

Інститут філософії імені
Г.С. Сковороди НАН
України,
Полтавська державна
аграрна академія

2010



*В.С. Горський
(1931-2007)*

*Присвячується світлій пам'яті видатного
українського філософа, професора
Горського Вілена Сергійовича*

*Іван Лисий
Петяна Чайка
Станіслав Бондар
Любомир Андрусів
Володимир Мильков
Олена Вдовина
Дмитро Гордієнко
Олександр Киричок
Петяна Целік
Олена Гудзенко-Александрук*

**Інститут філософії імені Г.С. Сковороди
НАН України
Полтавська державна аграрна
академія**

**Філософські ідеї
в культурі
Київської Русі**

Збірник наукових праць

Випуск 3

**Полтава
2010**

УДК 130.2:94(477)
ББК 87:71:63.3(4УКР)41
Ф 56

Філософські ідеї в культурі Київської Русі. Збірник наукових праць. –
Полтава, РВВ ПДАА, 2010. – Вип. 3. – 223 с.

Редакційна колегія:

Киричок О.Б., кандидат філософських наук – головний редактор
(Полтавська державна аграрна академія)

Вдовина О.Я., кандидат філософських наук – відповідальний редактор
(Інститут філософії ім. Г.С. Сковороди НАН України)

Бондар С.В., кандидат філософських наук (Інститут філософії
ім. Г.С. Сковороди НАН України)

Литвинов В.Д., доктор філософських наук (Інститут філософії
ім. Г.С. Сковороди НАН України)

Йосипенко С.Л., доктор філософських наук (Інститут філософії
ім. Г.С. Сковороди НАН України)

Малахов В.А., доктор філософських наук (Інститут філософії
ім. Г.С. Сковороди НАН України)

Аляєв Г.Є., доктор філософських наук (Полтавський національний
технічний університет ім. Ю. Кондратюка)

Мєшков В.М., кандидат філософських наук (Полтавський
національний технічний університет ім. Ю. Кондратюка)

Дослідження авторів, що представляють різні науково-дослідні установи
та навчальні заклади України та Росії, об'єднані аналізом філософських ідей
у давньоруській культурі.

(Свідectво про державну реєстрацію друкованого засобу масової
інформації Серія ПЛ № 943-200Р)

© **Автори статей, 2010**

ПЕРЕДМОВА

Третій випуск збірки наукових праць «Філософські ідеї в культурі Київської Русі», як і два попередні, вміщує переважно статті підготовлені на основі доповідей учасників III давньоруських історико-філософських читань, присвячених пам'яті Вілена Сергійовича Горського, що відбулися 10 червня 2010 року у м. Полтаві.

Організаторами цього наукового форуму, що став вже достатньо відомим у філософських колах України, є Інститут філософії імені Г.С. Сковороди НАН України та Полтавська державна аграрна академія.

Оригінальні наукові дослідження, включені в дану збірку, належать авторам із різних міст України та Росії, що представляють науково-дослідні та навчальні заклади Києва, Москви, Полтави, Донецька, Івано-Франківська тощо. Вони присвячені аналізу філософських ідей у давньоруській культурі, методологічним та текстологічним проблемам давньоруських студій.

Вивчення цих питань було найулюбленішою темою в широкому теоретичному та історико-філософському доробку професора В.С. Горського, про що він неодноразово заявляв у приватних розмовах та інтерв'ю.

Особливістю третього випуску збірки є вміщений на початку видання спогад про Вілена Сергійовича Горського, який нашої редакції люб'язно надав київський філософ Іван Якович Лисий, а також та ґрунтовна стаття того самого автора, присвячена методологічним

аспектам української філософської традиції. Вона, на нашу думку, може виявитися цінною не тільки вченим, що спеціалізуються на дослідженні філософських ідей в культурі Київської Русі, але й для всіх культурологів, істориків, філософів, зацікавлених вивченням проблем традиції та новаторства, філософської та культурної спадщини, трансформації та збереження духовних надбань.

Ще однією особливістю цього видання є надруковане у збірці інтерв'ю з Віленом Сергійовичем Горським, записане Тетяною Олексіївною Чайкою ще за життя філософа. З цього інтерв'ю ми дізнаємося про цікаві і до сьогодні невідомі широкому загалу факти з біографії філософа, драматичні події, пов'язані з відродженням на початку дев'яностих університету «Києво-Могилянська академія», а також створенням у відновленому університеті кафедри філософії та релігієзнавства, до якого був безпосередньо причетний професор Горський. Жива хвилююча розмова з філософом, його захоплені історії та спогади ніби знову переносять нас у дев'яності, коли в стінах легендарного закладу з'явилися перші студенти та викладачі, і почало формуватися те, що В.С. Горський любляв називати «духом Могилянки».

Думаємо, що представлена увазі читачів збірка буде цікавою філософам, історикам, ученим, викладачам, студентам та всім, хто вивчає історію нашої філософії.

Олександр Киричок

ІНФОРМАЦІЯ ПРО АВТОРІВ

Андрусів Любомир Зіновійович — аспірант кафедри філософії Прикарпатського національного університету ім. Василя Стефаника

Бондар Станіслав Васильович — кандидат філософських наук, старший науковий співробітник Інституту філософії імені Г.С. Сковороди НАН України

Вдовина Олена Ярославівна, кандидат філософських наук, молодший науковий співробітник Інституту філософії імені Г.С. Сковороди НАН України

Гудзенко-Александрук Олена Георгіївна — кандидат філософських наук, доцент кафедри філософії і релігієзнавства Волинського національного університету ім. Лесі Українки

Гордієнко Дмитро Сергійович — магістр історії, аспірант Інституту української археографії та джерелознавства ім. М.С. Грушевського НАН України

Киричок Олександр Борисович — кандидат філософських наук, доцент кафедри філософії, психології та педагогіки Полтавської державної аграрної академії

Лисий Іван Якович — кандидат філософських наук, доцент кафедри філософії та релігієзнавства Національного Університету «Києво-Могилянська академія»

Лозова Тетяна Іванівна — здобувач Інституту філософії імені Г.С. Сковороди НАН України

Мильков Володимир Володимирович — доктор філософських наук, провідний науковий співробітник Інституту філософії РАН

Целік Тетяна Віталіївна — кандидат філософських наук, доцент кафедри філософії Донецького національного університету

Чайка Тетяна Олексіївна — кандидат філософських наук, науковий співробітник Інституту філософії імені Г.С. Сковороди НАН України

*Спогади про
Вілена Сергійовича Горського*

Іван Лисий
Петяна Чайка

Іван Лисий

СПОГАД ПРО ВІЛЕНА СЕРГІЙОВИЧА ГОРСЬКОГО

При першому знайомстві з Віленом Сергійовичем (а воно відбулося наприкінці 60-х у Чернівцях) мене привабила в ньому органічна духовна шляхетність. Ще в досить молодому віці він справляв враження людини мудрої, розважливої і разом з тим відкритої, веселої, дотепної і товариської. Вілен Сергійович легко і природно опинявся в центрі уваги досить широкого товариства. Міг бути (і бував) чудовим тамадою за святковим столом, в тому числі й у нас вдома.

Українська філософія і — ширше — українська культура були для Вілена Сергійовича не просто предметом наукового зацікавлення. Він був людиною українофільської — в позитивному сенсі цього слова — орієнтації: його щиро хвилювали перспективи української спільноти, він особистісно ставився до колізій української історії, не тільки розсудково-аналітично, а й емоційно реагував на перипетії сучасного йому українського політичного життя. Звісно, предмети наших розмов перебували переважно в царині культурних і філософських подій сьогодення. Але Вілен Сергійович не цурався політичних питань, часто сам ініціював розмови на політичні теми і завжди обстоював у них українські інтереси й українські позиції.

Жваво цікавився він нинішнім українським мистецьким життям (хоча й, звісно, не тільки ним: він регулярно читав товсті російські літературні журнали, зокрема «Новый мир», щоправда, часто

обурюючись нерозбірливістю його сучасної редакції). Свого часу ми родинами відвідували виставки, концерти (зокрема концерти класичної музики в Андріївській церкві — він любив там бувати — і в органній залі) і навіть спектаклі; Вілен Сергійович цікавився українськими літературними новинками, брав у мене — поки зір дозволяв йому самому читати — книжки Пашковського, Забужко, Андруховича, Портяка. Інколи ми обмінювалися враженнями від прочитаного; пам'ятаю досить тривалі розмови про «12 обручів» Андруховича і «Непростих» Прохаська. Нагадаю, що Вілен Сергійович дописував до українських літературно-художніх журналів (зокрема, друкувався у «Вітчизні», «Київській Русі» й ін.).

Коли мені доводилося бувати на якихось культурних імпрезах окремо, він завжди зацікавлено розпитував про них. Вілен Сергійович відстежував діяльність різних інтелектуальних осередків в Україні. І не втратив цього інтересу навіть на самому схилі життя. В останні його травневі свята я прийшов до нього зі свіжим числом «Критики», і він просив прореферувати йому всі чільні публікації цього випуску, а дещо і прочитати. До слова, Вілен Сергійович «Критикою» цікавився постійно. Хоча редакційна політика місячника оцінювалася ним неоднозначно. Радикальні неоліберальні тренди видання сприймалися ним насторожено, але разом з тим він був переконаний, що без «Критики» інтелектуальне життя України було би значно біднішим. Думаю, що з'ява некролога про В. С. Горського на шпальтах місячника була не випадковою.

Вілен Сергійович дуже дорожив духом «Могилянки», у творення якого здійснив чималий внесок. Він був носієм цього духу в повсякденних справах, його неперевершеним речником в конвocaційних та інших промовах перед громадою університету. У розмовах він протиставляв вияви цього духу формалізмам і байдужості шевченківського університету, хоча глибоко шанував А.М. Лоя, Т.І. Ящук, молодих філософів, яких залучав до викладання в НаУКМА.

Двічі ми з Віленом Сергійовичем були співавторами: вперше ще в 90-ті роки, коли наш обмін враженнями від тодішнього філософського життя в Україні, що відбувся в одну з київських зустрі-

чей, вилився у статтю-діалог у «Філософській думці»; її ми дописували по черзі. Вдруге — це була рецензія для УГО на нові книжки О. Хоми і Т. Возняка. Ми спочатку обговорили книжки, потім писали свої частини рецензії кожен зосібна, а відтак доповнювали й редагували тексти один одного, звісно, знову ж таки після обговорення. Для мене така спільна робота була дуже цікавою і приносила неоціненний досвід.

Це, здається, було зовсім недавно... А насправді так давно — понад 10 років тому. Час швидкоплинний. Але не здатний погасити біль втрати.

*Спогади про
В.С. Горського*

Тетяна Чайка

**УНІВЕРСИТЕТ LIBERAL ARTS,
АБО СКІЛЬКИ СКОВОРОД ПОТРІБНО
УКРАЇНСЬКІЙ КУЛЬТУРІ?**

БЕСІДА З ВІЛЕНОМ СЕРГІЙОВИЧЕМ ГОРЬСКИМ

Коли світ довкола нас стрімко змінюється, ми з особливим напруженням вдивляємося в майбутнє, намагаючись розгледіти в ньому долі того, що нам не байдуже, що ми прагнемо зберегти, без чого не можемо уявити своє існування. Але щоб не втратити найдорожче, щоб зберегти його передусім у власній свідомості — бо інакше як пронести його в день прийдешній? — потрібно зазирати і в минуле. Адже тільки воно, минуле, втілене в наших спогадах, в неперервності нашого досвіду, може відкрити для нас наново, повернути цілісність сприйняття і бачення того, без чого не хотілося б уявляти майбутнє.

...Ось уже 17 років тривають заняття у відродженій Києво-Могилянській Академії. У житті тисяч причетних до неї людей — колишніх і нинішніх її викладачів, колишніх і нинішніх її студентів — цей факт відкладається у вигляді досвіду, що, з одного боку, ще не втратив принад новизни, а з другого — потроху набув рис особливої могилянської історії, різногосої і різноманітної. Не без тривоги думаючи про майбутнє, ми можемо вже знаходити в цьому досвіді певне опертя для власної думки й рішучості — можливо, зародок якоїсь

іще не поіменованої традиції, що його дуже прикро було б сьогодні втратити.

Незамінним дороговказом на шляху формування цієї «новомогилянської» самосвідомості здатні, за моїм переконанням, стати спогади людини, яка стояла біля витоків відродженої Могилянки, віддала їй енергію своєї щедрої і творчої душі, пройшла з нею шлях її становлення і лише трохи не дожила до її дня сьогоднішнього, — професора Вілена Сергійовича Горського. Нині його вже немає з нами, і його ні про що більше не питаєш, але свою візію Могилянки він нам залишив — Могилянки, яку створював і якою жив.

В запропонованому тексті наводиться фрагмент цієї візії, що поставала в процесі бесіди. Вілен Сергійович взагалі любляв бесідувати; здається, з усіх можливих форм спілкування саме бесіду він любив і цінував більше за все — тиху, неквапливу, розважливу, відверту, бесіду віч-на-віч або з кількома співрозмовниками поспіль. Бесіда, можна сказати, являла собою невід'ємний вимір його вдачі, його інтелектуального настрою, способу життя. Він був завжди відкритий для неї, відкритий будь-де — і в аудиторії після занять, і просто в гомінкому університетському коридорі. Особливо ж і залюбки — за чашечкою кави в своєму маленькому затишному кабінеті, куди постійно навідувалися різні люди: викладачі, студенти, колеги, просто знайомі.

Незрідка його співбесідницею щастило бути й мені. Познайомився з Віленом Сергійовичем ми ще в 1971 р. Він був тоді молодим викладачем, читав лекції з історії філософії на філософському факультеті Університету імені Шевченка, я вела за ним семінарські заняття. І для нього, і для мене то був і перший рік викладання, і перший читаний курс. Тоді ж і розпочалися наші з ним бесіди — про навчання, про філософію, про життя. Знати б, що вони триватимуть більше ніж 35 років, аж до самої його кончини...

Майже не переривалася впродовж усього цього часу і наша з ним співпраця — і в Університеті імені Шевченка, і в Інституті філософії і, зрештою, в Могилянській академії. Вілен Сергійович став для мене і науковим керівником, і справжнім вчителем у неформальному, глибоко особистісному розумінні слова. Тож і наші бесіди отримували усе нову поживу. На жаль, я пізно збагнула, що за обопільної згоди

їх інколи потрібно записувати — записувати не текстуально, а на аудіоплівку, аби зберегти не тільки вербальний сенс висловлювань Вілена Сергійовича, а і неповторність його інтонацій, значущість пауз, світлу енергетику його присутності. Коли збагнула — у нашому задушевному спілкуванні з Віленом Сергійовичем одного разу з'явився «третій» — диктофон.

Поданий тут тематичний епізод нашого спілкування записаний у жовтні 2006 р., за півроку до смерті Вілена Сергійовича. Переводячи зміст аудіозапису у текстову форму, я свідомо намагалася відтворити розмовний характер бесіди, який, на мій погляд, дозволяє краще відчувати безпосередню присутність Вілена Сергійовича, його живий до нас доторк.

Т.Ч.: Вілене Сергійовичу, коли саме існування КМА стало для Вас не просто бажаною перспективою, а живою реальністю?

В.Г.: Ось власне у 90-му році. Було декілька досить-таки формальних, офіційних, однак ініціативних зборів під егідою Президії Академії наук України, на яких формулювалася ідея відродження Могилянської академії. У цих зборах брав участь і я, а також Валерія Михайлівна Нічик, Петро Толочко та ін. Але це були тільки розмови, які не перетворилися на реальну діяльність. Реальна діяльність з відновлення Могилянської академії, це, безперечно, результат ініціативи романтиків-авантюристів (тоді таких людей інакше важко було сприймати), яких об'єднав В'ячеслав Степанович Брюховецький. Коло людей, що в цьому розумінні стояли найближче до нього, — це Сергій Іванюк та його колеги з Інституту літератури; до них приєдналися ще декілька осіб. Попервах це було непомітно для широкої громадськості, оскільки було пов'язане зі справами адміністративними. Аж ось у 1991 р. з'являється повідомлення про відкриття Києво-Могилянської академії, бажаючим пропонують взяти участь у конкурсі на право читання тих або інших курсів у ній. Власне, це оголошення мене й спонукало запропонувати і свій курс лекцій з історії української філософії.

В Подільському райвиконкомі виділили одну кімнату, були задіяні якісь суспільні фонди. Там і працювала академія у складі Брюховецького, Іванюка і ще двох-трьох людей, що провадили організаційну роботу. Їх я добре знав, Брюховецького особливо — як колегу, який працював у тому самому будинку, що і я. Ми навіть із ним декілька разів перетиналися, коли брали участь у телевізійних програмах...

Т.Ч.: З приводу?

В.Г.: Щось пов'язане із Шевченком. Було запрошено і його і мене, причому спочатку записали потрібний текст, а потім доправили нас до Маріїнського парку, аби зняти інтелектуалів на прогулянці, що обговорюють оту справу. Ми вийшли й почали говорити на запропоновану тему. Настільки захопилися, що нам аж почали гукати: «Стійте! Досить!»

Т.Ч.: А коли це було?

В.Г.: Це був 1990-й, може, 1989-й рік.

Т.Ч.: Це за Союзу?

В.Г.: Так, це було за Союзу. Тож ми знайомі були. Він працював в Інституті літератури, я в Інституті філософії. Але саме по собі це знайомство, здавалось би, ні до чого не зобов'язувало, і коли я йшов за оголошенням, у мене були доволі скромні наміри. Я тільки хотів запропонувати прочитати курс української філософії в Могилянській академії. Ідея Могилянської академії була близькою для мене, тому що до відродження інтересу до неї доклала рук група Валерії Михайлівни Нічик. Ця група формувалася в нашому відділі, я був з нею тісно пов'язаний, тому все це не було для мене пустим звуком. Ми дуже раді були, що з'явилися такі ентузіасти, які перейшли в цьому питанні від загальних розмов до безпосередньої діяльності. Отже, я запропонував курс з історії української філософії, склав і відіслав проспект цього курсу. Через деякий час мене запрошує Іванюк, він був тоді деканом гуманітарного факультету, на співбесіду. Це було, коли вже розпочався прийом документів, влітку 1992 р. Сам Іванюк сидів у тій кімнаті, де приймали документи у бажаючих поступити...

Т.Ч.: А де це було?

В.Г.: Це вже було в центральному корпусі — не в нашому першому, а в тому, що виходить на Контрактову площу. Там на першому поверсі, в кутку, була кімната, де приймали заяви. Тоді ще продовжувало існувати Військово-морське політичне училище. Боже мій, перший рік нашого навчання вони функціювали поруч із нами: в одній аудиторії працювали ми, а в сусідній — курсанти того училища. Черговий курсант училища завжди стояв на прохідній.

Загальновідомою історією стало вже те, як Брюховецький у шахи виграв у контр-адмірала, командувача училища, право отримати там бодай декілька кімнат...

Т.Ч.: Як це, як це? Розкажіть!

В.Г.: Якось у бесіді, коли зайшло про шахи, цей адмірал сказав Брюховецькому: давай, мовляв, зіграємо в шахи. Якщо ти обіграєш мене, я тобі віддам оті дві кімнати — для ректорату. Вони зіграли, Брюховецький виграв...

Т.Ч.: Адмірал дотримав слова?

В.Г.: Адмірал дотримав свого слова, і так з'явився наш ректорат. Це був нинішній кабінет декана гуманітарного факультету на другому поверсі. Так буквально кімната за кімнатою територія Могилянської академії відвойовувалася у Військово-морського політичного училища. І це тривало досить довгий час, рік або й два. Як це виглядало? Ну, скажімо, я читаю лекцію, а на плацу — це видно було з вікна — марширує рота отих курсантів... Але я повертаюся до моєї особистої історії.

Ось запросив мене Іванюк на зустріч, і я йшов на цю зустріч, упевнений, що буде обговорюватися питання про курс історії української філософії, який я запропонував. Проте ми з ним познайомилися, і він одразу ж запропонував мені піти завідувачем кафедри філософії.

Т.Ч.: Вона називалася точно кафедра філософії...

В.Г.: Та релігієзнавства.

Т.Ч.: Тобто одразу ж склалося таке поєднання?

В.Г.: Так. Йшлося про те, що для кафедри потрібна достатня кількість годин, аби там могли бути хоча б два-три співробітники. А

Могилянка виникала на голому місці, як досить-таки камерний навчальний заклад.

Т.Ч.: От саме про це я якраз хотіла запитати. Чи не здається Вам, що це у нас в країні був перший такий вищий навчальний заклад, що поставав немовби альтернативою до вже існуючих університетів?

В.Г.: Безперечно. Але я не сказав би, що це було альтернативою університету взагалі. Могилянка репрезентувала особливий тип університету — liberal arts, себто університет вільних мистецтв. Характерно, що більшим — в усякому разі, не меншим супротивником у боротьбі за розміщення нового університету, ніж керівництво Військово-морського політичного училища, яке можна зрозуміти...

Т.Ч.: Так, так, адже у них віднімали приміщення.

В.Г.: ...Був університет імені Шевченка, котрий докладав всіляких зусиль до того, щоб усі ці корпуси після Військово-морського політичного училища були віддані їм. При цьому вони наголошували, що саме їхній університет був першим університетом у Києві. Але, зрештою, за своїм задумом відновлення Могилянки не було спробою зазіхнути на місце, що його посідав Київський університет. Йшлося про створення принципово відмінного навчального закладу. Закладу, передусім, камерного, побудованого на міжлюдських, міжособистісних контактах, який у принципі не повинен був бути великим, не повинен був являти собою індустріальне підприємство з виробництва освічених кадрів. Ця традиція — зовсім інша, вона не може замінювати масове виробництво професіоналів, чим займаються Політехнічний інститут, Університет імені Шевченка тощо. Це дещо різні речі...

Так, але ж я ще не дорозповів свою власну історію. Мене, щиро кажучи, дуже здивувала пропозиція Іванюка очолити кафедру. А потім відбулася розмова з Брюховецьким. Я сказав йому, що дуже по-доброму ставлюся до їхньої ініціативи і до ідеї відродження Могилянської академії, але не маю досвіду роботи в навчальному закладі. І тут Брюховецький мене вразив. Він сказав мені приблизно таке: «Ось ти вже майже тридцять років працюєш в Інституті філософії. Чи виробилося в тебе уявлення про ідеал філософа нинішнього часу?» Я кажу: «Звичайно, якісь загальні уявлення є». А він: «Ну от і візьми кафедру, ми втручатися не будемо, і спробуйте створити нове

покоління філософів, яке відповідатиме тому ідеалові, що виробився в тебе протягом твого життя». Я попросив час для роздумів, і цей час заповнили ще зустрічі з Анатолієм Тихолазом і Валентином Гусевим. Виявилось, що вони теж попередньо вели розмови щодо переходу на роботу до Києво-Могилянської академії, і начебто моя кандидатура як завкафедри виникла саме з їхньої подачі. Тож ці дні вони — спочатку Тихолаз, потім Гусев — використали для посиленої агітації і обробки мене на цей рахунок. Ну, я пересвідчився, що перейду до Могилянки не один, а це буде, так би мовити, спільне наше діяння — і дав-таки згоду.

Т.Ч.: Очевидно, у Вас якось складався і ідеал викладача? Чи були у Вас якісь не стандартні — певна річ, що такі були, — а особливі критерії до набору перших викладачів? Це перше питання, а друге таке: наскільки Ви були самостійні? Чи справді Вам дали зробити те, що Ви хотіли?

В.Г.: Так, я був абсолютно самостійний. З приводу жодної кандидатури ніяких запитань, сумнівів, заперечень з боку чи то деканату, чи то ректорату не було.

Т.Ч.: Тобто Вам дійсно дали карт-бланш?

В.Г.: Так, цілковитий карт-бланш. Йшлося про те, щоб запросити людей, найбільш поважаних у нашому професійному філософському колі — не тільки достатньо грамотних для викладацької роботи, а і таких, що за своїми власне людськими якостями відповідали б нашим задумам. Я для себе вбачав таких людей передусім зі складу працівників Інституту філософії. До того ж, першим проректором Києво-Могилянської академії з наукової роботи — це ще поза мою ініціативою, а паралельно і, можливо, ще дещо раніше, — став Мирослав Володимирович Попович.

Т.Ч.: З першого дня?

В.Г.: Так, з першого дня. Він потім пішов, тому що суміщати проректорство з його інтенсивною науковою діяльністю виявилось справою неможливою, а ось цей перший етап — етап організаційний, етап набору, перших кроків у навчальному процесі — відбувся за його участі як проректора. Першими, кого я запросив, були, як ти пам'ятаєш, Віктор Малахов і Сергій Кримський — обидва з

Інституту філософії. Щодо штатного складу, у мене було двоє співробітників, Тихолаз і Гусев, які від початку прийшли сюди саме з кафедри історії філософії Київського університету імені Шевченка.

Т.Ч.: Ага! Тож, як я розумію, нововведень було декілька. По-перше, сполучення штатних і позаштатних викладачів. По-друге, те, що ви поєднали в своїй особі викладача, вченого і керівника кафедри.

В.Г.: Так. Більш того, пробач, у нас принципово йшлося про те, що основним складом кафедри будуть не штатні викладачі, а сумісники.

Т.Ч.: Ось — абсолютно неможлива доти для нас ситуація!

В.Г.: Вона пояснювалася тим, що я хотів, аби кожен курс читався спеціалістом з даної галузі. Я прагнув виключити можливість такого становища, коли одна людина, як це трапляється в інших університетах, читає усе — метафізику, гносеологію, етику, естетику, культурологію тощо. Ми все ж таки вибудовували програму більш спеціальним чином і прагнули того, щоб кожен курс читав найкращий доступний за наших умов спеціаліст саме в даній вузькій галузі. Оскільки ж така вузька галузь не забезпечувала кількості годин, достатньої для посади штатного співробітника, наслідком цього підходу, природно, виявилось переважання на кафедрі співробітників позаштатних. Звичайно, це створювало додаткові адміністративні труднощі для завідувача кафедри, для штатних працівників, але з погляду самої програми навчання такий підхід, гадаю, був виправданим.

Т.Ч.: Скажіть, будь ласка, при складанні своєї альтернативної навчальної програми, багато в чому протилежної настановам нашої традиційної університетської філософської освіти, Ви спиралися на чийсь досвід? Чи її ідея виникла за принципом «від супротивного»?

В.Г.: Ні, звичайно. Власне, ще до мого приходу до Могилянської академії члени отієї групи ініціаторів на чолі з Брюховецьким об'їздили багато країн Європи й Америки, знайомлячись із тамтешньою системою навчання. І ось з того досвіду була обрана концепція *liberal arts*, з переважанням виборних курсів, з рейтинговою системою, яка має спонукати до постійної праці і не припускає можливості ледарювання впродовж триместру, хай навіть і компенсованого

«блискучим» складанням іспитів, — все одно, якщо ти ледарював, то нічого тобі ця оцінка не дасть...

Т.Ч.: Оцінка формується впродовж триместру.

В.Г.: Так, оцінка формується в триместрі, в процесі постійної праці. Так ось, усе це — досвід європейських і американських університетів, особливо тих, що працюють за принципом liberal arts — вільних мистецтв. Тих, де переважають, як і у нас, виборні дисципліни, де індивідуальні навчальні програми складаються самими студентами, а не вивішуються у вигляді однозначного для всіх розкладу...

Т.Ч.: Як Вам здається, ця ідея у нас втілилася нормально?

В.Г.: Ну як сказати... Ідеал на те й ідеал, що він не може бути реалізований повністю. Звичайно ж, у конкретній реальності все виглядає значно складніше й суперечливіше, ніж в ідеальній схемі. Щиро кажучи, я далекий від уявлення про нині існуючий у нас тип навчання як ідеальний.

Т.Ч.: А досвіду маємо вже 14 років...

В.Г.: Так. Хоча окремі речі, безперечно, заслуговують на всіляку підтримку.

Т.Ч.: А, наприклад, які? Що саме для Вас є «безперечним»?

В.Г.: Безперечним є виховання наших студентів як творчих, самостійних і відповідальних особистостей. Скажімо, я не знаю такого прецедента, не чув досі про таке у жодному вітчизняному університеті, щоб проведення республіканської студентської конференції, включаючи все, аж до пошуку спонсорів, здійснювалося, як це сталося у нас цього року, виключно з ініціативи самих студентів — не за вказівкою кафедри, а незалежно від кафедри, самими студентами. Так, з членами кафедри вони радяться, до певних професорів звертаються, це не протест проти кафедри, але вони вважають, що це справа, яка стосується їх, яка їх хвилює, це спосіб їхнього сучасного буття в філософії — і не очікують, що хто-небудь усе це їм піднесе.

Т.Ч.: Чи слід це вважати результатом чотирнадцятирічного досвіду могилянського навчання?

В.Г.: Мені здається, так. Причому досвіду не тільки кафедри, а Могилянки в цілому. Це дух Могилянки, це умоналаштування її

студентів. Все ж таки, попри всі недоліки, попри всю неоднозначність тих знань, котрі могилянські студенти отримують — деякі лекції могли б бути кращими, ніж вони є, і деякі викладачі могли б бути достойнішими, і студенти більш дисциплінованими, — все ж, здається мені, є певний образ студента Могилянської академії, який відрізняє його навіть від не менш талановитих студентів інших навчальних закладів.

Т.Ч.: Наскільки я розумію, наявність таких студентів обумовлює й те, що викладач постійно має перебувати, так би мовити, у гарній науковій формі?

В.Г.: Безперечно, так. Діалог з таким студентом є дуже важливим. Власне, на цьому й базувалася первинна ідея. Адже на початку, проводячи перший набір, ми взагалі хотіли приймати тільки людей, які вже мають вищу освіту, або тих, хто вже навчається впродовж декількох років десь у вищому навчальному закладі.

Т.Ч.: Тобто, Могилянка мислилася як друга вища освіта?

В.Г.: Так. Але, на жаль, вже в процесі прийому заяв ми зрозуміли, що в нас не буде достатнього контингенту, який відповідав би нашим задумам.

Т.Ч.: А були такі? От давайте трішечки повернемося до першого набору...

В.Г.: Як це «були»? Були — на дві третини! Ну ось візьми — Міша Мінаков, Юра Завгородній... Хто такий Юра Завгородній? Він закінчив історичний факультет Запорізького університету — і поступив до нас. Хто такий Капранов? Він закінчив Політехнічний інститут — і поступив до нас. Хто така Олена Вдовина? Вона прийшла до нас з четвертого курсу Прикарпатського університету, філолог. І таких була основна маса. Зараз їх стає все менше і менше. А перші курси — це на сімдесят відсотків були люди або вже з закінченою вищою освітою, або після третього-четвертого курсу. І з ними було зовсім інакше працювати. Тому що навіть у посередньому вищому навчальному закладі режим докорінно відрізняється від режиму середньої школи. Ось ми їм завжди говоримо: ви сюди приходите

не для того, щоб вас навчили, а щоб навчитися. Ви самі себе вчите, ми вам допомагаємо.

Т.Ч.: Вілене Сергійовичу, а звідки взялася ідея зустрічних рейтингів — студентських стосовно викладачів і навпаки? Чи вона зараз жива і як Ви особисто до неї ставитеся?

В.Г.: Ця ідея теж була запозичена Брюховецьким в американських університетах. Це — абсолютно обов'язкова усюди там програма, двічі на рік виставляється такий рейтинг. У нас тільки було скориговано набір питань з урахуванням деяких суто соціологічних тонкощів. А в принципі така система є доволі розповсюдженою. Прикметно, що в усіх університетах, де ми були, усі викладачі бурчать і лаються і кажуть, що все це не відповідає реальній об'єктивній оцінці. А проте всі згодні з тим, що ніякого іншого, більш оптимального способу зворотнього зв'язку і підмоги для самооцінки немає і бути не може.

Т.Ч.: Я пам'ятаю, що в перші роки ці рейтинги систематично вивішувалися на стіні біля кафедри. А зараз вони не вивішуються, а осідають десь у деканатах. Тобто вони втратили свій публічний характер. Як Ви гадаєте, чому?

В.Г.: Ну, це вже залежить від ставлення кафедри до цієї справи...

Т.Ч.: Це кафедра визначає?

В.Г.: Напевно...

Т.Ч.: Як Вам здається, чи є взагалі сенс у такому публічному рейтингу?

В.Г.: Є... є. Взагалі викладач є публічною, в рамках своєї структури, особистістю і він повинен поставати з усіх точок зору.

Т.Ч.: Тобто якщо ти за таку діяльність берешся, ти маєш бути готовий до подібних оцінок і до їх публічного характеру також.

В.Г.: До речі, в цьому нічого нового немає. Адже в усіх університетах світу і в усіх наших вищих навчальних закладах існує, так би мовити, неофіційний рейтинг викладача, і всі студенти чудово знають, чого вартий цей викладач, а чого вартий інший...

Т.Ч.: О, ще б пак! Ми, свого часу, знали, хто є хто, з першого семестру!

В.Г.: ...Без проведення всіляких опитів і рейтингів. Тобто офіційний рейтинг — це просто питання публічного визнання гідності студента як такого колом викладачів. Самий факт є наявним незалежно від того, проводиться рейтингування чи не проводиться; зрозуміло, що в середовищі студентів завжди дуже чітко оцінюється кожен викладач, і студентам усе це чудово відомо. Просто питання в тому, з яким ступенем довіри, врахування гідності студента як особистості ставляться до студента викладачі.

Т.Ч.: Я хотіла запитати ще ось про що. За чотирнадцять років роботи на кафедрі які події, пов'язані з кафедральним життям, з долями студентів, особливо Вам запам'яталися, запали в душу, уявляються знаковими?

В.Г.: Ну розумієш, я ж був, у хорошому сенсі слова, «зіпсований» Інститутом філософії. А Інститут філософії, починаючи від Копніна — і це було дуже цінним у ньому — будувався за принципом сім'ї. Це справді була співдружність людей, співдружність, об'єднана заради вирішення певних теоретичних проблем. Саме тому я, можливо навіть і несвідомо, намагався будувати роботу кафедри та її взаємодію зі студентами на кшталт подібної ж сім'ї. Щось вдавалося... В цьому плані для мене дуже значущою була система літніх філософських шкіл. Коли ми виїздили на них, ми жили разом з хлопцями і дівчатами, які працювали там дуже інтенсивно. Це був не просто відпочинок, це була справді школа, з диспутами, семінарами, дискусіями, лекціями. Але там ми жили разом. І разом вечорами співали пісень під гітару Віті Котусенка, і навіть були весілля, котрі якоюсь мірою виявилися результатом оцих шкіл... То була справді сім'я, об'єднана вже не аудиторією, в якій вона збиралася на годину двадцять за розкладом, — тут ми жили. Намагалися з першого ж набору проводити в такому ключі різдвяні філософські диспути. Мене дуже тішить, що організацію і проведення останніх диспутів студенти вже взяли на себе. Спонтанно виникають також гуртки студентів — от гурток з християнської філософії вони створили, гуртки з давнього Сходу мені відомі...

Т.Ч.: Он у Віктора Котусенка гурток свій з Середньовіччя...

В.Г.: Так, так. Це вже студентська ініціатива. І, нарешті, наскільки мені відомо, вони носяться з ідеєю створення об'єднання філософів — випускників Києво-Могилянської академії.

Т.Ч.: Я знаю, що вже навіть створено оргкомітет.

В.Г.: Так... От увесь цей позаформальний, неофіційний, сімейний, якщо хочеш, бік буття спільноти філософів, як таких мені видається найяскравішим і найцікавішим.

Т.Ч.: А як Ви розцінюєте те, що неформальна, творча атмосфера і традиція перемістилася трохи — а вона таки перемістилася — від викладачів до студентів? Це добре?

В.Г.: З певного погляду, це добре. Значить, ми студентів вчимо. Я не вірю, що випускник десятого класу, щойно прийшовши на перший курс, сам психологічно вже готовий до подібних діянь. А якщо протягом чотирьох-п'яти років перебування в Могилянці він підіймається до такого рівня, значить, перебував він тут не даремно.

Т.Ч.: Ми з Вами вже вкотре називаємо тут імена Котусенка, Мінакова, Завгороднього. Тепер ми говоримо про них як про викладачів, але ж це колишні студенти.

В.Г.: Так, студенти, причому які! Вітя Котусенко поступив на природничий факультет, рік там провчився, і тільки прослухавши курс філософської пропедевтики, вирішив перевестися на гуманітарний. Це, до речі, теж своєрідна риса Могилянки: перші два роки тобі надаються, так би мовити, на приглядання і напрацювання своїх остаточних орієнтацій з точки зору наступної спеціалізації. А Міша Мінаков... Я пам'ятаю його студентом першого курсу бакалаврату.

Т.Ч.: Я теж пам'ятаю його студентом першого курсу, так само, як і Юру Завгороднього... Хотілося б, щоб таких студентів було більше.

В.Г.: Хотілося б, щоб їх було більше.

Т.Ч.: А що Ви скажете про хлопців і дівчат, які зробили крок від Могилянки до Інституту філософії?

В.Г.: Розумієш, коло моїх наукових інтересів сформувалося в Інституті. Я прийшов до Могилянки, залишаючись у душі людиною інститутською, Інститут продовжує бути для мене рідним домом, і

я віддаю Інституті наших випускників, зокрема, тому, що в структурі вищого навчального закладу з їхньою тематикою штатним співробітником навряд чи станеш. Скажімо, з Київської Русі належна кількість годин навантаження не складеться навіть у блискучого фахівця. Тож я з задоволенням віддаю до Інституту кращих своїх вихованців просто через те, що там їхнє місце.

Втім, у нас дуже дружні стосунки і з філософами з Університету імені Шевченка. Скажімо, Анатолій Лої та його кафедра — ми з ними постійно і тісно співпрацюємо, там є талановиті люди...

Т.Ч.: Цікаво, що і в Могилянці, і в Інституті налагоджене співробітництво з кафедрою Лоя. Що ж — усе це одне коло, всі ми вийшли з одного пісочника.

Вілене Сергійовичу, Ваша діяльність викладача філософії розпочалася саме в Київському університеті імені Шевченка 35 років тому. Студенти 70-х років — перші Ваші студенти, студенти перших років Могилянки і нинішні студенти — чим вони, на Ваш погляд, схожі і чим відрізняються одні від одних?

В.Г.: Студент 70-х років був більшою мірою учнем — тоді майже не відчувалася якісна відмінність між учнем-одинадцятикласником і студентом першого курсу. Так, принаймні, мені здавалося. Студент Могилянки 90-х років — принципово далекий від школярства, це вже усталена особистість. До характеристики цих перших років Могилянки потрібно додати ще те, що туди йшли романтики. Могилянка як така не «звучала» тоді як щось престижне з точки зору диплому, який допоміг би вирішувати якісь прагматичні питання. Тобто вона тоді не була тим місцем, куди «потрібно» привести свого сина або дочку, оскільки «я знаю», що згодом, при працевлаштуванні, престижно буде помахати перед відділом кадрів дипломом Могилянської академії. Туди йшли за знаннями — ті, хто повірив отим ентузіастам, котрі на голому місці розпочали щось будувати. І цей ентузіазм відчувався. Він відчувався в аудиторіях, відчувався, коли один наш студент, зі Львова, прийшов був до мене після лекції шанованого професора і сказав: «Вілене Сергійовичу, я сюди поступав не для того, щоб мені лапшу на вуха вішали! Це мені і в Львівському

університеті робили!» Отаке було тодішнє покоління студентів. Нині все складніше. Нині Могилянка — це престижний університет...

Т.Ч.: Очевидно, завдяки їй тому першому настрою...

В.Г.: Безперечно, так. Нині до Могилянки батьки прагнуть віддавати своїх дітей, і тому приходять не тільки ті, хто за велінням душі і серця хоче вчитися саме тут, а і ті, що змушений тут перебувати за велінням своїх заможних мамусь і татусів. І це починає даватися взнаки.

Т.Ч.: Це характерно навіть для кафедри філософії?

В.Г.: Ну, не зовсім, але відчувається.

Т.Ч.: А от, скажімо, загальна комерціалізація якось відбивається на контингенті наших студентів, на їхній системі пріоритетів? Зокрема, у нас, на кафедрі філософії, це відчувається?

В.Г.: Ти знаєш, я цього не відчуваю.

Т.Ч.: Невже?

В.Г.: Ні.

Т.Ч.: Тож чи можна сказати, що ті, хто залишається у нас, вже якоюсь мірою зробили свій життєвий вибір?

В.Г.: По-моєму, так.

Т.Ч.: Вибір на користь просування в науку, просування в філософію, незважаючи на те, що швидких грошей і якихось особливих грошей взагалі це не обіцяє?

В.Г.: На жаль, тут життя втручається, і дуже болюче.

Т.Ч.: Тож доводиться констатувати, що економічна, а отже, і психологічна ситуація для наших випускників є на сьогодні несприятливою?

В.Г.: Дуже несприятливою.

Т.Ч.: І тим не менше — на що Ви сподіваєтеся?

В.Г.: А я сподіваюся на те, що... Бачиш, філософів ніколи багато не буває. А той відсоток філософів, який потрібен — потрібен нормальному суспільству, культурі, — він є, і він буде.

Т.Ч.: Завжди знаходяться оті Сковороди, котрі згодні взяти торбу на плечі?

В.Г.: Так. А тисячі Сковород не потрібні ніякій культурі. В цьому плані я налаштований вельми оптимістично. Мені здається, що оте, грубо кажучи, відсоткове співвідношення, що його демонструють нині наші випускники, — воно цілком відповідає потребам нормального культурного суспільства.

Т.Ч.: Чи можна тоді сказати, що наявна економічна ситуація відіграє роль такого собі надпотужного критерію відбору?

В.Г.: Можливо, так. Можливо, потрібно навіть бути їй вдячними. Це дуже жорсткий і дуже жорстокий критерій, але той, хто пройшов його, — той має достатній запас міцності.

Як хотілося б мені продовжити цю бесіду! Але ось вже не тільки між згаданими подіями і нами, а і між нами й Віленом Сергійовичем нездоланною межею лягає час. З кожним роком ця часова відстань зростатиме. Скільки вже тепер ми, в свою чергу, могли б розповісти йому! І про кращих його студентів, котрі стали викладачами, співробітниками його рідного Інституту філософії; хтось із тих, ким напевне поцікавився б Вілен Сергійович, захистив уже не тільки кандидатську, а і докторську дисертацію, хтось досі ще «подає надії». І про внутрішнє життя і нагальні проблеми Могилянки і кафедри філософії сьогодення — розповісти і пожалітися, і порадитися з ним. Але тепер між нами межа, і те, що нам належить робити, ми маємо робити самі, без нього. Від Вілена Сергійовича ж нам у спадок — його оптимізм і мудра, розважлива доброта. Та ще й сакраментальне питання про нащадків Сковороди: скільки, справді, Сковород потрібно нашій культурі і як їх зростити?

Наукові статті

*Іван Лисий
Станіслав Бондар
Любомир Андрусів
Володимир Мильков
Олена Вдовина
Дмитро Гордієнко
Олександр Киричок
Петяна Целік
Олена Гудзенко-Александрук
Петяна Лозова*

Іван Лисий

УКРАЇНСЬКА ФІЛОСОФСЬКА ТРАДИЦІЯ: МЕТОДОЛОГІЧНИЙ АСПЕКТ

*«Ми є людьми не завдяки
спадковості, а через традицію».*

К. Ясперс

Розгляд національно-культурної ідентичності української філософії через з'ясування її питомої традиції особливо актуальний в силу низки обставин. По-перше, наявність власної традиції вважають головним критерієм національної визначеності певної (британської, німецької чи іспанської) філософської культури, її ідентичності. А питання про національну ідентичність людини і її культурних форм — разом із турботою про збереження і примноження людської різноманітності — особливо загострюється в умовах глобалізаційної уніфікації. По-друге, традиція, окреслюючи самість національної філософської культури, забезпечує наступність, тяглість філософського процесу, що дуже важливо на тлі тотальних культурних розривів (М. Фуко прямо протиставляє *традиції* — *розрив, дискретність* як пріоритетні моменти буття). По-третє, у часи дисциплінарного демаркаціонізму традиція, за словами Л. Февра, ставала нічийною землею: історики відносили її до компетенції філософів та соціологів, а ті, в свою чергу, покладалися у розв'язанні цієї проблеми на істориків чи антропологів. Сьогодні, в час потужних міждисциплінарних віянь, стає зрозумілим, що традиція є вдячним полем для міждисциплінарних

досліджень і в цій площині відкриває нові горизонти дослідження національних вимірів філософії.

Та, з іншого боку, розгляд проблеми традиції загалом і філософської традиції зокрема нині стикається з чималими труднощами. За спостереженням Е. Гобсбаума, «натхненні поборники ідеалів Просвітництва такі як ліберали, соціалісти і комуністи, глухі до традицій, старих чи нових»¹. Чуття традиції, констатував М. Гайдегер, «вже майже не зберігається, особливо коли йдеться про традицію щодо того, що споконвіку незмінне і скрізь стосується нас, людей, але чого ми властиво навіть не зауважуємо...»².

Дійсно, досить потужні інтелектуальні сили, апелюючи до просвітницького й модерністського нехтування традицією, констатуючи руйнацію культурної традиції «абстрактним універсалізмом модерності» (А. Турен), прагнуть представити наш час як добу де-традиціоналізації, а то й посттрадиційну, а традицію трактувати як загрозу індивідуальній і спільнотній свободі та маргіналізувати її, «прописати» у «третьому світі», де вона, на думку А. Турена, заступає ідею модерності³. У гуманітарних текстах останніх десятиріч рідко зустрінеш слово традиція без іншувальних лапок. А найгірше з погляду радикально налаштованих інтелектуалів звинувачення — це звинувачення в традиціоналізмі.

Бунт проти традиції, розпочатий Просвітництвом, яке зробило з неї «реальне з від'ємним знаком» (Ю. Лотман), вибудувало альтернативу «традиція — розум» і ставило незалежний розум понад усе, бунт, продовжений культурою модерну, що протиставила традиційному оригінальне як єдино вартісне, набув нових обертів. В Е. Гелнера читаємо: «Традиція протистоїть раціональності від імені звичаю...голос традиції... віддає...перевагу прецеденту над ретельно

¹ Винайдення традиції. — К.: Ніка-Центр, 2005. — С. 22.

² Хайдеггер М. Время и бытие / М. Хайдеггер. — М.: Республика, 1993. — С. 361.

³ Див.: Турен А. Повернення дієвця / Ален Турен. — К.: Альтерпрес, 2003. — С. 209.

обміркованим планом і системою»⁴. М. Фуко зосереджує увагу тільки на загрозах «обтяження вагою традиції», «падіння оригінального в традиційне», на «межах, які ставить традиція»; він протиставляє традиційному, ототожненому з регулярним, оригінальне, а вірності традиціям — неповторність⁵. Е. Гіденс, що досить помірковано ставиться до традиції, все ж поділяє фукіанську думку про інкорпорування традиції до влади⁶. Може, надто категоричний А. Турен, коли стверджує, що «...ідея постмодерності фіксує лише аспект розриву з інтелектуальною і культурною традицією»⁷, проте справді постмодерна свідомість радше противиться традиції, аніж апелює до неї. Адже вона, замінивши принцип сутності ідеєю становлення, обстоює беззастережний пріоритет нового перед старим, теперішнього перед минулим. Е. Саїд навіть інкримінує традиції, особливо «своїй» традиції у постколоніальному світі, войовничість.

У нашій ойкумені до поборювання традиції причинилася більшовицька культурполітика, зацікавлена з часів Пролеткульту в тому, щоби замкнути людину в щільно ізольованій системі совкової культури; з цією метою вона плекала амнезію щодо культурної спадщини або ж фальшувала її до непізнаванності.

Просвітницьке ототожнення традиції з забобоном, бачення у ній гальма розвитку само зуміло стати дослідницьким забобоном, який сьогодні доводиться долати разом з іншими просвітницькими упередженнями.

Крім того, межі поняття традиція в сучасній гуманітаристиці остаточно розмиті, воно набуло виразно полісемантичного характеру. Зазначена обставина, як і методологічне спрямування цієї розвідки, змушує мене спеціально з'ясовувати зміст філософської категорії традиція, тобто здійснити її сутнісний аналіз.

⁴ Гелнер Е. Розум і культура / Ернст Гелнер. — Харків: Акта, 2004. — С. 95, 113.

⁵ Фуко М. Археологія знання / Мішель Фуко. — К.: Основи, 2003. — С. 208, 222, 299, 221, 225.

⁶ Гіденс Е. Нестримний світ / Ентоні Гіденс. — К.: Альтерпрес, 2004. — С. 34.

⁷ Турен А. Цит. твір. — С. 74.

Повернення до просвітницької антитрадиційності позначилося і в тому, що ось уже кілька десятиріч у світовій гуманістиці не з'являються вагомні дослідження проблеми, за винятком традиціоналістського дискурсу, який за цих обставин, звісно, радикалізується. Е. Гіденс сьогодні нарікає на обмаль літератури з проблем традиції⁸. Доводиться апелювати до давніших здобутків у цій галузі, що завершуються працями 60-80-х років ХХ ст. Йдеться про дослідження філософів В. Віндельбанда, Е. Гусерля, Г.-Г. Гадамера, П. Рікера, істориків Л. Февра і М. Блока, антропологів А. Кребера, Р. Редфілда, Б. Малиновського і К. Гірца, соціологів Ф. Тьонніса, М. Вебера, Е. Дюркгейма, К. Мангайма, М. Мосса, М. Гальбвакса, Е. Шилза, Е. Гобсбаума і Е. Гіденса тощо. Серед публікацій останнього часу варта уваги широко закроєна робота І. Н. Полонської⁹. До того ж більшість останніх досліджень традиції залишається на рівні постановки проблеми і зв'язаних з цим дискусій¹⁰. Це стосується і традиції філософської.

Якщо ж звернутися до питання про українську філософську традицію, то, крім кількох статей у фаховій періодиці¹¹, це проблемне поле й нині залишається *terra incognita*. Крім того, умови аналізу ускладнені загальновідомим інобуттям української філософської думки в інших культурних формах. Доводиться рахуватися і з дискретністю українського філософського процесу. Тут ще не склалася, кажучи словами М. Мамардашвілі, «пульсація неперервного поля... значень і смислів»¹². На жаль, ми не можемо нині сказати про Григорія

⁸ Див.: Гіденс Е. Цит. твір. — С.32.

⁹ Полонская И.Н. Традиция: от сакральных оснований к современности / И.Н. Полонская. — Ростов на Дону: Изд-во Ростовского ун-та, 2006. — 272 с.

¹⁰ Є. Шацкі, наприклад, назву своєї досить об'ємної праці «Традиція» (1971 р.) супроводив під заголовком «Огляд проблематики» (див.: Шацки Е. Утопия и традиция / Ежи Шацки. — М.: Прогресс, 1990. — 437 с.

¹¹ Наприклад: Скринник М. Традиція в українській філософії і романтизм / М. Скринник // Вісник НТУУ «КПІ». Філософія. Психологія. Педагогіка. — 2006. — Вип. 3 (18). — С. 72–76; Руденко С. В. Теорія історико-філософського процесу в Україні як об'єкт реконструюючої рефлексії / С. В. Руденко // Вісник КНУ. Філософія. Політологія. — 2009. — Вип. 91–93. — С. 119–123.

¹² Мамардашвили М. Идея преемственности и философская традиция (интервью) / М. Мамардашвили // Историко-философский ежегодник-89. — М.: Наука, 1989. — С. 288, 292.

⁶ Ibidem. — С.288.

Сковороду так, як сказав щойно згаданий філософ про Декарта і Канта: «...ми сьогодні не можемо мислити так, ніби не було, скажімо, Декарта чи Канта»¹³.

