань і можливостей середньовічних проповідників обмежувалося створенням варіацій на відповідні події церковного життя із привнесенням змін, зумовлених буттєвими реаліями й особливостями сприйняття світу християн-неофітів. Мета полягала в тому, аби переконати слухачів увірувати в нову релігію, сприйняти її за істинну на основі слів проповідника, джерелом виступів і повчань якого слугували тексти Святого Письма і твори Отців Церкви.

У межах такого формату літератури позиція “вірити можна лише в те, що пізнане розумом” здавалась як мінімум неадекватною і претензійною, як максимум – єретичною та гідною осуду. Видатні представники духовного життя середніх віків – руський книжник і мислитель Климент Смолятич (початок XII ст. – після 1164 р.) та французький філософ і теолог П'єр Абеляр (1079 р. – 02. 04. 1142 р.) – перебувають у силовому полі бунту і спротиву, будучи речниками змін та еволюції думки. І хай яких висот вони досягли, зрештою, опинились у статусі ідейних вигнанців, прийнявши постриг і назавжди залишивши мирське життя задля спасіння душі.

Вибір об'єктів зіставлення пояснюється не так хронологічною співвіднесеністю життя й діяльності обох мислителів (кінець XI – друга половина XII ст.), як перегуком доль, викликів, спокус і поразок у їхньому житті, а також подібністю поглядів на релігію, віру, ставлення до Бога і тлумачення священних книг, зрештою, спробою довести, що в руській літературі Високого Середньовіччя всупереч і завдяки впливові Візантії відбувалися ті самі процеси руху від сакрального канону з авторитетом Святого Письма до секулярного канону, де авторитетом виступає автор, над яким немає тягаря данини традиції, етикету тощо або принаймні цей тягар добровільний.

Посвячення Климента в митрополити пов'язано з надзвичайно рідкісним у Київській Русі фактом тимчасової емансипації від влади вселенського патріарха. Вибраний духовенством за сприяння великого князя Ізяслава, Климент був посвячений собором єпископів (1147 р.). Прихильники традиційної церковної практики відмовились визнати канонічність посвячення Климента, і після вигнання його покровителя, князя Ізяслава, позбувся кафедри й митрополит Клим Смолятич.

Будучи талановитим філософом, досягши значних успіхів у книжному знанні, П'єр Абеляр засновує й очолює школу вивчення філософії та мистецтва

диспутів у Корбеї (тодішній королівський феод), що біля Парижа, однак, переслідуваний неприхильними до нього колегами й опонентами, змушений відмовитися від цього проекту, почавши роботу в новому для себе напрямі теології і ставши згодом абатом Сен-Дені (цю посаду йому довелося залишати в безчесті).

Саме з цих поразок почався для мислителів новий відлік у генеруванні ідей щодо бачення християнської доктрини і шляхів сприйняття й усвідомлення релігії християнства. Першою постає проблема ставлення до попередника (наставника), оцінки його потенціалу. У “Посланні, написаному Климентом, митрополитомъ руским, Фомѣ, прозвитуеру смоленскому, истолковано Афонасіємъ мнихомъ” [9, 103] Климент відкидає порівняння себе з учителем Фоми Григорієм, говорячи, що “реченаго тобою учителя Григориа, егоже и свята рекъ, не стыжюся” [9, 126] (“не тільки праведний він, але й преподобний, якщо сміливо сказати – то й святий він” [5, 154]), і тут же додаючи: “Григорей зналъ алфу, якоже и ты, и виту подобно, и всю 20 и 4 словесъ грамоту. А слышиш ты, ю у мене мужи, имже есмь самовидецъ, иже может единъ рещи алфу, не реку, на сто, или двѣстѣ, или триста, или 4-ста, а виту – також” [9, 126-127] (“Григорій знав альфу, як і ти, і віту подібно, і всю на двадцять чотири букви грамоту. А чи чуєш ти, що знаю я мужів, я сам тому свідок, кожен з яких може сказати альфу, не брешу, на сто, чи на двісті, чи триста, чи чотириста разів, і віту – так само”). Тим самим Климент Смолятич визнає єдиним джерелом істини слово Боже, “ни единая бо помощь развѣ помощи Божиа, “вся бо, рече, елико восхотѣ, и сътвори на небеси, и на земли, и в мори, и въ всѣх безднах” [9, 127] (“бо не дається жодна поміч без помочі Божої, і жодна міць без зміцнення Божого, сказано бо – “все, якщо захотів Господь, те створив на небесах і на землі, і в морі, і в усіх безоднях”).