Отже, об'єктом мого дослідження є національно-культурна ідентичність української філософії, а його предметом — українська філософська традиція як критерій тієї ідентичності. Мета дослідження — з'ясувати смислове наповнення української філософської традиції та її реальну дієвість. Цю мету реалізую через розв'язання наступних завдань:

- обґрунтувати ціннісну природу традиції на шляху її сутнісного аналізу;
- обговорити своєрідність філософської традиції через її зіставлення із культурною;
- з'ясувати методологічні засади дослідження дієвості української філософської традиції, перспектив її реальної актуалізації.

Традиція як цінність

Хрестоматійним форматом проблематизації традиції сьогодні стало питання: чи це вуздечка, накинута минулим на творчі поривання людини (для М. Фуко, наприклад, традиція є інструментом жорсткої авторитарної влади та інтелектуального, морального і навіть психофізіологічного тиску), чи та необхідна опора таких поривань, без якої ті повисають у порожнечі ніщо (для К. Ясперса традиція — «історична субстанція людського існування»¹⁴)?

Слово *традиція* походить від лат. *traditio* — передавання, передача, а те, в свою чергу, від дієслова *tradere* — передавати, надавати, вручати. Полісемія цього слова в нашій сучасній мові починає виявлятися вже в тому, що через нього то виражають єдність таких соціокультурних явищ, як звичай, обряд, ритуал, то вважають його

¹³ Мамардашвили М. Идея преемственности и философская традиция (интервью) / М. Мамардашвили // Историко-философский ежегодник-89. — М.: Наука, 1989. — С. 288.

¹⁴ Ясперс К. Смысл и назначение истории / Карл Ясперс. — М.: Политиздат, 1991. — С. 245.

синонімом цих понять. У теоретичній традиціології її осмислюють і як культурну константу, і як соціокультурний механізм відтворення суспільства, і як форму організації дії, і як мову культури, і як культурну парадигму, і як історичне апріорі, і як імунну систему суспільства, і як культурну пам'ять тощо. Відразу зауважу, що множинність тлумачень традиції засвідчує, з одного боку, недостатню з'ясованість самого значення цього поняття, а з другого — наукову значущість цієї проблеми, яку розглядають під різними кутами зору, в різних площинах. Сучасні дослідники (наприклад, Д. Бен-Амос) навіть констатують, що традиція зараз функціонує як інструментальний термін, якому надають різних значень в залежності від цілей дослідження.

У змісті традиції то акцентують її динамічний аспект і трактують як дію, процес (передавання), то беруть до уваги її статику і витлумачують як предмет передачі, прирівнюючи тим самим традицію до спадщини. Наприклад, Т. Пастух вважає використання традиції для означення того, що передається, «не зовсім коректним» і наполягає на тому, що в цьому понятті виражено «ідею функції» — передавання¹⁵. А.М. Скринник стверджує: «Традиція...стає надбанням наступних генерацій як спадщина»¹⁶.

До цих під певним кутом зору альтернативних тлумачень традиції, які Є. Шацкі окреслює як функціональне й об'єктне, цей автор додає ще суб'єктне, що акцентує ставлення сучасного покоління до здобутків минулого. Названі інтерпретації традиції не здобули ще концептуального статусу в сучасній традиціології. Мова радше про досить продуктивну спробу Є. Шацкого вирізнити серед існуючих недостатньо відрефлексованих підходів до проблеми не тільки найбільш популярні, а й диференційовані за одним і тим самим критерієм — зв'язком минулого і теперішнього.

¹⁵ Пастух Т. Проблеми традиції в культурі / Тарас Пастух // Нове життя старих традицій: традиційна українська культура в сучасному мистецтві та побуті: матеріали міжнародної наукової конференції. — Луцьк: Твердиня, 2007. — С. 139.

¹⁶ Скринник М. Цит. праця. — С. 72.

Усі ці погляди здаються Є. Шацкому комплементарними. Кожен із них, стверджує він, однаковою мірою стосується зв'язку минулого із сучасним¹⁷. Насправді комплементарність притаманна хіба що об'єктному і суб'єктному підходам. Що ж стосується зв'язків, то у функціональному баченні традиції дійсно йдеться про зв'язки минулого з сучасним, тоді як у суб'єктному — радше про зв'язок сучасного з минулим; в об'єктному ж (його ще іменують онтологічним) тлумаченні традиції ні той, ні інший аспект зв'язку не вирізняється. Тут традиція цілковито залишається у минулому як його — минулого — надбання. Самі ж часові пласти безпідставно розведені і навіть протиставлені.

Загалом, на трохи наївно поставлене питання — чому належить традиція: минулому чи теперішньому? — надибуємо альтернативні відповіді. Коли Т. Возняк твердить, що кожний цивілізований народ пройшов шляхом «від традиції до модерної культури»¹⁸, то він залишає традицію в минулому, надаючи їй суто історичного характеру, пов'язуючи її з конкретно-історичним станом культури. До речі, дослідники, схильні пов'язувати поняття традиції тільки з традиційним типом культури, не уникають спокуси універсалізувати конкретно-історичні прикмети таким чином витлумаченої традиції (наприклад, незмінність, повторюваність тощо), надавати їм значення атрибутів традиції загалом. Є. Шацкі також демонструє готовність віддати традицію минулому: «Традиція — це...те, що було колись і чого сучасні люди загалом, можливо, не знають»¹⁹. Звичайно, коли вдаються до альтеризації традиції і сучасного, як це має місце, наприклад, у М. Вебера, чи до протиставлення традиції та модерності, як це робить А. Турен або Е. Д. Сміт, чи вибудовують, як Е. Саїд, альтернативу традиції та нововведень, то тим самим відносять

¹⁷ Шацки Е. *Op. cit.* — С.284, 285.

¹⁸ Возняк Т. Для побудови успішного українського політичного проекту потрібна модернізація української культури / Тарас Возняк // *Сучасність*. — 2010. — №2. — С. 132.

¹⁹ Шацки Е. *Op. cit.* — С.387–388.

традицію до минулого. І тоді неодмінно з'являється страховисько «мертвої традиційності».

Та коли людина звертається до традиції, то цей акт, звісно, щоразу розташований не в минулому. А якщо збагнути, що насправді звертаємося не до традиції, а до спадщини, і саме цим звертанням, духовно-практичними діями конституюємо традицію, то стане зрозуміло, що вона не може існувати поза сучасністю, поза «мислительним простором сьогодення» (Р. Барт). О. Забужко мала б рацію, стверджуючи, що «минуле повсякчас присутнє... "тепер-і-тут" у вигляді впадкованих предківських завоювань»²⁰, якби до «впадкованих» додала «діючих» чи принаймні «використовуваних». Адже звертаємося ми не до минулого як проминулого, а до не-минулості, непроминальності минулого, яким і є культурна спадщина. Саме остання, а не все минуле, як здається Є. Шацькому²¹, може вважатися потенційною традицією. А згаданий щойно автор в цьому моменті близький до традиціоналістів, які звичайно перетворюють всю спадщину в позитивну традицію, і до Е. Шилза, для якого традицією є «все те, що передається з минулого в теперішнє»²². Ту ж схильність спостерігаємо і в І. Полонської: вона, хоча і з певними застереженнями, готова ототожнити традицію зі спадщиною²³. На відміну від них Т. Еліот у відомому есеї «Традиція та індивідуальний талант» чітко розмежував спадщину і традицію.

Те, що від спадщини відмовитися неможливо, не означає покірного підпорядкування їй: наше звертання до спадщини завжди вибіркове, обумовлене нинішніми нашими пріоритетами; наше прийняття спадку завжди є його переосмисленням, наділенням

²⁰ Забужко О. *Notre Dame d'Ukraine* / Оксана Забужко. — К.: Факт, 2007. — С. 335.

²¹ Див.: Шацьки Е. *Op. cit.* — С. 213. Безпідставно ототожнює соціокультурну спадщину з «усім накопиченим досвідом у ході історичного розвитку суспільства» Р.В. Балюк (Філософські проблеми гуманітарних наук: альманах. — 2008 — 2009. — №14—15. — С. 192). Адже спадщиною стає те, що, як прийнято говорити, витримало випробування часом.

²² Shils E. *Tradition* / E. Shils. — Chicago: University of Chicago Press, 1981. — Р.12. Див. і С. 246.

²³ Див.: Полонская И.Н. *Op. cit.* — С. 10, 12, 35, 74, 81, 263.

успадкового новими, сучасними смислами. (До речі, тематизація основних доповідей XXII Всесвітнього філософського конгресу (2008 р.) починалася майже поспіль словом «переосмислюючи»). І річ не у пластичності успадкованого минулого, як здається Е. Шилзу, а в новизні відношення сучасної людини до нього, її вибіркового акцентуванні у спадщині тих або інших смислів, їх актуалізації.

Наше звертання-інтерпретація певних — відібраних як своїх — елементів спадщини перетворює їх у традицію. Це дає підставу П. Рікеру бачити традицію як «операцію діалектично тлумаченого обміну між інтерпретованим минулим та інтерпретуючим теперішнім»²⁴. В іншому місці той самий філософ стверджує: «Кожна традиція живе завдяки інтерпретації — такою ціною вона продовжується, тобто залишається живою традицією»²⁵. Мова, що варто ще раз наголосити, про інтерпретацію спадщини. Витлумачуючи Гайдеггерове бачення традиції, В. Бібіхін наголошував, що традиція нездатна «триматися сама на собі, нездатна до самостояння; вона відновлюється в міру наполегливого повернення до витоків»²⁶.

Прийняте-проінтерпретоване не тотожне тому, що передавалося, не тільки через здійснювану тут селекцію і зміну смислів згідно з іншим культурним контекстом, до якого воно долучається, а й через зміну статусу — якісну трансформацію елементів спадщини в традицію. З урахуванням цього Р. Зіманд скористався образом островців традиції на ріці спадщини.

Під іншим кутом зору ситуацію можна представити і так: спадщина як непроминальне минулого зберігається в пасивній пам'яті наступних поколінь; актуалізуючись при затребуванні і піддаючись певній селекції, вона переходить до активної пам'яті та набуває статусу традиції. Тому-то М. Дюфрен мислив традицію як «присутність

²⁴ Цит. за: Філософсько-антропологічні студії-2008. — Спецвипуск. — К.: Стило; Дніпропетровськ: ДНУ, 2008. — С. 443.

²⁵ Рікер П. Конфлікт інтерпретацій: очерки о герменевтике / П. Рікер. — М.: АП, 2008. — С. 67.

²⁶ Хайдеггер М. Op. cit. — С. 417 (прим.).

минулого в нас самих»²⁷. Це присутнє в нас самих минуле є непроминальним, константним з попереднього досвіду освоєння світу людиною.

Коли Д. Грос характеризує традицію як те, що «існує сьогодні, але *отримане* (курсив мій. — І.Л.) нами з минулого»²⁸, то наголошує оте «отримане» — на одміну від можливого тут так само концептуального «переданого». Тим самим він приєднується до суб'єктного тлумачення традиції, беручи до уваги активність тих поколінь, що приймають традицію, точніше — через духовну практику яких актуалізовані в ній елементи спадщини стають традицією. На думку М.П. Марковського, «традиція триває лише тому, що її невпинно присвоюють, а значить — пристосовують і допасовують до потреб...»²⁹. Тому-то традиція, за словами М. Гайдегера, щоразу здійснюється заново.

Саме завдяки діалогові, здійснюваному наступними поколіннями зі спадщиною попередніх, традиція діє в сучасному, структурує його. З урахуванням цього Г. Блум тлумачив традицію як нескінченний ланцюг поєдинків між наступниками й попередниками³⁰. Тому не має рації Е. Гіденс, протиставляючи традиції діалог і відкриту дискусію, котрі, мовляв, прийшли їй сьогодні на зміну³¹.

Континуальність, тяглість традиції визначається не так її якістю чи — тим більше — зовнішніми обставинами, а тяглістю звертання до спадщини, постійною затребуваністю наступними поколіннями стереотипізованого досвіду попередніх генерацій, «нагромадженої мудрості» (Е. Гіденс).

Отже, традиція формується й існує не в минулому, а в тому процесі, який ми звичайно мислимо як *прийняття* і використання традиції. Те, що у фаховому мовленні іменується «вписуванням у

²⁷ Цит. за: Шацки Е. Оp. cit. — С. 312.

²⁸ Цит. за: Полонская И.Н. Оp. cit. — С. 19.

²⁹ Марковський М.П. Роль гуманістики в сучасному суспільстві / Міхал Павел Марковський. — Л.: ЦГД ЛДУ, 2007. — С. 36.

³⁰ Див.: Bloom H. A Map of Misreading. — NY, 1975. — P. 84.

³¹ Див.: Гіденс Е. Цит. праця. — С. 37.

традицію», реально є творчим долученням до спадщини, переосмисленням певних відібраних її складових, яке і є конституюванням традиції, її продовженням чи актуалізацією. Т. Еліот тлумачив традицію як «засвоєння минулого»³². Тільки діюча традиція є реальною.

Нерідко у з'ясуванні природи традиції беруть до уваги ту семантичну обставину, що латинське *tradere* означало не тільки *передавати*, а й *передавати на збереження*. Проте суть не у збереженні традиції, а в її дієвості, продуктивності: затребувана вона чи ні, задіяна вона в духовно-практичних зусиллях нинішньої людини чи ні. Мав рацію М. Гайдегер: «...правильно зрозуміла традиція несе нам теперішнє, те, що як справа думки наполегливо вимагає нас... Справжня традиція такою мізерною мірою є баржею з вантажем минулого, яку ми волочимо за собою, що вона, навпаки, *визволяє (тут і далі курсив мій. — І.Л.)*, нас у сучасне, стаючи головним *путівником у справу думки*»³³. А. Турен також вважає, що свобода і традиція мали б бути єдиними³⁴.

Наголошені тут концептуальні моменти близькі до суб'єктного тлумачення традиції. Воно радикалізується постмодерною філософською думкою, яка акцентує неухильну модернізуючу інтерпретацію традиції. На ґрунті постструктуралістських засад така інтерпретація експлікується тут як розпізнавання мови традиції, прочитування і вбудовування її змісту в сучасну свідомість. При тому проголошується безмежна креативність суб'єкта інтерпретування, дія якого є творенням свого минулого. Адже зміст традиції при цьому, мовляв, підлягає деконструкції, котра руйнує «ілюзію об'єктивності»³⁵.

³² *Элиот Т.С.* Традиция и индивидуальный талант / Т.С. Элиот // Зарубежная эстетика и теория литературы XIX—XX вв: трактаты, статьи, эссе. — М.: Изд-во МГУ, 1987. — С. 170.

³³ *Гайдеггер М.* Op. cit. — С. 381.

³⁴ *Турен А.* Цит. праця. — С. 213.

³⁵ Порівняно недавно ця позиція з виразними конструктивістськими акцентами була репрезентована американським культурологом А. Глассі (див.: Glassi H. Tradition / H. Glassi // Journal of American Folklore. — 1995. — № 108. — P. 395—412).

Я усвідомлюю однобічність цього тлумачення, як і функціонального (про об'єктне не йдеться, бо воно властиво стосується не традиції, а спадщини) і вважаю, що цю однобічність можна подолати, синтезуючи раціональні моменти обох цих підходів в аксіологічній концепції традиції. Остання тоді постає як феномен смислової природи, як цінність.

Це твердження не означає апеляції до «ідеї цінності минулого» чи зведення традиції до так званих традиційних цінностей, ні, тим більше, трактування цінності як способу або форми передачі традиції³⁶. Це твердження стосується самої природи традиції. Структуруючою та інтегруючою, стабілізуючою і мотивуючою силою традиція володіє саме тому, що належить до світу цінностей.

Те, що звичайно вважається інтерпретацією культурної спадщини і що власне є її трансформацією в традицію, повинно бути потрактоване як її осмислення-оцінювання, тобто розпредмечення смислів оцінюваного або й творення нових смислів на ґрунті спадщини. Це розпредмечення, наголошу ще раз, є здебільшого і зміною смислу через включення його до нового соціокультурного, ціннісного контексту. Прийняття спадщини є водночас і її критикою. Тому, на думку Гадамера, спадщина «переймається у свободному акті»³⁷. Справді, отримувач творчо ставиться до отримованого: смисловідтворення супроводжується смислотворенням і оцінюванням. І тоді, як слушно стверджує Е. Шилз, «традиція, якщо її визнано, не менш жива й важлива для тих, хто визнає її, ніж будь-яка інша частина

³⁶ Саме так з'ясовано стосунки традиції та цінності у праці: Зильберман Д. Традиция как коммуникация: трансляция ценностей, письменность / Д. Зильберман // Вопросы философии. — 1996. — № 4. Звісно, традицію не робить цінністю, як це здається Р. В. Балюк, та обставина, що «складно відшукати таку роботу, в якій при згадці традиції не зустрілась би оцінка: традиції це добре, або, навпаки, це погано» (Філософські проблеми гуманітарних наук: альманах. — 2008-2009. — № 14—15. — С. 190). Адже оцінювання традиції не надає їй ціннісної природи, а от оцінювання спадщини є моментом трансформації її в традицію.

³⁷ Гадамер Х.-Г. Истина и метод / Х.-Г. Гадамер. — М.: Прогресс, 1988. — С. 333.

їхньої діяльності та поглядів. Традиція — це минуле в теперішньому, але воно не меншою мірою частина теперішності, ніж будь-яка найсвіжіша новація»³⁸.

У традиційному суспільстві, за Р. Ароном, традиція «радіше переживається, ніж усвідомлюється»³⁹. В сучасному суспільстві вона — як смисловий феномен — передбачає участь у своєму формуванні всіх сутнісних сил людини. Не випадково у царині традиції Е. Гіденс знаходить колективні переконання і почуття. Адже він переконаний, що «внутрішня життєва сила традиції полягає у злуці з досвідом повсякденного життя»⁴⁰. Йдеться, очевидно, про те, що філософування завжди безпосередньо ґрунтоване на екзистенційному досвіді мислителя. Але це стосується не тільки традиції філософської. Будь-яка традиція формується через осмислення спадщини в контексті екзистенційного досвіду покоління, яке приймає цю спадщину. Навряд чи має рацію Є. Шацкі, коли стверджує, ніби традиція «осмислюється... лише час від часу»⁴¹. Справедливіше стверджувати, що сьогодні традиція не тільки осмислюється, а й переживається як цінність. Гадамер, хоча й схильний вбачати у збереженні через традицію передусім акт розуму, проте наполягає на тому, що традиція не є «такою ж чужою і незрозумілою для людини, як і предмети фізики», тому що «природі традиції притаманна можливість існувати тільки через привласнення»⁴².

Окреслення ціннісної природи традиції особливо важливе для філософії, оскільки увага філософуючої людини спрямована, як відомо, передусім на смисли явищ і процесів, а не на самі по собі явища й процеси. Адже призму бачення філософії задає відношення «людина — світ людини».

³⁸ Цит. за: Сміт Е. Д. Культурні основи націй: ієрархія, заповіт і республіка / Е. Д. Сміт. — К.: Темпора, 2009. — С. 5.

³⁹ Див.: Шацкі Е. Ор. cit. — С. 377.

⁴⁰ Гіденс Е. Цит. праця. — С. 36.

⁴¹ Шацкі Е. Ор. cit. — С. 402.

⁴² Гадамер Г. Г. Передмова до другого німецького видання «Істини і методу» / Ганс-Георг Гадамер // Після філософії: кінець чи трансформація? — К.: Четверта хвиля, 2000. — С. 303, 307.

Те, що є культурною спадщиною для нас, свого часу вже наділялося певними смислами. Воно не просто переосмислюється наступними генераціями, а змінює свій статус: засвоювані елементи спадщини стають субстратами нових смислів, що виникають завдяки *відношенню* до них нового суб'єкта культуротворення. Саме *відношення* наступних генерацій до спадщини трансформує останню у смислове утворення — в цінність. Зміст таким чином конституїованої традиції складають відтворювані та нові смисли, тоді як засвоювані елементи спадщини є субстратом цих смислів, традиції як цінності. Адже модусом і смислу, і цінності, як відомо, є не річ і не властивість речі, а відношення. Саме відношення конститує і реалізує ціннісні утворення.

Загалом, у дослідницькій практиці нерідко припускаються змішування смислу і цінності з їх субстратом. Коли Е. Гобсбаум як традицію називає шотландський кілт, фестиваль газети «Уніта» або засновану 1932 р. станцію різдв'яного радіо в Британії, то він властиво вдається до метонімії: замість певних смислів, що складають зміст традиції, він називає субстрати таких смислів. Є безсумнівні резони у твердженні М. Радіна: «Традицією є насправді не сам інститут, а віра в його цінність»⁴³.

Аксіологічне трактування традиції увиразнює безпідставність протиставлення традицій і новацій. Вони тут виявляють себе як дві сторони єдиного процесу культурного самовідтворення. Інновації належать самій традиції, є моментами її становлення і здійснення. «Проблема полягає не в тому, — розмірковував П. Рікер, — щоби просто повторювати минуле, а в тому, щоби закоренитися в ньому для наступної творчості винахідництва, якій не буде кінця»⁴⁴.

⁴³ Цит. за: Шацки Е. Ор. cit. — С. 326. Редукує традицію до інституту М.К. Трифонова (див.: Трифонова М. К. Традиция и социокультурная синтагма в контексте тенденций современной цивилизации / М.К. Трифонова // Ученые записки Таврического НУ им. Вернадского. — 2007. — Т. 20. — №2. Философия. Социология. — С. 69.

⁴⁴ Рікер П. Історія та істина / Поль Рікер. — К.: ВД «КМ Academia»; Пульсари, 2001. — С. 304.

Звертаючись до філософії історії В. Липинського, Д. Чижевський погодився з його думкою про те, що «суть традиції якраз в її *творчому* характері...традиція є рух і творчість»⁴⁵. Орієнтуючись на неї, продовжує Чижевський, кожен мусить «творити нове, базуючись на традиції, із неї виходячи»⁴⁶. Хоча М. Фуко протиставляє традиційному (у нього — регулярному) оригінальне, проте й він змушений визнати: «Кожне висловлювання є носієм певної регулярності...кожне висловлювання залежить від певної регулярності, - тобто нічого не слід розглядати як чисте й просте творіння...Все поле висловлювань є водночас регулярним і перебуває у стані збудження...»⁴⁷ — тобто є єдністю традиційного й новаційного.

На думку Е. Гіденса, у глобалізованому суспільстві, суспільстві «рефлексивної модернізації», яке інтенсивно детрадиціоналізується, традиції можуть існувати лише у двох форматах: 1) як визнана цінність (разом із визнанням її множинності); 2) як фундаменталізм⁴⁸. Саме перший формат існування традиції гарантує її продуктивність у всіх сферах її дії, зокрема дії ідентифікуючої.

Ідентифікуюча роль традиції

Аксіологічне тлумачення традиції не позбавляє її ідентифікуючого сенсу, тобто забезпечення нею вертикальних зв'язків, які є зв'язками смисловими і які особливо актуальні в ситуації ідентифікаційної кризи. Смислове наповнення традиції справді формується відношенням теперішнього покоління до відібраних ним складників спадщини. Проте ця обставина не узалежнює цілковито зміст традиції від суб'єкта відношення. Гадамер, кажучи про приймання успадкованого у свободному акті, водночас застерігає від розуміння цього акту як суто

⁴⁵ Чижевський Д.І. Вячеслав Липинський як філософ історії / Д.І. Чижевський // Філософська і соціологічна думка. — 1991. — №10. — С. 53.

⁴⁶ Там само.

⁴⁷ Фуко М. Цит. твір. — С.226, 230.

довільного⁴⁹. Адже йдеться не про самовільно сконструйовані суб'єктом смисли, а про смисли певним чином визначеної культурної спадщини, отже, про двояку обумовленість смислів. «Насправді традиція завжди є пунктом перетину свободи та історії як таких»⁵⁰. У події розуміння, за Гадамером, обидві сторони — інтерпретатор і текст — взаємно визначають одна одну. Саме в цих обставинах варто шукати відповідь на сакраментальне питання: як змінюватися, залишаючись самим собою?

Серед інваріантних визначників культурної спадщини, починаючи з Нового часу, є національний. Він належить до тих константних структур, які, на думку Е. Шилза, складають незмінну «центральному зону» традиції⁵¹, нерідко іменовану її духом, і які служать підставою для осмислення традиції як інваріанта певної культури. Саме це константне ядро робить спадщину тим, від чого відмовитися неможливо. Завдяки йому реальна традиція (її Шилз відрізняє від імагінативної⁵²) певною мірою унезалежнюється (додам від себе — саме в цій площині) від інтерпретацій⁵³; в усякому разі йдеться про такі структури значень або «надіндивідуальні смисли» (Т. Еліот), які забезпечують традиції потенцію загальності, змістову тяглість і задають межі суб'єктивних інтерпретацій спадщини. «Традиції потрібні і завжди існуватимуть, — стверджує далекий від традиціоналізму Е. Гіденс, — бо вони надають життю тяглості і форми»⁵⁴. З огляду на це, Б. Кепферер наполягає, що коли навіть традиції «винаходяться», у них все одно знаходимо елементи, що зберігають культурну автентичність⁵⁵.

Таке збереження, яке може бути потрактоване як продовження традиції, здійснюване через «наше включення в неперервне поле значень і смислів»⁵⁶ через відтворення і переосмислення національно

⁴⁹ Див.: Гадамер Х.-Г. *Op. cit.* — С. 333.

⁵¹ *Ibidem.* — С. 334.

⁵² Див.: Shils E. *Op. cit.* — Р. 14.

⁵³ *Ibidem.* — Р. 209,

⁵⁴ *Ibidem.* — Р. 246.

⁵⁵ Гіденс Е. *Цит. праця.* — С. 37.

⁵⁶ Мамардашвили М. *Op. cit.* — С. 288.

значущих смислів, можливе за тієї умови, що генерація-інтерпретатор не знехтує відповідними смислами при реалізованій нею селекції спадщини. Тоді діюча традиція необхідно включатиме національно значущі ціннісні орієнтири, а її базова ефективність полягатиме в продуктивному відтворенні нею її носія і в консолідації відповідної спільноти, сприянні її цілісності. Завдяки цьому забезпечується міжгенераційна наступність. У такому разі ми справді «перебуваємо всередині передання, і це всередині-перебування...завжди й відразу є для нас чимось своїм, прикладом або пересторогою, *самовпізнанням...*(курсив мій. — І. Л.)»⁵⁷.

Самовпізнання, зрозуміло, прочитується тут і як самоототожнення, осягнення тожсамості завдяки, як влучно це артикулює К. Гірц, вживанню в традицію. Ідентифікуючу, як і будь-яку іншу функцію, традиція виконує тільки тоді, коли її відтворюють, переосмислюють. «На відміну від інструментарію, який зберігається, відкладається, накопичується, — констатує П. Рікер, — культурна традиція залишається живою лише тоді, коли вона безперервно відроджується...»⁵⁸. Відроджується через діалог сучасників зі спадщиною, з культурними формами минулого. Адже сама традиція є не чим іншим, як діалогом сучасності — з її ж ініціативи, на ґрунті її актуальних потреб — з культурною спадщиною. Не спадщина веде діалог з нами, а ми з нею / Зрештою, не традиція нас ідентифікує, а ми ідентифікуємо себе, звертаючись до традиції, опираючись на неї.

Філософська спадщина і філософська традиція

Питання, винесене в заголовок цього розділу, стосується насамперед змісту як спадщини, так і традиції. Та, перш ніж обговорювати його, ще раз доведеться констатувати: у більшості авторів,

⁵⁷ Гадамер Х.-Г. Ор. cit. — С. 335. Про «німецьке самопізнання», здійснюване «німецькими філософськими головами» Ляйбніцом, Кантом і Гегелем, розмірковував свого часу Ніцше (див.: *Ницше Ф. Веселая наука* / Фридрих Ницше // Сочинения в 2-х т. — М.: Мысль, 1990. — Т.1. — С. 680).

⁵⁸ Рікер П. Історія та істина / Поль Рікер. — К.: КМ Academia; Пульсари, 2001. — С. 303.

до яких я тут звертаюся, мова йде про зміст філософської *традиції*. Але оскільки останню вони витлумачують як минуле, що передається наступним поколінням, то властиво мають на оці не традицію, а *спадщину*. Адже спадщина — це не просто минуле, а те непроминальне з нього, що успадковується, передається історичною вертикаллю. Спадщина, як образно висловився П. Рікер, не опечатаний конверт, який, не відкриваючи, передають з рук до рук, а скарбниця, з якої можна черпати жменями і яка лише поповнюється в цьому вичерпуванні⁵⁹. Традиція ж — це відібрана, переосмислювана (тому неоплатонізм, *постаналітика*) і трансформована в цінність діюча спадщина.

Осердя культурної спадщини інтерпретують розмаїто: від баналізованих культурних навиків (І. Н. Полонська) до геть розмитих культурних особливостей (А.Л. Кребер) чи софістикованого культурного коду нації (М.К. Тріфонова). У кожному з цих тлумачень є певний резон, включно з позицією І. Полонської: на рівні буденної свідомості за певних обставин актуалізуються і успадковані культурні звички; адже кожне наступне покоління не виробляє їх заново. Е. Гіденс навіть схильний вважати звичку аналогом традиції на рівні індивідуальної свідомості⁶⁰.

У цьому ж ряду тлумачень знайдемо і зразки поведінки (Е. Шилз, Є. Шацкі), типи соціальних практик і патерни поведінки (Д. Грос), способи й форми розуміння і відтворення культури (М. Фуко), уніфіковану систему форм (Г. Віллі, Ф. Філіпс), трансльовану в культурі соціальну програму (В. Розов), шаблони і зразки (А. Шюц), рецепти (П. Бергер, Т. Лукман), правила і плани (Р. Гарре), універсалії буття (В. Кутирєв) тощо. Як видно, щоразу йдеться про дещо, дотичне до культурної тяглості, вибудовуваної на підвалинах особливих згустків культурного досвіду. Та обставина, що цей досвід переважно стереотипізований, дає певні підстави використовувати тут такі поняття, як шаблон, рецепт чи правило, які проте здаються в цьому контексті не зовсім доречними.

⁵⁹ Див.: Рікер П. Конфликт интерпретаций: очерки о герменевтике / П. Рікер. — М.: АП, 2008. — С. 67.

Справді, мова не про конкретні рекомендації для настільки ж конкретних ситуацій, а радше про загальне спрямування, вектор процесів смислотворення і смисловідтворення. У цьому зв'язку Гадамер наголошував, що «ми хочемо спрямовувати наше життя»⁶¹. І ще більше, ніж спадщини, це стосується традиції. У ній переосмислений, привласнений (акцентоване Гадамером поняття) на екзистенційному рівні культурний досвід трансформується у систему смислів, які служать ціннісними орієнтирами, мотивують і стимулюють поведінку людини, а не, як рецепти чи правила, управляють нею.

Поль Вальєр бачить сутнісне призначення традиції у стримуванні хаотичного потенціалу змін і «забезпеченні *напрямку* в час змін»⁶². Обговорюючи проблему традиції, Еліот слушно зауважував, що через традицію «теперішнє спрямовується минулим»⁶³. Е. Гіденс нагадав нам про те, що «кожен в академічному світі працює всередині традиції... Без інтелектуальної традиції ідеї не мають ніякого стрижня і *спрямування* (*курсив мій. — І. Л.*)»⁶⁴. Йдеться головню про напрямок, спрямування формотворення, оскільки є підстави трактувати традиції як формотворчі конструкти культури. Ту ж роль традиції зафіксовано і в давно побутуючому виразі «в руслі традиції».

Що ж складає зміст філософської спадщини чи, принаймні, її ядро? Те, що у філософській спадщині найголовнішим є методичне оснащення мислення, остаточно утвердилося у свідомості філософів з часів не дуже прихильного до спадщини Р. Декарта. Мова про певне коло запитань і низку концептів та ідей, що виростають при намаганні знайти відповіді на ці питання (ієрархізм, телеологія, трансцендентність, інтенція, присутність), і обертання цих останніх в засіб думання, відрефлексований інструментарій мислительної діяльності — засади, принципи, категорії, методи тощо.

⁶¹ Чого людям бракує? Розмова між Г.-Г. Гадамером і Д. Генріхом // Філософія сьогодні. — К.: Альтерпрес, 2003. — С. 135.

⁶² Вальєр П. Традиция / Поль Вальєр // Личность и традиция. — К.: Дух і Літера, 2005. — С.197.

⁶³ Еліот Т.С. Op. cit. — С. 171.

⁶⁴ Гіденс Е. Цит. твір. — С. 37.

Такий інструментарій залишається в об'єктному стані, тобто в якості предмета історико-філософського чи філософсько-методологічного аналізу, до тих пір, поки через *відношення* до нього реально філософуючого суб'єкта не набуде смислових, ціннісних вимірів. Тільки після такого переображення можна говорити про філософську традицію як щось живе і дієве. Філософія «є місцем, - каже Ульріх Бьом, — де традиція залишається живою — разом зі скарбом досвіду людини щодо себе і щодо світу...»⁶⁵.

Концепти і засади, переосмислені, реінтерпретовані поколінням, яке їх приймає, набуваючи ціннісного статусу, стають орієнтирами філософського мислення, визначають зсередини його спрямування. Бо ж йдеться, на думку В. Гьосле, насамперед про «найвищі принципи»⁶⁶, а не про рецепти чи приписи для кожної сингулярної ситуації.

Щоправда, філософи, переважно герменевтично орієнтовані, знаходять у спадщині і такий складник, який діє в реальному філософському пошукові, не набуваючи ціннісних характеристик, не трансформуючись у традицію. У Гайдегера це «перед-міркування, в яких по-своєму змушене триматися будь-яке мислення»⁶⁷. Гадамер також розмірковує про «перед-судження», про «наперед-визначеність» мислення і навіть «упередження» як дорефлекторне спрямування свідомості⁶⁸. Такі ж формотворчі структури М. Фуко іменує множиною правил, які вводяться в дію будь-яким висловлюванням, але які «ніколи не даються у формулюванні, вони пронизують його (*висловлювання*. — І. Л.) і утворюють для нього простір співіснування; отже, не можна знайти таке осібне висловлювання, яке їх артикулювало б заради них самих»⁶⁹. В. Гьосле розмірковує про підвалини філософського мислення, «котрі сьогодні не обов'язково

⁶⁵ Бьом У. Передмова / Ульріх Бьом // Філософія сьогодні. — К.: Альтерпрес, 2003. — С. 9.

⁶⁶ Гранична достовірність. Фундаменталізм у філософії: розмова між Г. Брункторстом, В. Гьосле і Т. Кесельрингом // Там само. — С. 27.

⁶⁷ Гайдеггер М. *Op. cit.* — С. 388. Гайдеггерівському «перед-міркуванню» якоюсь мірою відповідає габітус у П. Бурдьє.

⁶⁸ Див.: Гадамер Х.-Г. *Op. cit.* — С. 324–330, 43.

⁶⁹ Фуко М. Цит. праця. — С. 230.

помітні, але які існують і яких дотримуються. До речі, це й не є, — дотепно продовжує Гьосле, — завданням підвалин — бути помітними. Їхнє визначення якраз у тому, що їх не бачать. Вони повинні тримати [конструкцію]...»⁷⁰.

Чимало уваги цьому пластові спадщини, потрактованому як «досвід свідомості», що структурує кожний наступний акт думки, надавав свого часу М. Мамардашвілі. Завдяки цьому досвіду «я можу відтворити...багатство (філософської думки. — І.Л.) як можливість мого власного мислення...Не просто текстуально відтворити якийсь зміст, а помислити, що я можу це помислити». Ці структури, на його думку, у змісті самого мислення не присутні: «...наступність, в т. ч. і в філософії, (очевидно, у з'ясовуваних тут формах. — І.Л.) здійснюється зовсім незалежно від того, наскільки ті, хто її продовжують, дещо знають, філологічно володіють текстами...». Адже «зв'язність свідомості — як певного простору для думки — засновкова щодо самого змісту мислення»⁷¹. У В. Декомба цей феномен зветься ментальністю і трактується як «сукупність імперсональних спільних значень або ідей, які мова переносить від генерації до генерації...»⁷². М. К. Трифонова той же пласт спадщини називає синтагмою і асоціює її з «неявним знанням» М. Полані та архетипами К.-К. Юнга⁷³.

До таких нерефлексованих моментів філософського мислення, здається, можна віднести його настановлення (рос. установку) на рефлексію загалом і на критичну рефлексію зокрема; адже критична настанова не є у філософії якоюсь епохальною інновацією, як декому здається, а універсальним парадигмальним визначником філософської думки. Тому можна вбачати певні резони у міркуванні К. Попера: «Філософія модифікує традицію передачі теорії чи міфа створенням

⁷⁰ Гранична достовірність. Фундаменталізм у філософії: розмова між Г. Брункгорстом, В. Гьосле і Т. Кесельрингом // Філософія сьогодні. — С. 34.

⁷¹ Мамардашвили М. Op. cit. — С. 287, 290.

⁷² Див.: Філософська думка. — 2009. — №4. — С.60—61.

⁷³ Див.: Трифонова М.К. Op. cit. — С.63—75.

іншої традиції — традиції критичного сприйняття теорії та міфів і їх критичного розгляду»⁷⁴.

Усі ці по-різному іменовані, але суттєво близькі, якщо не тотожні структури присутні у філософському мисленні імпліцитно. Традиція ж, у якій філософська спадщина вибірково осмислюється, переосмислюється й оцінюється, діє тут експліцитно.

Українська філософська традиція: рельність чи можливість?

Чи діє експліцитно і чи загалом діє традиція в українській філософській культурі? Перш ніж шукати відповідь на це питання, варто поставити інше: чи маємо ми власну, українську філософську спадщину? Здається, й найзапекліші скептики сьогодні утримаються від негативної відповіді на це питання. Так, цю спадщину можна оцінювати як дуже скромну. Так, можна нарікати на невисоку теоретичну напругу української філософської думки. Можна констатувати переважання форм її інобуття. Вже йшлося на початку про її дискретність. Та попри те маємо підстави говорити про власну філософську спадщину. Бо це не просто минуле української філософії, а минуле, критично осмислюване істориками вітчизняного філософування, які здійснюють фаховий відбір найсуттєвіших філософських змістів і відповідних їм форм самореалізації філософської думки.

На перший план виступає питання про специфіку цієї філософської спадщини, її власне український характер. Тут маємо справу з діапазоном — нехай і не дуже широким — пропозицій і позицій. Наприклад, Н. Горбач бачив таку своєрідність у тому, що українська філософська думка в центр своєї уваги ставила проблему вічності, яку цей автор експлікує так: «...що є вічне: матерія чи свідомість?»⁷⁵. А. Довгань у статті «Оптимістичність міркувань як сутнісна риса

⁷⁴ Поппер К. Відкрите суспільство та його вороги / Карл Поппер. — К.: Основи, 1994. — Т.1. — С. 211.

⁷⁵ Горбач Н. Специфіка української філософії / Н.Я. Горбач. — Л.: Каменярь, 2006. — С. 207.

української філософії» пропонує специфікуючою прикметою вітчизняного філософування вважати його оптимізм⁷⁶. Для М. Бевз такою ж сутнісною його ознакою є споглядальність як метод⁷⁷. Не говоритиму тут спеціально про т. зв. «кордоцентризм» української філософії — думку досить поширену.

Зрештою, історики філософії дійшли згоди щодо того, що своєрідність української філософської спадщини не визначається якоюсь однією чи й низкою унікальних прикмет, а радше неповторним поєднанням, конфігурацією загалом-то повторюваних у світовій філософії її характеристик. Серед диференціюючих ознак української філософії В. Горський, зокрема, наголошував на відносно стабільну ієрархію філософських проблем, домінуючі підходи до їх розв'язування, пріоритетні форми артикуляції результатів розмислу, ступінь уваги до аргументації та найпоширеніші способи обґрунтування⁷⁸.

Зусиллями істориків філософії — починаючи з Д. Чижевського і продовжуючи В. Горським — з'ясовано такі специфікуючі прикмети української філософської спадщини, як інтравертивність мислення та індивідуалізм як його засада; софійність, пов'язана з практичним (зокрема етичним і політичним) спрямуванням думки; панестетизм та іронічне світоставлення, поєднане з акцентованою чуттєвістю світосприйняття; тендування філософського мислення до екзистенційно-антропологічної редукції традиційного кола філософських проблем⁷⁹. До цього долучилася і відпочаткова схильність української філософської думки до трансгресії в інші духовно-культурні форми, особливо релігійну і мистецьку. Тому, звертав увагу В.С. Горський, істориків української філософії доводиться добувати філософський зміст «з усього масиву надбань у сфері культури»⁸⁰.

⁷⁷ Наукові записки Харківського університету повітряних сил. — 2006. — Вип. 1. Соціальна філософія. Психологія, — С. 32.

⁷⁸ Див: Горський В. С. Україна в історико-філософському вимірі / В.С. Горський // Філософська і соціологічна думка. — 1993. — №2. — С.12.

⁷⁹ Див. там само. — С.21—22.

⁸⁰ Там само.

Чи досить надати переліченим прикметам практичного сенсу, потрактувавши їх як засади українського філософування, щоби вони склали українську філософську традицію? І так, і ні. Ні, коли мова про відтворення цих засад дослідниками філософської спадщини, істориками філософії. Так, коли йдеться про переосмислення й оцінювання спадщини суб'єктом реального філософського розмислу, а через те й набування спадщиною ціннісних вимірів, її реінтерпретацію в живому процесі постановки і розв'язування актуальних для розвитку української філософської думки проблем. Адже існує, кажучи словами П. Рікера, тільки жива, тобто діюча традиція; не діюче, не функціонуюче традицією не є, хіба що потенційно⁸¹.

Інший погляд пропонує С.В. Руденко, здійснюючи реконструюючу рефлексію щодо української філософії. Він намагається доказати, що «предметом української філософії постала *відсутність (української. — І.Л.)* реальності»⁸². Приймаючи фундований Гегелем кут зору, згідно з яким, як пише Руденко, «будь-яка філософська традиція є відображенням(?) реальності (соціальної, політичної, економічної, мовної і т. ін.) певної національної культури, певного народу»⁸³, цей автор констатовану ним нездатність української філософії відобразити українську реальність чомусь назвав відсутністю останньої. Саму ж цю нездатність (буквально: «ця реальність не могла бути відображена філософією»; «неможливість зробити предметом рефлексії власну культуру»⁸⁴) він виводить з історичних і соціокультурних обставин («перебування України у складі інших держав, заборона філософії, репресії, спрямовані на інтелігенцію і

⁸¹ У різних жанрах вітчизняної філософської літератури визнається існування питомої філософської традиції. Навіть у підручниках для вищої школи, як у недавно виданій книжці Людмили Рожок «Філософія як рефлексія духу» (2009). Її розділ, присвячений українській філософській думці, названий «Філософська традиція в Україні». Йдеться тут, як і належало очікувати, в ліпшому випадку про філософську спадщину, ґрунтовану на неоплатонізмі, і про колізію цього останнього з аристотелівським руслом в українському філософуванні ранньомодерної доби.

⁸² Руденко С.В. Цит. праця. — С.122.

⁸³ Там само. — С. 121.

⁸⁴ Там само. — С. 122.

т.д.»⁸⁵), які, звісно, ускладнювали становлення і функціонування української філософської думки, але ж не унеможливлювали їх. Зрештою, сам Руденко не дуже наполягає на цьому, відводячи українській філософії — в силу зазначеної її «неможливості» — рефлексування над *«іншими (інокультурними. — І.Л.) реальностями»* «за умови відсутності такої реальності в історичному розвитку української філософії...»⁸⁶. Ця давня налаштованість вітчизняної думки на «розуміння інших філософських традицій»⁸⁷, на думку нашого автора, сьогодні резонує з потребами глобалізованої доби.

Невідомо, з'явилася чи ні відсутня донедавна українська культурна реальність, але це вже нічого не важить, бо С.В. Руденко підвів нас до думки про те, що для сучасної української філософії, яка, до речі, фактично трансформувалася у виключно історико-філософський дискурс, достатньо займатися іншими культурними реальностями, точніше — осмислювати здобутки інокультурних філософій. Таким чином працівники нашого філософського цеху наче отримали так потрібну їм індульгенцію на нехтування живим філософським дискурсом, осмисленням реалій буття нашого сучасника та його відношення до світу.

Це пряме виправдання ситуації, що, на жаль, склалася в сучасному філософському житті України. Тут, як висловився один дотепник, філософська громада перебуває у стані «припорошеного архівного зібрання», замість того щоби здобувати статус свobodно і критично мислячих творців осердя власної культури. Наші філософуючі інтелектуали не прагнуть ні до філософсько-антропологічного осмислення української культурної реальності в її становленні, ні до рефлексії над станом української людини в її пошуках самої себе, як і не беруться за українську, тобто здійснену крізь призму власної культури, інтерпретацію глобальних проблем.

Така прикра констатація резонує з не менш гіркою, котра стосується західної філософії: Норберт Еліас вважає її цілковито

⁸⁵ Руденко С.В. Цит. праця. — С. 122.

⁸⁶ Там само.

⁸⁷ Там само.

епігонською⁸⁸. Замикаючись у башті історії філософії, зрікаючись поважних турбот (чи дивовижної безтурботності) сучасного людства, філософи демонструють інтелектуальне боягузтво і безсилля. Сказане, звісно, зовсім не означає сумніву щодо наявності історії філософії в корпусі філософського мислення. Навпаки, її тут присутність засвідчує, що філософія, як і будь-яка інша культурна форма, не може відірватися від спадщини, від власної історії. Але так само не повинна замикатися в історичній саморефлексії.

Аналогічну ситуацію в російській сучасній культурі В.Є. Семенов і А.Н. Ісаков характеризують як втечу філософів до безконечного коментування наявних філософських текстів заради демонстрації власної фаховості — замість розв'язувати актуальні філософські проблеми. Тому, наголошують ті ж автори, відсутня реальна фахова комунікація, поза якою неможливі конститутивні для філософської традиції критичні міркування та висловлювання⁸⁹.

Справді, українська філософська спадщина могла би послужити підґрунтям дієвої традиції, коли б звертання сучасних українських філософів до Сковороди чи Юркевича, Куліша чи Драгоманова, Франка чи Зіньківського було діалогом заради розв'язування смислових проблем сучасної людини, заради смислового синтезу всіх елементів української культури. Натомість маємо домінуючий в сучасній українській філософській свідомості історико-філософський дискурс, який в своїй основі проте є відтворюючим, репродуктивним загалом, а в наших реаліях ще й неглибоким, описовим, вторинним.

Фаховий філософ причетний до конституювання традиції, а заодно утверджує себе тільки на шляху самостійного звертання до нинішніх буттєвісних проблем, зрозуміло, бачених з погляду вічності. Без такого звертання філософська спадщина не набуває ціннісних вимірів, не стає смисловою реальністю, а, отже, і традицією. Тому поки що українська філософська традиція залишається у модусі можливого.

⁸⁸ Бьом У. Передмова / Ульріх Бьом // Філософія сьогодні. — К.: Альтерпрес, 2003. — С. 8.

⁸⁹ Семенов В.Е., Исаков А.Н. Философское творчество: между Сциллой традиции и Харибдой авангарда / В.Е. Семенов, А.Н. Исаков // Вопросы философии. — 2004. — №4. — 49, С. 51–52.

Станіслав Бондар

ДО ПИТАННЯ ПРО ТЕОРЕТИЧНО-МЕТОДОЛОГІЧНЕ ОСЯГНЕННЯ ТА ПРИНЦИПИ ДОСЛІДЖЕННЯ РЕЛІГІЙНО-ФІЛОСОФСЬКОЇ СПАДЩИНИ УКРАЇНИ XI–XIV СТ.

1. Багаторічний досвід історико-філософських досліджень давньоруських рукописних релігійно-філософських текстів дозволяє здійснити попередній і далеко не остаточний підсумок тих теоретично-методологічних принципів на яких, за моїм глибоким переконанням, має будуватися цей напрям філософського знання. У зв'язку з цим необхідно з повною відповідальністю назвати кілька принципових факторів, що стоять на перешкоді дійсно наукового й коректного дослідження найдавнішого етапу української філософської традиції. По-перше, це **відсутність відповідної об'єкту методології й методик аналізу**. Переважна частина нечисленних розвідок у цій галузі історико-філософського знання демонструють розгубленість перед складним, незвичним і незручним матеріалом для аналізу. Вони виявляють методологічну ригідність, та мають ознаки контузії марксистсько-ленінською методологією. Значна частина дослідників усе ще не відійшла від діалектичного й історичного матеріалізму. Історико-філософська медієвістика все ще є інвалідом комуністично-соціалістичної філософії та її принципів. По-друге, через наївне невідання, через незнання, через економію власної розумової енергії й власного темпорального ресурсу, через відсутність страху перед

науковою критикою, або з інших причин, сучасні історико-філософські дослідження філософії XI—XV ст. здійснюються на низькому теоретично-методологічному рівні, котрий не адекватний предмету, який побудований на украй мізерній джерельній базі, що приводить до несправжнього обманливого, імітаційного та недоброякісного характеру такої наукової продукції.

2. Написанню цієї статті передували інші узагальнюючі публікації, що стосуються перспективних напрямів історико-філософського вивчення корпусу давньоруських рукописів. Тут можна назвати статтю «Історико-філософські студії писемної культури Княжої доби України: звершення й перспективи» [1, с. 125—134]. Моє власне бачення специфічного характеру, найбільш виразних типологічних ознак давньоруської філософії та способів тогочасного філософування, викладено у статті «До питання про особливості і специфіку філософування в Україні XI—XIV ст.» [2, с. 51—74]. Своє розуміння специфіки духовного життя Княжої Доби в його порівняння з таким у Західній Європі я виклав у відповідній статті «Про деякі характерні риси та особливості релігійно-духовного життя Київської Доби» [3, с. 186—192]. Узагальнююча й концептуальна характеристика проблематики, ідей і концепцій філософської думки України XI—XIV ст. була опублікована мною як розділ «Релігійно-філософська думка в Україні у XI—XIV ст.» у підручнику «Історія української філософії» [4, с. 72—128].

3. Проблема методології дослідження української релігійно-філософської спадщини України XI—XV ст. не може, або в кращому випадку буде лише частково висвітленою й вирішеною, без звернення до більш загальної проблеми. Мається на увазі проблема предмета, методу, функцій, смислу й мети філософування, проблеми якостей суб'єкта філософування, національного й суспільного призначення історії української філософії, деяких особистісних і наукових характеристик самого історика філософії.

4. Якщо безпосередньо перейти до викладу тих теоретично-методологічних позицій, які мають передувати власне історико-філософському аналізу руських ранньосередньовічних манускриптів, то необхідно наголосити на тому, що кожне медієвістичне історико-

філософське дослідження якогось певного релігійно-філософського поняття (наприклад: «благо», «правда», «влада», «краса», «світ» тощо) має розпочинатися етимологічним лексично-філологічним аналізом цього поняття (категорії, терміну). Лише здійснення такого роду операції — попереднього глибинного етимологічного й історично-семантичного аналізу, урахування тексту й контексту всіх без виключення випадків уживання даного терміну, дозволяє здійснити цілісний, глибинний і повний аналіз усіх тих смислів, значень і функцій, які вкладено в певному тексті або в певного автора в конкретну категорію. Більш широко й предметно необхідність етимологічного та історико-семантичного аналізу доводиться мною у статті «Роль філологічного аналізу в процесі історико-філософського дослідження слов'янських середньовічних текстів» [5, с. 90—98].

Давньоруська лексика є надзвичайно полісемантичною, тому дослідник повинен довідатися про всі без виключення значення певного слова, терміну або поняття й лише спираючись на всю сукупність його семантики, він може говорити про його домінуюче семантичне значення. Для цього необхідно володіти граматиною й синтаксисом цієї мови, мати у своєму розпорядженні хоча би основні словники, користуватися етимологічними напрацюваннями та використовувати праці з історичної лексикології.

5. З методологічної точки зору повинно взяти до особливої уваги те, що власне філософська лексика й філософська думка Русі формувалися вже в XI ст. і саме тоді відбувався процес філософської термінологізації. Упродовж тисячі років українська філософська традиція, як і нині сучасна українська філософія, значною мірою послуговується тією філософською термінологією, яка була випрацьована в часи її виникнення й становлення. Тому саме релігійно-філософська лексика цього періоду потребує предметного й детального дослідження вітчизняними істориками філософії. Ця потреба обґрунтована мною в статті «Актуальні питання дослідження філософської лексики Київської Русі» [6, с. 18—19]. Без достеменного розуміння тих смислових, семантично-символічних навантажень і контамінацій, які було закладено в період витворення власне українського понятійно-категоріального апарату, досліднику важко буде

осягнути відповідні поняття, які використовувалися в текстах від XII до XIX ст.

6. З метою виявлення найбільш важливих ідей у певному давньоруському тексті або групі текстів, об'єднаних тематично, ідейно або понятійно й навіть не пов'язаних між собою тематично чи ідейно текстів, необхідно застосовувати кількісно-статистичний метод. Згідно його змісту кількісне домінування певного слова (тут необхідно зробити кількісно-частотний підрахунок) над іншими в тексті засвідчує його важливість для автора тексту.

7. Не можна не сказати бодай кілька слів щодо одної з найуразливіших і найпоширеніших помилок, у котру, на моє глибоке переконання, упадають сучасні дослідники доби Київської Русі, про явище яке мов ракова пухлина вражає масу дослідників цього періоду. Більшість підсумкових, узагальнюючих праць усе ще здійснюються на **мінімальній і недостатній джерельній базі**. І тому, наражаючись на небезпеку вважатися занадто ригористичним екстремістом, я стверджую, що їх аж ніяк не можна вважати узагальнюючими, синтезуючими й адекватними предмету дослідження.

Оскільки давньоруські релігійно-філософські тексти у своїй абсолютній більшості є варіаціями, що розкривають християнські догмати, істини й приписи, то в кожному з них може потенційно міститися концепція, ідея, положення, поняття тощо або ж роз'яснення їх, котре наявне лише в цьому рукописі. Тому дослідник, що має намір цілісно й повно висвітлити певну давньоруську концепцію, ідею, положення, поняття, явище, подію тощо, зобов'язаний проаналізувати **всі без виключення** твори певного автора, певного жанру, певного періоду. Тільки в такому випадку, і тут не повинно бути жодних виключень або компромісів, дослідження буде вичерпним, достовірним, доказовим, об'єктивним, евристичним, матиме теоретичну й практичну ефективність.

Я стверджую, що історика філософії, який оприлюднює результати власного аналізу на підставі лише незначної кількості фактичного джерельного матеріалу, можна порівняти з ботаніком, якому належить дати достеменний і повний опис флори певного лісу. Але, замість того щоби знайти всі без жодного виключення існуючі там дерева,

кущі, трави, мохи тощо, він зібрав лише те, що росте на найближчій галявині, а потім видав монографію «Флора Чорного лісу», за кілька років «звитяжної праці» у «важких умовах», отримав заробітну плату, гонорар від видавництва й славу найліпшого знавця цього заповідного урочища. Але це те, що позначається двома контрарними філософськими поняттями: «суцим» й «належним», «бути» і «здаватися». Про це повинно говорити з усією науковою й громадянською відвертістю.

Ще одним прикладом, що говорить на користь мого твердження, є соціологічна наука, що має у своєму методологічному арсеналі таке поняття й принцип дослідження як «достатня вибірка» або ж «репрезентативна вибірка». Не варто далі пояснювати, що «недостатня вибірка» веде до збільшення ступеню вірогідності результатів та максимізації похибок. Таким чином, економія власного душевно-інтелектуального та часового ресурсу допроваджує до фальсифікації висновків і дезінформації її споживача.

На превеликий жаль, в Україні так поверхово, ліниво, неохайно, немічно, не здало й негоже написано більшість праць із цієї проблематики, у тому числі підручники, де є розділи про філософію Київської Русі, маса статей у часописах, уже не кажучи про кандидатські дисертації. Більш детально на цьому ганебному явищі в сучасній українській історико-філософській науці я висловився в статті «Дисертаційні історико-філософські студії духовної культури України XI—XV ст.: наука чи імітація?» [7, с. 5—10].

Сумлінність, відповідальність і достотність — таким має бути **етос** української історико-філософської науки. Такою має бути епістемологічна теорія й практика цього філософського ордену, який покликаний, стояти на сторожі національної філософської спадщини, повертати її нащадкам, давати свіже духовно-інтелектуальне знання, новий матеріал для духовно-історичної пам'яті свого народу. Винятково таким шляхом збагачується не тільки світоглядно-філософські уявлення самого ученого, але й світова філософська традиція. Такими мають бути дієві та іманентні цінності, норми, принципи та імперативи нашої історико-філософської спільноти.

8. На моє глибоке переконання серйозною методологічною похибкою сучасних історико-філософських досліджень давньоруської

духовної культури є ігнорування ученими наріжного, найважливішого, центрального, базового, фундаментального, світоглядоутворюючого першоджерела — усіх **Книг Святого Письма**. Саме ці тексти ексклюзивно, абсолютно й тотально визначали спосіб думання, спосіб життя й спосіб філософування Русі. Це особливо стосується Євангелія, яке вперше у світовій історії філософії започаткувало й розвинуло до досконалості моральну й естетичну філософію, філософію історії та вчення про людину як, образ і подобу Божі, учення про спасіння й про обуження та про особистість. Євангельськими цитатами рясніють усі, практично без виключення давньоруські тексти. На євангельських ідеях, настановах, догматах й істинах будувалася не тільки давньоруська християнська філософія. На них засновувалися політичні, економічні, юридичні, суспільні, сімейні й міжособистісні стосунки. Усе державне, релігійно-церковне, духовне, культурне, сімейне й особисте життя Русі було повністю просоченим євангельськими ідеями. Ми ніколи нічого не зрозуміємо самі, чим є давньоруська філософія, ми ніколи не будемо здатні оповісти про це іншим, якщо у своїх дослідженнях не звернемося до цього **абсолютного першоджерела**. Жодна подія, феномен, учинок, ідея, концепт, погляд, відомості про які ми знаходимо в давньоруських рукописах, не може інтерпретуватися, тлумачитися, аналізуватися й, нарешті, повідомлятися читачеві, якщо все перераховане обстежувати, і осягати поза євангельським контекстом. За рідким виключенням, геть усі давньоруські рукописні тексти, як перекладні, так й оригінальні, написані, переписані, перекладені, витлумачені, виголошені, читані й прочитані християнськими авторами, переписані християнськими переписувачами, перекладені християнськими перекладачами, проголошені в храмах та інших відповідних місцях християнськими священнослужителями, вислухані й прочитані християнами. Давньоруська філософія — суть Христоцентрична і Євангельська. І саме ця іманентна давньоруській філософії XI—XV ст. обставина має вважатися усіма дослідниками цього періоду своєрідним **категоричним імперативом** для наукових розвідок. Тому кожен історик, що присвятив себе вивченню цієї доби української філософської традиції, має навчитися розпізнавати та ідентифікувати прямі цитати, алюзії й ремінісценції зі Святого Пись-

ма, які вживаються або відчуються в тексті. Він має звернутися до цього першоджерела й тим самим достеменно зрозуміти фрагмент, фразу або окреме слово в аналізованому ним тексті. Це стосується також і способу думання та способу дії давньоруської людини, її ментальної, духовної, душевної сфери. Саме через призму Святого Письма, а особливо Євангелія, давньоруська людина розуміла як Всесвіт, так і світ, як Бога, так і людину. Крізь цю призму вона дивилася абсолютно на все. Тому **єдиним й унікальним** ключем до розуміння давньоруської людини, до її світогляду, до її ментальності й психології є Євангеліє. Причому, на робочому столі дослідника, і це важливо, має лежати не Святе Письмо в перекладі сучасною українською мовою, а Святе Письмо, яке функціонувало в тогочасній культурі — Святе Письмо **церковнослов'янською** мовою. Чому це так, я думаю, зрозуміло.

9. Оскільки ми, і це треба обов'язково усвідомлювати, як історики-філософії, вивчаємо тексти, написані грамотними, освіченими, духовними, глибоко релігійними авторами, то наш аналіз переважно торкається не світоглядно-філософських уявлень, переконань, концептів широких мас населення, а саме поглядів давньоруської релігійної творчої інтелігенції: тогочасних релігійних мислителів. Завдання виявити ідеї, уявлення, концепти давньоруського народу є надважким, але воно вимагає й дещо іншого методологічного інструментарію й підходів. У той же час саме ці автори, тексти яких увійшли до рукописної спадщини Русі та збереглися до нашого часу, як ми в цьому переконуємося, читаючи їхні тексти, не тільки достеменно знали та достотно жили згідно Євангелія. Було ще одне джерело, звідки черпали вони знання щодо Святого Письма й, особливо, тексту Євангелія. Мова йде про **тлумачення** на Святе Письмо й, особливо євангельські тексти. Саме екзегетичні коментарі навчали руських книжників і богословської й філософської науки, формували спосіб їхнього думання й філософування. Я не буду називати зараз ці тексти, усі вони перераховані мною в одній зі статей [8, с. 125—134].

Однак це не все. Поруч із найголовнішим першоджерелом християнської віри й філософії Святим Письмом, другим першоджерелом є **Священне Передання**. Священне Передання, як і

Писання, є вченням Самого Ісуса Христа й апостолів, що подано ними усно, а потім письмово. До писемних свідощів Священного Передання належать: 1) Символи Віри найдавніших помісних церков; 2) «Правила Апостольські» числом 85; 3) Віровизначення й правила Святих Соборів Вселенських й окремих помісних; 4) Діяння Вселенських і помісних соборів; 5) Древні літургії; 6) Акти мучеників; 7) Творіння святих Отців і вчителів Церкви, котрі тлумачили древні Символи, або детально викладали церковне вчення; 8) Древня практика церкви, яка стосується священних днів й годин (свята, пости тощо), священних місць, священнодій, обрядів та інше.

Проте й цього не достатньо. Окрім названого дослідник має знати й застосовувати у своїй роботі так зване **Церковне Передання**, до якого відносяться твори релігійних письменників не авторизованих Церквою. Це роботи з історії Церкви, агіографічні записи місцевих усних сказань тощо. Сюди неодмінно треба додати всі книги, що входять до жанру **богослужбової літератури**. А саме: Мінеї, Кондакарі, Октоїхи, Тріоді, Молитовники, Требники, Каноніки, Акафістники та інша література богослужбового жанру. Це також церковні статuti, апокрифічні, юридичні, та ті твори, що називаються духовні вірші. Сюди необхідно віднести всі давньоруські **апокрифи**. Важливі в історико-філософському відношенні відомості можна знайти в грамотах, лікарських порадниках, колядниках, громниках тощо. Важкими для збагнення, але багатими езотеричним змістом і смислом є так звані **невербальні джерела**: архітектура церковних споруд, начиння храму, іконопис, одяг священнослужителів, церковні свята, церковні Таїнства.

10. Є ще одна важлива компонента історико-філософського аналізу писемних пам'яток Русі XI—XV ст. Науковцю бажано знати та використовувати всі без виключення класичні **роботи християнських — православних, католицьких, і протестантських авторів** — від Юстина Мученика до сучасних релігійних мислителів. Це особливо стосується творів видатних українських релігійних філософів XVI—XX ст., починаючи від Івана Вишенського, та російських релігійних філософів, починаючи з Сорського й Авакума. Знання цих творів, як і всіх перерахованих вище, істотно допомагає збагнути ті темні, або не розгорнуті ідеї, які присутні в давньоруських

рукописах. Надзвичайно розширює й поглиблює історико-філософську ерудицію знайомство з хоча би з основоположними творами **іудаїзму, мусульманства, індуїзму й буддизму**. Про потребу ознайомлення з усіма іншими виданнями, що присвячені духовному життю раннь-осередньовічної Русі навіть варто не говорити. А отже, із цього випливає ще один надзвичайно важливий методологічний принцип. Без залучення, урахування, глибокого осмислення й застосування в історико-філософському дослідженні української філософії XI—XV ст. усіх названих вище першоджерел і класичних творів, будь-яка розвідка залишиться не повною, умоглядною та недоненауковою.

11. Головною особливістю й найсуттєвішою рисою давньоруської філософії було те, що вона була **релігійною християнською філософією**. Наголошую — не католицькою, не протестантською, а виключно **православною християнською духовно-одкровенною філософією**. Отже, сам її зміст та своєрідність із необхідністю вимагає обов'язкового врахування цієї обставини. Іншими словами, пізнання унікальної якості цього об'єкту вимагає, не тільки адекватного й доцільного теоретично-методологічного інструментарію суб'єктом, але, і чи не в першу чергу, — його **відповідних власних якостей**. Якість як норма й ідеал розкривається не скільки в системі відношень з іншими предметами, скільки в здатності того, хто прагне добачити, пізнати, осягнути й піднести її.

Я думаю, що підійти безпосередньо до методологічних проблем можна лише тоді, і це буде методологічно коректно, коли ми дамо чіткі й недвозначні дефініції таких основоположних понять, як «**філософія**», «**історія філософії**», «**предмет (об'єкт) історії філософії**» і, нарешті, «**метод історії філософії**» та «**мета**» історії філософії у його застосуванні до давньоруської філософії. Свідомо не торкаюся ще досі остаточно не вирішених питань, як, наприклад, чи є філософія наукою, світоглядом, різновидом духовної культури тощо, питань взаємовідносин філософії й релігії, питань філософії релігії та релігійної філософії.

Якщо синтезувати зміст численних дефініцій об'єкту філософії та її мети, то з них випливає, що **об'єктом** філософії є основи природного й соціального світу, формоутворень культури й пізнання, людини та її сутності, фундаментальні принципи й основи людського буття,

найбільш загальні сутнісні характеристики людського відношення до природи, суспільства й духовного життя в усіх його основних виявах.

Мета (функції) філософії — це осмислення процесів формування в сфері суспільної свідомості системи засадничих поглядів і світоглядних переконань, узагальнених уявлень і концептуальних побудов про сутність і граничні проблеми буття, людську присутність у ньому, можливості його осягнення людським розумом; раціональними засобами створити гранично узагальнену картину світу й місця людини в ньому.

У свою чергу **історія філософії** — це наукова галузь, що вивчає історію філософського мислення. Її **предметом** є процес виникнення й розвитку філософського знання. Історія філософії представляє собою теоретичну реконструкцію, інтерпретацію й критичне осмислення цього знання, виявлення внутрішнього зв'язку й взаємообумовленості його складових, представленими різними філософськими течіями, школами й напрямками, а також виявлення їхньої соціокультурної обумовленості. Таким чином, виходячи з наведених вище дефініцій філософії та історії філософії, того предметно-ідейного поля, яке мають досліджувати ці науки та їхніх безпосередніх завдань можна, у принципі, приступати до аналізу власне методології філософської спадщини України XI—XV.

12. Необхідно констатувати, що, керуючись суто сциєнтистським розумінням предмету й функцій історії філософії, нині переважна частина медієвістів шукає й знаходить у давньоруській філософії такі, на їхню думку суто філософські проблеми й ділиться власними знахідками із власними читачами. У свою чергу вдячний читач, що стоїть на тих самих теоретичних позиціях, на яких стоїть дослідник, який так само як і він розуміє предмет і функції історії філософії, який зовсім не знає, чи мало знає давньоруські тексти, сприймає прочитане, як евристичне, автентичне й актуальне для нього нове знання. Дослідник вважає, що цілком осягнув той найглибший смисл, який наявний у проаналізованому ним тексті або текстах, що до кінця вичерпав його філософський зміст, і навіює таку впевненість своєму читачеві. Але таким це є лише на перший неспокушений і невідготовлений погляд. На моє глибоке переконання, яке сформувалося під час ознайомлення із чисельними публікаціями, де аналізується філософія Давньої Русі, лєвова частка науковців ще перебуває в полоні євро-

центристського, сцієнтистського, раціоналістичного знання. Тим самим ними не враховується одна центральна й значуща обставина: давньоруське філософія й філософування має самобутній і специфічний характер.

13. Якими ж особливостями вирізнялася християнська філософія в порівнянні з попередніми й сучасними для неї філософськими системами? Передусім вона була **релігійно-метафізичною філософією**, котра свідомо позиціонувала й декларувала себе такою, що визнає себе Одкровенням Єдиного в Трійці Істинного Бога, Творця й Промислителя всесвіту, Спасителя й Освятителя всього людства. Основні й найбільш своєрідні риси християнського ставлення до світу надприродного, природного й людського в Русі полягали в наступних принципах та ідеях: 1) спіритуалістичне єдинобожжя, поглиблене вченням про триєдність Ликів у єдиному єстві Божества (саме це вчення дає привід для найглибших філософських і релігійних рефлексій); 2) поняття про Бога як абсолютно досконалого Духа, абсолютного Розуму, Всемогутності, Благості й Любові; 3) учення про абсолютну цінність людської особистості як безсмертного духовного існування, створеної Богом за Своїм образом і подобою, про рівність усіх людей у їх відношеннях до Бога. Усі рівно возлюблені Ним як діти, усі призначені до вічного блаженного буття в поєднанні із Творцем, усім надано засоби до досягнення цього призначення — свободна воля й божественна благодать; 4) учення про *особистість*, як абсолютно особливий родинний Богу вимір буття, про ідеальне призначення людини, що полягає в безкінечному, всебічному духовному удосконаленні — святості; 5) учення про цілковите панування духовного начала над матерією. Бог — безумовний Володар матеріального як його Творець. Людину обдаровано пануванням над матеріальним світом, щоб через власне матеріальне тіло й зовнішній матеріальний світ творчо здійснити всесвітньо-історичне трансцендування своєї життєдіяльності, звершити власне ідеально-духовне призначення.

Таким чином, християнство **дуалістичне** в метафізиці (розуміння буття як двох чужорідних субстанцій — духу й матерії). Разом із цим, воно **моністичне** як релігія, бо ставить матерію в

безумовну залежність від духа, вона є його творінням і середовищем діяльності; 6) християнське світорозуміння відстоїть від матеріалізму метафізичного й морального й, одночасно, від ворожості до матерії й матеріального світу як таких. Зло не в матерії й не через матерію, а від спотвореної свободної волі духовних істот (ангелів і людей), від яких воно перейшло на матерію, адже первісний, створений Богом світ, і первісна людина були цілковито досконалі; 7) учення про воскресіння плоті людської, блаженство в житті посмертному разом із душею в просвітленому й вічному абсолютно новому небесному матеріальному світі; 8) учення про Боголюдину Ісуса Христа Предвічного Сина Божого, Який воістину воплотився і вочоловічився для спасіння людей від гріха, прокляття і смерті. Звідси християнство, при повній своїй ідеалістичності, виступає як *релігія гармонії матерії й духа*, воно сприймає всі суголосні із власним віровченням вияви людської життєдіяльності, наголошуючи, що всі вони мають бути засобами для обоження й досягнення людиною духовної богоподібної досконалості.

14. Означена своєрідність, тогочасного філософування, стала тим каменем спотикання, через який воно випадало й випадає нині з поля зору дослідників «класичних форм» філософії. Але християнська **філософія любові**, любові до Бога, Котрий є втіленням абсолютного блага й мудрості, призвела до того, що саме українська християнська філософія в безпрецедентній для того часу формі стала загальнонародним світоглядом. Власне вона давала концептуальний вираз людського світовідношення — світовідчуття, світосприймання, світорозуміння, відношення мислення й буття, духовного й матеріального. Вона виробила систему ідей, що сформували ставлення людини до соціальної, природної й духовної дійсності, чітко окреслила цілераціональні духовно-соціальні орієнтири — досягнення безсмертя в Царстві небесному, запропонувала ідеальний тип суспільної поведінки — цілераціональну дію. Саме ця філософія накреслила концептуальну парадигму для побудови й розвитку неперевершеної системи гуманістичних життєвих цінностей та ідеалів. Вищою духовною універсальною внутрішньою індивідуальною й колективною цінністю для тогочас-

ної культури стала Православна віра, а суб'єктивним й об'єктивним ідеалом, взірцем і метою — Син Бога Живого, Творець усього, Життя вічне, Вседержитель, Всевишній, Вічний, Істинний, Сущий над усім, Спаситель, Визволитель, Воскресіння, Премудрість, Глава, Вождь, Владика владик, Господь, Цар царів, Людина, Месія, Шлях, Світло, Храм, Істина, Праведник, Святий, Слава, Суддя — Ісус Христос.

Предметом цієї філософії було коло загальнозначущих проблем, центральними з яких були: богопізнання, богоуподібнення, життя, смерть, безсмертя, спасіння, істина, добро, свобода й краса. **Моністичний метод** її полягав у пізнанні суб'єктом-людиною Бога, де суб'єкт екзистенціально прагне знайти максимально адекватний Об'єкту спосіб пізнання, здобути істинне знання, у максимально можливому наближенні до морального й естетичного ідеалу, яким є Господь. Таке духовно-практичне пізнання й наслідування пізнання Задуму Божого, Його Таїни Спасіння, Божого Єства й Божої Слави й Краси передбачало іманентне злиття суб'єкта з Об'єктом, людини з Богом. В історичній послідовності Одкровення трансцендентної реальності приходило через пророків, мудреців і, нарешті, Ісуса Христа. Спочатку Бог відкриває правила поведінки (Закон), соціальні, політичні, економічні встановлення, згодом смисл історичних подій, тайну «останніх часів» і, насамкінець, Себе Самого (Благодать). Для індивіда **Одкровення** здобувається за посередництвом, віри, молитви, християнського способу життя, аскези, любові, милості та проникнення в духовну суть Святого Письма. Цей **метод** можна кваліфікувати як чуттєво-раціональне й надчуттєво-містичне практично-теоретичне релігійне осягнення.

Кожен дослідник, навіть, якщо він не філософ, навіть, якщо він не історик філософії, навіть, якщо він уперше бере до рук давньоруський текст, має підстави й законне право висловитися із приводу його змісту. Але із цього приводу можна навести один маловідомий афоризм: «Самовпевненість аматора є предметом заздрощів професіонала». Тому, виходячи з усього сказаного вище про предмет, смисл, суть, функції й способи давньоруського

філософування вчений повинен брати до уваги всі ці специфічні й своєрідні риси свого предмету й, відповідно, прагнути до вичерпного й автентичного розкриття об'єкту й предмету власного дослідження. Так. Історію філософії Давньої Русі можна вивчати із суто спеціальної філософської точки зору. Перебуваючи в стерильній раціоналістичній і сциєнтистській методологічній парадигмі, шукати й «знаходити» там відповіді на суто раціоналістичні й позитивістські проблеми. Однак давня руська філософія не вміщається у вузькі рамки такого обмеженого ортодоксального «філософського підходу».

Особливість цієї філософії полягає в її **троїстичному** характері. Давньоруська філософія була й **філософією** у власному консеквентному західноєвропейському Нового часу розумінні цього поняття. Вона була й **МЕТАФІЗИКОЮ** в тому повному розумінні цього поняття, яке вкладається в нього із часів Платона. Вона була й **богослов'ям**, у тому розумінні цього поняття, яке було закладено християнськими апологетами й розвинуто Отцями Православної Церкви. Відносно її першої іпостасі все зрозуміло. Тому, у кількох словах зупинюся на двох інших. Уже не вперше я довожу **метафізичну** природу й інтенційність філософії Древньої Русі. Обґрунтування такої точки зору оприлюднене мною у відповідній статті «Сприйняття й осмислення образу й догмату Святої Трійці в духовній культурі України XI—XIV ст. (Гносеологічний аспект)» [9, с. 120—135]. Тут я намагався показати Богоодкровенність догматів християнської релігійної філософії, її принциповий апофатизм, суто духовно-умоглядний, сакральномолитовний і містично-езотеричний характер її пізнавальної діяльності. Спробував відповісти на питання, чому руські богослови віддавали перевагу не раціоналістичному, спекулятивному, а суто містичному, принципово не вербалізованому й збагненню Бога, ангелів, природи й людини. Показав, що всі когнітивні інтенції тогочасної людини диктувалися саме **метафізичною** природою всіх без виключення об'єктів пізнання. Той релігійний досвід, який відображено в кожному давньоруському рукописі, є суто

метафізичним досвідом. А будь-який досвід віри є містичним й надраціональним проникненням в безумовно надсвітову, трансцендентну реальність Бога, що радикально відмінна від земного буття й досвіду. Це і є метафізична сфера.

15. Метафізична природа давньоруської релігійної філософії полягає в тому, що вона була логічним й органічним продовженням (а можливо, і це дуже вірогідно, передувала) традиційної й класичної філософії — ученням про надчуттєві (трансцендентні) основи й принципи буття, що було прямою альтернативою натурфілософії. Її предметом був Бог, Абсолют і Особистість. Вона була вченням про Бога як *першооснову* всього суцього. Її умосяжність випливала з віри в цілковиту реальність понадземного, ідеального, понаддосконалого й понадчуттєвого світу, який тотально зумовлює це все, що діється на землі.

Богословська або, якщо завгодно, **теологічна** суть давньоруської філософії, випливає з того, що в епіцентрі її духовно-інтелектуального життя стояв Вседосконалий Абсолют — Бог. Добре відомо, що переважна більшість поважних богословів і філософів відмовляють богослов'ю Давньої Русі в статусі власне богослов'я. Однак, я впевнений, що це зумовлено елементарним незнанням суто православно-християнського розуміння цього поняття й своєрідним християнським сциєнтизмом богословських скептиків, які порівнюють феномен одкровенного давньоруського богослов'я з раціоналістичним західноєвропейським. Тим самим вони ігнорують суть істинного Богомислення, висловлену величним містиком теоретиком і практиком православної традиції Аввою Євгарієм, який у свій час вивів універсальну й достотну формулу — «Хто молиться — той богослов». Вони не підозрюють про існування або ж замовчують учення святого Діонісія Ареопігита про таємне, загальне («*нарицательное*»), апофатичне, символічне й містичне богослов'я. Він учив, що богослов'я — це виключно аскетичний подвиг. У свою чергу Макарій Діодох висловився: «Немає більш убогого розуму, коли він без Бога береться любомудрувати про Бога». Саме віри, як автентичного богослов'я й

гарячих розмислів про Господа було задосить в Русі. І саме ця полум'яна віра вражала тогочасну православну ойкумену й нині вражає увесь культурний світ своєю духовною мудрістю.

Виходячи з усього сказаного вище філософську думку Русі слід аналізувати, самозабутнє, уживаючись у її духовну тканину і на філософському, і на метафізичному, і на богословському рівнях. Кожен із них є благодатним полем для дослідження. А ще ліпше вчутися, вжитися в неї, проїнятися нею та любовно пізнавати її на всіх трьох рівнях **одночасно**, бо вони неподільні за своїм джерелом, предметом і сутністю. Тільки такий шлях дозволяє проникнути в її квінтесенцію й інтуїції та оповісти про це іншим.

16. Кілька слів щодо **методу** й методологічних прийомів історико-філософського дослідження. Якщо звернутися до відповідної статті в «Філософському енциклопедичному словнику», то там наявні наступні визначення: 1) Методологія — сукупність підходів, способів, методів, прийомів і процедур, що застосовуються в процесі наукового пізнання та практичної діяльності для досягнення наперед визначеної мети. Такою **метою** в науковому пізнанні є отримання об'єктивного, істинного наукового знання. 2) Галузь теоретичних знань і уявлень про сутність і форми, закони, порядок та умови застосування підходів, способів, методів, прийомів та процедур у процесі наукового пізнання та практичної діяльності... Філософський метод, розгортаючись у систему, вбирає в себе основний зміст філософського знання. Тому філософська методологія в знаряддінному відношенні збігається з філософією.

І тут ми знаходимо надважливий для нас висновок. Оскільки сфера філософії містить у собі різноманітні філософські системи й течії, то відповідно філософська методологія являє собою **множинність методологій**, де вирізняються якісно своєрідні методологічні системи. Жодна з існуючих філософських методологій не може набувати ролі абсолютного пізнавального інструментарію. Кожна з них має сенс і стає продуктивною лише в межах предметної області, окресленої основоположними принципами. Намагання надати тій, або іншій методології універсального пізнавального засобу завдає шкоди й науці і самій методологічній теорії. Тому дослідники у своїх методологічних орієнтаціях дотримуються принципу методологічного плюралізму

[10, с. 374]. З іншого боку, методологічна робота філософії не повинна обмежуватися виключно аналізом пізнання. Вона виконує таку суспільно значиму задачу як розгляд схем діяльності, створеної людьми для оновлення й відтворення соціального буття. **Задачею методології** стає з'ясування, конструювання й перетворення схем діяльності, інтегрованих у повсякденний досвід людських індивідів [11, с. 627–628].

17. Спираючись на власний досвід та теоретично-методологічні напрацювання інших дослідників, ураховуючи констатацію факту методологічного плюралізму, я випрацював й апробував власний метод, який можна кваліфікувати як **системно-інтегративна філософсько-метафізично-теологічна екзегеза (герменевтика)**.

Тут термін «**системна**» позначає: 1) розгляд складних об'єктів, як деяких систем; 2) принцип цілісності, за яким досліджуваний об'єкт виступає як органічне ціле окремих частин, 3) принцип примату цілого над складним; ціле визначає функції як окремих компонентів, так і системи взагалі; 4) принцип ієрархічності, що постулює субстанційну спорідненість і відмінність системи й елементів, кожен з яких також є складним об'єктом; 5) принцип полісистемності: кожен складний об'єкт може розглядатися як сукупність систем.

«**Інтегративна**» — позначає не тільки необхідність поновлення, відновлення, реконструкції світоглядно-філософського знання Давньої Русі (адже пряме значення терміну *integratio* — поновлення, відновлення), але також те значення, якого воно набуло в сучасному понятійно-термінологічному апараті науки — об'єднання в ціле будь-яких окремих частин, знаходження й розкриття нової фактології.

«**Філософська**» — позначає, що в процесі дослідження аналізуються передусім суто філософські проблеми й цей аналіз здійснюється суто філософськими методами.

«**Теологічна**» — позначає специфіку об'єкта дослідження — природні й надприродні сутності та ідеї, особливості його суті, форми, способу існування, суспільних функцій та призначення.

«**Екзегеза**» — позначає пояснення, інтерпретацію, тлумачення вербальних та невербальних текстів на кількох рівнях. Саме екзегеза була формою існування філософії в християнському середньовіччі.

Саме в інтерпретації, в екзегезі вбачала руська філософія своє справжнє покликання, у ній знаходила свій духовний об'єкт і набувала в ній натхнення. Намагання проникнути в глибинну суть віровчення мало своєю основною метою передати здобуті знання співвітчизникам, долучити їх до щастя спілкування й життя з Богом.

18. Означений екзегетичний аналіз має відповідну об'єкту аналізу ієрархічну структуру. Нижчим ступенем такого екзегетичного аналізу має бути **етимологічний** (гр. *ἐτιμολογία*, від *ἐτιμον* — істина і *λογος* — слово) розгляд, що вивчає походження слів. За ним відбувається **семантичний** (гр. *σημαντικός* — означальний) аналіз, який вивчає значення слова та виразу і зміну цих значень. Наступним рівнем є **концептуальний** (від лат. *conceptus* — думка, поняття) аналіз, де предметом вивчення є не слова, а думки автора. Завершується ця герменевтична операція **спекулятивним** (лат. *speculativus*, від *speculor* — споглядаю), тобто умоглядним, абстрактним, теоретичним, конструктивним (на противагу «практичному») аналізом, де обраний текст або його частина є лише підставою для розвитку автором і дослідником власних ідей і теоретичного філософствування.

19. У свою чергу рукописи інтерпретуються за ще однією градацією рівнів заглиблення в текст. По-перше — це буквальне, або **історичне** тлумачення, що інтерпретує текст у його прямому значенні; по-друге — це **алегоричне** тлумачення (гр. *αλληγορία*, від *αλλος* — інший і *αγορευω* — говорю), що має на меті виявити сокровенний смисл певного висловлювання, тобто іносказання, наприклад, таке, що знаходить в певній події Старого Завіту потаємний смисл, що прозрівав, передбачав аналогічну подію в Завіті Новому; по-третє — це **дидактичне** (гр. *διδακτικός* — повчальний), моралізуюче, виховуюче або ж тропологічне тлумачення (від гр. *τροπή* — поворот, зміна), тобто знаходження у стереотипному слововживанні переносного значення. Наприклад, знаходження в подіях чи вчинках, відображених у Святому Письмі

моральних зразків та настанов; по-четверте — найвищим рівнем тлумачення має бути **анагогічне** (від гр. *αναγω* — вести нагору, підіймати), котре передбачає знаходження вищого потаємного смислу в певній події чи вчинку. Саме цей присутній у текстах рівень є найбільш привабливим для історії ранньосередньовічної української філософії.

20. Підсумовуючи все сказане вище, можна з повними підставами стверджувати, що нині жоден загальнонауковий і жоден спеціальний філософський метод не дає досліднику, а в нашому випадку медієвісту історика філософії, який вивчає середньовічну філософію історії, можливість адекватно зрозуміти стиль історичного мислення цієї доби, і достеменно природу суспільної та індивідуальної історичної дії. Але кожен науковець, який волисть до істинності здобутого ним знання, має прагнути до засвоєння та застосування всіх придатних методологій, щоби сягнути максимально можливого розуміння, як предмету, так і об'єкту власного аналізу.

Щиро сподіваюся на те, що мої розмисли хоча б незначною мірою будуть сприйняті шановними колегами, допомагатимуть підвищенню якості наших досліджень та їх популярності, що вони стануть на той рівень, якого вимагає від української філософської медієвістики історична пам'ять про наших попередників мислителів і наш обов'язок перед сучасниками.

ЛІТЕРАТУРА

1. Бондар С. Історико-філософські студії писемної культури Княжої доби України: звершення й перспективи // Філософська думка. — 2004. — № 2.
2. Бондар С. До питання про особливості і специфіку філософування в Україні XI—XIV ст. // Філософські ідеї в культурі Київської Русі. Збірник наукових праць за матеріалами давньоруських історико-філософських читань «Філософські ідеї в культурі Київської Русі» (Полтава, 10-11 червня 2008 р. — Полтава, 2008.
3. Бондар С. Про деякі характерні риси та особливості релігійно-духовного життя Київської Доби // Філософія. Історія куль-

- тури. Освіта: Доповіді та повідомлення III Міжнародного конгресу українців. — Х., 1996.
4. Бондар С. Релігійно-філософська думка в Україні у XI—XIV ст. // Історія української філософії: Підручник. — К.: Академвидав, 2008.
 5. Бондарь С. В. Роль филологического анализа в процессе историко-философского исследования славянских средневековых текстов // Проблемы философии. — 1989. — Вып. 82.
 6. Бондар С. Актуальні питання дослідження філософської лексики Київської Русі // Актуальні проблеми дослідження філософської культури східних слов'ян XI—XVII ст. Матеріали Міжнародної наукової конференції, присвяченої 270-літтю від дня народження Г.С. Сковороди. — Полтава, 1992.
 7. Бондар С. Дисертаційні історико-філософські студії духовної культури України XI—XV ст.: наука чи імітація? // Бюлетень ВАК України. — 2006. — № 5.
 8. Бондар С.В. Історико-філософські студії писемної культури Княжої доби України: звернення й перспективи // Філософська думка. — 2004. — № 2.
 9. Бондар С. Сприйняття й осмислення образу й догмату Святої Трійці в духовній культурі України XI—XIV ст. (Гносеологічний аспект) // Несторівські студії: 1200 років Хрещення Русі: нові дослідження. — К.: НКПІКЗ, 2009.
 10. Методологія // Філософський енциклопедичний словник. — К., 2002.
 11. Методологія // История философии: Энциклопедия. — Мн., 2002.

Любомир Андрусів

ПОЧАТКИ НАУКОВОГО ПІЗНАННЯ У ФІЛОСОФСЬКІЙ ДУМЦІ КИЇВСЬКОЇ РУСІ

Актуальність дослідження початків наукового пізнання зумовлена новими підходами до осмислення культурної спадщини Київської Русі, дослідженням у ній суспільної свідомості та особистісного начала (С. Бондар, М. Брайчевський, В. Горський, О. Киричок, Ю. Павленко, Т. Целік та ін.). Характерною рисою цього періоду є протистояння тенденцій до теологічного раціоналізму, з одного боку, та до містики, з іншого; синтез аристотелізму та неоплатонізму [1, с. 35].

Історія української філософії своїм корінням сягає ще перед-філософських уявлень давніх слов'ян як однієї з перших форм світогляду на рівні міфології. Міфічна свідомість характеризується синкретизмом, цілісним усвідомленням людиною свого буття та навколишнього середовища. Специфічною рисою середньовічного мислення є бачення речей та явищ одночасно під різними кутами зору, тобто людина намагалася охопити світ як ціле [2, с. 46]. Складність осмислення початків наукового пізнання у киеворуській духовній культурі полягає в її синкретичному характері.

Синкретичне мислення постає як складне явище, яке з часом розпадається на різні форми освоєння дійсності. На думку М. Громова, в загальній структурі давньоруського знання уже з

перших пам'яток досить чітко прослідковуються три основні методи: художній, символічний та науковий, які, хоч виникають набагато пізніше, проте існують «у вигляді тенденції до їх створення» [3, с. 35–36]. Власне, ця тенденція до створення більш точного та об'єктивного методу формувала у культурі Київської Русі науковий спосіб пошуку та передання знань.

Наукове пізнання характеризується розв'язанням проблеми адекватного відображення певних уявлень дійсності, створенням складної системи оцінок зв'язку пізнавального результату з минулим досвідом та перспективами подальшого пізнання [4, с. 229]. Слід зазначити, що під *науковим знанням* ми розуміємо такий вид знання, що визначається певними канонами експериментальної та дедуктивної достовірності, нормами каузального та математично-функціонального аналізу тощо [4, с. 229].

При виокремленні початків наукового пізнання слід врахувати особливість середньовічного способу мислення (домінування алегоризації знання, образність), в якому поняття не сприймалися, як достовірне відображення людської свідомості. А це певною мірою стримувало розвиток об'єктивних знань.

До перших знань, які претендували на об'єктивність, доречно віднести природничі знання — математику, прикладну фізику, астрономію, біологію та ін. Людина намагалась різними способами фіксувати знання про зміни пори року, природні катаклізми. Свідченням цих спроб є так звані «аграрні календарі», що являли собою керамічні, кам'яні, дерев'яні предмети, на яких робилися знаки, криптограми про хід польових робіт протягом року [3, с. 29]. На Русі такими знаками були зображення серпа, хрест снопа, хвилясті лінії, що символізували сезон дощів та ін. Р. Симонов в цьому контексті виокремлює три аспекти «точних знань» того часу: математику, календарне числення та «сокровенні знання» [5].

Київська Русь, як правило, засвоювала знання, поширені у Візантії. Головним джерелом ознайомлення наших предків з науковими ідеями була натурфілософія античності. Велику кількість церковно-

службових книг привезено у Київську Русь втікачами при розпаді першого Болгарського царства кінця XI — початку XII ст. Згодом ці твори асимілювались із народними традиціями та соціально-політичною ідеологією. А. Абрамов відзначає, що характерною особливістю болгарських та руських книжників була орієнтація на класиків грецької церковної літератури IV ст. [6, с. 44]. Про це свідчить систематизація рукописів Московської синодальної бібліотеки медієвістами XIX ст. Таким чином, на Русі були відомі твори християнських авторів (Г. Богослова, Г. Ніського, Й. Златоуста, Є. Сирина, Й. Дамаскіна, Георгія Пасиди, Псевдо-Діонісія Ареопажита, Козьми Індікопова та ін.). Серед поширених творів природничого та життєво-практичного, повчального характеру слід назвати своєрідну філософську і наукову енциклопедію «Ізборник 1073 року» та «Ізборник 1076 року», «Шестодневи», «Толкову Палею», «Книгу Еноха», «Християнську топографію», «Фізіолога», твори Кирика Новгородця, «Бджолу» й ін.

Першим систематизатором знань був античний філософ Аристотель, ділячи їх на теоретичні (вчення про буття), практичні (вчення про людську діяльність), поетичні (вчення про творчість та види мистецтва). Сукупність таких знань (наук) у мислителя отримала назву філософії. Вчення Аристотеля та його логічний підхід до систематизації знань на Русі репрезентує відомий візантійський мислитель Й. Дамаскін. У перших главах свого твору мислитель пише: «Скажемо на початку про поставлену для цієї книги ціль, щоб те, що викладається, краще засвоювалось. І так цілєю нашою буде розпочати з філософії і коротко по можливості помістити в цій книзі різноманітні знання. Тому нехай вона іменується «Джерелом знання»» [7, с. 57]. Таким чином, Дамаскін послідовно і неупереджено намагається показати специфіку знання.

Одним із чинників формування початків наукового пізнання у філософській думці Київської Русі, на наш погляд, є увага до цінності самого знання, яка ще більше посилюється із запровадженням кириличного письма. З цього приводу П. Гайденко відзначає, що

важливим кроком «на шляху раціоналізації людської свідомості історично є поява писемної форми вираження релігійного змісту» [8, с. 5]. Письмовий текст впливав на читача, змушував його декодувати мовні знаки, тим самим розвиваючи мислення — «раціоналістичні задатки порівняння, розподілу, аналізу та синтезу як у тих, хто пише, так і у тих, що читають» [8, с. 6].

У трактаті чорноризця Храбра «Про письмена» знаходимо цікаві відомості про три етапи розвитку давньослов'янської писемності. У дохристиянському періоді, за відсутності книг для записів і читання, використовували «черти і різи», за допомогою яких «читали і гадали» [9, с. 130]. Другий етап знаменує собою використання грецьких та римських літер «безь устроєнія» для записування слов'янської мови. І тільки із приходом болгарських братів Кирила та Мефодія чорноризець відзначає третій період розквіту *знання* та писемності. Тоді *знання* почали записувати та передавати через книги.

Разом з накопиченням емпіричного матеріалу відбувається систематизація знань та розвиток суб'єктивної рефлексії. Як відзначає М. Брайчевський, «основним джерелом знань про навколишній світ була життєва філософія суспільства» [10, с. 803]. Розвиток землеробства, скотарства, будівництва та інших суспільних сфер так чи інакше потребували систематизації елементарних знань у цій галузі.

У третьому пункті трактату чорноризця Храброго читаємо: «Бог чоловіколюбєць [...] не залишає і людського роду без знання, але всіх приводить до пізнання і спасіння, помилував рід слов'янський і послав їм святого Константина Філософа [...]». Далі автор твору розкриває значення першої букви єврейського алфавіту, яке було запозичене грецьким, а згодом старослов'янським алфавітами. Справа в тому, що єврейська буква «алеф» означала «навчання», і коли євреї приводили дитину вчитися, говорили їй «алеф» — «вчись». Грецьке «альфа» значить «шукай», старослов'янське «аз», як пише чорноризець, означає «широко відкрити уста для *знання* тим, хто навчається букви» [9, с. 130].

Сакралізуючи слов'янську писемність, монах також звертає увагу на сакральність знання, яке зі створенням писемності стало для киево-руської людини більш доступним. Впровадження та поширення письма формує культуру культу книжного знання, через яку християнство укорінювало свої традиції. Актуальним для історико-філософського дослідження постає взаємозв'язок запровадження письма та посилення уваги до знання: «Душа, не знаючи писемности, не відає про суть Закону Божого [...]» [11, с. 42]. Позаяк у творі конкретно не вказується рід знань, то можна припустити, що сюди відносяться також «знання Божих речей». У «Житті Константина Кирила-Філософа» визначення філософії тяжіє до еклектичних дефініцій — поєднання визначення стоїків як «Божих і людських речей розуміння» з платонівською теорією наближення до Бога за допомогою філософського знання [12, с. 60]. Така співзвучність простежується і в одному із визначень філософії Й. Дамаскіна, що фактично співпадає із дефініцією автора «Ізборника 1073 року» у статті «Иосифово от Макавея», в якій «знання божественних і людських речей» трактується як мудрість. Проте в цьому фрагменті мудрість як знання набуває ширшого значення, оскільки річ йде про пізнання не тільки явищ, а й сутності та причин речей [13, с. 27–28]. Таке своєрідне осмислення *знання*, його зв'язку із філософським знанням та знанням «Закону Божого», свідчить про значне смислове наповнення цього поняття, його осмислення як мудрість та філософію.

У тлумачному словнику І. Срезневського поняття *знати* має значення «признавати», «пізнавати», «спостерігати», «виконувати», «бути повідомленим», «відрізняти» та ін. [14, с. 991–992]. Власне, сакральність знання приводила людину до «відання» у певній сфері, зацікавленості пізнанням, спостереженням, та водночас знаменувала *тенденцію* до використання принципів точності, логічності та об'єктивності, сприяла пробудженню елементів раціонального мислення. Проблема знання дала поштовх розвитку філософських ідей, пов'язаних з ідеєю книжного Слова, мудрості та розуміння терміну «філософії».

Прийняття християнства сприяло пожвавленому розвитку освіти, елементів наукового знання, киеворуської суспільної свідомості. Культурний вплив на нижчі прошарки здійснювався саме через представників Церкви. Єпископи мали право брати участь у князівських радах. Як відзначає дослідник з української діаспори Л. Винар, «церква і монастир охопили своєю діяльністю усі головні ділянки української старої культури, науки і шкільництва» [15, с. 644]. Розвиток київських шкіл, бібліотек, науково-освітніх центрів пов'язаний з утворенням наприкінці X ст. руської митрополії. Адже, згідно зі Студійським уставом, на Русі у другій половині XI ст. монастирі зобов'язувались започатковувати бібліотеки, школи, іконописні майстерні, заклади освіти.

Володимир Великий відкрив у Києві при Десятинній церкві школу «книжного вчення», в якій навчалось близько 300 дітей. Навчання проводилось через працю із книгою, якою переважно був Псалтир. Така праця, як зазначає С. Бабишин, «розширювала рамки пізнання, можливості освіти» [15, с. 644]. Знання про природу, людину та географію учні отримували із перекладної літератури «Шестодневів», «Увірія» або «Слова про праву віру», трактатів Козьми Індикоплова й ін. Навчання світських людей закінчувалось здобуттям початкової освіти. Віднайдені у Софійському соборі графіті, написи на посудинах, пряслицях та інших ремісничих виробах свідчать, що їхніми авторами були люди різних соціальних прошарків, при чому основна частина написів зроблена простими людьми [16, с. 53].

Розвиток писемності з великими центрами у Софіївському соборі, Києво-Печерському та Михайлівському, Видубицькому монастирях сприяв виникненню перших оригінальних писемних пам'яток. Спираючись на дослідження українських вчених істориків, культурологів (С. Бабишина [17, с. 97–99], М. Брайчевського [18, с. 226], Л. Винара [15, с. 649–651] та інших), вважаємо досить важливим існування освітньо-наукового осередку, названого вченими, «Академією Ярослава». Аналізуючи «Літопис Руський», під роком 1037 читаємо такі слова: «І любив Ярослав церковні устами,

і попів він любив [...] і до книг мав великий нахил [...]. І зібрав він писців многих, і перекладали вони з гречизни на слов'янську мову і письмо [святее], і списали багато книг» [19, с. 649]. М. Браїчевський твердить, що з усіх осередків найвизначнішим був «Софійський гурток книжників, заснований у Києві Ярославом Мудрим і очолений Іларіоном» [18, с. 226].

В епоху християнського Середньовіччя утверджується нова система цінностей, яка базувалась на комунікативних структурах писаного слова, тоді як античність опиралась на усне слово та використовувала письмо тільки для фіксації усного мовлення [20, с. 140]. Елементи роздумування при цьому значною мірою присутні в оповідній формі, де головним концептуальним принципом є копіювання матеріалу та анонімне трактування.

Доцільним є здійснення загального огляду жанрових різновидів літератури Київської Русі — літописання та ходінь, які найбільш «тенденційно» були спрямовані на фіксацію певних наукових знань. Д. Лихачов у своїй праці «Система литературных жанров Древней Руси» з цього приводу зазначав, що жанри не живуть незалежно одне від одного, а складають визначену систему, яка змінюється історично [21, с. 68]. Важливе місце у цій системі складають літописи. На прикладі літописання можна простежити принципи точності та об'єктивності як початки наукового пізнання. Дослідники підкреслюють такі особливості тогочасних літописів, як:

- релігійний характер;
- введення поняття часу;
- опис кожної конкретної події як моменту та періоду домобудування спасіння, яке розгортається в історії;
- неординарність самого жанру літопису, який, з однієї сторони, є особливим жанром словесної творчості, а з другої — «комплексом жанрів», жанрових форм;
- зображення головним діючим персонажем Бога, в руках якого знаходяться різні події [21, с. 162—170].

Вагомим для нас є врахування літописцями часу та місця події, що можна вважати елементами наукового знання. М. Брайчевський називає Нестора-літописця не тільки книжником, але й науковцем-істориком: «Це не просто хроніст-компільтор, що вбачав своє завдання в елементарному об'єднанні матеріалів, а радше історик у сучасному розумінні цього слова» [18, с. 210]. Літопис, таким чином, за своєю формою постає як послідовний опис подій, емпіричних фактів, взятих у певному історичному проміжку часу. Тенденція до наукового методу постійно присутня в літописанні, адже самі автори трактували свою працю «як правдивий, можливо найбільш близький до істини виклад подій, що мали місце» [3, с. 42].

Попри анонімність більшості середньовічних пам'яток, незаперечним є факт окремих постатей, творів, що вирізняються з-поміж тогочасного пласту літератури. Це, насамперед, Климент Смолятич і його праці, автори «Ходінь», з-поміж яких на особливу увагу заслуговує «Житіє і ходіння ігумена Даниїла з Руської землі»; Володимир Мономах і його «Повчання», автор «Моління» Данило Заточеник, Кирик Новгородець та ін.

Особливістю жанру ходінь є опис автором своїх вражень та їх усвідомлення. Українська дослідниця Т. Целік припускає, що у «Ходінні» ігумена Даниїла головним є «пізнання у найширшому розумінні», де автор виступає, «як справжній науковець — точністю вимірювань, нагромадженням фактів, дійсних, а не фантастичних описів місцевості тощо» [22, с. 54]. На початку твору ігумен використовує традиційні середньовічні висловлювання: «и не поприкните за скудоумие и грубость того что написал я о городе Иерусалиме [...]» [23, с. 25], та визначає мету своєї подорожі. Автор сподівається (метафорично та буквально), що його розвідка зможе наблизити душу та думку читача до святих місць і, таким чином, це зарахується пересічній людині за реальне паломництво.

М. Громов веде мову про ще один жанр, поширений на Русі. Це хронологія — вчення про рахунок часу. Основним зразком цього жанру є твори Кирика Новгородця, зокрема «Вчення, як відати людині числення всіх літ». Трактат містить глибокі астрономічні та

математичні здобутки давньоруської вченості, автор демонструє обізнаність з античними та візантійськими науковими джерелами.

Таким чином, можна виокремити кілька суттєвих елементів наукового пізнання, що присутні у тогочасній літературі.

Перший елемент — це особистісне начало, що свідчить про певну відповідальність та самоусвідомленість автора твору. У цьому аспекті посилаємось на ґрунтовний аналіз Т. Целік трьох творів тогочасної літератури: «Житіє і ходіння Даниїла ігумена з руської землі», «Повчання» Володимира Мономаха і «Моління» Данила Заточеника [24, с. 229—277].

Другий елемент наукового пізнання — це логічність, яка пов'язана із тенденціями до раціоналізації. Звичайно, як такі, логічні докази в середньовічну добу підмінювались посиланням на авторитети. Прикладом логічної аргументації своєї позиції є Климент Смолятич, який посилається на цінність розуму та можливість пізнання Бога через роздумування над його творивами у «Посланні пресвітеру Хомі». Логіка мислення книжників Київської Русі характеризувалася поліфонією різних світоглядних позицій, що протидіяли та взаємодіяли між собою, кожна з яких обґрунтовувала своє розуміння тих чи інших поставлених проблем [25, с. 169].