Війною з авторитетом наставника завершується спроба П. Абеляра слухати настанови Ансельма Лаонського, якого, однак, має за “старця, якому зробила ім’я більше довголітня навичка, аніж меткий розум чи тривка пам’ять” [1, 17]. Далі в “Історії моїх страждань. Утішне послання до друга” він напише про Ансельма: “Дивовижно вмів уживати слова, але сенс їх був мізерним, а думка порожньою. Запаливши вогонь, він більше напускав диму, аніж проливав світла” [1, 17]. Використовуючи образ вогню як символ божественного знання, що проливає світло на темряву нерозуміння, яке (знання), дане Богом, очищує душі людські і збагачує їх благодаттю, П. Абеляр наближається до бачення сили вогню, яке знаходимо в “Посланні” Кліма Смолятича. Руський книжник алегорично зображає ефект вогню: “Егда же силу изгорѣния приимет огонь, смотри, како ти человекьскими хытросьтми чистѣйшаа вещь, влагаема въ нь, очищается. Рекше, злато и серебро аще наполнено будетъ каа любо скверны, рекше мѣса, ти влагаемо будетъ къзньнивше огонь, и изжгається огненымъ разгорѣнием, и очищается въложеное то злато и серебро, и отдавается вложившему е и чисто и без врѣда, а вмѣшенаа та в не черность без врѣда погибнет” [9, 127] (“Коли вогонь розгориться, дивись, як хитрістю людською очищується найчистіша річ, покладена в нього. Наприклад, якщо виявиться, що золото чи срібло наповнене якоюсь скверною чи домішками, і якщо покласти їх у вогонь і палити вогненним полум’ям, то очищується ще золото і срібло й повертається до власника чистим і неушкодженим, а підмішаний у нього бруд без перешкоди знищується”). Так слово Боже має служити для очищення розуму людського від скверни, негідних думок, аби був готовим до прийняття істинного вчення.

Саме тому П. Абеляр говорить про свого наставника, що той лиш “напускав диму”, маючи на увазі, що біблійні знання, якими той оперував, не сприяли

просвітленню розуму і вдосконаленню душі, а залишали у ще більшому невіданні й цілковитій темряві. А ті, хто перебуває в п'яті невігластва, уважає Климент Смолятич, не в змозі досягнути, “якоже прияхом законная и благодатная Святых Писаний от общего владыкы, Господа нашего Исуса Христа, Спаса и правителя наших душ, от святых и божественных его апостоль по дару и благодати и силѣ Духа, да держимся убо, возлюбленнии, за ту подлежащую надежду, не укланяющесе ни на щую, ни на десно, да не в самое то дно падемся пагубы впадемся, но ко церковнымъ истиннымъ и честнымъ святителемъ грядуще и тако доидемъ вышня свѣтлости” [9, 127] (“що як прийняли ми законне і благодатне Святе Письмо від спільного владики, Господа нашого Исуса Христа, Спасителя і правителя наших душ, від святих і божественних його апостолів даром, благодаттю й силою Духа, так тримаймося, любі, за цю дану нам надію, не схильючись ні ліворуч, ні праворуч, і не впадемо на саме дно згуби, але, наближаючись до істинних і чесних церковних святителів, досягнемо вищої світлості...”).

У своїх посланнях автори використовують образ сухої смоківниці, яку Господь прокляв за те, що марно росла, не приносячи плодів. У розумінні середньовічних мислителів кожен, хто називає себе проповідником чи наставником, має приносити користь, не перетворюватися на “смоківницю”, від якої користі нікому немає. У “Посланні” Клим Смолятич пише про своє бажання розуміти слова євангелістів “правильно і серцем” [5, 156]: “что ми о усшей смокви, прашаю силы слову” [9, 125] (“що таке засохла смоківниця? – питаю я про значення слова” [5, 156]). П. Абеляр в “Історії моїх страждань” прозоріше говорить про конкретного наставника, у якого він сам прагнув навчитися мудрості, – Ансельма Лаонського: “Дерево його, ціле вкрите листям, здавалося показним для тих, хто дивився здалеку, варто ж було наблизитися й пильніше приглянутися, як воно виявилось безплідним. Коли я підступив до нього, аби зібрати з нього плоду, то спохопився, що воно те саме фігове дерево, яке прокляв Господь” [1, 17-18].

Обом книжникам вдалося розвінчати один із рівнів пізнання текстів Святого Письма – через тлумачення його авторитету поважними й відомими проповідниками й наставниками. Натомість Клим Смолятич і П. Абеляр роблять спробу самостійно тлумачити складні для розуміння місця зі Святого Письма, покладаючись на слова та вчинки Исуса Христа й апостолів, керуючись своїм розумом і талантом. Визнаючи факт богодухновенності (божественного натхнення, яке спрямовує автора) біблійних книг і сказань апостолів, вони наполягають на власному прочитанні сюжетів Святого Письма: “Христос рекль святымъ учеником и апостоломъ: “Вамъ есть дано вѣдати тайны царства, а прочимъ въ притчах” [9, 124] (“Христос сказав святим учням і апостолам: “Лише вам дано знати таємниці царства небесного, іншим же – у притчах” [5, 156]).