Третій елемент наукового пізнання полягає у точному визначенні часових рамок у більшості давньоруських творів. У літописах присутні не тільки дати народження чи смерті важливих діячів, хронологія різних політичних подій, але й зустрічаються цікаві факти природних явищ: затемнення сонця [26, с. 426], землетрус [26, с. 326], відмітки «про велику списоподібну звізду на небі» [26, с. 48], зорепад [26, с. 264]; а також різні зміни соціального устрою: будівництво монастирів та церков [26, с. 244, 246, 306], заснування міст [26, с. 138, 236, 240], відзначення церковних свят та перенесення мощей [26, с. 324, 202, 284].

Конкретність подекуди є досить достовірною із вказаним місцем та часом: «[...] і поклали його у рідній йому церкві, у притворі з правого боку, у четвер 14 серпня в годину дня, індикта 14 літа. І празнували той день світло» [26, с. 324]. Навіть там, де не було

ніякої важливої події, літописець просто вказував рік: «В літо 6456 [948]. В літо 6457 [949]. [...] Пішла Ольга в Греки [...]» [26, с. 92]. А в інших місцях писалось, що дійсно нічого важливого не відбулось: «У рік 6752 [1242]. Не було нічого» [27]; або «В літо 6537 [1029]. Мирне літо», «В літо 6554 [1046]. В це літо була тиша велика» [26, с. 236, 246].

Проте, з іншого боку, хронологічні описи в літописах перенасичені великою кількістю вставок із фольклорних джерел (повір'їв, легенд тощо), що спричиняє певні труднощі при їх аналізі.

Четвертим елементом наукового пізнання є об'єктивність, яку слід розуміти крізь призму тогочасної культурної епохи. Наприклад, мета автора «Ходіння ігумена Даниїла» полягає в тому, щоб «не ложно, но истине, яко видех, тако и написах», оскільки «мнозии друзки, доходивши мест сих, а инии, не доходявши мест сих, лжут много» [3, с. 44].

Багато сучасних розвідок в історико-філософському дослідженні спираються на літописи, своєрідну документацію тексту, дані текстових посилань самих літописців. Наприклад, М. Тихомиров шляхом підрахунку згадуваних назв міст у літописах приходять до висновку про зростання урбанізації в тогочасній Русі [24, с. 70]. Звичайно, слід враховувати особливості тогочасних перекладів, які часто копіїювались, скорочувались, перероблялись відповідно до потреб давньоруської дійсності (Д. Лихачов).

Отже, із впровадженням та поширенням письма формується культ книжного знання, через що християнство укорінювало свої традиції. Її можна охарактеризувати як «писемно-книжну культуру», у якій формуються елементи наукового пізнання.

Перспективою подальших досліджень елементів наукового пізнання, на наш погляд, є більш ґрунтовне вивчення математичної думки, системний аналіз конкретних пам'яток у філософській культурі Київської Русі з метою виокремлення в них раціоналістичних тенденцій.

ЛІТЕРАТУРА

1. *Пустарнаков В.Ф.* Зарождение и развитие философской мысли в пределах религиозной формы общественного сознания эпохи Киевской Руси // Отечественная общественная мысль эпохи Средневековья (историко-философские очерки): сборник научных трудов / ред. В.Т. Береговый. — К.: Наукова думка, 1988. — С. 33—41.
2. *Мильков В.В.* Синкретизм в древнерусской мысли // Отечественная общественная мысль эпохи Средневековья (историко-философские очерки): сборник научных трудов / ред. В.Т. Береговый. — К.: Наукова думка, 1988. — С. 46—57.
3. *Громов М. М.* Систематизация эмпирических знаний в Древней Руси // Естественнаونучные представления Древней Руси: сборник статей / ответ. ред. А.Н. Боголюбов. — М.: Наука, 1978. — С. 29-47.
4. *Філософський енциклопедичний словник* / за ред. В.І. Шинкарука. — К.: Абрис, 2002. — 745 с.
5. *Симонов Р.А.* Естественнаонучная мысль Древней Руси: избранные труды / Р.А. Симонов. — М.: Изд-во МГУП, 2001. — 346 с.
6. *Абрамов А.И.* К проблеме вычленения философского слоя в средневековых русских текстах // Отечественная общественная мысль эпохи Средневековья (историко-философские очерки): сборник научных трудов / ответ. ред. В.Т. Береговый. — К.: Наукова думка, 1988. — С. 41—46.
7. *Творения преподобного Иоанна Дамаскина. Источник знания* / перев. с древнегреч. и ком. Д.Е. Афигенова, А. А. Бронзова и др. — М.: Индрик, 2002. — 416 с.

8. Философско-религиозные истоки науки: сборник статей / гол. ред. П.П. Гайденко. — М.: Мартис, 1997. — 319 с.
9. Флоря Б.Н. Сказания о начале славянской письменности / Б.Н. Флоря. — Спб: Алетея, 2000. — 154 с.
10. Брайчевський М.Ю. Наукові знання // Історія української культури. У п'яти томах / гол. ред. Я.Д. Ісаєвич. — К.: Наукова думка, 2001. — Т.1 — С. 802—814.
11. Соболев В.О. Історіософський дискурс «Прогласа» Константина Філософа // Донецький вісник Наукового товариства ім. Шевченка. Т. 2. — Донецьк: Український культурологічний центр, Східний видавничий дім. — 2002. — С. 25—47.
12. Місяця лютого в 14 (день) життє і життя, і подвиги серед святих отця нашого Константина Філософа, першого наставника і вчителя слов'янського народу // Історія української філософії: хрестоматія / упорядник М.В. Кашуба. — Львів: Вид. центр ЛНУ імені Івана Франка, 2004. — С. 59—78.
13. Бондар С.В. Философско-мировозренческое содержание «Изборников» 1073 и 1076 годов [монография] / С.В. Бондар. — К.: Наукова думка, 1990. — 152 с.
14. Срезневский И.И. Материалы для словаря древне-русского языка по письменным памятникам. У трех томах / И.И. Срезневский. — Санктпетербург: Издание отделения русского языка и словесности императорской академии наук, 1893. — Том 1. — 1420 с.
15. Винар Л. Християнізація України і розвиток писемної культури й освіти в Києві в X і XI століттях / Збірник праць Ювілейного конгресу. Науковий конгрес у 1000-ліття хрещення Руси-України у співпраці з українським вільним університетом / гол. ред. В. Янів. — Мюнхен, 1988-1989. — С. 630—674.
16. Висоцький С.О. Про що розповіли давні стіни / С.О. Висоцький. — К.: Наукова думка, 1978. — 143 с.

17. *Бабишин С.Д.* Київська школа в XI ст. // Український історичний журнал. — Випуск 7. — К.: Наукова думка, 1971. — С. 96-100.
18. *Брайчевський М.Ю.* Утвердження християнства на Русі: [монографія] / М.Ю. Брайчевський. — К.: Наукова думка, 1988. — 261 с.
19. *Літопис Руський. Роки 1037 — 1067.* [Електроний ресурс] — Режим доступу до першоджерела: <http://izbornyk.org.ua/litor/lit08.htm>
20. *Парахонський Б.А.* Структуры «говорения» в античном и средневековом сознании // Отечественная философская мысль XI — XVII вв. и греческая культура: сборник научных трудов / ред. В.П. Камбурова, А.И. Осауленко. — К.: Наукова думка, 1991. — С. 138—146.
21. *Левшун Л.В.* История Восточнославянского книжного слова XI—XVII вв. / Л.В. Левшун. — Минск: Экономпресс, 2001. — 352 с.
22. *Целік Т.* «Житіє і ходіння ігумена Даниїла з Руської землі» як історико-філософське джерело // Філософська думка. — 2002. — № 6. — С. 44—68.
23. *Житие и хождение игумена Даниила из Русской земли* // Памятники литературы Древней Руси: XII век / ред. Л.А. Дмитриев, Д.С. Лихачов. — М.: Художественная литература, 1980. — С. 25—117.
24. *Целік Т.В.* Особистісне начало у філософській культурі Київської Русі: [монографія] / Т. В. Целік. — К.: ПАРАПАН, 2005. — 311 с.
25. *Горский В.С.* «Средний слой» картины мира в культуре Киевской Руси // Отечественная общественная мысль эпохи Средневековья (историко-философские очерки): сборник научных тру-

- дов / ответ. ред. В.Т. Береговый. — К.: Наукова думка, 1988. — С. 169–177.
26. Повість врем'яних літ. Літопис (за Іпатіївським списком) / перекл. В.В. Яременко. — К: «Радянський письменник», 1990. — 558 с.
27. Літопис Руський. Роки 1224 — 1244. [Електроний ресурс] — Режим доступу до першоджерела: <http://litorys.org.ua/litor/lit23.htm>

Владимир Мильков

РЕЛИГИОЗНО-ФИЛОСОФСКИЕ ВОЗРЕНИЯ КИРИКА НОВГОРОДЦА

Среди известных нам по имени творцов оригинальных древнерусских сочинений особое место занимает Кирик Новгородец (1110 — не ранее 1156/58 гг.). Его перу принадлежит древнейший из имеющих четкую дату авторский текст. Созданное в 1136 г. Кириком произведение обладает характерными для научного труда признаками, а его название не имеет аналогов в древнерусской книжности: «Учение им же ведати человеку числа всех лет» (в историографии чаще фигурирует как «Учение о числах»). На фоне других произведений раннехристианской русской письменности данный текст отличался внетеологическим обликом, поскольку основу его содержательной наполненности представляли сведения светского характера¹. Наряду с разработкой календарно-математической проблематики, в тексте затрагивались вопросы естественнонаучного и натурфилософского значения.

Сразу после открытия «Учения о числах», исследователи сосредоточили свое внимание исключительно на календарно-

¹ Эта оценка не противоречит тому, что глубокие познания в календарно-астрономической области и высокая квалификация автора при проведении им математических вычислений служили целям церковной компутистики и пасхалистики (см.: *Зелинский А.Н.* Конструктивные принципы древнерусского календаря // *Контекст.* 1978. М., 1978. С. 93).

математических аспектах произведения². В последующем памятник так же находился в сфере научных интересов историков науки и хронологов³. Вопрос о философских аспектах «Учения» Кирика возник достаточно поздно и был вызван выяснением путей проникновения в «Учение» античных реминисценций⁴ и поисками

² Хавский П.[В]. Примечания на русские хронологические вычисления // ЧОИДР. № 6. М., 1847. С. 35–41; Бобынин В.В. Состояние математических знаний в России до XVI в. // ЖМНП. 1884. Апрель. С. 183–209; Б[уняковский] В.[Я]. Арифметика // Энциклопедический словарь, составленный русскими учеными и литераторами. СПб., 1862. Т. V. Отд. 1. С. 350–351.

³ Райнов Т.И. Наука в России XI–XVII вв. М.; Л., 1940. С. 187–188; Кузнецов Б.Г. Очерки истории русской науки. М.; Л., 1940. С. 7; Гнеденко Б.В. Очерки по истории математики в России. М., 1946. С. 14; Зубов В.П. Примечания к «Наставлению, как человеку познать счисление лет» Кирика Новгородца // Историко-математические исследования. — М., 1953. Вып. 6. С. 192–195; Рыбников К.А. История математики. Ч. 1. М., 1960. С. 116; Святский Д.О. Очерки истории астрономии в Древней Руси // Историко-астрономические исследования. М., 1961. Вып. 6. С. 97; История отечественной математики. Т. 1. Киев, 1966. С. 60; Юшкевич А.П. История математики в России до 1917 г. М., 1968. С. 18–20; Селешников С.И. История календаря и хронология. М., 1970. С. 55; Симонов Р.А. О композиционной структуре «Учения» Кирика Новгородца (1136 г.) // Историко-математические исследования. Вып. XVIII. М., 1973. С. 264–277; Кузаков В.К. Естественнонаучные представления на Руси (X–XV вв.) // Вопросы истории. 1974. № 1. С. 123; Он же. Очерки развития естественнонаучных и технических представлений на Руси X–XVII вв. М., 1976. С. 112.

⁴ Зубов В.П. Примечания к «Наставлению, как человеку познать счисление лет» Кирика Новгородца // Историко-математические исследования. М., 1953. Вып. 6. С. 195; Мурьянов М.Ф. О космологии Кирика Новгородца // Вопросы истории астрономии. М., 1974. Сб. 3. С. 12–17 (переиздание см.: Мурьянов М.Ф. История книжной культуры России. Очерки. Ч. 1. СПб., 2007. С. 153–156); Гаврюшин Н.К. «Поновление стихий» в древнерусской письменности // Отечественная общественная мысль эпохи Средневековья. Киев, 1988. С. 208–212.

источников учености новгородского числолюбца⁵. За последние годы в печати появился ряд работ, непосредственно посвященных идейно-философским характеристикам наследия Кирика⁶, а религиозно-философские особенности «Учения о числах» отмечаются в комментариях новейших публикаций трактата⁷. Показательно, что при изучении математических и календарно-астрономических аспектов творчества Кирика представители истории науки стали заниматься выяснением философских оснований познавательных устремлений Кирика. В частности, Р.А. Симонов связал античные реминисценции с кирилло-мефодиевской традицией и отнес творчество Кирика к теолого-рационалистическому направлению, которое данную традицию на Руси представляло⁸. Сегодня философская значимость произведения не отвергается даже теми, кто считает произведение хронологическо-математическим трактатом⁹. Можно со всей определенностью констатировать, что наметился выход за рамки узко

⁵ Мильков В.В. Теологический рационализм древнерусских мыслителей // В кн.: Громов М.Н., Мильков В.В. Идейные течения древнерусской мысли. СПб., 2001. С. 116—120; Он же. Источники учености Кирика Новгородца // Календарно-хронологическая культура и проблемы ее изучения. К 870-летию «Учения» Кирика Новгородца. Материалы научной конференции. Москва, 11-12 декабря 2006. М., РГГУ, 2006. С. 13-25.

⁶ Симонов Р.А. Математическая и календарно-астрономическая мысль Древней Руси. М., 2007. С. 285-290; Мильков В.В., Симонов Р.А. Кирик Новгородец как древнерусский ученый мыслитель // Вестник РГНФ. 2004. № 4 (37). С. 50—65; Мильков В.В., Полянский С.М., Симонов Р.А. Новый список календарно-арифметического трактата о «Поновлениях» с древнерусской частью // Труды вторых колмогоровских чтений. Ярославль, 2004. С. 105—110; Мильков В.В., Симонов Р.А. Мировоззрение Кирика Новгородца // Календарно-хронологическая культура и проблемы ее изучения. С. 25—35; Мильков В.В. Кирик Новгородец // Русская философия: Энциклопедия. М., 2007. С. 246—247.

⁷ Подробную библиографию изданий см. ниже.

⁸ Симонов Р.А. Математическая и календарно-астрономическая мысль Древней Руси. С. 85, 225, 285-286.

⁹ Зименс Г. Кирик Новгородец // Великий Новгород. История и культура IX—XVII веков: Энциклопедический словарь. СПб., 2009. С. 238—239.

специальных исследований наследия Кирика Новгородца и сформировалось понимание того, что в «Учении» нашли отражение разносторонние и глубокие познания Кирика не только в области математики, астрономии и календаре, но так же и в философии. Это означает осознание того, что без учета религиозно-философской специфики взглядов достоверный «портрет» Кирика Новгородца будет неполным. Тем более, что имеется возможность расширения эмпирической базы для работ в этом направлении.

Перу новгородского автора с редким для той эпохи именем принадлежит также «Вопрошание Кириково», создание которого по внутренним датирующим признакам относится к середине XII столетия. Это — богословско-каноническое по своему содержанию произведение. Несмотря на жесткие рамки канонического жанра, оно затрагивает так же сферу философско-богословского осмысления действительности и в контексте оценки действительности с точки зрения покаянного права поднимает проблемы нравственно-этического характера.

Хотя из наследия Кирика сохранилось всего два произведения, сами эти произведения характеризуют творчество Кирика как многоплановое. На этом основании даже высказывались сомнения, что в одной личности не мог продуктивно сочетаться талант почти покинувшего теологическую почву ученого с достоинствами церковного писателя, для которого были характерны широчайшие познания в богословии и церковном праве¹⁰. Однако концепция «двух Кириков» не закрепились в историографии¹¹. Исследователи исходят из того,

¹⁰ Goltz L.K. Kirchenrechtliche und kulturgeschichtliche Denkmäler Altrusslands nebst Geschichte des russischen Kirchenrechts. Stuttgart, 1905. S. 176; Мурьянов М.Ф. О новгородской культуре XII века // Sacris Erudiri. XIX. 1969–1970. С. 421, 429.

¹¹ См.: Словарь книжников и книжности Древней Руси: XI — первая половина XIV в. Л., 1987. С. 216–217.

что «Учение» и «Вопрошание» представляют разные этапы творчества Кирика Новгородца¹².

Написанные в разные годы труды, отражают динамику расширения проблемного поля древнерусского книжника, который свои глубокие познания и выдающиеся способности реализовал в разных сферах деятельности. Вышедшие из-под его пера тексты наглядно характеризуют широту интересов и богатый диапазон творческих возможностей древнерусского автора. Надписанные именем Кирика тексты по своим источникам выходят за рамки типичного для византийской книжности репертуара. Они вполне укладываются в стандарты европейской учености той эпохи и содержат заимствования как из внедоктринальных для восточного православия текстов, так и из маргинальных сочинений, происхождение которых до сих пор не выяснено. Широта взгляда, выходящая за традиционные для восточного христианства жанрово-репертуарные и догматические нормы, роднит оба произведения. К тому же как то, так и другое сочинение с именем Кирика, демонстрируют неизменную глубину познаний и непревзойденный для своего времени уровень ученой и богословской подготовки автора, не свойственной даже тогдашним церковным иерархам. Все вместе позволяет говорить о многогранности и идейно-религиозной оригинальности творчества Кирика.

Рассмотрим религиозно-философские аспекты творчества Кирика Новгородца в общем контексте каждого произведения с учетом его жанрово-тематических особенностей. Именно в органической взаимосвязи

¹² См., например: *Симонов Р.А.* Кирик Новгородец — ученый XII века. М., 1980. С. 27; *Щапов Я.Н.* Византийское и южнославянское правовое наследие на Руси в X—XIII вв. М., 1978. С. 102—106, 110—111, 179—180; *Подскальски Г.* Христианство и богословская литература в Киевской Руси (988-1237 гг.). СПб., 1996. С. 306, 374; *Парфененков В.О.* Кирик Новгородец — древнерусский ученый // Петербургские чтения — 96. (Материалы Энциклопедической библиотеки «Санкт-Петербург 2003»). СПб., 1996. С. 34; *Он же.* Древнерусское сочинение XII в. «Вопрошание Кирика»: История текста / Реферат на соиск. степени к. и. н. СПб., 1999.

частного и общего, явного и скрытого четче проступает многогранность дарований Кирика Новгородца. Выявление же всех граней творчества позволяет оценить данную фигуру не только как ученого или богослова, но как теологически образованного представителя средневековой науки и одновременно как мыслителя.

«Учение о числах», как уже говорилось, древнейшее точно датированное оригинальное произведение русского автора. Хотя оно было создано в 1136 г., наиболее ранний из сохранившихся списков относится только к XVI в.¹³ С рядом отличий в объеме статей тот же текст воспроизводится еще в трех рукописях¹⁴. По содержанию «Учение» представляет собой небольшой научный и одновременно натур-философский трактат.

Композиционной особенностью его является деление на разделы (параграфы), которые, в свою очередь, сгруппированы по тематическому принципу. Структурно-тематически содержание

¹³ РНБ. Пог. № 76. Л. 342–346. Издание этого списка см.: *К[а-лайдови]ч К.[Ф]*. Прибавление к статье: о времени перевода нашей Библии // Труды Общества любителей российской словесности. Ч. 3. М., 1823. С. 170–71; Историко-математические исследования. М., 1953. Вып. 6. С. 173–212; Златоструй: Древняя Русь X–XIII вв. М., 1990. С. 296–300. Публикация древнерусского текста и перевода «Учения» по Погодинскому списку см. в кн.: *Громов М.Н., Мильков В.В.* Идеиные течения древнерусской мысли. СПб., 2001. С. 400–410. Переиздание см. в кн.: *Симонов Р.А.* Математическая и календарно-астрономическая мысль Древней Руси. М., 2007. С. 306–335.

¹⁴ Санкт-Петербургский филиал Института истории РАН. Собр. Археографической комиссии № 245 (бывший Соф. № 475). Л. 456–506. (публикацию см.: *Мильков В.В., Симонов Р.А.* Кирик Новгородец (XII в.), как древнерусский мыслитель // Вестник Российского гуманитарного научного фонда. 2004. № 4 (37). С. 59–65). Фрагмент «Учения» по рукописи начала XVII в. — РНБ. Соф. № 1161. Л. 216 а (публикацию см.: *Романова А.А.* Древнерусские календарно-хронологические источники XV–XVII вв. СПб., 2002. С. 325). Мазуринский список XVIII в. РГАДА. Ф. 196. № 106. Л. 115б.–116б. Существует так же список начала XIX в., который является копией с Софийского (РГБ. Рум. № 35. Л. 1а–4а). Последняя использовалась при подготовке публикации в изд.: *Е[вгений]*. Сведения о Кирике, предлагавшем вопросы Нифонту, епископу Новгородскому // Труды и летописи Общества истории и древностей российских. Т. 4. Кн. 1. М., 1828. С. 123–129.

«Учения» можно разделить на четыре части: 1) систематизация данных о единицах счета времени (§§ 1—5)¹⁵; 2) описание приемов, применяющихся при календарных расчетах (§§ 6—18), куда отдельным блоком входят натурфилософские статьи о поновлении стихий (§§ 10—13); 3) сведения о количестве часов, которые объемлют годовой и суточный периоды, и о дробных делениях часа (§§ 19—27); 4) автобиографические приписки.

В первом разделе, состоящем из пяти параграфов, применены различные единицы временного исчисления. Прошедший от сотворения мира до 6644 (1136) г. период измерен в годах (§ 1), месяцах (§ 2), неделях (§ 3), днях (§ 4), часах (§ 5).

В следующем разделе (его можно назвать теорией календаря) дано понятие индикта, или 15-летнего календарного периода (§ 6), описание солнечного, с циклом в 28 лет (§ 7), и лунного, с циклом в 19 лет, кругов (§ 8). Два последних из названных параграфов знакомят с важнейшими астрономическими компонентами календарных исчислений. Вводится также принцип исчисления «веками» — тысячелетиями (§ 9). В тексте раздела содержатся рекомендации как производить расчеты в пределах обозначенных календарных циклов и дается определение циклизму — «то, что опять начинается».

Во второй раздел трактата включены параграфы о циклических обновлениях природных стихий: неба (§ 10), земли (§ 11), моря (§ 12), воды (§ 13). Этот текстовой блок трактата имеет прямое отношение к характеристике философско-мировоззренческих предпочтений мыслителя. Давно отмечено, что указанные пункты «Учения» разрывают единую ткань всего повествования, ибо далее повествуется о високосных годах (§ 14) и о «великом круге», имеющим цикл в 532 года (§ 15). Логическим продолжением календарно-теоретических принципов являются сведения о числе месяцев (§ 16), недель (§ 17) и дней (§ 18) в году с учетом високосных дней.

¹⁵ Здесь и далее отсылки делаются на параграфы (пункты) «Учения», на которые оно разбито публикаторами в имеющихся изданиях трактата.

Особый раздел образуют статьи, в которых повествуется о количестве часов в году и дне (§§ 19–20). В контексте последовательно вводимых в трактат сведений о все более мелких временных измерениях, оказывается и блок статей о дробных делениях часа (§§ 21–27)¹⁶. Он завершается выводом о предельно возможном делении часового отрезка времени. Рассчитанная седьмая дробного часа обозначается очень малой величиной — 937500 (или $1/5$ в 7-ой степени — по современным расчетам это 46 миллисекунд). Высказано мнение, что таким образом Кирик, занимавшийся математикой по совместительству с обязанностями доместика (т. е. так руководителя хора Рождественского собора Антониева монастыря), обозначил предел звуковых ощущений¹⁷.

Календарно-математические статьи завершает авторская приписка, сообщающая данные о возрасте Кирика, исчисленном в разных временных единицах¹⁸, а так же приводится указание текущего года в индиктном, солнечном и лунном счете на момент написания текста.

¹⁶ Статьи о дробном делении часа (§§ 19–27) по ряду признаков считают вставным дополнением к трактату Кирика, что, вроде бы, подтверждается отсутствием соответствующих статей в Софийском списке (Мильков В.В., Симонов Р.А. Кирик Новгородец (XII в.), как древнерусский мыслитель. С. 63–64). Вопрос о том, принадлежит ли раздел о дробном делении часа перу Кирика, или он является авторской компиляцией, пока окончательно не решен. В любом случае он демонстрирует навыки операций с очень малыми дробными величинами.

¹⁷ Мурьянов М.Ф. Хронометрия Киевской Руси // Мурьянов М.Ф. История книжной культуры России. Ч. 1. С. 144.

¹⁸ К моменту написания труда его автору было 26 лет и этот возраст исчисляется в месяцах (312), неделях (1354), днях (9497), дневных (т. н. косых) часах (113960), что соотносится с рекомендациями первых пяти параграфов «Учения».

Автор щеголяет своим умением применить содержащиеся в трактате расчетные рекомендации на практике¹⁹.

Трактат дает фундаментальное представление о принципах счисления времени и базовых понятиях церковного календаря. Календарно-математическому содержанию придана логически упорядоченная структура, элементы которой могут применяться в прикладных целях. Назначение произведения — демонстрация математических умений проведения календарных расчетов, а одновременно демонстрация нетривиальных философских познаний. Но если календарно-математическая информация составляет непосредственно содержательный костяк произведения, то философские идеи не выражены в форме прямых постулатов, а присутствуют в общей ткани произведения контекстно, в связи с математическими характеристиками цикличности.

Раздел о поновлении стихий в «Учении» более других календарно-математических статей характеризует философские аспекты воззрений ученого мыслителя. Раздел имеет важное значение для

¹⁹ Кирик адресовал свое сочинение неким «числолюбцам» и «промузгам», в чем усматривается определенная ирония автора по отношению к так поименованным лицам (Пиотровская Е.К. Об одном списке «Учения о числах» Кирика Новгородца из собрания архива ЛОИИ СССР АН СССР // ТОДРЛ. Л., 1985. Т. 40. С. 379—384). В этом можно видеть намек на осознание Кириком своего превосходства над теми, кто не обладает столь высокими как у него вычислительными способностями. Соответственно и сам трактат оценивается как образец ученой состязательности, подтверждающий квалификационные способности его автора (Симонов Р.А. Ученая состязательность в Древней Руси // Информационная культура в контексте гуманитарного знания: Сборник статей. Вып. 12. Краснодар, 2001. С. 49—56; Он же. Древнерусская книжность. С. 9, 46, 154—155; Он же. Естественнонаучная мысль Древней Руси. С. 6).

характеристики идейно-мировоззренческих предпочтений и философских познаний Кирика Новгородца. В нем содержатся идеи онтологического, натурфилософского и космологического значения. Данный раздел является вставкой, поскольку явно разрывает целостность повествования и последовательность его частей. Раздел не связан с хронологической проблематикой «Учения» и практического значения для календарных исчислений не имеет. Здесь говорится об обновлении неба каждые 80 лет (§ 10), об обновлении земли через каждые 40 лет (§ 11), об обновлении моря каждые 60 лет (§ 11) и об обновлении вод каждые 70 лет (§ 13). Немаловажно, что данные о поновлении стихий эмпирически не наблюдаемы, поэтому не могут быть зафиксированы и рассчитаны, в отличие от циклов небесных светил. Автором текста предлагается готовая и откуда-то позаимствованная модель.

В свое время В.П. Зубов совершенно справедливо заключил, что источник подобного рода идей надо искать в античности, но при этом прямого адресата не указал²⁰. Другие авторы так же признали связь с античностью несомненной, хотя прямых текстовых аналогов не нашли. М.Ф. Мурьянов усматривал в данном разделе влияние пифагореизма, транслировавшегося на Русь через посредство гностических сект²¹. Н.К. Гаврюшин усматривал в «Учении» Кирика элементы стоицизма, оказавшего непосредственное влияние на христианскую доктрину²². Получается, что античные корни сюжета о поновлении признаются многими, а вот конкретные пути трансляции

²⁰ Зубов В.П. Примечания к «Наставлению, как человеку познать счисление лет» Кирика Новгородца // Историко-математические исследования. Вып. 6. С. 195.

²¹ Мурьянов М.Ф. О космологии Кирика Новгородца // Вопросы истории астрономии. М., 1974. Сб. 3. С. 14 (переиздание см.: Мурьянов М.Ф. История книжной культуры России. Очерки. Ч. 1. СПб., 2007. С. 155–156).

²² Гаврюшин Н.К. «Поновление стихий» в древнерусской письменности // Отечественная общественная мысль эпохи Средневековья. Киев, 1988. С. 208.

античных идей и их специфика «вживления» в контекст средневекового сочинения остается неясной. В решении данного вопроса необходимо учитывать, в какой форме и в каком качестве элементы античности могли сохраниться и бытовать в христианском контексте.

Если не буквальные, то, по крайней мере, типологические параллели имеются. В онтологических разделах древнерусских переводных Шестодневов, где говорится о создании мира, также выделяются небо, земля и воды. Как и у антиохийских богословов, в дошедшей до нас версии «Учения» вода фигурирует дважды, что отражало представления о земной (моря) и небесной (пресной) водных субстанциях. Получается, что номенклатура стихийных сфер, которая репрезентирует собой всю массу физической реальности, находится в соответствии с обозначенными в Библии первотворениями. Например, трактовавший устройство мироздания с позиций антиохийского буквализма Севериан Габальский полагал, что стихия земли самотождественна себе после отделения от вод, которые тоже отождествлялись с соответствующим первоначалом, тогда как небо представлялось охватывающим собой стихии огня и воздуха. Таким образом, христианизировалось восходящее к Эмпедоклу и в разных модификациях развиваемое более поздними философами учение о четырех материальных первоначалах. В интерпретации христианского богослова оно приводилось в соответствие со Священным писанием²³. На первый взгляд в таком параллелизме можно было бы усматривать проявление влияния в нашем памятнике антиохийской богословской позиции, очень выборочно удерживавшей в себе сильно отредактированные христианизированные элементы античного наследия. Однако в некоторых версиях семитысячников, которые считаются прототипами «Учения», статья о поновлении стихий либо отсутствует вовсе, либо среди материальных стихий фигурируют еще ветренная

²³ Баранкова Г.С., Мильков В.В. Шестоднев Иоанна экзарха Болгарского. СПб., 2001. С. 315–316, 663, 838–839; Космологические произведения в книжности Древней Руси. Ч. 2. СПб., 2009. С. 96–97, 107, 176, 303, 345.

и звездная²⁴. С учетом Софийского фрагмента в первоначальном варианте мог читаться текст, согласно которому количество стихий приводилось в соответствие с античной номенклатурой материальных первоначал бытия. В такой редакции восстанавливаются недостающие для полного набора четверицы первоначал, напрямую обозначая стихии воздуха и огня. Поэтому правы те исследователи, которые трактуют элементы мироздания в «Учении» Кирика и в совпадающих с ним вариантах семитысячников как материальные корни всех вещей²⁵. Есть все основания констатировать, что содержание раздела имеет прямое отношение к представлениям о предельных основаниях бытия.

Разнообразные и сопоставимые по содержанию с семитысячниками и «Учением» характеристики четверицы широко представлены в древнерусской книжности²⁶. В них содержится христианизированная переработка учения о четырех материальных первоначалах. Представляя сразу все четыре первоэлемента мироздания, они отражают влияние на древнерусскую культуру каппадокийской богословской традиции, которая была в большей мере, чем антиохийская, открыта античности. Но в нашем случае налицо переработка пассажа о четырех стихиях в откровенно антиохийском духе. Решить, когда и кем она была совершена, можно будет только при тщательном текстологическом сличении всех списков «Учения» и соотносимых с ним текстов семитысячников. Однако уже сейчас можно предположить, что данная переработка была направлена даже не столько про-

²⁴ Турилов А.А. О датировке и месте создания календарно-математических текстов «семитысячников» // Естественные научные представления Древней Руси. М., 1988. С. 31.

²⁵ Гаврюшин Н.К. «Поновления стихий» в древнерусской книжности. С. 208.

²⁶ Громов М.Н. Античное учение о стихиях в Древней Руси // Вестник Московского университета. Серия 7. Философия. 1981. С. 65–74; Мильков В.В. Античное учение о четырех стихиях в древнерусской письменности // Древняя Русь: Пересечение традиций. М., 1997. С. 42–56; Мильков В.В. Древнерусские апокрифы. СПб., 1999. С. 428, 470, 472–473; Космологические произведения в книжности Древней Руси. Ч. 1. СПб., 2008. С. 297, 333, 359; Космологические произведения в книжности Древней Руси. Ч. 2. СПб., 2009. С. 414–420.

тив каппадокийской трактовки, сколько против реминисценций аристотелизма, поскольку небо в расширенной формуле первоэлементов должно было соответствовать эфиру. Нельзя исключать, что такой правкой обозначалась намеренная ориентация на христианизированный платонизм в пику аристотелизму. Так можно предварительно реконструировать онтологические акценты трактата.

С натурфилософской точки зрения, роспись поновлений стихий характеризует механизм (закономерность) природных процессов и одновременно дает представление о схематике космоустройства. В соответствие с античной традицией сферы мироздания и номинирующие их стихии распределяются согласно материальным свойствам первоначал: тяжелые (водно-земные) стихии представляют нижний ярус мироздания, а легкие огненно-воздушные — принадлежат верхней, небесной части мирового универсума. Постоянно обновляющиеся космические стихии представлены глобальными вселенскими массами материальных первоначал. Они объемлют собой как бы всю совокупность исходной первоматерии. Соответственно глобальные стихийно-космические сферы «Учения» можно понимать как своего рода вселенские резервуары строительного материала Вселенной, который при творении мира представлял собою созданные первоэлементы мироздания, находящегося до генезиса конкретных форм бытия в чистом виде.

Если рассуждения о четверице в разных интерпретациях можно считать общим местом христианской экзегезы, то идее стихийного обновления мира находится весьма и весьма отдаленное сходство в одном из трудов Иоанна Златоуста. Согласно богослову скверна мира очистится водой всемирного потопа, что приведет к преображению мира и обновлению стихий в природной части мироздания²⁷. На этом фоне анализируемый отрывок «Учения» имеет гораздо большую схожесть с античными идеями циклического обновления мироздания. Можно вспомнить концепцию мировых пожаров, которую впервые сформулировал Гераклит и которая затем была развита стоиками. Согласно стоицизму циклически повторяющиеся космические пожары

²⁷ *Иоанн Златоуст. Беседа на Книгу Бытия. XXV. 6.*

обновляют тело мира²⁸. К Пифагору восходит не чуждый Кирику принцип, согласно которому «все познаваемое имеет число, ибо без него невозможно ничего ни понять, ни познать»²⁹. При этом представители пифагореизма сводили природную динамику к гармоничным ритмам, а время к повторяющимся циклам³⁰. Платон унаследовал от Пифагора представления о том, что материальный мир упорядочен с помощью идей и чисел³¹. Он же говорил о чередовании циклов Мирового года, которые повторяются с возвратом перемещающихся по небу светил на свои места. В общей форме мысль о циклах бытия высказывал Аристотель, который учил, что все в мире гибнет и снова возникает в бесконечных круговращениях³². Прочие античные мыслители также предполагали вечное бытие мира, пребывающего в циклических его перерождениях, или идущего через гибель к восстановлению всего существующего. Прямые источники раздела о поновлениях до сих пор не установлены, но сам принцип обновления мироздания безусловно античный.

Для нас в данном случае важен не столько конкретный адресат заимствования, сколько установочный принцип. Блок о поновлениях стихий в «Учении» тематически соединен с другими статьями о циклизме. Последний, таким образом, предстает в произведении универсальной закономерностью бытия. Числовые характеристики трактата Кирика Новгородца объективно фиксировали эту закономерность. При математическом описании календарно-временных и природных ритмов в «Учении», бытие материального мира предстает во множестве параллельных и пересекающихся циклов. В совокупности своей эти дискретные бытийности образуют некую повторяющуюся непрерывность природных процессов. «Учение» демонстрирует редкий для средневековой эпохи пример описания бытия с архетипических позиций циклической космологии. В силу

²⁸ Богомолов А.С. Античная философия. М., 1985. С. 274.

²⁹ Там же. С. 72.

³⁰ Фрагменты ранних греческих философов. Ч. 1. М., 1989. С. 151, 479, 484.

³¹ Платон. Тимей. 37d, 38a.

³² Аристотель. Физика. Кн. IV. 14. 223b 10-13.

архаических ассоциаций циклизм можно было бы воспринять как временную модель бесконечности, но Кирик нейтрализует столь опасные, с точки зрения доктрины, ассоциации, заключая природный циклизм в начально-конечные рамки бытия мира, т. е. соединяя линейную и круговую модели времени. С одной стороны Кирик математически обосновывает круговую цикличность, как базисную природную закономерность важнейших явлений бытия, с другой — совмещает схему природных ритмов с библейской концепцией линейно однонаправленного временного вектора. Вывод о бесконечности круговых повторений невозможен, если исходными считаются принципы креационизма и финализма.

Ведя отсчет от сотворения мира в первой части «Учения», Кирик обозначает принцип, имеющий мировоззренчески установочное значение. В соответствии с библейско-монотеистическими установками христианского креационизма здесь постулируется доктринальный принцип линейного времени, которое характеризуется в разных единицах измерения. Восприятие времени по начально-конечной его модели отражено также в заключительной части трактата, где приводятся собственные расчеты Кирика. Здесь числолюбец указывает на оставшиеся 356 лет до истечения седьмой тысячи, с которой в среде христиан были связаны представления о конце мира. Там же он говорит, что самая ранняя Пасха, которой отмечен текущий год, повторится через 248 лет³³ и выражает надежду, что Господь до тех пор в своем милосердии сохранит мир. Креационистски-эсхатологическая рамка бытия мира таким образом в «Учении» обозначена достаточно четко, но это не мешает Кирику математически исследовать циклические процессы в природе. Внутри этой рамки, в связи с характеристикой различных приемов календарных исчислений, исследуются разнообразные циклические способы измерения времени и циклические процессы в природе.

³³ Речь идет не о Великом индиктионе — циклическом повторении христианской Пасхи (в «Учении» этому посвящен раздел о «большом круге» — § 15), а о вычислении пасхального срока по круговым таблицам, учитывавшим сочетания положения солнца и луны.

Для религиозно-философской характеристики трактата важно учитывать, что описание циклической повторяемости нацеливает на исследование природной сферы мироздания. В отличие от подавляющего большинства древнерусских книжных текстов он имеет не трансцендентную направленность, а отличается устойчивым природоцентризмом. Подобная установка ориентирует на исследование физической сферы мироздания, которая, как онтологически несовершенная сущность, не интересовала большую часть христианских мыслителей. Данная особенность сближает «Учение» с произведениями теолого-рационалистической направленности, которые отличаются натурфилософским интересом ко вторичной онтологической реальности — материальному миру.

Циклизм в трактате Кирика предстает объективным свойством природы, это присущий самой природе источник обновления, дающий приток свежих сил в мире и обеспечивающий гармонию мироздания. Поэтому «новь бытия» предстает некой промежуточной, с точки зрения онтологии, сущностью: с одной стороны, природной, а с другой — как бы условно бесконечной, противопоставленной Богу, положившему начало циклическому бытию. «Учение о числах» отразило процесс перехода мифологической онтологии гармонической целостности бытия, в онтологию удвоенного полярного бытия. Как следствие, мир рассматривается в динамике, тогда как образ сотворенного мироздания в христианских описаниях обычно статичен. К тому же мощное вторжение античной традиции, даже в доктринально нейтрализованном виде, вряд ли случайно сопровождалось почти полным отсутствием богословских рассуждений.

Запечатленное в «Учении о числах» видение мира не вполне типично для традиции древнерусской православной мысли. Полностью отсутствуют ссылки на Священное писание и церковные авторитеты, но при этом в трактате присутствует апология полезности знаний. Кирик говорит, что надо стремиться к приращению реальных знаний, подобно тому, как растет город (§ 5). В отличие от огромного большинства традиционно анонимных и отстраненных от личных авторских вторжений древнерусских текстов, Кирик

проявляет редкий эгоцентризм и в заключении просчитывает не только сроки церковных праздников 1136 г., но и свой возраст, нескромно вводя в текст автобиографические сведения.

Содержание трактата «Учение о числах» более всего соответствует научной методологии пифагорейцев, согласно которой все выражается и познается числом. Думается не надо искать в данном случае путей заимствования этих идей через гностическую среду или стоиков, как это делают М.Ф. Мурьянов и Н.К. Гаврюшин. Пифагорейская методология скорее всего была воспринята через тексты христианизированного платонизма, на который ориентировались сторонники теологического рационализма. Концептуально Кирик не исключал возможности компромисса между античностью и христианством, а если учесть отсутствие специальных оговорок о допустимых рамках такого взаимодействия, то статус дохристианской традиции следует признать весьма высоким. Отразившиеся в разделе о поновлении стихий философские познания существенно дополняли научную компетенцию Кирика как математика и специалиста в области календарных исчислений.

С учетом философского компонента творчества Кирика Новгородца, средневековый ученый предстает пред нами не простым «статистиком мироздания», но крупным мыслителем, который был вооружен разносторонними и фундаментальными (по понятиям средневековья) знаниями. В небольшом трактате отразился целый букет разносторонних познаний (в математике, астрономии, календаре, философии). Автор «Учения» демонстрировал высочайший для своей эпохи уровень профессиональной подготовки в этих областях. На огромном пространстве средневековой русской культуры «Учение» Кирика Новгородца является редким образцом светской литературы в форме научного трактата. Брошенное на русскую почву последователями Кирилла и Мефодия, или близкими им по духу переселенцами из Рима, зерно знаний, дало зрелый плод средневековой русской мысли — как научной, так и религиозно-философской. «Учение» имеет огромное значение как для оценки особенностей творчества мыслителя, так и для отечественной мысли в целом.

Теперь обратимся к содержанию «Вопрошания», а точнее к тем его аспектам, которые дают дополнительный материал для характеристики религиозно-философских воззрений мыслителя. Но сначала необходимо охарактеризовать произведение в целом, чтобы были ясны специфика и контекст философичности нефилософского по жанру текста.

Прежде всего, надо отметить, что «Вопрошание» — это оригинальное русское богословско-каноническое сочинение. Оно составлено на основе употреблявшихся в христианской церкви источников и по своим признакам относится к сфере церковно-покаянной дисциплины. «Вопрошание» с XIII в. включалось в Кормчие книги ранней русской редакции (т. н. Ефремовской редакции). Само произведение существует в трех редакциях: 1) т. н. основная редакция (или редакция кормчих), считающаяся наиболее древней; 2) более поздняя особая редакция (или редакция сборников), которая отражает работу по систематизации статей (в некоторых поздних списках этой редакции автор именуется Кириллом); 3) сокращенная версия, в которой преобладают ответы на запросы Кирика, соединенные с кратким изложением сути обозначенных ими проблем. Все разновидности «Вопрошания» были опубликованы³⁴. Историография, связанная с изучением памятника

³⁴ «Вопрошание» публиковалось как произведение церковно-правовой и религиозно-учительной литературы. См.: Памятники древнерусского канонического права // Русская историческая библиотека. Т. 6. Ч. 1. СПб., 1880 / Изд. подг. А.С. Павловым. Стб. 21—62 (основная редакция); Смирнов С.И. Материалы для истории древнерусской покаянной дисциплины. М., 1912. С. 1—27 (Особая редакция, в которой тематически систематизированы статьи); Макарий (Булгаков). История Русской церкви. Кн. 2. М., 1995. С. 389—395 (упрощенная версия в виде перевода древнерусского оригинала с разбивкой разделов по тематическому принципу); Бенешевич В.Н. Древнеславянская Кормчая XIV титулов без толкований. Т. 2. София, 1987. С. 90—94 (сокращенная редакция).

не богата, в сравнении с количеством исследований, посвященных «Учению»³⁵.

«Вопрошание» имеет сложную композиционную структуру, выстроенную из разновременных записей в форме вопросов Кирика и ответов на них новгородского владыки Нифонта, автокефального митрополита Климента Смолятича, игумена Аркадия, игуменьи Марины и других лиц. Имеющиеся сведения об указанных лицах дают основание для определения времени создания «Вопрошания» в пределах конца 40-х — конца 50-х гг. XII столетия³⁶.

³⁵ См.: Смирнов С. Древнерусский духовник. М., 1912. С. 35—36, 42—68, 104—132. Этот же автор опубликовал многочисленные параллели «Вопрошанию», выявленные им в канонической книжности Древней Руси (см.: Смирнов С.И. Материалы для истории древнерусской покаянной дисциплины. М., 1912. С. 30, 40, 43, 46, 47—50, 69, 73, 78—79, 112—113, 154 и др. В современной историографии см.: Пихоя Р.Г. Опыт изучения ранних новгородских памятников церковного права (Правило «Аще двоеженец» и «Вопрошание Кириково» // Вспомогательные исторические дисциплины. Т. 1. Свердловск, 1973. С. 9—16; Он же. Церковь в Древней Руси (конец X — пер. пол. XIII в.): Древнерусское покаянное право как исторический источник / Реферат на соискание степени к. и. н. Свердловск, 1974; Шапов Я.Н. Византийское и южнославянское правовое наследие на Руси. С. 102—110, 179—180, 224; Подскальски Г. Указ. соч. С. 306-310; Максимович К.А. Заповеди святыхъ отъць. Латинский пенетенциал VIII века в славянском переводе. М., 2008. С. 23, 78—79, 82, 139—141. 149—151; Турилов А.А. Ответы Георгия, митрополита Киевского, на вопросы игумена Германа — древнейшее русское «Вопрошание» // Славянский мир между Римом и Константинополем. М., 2004. С. 221—225, 228—229.

³⁶ Нижние хронологические рамки произведения определяются годами правления архиепископа Нифонта (1131—1156 гг.), но наиболее вероятна вторая половина этого срока. В пользу этого говорят пункты 21—38, отражающие беседы с митрополитом Климентом, написаны в 1149—1150 гг., когда Нифонт был заключен киевским князем Изяславом в Печерском монастыре за его противодействие возведению Климента в сан русского автокефального митрополита. Кирик хотя и находился в свите новгородского владыки, в период его опалы проводил время в беседах с врагом своего патрона и фиксировал содержание разговоров в привычной для предыдущих бесед с Нифонтом форме. После смерти Нифонта в 1156 г., Кирик продолжил традицию проведения реферируемых бесед с его преемником Аркадием, пока тот ждал решения о своем посвящении в епископы, состоявшееся в 1158 г. Соответствующий блок записей «Вопрошания» указывает на 1156—1158 гг. На этот период родившемуся в 1110 г. Кирику было 46-48 лет.

Подавляющий объем текста воспроизводит записи бесед Кирика и Нифонта, некоторые из которых имеют черты фиксации по типу дневниковых заметок. Отмеченная особенность позволяет говорить, что в столь необычном исполнении живой рассказ сочетается с вопросно-ответной канвой. Данная жанровая форма соответствует многочисленным образцам вопросно-ответной литературы в древнерусской, древнеславянской и греческой книжности, на которые мог ориентироваться в своем творчестве автор. В ткань бесед целенаправленно включаются специально по тематике бесед отобранные и воспроизведенные церковные правила. Все вместе говорит о синкретическом характере сочинения, которое в таком своем качестве имеет черты неповторимости. В развитии норм традиционного христианского творчества Кирик привнес определенные черты индивидуальности и новаторства. Как и в случае с «Учением о числах», он создал не имеющее полных аналогов произведение.

К особенностям авторской работы над «Вопрошанием» исследователи относят четко проявлявшуюся склонность автора к не признанным греческими канонами материалам. Во-первых, целый ряд вопросов обнаруживает далеко не всегда канонический ход мыслей вопрошателя. Во-первых, Кирик оперировал «некоторой заповедью» («худыми номоканунцами» по определению Н. С. Тихонравова), когда излагал новгородскому владыке поверье о нежелательном зачатии детей в неблагоприятные дни (74 вопрос)³⁷. Видимо далеко не случайно «Вопрошание» было исключено из состава многих древнерусских списков Кормчих книг³⁸. Во-вторых, в вопросах Кирика Новгородца Нифон-

³⁷ Далее будет воспроизводиться общепринятая в публикациях данного памятника нумерация статей без отсылок к изданиям.

³⁸ По мнению Я.Н. Шапова причиной такого критического или отрицательного отношения к этому новгородскому памятнику является то упрощение, «граничащее с искажением, византийских христианских ритуалов и морали, которые Нифонт предлагает в своих ответах на вопросы, стремясь облегчить усвоение местным населением основ проповедуемого им учения» (Шапов Я.Н. Византийское и южнославянское правовое наследие на Руси. С. 180). Добавим, что надо учитывать так же характерные для произведения отсылки к неканоническим источникам и включение в состав текста целого блока статей с именем автокефального митрополита Климента Смолятича.

ту отразилось знакомство с практикой заказных литургий (76 вопрос)³⁹. Факт использования Кириком неизвестных для просвещенных современников произведений, расценивается как свидетельство его умственного превосходства над другими представителями древнерусской книжности той эпохи⁴⁰. На самом деле, это результат особой и нетипичной для Древней Руси образовательной подготовки, дававшей очень высокий уровень знаний⁴¹.

Среди обычных для древнерусской эпохи источников Кирик пользовался правилами Иоанна Постника, соборными постановлениями

³⁹ Источником в данном случае являлось «Правило» англосакса Бонифатия — апостола Германии (ум. 755 г.). *Суворов Н.С.* Следы Западно-католического церковного права в памятниках древнего русского права. Ярославль, 1893. С. 161—163; *Никольский Н.К.* К вопросу о западном влиянии на древнерусское церковное право // Библиографическая летопись ОЛДП. Т. 3. Пг., 1917. С. 110—124; *Мурьянов М.Ф.* О новгородской культуре XII века // *Sacris Erudiri*. XIX. 1969—1970. С. 422; *Кузьмин А.Г.* Падение Перуна. М., 1988. С. 171. Западные влияния и противоречия классическим образцам греческого права отмечал в своем диссертационном исследовании Р. Г. Пихоя (см. реферат дис. на соиск. степени к. и. н. указ. автора. Церковь в Древней Руси (конец X — пер. пол. XIII в.): Древнерусское покаянное право как исторический источник. Свердловск, 1974. С. 26). Имеются и оппоненты данной концепции. А.С. Павлов подверг сомнению вывод Н.С. Суворова о латинском влиянии на Кирика (см.: *Павлов А.С.* Мнимые следы католического влияния в древнейших памятниках югославянского и русского церковного права. М., 1892). Допуская возможность латинского влияния в Новгороде, с его интенсивными западными связями, Г. Подскальски не усматривает следов этого влияния в творчестве Кирика, хотя и не отвергает его в случае с вопросом 76 (см.: *Подскальски Г.* Указ. соч. С. 308). Недавно выявлены следы влияния на «Вопрошание» «Заповедей святых отцов», которое и терминологически и в самих законоустановлениях несет на себе следы западной церковной практики. Подобное влияние имело своим импульсом кирилло-мефодиевскую традицию и распространялось на Руси через посредство глаголических протографов в контексте взаимосвязей восточных и западных славян (см.: *Максимович К.А.* Указ. соч. С. 150—151. Ср. там же. С. 23, 31, 58, 77, 78—79, 82, 131, 135).

⁴⁰ *Павлов А.[С.]* О сочинениях, приписываемых русскому митрополиту Георгию: (Открытое письмо к профессору Е. Е. Голубинскому) // Православное обозрение. М., 1881. Январь. С. 347—348.

⁴¹ *Мильков В.В.* Источники учености Кирика Новгородца. С. 23—25.

и установлениями отцов церкви (Василия Великого, Тимофея Александрийского и др.). Однако выборка делалась не с прицелом на любые возможные случаи жизни, как это имело место в типичных пенитенциалах. В «Вопрошание» включались отнюдь не отвлеченные прецеденты, но ситуации точно соответствовавшие реалиям тогдашней новгородской жизни.

В своем «Вопрошании» Кирик сверял с известными ему по широкому кругу источников установлениями поведение и нравы современных новгородцев. Репертуар интересовавших Кирика вопросов был весьма разнообразен. В общих чертах его можно классифицировать по таким тематическим рубрикам: важные вопросы богослужебной практики (14, 20, 22, 70, 95–97, 101); отношение к причастию (1, 61–63); пищевые запреты, основанные на ритуальных установках (86–91); приобщение к вере латинян, иноверцев и язычников (10, 40, 50); вопросы чистоты телесной и духовной применительно к посту и брачным отношениям (26–30, 57, 67–69, 71–73, 77, 80–82, 84, 92–93); отношения полов у мирян и духовенства, а так же борьба с различными формами блудодеяний (перечни последних количественно преобладают в составе памятника). Применительно к сфере семейных отношений много внимания уделено материнству (42, 46) и детям (31, 49, 51); описываются рекомендации, регулирующие поведение в самых разнообразных обыденных ситуациях (2, 35); дается правовая оценка суевериям (17, 47, 74), двоеверным ситуациям (11, 53, 59). Подвергаются осуждениям и запретам некоторые случаи проявления социального зла (4, 12).

Содержание «Вопрошания» порой неоправданно сводится только к нормативно-установочной тематике и оценивается как «церковно-правовой компендиум», далекий от задач моральной проповеди⁴². В современной историографии внимание сосредоточено главным образом на церковно-правовых и церковно-политических аспектах произведения⁴³. Но еще в начале XX столетия была убедительно показана нравственная значимость «Вопрошания». Историк церковного права С. Смирнов

⁴² См., например: Подскальски Г. Указ. соч. С. 307, 311.

⁴³ См. прим. 35.

написал раздел «Нравственное мирозерцание духовника по Вопросанию Кирика», который является идейно-смысловым ядром его фундаментального исследования по древнерусской покаянной дисциплине⁴⁴. Творчество Кирика этот автор характеризует не только с точки зрения канонически-установочной, но рассматривает церковно-правовые аспекты в контексте нравственного и бытового положения древнерусского духовника.

Когда «Вопрошание» оценивается как исключительно церковно-правовое сочинение, то критерием такой оценки является отсутствие в нем мотивов назидательности. С позиций религиозно-нравственного назидания писались многочисленные слова пастырей к пастве, поучения и обличения. В отличие от них «Вопрошание» действительно не является прямой моральной проповедью. Но все его содержание, так же как и направленность поучений, подчинено задаче формирования здорового морального климата в обществе. Применявшиеся Кириком к конкретным жизненным коллизиям правовые нормы в сакральном смысле нацеливают на искупление грехов, а в бытовой практике служат исправлению нравов древних русичей. Каждый из зафиксированных в сочинении прецедентов оценивается двояко: с канонической точки зрения, — то есть насколько то или иное явление соответствует церковным правилам и рекомендациям; и с нравственно-этической, показывающей, насколько установления способствуют удержанию людей в рамках должного.

Кирик не начетник. Его интересует не абстрактный набор грехов, а заботит вполне конкретное нравственное измерение повседневности, вытекающее из оценки религиозного состояния общества. Все содержание произведения подводит к выводу о том, что греховность безнравственна, тогда как жизнь без греха моральна и нравственна, поскольку угодна Богу. Этический смысл присутствует на уровне бытоописания современников, при этом оценочные основания сакрально обусловлены и выводятся из доктринальных принципов, которым придана форма церковных законоположений.

⁴⁴ См.: Смирнов С. Древнерусский духовник. Исследование по истории церковного быта. М., 1913. С. 104—132.

С доктринальной точки зрения базовыми для «Вопрошания» являются требования соблюдения ритуальной чистоты представителями клира, ибо для выполнения важных сакральных и одновременно воспитательных функций служитель церкви должен соответствовать требованию канонов и быть морально безупречным. К этим вопросам он обращается в статьях 4, 5, 7, 8, 14–22, 27, 28, 31–33, 40, 41, 43, 50, 52, 64, 66, 77, 81–84, 99, 101. Суть рекомендаций сводится к тому, что служитель Церкви должен иметь нравственно безупречный облик, чтобы возносимые им молитвы и жертва были приняты Господом.

Согласно «Вопрошанию», осуществление сакральных функций предполагает строгое соблюдение священнослужителями правил их сексуальной жизни. Правила требуют от исполнителя ритуально-сакральных функций максимального приближения к идеалу, в котором сакральная и моральная основы деятельности неразрывны. Именно этим двуединством определяется забота Кирика о ритуальной и нравственной чистоте церковных рядов⁴⁵. Исправляющий нравы не только должен быть образцом поведения для своей паствы (то есть быть нравственным образцом), он должен быть чист перед Богом, чтобы исполнять функции посредника между кающимся и Господом. Так в сочинении определяется высокая планка требований по отношению к служителям церкви. Согласно заданной в произведении высокой моральной планке, только приятный Богу в своей непорочности священнослужитель способен обеспечить безупречность ритуального окормления мирян и осуществлять эффективный контроль за воспитанием должной христианской нравственности.

⁴⁵ Моральное падение священника или другого представителя клира, совершившего грех блуда, наказывается низвержением из сана (§ 84). Тот же принцип несовместимости блудодеяния со служением Богу действует и в правилах §§ 81, 82, которые предписывают развод с попадшей, не сохранившей до брака девственности, равно как и развод с женой изменницей. Даже на низших представителях церковной иерархии не должно быть аморальных пятен со стороны интимно-половой. Сана дьякона не достоин как тот, кто имеет ребенка на стороне (§ 79), так и растлитель девушек (§ 80).

В христианской доктрине постулируется, что условием спасения является раскаяние в грехах и допуск исповедниками верующих к принятию тела и крови Христовой. Поэтому в «Вопрошании» огромное внимание уделяется таинству причащения, посредством которого верующий мистическим образом соединяется с Христом и таким образом становится причастником жизни вечной⁴⁶. У мистически-иррациональной подоплеки есть эмпирическая сторона в виде этических критериев. По этим критериям и составлены правила, рекомендуемые допускать к причастию только нравственно непорочных, тогда как нарушившие церковные заповеди удаляются от причащения. Допущение же к причастию грешников возможно только после искреннего раскаяния.

Если раскаяние связано с нравственным преображением личности, то причастие открывает возможность для спасения души после смерти. Врачевание души осуществляется через наложение епитимьи. В зависимости от тяжести греха ставится и тяжесть наказания. Данная сторона деятельности детально регламентируется в «Вопрошании». Епитимья понимается Кириком как средство исправления нравственного проступка. Она имеет воспитательное значение и призвана способствовать осознанию нравственной ответственности за поведение.

Диапазон фиксируемых в «Вопрошании» Кирика греховных нравственных проступков обширен. Для его анализа требуется гораздо больший объем, чем мы располагаем в данной работе. Поэтому ограничимся теми позициями произведения, которые имеют не частное значение, применительно к отдельным личностям, но относятся к сфере проблем широкой общественной значимости.

Уже давно отмечено, что целый ряд положений «Вопрошания» рисуют яркую картину новгородской жизни середины XII столетия. Благодаря этому произведению, в частности, узнаем о существовании культа языческих божеств почти два века спустя после введения христианства. В § 33 Кирик Новгородец сообщает о том, что его современники приносят в жертву Роду и Рожаницам хлебы, сыры и мед.

⁴⁶ Многочисленные статьи регламентируют правила причащения (§§ 1, 13, 16–18, 20, 30–32, 48, 56–58, 61–63, 68, 72, 75, 78, 92, 98–99).

Естественно, это уже не было проявлением чистого язычества. Рожаничные трапезы происходили в церквях. Как проницательный исследователь религиозно-нравственного состояния современников, автор «Вопрошания» фиксирует ценнейшие сведения о симбиозе язычества с православием. Поднятый Кириком перед Нифонтом вопрос затрагивал базовые реалии языческого сознания, в каком-то качестве сохранявшиеся двоеверами. Практики рожаничной обрядности имели отношение к неизжитому культу плодородия и пантеистическому пониманию природы вчерашними язычниками⁴⁷.

Кирик воспроизводит категорический запрет епископа Нифонта на проведение подобных ритуалов. Непримирымый пафос владыки можно сравнить с антиязыческими поучениями, направленными на искоренение культа Рода и Рожаниц⁴⁸. Но, в отличие от последних, в «Вопрошании» отсутствуют обличения как таковые. Только фиксация положения дел и оценка высшего должностного лица в новгородской церкви. Однако и в таком сдержанном виде 33-й пункт «Вопрошания» четко маркирует религиозную, а вместе с ней нравственную переориентацию, на которую нацеливала церковь. В ее задачу входило искоренение прежних верований и внедрение в общественное сознание новых сакральных ценностей. Но перестройка общественного сознания древних русичей шла медленно. Есть в ней и вклад Кирика, в «Вопрошании» которого были обозначены новые религиозные и моральные критерии, нацеливавшие на слом прежних духовно-нравственных ценностей.

⁴⁷ Для понимания мифологических функций Рода важно отождествление его с Творцом (*Гальковский Н.М.* Борьба христианства с остатками язычества в Древней Руси. Т. II. М., 1913. С. 97). Он наделялся производительной силой, которая была направлена на женское начало. В том же парном качестве предстают и другие дохристианские персонажи, олицетворявшие обожествление небесного (мужского) и земного (женского) начал бытия. Языческое сознание сводило олицетворявших природные сферы богов в космическом браке (см.: *Мильков В.В.* Антицерковные и еретические движения в древнерусской мысли // *Громов М.Н., Мильков В.В.* Идейные течения древнерусской мысли. СПб., 2001. С. 297—234; *Он же.* Язычество славяно-русского общества // *Русская философия. Энциклопедия.* М., 2007. С. 729—731).

⁴⁸ Ср.: *Гальковский Н. Н.* Указ. соч. С. 22—25, 33, 86—89.

Поднимая ту или иную проблему, Кирик показывает трудности переходного периода, которые не способствовали скорому формированию нового морально-религиозного облика его современников. Этому мешала инерция архаики, которая проявлялась не только в рожаничных трапезах, но и в других пережитках язычества. Реалиям такого рода уделено много внимания в «Вопрошании».

Весьма наглядно пережитки язычества отразило содержание § 50, где излагаются нормативные рекомендации к проведению обряда крещения взрослых, а так § 40, регламентирующего обращение в веру инородцев. В них документально зафиксировано, что в Новгороде и округе до середины XII в. далеко не все население было воцерковано. Приобщение к христианству взрослых людей свидетельствует о затянувшемся процессе христианизации. Характерно, что суровых нравственных требований для приходящего к таинству крещения новгородца «Вопрошание» не предусматривает. Единственным условием было пребывание в чистоте в течение 8-ми дневного срока оглашения. Подобные рекомендации максимально упрощали порядок приобщения к новой вере, дабы не оттолкнуть неопита. Главной целью являлся отрыв язычника от традиций поганства.

В «Вопрошании» получили отражение разные нормы церковной практики в сфере крещальной обрядности. Они обнаруживают дифференциацию ценностных подходов новгородских священнослужителей к представителям различных вер и этносов. Согласно § 40 для славян и иноязычных инородцев определялись разные сроки оглашения (8 и 40 дней соответственно). Нравственным критерием для проведения таких отличий могло быть противопоставление своих и чужих. Тем не менее, данная статья свидетельствует, что за выходцами из иноязычной среды, в которой язычество держалось сильнее и дольше, требовался более тщательный контроль.

По тому же нравственному критерию проводилось различие и в отношении к латинянам, которые считались христианами иного исповедания. В § 10 излагаются условия приобщения к православию католика. Из «Вопрошания» следует, что он должен был прийти тот же восьмидневный срок оглашения, что и приходящий к вере новго-

родец. Сам акт приобщения ограничивался только миропомазанием. В дополнение к достаточно упрощенной процедуре Кирик предложил и собственную поправку. Он рассудил так: если человек священнику известен, то даже сроки оглашения можно сократить. Снисходительное отношение к переходящим из католичества в православие могло быть predetermined частыми западными контактами новгородцев, но нельзя сбрасывать со счетов специфики Антониева монастыря, и того влияния, которое оказывали на Кирика прибывшие из Италии учителя. Возможность прохождения упрощенной и ускоренной процедуры открывалась и перед вчерашними язычниками.

Механизм воцерковления в середине XII в., как видим, не предусматривал суровых испытаний. В этих условиях обряду крещения предавалась чисто внешне благочестивая форма. С ситуациями формальной христианизации новгородцев мы еще не раз встретимся на страницах «Вопрошания». На таком фоне многочисленные пережитки язычества закономерны.

Даже у самого автора «Вопрошания» в суждениях можно обнаружить некоторый архаический подтекст. Наглядным примером являются смыслы § 53, где формулируется запрет на осуществление захоронения умершего после захода солнца. Поразительным образом здесь отразилось сплетение различных верований. Известно, что языческие захоронения древних славян по обряду трупоположения делались головой на запад, а лицом на восток — навстречу обожествленному светилу⁴⁹. Начиная с дохристианской поры, а затем на протяжении последующих веков по традиции русское население устойчиво продолжало хоронить своих умерших до захода солнца⁵⁰. В христианскую пору изменений ориентации

⁴⁹ См. об этом: *Седов В.В.* Восточные славяне в VI—XIII вв. М., 1982. С. 97—98; *Рыбаков Б.А.* Язычество Древней Руси. М., 1988. С. 109—111; *Моця А.П.* Некоторые проблемы изучения восточно-славянского погребального обряда конца I — начала II тысячелетия н. э. // Новгород и Новгородская земля. История и археология. Новгород, 1989. С. 42. В «Ригведе» путь к обители предков назван «дорогой солнца», а в народных стихах рай наделяется эпитетом «солнечный» (*Тихонравов Н.С.* Сочинения. Т. 1. М., 1898. С. 195).

⁵⁰ *Куликовский Г.И.* Похоронные обряды Обонежского края // Этнографическое обозрение. 1890. № 1. С. 53; *Барсов Е.В.* Погребальные обычаи на Севере Руси / Причитания северного края. Ч. I. М., 1872. С. 306.

не произошло. Изменилось лишь понимание обряда. Солнце в новой мировоззренческой системе координат стало выступать в качестве сакрального ориентира, обозначающего то направление, откуда должен прийти Христос в момент всеобщего воскрешения мертвых. «Вопрошание», при описании важнейшей детали раннесредневекового похоронного обряда, демонстрировало редкую для церковной книжности идеологическую сдержанность. При совпадении внешних признаков погребальных обычаев до и после введения христианства отсутствовали объективные основания для морального осуждения дохристианских погребальных практик.

Тема «правильной» погребальной практики продолжается в § 55. Здесь говорится о помещении вместе с мертвым иконки Михаила. При исследовании захоронений эпохи Кирика в ближайшей новгородской округе, а также на окраинах Новгородской земли, неоднократно находили медные литые образки и другие христианские символы⁵¹. Получается, что Кирик воспроизвел в своем тексте как раз ту картину, которая открывается археологам при проведении раскопок могильников его времени. Спрашивается, зачем Кирик касался ситуации, которая чисто внешне выглядела вполне благопристойно?

На самом деле, вопрошатель заострил внимание иерарха на весьма острой для того времени проблеме. Далеко не все предметы христианского благочестия можно рассматривать как бесспорный индикатор принадлежности их владельцев к православию. По данным археологии большое количество образков и крестиков соседствовало с богатым вещевым инвентарем, который отражает веру в жизнь за гробом. Их помещали на пояс и у ног, в составе амулетов и ожерелий (причем по несколько штук), а также в захоронениях с явно нехристианской восточной ориентацией. Все вместе отражает дохристианское отношение к смерти⁵². Присутствие предметов

⁵¹ Самая полная сводка: *Мусин А.Е.* Христианизация Новгородской земли в IX—XIV вв. Погребальный обряд и христианские древности. СПб., 2002. С. 187—192.

⁵² *Макаров Н.А.* К оценке христианизации древнерусской деревни в XI—XIII вв. (Погребения с крестами и образками в могильниках Белозерья и Каргополья) // Краткие сообщения Института археологии. № 205. М., 1991. С. 16—18; Введение христианства на Руси. М., 1987. Вклейка. Рис. 37, 39.

христианского благочестия среди вещевого инвентаря погребений в лучшем случае можно квалифицировать как свидетельство далеко не полной христианизации общества⁵³, либо как чисто внешний и формальный знак принадлежности к новой вере⁵⁴.

В вопросе Кирика владыке крылся определенный подвох: формальная демонстрация принадлежности к христианству оказывается в контексте архаической дохристианской традиции. Вопрошатель понимал, что за описанным им обрядом скрывается языческая логика захоронения с вещам, поэтому и заострил внимание на двусмысленном обрядовом действии. Кажется, реакция владыки должна быть предсказуемой. Но в ответе на запрос Кирика владыка называет усопшего христианином и не велит выкапывать иконку, в какой-то усопшему христианину за гробом не было необходимости. Получается, что Нифонт принимал чисто внешнюю демонстрацию принадлежности к вере. В обстановке затянувшейся христианизации он вынужден был считаться с ритуальными практиками переходного периода. Обычное в подобных случаях моральное осуждение непотребных действий в русле архаики оказывается неуместным.

Остановимся еще на одном примере скрытого синкретизма. В § 74 воспроизводится поверье, согласно которому зачатый в воскресенье, субботу или пятницу ребенок станет либо вором, либо блудником, либо разбойником. Автор проявил какую-то особую заинтересованность в этом вопросе, увязав данную практику с известной ему по книгам «некоторой заповедью». Предопределение будущего резко осудил Нифонт и порекомендовал сжечь книги, в которых об этом пишется.

В древнерусской письменности указанный сюжет «Вопрошания» не стоит особняком. В апокрифических материалах известны

⁵³ Седов В.В. Указ. соч. С. 9.

⁵⁴ Макаров Н.А. К оценке христианизации древнерусской деревни в XI—XIII вв. С. 19.

аналогичные поверья⁵⁵. Установлено, что апокрифические епитимийники («худые номоканунцы» по Н.С. Тихонравову), в которых имеются аналогичные «Вопрошанию» сюжеты, являются краткой версией «Заповедей святых отец». Сами «Заповеди» были переведены с латинского пенитенциала VIII в. и через посредничество кирилло-мефодиевской традиции попали на Русь. Из «Заповедей святых отец» в апокрифические номоканунцы был заимствован ряд латинских норм⁵⁶. Таким образом, в творчестве Кирика обозначается еще одна грань весьма специфического западничества.

Однако общий контекст затронутой «Вопрошанием» темы сложнее. Практика прогнозирования судьбы зачатых в неблагоприятные дни детей была широко распространена, начиная с дохристианской эпохи и веками удерживалась в традиционной народной культуре. По данным фольклора и этнографии вплоть до недавнего времени стойко держался комплекс представлений, увязывающих несчастную судьбу или порочные черты личности с зачатием в неблагоприятные дни (например, образы причитаний)⁵⁷. Выявление плохих дней в году, месяце, неделе, наконец, внимание к неблагоприятным часам в дне — это круг действий, относящихся к сфере хрономантии. В рамках таких действий качество времени оценивалось в

⁵⁵ Тихонравов Н.С. Памятники отреченной русской литературы. М., 1863. Т. 2. С. 302—303, 312. Предупреждения о появлении нежелательного потомства встречаем в «Лунниках» (Перетц В.Н. Материалы к истории апокрифа и легенды // Известия отделения русского языка и словесности Имп. Академии наук. 1901 г. Т. VI. Кн. 3. СПб., 1901. С. 61, 63, 82).

⁵⁶ Максимович К.А. Указ. соч. С. 15, 35, 137, 157—158, 172, 174; ср.: Тихонравов Н.С. Указ. соч. С. 3—4; 305, 311.

⁵⁷ Веселовский А.Н. Судьба-Доля в народных представлениях славян // Сборник Отделения русского языка и словесности. Т. 46. № 6. СПб., 1889. С. 175. Ср.: «Мы с тобой, да свет спорядная суседушка, в безчастный день во пятницу засеяны, в безталанный день во среду вспорожены» (Барсов Е. Причитания северного края. Т. 1. С. 10).

прогностической перспективе⁵⁸. Кирик вполне мог инициировать обсуждение вопроса о нежелательном времени зачатия детей на основании бытования соответствующих суеверий в его эпоху. Но внимание к проблеме предсказаний вряд ли было инициировано только этим.

Не будем забывать, что Кирик поставил проблему неблагоприятных дней не в связь с примитивным народным обоснованием поверья, а сопоставил прогностику злых дней с книжной ее интерпретацией. В эпоху средневековья образованные книжные люди типа Кирика проблему определения неблагоприятного времени решали астрономически, без этого прогноз не мог быть точным⁵⁹. Сам Кирик, главной сферой которого были календарно-астрономические и математические расчеты, не только понимал логику средневековой прогностики, но и вполне мог быть знаком с астрологическими текстами. Не исключено, что его могла интересовать расчетная подоплека прогностики, а не довольно примитивные практики такого рода у современных новгородцев. Сохранявшаяся с дохристианских времен среди его современников практика прогнозирования, скорее всего, была лишь поводом для обозначения проблемы.

В «Вопрошании» затрагивались и другие ситуации синкретического свойства. Характерный пример — это обсуждение вопроса: можно ли резать скот по воскресеньям (§ 11). Вопрос не праздный. На первый взгляд в нем просматривается внимание к тому, как следует сочетать насущные заботы мирян с чтимым церковным днем недели, который считался днем отдохновения от дел. В то же время в вопросе звучит опасение, что воскресный забой животных ассоци-

⁵⁸ Сперанский М. «Злые дни» в приписках Ассеманова евангелия // Македонски преглед. София, 1937. Вып. 7. № 1; Бодуэн-де-Куртенэ И. Тяжелые дни (из «апокрифов») // Записки нефилологического общества при имп. Петербургском университете. Сб. в честь проф. Ф.А. Брауна. Пг., 1915. С. 21–22; Успенский Б.А. К символике времени у славян: «чистые» и «нечистые» дни недели // Finitis duodecim Lustris. Сб. статей к 60-летию проф. Ю.М. Лотмана. Таллин, 1982. С. 70–74; Толстая С.М. К соотношению христианского и народного календаря у славян: счет и оценки дней недели // Языки культуры и проблемы переводимости. М., 1987. С. 168.

⁵⁹ Симонов Р.А. Русская астрологическая книжность (XI — первая четверть XVIII века). М., 1998. С. 13, 32–34.

ируется с действиями в традиционном ключе. Ведь в сохранявшей языческие пережитки традиционной культуре заклание скота в сакральные сроки было связано с коллективными и семейными трапезами ритуальной направленности. По сути дела, резание скота в почитаемые календарные сроки являлось закланием жертвенных животных. Казалось бы, по праздникам надо напрочь запретить вызывающие ассоциации с жертвенными обрядами действия, но владыка, как опытный церковный политик, соотносится и с нуждами простых мирян, и с прочностью традиций. Проник ли он в двусмысленность ситуации? Ведь речь идет о послаблении пережиточным обрядам в условиях христианства. Новгородский владыка проводит тонкую политику поощрения устойчивым народным традициям. Он разрешает действия, которые трудно было искоренить и которые благодаря подобным поощрениям держались столетиями. В данном случае Нифонт отступает от запретов, которые для подобных ситуаций предусматривались греческими и древнерусскими епитимийниками. Последние заклание скотины по воскресеньям квалифицировали как грех⁶⁰.

Еще один интересный вопрос, поднятый Кириком, это тема легкого спасения, которая рассматривается в «Вопрошании» в очень интересном контексте. В § 76 Кирик поднимает вопрос о практике заказных литургий. Откупление от грехов практиковалось среди богатых и Кирик подмечает ту особенность, что оплатившие свои грехи нисколько не трудятся над собственным нравственным обликом. Естественно, что епископ отверг такую практику, как не соответствующую канонам Восточной церкви и нравственно порочную, а в сакральном смысле бесполезную. Та же проблема оплаты грехов будет подниматься в древнерусской книжности неоднократно, а это значит, что служители церкви отпускали грехи «на дару». В историографии давно были отмечены следы западного влияния на творчество Кирика. Отраженная «Вопрошанием» практика заказных литургий зародилась в латинском мире. Источником в данном случае

⁶⁰ См.: Алмазов А.И. Тайная исповедь в православной Восточной церкви. Т. III. Одесса, 1894. С. 153; Смирнов С. Древнерусский духовник. С. 126. Прим. 4.

являлось «Правило» англосакса Бонифатия — апостола Германии (ум. 755 г.)⁶¹. Но для нас важно, что такая церковная практика распространялась среди западных славян ирландцами через моравское посредничество⁶². Тексты, регулирующие эту практику, скорее всего, попали к Кирику в числе привезенных переселенцами из Европы книг.

Рассмотрение нравственных аспектов «Вопрошания» можно было бы продолжить, поскольку материал для этого обнаруживается в каждом пункте произведения. В общем и целом можно говорить о большой важности для Кирика нравственно-религиозных оценок современной ему действительности. Соответственно и значение «Вопрошания» надо расширить и квалифицировать его не только как юридически нормативный документ, а как облеченную в форму церковно-правовых установлений энциклопедию нравов тогдашней эпохи.

С одной стороны, в произведении затрагиваются общественно-значимые (резонансные, как бы мы сегодня сказали) явления современной Кирику действительности, типа тех, что были только что рассмотрены в связи с разнообразными пережитками двоеверия. Но с другой стороны, большинство нравственных пороков, обозначенных Кириком в его вопросах к Нифонту и другим церковным авторитетам, имеют индивидуальный характер и рассматриваются с точки зрения того, что пороки вредят душе отдельного грешника, духовнику, или просто церковнослужителю. В первом случае обнажается пагубность явлений массового характера, а во втором возможные греховные уклонения, которые подстерегают отдельных личностей. Как те, так и другие регулируются предписаниями, но нередко и

⁶¹ Суворов Н.С. Следы Западно-католического церковного права в памятниках древнего русского права. Ярославль, 1893. С. 161—163; Никольский Н.К. К вопросу о западном влиянии на древнерусское церковное право // Библиографическая летопись Обществ любителей древней письменности. Т. 3. Пг., 1917. С. 110—124.

⁶² Мурьянов М.Ф. О новгородской культуре XII века // *Sacris Erudiri*. XIX. 1969—1970. С. 422; Кузьмин А.Г. Падение Перуна. М., 1988. С. 171.

дипломатическими соображениями живых законодателей в отношении быта и нрава новопросвещенных новгородцев.

«Вопрошание» является образцом того, как без проповеди и прямых нравоучений можно воздействовать на моральное сознание. Его философски-этическое ядро составляет выяснение сути должного, с точки зрения установок христианского вероучения. Именно с позиций доктринально заданного должного давалась моральная оценка современников Кирика. Казусы подводились под уже существующие правила, а иногда и с послабляющим отходом от установлений строго должного при оценке цепких и трудноизживаемых привычек прошлого. С опорой на законодательство или на авторитет его толкователей представителями высшего клира, давались конкретные рекомендации священнослужителям, которые должны были контролировать поведение паствы и духовно-нравственно ее врачевать. Поэтому, не смотря на нормативно-правовую стилистику и этнографичность описания новгородской жизни, Кириково «Вопрошание» имеет четкую нравственно-установочную направленность. В поле зрения автора, вполне осознававшего единство книжно установочных и нравственных задач, было религиозно-нравственное состояние новгородцев и он старался воздействовать на улучшение морального климата в обществе тем инструментом, которым тогда располагала церковь.

В разносторонних интересах Кирика этический аспект занимает значительное место. Благодаря этической установке «Вопрошания», он отошел от чисто умозрительных интересов и сделал предметом своего исследования нравственно-религиозную сферу жизни новгородцев. На этом поприще средневековый русский энциклопедист проявил себя как тонкий наблюдатель, знаток и аналитик современной жизни с нравственной ее стороны. Он сформулировал и обобщил реальные на тот момент правила поведения в церковной, семейной и общественной жизни, суммировав тот этический минимум, который удовлетворял нравственным требованиям христианства на начальной стадии упрочнения его позиций в Новгороде. В условиях переходного периода наложение отпечатка двоеверных и даже суеверных реалий эпохи на трактовку некоторых сюжетов выглядит логичным и закономерным. Действительная картина предстает не приукрашенной.

Оценивая творчество Кирика в целом, мы имеем все основания констатировать, что в культурном и идейно-мировоззренческом смыс-

ле явление Кирика было исключительно ярким. С одной стороны, с деятельностью новгородского книжника был связан мощный всплеск веротерпимой и голодной до всяких знаний учености. С другой — наследие Кирика являло собой исключительный для того времени пример выхода за рамки обычного для древнерусской церкви литературного репертуара. Кирик исследовал мироздание числом, а нравственно-религиозные качества своих современников оценивал по меркам богатой палитры неоднозначных книжных предписаний и устных рекомендаций современных церковных деятелей. Во многих вопросах он следовал самостоятельным путем рассуждений и выходил за рамки очевидной данности буквалистских трактовок как бытийственных, так и нравственных проблем. Как мыслитель, находившийся на путях поиска самостоятельных ответов на проблемы, Кирик безусловно может быть назван крупным представителем рационализированной ветви древнерусской религиозной мысли, которая не была чужда различным (включая европейское и античное) влияний. Брошенное на русскую почву переселенцами из Европы зерно знаний, дало первый и зрелый плод отечественной научной мысли средневековья. Работы Кирика демонстрируют оригинальные религиозно-философские трактовки, традиция которых на Руси, к сожалению, не получила закрепления и продолжения.

Сопоставляя этапы творческого пути Кирика Новгородца, мы видим, как изменялись интересы мыслителя от сугубо познавательно-математических и общеполитических, до приложения накопленных знаний к вполне конкретной богословско-канонической сфере исследования и регуляции церковно-ритуальной и бытовой сфер жизни. Необычайно высокий уровень познаний Кирика пытались даже объяснить невостребованностью обществом столь глубоких и разносторонних дарований ученого. По этой логике выходило, что «Учение» было написано едва ли не ради щегольского и бесцельного обнаружения автором собственных способностей⁶³. Думается, что в обстановке выбора Русью стратегии ее церковного строительства и в

⁶³ См.: Голубинский Е.Е. История русской церкви. Т. 1. М., 1902. С. 792, 849–851.

условиях активного усвоения сознательно избранного объема христианского наследия, тяга к глубоким и разносторонним познаниям вызывалась отнюдь не праздным интересом. Ситуация перехода, динамичность духовных процессов и первые в отечественной книжности попытки осмыслить плоды христианизации на фоне неоднозначных явлений религиозной жизни первой половины XII в., — все это являлось факторами, которые побуждали к идейным исканиям и неординарным решениям. Фундаментальная и несвойственная традициям древнерусского образования подготовка, в сочетании с широтой мировоззренческого кругозора Кирика, делали возможным проявление в одном лице склонности к календарно-математическим занятиям и глубокому испытанию духа своих современников с точки зрения предписаний различных юридических правил. Как математик, Кирик предназначал описанные им календарно-вычислительные приемы ко вполне конкретным практическим потребностям, а именно к исчислению сроков Пасхи. Как аналитик, он находился на самом острие злобы дня. Поэтому о бесцельности его работ говорить не приходится. Скорее надо говорить о нетипичности в контексте древнерусской культуры. Научная весомость идей Кирика была пропорциональна открытости античности, а нестандартность постановки и решения целого ряда острейших проблем современности обуславливалась некоторой свободой от диктата догм. Идущее на смену поколение мыслителей несло новые духовные ориентации, целиком подчинявшие знания авторитету веры. Точнее было бы говорить об ограничении познавательных устремлений, по мере установления действенного контроля над обществом со стороны церкви. Во времена Кирика этот порядок еще только намечался. Объективно благоприятные условия для полета творческой мысли еще не были изжиты.

Труды Кирика обладают целым рядом особенностей, которые характеризуют его идейно-религиозную самобытность. Данные особенности были обусловлены особой симпатией к некоторым импульсам внешних влияний на Русь в период ее христианизации. Раздел о поновлении стихий «Учения» отражает знакомство Кирика

с семитысячниками, а через них и с глаголической письменностью⁶⁴. Глаголические тексты в славянском мире распространялись в рамках кирилло-мефодиевской традиции, с характерным для нее культом знания, интересом к естественнонаучной проблематике и античному наследию⁶⁵. Кроме этого, в «Учении о числах» можно наблюдать усвоение некоторых понятий и знаний античности, а трансляция элементов античного наследия была свойственна теолого-рационалистическому направлению в богословии⁶⁶. Данное направление в христианстве наряду с каппадокийским богословием представляла кирилло-мефодиевская традиция⁶⁷. Типичные черты традиции присутствуют в «Учении о числах».

⁶⁴ Древнерусские списки семитысячников восходят к глаголическим протографам моравского или болгарского происхождения (см.: *Турилов А.А.* Указ соч. С. 27—38). «Учение» — это не особая редакция семитысячников. Р.А. Симонов сличил содержание совпадений и пришел к выводу, что речь может идти об отдаленных прототипах труда новгородского ученого. Он показал, что Кирик не занимался плагиатом, а перенял лишь характерные для семитысячников принципы, которые применил для решения собственных задач (*Симонов Р.А.* Естественнонаучная мысль Древней Руси. С. 53—61). В древнерусских списках семитысячников присутствует масса погрешностей и цифровых неточностей, тогда как Кирик дает безошибочные математические расчеты (*Турилов А.А.* Указ. соч. С. 35—37).

⁶⁵ *Мильков В.В.* Кирилло-мефодиевская традиция и ее отличие от других идейно-религиозных направлений // *Древняя Русь: Пересечение традиций.* С. 333, 353, 363—364; *Кузьмин А.Г.* Падение Перуна. С. 128.

⁶⁶ *Мильков В.В.* Теологический рационализм древнерусских мыслителей // В кн.: *Громов М.Н., Мильков В.В.* Идейные течения древнерусской мысли. СПб., 2001. С. 123—124; *Он же.* Античное наследие в памятниках древнерусской мысли // Там же. С. 157—169; *Он же.* Традиции греческой классической философии в Древней Руси // *Российско-греческие государственные, церковные и культурные связи в мировой истории: Посвящается 180-летию установления дипломатических отношений между Россией и Грецией. Материалы конференции.* Афины; Москва, 2008. С. 28—35.

⁶⁷ *Мильков В. В.* Определение философии Иоанна Дамаскина и его славяно-русские варианты (о кирилло-мефодиевском и других идейно-религиозных направлениях в духовной жизни Древней Руси) // *Переводные памятники философской мысли Древней Руси.* М., 1992. С. 161, 173. *Он же.* Кирилло-мефодиевская традиция и ее отличие от других идейно-религиозных направлений. С. 355—357; *Он же.* Философская мысль Древней Руси и вклад В. Ф. Пустарнакова в ее изучение // *Пустарнаков В.Ф.* Философская мысль Древней Руси. М., 2005. С. 249—250.

В историографии давно отмечены следы западного влияния на творчество Кирика. Отраженная «Вопрошанием» практика заказных литургий зародилась в латинском мире, но распространялась, как полагают некоторые исследователи, среди западных славян ирландцами через моравское посредничество⁶⁸. Корни западных реминисценций обнаруживаются там же, откуда пришли семитысячники, послужившие пробразом для «Учения». Западничество Кирика во многом обусловлено тем, что он был воспитанником монастыря-переселенца, основанного в 1106 г. прибывшим из Рима Антонием. В наследии Кирика присутствуют черты ученой подготовки на западный манер. Сумма заключенных в «Учении о числах» астрономических, математических, а с учетом профессиональных занятий Кирика церковными песнопениями, представляет неполный (кроме геометрии) квадриум, который в средневековье соответствовал университетскому образованию. Его «Учение» дает представление о стандарте средневековой ученой подготовки⁶⁹.

Признаки глаголического, западного и античного влияний в наследии Кирика Новгородца имеют одновекторную направленность и характеризуют идейную специфику его творчества. Данные признаки маркируют кирилло-мефодиевскую традицию, с типичным для нее представлением о единстве всего христианского мира. В весьма раскрепощенных от жесткого диктата догм условиях и расцвел гений антониевского инок — способного последователя европейских учителей.

В древнерусской религиозно-философской мысли выдающийся русский ученый и мыслитель XI столетия был крупным представителем теологического рационализма, в той его редакции, которая отражена кругом кирилло-мефодиевских древностей. Среди немногих древнерусских авторов, знакомивших своих современников с

⁶⁸ Кузьмин А.Г. Падение Перуна. С. 171.

⁶⁹ Симонов Р.А. Ученая состязательность как информационно-коммуникативное явление в Древней Руси // Современные проблемы книговедения. М., 1998. Вып. 12. С. 102–104.

идеями античности, инок Антониева монастыря в Новгороде выделяется необыкновенной для своего времени ученостью. Ученый мыслитель из Великого Новгорода принадлежал к числу русских людей высочайшего уровня образованности. По уровню математической подготовки он намного обогнал свое время, а с точки зрения религиозно-философских предпочтений он выходил за рамки тех тенденций, которые уже у следующего поколения мыслителей будут господствующими в духовной жизни страны.

Феномен Кирика демонстрирует, что в Древней Руси имелись как начатки научной мысли, так и собственный опыт в теологии. Кирик Новгородец заявил о себе не только как ученый, но и как крупный религиозный философ, имевший разностороннюю богословскую подготовку. Кирик в средневековой отечественной мысли представлял ту ветвь идейно-религиозной традиции, которая не была чуждой интереса к светской мудрости и представляла тот тип христианства, который не принял разделения на Восток и Запад. К сожалению, эта открытая новым свершениям ветвь древнерусской мысли вскоре «отсохла», а точнее была вытеснена господством ригоризма в духовной жизни Руси, с характерными для него изоляционизмом, буквализмом и четкой переориентацией от посюсторонних интересов на трансцендентные. В значительно ослабленном виде теологический рационализм продолжал существовать только благодаря тому, что в культуре воспроизводились тексты представителей каппадокийского богословия. Были и адепты данного направления среди древнерусских мыслителей. Но это уже был допустимый строгими догмами компромисс для мысли, искавшей возможностей для собственного самовыражения. Кирик шел еще во многом не торенными путями и в этом его оригинальная неповторимость.

Олена Вдовина

СИМВОЛІКО-АЛЕГОРИЧНА ІНТЕРПРЕТАЦІЯ МОНАШОГО ОДЯГУ КИРИЛОМ ТУРОВСЬКИМ

У своїх писаннях Кирило Туровський неодноразово звертається до осмислення та пояснення суті чернецтва. Дослідники справедливо відзначають заслугу «давньоруського Золотоуста» в справі переосмислення самого християнства на основі чернечого, аскетичного світогляду та його апеляцію найперше до чернечого контексту¹. Як зауважив В. В. Колесов, аскетична своєрідність творчості Кирила особливо наочно контрастує з радісними й святковими мотивами ранньохристиянської руської писемності. В особі святиителя з Турова з'являється письменник і мислитель принципово нового типу. У ранньохристиянську вітчизняну книжність на зміну умонастроям «Слова про Закон і Благодать» Іларіона, який ще не втратив зв'язку з природним світовідчуттям, «приходить монах, аскетичний і суворий, який почуття підпорядкував думці, та вдумливими очима оглядає

¹ Див.: Podskalsky, G. Symbolische Theologie in der dritten Mönchsrede Kirills von Turov // Cyrillomethodianum. 1984-85. — Vol. 8–9. — P. 49–57; Sermons and Rhetoric of Kievan Rus': Translated and with an Introduction by Simon Franklin, 1991. Harvard: Harvard University Press. Harvard Library of Early Ukrainian Literature. — Vol. 5. — P. LXXXV.

свої володіння, закликаючи до порядку й відповідності в ділах та порядності в мирських стосунках»².

Головними творами, безпосередньо присвяченими питанням чернечого життя, є «Повість Кирила про білоризців та про чернецтво — Василю, ігумену Печерському»³ і «Сказання про чернечий стан»⁴ (далі в тексті — *Повість* та *Сказання*, відповідно). У цих текстах, так само як і в *Притчі про Сліпця та Хромця*, авторський стиль виявляється чіткіше, ніж в його урочистих словах⁵. Саме ці три притчі небезпідставно називають вершиною давньоруської аскетичної літератури, в якій аскетичний світогляд утверджується засобами алегоричних витлумачень⁶.

У відповідній літературі даються різні оцінки алегоричному методу викладу Кирилом своїх думок, його художній цінності, оригінальності та важливості з богословсько-філософської точки зору. Та це й зрозуміло, адже на дослідників впливають особливості подальшого розвитку цього методу, проте варто аналізувати його перш за все в історичному контексті.

Звертання до алегорії в епоху Середньовіччя суттєво відрізнялося від використання цього методу письменниками попередньої епохи Античності та більш пізнього часу, коли алегоризм мав інше значення. Зокрема, як відзначає Г. Вестра, алегорична інтерпретація була

² Колесов В.В. Жажда свободы против похоти воли // Колесов В. В. Творения бл. Кирилла Туровского. Притчи, слова, молитвы. Исследования и тексты / Публикация, коммент., предисл., пер. В. В. Колесова. — М.: Палея, 2009. — С. 9.

³ Кирилл Туровский. Повесть Кирила многогрѣшнаго мниха к Василю игумену Печерському о бѣлоризцѣ чловѣцѣ, и о мнишьствѣ, и о души, и о покаянии // ТОДРЛ. — 1956. — Т. XII. — С. 348—354.

⁴ Кирилл Туровский. Кюрила епископа Туровьскаго сказание о черноризьчьствѣ чину, от вѣтхаго закона и новаго; оногo образ носяща, а сего дѣлы съвършающа // ТОДРЛ. — 1956. — Т. XII. — С. 354—360.

⁵ Див.: Полянская И.В. Кирилл Туровский: творец или компилятор?! // От Нестора до Фонвизина: Новые методы определения авторства. — М.: Прогресс, 1994. — С. 90—103.

⁶ Див.: Подскальски Г. Христианство и богословская литература в Киевской Руси (988—1237 гг.). — СПб: Византинороссика, 1996. — С. 247.

започаткована ще в VI ст. до н.е. тлумачами творів Гомера. Далі алегорично пояснювались натурфілософські твори ранніх мислителів, і в цьому випадку алегорична інтерпретація слугувала свого роду протонауковим методом. Саме тут, на самому початку традиції, вимальовувалась одна з основних рис алегорії як герменевтичної практики — тенденція до раціоналізації⁷. Проте, як відзначає Г.О. Вольфсон, сам термін «алегорія» в античній риторичі вживався на позначення серії взаємопов'язаних метафор, тоді як в екзегетичному сенсі, як метод інтерпретації текстів Святого Письма, його вперше використав Філон Александрійський, у розумінні якого алегорична інтерпретація повинна була включати філософські спекуляції⁸. Що ж стосується подальшої експлуатації алегорії, то, наприклад, у модерному розумінні це образна форма мовлення, художня парафраза, прикраса висловлювання. Як метод викладу християнських істин, алегорія стала предметом критики з часів Реформації. На думку В. Гриневича, негативна оцінка алегорії у той час базувалася на принциповому поцінюванні ясності, простоти й однозначності мови. І все ж, як показує польський науковець, згодом теологи знову визнали цінність цього методу, оскільки алегорія передбачає активну співпрацю читача / слухача у віднаходженні смислу витлумачуваного тексту і є своєрідним видом пізнання, який дослідник називає «бачення через подібність»⁹. Сучасний деконструктивізм теж використовує алегорію, однак її епістемологічне значення цілковито інше, оскільки вона виникає як навмисно суб'єктивне витлумачення невизначеного, причому витлумачення, яке не претендує на істинність. Натомість середньовічна алегорія зазвичай опирається тільки на біблійні тексти, на Слово Боже, й це має глибоке значення, адже в такому разі первинне, буквальне

⁷ Див.: *Westra H.J.* The allegorical interpretation of myth: its origins, justification and effect // *Mediaevalia Lovaniensia*. — 1995. Series I / *Studia XXIV*. Mediaeval Antiquity. — P. 280.

⁸ *Wolfson, H.A.* The Philosophy of the Church Fathers. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, — 1970. — Vol. 1. Faith, Trinity, Incarnation. — P. 30—32.

⁹ Див.: *Hryniewicz W.* Staroruska teologia paschalna w swietle pism sw. Cyryla Turowskiego. — Warszawa: Verbinum, 1993. — S. 92—94.

значення (*sensus literalis*) священного тексту зберігається й саме воно стає вихідним пунктом для подальшого духовно-алегоричного тлумачення, забезпечує істинність та виправданість останнього. Цей процес німецький дослідник К.-Д. Зеєман називає алегорезою¹⁰. Проте християнська алегорія мала значно ширші й важливіші з гносеологічної точки зору завдання, крім тлумачення Святого Письма. Спираючись на дослідження Г. Вестри¹¹, їх можна узагальнено представити таким чином: по-перше, це засвоєння нехристиянської (зокрема, античної) спадщини; по-друге, прояснення суперечностей, які виникають під час буквального прочитання тексту; по-третє, передача сакрального божественного знання, яке можна передати тільки непрямым чином, за допомогою знаків, символів; по-четверте, сприяння кращому запам'ятовуванню та емоційній залученості читачів / слухачів, що повинно було підштовхувати їх до декодування змісту алегорії; і по-п'яте, приховування сакральних знань від профанів¹². Водночас можна зустріти й інші підходи, коли алегоричне й духовне тлумачення тексту протиставляються одне одному. Наприклад, в оцінці далекого попередника Кирила, Євагрія Понтійського, О.І. Сидоров розмежовує алегоричне й духовне тлумачення та вбачає подвійне ставлення до алегорії в представників александрійської школи. Так, деякі Отці й богослови зближували чи навіть ототожнювали алегорію з духовним (анагогічним) методом тлумачення, натомість інші витлумачували її як специфічний метод, відповідний завданням філософії та риторики. У випадку з останньою, більш високий рівень духовного витлумачення Святого Письма пов'язувався винятково із

¹⁰ Див.: Зеєман К.Д. Аллегорическое и экзегетическое толкование в литературе Киевской Руси // Контекст-90. — М.: Наука, 1990. — С. 73.

¹¹ Див.: Westra H.J. Op. cit. — P. 277–291.

¹² Саме з таких міркувань ми не можемо погодитися із тезою В. Даренського про те, що «небуквальне розуміння біблійного тексту є абсолютно несумісним з його природою як Слова Божого з тієї дуже простої причини, що «Бог не може нас обманювати» (Р. Декарт)» (Даренський В. Гносеологічна парадигма християнської філософії // Філософська думка. — 2007. — № 3. — С. 103.). Проте з чим можемо погодитися, то це з аргументацією проти «постатеїстичного», профанного тлумачення Святого Письма і, ширше, мови взагалі, виходячи з емпіричних, повсякденних реалій.

завданнями богослов'я, на рівень якого можна було вийти, користуючись специфічними засобами анагогічного тлумачення¹³. Як бачимо, навіть при такому диференційованому підході не виключається раціональний, філософський компонент алегоризму.

Дослідники, на жаль, не завжди звертаються до гносеологічних аспектів, а частіше обмежуються констатацією специфіки літературних прийомів творчості давньоруського мислителя. Зокрема, Н.В. Понирко «приточний» метод аргументації називає улюбленим прийомом давньоруського Золотоуста¹⁴. Більш розгорнуту оцінку пропонує С. Франклін. На прикладі Сказання він показує, що текстуальна екзегеза як форма викладу цього твору модифікується історичною, алегоричною та типологічною структурами аргументу. Даючи загальну оцінку характеру Кирилових коментарів, британський дослідник пише, що інтелектуальна вимогливість у давньоруського автора, скерована на пошуки внутрішнього смислу коментованого тексту та відповідних переконливих аргументів бере гору над літературною красою стилю, що мала зачаровувати аудиторію¹⁵. На відміну від перелічених авторів, Г. Подскальські визнає вправне володіння Кирилом Туровським методом алегоричного витлумачення як інструментом ораторської майстерності, проте не вважає його оригінальним і, фактично, не вбачає цінності Кирилових алегорій саме в богословському контексті. На його думку, асоціації єпископа Туровського інтуїтивні й не викликані богословськими міркуваннями. Зокрема, він пише таке: «Застосований автором метод алегоричного тлумачення закоріненій швидше в інтуїтивних асоціаціях, ніж у богословських роздумах: майстерний оратор бере гору над вченим екзегетом та віровчителем, а святкова радість притлумлює несміливі спроби поглибленого богословського запитування. У цій основній тенденції

¹³ Див.: *Евагрий Понтийский. Аскетические и богословские творения* / Пер. с др.-греч., вступ. статья и комм. А.И. Сидорова. — М.: Мартис, 1994. — С. 261.

¹⁴ *Понирко Н.В. Эпистолярное наследие Древней Руси. XI–XIII века: Исследования, тексты, переводы.* — СПб.: Наука, 1992. — С. 158.

¹⁵ *Sermons and Rhetoric of Kievan Rus': Translated and with an Introduction by Simon Franklin, 1991.* — Harvard: Harvard University Press. Harvard Library of Early Ukrainian Literature. — Vol. 5. P. LXXXVI–LXXXVIII.

виявляється одночасно і схожість, і відмінність від творів Григорія Назіанзіна, Єпифанія Кіпрського та Йоанна Золотоуста, які Кирило найчастіше використовував у своїй роботі (хоча напевно чи в грецькому оригіналі)¹⁶, — пише він. Слідом за ним, очевидно, В. Гриневич вважає, що Кирило, порівняно з Іларіоном, більш схильний до символізму, алегорії та образності, проте алегорична інтерпретація, на його думку, ніколи не була головною метою давньоруського автора, який прагнув радше збудити почуття й порухи серця слухачів, а не бути точним інтерпретатором Святого Письма¹⁷. Нам видається справедливою думка дослідника давньоруського алегоризму К.-Д. Зеємана. Він доводить, що екзегетичні прийоми не допускають вільної гри й польоту художньої фантазії: «... Екзегеза з її наміром розширити теологічні знання й викликати релігійно-моральнісне навернення також належить до числа літературно-прагматичних функцій. Стає особливо зрозуміло, що навіть широка паралелізація в типології та синкрисисі має на увазі історичний факт, а не гру фантазії. За етимологією та алегорезою, тобто за двома прийомами тлумачення, які відштовхуються від слова, приховується поширена в середні віки і навіть в епоху бароко доктрина про «безпосередній зв'язок слова й духу, речі та імені». В основу цього тлумачення покладено думку про ієрархічну будову світу з його упорядкованими аналогіями неба й землі, відомих у неоплатонізмі, як, наприклад, у творах Псевдо-Діонісія Ареопагіта»¹⁸. Ця загальна характеристика християнської екзегези може бути поширена також і на оцінку творчості Кирила Туровського. Такий підхід дає змогу вивести видатну фігуру за рамки суто літературного поля й на основі аналізу алегоризму оцінити своєрідність теолого-раціоналістичного мислення святителя.

Широта завдань, які ставив і вирішував Кирило Туровський, глибина його пізнання переконливо свідчить, що обраний ним метод алегорії був не тільки методом середньовічної екзегези, і тим паче не технічним засобом викладу тексту. В алегоризмі втілювався один з фундаментальних принципів середньовічного світосприйняття, за

¹⁶ Подскальски Г. Цит. пр. — С. 171.

¹⁷ Hryniewicz W. Op. cit. — S. 90.

¹⁸ Зеєман К.Д. Цит. пр. — С. 77.