Тому Клим Смолятич, заперечуючи Фомі, не вважає марнославством “разумѣвати приводни и духовнѣ” [9, 124], “списающимъ евангелистомъ чюдеса Христова” [9, 124] (“як описали євангелісти чюдеса Христа” [5, 156]), неправомірним посяганням на авторитет Святого Письма чи узурпацією священних істин задля власної користі. Це радше “неспинний процес саморозвитку національного оригінального письменства, яке від повторення запозичених, хоча й авторитетних, тлумачень переходило до авторських інтерпретацій, до самостійного мислення й незалежної творчості” [11, 28]. Подібно творилися й самоутверджувалися всі національні літератури Європи, де поява потужних авторських інтенцій спровокувала незворотні процеси трансформації.

Климент Смолятич через утвердження образу “Премудрості Божої” створює внутрішній стрижень [4, 28] руського християнства, даючи пораду йти слідом за блаженним Соломоном, “рекущу въ Притчах... Премудрость созда себѣ храм и утверди седмь столпов... премудрость есть Божество, а храм – человечество, аки во храм бо вселися въ плоть, юже прияь от пречистыа владычица нашаа Богородица истинный нашъ Христос Богъ. А еже “утвердивъ 7 столпов” – сирѣч 7 соборов святых и богоносных наших отецъ” [9, 105] (“який сказав у притчах... “Премудрість створила собі храм і воздвигнула сім стовпів” <...> Премудрість – це божество, а храм – людство, бо, як у храм, вселився Бог у плоть людську, яку прийняв від пречистої владичиці нашої Богородиці істинний наш Христос Бог. Що ж стосується “утвердив сім стовпів” – це значить сім соборів святих і богоносних наших отців”). Таким чином, руський мислитель робить свій вибір у розумінні християнства – осмислену віру. З одного боку, він заявляє власну авторську позицію щодо тлумачення текстів Святого Письма, емансипуючись від авторитету творів видатних проповідників, що є незвичним для Середньовіччя, з другого – для нього незаперечна вага Святого Письма, вияскравлена в його “Посланні” образом Премудрості Божої, тобто авторитет текстів, які належать самому Богові й були передані через його апостолів. Власне, тому теологічні позиції Климента Смолятича і П’єра Абеляра можна зіставляти: вони апелюють до спільних джерел (християнського канону релігійних текстів), апостольність яких – єдиний авторитет для обох митців.

А Клим Смолятич, залишаючи за собою право на розуміння й пояснення священних книг, визнає над собою авторитет божественності й у такому форматі творить нашу духовну й ментальну ДНК.

#### ЛІТЕРАТУРА

1. *Абеляр П.* Історія моїх страждань. Листування Абеляра й Елоїзи / Пер. з лат. Р. Паранько. – Львів: Літопис, 2004. – 136 с.
2. *Ганстрем Е.* Почему митрополита Климента Смолятича называли “философом” // *ТОДРА.* – М., Ленинград, 1970. – Т. 25. – С. 20–28.
3. *Грушевський М.* Історія української літератури: У 6 т. 9 кн. – Т. 3 / Упоряд. В. В. Яременко; приміт. С. К. Росовецького. – К.: Либідь, 1993. – 285 с. (“Літературні пам’ятки України”)
4. *Давньоруське* любомудріє: Тексти і контексти. – К.: Нац. ун-т “Киево-Могилянська академія”, 2006. – 398 с.
5. *Золоте слово:* Хрестоматія літератури України-Руси епохи Середньовіччя IX – XV століть. – Кн. 2 / Ред. В. Яременка. – К., 2002. – 784 с.
6. *Курціус Е. Р.* Європейська література і латинське середньовіччя / Пер. з нім. А. Онишко. – Львів: Літопис, 2007. – 752 с.
7. *Ле Гофф Ж.* Середньовічна уява / Пер. з фр. Я. Кравця. – Львів: Літопис, 2007. – 350 с.
8. *Ле Гофф Ж.* Цивілізація середньовічного Запада / Пер. с фр. под. общ. ред. В. А. Бабинцева; послесл. А. Я. Гуревича. – Екатеринбург: У-Фактория, 2007. – 560 с.
9. *Никольский Н.* О литературных трудах митрополита Климента Смолятича, писателя XII века. – СПб., 1892. – 4+VII+229+2.
10. *Слінушко О.* Еволюція та функціонування літературних образів у книжності Києворуської держави (XI – перша половина XIII т.): Монографія. – К.: Аконіт, 2009. – 416 с.
11. *Сулима В.* “Питати потонку Божественних Писаній”: філософія Кліма Смолятича у вимірах біблійної екзегези та герменевтики // *Слово і Час.* – № 12. – 2009. – С. 17–29.
12. *Discourses of Authority in Medieval and Renaissance Literature* / Ed. by K. Brownlee and W. Stephens. – Hanover and London, 1989. – 300 p.
13. *Toliver H. E.* Lyric Provinces in the English Renaissance: Ohio State University Press. – 1985. – 252 p.

Отримано 28.04.2010 р.

м. Київ