допомогою якого розкривалася багатозначність явищ та образів на рівні їх різнобічного тлумачення. На прикладі писань святителя Туровського можна побачити, що багатозначністю наділялися всі ідейно важливі для мислителя образи та поняття. Найперше це стосувалося міркувань довкола теми чернецтва, та, як наслідок, в алегоричне поле включався одяг ченців, монаші ритуали, поведінка. Найбільш характерне в цьому сенсі Сказання про чернечий стан, яке, за висловом В. Гриневича, пропонує цілу символічну «теологію наслідування Христа»¹⁹. З-під уваги дослідників не вийшла важлива особливість цього твору, пов'язана з його назвою. Зокрема, Г. Подскальські зауважив, що, всупереч назві, в Сказанні відсутня фабула-обрамлення²⁰. При цьому вельми характерно, що серед грецьких еквівалентів терміна «сказання» часто вживається слово «ἑρμηνεία»²¹. Беручи до уваги таке значення, надпис «сказання» як жанр не обов'язково передбачав наявність оповіді-фабули. Текст із такою назвою не суперечить витлумаченню тексту, тому ця назва цілком могла бути застосована до екзегетичного твору. Вказана етимологія назви могла певним чином співвідноситися з бажанням автора розкрити глибини смислів, які його цікавили.

Нез'ясованим залишається досі питання про джерела Сказання. Серед можливих аналогів тлумачень богослужбової одежі називався трактат патріарха Германа I (715–730)²², який був перекладений церковнослов'янською ще до XII ст. й досить поширений на слов'янських теренах. На нашу думку, не можна виключати, що

¹⁹ Hryniewicz W. Op. cit. — S. 142.

²⁰ Подскальски Г. Цит. пр. — С. 255.

²¹ Там само. — С. 147.

²² Там само. — С. 258. Німецького дослідника підтримує В. Гриневич, хоча наводить також імена й твори представників попередньої патристичної традиції такого тлумачення, як-от Євагрія Понтійського, Софронія Єрусалимського, Анастасія Синаїта (Hryniewicz W. Op. cit. — S. 155.). Однак можна простежити й більш ранні витoki традиції алегоричного витлумачення богослужбового одягу священиків. Наприклад, Г.О. Вольфсон наводить схожу інтерпретацію з твору Климента Александрійського, який, зі свого боку, відтворює алегоричну інтерпретацію Філона; при цьому автор зазначає, що Філон більш філософічний (Wolfson, H.A. Op. cit. — P. 50–51.).

ймовірним прототипом (прямим чи опосередкованим) символічного витлумачення святителем Туровським чернечого одягу могло бути написане Євагрієм Понтійським «Слово про духовне ділання, або Монах» (точніше, його «Пролог. Послання до Анатолія»)²³. У християнському світі саме цей автор започаткував традицію символічного витлумачення монашого одягу, яку згодом продовжили Йоан Касіан, авва Доротеї та інші. За Євагрієм, куколь — це символ благодаті Спасителя, що наділяється апотропеїчною силою захищати душі монахів від бісів²⁴. Аналав, який хрестоподібно переплітає плечі ченців, — це символ віри у Христа, що підтримує смиренних. Пояс, який стискає стегна, покликаний відбивати напади всілякої нечистоти. Милоть (одежа типу плаща з овечої шкури) означає, що ченці носять в тілі мертвість Христа, приборкуючи таким чином всі нерозумні пристрасті. Жезл символізує собою Дерево життя й одночасно Господа²⁵. Порівнюючи ці тлумачення із тлумаченнями Кирила, можна побачити, що давньоруський святитель використовує топоси аскетичної літератури в руслі середньовічної традиції символічного мис-

²³ Твори авви Євагрія могли бути відомі давньоруським книжникам. Тут ми покладемося на думку дослідника рецепції візантійської спадщини в Давній Русі Ф. Томсона, який відзначає, що серед корпусу перекладних текстів, які побутували на Русі, практично відсутні твори в повному сенсі містичного й духовного змісту, за винятком творів Євагрія Понтійського «Про молитву» та кількох праць інших авторів (Див.: *Thomson F.J. The nature of the reception of Christian Byzantine culture in Russia in the tenth to thirteenth centuries and its implications for Russian culture // Thomson F.J. The Reception of Byzantine Culture in Mediaeval Russia. Aldershot: Ashgate, 1999. — P. 112.*).

²⁴ Там само.

²⁵ Там само. — С. 95.

²⁶ У даному разі неважливо, було запозичення топосів прямим чи опосередкованим; більше значення має те, що Кирило Туровський таким чином утверджує власну належність, а заодно й належність усієї давньоруської традиції, до візантійського культурного словопростору. Зокрема, так вважає і С.В. Козлов та вбачає наявність схожої образності в творчості Климента Охридського й Кирила Туровського. Ця схожість оцінюється не як результат безпосереднього впливу одного автора на іншого, а як актуалізація столітньої стилістичної топіки, спільної для візантійської, болгарської та давньоруської книжності» (*Козлов С.В. Символика «пути» в сочинениях Кирилла Туровского // Литературный процесс и творческая индивидуальность: Сб. науч. трудов. — Кишинев: Штиинца, 1990. — С. 20.*).

лення²⁶. Навіть за відсутності прямих текстових запозичень можна вести мову про розвиток Кирилом принципів ранньовізантійського алегоризму.

Якщо звернутися до базових елементів змісту Сказання, то можна побачити, що Кирило відштовхується в своїх витлумаченнях від уявлень про двоприродність людини (ченця): «Нъ *внимай* своему образу и житью, мнише, и *смотри* своих риз обълчения, и *познай* собѣ в 2-ю естъству имуща слог (*курсив наш. — О.В.*)»²⁷. Із кожною з антропологічних сутностей співвідносяться відповідні смислові рівні витлумачень, які утворюють паралельні алегоричні прообрази зі Старого й Нового Завітів. Основою тут була традиційна для християнства оцінка старозавітного періоду як підготовчого, плотського й недосконалого, але при цьому такого, що провіденційно подає прообрази новозавітних духовних істин. З позицій символічного паралелізму Завітів єпископ Туровський розглядає чернечий постриг, відмову від власної волі й елементи одягу монаха та через прообрази-алегорії в Старому й Новому Завітах зрештою виводить дидактичні образи-настанови для монахів. Символічні грані взаємопов'язаних алегоричних значень твору для наочності зведені нами в таблицю.

Елемент одягу Арона	Старий Завіт	Новий Завіт	Дидактичне значення для ченця
«Стихарь»	Лист смоківниці, яким прикрився Адам	Черлена риза Христа	Чернечий «кодман» — символ відречення від власної волі
Пояс	Шкіряні ризи, мертвість	Засудження Христа на хресну смерть, якою Він Адама наблизив до Бога	Чернечий пояс

□

²⁷ Кирилл Туровский. Сказание... С. 355.

Значення священничих риз Арона

«Подирь»	Гріх Адама	Христос узяв на себе гріхи всього світу	Куколь — образ смирення
«Обеде»	Насильне виведення з раю	Христа привели зв'язаного до Пилата, вводячи на «царський сан»	Аналави — плетенки, символ послуху
Ефуд з 12-ма каменями	Пророцтво про 12 колін Ізраїля	Христос перед Каяфою, маючи на обличчі накидку, вгадував, хто Його вдарив	Мала «манотка», яку носять за плечима, — символ передбачення у Старому Завіті подій Нового Завіту
«Четв'ороскудная риза»	Образ хмари над Ізраїлем у пустелі, з якої падала манна	Після розп'яття воїни поділили Христові ризи, покривши чотири кінці світу	Монахи — Христові воїни, які носять «манатью» — покрив Божий; монахи — новий Божий Ізраїль
«Кидарь»	Осяяння Святого Духа	Терновий вінець	Постриг
«Ометь»	Адам, який з висоти раю зійшов у п'тьму пекла	Христос взяв Адама на свої плечі та вивів із пекла на небеса	Чернець-єпископ не може одночасно одягати обидві ризи, щоб показати торжество Нового Завіту

Застосований Кирилом Туровським метод зіставлення, паралелізму обох Завітів є прикладом розмірковування, тлумачення й пояснення порушених у Сказанні тем, що добре ілюструє таблиця. Цей метод веде свій початок зі Святого Письма (наприклад, деякі послання Апостола Павла розглядалися як взірці символічного паралелізму) й названий дослідниками методом типологічної екзегези. Таким прийомом виявляється зв'язок між двома фактами Старого й Нового Завітів, Священної чи навіть світської історії, а саме фігурами, діями, подіями й традиціями, які сприймалися як встановлені Богом взірці, тобто типи майбутніх і при цьому більш досконалих та значних фактів. Типологічній екзегезі протиставлялася екзегеза алегорична, суть якої полягала в алегоричному розгляді кожного слова Святого Письма²⁸.

Такі особливості творчості християнських письменників давно знаходяться в полі зору дослідників і отримали в них достатньо чітку оцінку. На цілій низці переконливих прикладів зі Святого Письма К.-Д. Зеєман продемонстрував, що події Старого Завіту були прототипами майбутнього, і цей паралелізм символізував перехід від недосконалого минулого до більш досконалого теперішнього²⁹. Схожим чином розмірковує С.В. Козлов, який вказує на те, що принцип

²⁸ Проте, як показує Г.О. Вольфсон, терміни «тип» та «алегорія», як і деякі інші, запозичені апостолом Павлом у Філона, не протиставлялися, а використовувалися ним на позначення небуквальної пророчої (non-literal predictive) інтерпретації. Загалом, дослідник виділяє чотири види небуквальної інтерпретації старозавітних текстів у Новому Завіті (в основному в посланнях апостола Павла): по-перше, інтерпретації, пов'язані з передбаченням першого пришествя Ісуса Христа; по-друге, інтерпретації, які передбачають друге пришествя Спасителя; по-третє, інтерпретації, які стосуються передіснування Христа; і по-четверте, інтерпретації питань закону й моралі. Ці види небуквального витлумачення старозавітних текстів названі ним, відповідно, як адвентуальний (adventual), есхатологічний (eschatological), передекзистенційний (preexistential) та моральний (moral). Як відзначає американський науковець, всі ці чотири види інтерпретації за типом схожі з рабиністичною інтерпретацією мідраша і жодна не є філософською за прикладом філонівської, за винятком хіба що передекзистенційної, яка може відображати певні філософські ідеї. Див. про це: *Wolfson, H.A. Op. cit. — P. 39–43.*

²⁹ *Зеєман К.Д. Цит. пр. — С. 80.*

символічного паралелізму Старого й Нового Завітів був структуроформувальним, організаційним принципом побудови середньовічних екзегетичних творів. На його думку, зіставлення Старого й Нового Завітів — це своєрідна форма осмислення історичного досвіду, філософське бачення вічного й змінного в історії. На цю обставину російський дослідник звернув увагу, вивчаючи сюжетно-композиційні та стилістичні особливості ораторської прози Давньої Русі, взірцевим прикладом якої є урочисте красномовство Кирила Туровського. Не можна не погодитися, що новозавітні образи й сюжети не тільки передбачають узагальнення подальшого історичного досвіду, але й складають своєрідну «основу філософування про деякі вічні духовні сутності, начебто явлені в новозавітній розповіді»³⁰. На світоглядний, а не суто естетичний характер біблійних паралелей, які використовувалися середньовічними письменниками, вказує також білоруська дослідниця Любов Левшун. На її думку, звертання до паралелізму викликане не естетичними вимогами, а світоглядним принципом, що розкриває онтологічну сутність зображуваних речей з погляду домобудівного задуму Творця³¹.

Таким чином, у Сказанні ми бачимо яскравий приклад використання давньоруським автором типологічної екзегези. Засновані на паралелізмі Старого й Нового Завітів багатопланові алегорії у творах Кирила Туровського через власну багатозначність

³⁰ Козлов С.В. Из наблюдений над сюжетно-композиционными и стилистическими особенностями ораторской прозы Древней Руси («Слово в неделю цветоносную» Кирилла Туровского и византийско-болгарская традиция) // Вопросы сюжета и композиции. — Горький: Изд-во ГГУ им. Н. И. Лобачевского, 1982. — С. 16.

³¹ Левшун Л.В. Очерки истории восточнославянской средневековой книжности: эволюция творческих методов. Минск: Европейский гуманитарный университет, 2000. — С. 94.

набувають властивості певної «прозорості»³², створюють перспективу, галерею образів різних часових пластів та, відповідно, перетворюються на символи. У межах цієї системи чернецтво символізує собою ідеальну форму християнства, в якій, за словами Ю.М. Лотмана, «конденсується» духовний зміст досвіду християнського вчення³³.

Усвідомлюючи всю складність та неоднозначність розрізнення символу та алегорії, спробуємо прояснити їх взаємовідношення як у загальнотеоретичному сенсі, так і на конкретному змісті твору Кирила Туровського. Такі уточнення дають змогу наблизитися до розуміння особливостей середньовічного світосприйняття.

Визначальну роль символічного мислення для середньовічної, зокрема давньоруської, культури відзначають практично всі дослідники. Наприклад, М.М. Громов вважає, що символічне світовідношення було характерним для середньовічного мислення, яке в буденній емпіричній дійсності знаходило вищий аналогічний, сакральний смисл³⁴. Із символізацією та її розкриттям пов'язує створення образної системи самотутніх писань Кирила Туровського В.В. Колесов. Як зауважує вчений, у притчево-алегоричному стилі Кирила роль метафори виконує символ, тоді як засобами метонімії будується перифраза,

³² Сергій Аверинцев визначає такі особливості символу: «(...) Переходячи в [символ], образ стає «прозорим»; смисл «просвічує» крізь нього, даний саме як смислова *глибина*, смислова *перспектива*, яка потребує нелегкого «входження» в себе. Смисл С. не можна дешифрувати простим зусиллям розуму, в нього потрібно «вжитися». Саме в цьому й полягає принципова відмінність С. від *алегорії*: смисл С. не існує у виді певної раціональної формули, яку можна «вкласти» в образ і згодом видобути з образу. (...) Вже та обставина, що будь-який С. взагалі має «смисл», сама символізує наявність «смислу» в світі та житті. (...) Смисл С. об'єктивно здійснює себе не як наявність, а як динамічна тенденція: він не даний, а заданий» (Аверинцев С.С. *Софія — Логос. Словник.* — К.: Дух і Літера, 1999. — С. 154–159).

³³ Лотман Ю.М. Символ в системе культуры // Лотман Ю.М. *Внутри мыслящих миров. Человек — текст — семиосфера — история.* — М.: Языки русской культуры, 1996. — С. 146–160.

³⁴ Громов М.Н. *Творческие методы древнерусских мыслителей* // Громов М. Н., Мильков В.В. *Идейные течения древнерусской мысли.* — СПб.: РХГИ, 2001. — С. 32.

й це «основний засіб «перекладу» візантійської метафоричної образності на слов'янську мову»³⁵. Він також розглядає символізм, пов'язаний із запозиченням готових християнських символів, як одну з основних рис, спільних для давньоруського та західноєвропейського Середньовіччя³⁶. Польський дослідник творчості Кирила Туровського Вацлав Гриневич вважає, що через символічні відношення у Середньовіччі виражали «вічні правди» про людину, світ, Бога. Водночас він протиставляє символ і метафору, оскільки метафори ґрунтуються на спостереженнях, почерпнутих безпосередньо із життя, тоді як символ виражає співвідношення у межах певної традиції, тому метафори у середньовічних текстах, за його твердженням, є символами, явними або прихованими, які ґрунтуються на паралелізмі світу видимого й невидимого, Божого й людського, небесного й земного³⁷. Ще раніше схожі зауваги зробив Д.С. Лихачов, підкреслюючи домінування символу над метафорою в середньовічних авторів та пов'язуючи це явище з тенденціями абстрагування в середньовічних текстах: відповідно, символ позначає, і його смисл абстрактний, тоді як метафора зображає, і її смисл конкретний³⁸. Перспективними для світоглядної інтерпретації середньовічних християнських текстів є спостереження С.В. Козлова, який доходить висновку про те, що середньовічний символ утворює своєрідну гносеологічну систему координат. Його висновки достатньо повно відображають особливості творчості давньоруських авторів, тому надамо слово самому авторові: «У сигніфікативній сфері символу давньоруської ораторської прози є декілька рівнів константних, смислових структур. Мова йде про теолого-філософську категорію «Бог / тварний світ / сатана» та залежні від неї антиномії («матеріальне / духовне», «частина / ціле», «про-

³⁵ Див.: Колесов В.В. Символ как семантически системообразующий компонент в текстах Кирилла Туровского // Kirill of Turov: Bishop, Preacher, Hymnographer / ed. Ingunn Lunde, 2000. Bergen. — Р. 131.

³⁶ Див.: Колесов В.В. Источники древнерусской культуры и истоки русской ментальности // Древняя Русь. Вопросы медиевистики. 2001. — № 3. — С. 1–9.

³⁷ Див.: Hryniewicz W. Op. cit. — S. 72–73.

³⁸ Див.: Лихачев Д.С. Избранные работы: В 3-т. Т. 1. — Л.: Худож. лит., 1987. — С. 441–443.

цес / результат», «боротьба / мир» та ін.) У «злічуванні», понятійній площині образу вибудовуються системи «гнозисних» (наприклад, «сокровенне / явлене»), моральнісних та естетичних концептів». На основі структурування ідейно-проблемного поля християнської книжності дослідник робить важливий висновок, а саме: «Середньовічний символ не просто складна, багатозначна алегорія, — це аксіологічний знак, який генерує оцінні імперативи та емотивні «експресиви» релігійно-моральнісного характеру. Конотативна сфера є джерелом «волютивної», повчальної, настановчої енергії»³⁹. Тут слід також згадати зауваження британського дослідника середньовічних проповідей Д. Д'Авре про те, що символізм, за визначенням соціальної антропології, може розглядатися як визначальна риса релігії взагалі, хоча релігія й не зводиться тільки до символізму. Іntenція символізму — наповнити світ смыслом, що для Середньовіччя значить зрозуміти світ і Святе Письмо⁴⁰. Така особливість середньовічної ментальності особливо зрозуміла, якщо порівняти погляд на світ в Античність та Середні віки. Зокрема, В. Даренський відзначає, що якщо в епоху Античності світ мислився як Космос — живе, розумне, довершене в собі ціле, — то в Середньовіччі він перетворюється на скінченне, тварне, смертне, онтологічно несамодостатнє буття, що й передбачає автоматичне відсилання до вищої, Божественної реальності у спробах осмислення світу і людини в ньому⁴¹. У загальних рисах, ознаки середньовічного символізму достатньо визначені.

Через це ми вважаємо, що якщо одинична паралель одного ряду (наприклад, стосовно риз Арона паралель у Старому Завіті чи паралель між Новим і Старим Завітами) — це швидше алегорія, то сукупність паралелей одного ряду та об'єднання образів різних алегоричних рядів (скажімо, образ постригу в його суто зовнішньому вияві, а також

³⁹ Козлов С.В. Символико-аллегорическая образность «цветов» в древнерусской ораторской прозе XI—XII в. // Древняя Русь. Вопросы медиевистики. — 2000. — № 2. — С. 52.

⁴⁰ Див.: D'Avray D. Symbolism and Medieval Religious Thought // The Medieval World. London, New York: Routledge, 2002. — Р. 267–278.

⁴¹ Див.: Даренський В. Гносеологічна парадигма християнської філософії // Філософська думка. — 2007. — № 3. — С. 100–101.

у всіх паралелях та значеннях у Старому й Новому Завітах) можна вважати символом⁴², особливо якщо врахувати динамізм значення символу, який передбачає участь у реалізації його значення, погляд на його попередню культурну історію й проєкції на ситуацію тут-і-тепер, розгортання у всіх часових напрямках.

Підсумовуючи все сказане, можна дійти висновку, що саме чернече життя, за поглядами Кирила Туровського, є умовою досягнення істинної мудрості, а розумність чернечого життя, відповідно, полягає в мудрому розумінні глибоко символічного за своєю суттю аскетичного ідеалу. Цей ідеал, будучи творінням особливого типу раціональності⁴³, не тільки символічний за своєю суттю, він глибоко осмислений автором та наповнений значенням відповідно до давньої традиції християнського символізму, прикладом чого є Сказання з його своєрідною «герменевтикою монашого одягу». Демонстрацією особливого типу середньовічної «раціоналізації» можна вважати й сам символіко-алегоричний метод викладу давньоруським любомудром власних ідей. Зокрема, приклад типологічної екзегези в Сказанні, який складається з алегоричних відповідників окремих подій Старого й Нового Завітів, свідчить не тільки про знання Кирилом цього екзегетичного прийому та Святого Письма взагалі, але також ілюструє символізм середньовічного світорозуміння, його тенденцію до наповнення світу смыслом як характерну рису християнського дискурсу взагалі. У Кирила Туровського образ ченця є символом, мовби ідеальною формою християнства, яка акумулює в собі духовний зміст християнського вчення; ця закорінена в онтологічних основах релігійної доктрини символіка слугує настановчим цілям, талановито представленим давньоруським мислителем алегоричними образами, які розгортають стрижневі ідеї його твору.

⁴² Д. Д'Авре вважає символізм, виражений, наприклад, у паралелізмі Старого й Нового Завітів, формою естетичної та синтетичної думки середньовічних авторів, у якій ми знаходимо особливість саме християнського символізму, на відміну від античного. (*D'Avray D. Op. cit. P. 275.*)

⁴³ Див.: *Даренський В.* Цит. пр. С. 100 – 118. Зокрема, дослідник, спираючись на праці П. Флоровського, О. Лосева, В. Ерна та інших філософів і мислителів виділяє такі концептуальні засади християнської гносеології, як «енергійний» дискурс, «логізм» (на противагу раціоналізмові), специфічну рефлексивність і діалогізм, сутнісний антиномізм людського розуму та апофатичну діалектику.

Дмитро Гордієнко

САКРАЛІЗАЦІЯ ВЛАДИ В «СЛОВІ ПРО ЗАКОН І БЛАГОДАТЬ» ІЛАРІОНА

Сакралізація влади та її носіїв — одна з ключових проблем при розгляді багатоманітності форм, напрямків і меж соціополітичної еволюції в архаїчних та традиційних суспільствах. Під «сакральною владою» розуміється така влада, «яка легітимізується за допомогою апеляції до надприродних сил. Онтологічна структура такої влади — підкорення людини надприродній силі, авторитет якої переноситься або на окремих людей, або на цілі соціальні інститути, що представляють надприродну силу в соціумі і володіють вищою владою як носії сакрального авторитету» [2, с. 8].

У розгляді даної теми для культури Візантії, а через неї і Русі, важливим є синтез християнської теології і догматики з неоплатонічною філософією, вперше здійснений у каппадокійській школі, що мала прямий вплив на Псевдо-Діонісія Ареопігита, «*Corpus Areopagiticus*» якого є по суті квінтесенцією християнського неоплатонізму. Псевдо-Діонісій вибудував цілу гносеологічну теорію символу. Він заперечив шлях логічного пізнання Бога, який є «непомисленим». Лише символічні знаки, що містять відблиск божественного світла, є досяжними для людського розуміння.

Саме із метафізичної першооснови («образ — первообраз») випливає висновок про володаря як «живого образу» свого сакрального первообразу — боголюдини Ісуса Христа, і це визначало сакралізацію місця і функцій володаря в земній ієрархії як намісника Христа.

Таким чином, як відмічає М. Савельєва, влада проявляє себе лише в сфері *символів*. Разом з тим зникають умови для емпіричного існування зазначеного феномена, тому інтерпретація досвіду влади є лише відображенням умов існування влади в мові і як найближча експлікація свідомості в простір влади [22, с. 16].

Якщо розглянути твір митрополита Іларіона, то для давньоруської філософської культури вже знаковою є сама його назва як «Слово». Адже Слово, через аналогію зі Словом — другою іпостассю Трійці, є посередником між людиною і Богом. Відповідно і процес пізнання не мислимий інакше як через витлумачення істини, що прихована в Слові.

На сьогодні, творчий доробок Іларіона в науці загалом висвітлений досить добре, проте низка питань залишається відкритою, серед яких є і проблема дослідження пам'ятки як «політичного» трактату, а отже виявлення в ній і тих ідей, що визначають природу верховної влади. Так, уже М. Козлов [14, с. 12], аналізуючи «Слово» Іларіона, фіксував у ньому уявлення про «Богом дану» світську владу. Н. Золотухіна [11, с. 15] та О. Замалєєв [10, с. 113–115] свої дослідження власне й акцентували на цій ідеї. Подібну позицію підтримував і І. Будовніц [4, с. 68]. Натомість І. Чичуров ідею божественної санкції верховної влади не відносив до основних у «Слові» [24, с. 130–131].

У західному і східному християнстві під намісником Христа на землі (*Vicarius Christi*) розумілась особа, яка була присутньою в рамках політичної теології не просто як образ свого небесного первообразу — Царя Небесного Ісуса Христа (бо ним був кожен християнин), а — у силу вселенської «посади», що займала ця особа, — як вселенський «живий образ» Ісуса Христа. Власне мовиться про феномен sacramentalної присутності первообразу в своєму живому втіленні — наміснику Христа на землі.

Для Римської імперії прийняття християнства в якості державного культу стало логічним кроком, що завершив легітимізацію універсальної вселенської теократичної монархії. Саме для легітимізації Римської імперії як *вселенської та її правителя як автократора* найбільше підходило християнське розуміння взаємодії двох світів:

небесного і земного. *«Єдине Царство Небесне на чолі з єдиним Царем Небесним як належне найбільше відповідало соціальним реаліям Римської імперії як суцього»* [2, с. 46].

С. Аверинцев відмічав, що з запровадженням християнства як державного культу ідеологія священної держави і християнська ідеологія виявились скріпленими в єдину систему «політичної ортодоксії». Їх злиття могло проходити не інакше як за сприяння платонічно обрामленого символізму. Для християнської «політичної ортодоксії» імператор сам по собі — лише людина, а, з другого боку, влада над людьми може належати лише Богу, а не людині. Вихід із цього вбачався єдиним: небожественний государ «бере участь у божественній владі», як, за доктриною Платона, тлінна річ «бере участь» у нетлінній ідеї [Див.: 1, с. 45—46]. За висловом Іоанна Мейендорфа, східно-християнській — візантійській культурі був притаманний такий феномен, як «релігійна есхатологія», що також належить до ієрархічного відображення (імітації) сущим сакрального належного [Див.: 18, с. 384]. Таким чином, у силу ефекту «відображення» Намісник Христа неминуче мав прагнути до зосередження у своїх руках світської і духовної влади, виконуючи соціальні функції свого первообразу — Ісуса Христа як царя і першосвященника.

Відтак наріжним камнем візантійської політичної думки було вчення про єдину християнську імперію і вселенського імператора — Намісника Христа на землі. Отже, василевс мав сприйматися населенням як Намісник Бога, *що єдиний у світі отримав владу безпосередньо від Христа*. З цього сприйняття імператора як «живого образу» Ісуса Христа на землі логічно випливало, що він ставав об'єктом релігійного культу.

Таким чином імператори Візантії брали і безпосередню участь у богослужінні. Вони мали право кадіння в храмах як ієреї, знаменували з трикірієм (трисвічник, що символізує три іпостасі Бога), мали право входу у вівтар через Царські ворота, причащалися окремо Тілом і Кров'ю Христа у вівтарі як архієреї, вели учительні бесіди з християнами.

Апогеем візантійської релігійної місії епохи Македонської династії було запровадження в кінці X ст. Руссю християнства як державної релігії, в результаті чого одна з найбільших і наймогутніших держав середньовіччя — Русь — увійшла до східнохристиянської візантійської ойкумени.

Розширення і зміцнення давньоруської держави, призвело до відособлення і вивищення військово-аристократичної еліти на чолі з київським князем. Влада київського князя у другій половині X ст. все більше набувала автократичних рис. Однак цей процес не знаходив потрібного обґрунтування в язичництві, яке не сприяло формуванню типу поведінки в соціумі, заснованого на прямій релігійній мотивації підкорення князівській владі.

Таким чином, акт хрещення Русі 988 р., серед всього різноманіття причин, був зумовлений і потребами ідеологічними, які зумовлювались реаліями тогочасної як міжнародної, так і внутрішньої політики Русі. Тому митрополит Іларіон чітко визначає, що хрещення Русі було акцією суто політичною: «...а якщо хто і не любов'ю, то під страхом того, хто звелів, хрестився, оскільки було благовір'я його (князя Володимира. — Д.Г.) з владою поєднане» [12, с. 18].

Отже, як слушно відмічає Л. Андрєєва, князь Володимир, здійснюючи християнізацію Русі, прагнуч, серед іншого, й світоглядно обґрунтувати сакральність автократичної князівської влади, заснованої на *прямій релігійній мотивації* підкорення населення князю [2, с. 181]. Саме з запровадженням християнства можна пов'язувати спроби установаження «істинно» автократичної княжої влади, про що говорить й Іван Грозний у своєму першому посланні до князя Курбського, де він відраховує «істинного Російського царства самодержавство ... від великого князя Володимира, що просвітив Руську землю святим хрещенням» [Цит. за: 2, с. 182].

Таким чином у рамках християнської системи легітимізації влади монархічний устрій Царства Небесного був релігійною мотивацією для обґрунтування прагнення князів установити свою автократичну владу. Тут варто відмітити, що легітимація влади київського князя знайшла теоретичне осмислення ще в таких творах домонгольської Русі, як «Слово про Закон і Благодать» митрополита Іларіона,

«Пам'ять і похвала Володимирі» Іакова Мніха, «Послання про невинних» єпископа Даниїла до князя Володимира Мономаха та «Послання про піст» митрополита Никифора також до Володимира Мономаха.

Перший твір з цього ряду — «Слово про Закон і Благодать» написаний першим руським митрополитом, який до того ж був поставлений на катедру з порушенням константинопольської практики. Русь, яка прийняла християнство від Візантії, ні в чому не поступається Імперії — такий лейтмотив твору Іларіона. Інша важлива думка — зв'язок єдинодержавства Володимира і християнства: «... благовір'я того було поєднано з владою».

Говорячи про сакральний характер влади у творі Іларіона, насамперед необхідно відмітити уподібнення в «Слові» влади Володимира і його сина Ярослава Мудрого сакральній парі: царь Давид — царь Соломон:

Добрий вельми і вірний свідок — син твій Георгій, його поставив Господь наступником твоїм, твого володарювання. Не порушує він твоїх уставів, а стверджує; не зменшує надбань твого благовір'я, а навпаки збільшує; не говорить, а діє, вивершує тобою незавершене, як Соломон діла Давидові. І дім Божий великий Святий Його Премудрості створив на святість, на освячення міста твого. Її всілякою красою прикрасив, золотом і сріблом і каміннями коштовними і посудом священним. І є церква ця дивна і славна серед навколишніх країв, тому що не знайти такої в усій північній землі від сходу до заходу. І славне місто твоє Київ величністю, як вінцем увінчав... [12, с. 21].

Тут варто відмітити, що уподібнення володаря Давиду неминуче вело через інших царів Старого Завіту до Христа. Уподібнення володаря Давиду було важливим моментом в «оттоновській» імператорській ідеї. Саме в часи правління Оттона I особливу популярність набула сакральна пара — Давид і його син Соломон, як прообраз імператора Оттона I та його сина Оттона II, а на імперській короні, на двох пластинках, й були зображені царі Давид і Соломон. У Іларіона ж сакральна пара Давид — Соломон виступає як прообраз Володимира і його сина Ярослава. Подібно до Давида, який вручив владу своєму

сину Соломону, князь Володимир вручив владу Ярославу. У Старому Завіті після зведення Храму Бог підтверджує Соломону обіцяне, що його рід буде царювати над Ізраїлем: «трона царства твого над Ізраїлем Я поставлю навіки, як Я говорив був батькові твоєму Давидові, кажучи: «не буде переводу нікому з нащадків твоїх на Ізраїлевім троні» (1 Цар. 9:5). Через це порівняння з парою Давид — Соломон проводиться думка, що рід Володимира богообраний і йому в уділ віддана Руська земля. Загалом це уподібнення Іларіоном Володимира і Ярослава Давиду та Соломону йшло врозріз з офіційною доктриною Візантійської імперії, що закріплювала право на уподібнення старозавітнім царям як прообразам Христа лише за візантійськими імператорами.

З метою утвердження теократичної ролі київських князів, Іларіон вводить уподібнення князя Володимира й імператору Константину Великому, особливо проводячи паралель з головуванням Константина на Нікейському Соборі та головуванням Володимира на нараді єпископів:

Ти, уподібнення великого Костянтина: рівнорозумний, рівнохристололюбивий! Як Костянтин, шануєш служителів Господа! Він зі Святими Отцями Нікейського собору закон людям установив, ти ж — з новими нашими отцями, єпископами, сходився часто, з великим смиренням радився, як серед людей сих, які щойно спізнали Господа, закон установити... [12, с. 20].

В аспекті сакралізації влади київського князя важливою є думка Іларіона про те, що влада на землі належить Богу. Обґрунтовуючи цю тезу, Іларіон знову посилається на імператора Константина: «Він у еллінів і римлян цесарство Богу підкорив, ти ж — на Русі. Вже і в них і в нас Христос царем зветься» [12, с. 20]. Відповідно, володарь, будучи земною людиною, може брати участь у божественній владі символічно. Таким чином, Іларіон висловлює одну з фундаментальних засад у системі християнської сакралізації влади. Вже сама ця паралель з Константином чітко промовляє про сакральний вимір влади Володимира. Адже «Imperium Romanum» Константина Євсевій розглядає саме як образ Царства Божого. Так, у «Житті бла-

женного василевса Константина» Євсей чітко формулює свою думку, що лише через Христа «отримує образ верховного царювання і сам друг Божий, василевс наш (*Константин — Д.Г.*), і всім, що підкоряється на землі його керму, управляє, наслідуючи Всевишньому» [Цит. за: 2, с. 49].

Суттєвий для даної теми елемент виділив С. Біленький. Іларіон зображує Володимира тими засобами, які в тексті використовує на позначення Бога, Авраама й Мойсея [3, с. 19]. Політичний дискурс династичної структури (Землі як тіла князя) характеризується такими центральними означеннями, як Правда, Мужність та Смысл.

Володимир, постаючи провідником свого народу, як посередник має й відповідні функції. Саме в результаті його діяльності відходить «мрак ідоольський» та гине «тьма бісівська», натомість приходить «зоря благовір'я і слово євангельське». Таким чином у справі спасіння Русь має двох посередників — Христа і Володимира, які екстраполюються один на одного як «образ і первообраз».

Однак якщо Христос знімає опозицію «Бог — людство», то Володимир діє в «регіональному» контексті як хреститель Русі. Образи Христа та Володимира як посередників зображуються Іларіоном за спільною моделлю: інспірація Богом, втілення/перевтілення, місія в народі, результат/функції. При цьому Володимир функціонально діє як Христос: він виконав місію щодо Русі, яку Христу не вдалося здійснити щодо Іудеї.

Таким чином у творі Іларіона образ Бога практично екстраполюється на Володимира, який стає ніби місцевим «богом» і уособлює свій закон. Як і Бог, Володимир також щедро обдаровує різноманітних убогих, сиріт, хворих, боржників, вдів і всіх страждущих милості. У цьому він був подібний до Христа. Отже, Володимир як другий текстологічний посередник функціонально наближається до Христа — до Благодаті. Більш того Володимир як законодавець є певною калькою старозавітного Бога. Саме в образі Володимира торжествує Закон, так само як і влада.

Отже, земна влада в «Слові» Іларіона сакралізується не стільки у модусах «богопризначеності», скільки символічно: як відображення «небесної влади», та ієрархічно, як частина божественної всемогутності

(ідіома «земний владика»), себто, як висловився С. Аверинцев, образ «справедливого і доброго князя» впрягається в духовну культуру за схемою, «небожественний государ бере участь у божественній владі, так само як згідно доктрини Платона тлінна річ «бере участь» у нетлінній ідеї» [1, с. 46]. З іншого ж боку, як зазначав В. Малахов, етичні категорії «свідчать про певну буттєву вкоріненість людської свідомості, про її реальні витoki» [17, с. 125].

Говорячи про етику «ідеального володаря», втіленого в образі Володимира Великого як елемента сакральної влади, в «Слово про Закон і Благодать» Іларіона О. Киричок відмічає появу двох специфічно «руських» елементів у переліку князівських чеснот. Це — тематика роду та група лицарських елементів, пов'язаних із мужністю і доблестю [13, с. 123]. Сакралізація роду вже набувала певних рис і значення у Візантії в часи Македонського ренесансу, проте своєї довершеної форми концепція роду досягла на Русі. Таким чином, як зазначив В. Горський, «формування морального ідеалу князя в культурі Київської Русі здійснюється не шляхом механічного запозичення уявлень, що склались у християнському світогляді, але «накладанням» цих уявлень на образ епічного героя з притаманною йому вірою в долю, правом помсти, ідеалом лицарської вірності і честі, правом переможця на здобич, «буйством», як якостей, що характеризують істинного воїна-мужа» [7, с. 117].

Важливим елементом сакралізації влади є розуміння в культурі Русі образу міста, як упорядкованого священного простору, що протистоїть хаосу. Адже, як відмічає Ю. Лотман, як ідеальне втілення своєї землі, місто одночасно може виступати і як втілення образу свого первообразу — небесного граду і бути для навколишніх земель святиною [16, с. 275].

Святість міста визначалась і розташуванням у ньому християнських мурованих храмів. Так, за Іларіоном, Ярослав завершив справу Володимира з побудови Софії Київської, вже цим він зазначає виконання сакральної місії руськими князями. Християнські ж храми безпосередньо пов'язані з сакральним місцем свого функціонування, власне їх поява цим і зумовлена. Святість місця не втрачається і з часом, а навпаки, «акумулюючись, трансполується в часі, зорганізо-

вуючи навколишній простір», а компактно зосередження таких місць створює необхідні підстави, «духовні накопичення» «для виникнення сакрального центру нового, вищого порядку» [9, с. 52]. Саме таким і став святий град Київ. У концепції Іларіона, Київ, в який Володимир разом зі своєю бабкою Ольгою приніс хрест із Нового Єрусалима — Константинополя, так як Великий Константин це зробив із матір'ю своєю, принісши хрест з Єрусалима, після чого віра розійшлася по всій землі їхній. Таким чином Київ, через опосередкування Константинополя долучився до витоків і Божої віри, а отже й спасіння, і Священної історії та найзначущих сакральних місць — міст християнства. Київ, таким чином, продовжує лінію Єрусалим — Константинополь і стає для Русі тим, чим був Єрусалим для Ізраїля, а Константинополь — для Візантії в ідеальному розумінні. І як відмічає Юрій Завгородній, таким чином «ще одна складова киеворуського хронотопу відбулася» [9, с. 52]. Митрополит Іларіон чітко вказує навіть на особливість київського сакрального топосу: «І славне місто твоє (*Ярослава — Д.Г.*) Київ величністю, як вінцем, увінчав. Віддав людей своїх і град святий, всеславний, скорій на поміч християнам, Святий Богородиці» [12, с. 21].

Що стосується сакрального виміру влади руських князів, то на сьогодні ще не привернули уваги факт звернення у «Слові про Закон і Благодать» Іларіона до Володимира і Ярослава, як до «каганів». Як відомо, у літописі цим титулом іменується винятково володар хазар і жодного разу руський князь.

Вже у назві Іларіон зазначає «...і похвала кагану нашому Володимиру, від нього хрещені були», а в самій похвалі митрополит говорить: «хвалимо ж і ми ... нашого учителя і наставника, великого кагана нашої землі Володимира... Сей славний від славних народився, благородний від благородних каган наш Володимир...» і далі: «коли Бог побажав, людське єство скинув із себе каган наш (*Володимир — Д.Г.*)...», а також один раз Іларіон вживає слово «каган» щодо Ярослава, звертаючись, проте, до Володимира: «помолися за сина твого, благовірного кагана нашого Георгія...».

У давньоруських джерелах щодо Русі, слово «каган» зустрічається ще в «Слові о полку Ігоревім» («час каганів») стосовно Олега

Тмутараканського на позначення часів старих князів [19]. У східних джерелах, що відбивають реалії X—XII ст., титул «каган» щодо русів не вживається. З X ст. на позначення володарів Русі східні автори використовують термін «малик» [15, с. 118—119]. Наявний цей титул щодо русів і в західноєвропейських джерелах (наприклад, Бертинські аннали), однак, як зауважила І. Коновалова, зміст терміна «каган» щодо володарів Русі для IX—X ст. і для XI—XII ст. — різний [15, с. 115].

Саме слово «каган» являє собою добре відомий алтайський титул, вперше зафіксований китайськими історичними джерелами V і VI ст. по Р.Хр., він також добре відомий давньофранцузьким хронікам як титул *Chaganus* аварських вождів VII ст., що спустошували південно-східну Європу.

Однак, для дослідження політичних уявлень у культури Русі важливим є те значення терміна «каган», яке він мав у Східній Європі на початку XI ст. У самих же тюрків титул «каган» («хакан») означав верховного правителя, якому підкорялись інші правителі. Тому *хаканами*, наприклад, називали китайських імператорів [20, с. 152]. Так, аль-Хварізмі пояснює титул *хан* як «ар-ра'ис» (глава, вождь), а *хакан* — «ра'ис ар-руаса» (вождь вождів, головний вождь). Додатково він перекладає *хакан* як «малік турк ал-азам» (великий цар тюрк) або «хан хан» (хан ханів). Таким чином, *хакан* був вище хана, як великий князь вище звичайного князя. Власне, можна припустити, що поява на Русі титулу «Великий князь» є калькою з *каган*. Таким чином *каган* — це титул верховного правителя, під владою якого перебували інші правителі, нижчі за рангом [20, с. 152].

На Русь цей термін найімовірніше прийшов з Хазарії [Див.: 15]. Так, В. Петрухін звернув увагу, що Ібн Фадлан, описуючи побут царя (малика) русів уподібнював його до хазарського кагана [21, с. 73—74]. Це єдиний, хто зі східних авторів того часу, який безпосередньо спілкувався зі своїми інформаторами — русами, а не брав інформацію з книжкових джерел. Щодо причини запозичення саме хазарського титулу «каган» Володимиром і Ярославом В. Петрухін припустив, що це було зумовлено символікою єдиновладдя і легітимації київської великокнязівської влади над підкореними племенами [21, с. 77]. На

думку ж І. Коновалової, титул «каган» вживався у міжнародній практиці Русі [15, с. 120–121], а саме прийняття титулу не було пов'язано з запозиченням якихось елементів державно-адміністративної системи Хазарії, а зумовлювалось внутрішніми потребами держави — з проблемою створення системи сеньйорату [15, с. 125]. Реальним титул «каган» для руських князів означеного періоду вважав А. Новосельцев [20, с. 159] і лише І. Добродомов зазначив, що «титул каган, що застосовувався до руських князів XI ст. був не світським, а сакральним титулом духовних правителів, що обожнювались за хазарським зразком» [8]. Проте повна відсутність даного титулу в літописах, може промовляти за відсутність його і в реальному політичному житті Русі, а вживання його в Іларіона — ідеологічними потребами обґрунтування сакрального характеру князівської влади.

Як і в європейській культурі, сакралізація влади притаманна культурам Сходу, де, до того ж, на відміну від Європи, влада царя і священника не розділялись (як, скажімо, патріарха й імператора). Божественне походження влади земного правителя вже прослідковується в самому його найменуванні як «малик» (царь), що співзвучно з «малеак» («ангел» або «посланець»). Етимологічно ці два слова сягають одного й того ж поняття [6, с. 106]. Відповідно вже В. Григор'єв відмічав наявність у Хазарському каганаті традиційного для тюркських держав двовладдя священного царя — кагана і реального, «світського» царя — бека [Цит. за: 21, с. 73].

Найбільш повні відомості про кагана Хазар містяться у арабських авторів X ст. — періоду занепаду Хазарії. Особливий же інтерес являють повідомлення ал-Масуді. Він, зокрема, відмічає, що в Хазарській державі X ст., окрім царя (малика), який володів всією повнотою влади, був ще й інший володар, що мав титул *каган*. Цей каган зображений як почесний в'язень, що мешкав у палаці і не брав жодної реальної участі в державних справах. Далі зазначається, що каган обов'язково вибирався із певного знатного роду і символізував верховну владу [20, с. 152–153]. Ібн Фадлан, говорячи про хазар, повідомляє, що «час [правління] царя — сорок років. Якщо він переживе їх [хоча б] на один день, то піддані і його наближені звільняють

його або убивають і кажуть: «У нього розум уже зменшився і його думки [стали] заплутаними» [Цит. за: 21, с. 74]. Подібно описує й східна традиція, яка йде від ал-Істахрі та Ібн Хаукаля, що при вступі кагана на престол, його душать шовковим шнурком і запитують, скільки років той хоче правити. Каган не має права правити далі зазначеного терміну. Коли каган досягне визначеного ним самим віку, його вбивають. Отже, як слушно підмітив Є. Кичанов, в цьому ритуалі прослідковується не стільки вибори кагана, як його вибранність [Цит. за: 23]. Таким чином каган як і шаман втілював собою космічний зв'язок між землею і небом, а сам, відповідно, належав до іншого «світу» [21, с. 75]. Цей ритуал сягає своїх витоків ще архаїчної епохи.

Проте з прийняттям верхівкою каганату іудаїзму, а значною частиною населення мусульманства і християнства, сакральний каган, з його ритуальним вбивством був несумісний з монотеїстичними релігіями. Тому всі східні автори, починаючи від Ібн Русте, зазначають, що каган як і бек, сповідує іудаїзм, який зовсім не сумісний з ритуальним вбивством царя. Однак, ці автори брали свою інформацію з книжкових джерел. Можна припустити, що реальна практика була іншою. Відповідно у відомому хазарсько-єврейському листуванні місця сакральному кагану взагалі не було, як не сумісному з іудаїзмом. Однак це не означає, що його не було вже й у самому хазарському суспільстві. 965 р., за літописом, проти князя Святослава вийшли хазари на чолі зі своїм каганом.

Отже, в Хазарському каганаті саме каган був носієм сакральної влади, він був «живим богом», у той час як малик представляв реальну владу, був володарем. Таку ситуацію добре знали на Русі, чому сприяло багатовікове сусідство з хазарським каганатом. Звісно, у запозиченні титулу *каган* можна вбачати й елементи *translatio Imperio*, однак влада імператора теж є сакралізованою, позаяк імператор є земним образом свого небесного первообразу — Царя Небесно Ісуса Христа. А отже, окрім претендування на першу роль Русі в регіоні Східної Європи, у вживанні титулу *каган* у суто християнському тексті можна вбачати елементи сакралізації влади київського князя. Іларіон на позначення ідеї сакралізації влади вжив термін добре знайомий і зрозумілий його слухачам. Прикметно, що титулом *каган*

названо руського князя і на графіті з Софії Київської [5, с. 49]. Найімовірніше цим титулом названо саме Володимира, попри те, що графіті накреслено на фресці св. Михаїла (молитовне ім'я Володимира), саме щодо Володимира найперше і вживається цей титул в Іларіона. Відтак, титул «каган» для початку XI ст. був суто ідеологічним (книжним) конструктом і не мав жодного реального використання в політичному житті Русі.

Таким чином, твір Іларіона Київського «Слово про Закон і Благодать» досить «щільно насичений» елементами «політичної теології». Серед них можна виділити ті, що відображають концепцію сакралізації великокнязівської влади:

- 1) уподібнення Володимира і Ярослава сакральній старозавітній парі «Давид — Соломон»;
- 2) уподібнення Володимира до Константина Великого (єдиного канонізованого візантійського імператора);
- 3) набір чеснот ідеального правителя, який у своїх діях має наслідувати Христу і давати приклад своїм вірним — підлеглим, і тут розуміється насамперед Володимир;
- 4) уславлення роду (в чому можна вбачати елемент синтезу місцевої «традиції» з релігійно-політичною доктриною Візантії);
- 5) сакралізація простору — Києва, а через нього — його творців князів Володимира і Ярослава;
- 6) вживання сакралізованого титулу «каган» щодо руського князя.

Таким чином, з одного боку, можна з впевненістю стверджувати, що теорія божественної природи влади присутня в «Слові» Іларіона, і є однією з ключових тем. А з іншого, на прикладі «політичної теології» Іларіона можна побачити й шляхи, і методи засвоєння філософською культурою Русі неоплатонічної традиції та її творче осмислення і опрацювання. Іларіон, сприймаючи одну з основоположних ідей християнського розуміння влади як сакральної, осмислює її в контексті руської традиції.

ЛІТЕРАТУРА

1. *Аверинцев С.С. Эволюция философской мысли / С.С. Аверинцев // Культура Византии: IV — первая половина VII в. — Москва: Наука, 1984. — С. 42—78.*
2. *Андреева Л.А. Сакрализация власти в истории христианской цивилизации: Латинский Запад и православный Восток / Л.А. Андреева. — Москва: Ладомир, 2007. — 304 с. [4]*
3. *Біленький С. Іларіон Київський: риторика влади, влада риторики / С. Біленький // Просемінарій. Медієвістика: історія церкви, науки і культури. — К.: КНУ імені Тараса Шевченка, 1998. — Вип. 2. — С. 7—28.*
4. *Будовниц И.У. Общественно-политическая мысль Древней Руси (XI—XIV вв.) / И.У. Будовниц. — Москва: Изд-во АН СССР, 1960. — 448 с.*
5. *Высоцкий С.А. Древнейшие надписи Софии Киевской. — Выпуск 1: XI—XIV вв. / С.А. Высоцкий. — К.: Наукова думка, 1966. — 240 с.*
6. *Генон Р. Царь мира // Вопросы философии. — 1993. — № 3. — С. 97—133.*
7. *Горский В.С. Философские идеи в культуре Киевской Руси XI — нач. XII вв. / В.С. Горский. — К.: Наук. думка, 1988. — 215 с.*
8. *Добродомов И.Г. Каган: титул или сравнение? / И.Г. Добродомов // Восточная Европа в древности и средневековье. Язычество, христианство, церковь / Чтения памяти чл.-корр. АН СССР В.Т. Пашуто (г. Москва, 20—22 февраля 1995 г.). Тез. докл. — Москва, 1995. — С. 16—17.*
9. *Завгородній Ю. Київ у системі сакральної онтології в культурі давньоруської доби / Ю. Завгородній // Наукові записки НаУКМА. — Т. 8: Філософія, право. — К., 1999. — С. 50—55.*

10. Замалеев А.Ф. Философская мысль в средневековой Руси (XI—XVII вв.) / А.Ф. Замалеев. — Ленинград: Наука ЛО, 1987. — 247 с.
11. Золотухина Н.М. Развитие русской средневековой политико-правовой мысли / Н.М. Золотухина. — Москва: Юрид. лит., 1985. — 200 с.
12. Іларіон Київський. Слово про Закон і Благодать / Пер. С. Бондаря // Історія філософії України. Хрестоматія: Навч. посібник / Упорядники М.Ф. Тарасенко, М.Ю. Русин, А.К. Бично та ін. — К.: Либідь, 1993. — С. 7—28.
13. Киричок О.Б. Біля джерел української світськості: засади дружинної етики в культурі Київської Русі / О. Киричок. — Полтава: ПДАА, 2005. — 256 с.
14. Козлов Н.С. Развитие общественно-политической и философской мысли в Эпоху Русского Средневековья IX—XVI вв. Лекция для студентов-заочников философ. фак. гос. ун-тов / Н.С. Козлов. — Москва: Изд-во Моск. ун-та, 1961. — 80 с.
15. Коновалова И.Г. О возможных источниках заимствования титула «каган» в Древней Руси / И.Г. Коновалова // Славяне и их соседи. Славяне и кочевой мир. Выпуск 10. — Москва: Наука, 2001. — С. 108—135.
16. Лотман Ю.М. Символические пространства. 4: Символика Петербурга / Ю.М. Лотман // Лотман Ю.М. Внутри мыслящих миров. Человек — текст — семиотика — история. — Москва: Языки русской культуры, 1996. — С. 270—283.
17. Малахов В. А. Етика: Курс лекцій. Навч. посібник / В.А. Малахов. — К.: Либідь, 2000. — 384 с.
18. Мейедорф И. Византийское богословие: Исторические направления и вероучения / И. Мейедорф. — Москва, 2001. — 428 с.
19. Менгес К. Восточные элементы в «Слове о полку Игореве» / К. Менгес. — Ленинград: Наука, 1979. — С. 107—111.
20. Новосельцев А.П. К вопросу об одном из древнейших титулов русского князя / А.П. Новосельцев // История СССР. — 1982. — № 4. — С. 150—159.

21. *Петрухин В.Я.* К вопросу о сакральном статусе хазарского кагана: традиция и реальность / В.Я. Петрухин // Славяне и их соседи. Славяне и кочевой мир. Выпуск 10. — Москва: Наука, 2001. — С. 73—78.
22. *Савельева М.Ю.* Монархия как форма самоопределения личности. Российский опыт становления феномена «сакральное» / М.Ю. Савельева. — К.: ПАРАПАН, 2007. — 412 с.
23. *Сагалаев А.М.* Традиционное мировоззрение тюрков Южной Сибири: Знак и ритуал / А.М. Сагалаев, И.В. Октябрьская. — Новосибирск, 1998. — С. 92.
24. *Чичуров И.С.* Политическая идеология Средневековья: Византия и Русь / И.С. Чичуров. — Москва, 1990. — 176 с.

Олександр Киричок

ХРИСТОЛОГІЧНА ПРОБЛЕМА В ДАВНЬОРУСЬКІЙ ФІЛОСОФСЬКІЙ КУЛЬТУРІ: ПОЛІТИЧНЕ ВИТЛУМАЧЕННЯ І ПОРІВНЯЛЬНА ТЕКСТОЛОГІЯ

У «Слові про Закон і Благодать» Іларіона міститься наступний фрагмент, присвячений Ісусу Христу:

«Іако члкъ во оутробѣ матерню растааше. и іако бѣ
изиде дѣвства не вѣжъ. іако члкъ | матерне млѣко
пріатъ. и | іако бѣ пристави агглы съ па|стухы пѣти. слава
въ вы|шніхъ бж. іако члкъ повить|сѧ въ пелены. и іако
бѣ вълхвы | звѣздою ведаше. іако члкъ | възлеже въ
іаслехъ. и іако бѣ | ѿ волхвъ дары и поклоненіе | пріатъ.
іако члкъ бѣжааше | въ египетъ. и іако бж ржкотво|реніа
египетськаа поклони|шасѧ. іако члкъ пріиде на кре|шеніе.
іако бѣ іорданъ оустра|шивсѧ възвратисѧ. іако
человѣкъ ѡбнаживсѧ вълѣзе || въ водѣ. іако бѣ ѿ оца
послжш|ство пріатъ. се естъ снъ мой | възлюбленъ. іако
члкъ по|стисѧ м. днѣи възаалка. и | іако бѣ повѣди іскж
шающаг. ~ | Іако члкъ иде на бракъ кана гали|лен. іако
бѣ водѣ въ вино при|ложи. іако члкъ въ кораблѣ | съпааше
іако бѣ запрѣти вѣ|тром и морю. и послжшашъ | его.
іако члкъ по лазари просле|зисѧ. іако бѣ въскрѣси и ѿ
ме|ртвыхъ. іако члкъ на ѡсла | въсѣде. іако бж зваахъ.
блго|словленъ градыи въ имѧ гнѣ. | іако члкъ распатъ
высть. | іако бѣ своєю властїю. съпро|патааго съ нимъ
выпжсти | въ раи. іако члкъ оцѣта въкж|шь испжсти дхъ. іако
бѣ слнцѣ помрачи. и землею потрѣсе. ~ | Іако члкъ
въ гробѣ положенъ бы || іако бѣ ада разруши и
дшѣ | свободи. іако члка печатлѣша | въ гробѣ. іако бѣ
изиде печат|ти цѣлы съхранѣ. іако члка | тыцаахжсѧ іудеи
оутанити | въскрсеніе. мьздаще стражи. | нъ іако бѣ
оувѣдѣсѧ. и позна|нъ бы всѣми конци земля» [2, лл. 176
зв. — 177 зв.].

Цей уривок є своєрідним формулюванням головної тези так званого христологічного догмату, твердження про людську і водночас божественну природу Христа, про те, що Христос є і людиною, і Богом.

Ми спробуємо осмислити особливості функціонування цього догмату в давньоруській культурі на прикладі порівняльно-текстологічного аналізу деяких текстів, а також встановити його зв'язок із політично-філософськими ідеями Київської Русі, насамперед з тими, що мали собі за мету сформувати у масовій свідомості уявлення про образ, призначення та легітимність князівської влади.

Відомим фактом є те, що архітектоніка візантійської політичної філософії, головні засади якої великою мірою успадкувала Київська Русь, окреслювалась так званим теократичним ідеалом. Двома складовими частинами цього ідеалу були: ідея виняткового статусу верховного правителя як «намісника Бога на Землі» та ідея «священної держави» (землі) як своєрідного «царства Божого». Паралельно з теоретичною розробкою цих ідей відбувалася активна сакралізація особи правителя та підвладної йому землі всіма можливими вербальними, невербальними і контекстуальними засобами. У дослідженнях візантологів і славістів механізми вербалізації та фасцинації цих уявлень описані достатньо детально, однак питання яким саме чином сакралізація влади корелювала із христологічним догматом, дослідники досить часто обминали увагою. На наш погляд, основою для такого взаємозв'язку в межах християнської політичної філософії був концепт христонаслідування, уподібнення представника найвищої влади Ісусу Христу, який можна визнати головним моментом у сакралізації влади. Імператор чи то князь в системі таких уявлень сам по собі був всього лише людиною, але людиною, яку Бог, за влучним висловом С. Аверінцева, призначив «тимчасово виконувати обов'язки Христа» [1, с. 117]. Однак, незважаючи на те, що правитель за своїм статусом вже був по відношенню до Ісуса Христа «його замісником і намісником, так би мовити віце-Христом» [1, с. 117], він все-одно мав всіляко наслідувати Христа і уподібнюватися йому. Парадоксально, що такий особливий статус правителя був водночас онтологічно-можливим і онтологічно-дійсним; уподібнення Христу означало

і його наслідування, і вже засвідчене володіння певними його ознаками, що виступали як онтологічні привілеї. Як це по суті впливало із візантійських теократичних ідей, правитель, на відміну від звичайної людини, вже при народженні мав на собі певну божественну печать — печать подібності Христу.

Що ж до Іларіонового «Слова...», яке ми процитували на початку нашого викладу, то проблема присутності у тексті і теократичного ідеалу і концепції наслідування Христа на сьогодні є дискусійною. Щодо теократичного ідеалу, думки вчених розділилися: достатньо імениті дослідники Київської Русі такі, як І.У. Будовніц [5, с. 68], О.Ф. Замалєєв [11, с. 113–115], Н.М. Золотухіна [12, с. 15], М.С. Козлов [15] визнають в Іларіона наявність візантійського уявлення про «Богом дану» світську владу, однак з ними не погоджується не менш авторитетний візантолог І.С. Чичуров, котрий стверджує, що в «Слові про Закон і Благодать» ідея божественної санкції верховної влади не відноситься до основних [21, с. 130–131]. Недостатньо дослідженою є й проблема христонаслідування у «Слові про Закон і Благодать», а що стосується її взаємозв'язку із теократичним ідеалом, то дана тема взагалі спеціально вченими не розглядалася. Тому наше дослідження, очевидно, не може рухатися відомими стежками, і так чи інакше буде занурене в царину припущень і гіпотез.

Отже, спробуємо спочатку з'ясувати, чи були взагалі присутні ідеї божественного походження влади та христонаслідування у «Слові про Закон і Благодать». Одразу зазначимо, що в явному вигляді ці ідеї в тексті не зустрічаються, їх наявність ми можемо виявити тільки на основі аналізу композиційної будови тексту, його мови та вербальних конструкцій.

Опосередкованими доказами присутності ідеї наслідування князем Христа та теократичного ідеалу у Іларіона є кількісні і частотні характеристики тексту — композиційно твір побудований так, що по суті два найбільших смислових відрізки присвячені образам Христа та князя Володимира. Заявленій у заголовку темі, тобто співвідношенню Закону і Благодаті, відведено менше третини тексту, та власне й сама назва, яку прийнято у підручниках скорочувати до першої

фрази: «Слово про Закон і Благодать», цим самим нібито акцентуючи увагу на головній проблемі твору, в дійсності має значно розгорнутішу структуру, яка вказує на наявність інших тематичних рубрик, серед яких — прославлення Христа та похвала князю Володимиру: «Ѡ законѣ мѡисѣѡмѣ данѣѣмѣ. ѡ ѡ бѣлогодѣти ѡ їстиѣнѣ, їѣ христомѣ бывшїи. ѡ како законѣ ѡтїде. бл҃гѣть же ѡ истина. всю землю испоѣлни. ѡ вѣра вѣ всѣ ѣзыки простресѣ ѡ до нашего ѣзыѣка роуѣскаго. ѡ похвала кагаѣноу нашему влодимероу. ѡ него же крїѣени быхомѣ. ѡ мѣтва кѣ бѣж ѡ всеѣ зеѣмла нашеѣ» [2, л. 168]. У самому ж тексті майже дві його третини у приблизно рівних долях відводяться прославленню Христа та князя Володимира.

На наявність ідеї христонаслідування неявно вказує також один із моментів, де йдеться про Володимира, який в «вѣ хѣ ѡблѣчесѣ..., сѣнѣ бывѣ неѣтлѣнїѣ. сѣнѣ вѣскрѣшенїѣ» [2, л. 186], тобто став по суті Христом. В іншому місці також можна завбачити у неявному вигляді тему теократичного христонаслідування: у частині тексту, присвяченій Володимиру, констатується його богообраність, наявність «Божої печаті», необхідної і невід’ємної у сакралізації верховної влади («приде на нь посѣщенїе выѣшнаѣго. призрѣ на нь всеѣмоуѣ лостивое ѡко бѣлаѣго бѣ» [2, л. 185 зв.]). Нижче по тексту Іларіон, задавши питанням, що саме спонукало Володимира прийняти Христа і охрестити Руську землю, знаходить відповідь у визнанні певної дії самого Бога стосовно князя («по истиѣнѣ быѣ на тебѣ бл҃женство ѣѣ їса» [2, л. 188]), адже Володимир, на його думку, не мав достатніх мотивів і наглядних взірців для хрещення Русі, він «не виѣдилѣ їси хѣ <не ходиѣлѣ їси> по немѣ... ѡни цре ѡ властеле, виѣдѣще всеѣ си бываюѣѣ ѡ сѣѣтиѣхѣ мѣж. не вѣровашѣ... ты же... не виѣдѣвъ, вѣрова» [2, л. 188 зв. — 189]. Хоча Бог у Іларіона у явному виді не вінчає на царство, він все ж таки, в певні моменти вприсутнюється в душі правителя і надає йому особливого статусу у порівнянні з іншими людьми («приде на нь (Володимира. — О.К.) посѣщенїе выѣшнаѣго. призрѣ на нь всеѣмоуѣ лостивое ѡко бѣлаѣго бѣ. ѡ вѣсѣѣ разжѣмѣ вѣ срдѣци ѣго. їко разжѣмѣти ѣжетѣж ѡ дольскѣи лѣсти вѣзыскати ѣдиноѣго бѣ сѣтворьшаѣго всю тварѣ. виѣдимжю ѡ неѣвиѣдимжю» [2, л. 185 зв.]).

У тексті «Слова...» ми знаходимо досить яскравий фрагмент, змодельований у термінологічних лексемах східної патристики, який натякає на теозис Володимира, його обожнення, що поєднується із хрещенням: «...въждаѣ сѣцемъ. възгорѣ дж|хомъ. ...сѣвлѣче же сѣ оубо| каганъ нашъ и сѣ ризами ве|тъхѣаго чѣка, сѣложи тлѣ|ннаѣ, ѿтрѣсе прахъ невѣріа.| и вълѣзе въ свѣтѣю коупѣль. | и породисѣ ѿ дѣха и воды. въ хѣ крѣтивсѣ.| въ хѣ ѡблѣчесѣ. | и изиде ѿ коупѣли бѣлоѡбра|зжѣтсѣ. сѣгъ бывъ нетлѣ|нѣа. сѣгъ въскрѣшеніа... имъ же напи|сѣсѣ въ книги животныѣ. въ вышнѣмъ градѣ и нетлѣ|нѣимъ іерѣмѣ» [2, л. 186].

Серед інших натяків у тексті Іларіона міститься ще одна формула, яка також опосередковано пов'язана із Володимировим наслідуванням Христа: «ты правдою бѣ|ѡблѣченъ. крѣпостію прѣ|поіасанъ. істинною ѡбѣтѣ. | сѣмысломъ вѣнчанъ. и ми|лостынею іако гривною и оутѣ|рюю златою красжѣтсѣ» [2, л. 194]. Прямо і відверто про христонаслідування тут не мовиться, але, як нами було показано у інших працях [Див.: 13, 14], традиція проводити аналогію між християнськими чеснотами та лицарськими військовими обладунками у Київській Русі та інших молодих християнських культурах була тісно пов'язана із образом Христа-Воїна. Численні літературні та мистецькі зображення Ісуса у вигляді лицаря були, безумовно, створені з метою зробити його доступнішим для наслідування можновладцями, через схожість на них самих.

Ще одним опосередкованим доказом присутності у Іларіона теократичної ідеї є образ Руської Землі, яка змальовується подібно до найвищого ідеального, райського суспільства, «царства Божого». На думку С.В. Бондаря, Іларіон «формулює постулат, згідно з яким геометрія колишнього релігійно політичного простору — усталеної християнської ойкумени на чолі з Візантією — тепер не збігається з усталеними кордонами християнського світу. По хрещенні Русі цей простір формує вже не лише нинішній політично релігійний центр — Царград. Він, політично-релігійне осереддя Візантії, перестає бути живим серцем християнської духовності, християнського життя, церковно-релігійної політики та християнської думки. Ядро стає периферією. На історичній арені постає зовсім новий духовно релігійний і культурно політичний локус, котрий формує власний

церковно-релігійний вплив, владу, ідеї. Епіцентром нового простору, де особливо відчувається насиченість, щільність, інтенсивність та святість християнськості, є Київ» [4].

Таким чином, ми можемо констатувати цілком можливу присутність у творі Іларіона ідеї наслідування правителем Христа, а, отже і теократичного ідеалу. Однак, нагадаємо, що нас цікавить, насамперед, взаємозв'язок теократичного ідеалу із христологічним догматом. На перший погляд може навіть видатися, що такого зв'язку не існує. Адже, дійсно, у факті, що друга іпостась — Син Божий, нетварний божественний Логос — Христос, є за повною своєю природою і безкінечним, безмежним, позапросторовим, позачасовим, вічним і всевідаючим Богом і, одночасно, обмежено простором, часом і фізичним тілом людиною, полягає його *ексклюзивність*, винятковість. І ніякий «правитель», нехай він і буде «намісником», «заступником» чи «віще-Христом» не може повторити цю двоприродність в одній іпостасі чи навіть наблизитись до неї. Ортодоксальна православна антропологія визнане у Христі «Дѣѣ ѿстѣствѣнѣи воли рекѣше хотѣнии и дѣѣ ѿстѣствѣнѣи дѣистѣѣ», як про це свідчить I правило VI Вселенського собору (Трульського) [3, с. 140], однак не визнає притаманній людині свободної волі повставати проти Бога, так званої «гномічної волі». Таким чином, Христос відносно «правителя» чи то іншої людини, є «єдиносущий по людськості», однак не є «єдиносущним по божеству» [9, с. 48]. Проте, людина, звісно якщо вона цього прагне, в процесі теозису перетворюється, обожествляється, знищуючи гномічну волю і постійно збільшує в собі ступінь божественної волі, уподібнюючись тим самим Христу. Таким чином, ми можемо зробити висновок, що, наслідування обох природ Христа аж ніяк не суперечить головним засадам християнській антропології.

Іларіон достатньо впевнено почував себе у всіх цих тонкощах христології. Про це, зокрема, свідчить доданий до основного тексту «Слова» фрагмент, який називають Іларіоновим «визнанням віри», де він показує достатній рівень теологічної освіченості, однак, очевидно, давньоруський мислитель пішов зовсім іншим шляхом.

Як видно із наведеної на початку цитати, Іларіон вдає, ніби подвійна природа Христа викликає у нього не сумнів, не напругу

протиріччя, не здивування, а захоплення. Важкий для логічного осмислення факт слугує не сумніву у природі Христа, а доказом його величі [Див.: 6]. В Київській Русі, як видно із тексту, питання про подвійну природу Христа ставилось абсолютно відмінно ніж це було у Візантії чи на латинському Заході. Якщо східні та західні богослови намагалися якось теоретично узгодити тяжку для раціонального розуміння тезу про дві природи Христа, потрапляючи в лабету чи то несторіанства чи то монофізичства, то Київська Русь навіть не намагалася цього зробити. Більше того — подвійна природа Христа навіть слугувала своєрідним доказом могутності і божественності Ісуса.

Яка причина такого своєрідного осмислення христологічного догмату? На наш погляд, відповідь полягає в тому, що у Христі давньоруська людина впізнавала міфічного напівбога-героя, віднаходила установлену схожість із мічними фігурами «божественних мужів», «синів Бога», «напівбогів», архетипи яких були досить актуальні у напівязычників-напівхристиян тодішньої Русі, хоча Христос, звісно ж не напівлюдина-напівбог, а, за християнською доктриною, цілком є людиною і цілком Богом. Проте саме такий міфізований Ісус був зручним об'єктом для наслідування князями. Зазначимо, що нам не належить авторство цієї думки, свого часу її висловив, хоча й не став продовжувати дослідження в даному напрямі, Вілен Сергійович Горський. «Формування морального ідеалу князя в культурі Київської Русі, — писав він, — здійснюється не шляхом механічного запозичення уявлень, що склались у християнському світогляді, але «накладанням» цих уявлень на образ епічного героя з притаманною йому вірою в долю, правом помсти, ідеалом лицарської вірності і честі, правом переможця на здобич, «буйством», як якостей, що характеризують істинного воїна-мужа» [7, с. 117].

Герой — це міфічна структура, яка, не виключаючи певних варіацій, найчастіше моделюється, як син або нащадок одного із богів і смертної людини, він є активним по відношенню до людини на часом, володіє надприродними чудесними силами, обов'язково проходить у сюжетах міфів через певні випробування, схожі на ініціації, що часто густо зображуються у вигляді спокуси героя демонічними істотами.

Міфічний сюжет, пов'язаний з архетипом героя, нерідко містить елемент благородного або й чудесного його народження, дивовижних здібностей, проходження ним через містеріальну жертву у вигляді тимчасової смерті і воскресіння [16, с. 662].

Всі ці атрибути ще досить потужна міфічна свідомість Київської Русі могла віднайти і в образі Христа. Він син Бога і земної жінки, який приймає дієву участь у житті людства, проходить випробування диявольською спокусою і сорока днями у пустелі, зрештою помирає на хресті і воскресає. Звісно східна патристика до часу хрещення Русі давно переосмислила ці тези, однак, Київська Русь, християнський досвід якої був невеликим, могла несвідомо ототожнити Христа із більш звичними для неї архетипами героїв. Саме Христос у образі героя, з його подвійною тепер уже напівприродою, був по відношенню до князів значно доступнішим взірцем, і уподібнюючись йому, влада отримувала додатковий потенціал для сакралізації. Князь, у даному випадку Володимир, ставав «культурним героєм», засновником нової християнської держави, упорядником соціального хаосу, центром мезокосмосу, своєрідним медіатором між Богом та людьми, запорукою соціального благополуччя, насамперед «родючості» (яку, наприклад, могла символізувати надмірна сексуальність язичника-Володимира), точкою розлому двох епох (хай то буде «золотий вік» та профанна «історія» або «язичництво», або «християнство»).

Чи не найважливішою ланкою архетипу героя в царині колективного несвідомого є містерія смерті-воскресіння. В цьому розумінні звернемо увагу на цікавий пасаж Іларіона, в якому він закликає князя Володимира «воскреснути»: «вѣстани ѿ честнаа главо. | ѿ гроба твоего. вѣстани. | ѿтраси сонъ. нѣси бо оумѣрлѣ. нѣэ спиши. до вѣышааго вѣѣмъ вѣстаніа. вѣстани. | нѣси оумерлѣ. нѣ бо ти лѣпш оумрѣти. вѣровавъши въ хѣ живота всемоу мироу. ѿтраси сонъ. вѣзведи ѿчи. | да видиши. какоа тѣэ чѣсти | гѣ тамо съподобивъ. и на земли не беспамѣтна ѿста|вилъ сномъ твоимъ. вѣста|ни. вижѣ чадо свое геѡргіа. | вижѣ оутрѣбж свою. вижѣ || милааго своего. вижѣ его же | гѣ изведе ѿ чреслѣ твоихъ. | вижѣ краснацааго столъ зе|мли твори. и вѣзраѣиса и вѣзвеселиса» [2, лл. 192 зв. — 193]. Образ Володимира, в такий спосіб окреслений Іларіоном, знову ж

таки асоціативно відсилав читача чи слухача твору до осмислення особи князя як христоподібного героя, що має здатність померти і воскреснути.

Таке своєрідне «міфічне» розуміння христологічного догмату та пов'язаного із ним теократичного ідеалу усуває ще одну проблему, яка час від часу поставала перед візантійською політичною філософією. Суть цієї проблеми полягала в тому, що християнство, на відміну від язичництва, постулює погляд на дві сфери буття: небесне, божественне буття, яке є істинним і вічним, безкінечним та ідеальним (царство Бога), і «земне», неістинне, тлінне і скінченне. Досягти «царства Божого» на землі по суті своїй неможливо, сама думка про божественний ідеал у земному житті, в тім числі і політичному, є суперечливою. Е. Трубецький в даному контексті зазначав: «Теократичного ідеалу цілісності і граничності життя не можна досягти не тільки в межах держави, але й в межах гріховного, недосконалого, а тому такого, що перебуває у становленні світу» [19, с. 568]. Однак міфічна інтерпретація теократичного ідеалу, в якій інститут влади поєднується з образом героя, а Священна Земля є цілком реальною і вприсутненою у фізичному просторі й часі знімає цю суперечність. Якщо земний правитель — це напівбог-напівлюдина і саме в цьому він подібний до Христа, якщо теократичний ідеал заснований саме на цій хибній аналогії, то між Царством Божим і Святою Руссю немає протиріччя — вони ототожнюються, якщо не у раціональних модусах, то у колективному несвідомому. «Цар — це ніби жива ікона Бога, — писав з цього приводу Г. Федотов, — так само як і вся православна імперія — ікона небесного світу. Цю ідею покладено в основу східної теократії. Однак ікона це не платонівський тлінний образ, символ нетлінного світу. У Київській Русі між цими світами, подібно язичницькій міфології, немає ніякої дистанції. Таким чином, князь — це той самий Бог на землі. Можливо саме цим пояснюється така живучість і поширеність подібних ідей на Русі, на які вже згодом напластовуються есхатологічні, хліастичні та інші компоненти теократичного мислення» [20, с. 134].

Цікавим також є питання, наскільки христологічний догмат саме в такій інтерпретації був характерний пізнім українським

політично-філософським рефлексіям. Це питання звісно ж має вирішуватися на основі дослідження письмових текстів різних хронологічних епох.

Так от у значно пізнішому джерелі, а саме в тринадцятій главі твору Кирила Транквіліона-Ставровецького «Зерцало Богословія», яка називається «О двояком естестві и дѣйствию Сина Божіа» є фрагмент, який дуже нагадує досліджуваний нами пасаж Іларіонового «Слова про закон і Благодать».

**«Зерцало богословія» Кирила
Транквіліона-Ставровецького**

**«Слово про Закон і
Благодать» митрополита
Іларіона**

1. «Ибо члѣствомъ во мѣсѣхъ лѣжитъ; а
власно бжтва агла ко славословію
пръываетъ, и пастыи просвѣщаетъ и во
вѣселяетъ авлѣниемъ агла,
2. и пакы црей перскихъ звѣдоу на покло-нѣне
приводитъ, црки и бжн поклонъ при-
мѣтъ.
3. Члѣствомъ бжѣа ѿ ірода ко египѣ, а
бжествомъ ко иудѣа аглы постлаетъ.
и пришедъ во египѣтъ въ познѣне егѣ
приводитъ, і идолопоклонѣне искоре-
наетъ.
4. Члѣствомъ во иудѣи ѡбнаже стоитъ:
а бжествомъ нѣѣа ѡвѣрѣетъ, и дха
стаго въ видѣ голубиѣ показѣтъ, и
нанево восходъ вѣрнымъ своимъ дарѣ-
етъ.
5. Члѣствомъ вѣстѣни глѣдъ претер-
пѣваетъ, чѣтыредѣлѣ дней и нацей а
бжествомъ и змѣлыхъ пати хлѣбовъ,
творѣ оумножѣне, пати тѣсѣмъ мѣжей,
развѣ жѣтъ и детей питаѣтъ и избытокъ
оукрѣтъ дванадѣсѣ кошъ иполнѣ.

«Іако члѣкъ во оутробѣ матерыно
растѣаше. и іако бѣ ижде дѣвства не
врѣжѣ. іако члѣкъ | матіріне млѣко пріѣтъ. и
іако бѣ пристави аглы съ паствѣхы пѣти.
слава въ вышнихъ бж.

іако члѣкъ повитъ|сѣ въ пелены. и іако бѣ
вѣхвы | звѣздою ведѣаше. іако члѣкъ |
възлеже въ іаслехъ. и іако бѣ | ѿ волхвъ
дары и поклонѣніе | пріѣтъ.

іако члѣкъ бжѣаше | въ вѣпетъ. и іако бж
ржко-тво|реніа египетъскаѣ поклони|шасѣ.

іако члѣкъ пріиде на крѣшеніе. і ако бѣ
иудѣи оу|страшисѣ въ|звратисѣ. іако
человѣкъ ѡбнажисѣ вѣлѣ|же || въ водѣ. і
ако бѣ ѿ оца послѣхъ|ство пріѣтъ. се естъ
сѣ мон | въ|злюбѣни.

іако члѣкъ по|стисѣ мѣ днѣи въ|зѣла. и | іако
бѣ повѣди|скжшаюцаг.~|

- | | |
|--|--|
| 6. Члчествомъ трагѣзе приседѣтъ въ кане
галилѣи; А бж҃ствомъ изъ воды вино твo-
ри́тъ. | Іако чл҃къ ꙗ́де на бракъ кана галилѣи. ꙗ́
ако бѣ́ водѣ въ вино приложи. |
| 7. Члчествомъ спитъ в кораблѣ; А бж҃ест-
вомъ море и вѣтры оути́шають ѿнѣже
Ѣго послѣ́шаю» [18, л. 30 – 30 зв.]. | іако чл҃къ въ кораблѣ спѣ́а́ше ꙗ́ко
бѣ́ запрѣти вѣ́тром ꙗ́ морю. ꙗ́
послѣ́шаѣмъ ꙗ́го» [2, л. 176 зв. – 177]. |

В цій порівняльній таблиці подані суцільні тексти Кирила та Іларіона без розривів і пропусків. Ми бачимо майже повну подібність.

Фрагменти № 1 і № 2 Кирила Транквіліона-Ставровецького складені на основі епізоду «Євангелія від Луки»: «І породила пона свого Первенця Сина, і сповила Його, і до ясел поклала Його, бо не було їм місця в гостинниці. І були пастухи в стороні тій, пильнували на полі, і нічної пори вартували отару свою. І ось ангел Господень з'явивсь коло них, і слава Господня осяяла їх. І полякались вони страхом великим» (Лк. 2: 7-9), а також «Євангелія від Матвія»: «Як же народився Ісус у Вітлеємі Юдейському за царя Ірода, прийшли мудреці зі сходу до Єрусалиму, і питали: Де народжений цар Жидівський? Бачили бо ми зорю Його на сході, й прибули поклонитись Йому» (Мт. 2: 1-2).

Обидва євангелісти дають, як бачимо, різне тлумачення епізоду: у Луки до Ісуса приходять пастухи, у Матвія — мудреці. Окрім того у Матвія нічого не написано про ангела, що з'явився їм, а написано про зорю, що вказувала їм шлях. Іларіон подає більш вільне тлумачення цієї паралелі, поєднуючи фрагмент із Луки та Матвія «іако чл҃къ | вѣ́злеже въ іа́слехъ. ꙗ́ко бѣ́ | ѿ волхъвъ дары ꙗ́ поклонѣ́ | прѣ́а́тъ» [2, л. 176 зв.] (Лк. 2: 7, Мт. 11), а також додаючи кілька порівнянь, який не використав Кирило «Іако чл҃къ бо оу́тробѣ матерѣн|ю растѣ́а́ше. ꙗ́ко бѣ́ ꙗ́зидѣ дѣ́|вьства не врѣ́жѣ. іако чл҃къ | матерѣне ма́лѣко прѣ́а́тъ... іако чл҃къ повитъ|сѣ въ пелены...» [2, л. 176 зв.]. Твердження про те, що діва Марія не втратила дівочості й після народження Ісуса не міститься у Біблії, однак ця ідея має довгу історію.

Фрагмент № 3 Кирила Транквіліона-Ставровецького ґрунтується на епізоді з «Євангелія від Матвія»: «ось ангел господень

являється Йосифові вві сні, глаголючи: Встань. Візьми хлоп'ятко й матір його. Та втікай в Єгипет, і перебудь там. Поки сповіщу тебе; бо Ірод шукатиме хлоп'ятка, щоб убити Його. Він же, вставши, взяв хлоп'ятко й матір його в ночі, та й пішов до Єгипту» (Мт. 2: 13-14). Далі в Кирила написано, що Ісус, прийшовши в Єгипет, навертає людей у християнство, викоринивши ідолопоклонство: «и прїшедъ во єгипѣтъ въ познание єго вѣа приводитъ, і идолопоклонение иѣкореняетъ» [18, л. 30]. Цього факту немає в жодному із Євангеліїв, однак є у Іларіона «*ѡако вѣ рѣкотво|ренїа єгѣпетѣскаа поклонн|шасѧ*» [2, л. 176 зв.].

Наступний фрагмент № 4 твору Кирила Транквіліона-Ставровещього засновано на «Євангелії від Матвія» (3: 13-16), Марка (1: 9-10) та Луки (3: 21-22), де оповідається, що після хрещення Ісуса Йоаном Хрестителем розкрились небеса і він побачив Святого Духа. Слова «и на небо вход вірним своим даруєт» додані до цих епізодів. Іларіон замість Мт. 3: 16 використовує Мк. 1: 10, а замість Мт. 3: 17 — Мк. 1: 11, тобто наступний вірш, де розповідається що, Святий Дух назвав Ісуса «улюбленим Сином» У «Євангелії від Луки» обидві події і розкриття небес, і виголошення Ісуса Сином Бога слідує під одним віршем (3: 22), Іларіон також додає до цих біблійних фрагментів фразу: «*їѡрданъ оустра|шивсѧ възвратисѧ*» [2, л. 176 зв.], напевно маючи на увазі епізод виходу євреїв з Єгипту, коли Мойсей рукою Бога повернув води ріки Йордан назад (Вих. 14: 26-28 та Пс.113: 3).

Фрагмент № 5 засновано на Мт. 4: 1-2, Лк. 4:1-2, Мк.1: 12-13, де говориться, що Ісус постився у пустелі сорок днів, та Мт. 14: 15-21, Йн. 6: 1-13, Мк. 6: 37-44, Лк 9: 12-17, де оповідається, як Ісус нагодував п'ять тисяч чоловік п'ятьма хлібинами і двома рибинами. У Іларіона цього твердження немає, а стверджується просто, що Ісус переміг диявола, який спокушав його в пустелі під час посту (Мт. 4: 1-11, Мк. 1: 12-13, Лк. 4: 1-13).

Фрагменти № 6 і № 7 ґрунтуються на біблійних оповідях про те, як Ісус Христос під час весілля перетворив воду на вино, щоб допомогти бідному нареченому (Йн. 2: 1-11), та втихомирив бурю на морі (Мт. 8: 23-27, Мк. 4: 35-41, Лк. 8: 22-25).

Далі між текстами Кирила та Іларіона трапляються розбіжності, однак ступінь подібності залишається високою:

8. «Чл̑ествомъ ходѣа странствѣетъ во градѣхъ и селѣхъ жи́довскихъ; а бже́ствомъ чюдѣла релѣ творитъ, прокаженъа ѡчи́иаетъ, мѣртвыа воскрѣи́аетъ; слѣпорожденномъ ѡчи дае́тъ, слѣпцы про́свѣщае́тъ, немыхъ ѡзѣкъ развѣрзѣетъ. глѣхъихъ слѣхъ ѡворѣетъ, рѣслабѣнъыхъ жили оу́креплютъ. и бѣсовѣ ѡ лица бгѣо бѣгаютьъ.
 9. Чл̑ествомъ на Ѡавѣръ восхѣди́, с тремѣ оу́чѣникѣ, а бже́ствомъ призывѣетъ моѣсея ѡ пренспѣди́илю же ѡ высотѣ нѣбѣснъа, показѣа ꙗко владѣетъ си́лою бже́ства, нѣбѣснѣми, и́земнѣми, живѣми и мѣртвѣми.
 10. Чл̑ествомъ при грѣбѣ ла́заревѣ пла́четъ; а бже́ствомъ четвѣроднѣвнаго мѣртѣща воскрѣи́аетъ.
 11. ꙗко чл̑къ на ѡсла | вѣсѣде. ꙗко бж̑ зваахъ. блгѣо|словленъ градыи въ нѣмѣ гнѣ. |
 12. Чл̑ествомъ смѣрти вои́гса, премлѣтса, вѣжетса, пѣлатомъ сѣдѣтса; а бже́ствомъ вѣчѣнѣю смѣртъ оу́бивѣетъ, ѡзѣа а́дскаго вѣзаниа сокрѣщае́тъ, перевозѣаннаго оу́зника, и наслѣдники бгѣо разрѣшае́тъ, и ѡмы во свѣтъ и́звѣдѣтъ.
 13. Чл̑ествомъ на крѣте висѣтъ; а бже́ствомъ слнцѣ и лѣнѣ вѣмѣа влачае́тъ, зѣмлю трасѣтъ и ка́менне сокрѣщае́тъ.
 14. Чл̑ествомъ во грѣбѣ полага́етса; а бже́ствомъ грѣби мно́га ѡвѣрзѣетъ и́мѣртвыа ѡ вѣкаа воскрѣи́аетъ и во градъ сѣтѣи нѣрѣлимъ вѣвѣдѣтъ.
- «ꙗко чл̑къ по лазари прослѣзѣиса. ꙗко бѣ вѣскрѣси и ѡ мѣртвѣхъ.
- ꙗко чл̑къ распѣтъ вѣсть. | ꙗко бѣ своѣо властѣю. съпропѣтааго съ нимъ вѣыжсти | вѣ раи.
- ꙗко чл̑къ оу́цѣта вѣыжѣшъ и́спѣсти дхъ. ꙗко бѣ слнцѣ | помрачи. и зѣмлюа потрасѣ. ~|
- ꙗко чл̑къ въ грѣбѣ положѣнъ бѣ || ꙗко бѣ а́да развѣши и дшѣ | своѣоди.

15. Чл̑евоѣмъ яко истинный чл̑къ оуми-
раетъ: а бжествѣмъ мѣртвое тѣло ожив-
лла възкрѣае ѿ въ третѣи днь, и в не-
смертноѣ и преславноѣ прѣтвораетъ» [18, л.
30 зв. — 31 зв.].
16. «хъ слѣпыа ихъ просвѣти. прокажѣна
ѡчисти. сължкыа исправи. бѣсныа ис-
цѣли. раслабленыа оукрѣпи. мертвыа
въскрѣси. ѡни же ꙗко злодѣа мжчи-
ше. крѣѣ пригвоздиша. сего ради. прѣиде
на ны гнѣвъ бжѣи конечныи» [2, л. 177 —
178 зв.].

Фрагмент № 8 Транквіліона-Ставровецького подібний до
фрагменту № 16 Іларіона, хоча порядок їх не співпадає:

«Чл̑ествѣмъ хода странствуетъ во
градѣхъ и селѣхъ жи́довскихъ; а
бжествѣмъ чюднаа дела творитъ, прока-
жѣна ѡчищае, мѣртвыа воскрѣае-
тъ; слѣпорожденномъ ѡчи дае, слѣпы
просвѣщае, немыхъ ѡзвѣкъ развѣрзае.
глухихъ слухъ ѡвораетъ, раслаблен-
ныхъ жили оукрѣпляетъ. и бѣсовѣ ѡ лица
его вѣгаютъ» [18, л. 30 зв.].

«хъ слѣпыа ихъ просвѣти. прокажѣна
ѡчисти. сължкыа исправи. бѣсныа ис-
цѣли. раслабленыа оукрѣпи. мертвыа
въскрѣси. ѡни же ꙗко злодѣа мжчи-
ше. крѣѣ пригвоздиша. сего ради.
прѣиде на ны гнѣвъ бжѣи конечныи» [2,
л. 178].

Фрагмент № 9 відсутній у Іларіона, а Кирило Транквіліон-
Ставровецький оповідає біблійний епізод про підняття Ісуса разом з
Петром, Йоаном та Яковом на високу гору та його спілкування з
Мойсеєм та Іллею (Мт. 17:1-5, Мк. 9: 2-4, та Лк. 9: 28-30).
Кирило додає деталі, яких немає в жодному з Євангеліїв (те, що
гора була Фаворська, те що Мойсей піднявся із пекла, а Ілля зійшов
із неба).

Наступні фрагменти, в яких йдеться про чудо з воскресінням
Лазаря у Іларіона та Кирила співпадають повністю (Йн. 11: 1-44).
Фрагмент № 11, що переповідає в'їзд Ісуса в Єрусалим є тільки в
Іларіона (Мт. 21: 1-7, Мк. 11: 1-10, Лк. 19: 29-38).

Фрагменти № 12, 13 та 14, як у Кирила, так і у Іларіона,
утворені комбінацією з чотирьох біблійних подій:

1. Розп'яття, смерть та поховання Христа (Мт. 27: 32-56, Мк. 15: 20-41, Лк. 23: 26-49, Ін. 19: 16-37, Мт. 27: 32-56, Мк. 15: 20-41, Лк. 23: 26-49, Ін. 19: 16-37, Мт. 27: 57-66, Мк. 16: 42-47, Лк. 23: 50-56, Ін. 19: 38-42).

2. Ісус спускається в пекло і звільняє від пут диявола біблійних пророків, які знаходяться там (Мт. 27: 51-53)

3. Під час розп'яття відбуваються надприродні явища (Мт. 27: 51).

4. Ісус забирає до раю злочинця, який висів поряд із ним на Хресті.

Обидва мислителі тільки по різному ці епізоди комбінують. Іларіон спочатку поєднує епізоди № 1 і 4, потім № 1 і 3 і зрештою № 1 та 2. Кирило комбінує спочатку епізоди № 1, 2 та 4, потім № 1 та 3, згодом повторює комбінацію епізодів № 1 та 2, додаючи від себе «и во градъ стїи иерлимъ вѣводитъ» [18, л. 31 зв.].

Отже, ми бачимо досить вагомий збіг текстів. Цей факт може засвідчувати, або пряме запозичення Кирилом ідей у Іларіона, або те, що обидва мислителі користувались спільним джерелом.

Ще М.П. Петровський, досліджуючи «Слово про Закон і Благодать» цілком справедливо вказав, що Іларіон, коли писав даний христологічний фрагмент, напевно, користувався давньоруським перекладом тексту «Слова на Переображення», який приписують сирійському богослову Єфрему Сиріну [17]. Авторство Єфрема очевидно сумнівне. Грецький варіант сирійського тексту можна назвати «перекладом» тільки умовно, оскільки він, як і більшість інших грецьких версій Сиріна не відповідає оригіналу¹. Однак така атрибуція

¹ «Слово на Преображення» на сирійській мові було вперше видано Йосипом Ассермані у II томі його «Sancti Patris Nostri Ephraem Syri Opera omnia quae exstant Graece, Syriace, Latine» (1732–1746, С. 41–49.). Грецький переклад у «Clavis Patrum Graecorum». На слов'янську мову переклад було зроблено із грецького варіанту приблизно у X ст. Він зберігся у списках сербських «Гоміліарій Михановича», які датуються межею XIII–XIV ст. [Див.: 22, s. 244] і руському збірнику кінця XIV ст. (РГБ. Погод. 66), який неодноразово відтворювався у багатьох більш пізніх списках у складі збірників та міней (у нашому дослідженні було використано список давньослов'янського «Слова на Переображення» за збірником XV ст., напівустав, в четверть. РГБ ф. 304.I № 754. — л. 450 зв. — 458.

и пани црѣи перскихъ звѣздою
напоклонение приводитъ,
црѣи и вѣи поклонъ при-
емлетъ.

іако члкъ повитъся въ
пелены. и іако бѣ въхвы |
звѣздою ведаше. іако
члкъ | възлеже въ іаслехъ.
и іако бѣ | ѿ волхвъ дары и
поклоніе | пріатъ.

и аще не бѣ бѣ звѣзда на несиотъ
честь комоу теаше. аще не бѣ
плъ мрѣа млѣѡ кого въспоила. и
аще не бѣ бѣ волхви дары комоу
принюшаху.

Члчествомъ вѣжа ѿ ірода
ко египѣ, а вѣжествомъ ко
иѡсифѣ атлы посылаетъ. и
пришедъ во египѣтъ въ по-
знаніе егѣ бѣа приводитъ, і
идолопоклонение искореня-
етъ.

іако члкъ вѣжалаше | въ
египетъ. и іако бѣ
ржкотвореніа египетская
поклонішася.

аще не бѣ плъ. симеонъ нароуках
кого нашаше. и аще не бѣ бѣ.
комоу глаше ѿпусти ма с мирѡ.

и аще не бѣ плъ. иосифъ кого
примъ вѣжа въ египетъ. и аще
не бѣ бѣ. из египта призвѣ снѣ
моего. како сѣ исполни

Члчествомъ во иѡрдани
ѡзнаже стоитъ. а вѣжст-
вомъ нѣбѣ ѡвѣрзаетъ, и
дѣа сѣаго въ видѣ голубицѣ
показѣтъ, и на небо восходъ
вѣрнымъ своимъ дарѣтъ.

іако члкъ приде на кре-
шеніе. іако бѣ иѡрданъ
оустрашиса
възвратиса. іако че-
ловѣкъ ѡзнажиса вълѣ-
зе | въ водѣ. іако бѣ ѿ
оца посланъ | сѣаго пріатъ.
се естъ снѣ мой | възлюб-
лены.

аще не бѣ плъ. іованъ кого крѣти. и
аще не бѣ бѣ. ѡтцѣ комоу глаше
снѣ естъ снѣ мой възлюбленыи ѡ
немже блгоизполѣ.

Члчествомъ въпустыни
гладъ претерпѣваетъ, че-
тыредесѣ днѣи и ноцей а
вѣжествомъ и змѣлахъ
плати хлѣбовъ, творѣ
оумноженіе, платъ тысяцѣ
мѣжей, развѣ женъ и дѣтѣи
питаетъ и избытокъ оукрѣ-
тъ дванадесѣ кошѣ иполнѣ.

іако члкъ поестиса мѣ днѣи
възалака. и | іако бѣ по-
вѣдиискъшаоцагъ.

аще не бѣ плъ. кто поестиса и
възалака въпустыни. и аще не бѣ
бѣ. аггѣи сѣше комоу слоужаши.

Члчествомъ трапѣзе присе-
дитъ въ канѣ галилѣи. а
вѣжествомъ из воды вино
творитъ.

іако члкъ иде на бракъ
кана галилѣи. іако бѣ
водѣ въ вино приложи.

аще не бѣ плъ. кто призванъ бѣ
на бракъ въ кана галилѣи. и аще не
бѣ бѣ. водѣ въ вино кто
приложи.

Члѣствомъ спитъ в кораб-
ли; ѿ бжествомъ море и вѣ-
тры оутѣшаетъ ѿныже Богъ
послѣшаю.

іако члѣкъ въ корабли |
спѣваше іако бѣ запрѣти
вѣтрѣмъ и морю. и послѣ-
шаша | его.

аще не бы пѣ. хлѣбы въ ржѣху
комоу лежаху. и аще не бѣ бѣ? ѿ
тысоуць мѣи кроме жѣтъ и
дѣтѣи кто напита ѿ платѣх
хлѣбъ и двою рыбѣх.

аще не бы пѣ. в корабли кто
спаше. и аще не бѣ бѣ. вѣтрѣмъ и
морю кто запрѣти.

и аще не бѣ плоть. симѣнъ
фарисей с кимъ ѣдаше и аще не
бѣ бѣ. сыгрѣшеніа блѣдѣни
кто прости.

аще не бѣ пѣ. на стоуденцѣ поу-
темъ трѣхъ кто сѣдаше. и
аще не бѣ бѣ. водоу живоу сама-
ранѣи кто даше. и ѡбличаше
іако пѣмоу жѣнишѣ.

аще не бѣ пѣ. ѡдѣланіе члѣкъ кто
ношаше. и аще не бѣ бѣ. силы кто
творѣи чюдеса.

аще не бѣ пѣ. кто поучѣ на
землю и вернѣ сътвори. и аще не
бѣ бѣ. очеса слѣпымъ кто зрѣ-
ти поучѣ естъ.

Члѣствомъ ходѣ стран-
ствѣтъ во градѣхъ и сел-
ѣхъ жидѣвскихъ; а бжес-
твомъ чѣднаа рѣла тво-
ритъ, прокажѣны ѡчища-
етъ, мѣртвыа воскрѣща-
етъ; слѣпорожденномъ ѡчи
даетъ, слѣпыа просвѣщае,
немыхъ ѡзѣкъ развѣрза-
етъ. глѣхѣхъ слѣхъ ѡво-
рѣетъ, рѣслабѣнныхъ жи-
ли оукрѣпѣютъ. и бѣсовѣ ѡ
лица Богъ бѣгаютъ.

Члѣствомъ на Ѡаворъ
восходи, с тремѣ оученики, а
бжествомъ призываетъ
моисея ѿ пренсѣдѣ и илю же
ѿ высоты небесныхъ, пока-
зѣа іако владѣетъ сілою
бжества небесными, и зем-
ными, живыми и мертвыми.

Члѣствомъ при гробѣ
лазаревѣ плачетъ: а
бжествомъ четвѣроднев-
наго мертвѣца воскрешаетъ.

Члѣствомъ смѣрти боігъ-
са, поемлѣтса, вѣжетса,
пилагомъ сѣдитса: а
бжествомъ вѣчнѣю

смѣртъ оубиваетъ, оубы
адскаго вѣзаниа сокраща-
етъ, перевозданнаго оузнѣка,
и наследники егѣ разреша-
етъ, и ѿмы во свѣтъ изво-
дитъ.

іако члѣкъ по лазарѣ про-
сле|зиса. іако бѣ въскрѣ-
си и ѿ мертвыхъ.

іако члѣкъ на ѡсла | въсѣ-
де. іако бѣ зваахъ. блго|
словенъ градыи въ нма
гнѣ. |

іако члѣкъ распатъ бысть. |
іако бѣ своєю властїю.
съпропатаго съ нимъ
выжсти | въ рай.

аще не бѣ плѣ. на гробѣ зѣ аревѣ
кто плакаше. и аще не бѣ бѣ.
мртѣа четвѣродневна повелѣнню
кто въстави.

и аще не бѣ плѣ. на жребатнико
тѣи кто сѣдѣше. и аще не бѣ
бѣ. народи съ славѣю на срѣ-
тенїе комоу исхожаахъ.

и аще не бѣ плѣ. на жребатни
скотѣи нюдѣи кого оудержаша. и
аще не бѣ бѣ. кто повелѣ земли и
налицихъ шроверже.

и аще не бѣ плѣ. кто заланигоу
заоушашесѣ. и аще не бѣ бѣ.
оухѣ оуѣзанное петрѣ. кто и сѣ-
лѣи оустроен пакы въ мѣсто егѣ.

и аще не бѣ плѣ. чѣи въразѣ прѣ-
имаше шплеваниѣ. и аще не бѣ бѣ.
дхъ стѣи кто доуноу на лице
аплѣомъ.

аще не бѣ плѣ. на сѣдѣици
пилаговѣ кто прѣстоаше. и аще
не бѣ бѣ. въ сѣтѣ пилаговѣ женоу
кто оустраши.

Члѣствомъ на кѣте ви-
сѣтъ; а бжествомъ слнцѣ и
лнѣ вѣмѣ облачаетъ,
зѣмлю трасѣтъ и кáмени
сскрѣщаетъ.

Члѣствомъ во гробѣ поло-
гае́тъ; а бжествомъ прови
многа ѿвѣрзае́тъ и мѣрт-
выя ѿ вѣка воскрѣщае́тъ и
во градъ стѣи неѣлимъ
въводи́тъ.

іако члѣкъ оцѣта въкѣшъ
испжсти дхъ. іако бѣ
слнцѣ помрачн. и зѣмлю
потрасе.

іако члѣкъ въ гробѣ поло-
жѣтъ бѣ || іако бѣ а́да
разрѣши и дѣлѣ | свободи.

аще не бѣ плъ. чѣа ризы стѣлѣ-
коша вои и раздѣлиша. и аще не
бѣ бѣ. слнцѣ како ѿмрачн.

аще не бѣ плъ. на кѣтѣ кто
висаше. аще не бѣ бѣ. зѣмлю
ѿснованіа кто страсе.

аще не бѣ плъ. гвоздѣми комоу
роуцѣ и носѣ пригвоздиша. и аще
не бѣ бѣ. црква ѿпача како раз-
а. И каменіе разсѣдае. И
гробн ѿверзиша.

аще не бѣ плъ. бже бѣ мой
въсколюма ѿстави кто зоваше.
и аще не бѣ бѣ. ѿче прости
грѣси кто рѣ

аще не бѣ плъ. на кѣтѣ с
развоинкома кто висаше. и аще
не бѣ бѣ. развоинкоу кто глаше
дѣ съ мною еси въ ран.

аще не бѣ плъ. ѿцта и желчи ко-
мѣ принесоша. и аще не бѣ бѣ.
адъчі и гла оуслыша и въстре-
пѣта.

аще не бѣ плъ. копѣемъ ребра
комоу проводоша и изыде абѣ
кровь и вода. и аще не бѣ бѣ. вра-
та адова кто съкрѣши. и велѣ-
ніе котораго мртвѣи затвореніи
исхожаху.

аще не бѣ плъ апѣли горѣни кто
внѣдѣша. и аще не бѣ бѣ. двѣремъ
затворенымъ кто вниде.

Чл̑евоѡмъ ꙗко истинный
чл̑къ оумираѣтъ: а ежест-
воѡмъ мѣртвое тѣло ожив-
лѣа вѡскрѣше ѿ въ третїи
днѣ, и в неслертное и пре-
славное прѣтворѣтъ» [18, л.
30 — 31 зв.].

ѡако чл̑ка печатлѣша въ
ровѣ. ꙗко бѣ изиде печал-
ти цѣлы съхранѣ. ѡако чл̑-
ка тыцадохсѣ и ден оу-
тангити въскрѣсеніе. мѣзда-
ще стражи. | нѣ ѡако бѣ
оувѣдѣсѣ. и познанѣ бы
всѣм конци земли

хъ слѣпыа ихъ просвѣтити.
прокаженыа ѡчисти. съ-
лжкыа исправи. бѣсныа ис-
цѣли. раслабленыа оукрѣ-
пи. мертвыа въскрѣси.
ѡни же ѡако злодѣа мж-
чивше. крѣ пригвоздиша.
сего ради. прїиде на ны
пгѣвѣ бжїи конечныи» [2,
л. 176 зв. — 178 зв.].

аще не бѣ плѣ. чл̑а пазы гвоз-
дыныа и ребра копѣемъ проведе-
наа ѡсѣза роукама фѡма. аще не
бѣ бѣ. комоу зоваше. гѣ мой и бѣ
мой.

аще не бѣ плѣ. на мори Тиверїї
адыстѣмъ кто гаде. и аще не бѣ
бѣ. кого повелѣніемъ мрѣжа
исполнишасѣ рыбѣ.

аще не бѣ плѣ. ап̑ли и ап̑ли кого
видѣшавъ зносиа на нѣо. и аще
не бѣ бѣ. нѣоу комоу ѡверзесѣ.
сины же нѣа комоу поклоншасѣ
съ трепетомъ и ѡцѣ комоу
провождѣсти. сѣди ѡдесноу
мене и прочѣа.

аще не бѣ бѣ. и чл̑къ. ложно
есть спсѣніе ише прочее. Лъжнїи
г̑ли прр̑чѣстїи» [10, л. 455 зв. —
457 зв.].

Чл̑ествомъ на кр̑те
висит̑ъ; а бж̑ествомъ сан̑цѣ
и лѣнѣ вѣмѣ облачаєтъ,
зѣмлю трасєтъ и кáмєнє
сокр̑шаєтъ.

Чл̑ествомъ во гробѣ пола-
гаєт̑сѧ; а бж̑ествомъ гроби
многа ѡвѣрзаєтъ и мерт-
выѧ ѡ вѣка воскрєшаєтъ и
во градъ с̑тїи нєрлимъ
вѣвѣдит̑.

їако чл̑къ оц̑та вѣкѣ|шь
нєпжєт̑и дх̑ъ. і́ а́ко бѣ с̑н-
це| полрани. и зѣмлю по-
трасє. ~|

їако чл̑къ вѣ гробѣ поло-
женъ бы || і́ а́ко бѣ а́да
разр̑шєи и дш̑ѣ | свободи.

и ацє нє бѣ плѣ. чїи ѡбразї прїи-
машє ѡплєванїє. и ацє нє бѣ бѣ.
дх̑ъ с̑тїи кто доуноу на лицє
плѣомъ.

ацє нє бѣ плѣ. на соудницї пилат-
овѣ кто прѣстоашє. и ацє нє
бѣ бѣ. вѣ снѣ пилатовѣ жєноу
кто оустраши.

ацє нє бѣ плѣ. чїа ризы сѣвлѣ-
коша воєни и раздѣлиша. и ацє
нє бѣ бѣ. с̑нцк како ѡмрачєсѧ.

ацє нє бѣ плѣ. на кр̑тѣ кто висѧ-
шє. ацє нє бѣ бѣ. зѣмли
ѡснованїѧ кто страсє.

ацє нє бѣ плѣ. гвоздѣми комоу
роуцѣ и носѣ пригвоздиша. и
ацє нє бѣ бѣ. цр̑квєна ѡпѣна како
разр̑сѧ. И кáмєнє разсѣдаєсѧ.
И гроби ѡвєрзѧсѧ.

ацє нє бѣ плѣ. бж̑є бѣ мой вѣско-
уюмѧ ѡстави кто зѡвѧшє. и
ацє нє бѣ бѣ. ѡчє прости гр̑бсѧ
кто рѣ.

ацє нє бѣ плѣ. на кр̑тѣ с̑ разбой-
никома кто висѧшє. и ацє нє бѣ
бѣ. разбойникоу кто гл̑ашє дн̑ь
сѣ мною єси вѣран.

ацє нє бѣ плѣ. ѡц̑та и жєлчи
комѣ приносѧшє. и ацє нє бѣ
бѣ. адъчїи и гл̑а оуслышѧ и
вѣстрєпєтѧ.

ацє нє бѣ плѣ. копїємъ рєбрѧ ко-
моу провѣдѧшє и изыде абѣ
крѡвь и водѧ. и ацє нє бѣ бѣ. вратѧ
адова кто сѣкрѣдишє. и вє-
лѣнїє которѧго мртвѣи затвѣре-
нїи нєхѡжахѣж.

Чл̑вѣомъ яко истинный
чл̑къ оумираѣтъ: а бжест-
вѣомъ мѣртвое тѣло ожив-
лѣа възкръсѣ ѿ въ третій
днѣ, ѿ в немертвое и пре-
славное прѣтвораетъ» [18, л.
30 — 31 зв.].

іако чл̑ка печатлѣша въ
гробѣ. іако бѣ изиде печа-
ти цѣлы съхранѣ. іако чл̑ка
тыцаахъсѣ іуден оутѣти
въскр̑сеніе. мьздумце стра-
жи. | нѣ іако бѣ оубѣдѣсѣ.
іако познахъ бѣ всѣмъ конци
земля

хъ слѣпыа ихъ просвѣти.
прокажѣныа ѡчисти. съла-
жкыа исправи. бѣсныа
исцѣли. раслабѣныа оу-
крѣпи. мертвыа въскрѣси.
ѡни же іако злодѣа
мжчѣше. крѣпъ пригво-
здиша сего ради. прїиде на
ны гнѣвъ бж̑и конеч-
ный» [2, л. 176 зв. — 178 зв.].

аце не бѣ пл̑о. ап̑ли гѣницікого
видѣша. и аце не бѣ бѣ. две-
ремъ затворенымъ кто вниде.

аце не бѣ пл̑. чл̑а гавы гвѣз-
дныа и ребра котѣемъ прово-
дениа ѡсѣла роукама фѣма. аце
не бѣ бѣ. комоу зоваше. гѣ мой
и бѣ мой.

аце не бѣ пл̑о. на мори тѣвері
адѣстѣмъ кто іаде. и аце не
бѣ бѣ. кого повелѣніемъ мрѣ-
жа исполнишасѣ рыбѣ.

аце не бѣ пл̑ѣ. ап̑ли и ап̑ликого
видѣшавъ зносима на нѣо. и
аце не бѣ бѣ. нѣоу комоу ѡвер-
зесѣ. силы же нѣа комоу пок-
лонѣшасѣ съ трепетѣмъ и
ѡцѣ комоу провозвѣсти. сѣди
ѡдесноу менен грѣа.

аце не бѣ бѣ. и чл̑къ. ложно
єсть спсѣніе и ше прочее. Лѣж-
ніи гл̑и прѣчѣстїи» [10, л. 455 зв.
— 457 зв.].

«**Ѧ**ко **бѣ** рѣкотво|реніа егѣ-
петъскаа поклони|шасѣ» [2, л.
176 зб.].

У нього аналогічний фрагмент звучить так: «и аще не бѣ плотъ иѡсѣѣ кого прїимъ бѣжавъ египѣ и аще не бѣ бѣ изъ египта призѣа сѣа моего» [10, лл. 455 зв.]

2. У Кирила, так само, як і у Іларіона, вказується точна цифра днів перебування Ісуса в пустелі:

«Члѣствомъ в пустыни гладъ претерпѣваетъ, четыредесѣ дней и нощей» [18, л. 30]	«іако члѣкъ по стисѣ м̄. днѣи въ заалка» [2, л. 176 зв.]
---	--

3. Обоє мислителів згадують про Єрусалим, чого немає у Єфрема Сиріна.

4. Певну аналогічність мають фрагменти, позначені № 15, де йдеться про те, що подібно людині Христос помер, а подібно Богу воскрес і прославив своє ім'я, чого, знову ж таки, немає у Сиріна:

«Члѣвомъ яко истинный члѣкъ оумираетъ: а вжест- вомъ мертвое тело ожив- лаа воскршаѣ ѣ въ третїи днѣ, и в несмертноє и пре- славное прѣтворѣетъ» [18, л. 31 зв.].	«іако члѣка печатлѣша въ гробѣ. і ако бѣ и зиде печат- цѣлы съхранѣ. іако члѣка тыца- ахъжсѣ іуден оутанти въс- крсенїе. мьздаще стражи. нѣ іако бѣ оувѣдѣсѣ. и по- зна нѣ бѣ всѣми конци зем- ла» [2, л. 177 зв.].
---	---

5. Зрештою, порядок і підбір біблійних епізодів у Іларіона і Кирила ближчі один до одного ніж до текста Єфремового «Слова на Переображення».

Але справа не стільки у текстологічних подібностях, скільки у принциповій відмінності у способах мислення. Єфрем Сирін чітко усвідомлює всю логічну напругу осмислення подвійної природи Христа, і тому вважає за потрібне налякати усіх, хто сумнівається, посмертними муками («и аще не оувѣраетсѣ... въздастьсѣ и мѣсть в днѣ страшній» [10, лл. 455 — 455 зв.]), що абсолютно невластиво українським мислителям.

Таким чином, є підстави говорити про ознаки певної української христологічної традиції, хоча звісно ж цей висновок потребує більш ґрунтовних підтверджень.

Зрештою, важливим є також питання, чому такі витончені богослови, як Іларіон чи Транквіліон-Ставровецький використовували міфічні конструкції. Одну з таких підстав можна знайти, якщо поглянути на їх тексти з позицій політичної доцільності. Адже часто метою політично-філософського тексту є те тільки і не стільки спроба теоретичної рефлексії, скільки намагання вплинути на масову свідомість своїх сучасників. Якщо розглянути дані твори з позицій політичного маніпулювання масовою свідомістю, то ми зможемо побачити, як у Іларіона, так і у Транквіліона-Ставровецького багато із тих риторичних прийомів, які навіть в наш час експлуатуються політтехнологами. Навіть можна сказати, що Іларіон чи то Кирило Туровський у своїх промовах, окрім поверхневих прийомів, використовували глибинні технології роботи із колективним несвідомим, які сучасна практика або ж обходить, або ж використовує вкрай незграбно. Думаємо, що це ще один із перспективних напрямів давньоруських історико-філософських досліджень.

ЛІТЕРАТУРА

1. *Аверинцев С.С.* Поэтика ранневизантийской литературы / С.С. Аверинцев. — СПб.: Азбука-Класика, 2004. — 480 с.
2. *Акентьев К.К.* «Слово о законе и благодати» Илариона Киевского. Древнейшая версия по списку ГИМ Син. 591 / К.К. Акентьев // Византология. — 2005. — Т. 3 — С. 116—152.
3. *Бенешевич В.Н.* Древне-славянская кормчая XIV титуловъ безъ толкованій / В.Н. Бенешевич. — СПб: Издание отдѣленія русскаго языка и словесности Императорской Академіи наукъ, 1906. — Т. 1. — 840 с.
4. *Бондар С.В.* Роль Богородиці у світовій і вітчизняній історії (за уявленнями руських книжників XI—XIV ст.) / С.В. Бондар // Мультиверсум. Філософський альманах. — К.: Центр духовної культури. — 2006. — № 53. — С 75—87.

5. Будовниц І.У. Общественно-политическая мысль Древней Руси (XI XIV вв.) / И.У. Будовниц. — М.: Изд-во АН СССР, 1960. — 448 с.
6. Бычков В.В. Русская средневековая эстетика XI — XVII века / В.В. Бычков. — М.: Мысль, 1995. — 640 с.
7. Горський В.С. Философские идеи в культуре Киевской Руси XI — нач. XII вв. / В.С. Горський. — К.: Наук. думка, 1988. — С. 117.
8. Грушевський М.С. Історія української літератури: В 6 т. 9 кн. / М.С. Грушевський. — К.: «Либідь», 1993. — Т. II. — 264 с.
9. Деяния Вселенских соборов. — СПб.: «Воскресение», 1996. — Т. III. — 563 с. — ISBN 5-88335-014-3.
10. Єфрем Сирін. Слово на Переображення Господа нашого Ісуса Христа [Рукопис] // Збірник, напівусатав XV ст., в четверть. — РГБ ф. 304.I № 754. — л. 450 зв. — 458.
11. Замалеев А.Ф. Философская мысль в средневековой Руси (XI—XVII вв.) / А.Ф. Замалеев. — Л.: Наука ЛО, 1987. — 247 с. — С.113—115.
12. Золотухина Н.М. Развитие русской средневековой политико-правовой мысли / Н.М. Золотухина. — М.: Юрид. лит., 1985. — 200 с.
13. Киричок О.Б. Біля джерел української світськості: засади дружинної етики в культурі Київської Русі / О.Б. Киричок. — Полтава, ПДАА. — 2005. — 254 с.
14. Киричок О.Б. Образ Христа-Воїна в культурі Київської Русі / О.Б. Киричок // Образ Христа в українській культурі. — К., 2001. — С. 47—56.;
15. Козлов Н.С. Развитие общественно-политической и философской мысли в Эпоху Русского Средневековья IX—XVI вв. Лекция для студентов-заочников философ. фак. гос. ун-тов. / Н.С. Козлов. — М.: Изд-во Москов. ун-та, 1961. — С. 12.
16. Мифологический словарь / Гл. ред. Е.М. Мелетинский. — М.: Сов. Энциклопедия, 1991. — 736 с. — С. 662. — ISBN 5-85270-032-0

17. *Петровский М.* Илларион, митрополит Киевский, и Доментиан, иеромонах Хиландарский: Библиографическая заметка / Петровский М. // Известия отдела русского языка и словесности Императорской Академии Наук. — 1908. — Т.3. — Кн. 4. С. 81–133.
18. *Транквіліон-Ставровецький Кирило.* Зерцало богословия [Стародрук] // Зерцало богословия. — РГБ ф. 173.III № 121.
19. *Трубецкой Е.Н.* Миросозерцание Вл. С. Соловьева: в 2 т. / Е.Н. Трубецкой. — М.: Товарищество тип. А.И. Мамонтова, 1913. — Т.1. — 652 с.
20. *Федотов Г.П.* Русское религиозное мышление / Г.П. Федотов // Православие и католичество: социальные аспекты. Серия «Актуальные проблемы Европы». — М.: Институт научной информации по общественным наукам РАН, 1998. — Вып. 3 — С. 122–152.
21. *Чичуров И.С.* Политическая идеология средневековья. Византия и Русь: к XVIII Международному конгрессу византистов / И.С. Чичуров. — М.: АН СССР. Ин-т истории СССР, Наука, 1990. — 176 с.
22. *Hannick, Ch.* Maximos Holobolos in der kirchenslavischen homiletischen Literatur. Wiener Byzantinische Studien 14 / Ch. Hannick. — Wien: Verlag der Österreichischen Akad. der Wissenschaften, 1981. — 439 s.

Тетяна Целік

САКРАЛЬНЕ ТА ПОЦЕЙБІЧНЕ ЯК ВИМІРИ ФІЛОСОФСЬКОЇ КУЛЬТУРИ

Філософська культура Київської Русі давно є однією з вагомих тем у сучасному вітчизняному історико-філософському дискурсі. Таким рівнем уваги та масштабом розгляду даної тематики ми великою мірою завдячуємо професору В.С. Горському, адже саме його доробок є найбільш значним теоретичним спадком у цій галузі історико-філософської науки. Дійсно, окреслення предметного поля та розробка методології дослідження, різнобічний аналіз філософськи значущих ідей, збережених у вербальних та невербальних джерелах доби Київської Русі, відтворення специфіки способу філософування давньоруських любомудрів, осягнення феномена святості києво-руської доби — це неповний перелік внеску В.С. Горського у вітчизняну історико-філософську медієвістику. Та й сама вітчизняна школа історико-філософської медієвістики представлена сьогодні потужним колом дослідників, які є переважно учнями та послідовниками професора В.С. Горського. Більше того, навіть якщо науковці, котрі працюють у відповідному аналітичному просторі, безпосередньо не мають стосунку до постаті В.С. Горського, вони не можуть оминати силового поля його теоретичної спадщини, адже давно склались не лише основні розділи, напрями і параметри цих досліджень, а й підходи до осмислення і висвітлення різноманітних аспектів філософської культури XI — першої половини XIII ст.

Загальною тезою сучасної науки є визнання культури Київської Русі синкретичним поєднанням язичницького та християнського шарів, де, незважаючи на збереження традиційного народно-язичницького масиву духовної культури, філософська культура була репрезентантом книжної, привнесеної внаслідок розповсюдження християнства, елітарної її форми. Специфіка останньої полягала не лише у засвоєнні норм та християнських цінностей, наріжних принципів східноправославної Церкви, що поширювалися разом з християнізацією різноплеменного строкатого населення тодішньої Східної Європи, а й у формуванні самостійного філософського мислення, внаслідок світоглядно-теоретичної рефлексії стосовно привнесених ідей та цінностей.

Разом з історичним становленням ранньофеодальної держави з Х ст. відбувається становлення і нової ідентичності східного слов'янства, по-перше, як русичів, по-друге — як християнського народу. Цю ідентичність осмислювали, обґрунтовували та робили суспільно значущою саме любоводри-книжники часів Київської Русі, вирішуючи водночас ще й нагальні проблеми соціального буття свого часу, і в тих формах, та тими способами, які були властиві саме тому історичному часові. Ось чому ми б хотіли проаналізувати, на перший погляд, цілком антиномічне поле, у якому здійснювався світоглядний пошук києво-руських любоводрів, а саме — антиномію *сакрального і поцейбічного* як вимірів граничних підстав можливої філософської рефлексії мислителів XI — першої половини XIII ст.

Ми вже писали про антиномічність самого християнського мислення [1, с. 63; 2, с. 92—112], бо воно розумілося і тлумачилося по-різному, починаючи зі становлення християнської патристики, незважаючи навіть на затвердження Символ Віри. Особливо наочно ця антиномічність постає у питаннях християнської антропології, апокатастасису, провіденціалізму в історії чи житті людини (включаючи проблеми існування зла і теодицеї, тобто з виходом не лише на морально-етичну тематику, а й на рівень онтології). Не менш суперечливим є також ідеал «життя в істині», бо поряд з проповіддю смирення і потужним моральним авторитетом єгипетських аскетів-відлюдників, котрі пропагували своїм життєвим подвигом усамітнення у пустелі,

палестинських подвижників чи пізнішим ісихазмом, протилежним прикладом завжди була активність апостолів, або визнання рівноапостольним внеску світських правителів, котрі розповсюджували християнство, таким чином наближаючи повсякденне до вічного.

В силу обсягу доповіді, ми пропонуємо спробу розглянути лише три аспекти з-поміж інших можливих вимірів співвідношення сакрального і подейбічного у києворуській філософській культурі, звернувшись до: 1) розуміння сакральної і реальної історії; 2) пов'язаним з цією історією сприйняттям концепту «Руська земля» як певного сакрального простору; і 3) вектору спрямованості зусиль людини на зовнішню активність повсякдення чи внутрішнє самозаглиблення і споглядання задля вічності. Нам видається, названі аспекти демонструють практичний рівень сприйняття християнської історії, антропології та етики давньоруськими інтелектуалами, а також самостійність їхнього світоглядного вибору і філософського мислення.

Найбільш широко відомим історичним твором часів Київської Русі є «Повість врем'яних літ» Нестора, де вже у вступній частині літопису йдеться про місце Русі у християнській історії, яке так майстерно визначає києво-печерський чернець. Для цього завдання він вправно компілює у тексті андріївську легенду з уривками «Хроніки» Георгія Амартола, показуючи місце і значення Києва, Русі та русичів у плинності біблійного часу від Адама, потопу, Моїсея, візантійського кесаря Михаїла до Олега, Ігоря, Святослава, Ярополка, Володимира, Ярослава і Святополка [3, с. 34]. Так сакральна історія та власна конкретна ставали рівнозначними; сакральні події продовжувалися вже на тлі подій у Русі, у перебігу сучасності на арені від країн варягів і греків до Хозарії. В оповіді Нестора поряд з біблійними персонажами і пророками постають свої герої, у цій же історичній дійсності існують також і їхні антиподи, антигерої. У повісті засуджуються власні Каїни, які йшли на підступ та зраду, порушували хресні цілування і обіцянки у боротьбі за владу. Галерея цих Каїнів у «Повісті...» від братовбивці Святополка Окаянного, Давида Ігоровича, що осліпив Василька Тербовальського, до злодія Олега Чернігівського-Гореславича, котрий приводив на Русь степовиків. Протилежними до них є їхні жертви —

давньоруські Авелі, смиренна жертва котрих підносила їх до святості, як Бориса і Гліба. Саме вони ставали небесним воїнством, покровителями-захисниками Русі, своїми Георгіями-Переможцями. Таку ж зв'язку до рівня небесної перемоги уособлює і постать Володимира Мономаха, хоча цей князь до корпусу давньоруської святості і не потрапив, але його добрі справи увічнені як справжнє княже покликання і виправдання влади.

Як бачимо, з-під пера літописців (можливо, спочатку Никона, потім Нестора і останнього редактора тексту Сильвестра) виходила цілком правдива і не завжди приваблива оповідь про справи у руській землі. На що вона спрямовувалася і кому адресувалася? Якщо стати на позицію сучасних істориків І.М. Данилевського і О.П. Толочка, котрі найбільш послідовно відстоюють гіпотезу про есхатологічний чинник у вимірі творчості літописців взагалі та автора «Повісті врем'яних літ» зокрема, то, можливо, враховуючи вищевикладений матеріал, їхнє припущення має своє підтвердження, а саме, що літописи Київської Русі створювались під впливом міленаристського або хліастичного вчення. Так, на думку російського вченого І.М. Данилевського, автора цієї гіпотези, давні русичі усвідомлювали себе народом, обраним Богом для спасіння людства в Останні Часи, Русь сприймала себе центром спасіння (звідси — децю інакше тлумачення навіть назви літопису «Се — повести временных лет», тобто «до знамення кінця світу»). Тоді виходить, що літописна оповідь повинна бути доведеною до Царства Слави, коли настане останній день світу цього (тимчасового), і що автор-літописець адресував свій твір не стільки сучасникам, скільки Читачеві, Котрому «брехати не можна» [4, с. 354], тобто ці записи робилися сумлінно й неупереджено для Страшного суду після другого пришествя Христа. У контексті нашої розвідки на підставі такого підходу треба зробити висновок, що провідним виміром розуміння історії у киеворуську добу і створення літописного тексту ставало саме *сакральне* її бачення.

Але ж є момент, що вибивається з описаної наукової побудови — це факт редагування тексту Нестора ігуменом Видубицького монастиря Сильвестром, своєрідним «придворним літописцем» Воло-

димира Мономаха. Існує версія, що в такий спосіб могла готуватися канонізація цього князя. Якщо текст виправляли на користь Мономаха, то як бути з тезою сучасних істориків про Вищого Читача, якому не можна брехати? Герменевтичне співставлення текстів Біблії та давньоруських літописів напевне свідчить про спосіб викладення матеріалу, про компіляцію і запозичення як відповідну своєму часові форму створення тексту, де цими засобами проголошувалися цілком усвідомлені цінності та ідеали, що адресувалися, у першу чергу, все ж таки сучасникам. Вони були покликані якщо не розв'язати гострі суперечки світських правителів ранньофеодальної держави та ще й в умовах її дроблення, то хоча б виголосити певні моральні ідеали, відповідні християнським заповідям. Дослідники-джерелознавці, реконструюючи давньоруські літописні зводи, відзначають як найбільш цілісну їхню частину саме літопис Нестора, бо він підкорений єдиному задуму і одній меті — проголошенню системи християнських цінностей (моральних та правових у тому числі), де події та персонажі давньоруської історії слугують позитивними або негативними прикладами.

Нам думається, що у даному разі — це спроба вдосконалити *поцейбічність* шляхом морального повчання, де персонажі не далекі (хоча вони зі Священного Письма), а власні, стосовно яких поряд з книжною складалась ще й епічна традиція. І в такій спробі Нестор був не першим, бо була ще й постать митрополита Іларіона, було його «Слово про Закон та Благодать», де риторично-поетичний стиль великою мірою відповідає епічному «монументальному історизму» (термін академіка Д.С. Лихачова). Саме у «Слові про Закон та Благодать» вперше лунає протиставлення старої та нової історії (Закону і Благодаті у їхньому Старозаповітному і Євангельському сенсах), там вперше звучить епічне уславлення княжого дому, де Володимир — онук «старого Ігоря», син «славетного Святослава», що прославили себе та свою землю «мужствомъ», «храбърствомъ» і перемогами, котрий: «Не въ худѣ бо и не въ невѣдоми земли владычствоваша, но въ Русской, якоже вѣдома и слышима есть всѣми концы земля...» [5, с. 32]. Так вперше поєднується не лише

сакральна історія з сучасністю, а стають рівними християнська та поганська історії Русі, де князь, учорашній язичник, стає рівноапостольним, вивівши свій народ і свою землю до світла Божого Слова. Такою є логіка Іларіона, так з'являється концепт «Руська земля» як продовження сакральної історії й становлення нового сакрального простору, де Київ — Новий Єрусалим, чи Другий Константинополь, у свою чергу перетворюється на центр цього нового сакрального простору. Тепер Київ — це «Мати градомъ русьскимъ» [3, с. 38], як у Амартола «Мати міст» — Єрусалим. Невипадково давній Київ навіть топографічно мав відповідність Єрусалиму, як довів С.Б. Кримський, де був і свій сакральний центр — храм Софії.

Але ми знову бачимо дихотомію сакрального і *поцейбічного*, бо Київ — реальне місто, а не Град Августина, або далека Свята Земля. І це земне місто потребувало цілком реального захисту та облаштування, що й робили киево-руські правителі. А як вони це робили, знову ж таки засвідчено давніми авторами. Іларіон пише про великі справи рівноапостольного Володимира, котрий, приніс християнство і збудував церкву Богородиці, про спадкоємця у владі — Георгія (Ярослава Мудрого), який «недокончаннаа твоа доконча, акі Соломонъ Давідова, иже домъ божій великій святыйъ его премудрости съезда на святость и освященіе граду твоему, юже съ всякою красотою украси златомъ и сребромъ и каменіемъ драгымъ, и съсуды честными, яже церкви дивна и славна всѣмъ окружымъ странамъ, якоже ина не обрящеться въ всемъ полунощи земнѣмъ, от востока до запада, и славный градъ твой Къевъ величствомъ, яко вѣнцемъ, облжилъ, предаль люди твоя и градъ святыйъ всеславный, скорый на помощь христіаномъ, святый богородици...» [5, с. 33].

Концентричні кола, що йдуть від Софії Київської, як образу втіленої Премудрості і Краси Божої, спочатку охоплюють увесь Київ, подивитись на який Іларіон закликає Володимира: «...градъ величствомъ сіяющъ, виждь церкви цвѣтущи, виждь христіанство растуще, виждь градъ иконами святыхъ освѣщаемъ ...» [5, с. 33]. А потім поступово в орбіту Софії і Києва потрапляє уся Руська земля — від заходу до сходу. Цей сакральний простір є не стільки результатом

дії Божого Промислу, скільки наслідком дій Володимира і його нащадків. У XIII ст., незважаючи на роздробленість колись єдиної держави Володимира і Ярослава, гіркоту поразки від ординців, тема Руської землі, що простирається «до угорь и до ляховъ, до чаховъ, от чахов до ятвязи и от ятвязи до литвы, до немецъ, от нѣмецъ до корѣлы, от корѣлы до Устюга, гдѣ тамо бяху тоймици погании, и за Дышючимъ моремъ; от моря до болгаръ, от болгаръ до буртасъ, от буртасъ до черемисъ, от черемисъ до моръдви» [6], звучить не як плач за втраченим, а лишається засобом проголошення ідеї своєрідного «золотого віку», колишньої величі «світлої» і «украсьно украшеної» Русі, яку треба повертати. Такий історичний і географічний простір у цьому авторському тексті перетворюється на засіб ідентичності русичів, тобто він виконує цілком поцейбічне завдання та стає закликком до дії.

Як бачимо, і перше — історія, і друге — простір, у їх сакральному та реальному вимірах, не склались би, якби не було суб'єктів їхнього творення — персоналій давньоруської історії, княжого дому Рюриковичів. Саме вони розбудовували державу (починаючи ще з язичників Олега, Ігоря, Святослава) та впроваджували християнство (рівноапостольні Ольга і Володимир), боронили свою землю й прикрашали її (як найславетніші з нащадків Володимира Великого — Ярослав Мудрий і Володимир Мономах, хоча останні ніколи не були канонізовані). Ми підійшли до третього аспекту нашої розвідки — до теми спрямованості дії людини та її характеру, адже християнство, як відомо, пропагувало ідею провіденціалізму, що суттєво знецінювало сам принцип дії (все є наперед визначеним). Згадавши канонізованих як рівноапостольних Ольгу і Володимира, варто звернути увагу на сам цей вимір святості.

Апостольська місія — це, у першу чергу, дія, адже «Дії святих апостолів» окремий розділ Біблії. Християнські апостоли взагалі — це самотійна тема дослідження. З одного боку — вони дванадцять обраних, обраних Богом, а з іншого, їхня доля — це їхня воля та подолання екзистенційних ситуацій: Петро за одну ніч тричі зрікається Христа, Фома вагається та не довіряє звістці про

воскресіння, приклади можна продовжити. І все ж християнство стверджується і поширюється завдяки їхнім діям, життєвим подвигам, мученицьким смертям. Рівноапостольний Володимир аж ніяк не схожий на учнів Христа. У літописі Нестора князь постає як учорашній грішник-поганин, котрий навіть сам приносив у жертву перших київських християн-варягів. А от легенда про обрання віри Володимиром подається виключно як самостійний вибір князя, де він зважує аргументи посланців, котрі розповідають про релігії, що вже склались і мають вагу, та робить вибір на користь християнства візантійського взірця. Він наводить свій народ до християнства, будує перший храм. Такі вчинки і є основною чеснотою князя, що спокутують усі його гріхи та підносять до апостольської місії.

У цьому контексті дуже показовою є сентенція Іакова Мніха, автора «Пам'яті і похвали князю руському Володимирі» стосовно критеріїв канонізації князя — адже не зафіксовані дива, які здійснилися після його смерті. Чернець пише наступне, посиляючись на церковні авторитети: «Рече бо негде о том святыи Иоанн Златоуст: «От чего познаем и разумеем свята человека, то чудес ли или от дел?» И рече: «От дел познати, а не от чудес». Много бо и вольсви чудес сътвориша бесовьским мечтанием; и бяху святеи Апостоле и бяху лжию Апостоле, беша святеи пророце и бяху лжию пророце, слугы дьяволя; ино чудо, и сам сотона преображается в ангел светел. Но от дел разумети святаго...» [7, с. 27].

В цілому ж у філософській культурі Київської Русі розгляд питання стосовно співвідношення духовної та практичної діяльності вирішується на користь останньої, хоча є місце та пошана споглядальній її формі. Тексти XI — початку XIII ст. демонструють у цьому питанні потужний зв'язок з християнською антропологією — як розумілася людина у її подвійному вимірі: високе — нище, плотське — духовне, вічне — скороминуче. Так розгортається і розуміння співвідношення: провіденціалізм — самовладна воля, і силове поле вирішення проблем буттєвості у їх подвійному значенні — інтенція на вічне, тобто сакральне, та поцейбічне, повсякденне. Це наше твердження справедливе як стосовно світських історичних

персонажів, так і для корпусу давньоруської святості. Нищість і гідність людини взагалі турбує давньоруських книжників. Володимир Мономах, порівнюючи гріховне і праведне, задається питанням: «Что есть человекъ, яко помниши и?» [8, с. 396]. І відповідь він знає — попри етикетну форму самоприниження «худаго» і «грешнаго» автора, у творі лунає відчуття власної гідності та значення власних справ. Таке високе призначення людини обстоювали ще візантійські богослови IV ст. Григорій Богослов, наприклад, писав: «А якщо будеш низько про себе думати, то нагадаю тобі, що ти Христова тварь, Христова дихання, Христова ... частина, а тому разом небесна і земна, пріснопам'ятне творіння — створений бог, котрий через Хрестові страждання йде у нетлінну славу. Через це не загрожує плоті, аби не полюбити до надмірності справжнє життя. Але намагайся будувати прекрасний храм, тому що людина є храм великого Бога» [9, с. 91—92]. Щоб нащадки князя Володимира Мономаха не перетворилися на вмістилище гріха, щоб лишалися гідними свого високого людського призначення, князь і пропонує власне життя як приклад, заповідає добрі справи і навіть попереджає від спокуси надмірної аскези як гріха гордині, пропонуючи робити малу, помірну, але добру справу повсякденно: «А бога дѣла не лѣнитеся, молю вы ся, не забываюте 3-х дѣлъ тѣхъ: не бо суть тяжка; ни одиночество, ни чернечество, ни голодъ, яко инии добрии терпятъ, но малым дѣлом улучити милость Божью» [8, с. 396].

Цей уривок з «Повчання» є також достатньо красномовним, бо з точки зору впровадження та утвердження певних форм духовної діяльності вибір на Русі був. Це так звані лінія Антонія та, протилежна їй, лінія Феодосія. Вони репрезентували два варіанти чернечого служіння: усамітнення (Антоній) і повсякденне служіння згідно суворого Студитського уставу життя у монастирі (Феодосій). Дослідник феномена святості Стародавньої Русі Г.П. Федотов, порівнюючи єгипетський і палестинський ідеал чернецтва, пише: «Ми маємо право говорити про олюднення, про гуманізацію аскетичного ідеалу в Палестині та на Русі. Палестинці не винаходять і не застосовують штучних вправ для умертвіння тіла...Палестинці

знаходять час і для служіння миру... Цей ідеал як приклад поставила собі свята Русь, внівши до нього свій власний талант, овіявши його помірну суворість своїми пахощами» [10, с. 44-45]. Саме таке діяльно-повсякденне життя принесло святість Феодосію Печерському, сторінки якого переповідає Нестор у житії святого [11]. Бачимо суголосність ідеалів, що подаються двома різними за характером життя і творчості книжників. Нестор — чернець, Володимир Мономах — князь, але обоє усвідомлюють значення дії, розсудливості у справах, якими б різними ці справи не були. «Мужське» діло княжої звияги у полюванні чи бранному полі, турбота про країну чи про «убогу вдовицю» [8, с. 409], або пастирська справа, опікування обителлю, повсякденний нагляд за нею, чи навіть прядіння ниток для зшивання книжок за літописцем Никоном, як це робив Феодосій [11, с. 344]. Феодосій у своїй повсякденній покорі чернечому покликанию міг носити воду з колодязя, якщо цього нікому було зробити [11, с. 342], а міг протистояти київському князю, коли той чинив несправедливість. Тут є широкий простір для аналізу християнського персоналізму, який у Давній Русі мав різні форми прояву та втілення.

Ми могли б розширити коло авторів та коло джерел для обґрунтування вихідної тези нашої доповіді, але вважаємо, що для першої розвідки у цьому напрямі обрані і процитовані тексти є цілком репрезентативними. Отже, розглянувши три аспекти співвідношення сакрального та поцейбічного (сприйняття історії, простору, як концепту Руської землі, та типів і значення людської діяльності) маємо зробити висновок, що домінує інтенція на реальність, тобто поцейбічність. Сакральне — це певні концепти, які впроваджуються разом з християнством, і котрі свідомо створюються ідеологами нової держави, представниками високої книжної культури з самостійним філософським мисленням.

Таким чином, можна стверджувати, що у антиномії сакральне — поцейбічне давньоруські любомудри віддавали перевагу поцейбічності, а сакральне, як і належить, було трансцендентною сферою вищих ідеалів та цінностей, на які треба було спиратися і котрі треба

було втілювати у повсякдення. Таке сакральне, обґрунтоване інтелектуальними зусиллями книжників тієї епохи, ставало засобом самоідентифікації східного слов'янства на початкових етапах вітчизняної історії, було засобом державотворення та етно-національної самобутності Давньої Русі, підносило гідність людини XI—XIII ст. та давало їй моральну підтримку у скрутних історичних реаліях раннього середньовіччя, формувало почуття відповідальності за свій вибір.

ЛІТЕРАТУРА

1. *Целік Т.В.* Дієвість як риса етики давньоруських книжників /Т.В. Целік. — Аскетична мораль в давньоруській культурі. — К.: Вид. «КВІЦ», 2005. — С. 63—74.
2. *Целік Т.В.* Особистісне начало у філософській культурі Київської Русі / Т.В. Целік. — К.: Вид. ПАРАПАН, 2005. — 312 с.
3. Повесть временных лет // Памятники литературы Древней Руси. Начало русской литературы. XI — начало XII века / Вступит. статья Д.С. Лихачева. Сост. и общая ред. Д.С. Лихачова и Л.А. Дмитриева. — М.: «Худож. лит.», 1978. — С. 22—276.
4. *Данилевский И.Н.* Древняя Русь глазами современников и потомков. (IX—XII вв.): Курс лекций / И.Н. Данилевский. — М.: Аспект Пресс, 1998. — 399 с.
5. Слово «О законе и благодати» митрополита Илариона // Гудзий Н.К. Хресоматия по древней русской литературе / Сост. Н.К. Гудзий. Учебн. пособие для студентов пед. ин-тов. / Науч. ред. проф. Н.И. Прокофьев. — М.: «Просвещение», 1973. — С. 31—33.
6. Слово о погибели Русской земли // Русская литература XI — XVIII вв. / Редкол.: Г. Беленький, П. Николаев, А. Овчаренко и др.; Сост., вступ. статья, примеч. Л. Дмитриева и Н. Кочетковой. — М.: Худож. лит., 1988. — С. 88.

7. Память и похвала князю русскому Владимиру Иакова-мниха // Древнерусские княжеские жития / Сост., вступит. ст., подгот. текстов, комент., перев. В.В. Кускова. — М. : Кругъ, 2001. — С. 23—36.
8. Поучение Владимира Мономаха // Памятники литературы Древней Руси. Начало русской литературы. XI — начало XII века / Вступит. статья Д.С. Лихачева. Сост. и общая ред. Д.С. Лихачова и Л.А. Дмитриева. — М., «Худож. лит.», 1978. — С. 392—413.
9. Святитель Григорий Богослов. Духовные творения, поучающие основам христианской жизни. — М. : Трифонов Печенгский монастырь; «Новая книга»; «Ковчег», — 2000. — 544 с.
10. Федотов Г. Святые Древней Руси / Г. Федотов. — СПб.: Сатисъ. Держава, 2004. — 301 с.
11. Житие Феодосия Печерского // Памятники литературы Древней Руси. Начало русской литературы. XI — начало XII века / Вступит. статья Д.С. Лихачева. Сост. и общая ред. Д.С. Лихачова и Л.А. Дмитриева. — М.: «Худож. лит.», 1978. — С. 305—391.

Олена Гудзенко-Александрук

ХРИСТІЯНСТВО ЯК ФАКТОР ФОРМУВАННЯ ДУХОВНОЇ КУЛЬТУРИ КИЇВСЬКОЇ РУСІ

На нашу думку, дослідження ролі християнства у формуванні духовної культури Київської Русі є важливим для виявлення особливостей становлення вітчизняних духовних цінностей. Усвідомлюючи це, до означеної тематики звертається багато дослідників (А.П. Голуб, Н.С. Жиртуєва, В.Ю. Кушаков, Н.В. Наумова, В.В. Патерикіна, Т.Г. Горбаченко, Н.В. Верещагіна, та ін.), та проблема залишається актуальною, адже стосується напрямку історико-філософських досліджень, специфіка яких завжди передбачає наявність елементу новизни.

Зокрема, запровадження християнства зробило можливим долучення до досягнень світової культури. Інтенсивні контакти з Візантією, Болгарією дали змогу використовувати як джерело розвитку філософської думки здобутки античної і візантійської філософії, що переважали на той час. Як влучно зауважує В.С. Горський, християнство виступає у функції своєрідного каталізатора процесу, який супроводжував засвоєння світових ідейних надбань у культурі Київської Русі [3].

Цей період є таким, коли складається традиція української філософської думки. Саме вона, починаючи з XI ст., і надалі визначає специфіку філософського мислення українського народу. Нагадаємо,

що витокami його є ідеї давньогрецьких мислителів, переосмислені візантійською християнською філософією, а також — надбання філософського напрямку вітчизняної культури, в якій збереглися міфологічні уявлення східних слов'ян.

Вивчаючи особливості культурних феноменів Київської Русі, важливо дослідити вплив на них історичного факту впровадження християнства. Відомо, що воно, перебуваючи вже в якості державної релігії, порівняно тривалий час існувало як віра приватна; язичництво ж, в свою чергу, мало статус віри таємної, уклади якої було збережено переважно завдяки сімейним традиціям простого люду. В ситуації двовір'я християнство ніби надбудовується над язичництвом.

Отже, культура Київської Русі періоду утвердження християнського світогляду характеризується суперечливим поєднанням язичницьких і християнських традицій. Взагалі, головна причина того, що позацерковне середовище на Русі першопочатково сприймало монотеїзм у біблійній формі, полягає у змістовій близькості релігійно-світоглядних принципів старозаповітної системи і слов'яно-руського язичництва.

Під впливом язичницької етики древньоруська людина інакше осмислює і саму християнську доброчинність: доброчинним вона визнає не того, хто проводить час у молитвах, але того, хто доброчинний в житті. «Слово про митарства», пам'ятник XII ст., відносить до гріховних саме моральні злочини: брехню, наклеп, заздрощі, гнів, гордість, насилля, крадіжництво, немилосердя, блуд, скнарість.

Зазначимо, що українську ментальність дослідники характеризують як емоційну, сердечну, спрямовану на ірраціональне сприйняття світу [5]. Саме зазначені характеристики, в поєднанні з міркуваннями щодо філософування часів Київської Русі як про софійне, «александрійсько-біблійне», дають можливість схилитись до позицій авторів, які акцентують на природній сумісності української ментальності і вітчизняної культури з візантійською, християнською [7].

Прикметно, що східна патристика, твори Йоана Дамаскіна, Діонісія Ареопажита, згодом — Мойсея Маймоніда, Григорія Синаїта та Григорія Палами були першими теоретичними джерелами, на базі яких мислителі Київської Русі робили свої філософські узагальнення,

свої висновки про Бога, Всесвіт і людину. Серед християнських письменників Сходу надовго утримувався еллінський напрямок, що був започаткований Оригіном і Григорієм Ниським, схилиючи до узгодження християнської віри з грецькими філософськими науками.

Великою популярністю серед давньоруського освіченого населення користувалися переклади Івана Золотоустого, який зосереджувався на етико-релігійному змісті Євангелія і був вчителем каритативної любові агапе в її соціальному аспекті (захищав бідних і викривав багатих). Не меншою популярністю користувався Єфрем Сирін. Його поетичні твори пройняті біблійним ліризмом, настроями покаяння. Єфрем Сирін та Іван Золотоуст для руського народу були першими вчителями його християнства.

Безперечним фактом історії культури середньовіччя є взаємодія між філософією і релігією. Між собою їх пов'язує світогляд як форма суспільної самосвідомості і самовизначення людини в світі. Тісний зв'язок зі світоглядом, з одного боку, філософії як форми теоретичного розв'язку світоглядних проблем і релігії як форми вираження історично визначеного світогляду — з іншого, забезпечує наявність простору взаємодії філософії і релігії. Філософія, першопочатково націлена на теоретичне осмислення світогляду, в горизонт своєї рефлексії безперечно включає всі форми культури даної епохи, в тому числі релігію як відображення (хоча своєрідне) історичної реальності.

Як і будь-яка релігія, християнство у своєму вченні містить два основних компоненти: метафізику як вчення про трансцендентну сутність буття, про світ і сенс буття, і етику як вчення про відношення людини до людини. Співвідношення цих компонентів визначається переважаючою роллю етики, котра накладає рішучий відбиток на характер вчення в цілому. Середньовічну філософську думку можна охарактеризувати як своєрідний тип морально-філософсько-теологічного синкретизму. Це особливо істотно зауважити стосовно культури Київської Русі, яка не знала філософії як самостійної форми знання, на зразок тієї, що знайшла свій розвиток у середньовічній схоластиці. Давньоруська культура розвивається переважно в напрямку не теоретичного пізнання, а духовно-практичного засвоєння світу [2].

Вплив народного світогляду на розуміння християнських віросповідних догматів особливо відмітно виявився в тому, що на Русі одночасно з культом місцевих святих, який склався на ґрунті родоплемінного ідолопоклоніння, першорядного значення набуває культ Богородиці, в основу якого було покладено слов'янські уявлення про благодійну жіночу істоту, праматір слов'янського роду — Рожаницю. Переакцентація релігійного поклоніння з культу Христа на культ Богородиці мала принципові наслідки в розвитку давньоруських духовних ідеалів, тому що Богородиця, на відміну від Христа, який був «спасителем» тільки людської душі, «рятує» весь світ і тим самим робить «тварне буття» співпричетним до святості і небесного блаженства. Природа, взагалі мирське перестає бути джерелом гріха.

Християнство в Київській Русі засвоювалось спочатку переважно збоку своєї зовнішньої обрядовості, оскільки саме останньою характеризується язичницька релігійність [1]. Пізніше, з формуванням церковно-монастирської організації і державної юрисдикції митрополита, на Русь проникають норми візантійського церковного законодавства, але й вони на руському ґрунті набувають змін під впливом місцевого княжого права. Отже, національно-етнічна культура інтернаціоналізується на основі і в рамках власної традиції. Запозичення може і прискорити становлення цієї традиції, і затримати його, але саме по собі воно ніколи не виступає в «чистому» вигляді, «не створює розриву у живій тканині історичної культури» [4, с. 31].

Етична платформа християнства являла собою принципово нову доктрину. Християнська діалектика зуміла перенести етичну проблему з царини зовнішніх зв'язків і стосунків до сфери внутрішнього «я» людини. Доти мораль розглядалася як фактор, покликаний регулювати відносини між різними індивідами, долаючи їхню волю в ім'я суспільних потреб та інтересів. Людина як суб'єкт етичних принципів розглядалася у її стосунках з іншими особами. Тепер проблема була сфокусована всередину особистості. На першому плані постали взаємини кожного з самим собою, подолання внутрішньої сваволі.

Прикметним є те, що саме любов до ближнього ставиться на перше місце з-поміж усіх християнських добродійностей. Призначенням людини на землі є активне служіння людям і творення

їм добра. Діяльнісне співпереживання розглядалось православною традицією як наслідування особистістю вищих моральних зразків; у ньому варто вбачати прагнення уподібнитися Христу в плані індивідуального земного буття.

Це засвідчується тим, що кожен з прошарків суспільства мав свій перелік необхідних якостей, та спільним для всіх було розуміння «справжнього» життя як діялісно-морального. Воно передбачало максимально можливе виконання людиною свого життєвого призначення, розглядуване як служіння ближньому. Зокрема, прикладом княжого «служіння» можуть бути Володимир і Ярослав. Це яскраво зображено у «Слові про закон і благодать» Іларіона. Перші християнські київські князі — сміливі захисники рідної землі, наставники свого народу, охоронці православної віри. Відносно цього, прикметним є те, що вони не тільки вчать інших доброчинному життю, але й самі живуть згідно вимог істини та віри [6]. Щодо аристократичної ідеї честі, то вона завойовувала собі місце при пануванні християнських цінностей візантійського Сходу, а не романського Заходу. У першій половині XII ст. літописи сповнені похвал князям, навіть якщо вони відступалися від своїх законних прав в ім'я збереження миру, принижуючи себе з метою запобігти кровопролиттю. Все це свідчило про конфлікт між нормами мирської і церковної етики.

Таким чином, на час зародження філософського мислення в культурі Київської Русі світова філософія мала вже понад тисячолітню історію. Могутньою спонукою до створення стимулів, які сприяли б напруженій інтелектуальній праці по осмисленню складного теоретичного матеріалу, виступило християнство. Воно не лише сприяло трансляції на вітчизняний ґрунт здобутків світової філософської думки, а й виконало роль каталізатора, що супроводжував процес осмислення і засвоєння означеної інформації.

Отже, з огляду на духовно-змістовну компоненту, філософська думка домонгольської Русі є адекватним відображенням греко-слов'янського, християнського типу культури з притаманним йому акцентом на проблему «людина-Бог», крізь призму якої здійснюється осмислення граничних підстав людського існування. З панівною куль-

турою взаємодіють філософські ідеї, що тяжіють до прадавніх, східно-слов'янських міфологічних уявлень.

На нашу думку, історико-філософські дослідження на запропоновану тематику дають змогу не тільки прослідкувати особливості формування вітчизняної ментальності, а й окреслити ряд проблем, що стосуються, зокрема, морально-етичних засад буття людства загалом.

ЛІТЕРАТУРА

1. Воробйова І.П. Християнські свята в середньовічному Києві / І.П. Воробйова // Український історичний журнал. — 2000. — № 3. — С. 102—111.
2. Горский В.С., Крымский С.Б. Философские идеи в отечественной средневековой культуре / В.С. Горский, С.Б. Крымский // Философские науки. — 1985. — № 5. — С. 91—99.
3. Горський В.С. Нариси з історії філософської культури Київської Русі (сер. XII — сер. XIII ст.) / В.С. Горський. — К.: Наукова думка, 1993. — 164 с.
4. Замалеев А.Ф., Зоц В.А. Мыслители Киевской Руси / А.Ф. Замалеев, В.А. Зоц. — К.: «Вища школа», 1987. — 182 с.
5. Кульчицький О. Світовідчуження українця / О. Кульчицький // Українська душа. — К.: «Фенікс», 1992. — 128 с.
6. Лѣтопись Нестора со включеніємъ поученія Владимира Мономаха. — СПб.: Тип. Глазунова, 1903. — 202 с.
7. Экономцев И. Православие, Византия, Россия / И. Экономцев. — М.: Христ. л-ра, 1992. — 233 с.

Тетяна Лозова

ІНТЕРПРЕТАЦІЯ РЕЛІГІЙНО-ФІЛОСОФСЬКОЇ ТВОРЧОСТІ МИТРОПОЛИТА КЛИМЕНТА СМОЛЯТИЧА В ДОСЛІДНИЦЬКІЙ ЛІТЕРАТУРІ

Не зважаючи на відсутність оригінальних філософських систем і теорій, писемна спадщина Давньої Русі містить «вагому філософськи значиму кількість ідей, що утворюють у сукупності філософську культуру цієї доби, закладаючи ґрунт для формування певного стилю мислення, способу світосприйняття, що визначає обличчя вітчизняної філософії впродовж подальшої духовної історії» [1, с. 67].

Аналіз світобачення середньовічного книжника вимагає від сучасних дослідників не поверхневого прочитання, а кропіткого «дешифрування» послань минулого. «Вся проблема полягає у тому, аби *почути* відповіді людей минулого, а не поспішати з нав'язуванням їм своїх власних відповідей. Почути відповіді людей іншої культури — і значить розпочати з ними діалог. Оскільки пам'ятки, залишені цими людьми, містять в собі відповіді, їх потрібно лише правильно запитувати, і тоді ці пам'ятки, тексти (в широкому сенсі) виявляться невичерпними джерелами пізнання духовного світу людей іншої епохи» [2, с. 9].

Натомість, деякі автори сучасних досліджень поглядають на минуле звисока, прагнуть на рівних зав'язати діалог з книжниками, тексти яких вони вивчають. Зокрема, такий підхід застосовується до творчості давньоруського книжника — Климента Смолятича (другого на Русі, після Іларіона, митрополита-русина, поставленого з волі князя

і без благословення константинопольського патріарха). З часу відкриття професором М. Нікольським наприкінці ХІХ ст. тексту Послання (Посланіє, написано Климентом митрополитом рѣским, Фомѣ прозвѣтерѣ, истолковано Афонасіємъ мнихомъ), яке беззаперечно належить перу Климента Смолятича, розпочалося вивчення пам'ятки.

Проте й до сьогодні існують суттєві розбіжності в загальній оцінці телеології тексту та постаті автора. Крім того, деякі історико-політичні, культурологічні та релігійно-філософські аспекти недостатньо розроблені і потребують залучення нових контекстів розуміння. Та все ж ключовою залишається проблема автора, об'єктивності оцінки його діяльності, звязку з традицією, рецепції Послання сучасниками та нащадками.

Жоден з авторів Київської Русі не постає в таких числених подобах (зокрема, таким розмаїто-зміненим і спотвореним на сторінках наукових праць); не страждає такою великою мірою, як Климент Смолятич, від, з одного боку, надмірної інтерпретації, а з другого — браку докладного й уважного вивчення. Насамперед, полярність думок серед науковців викликало питання про освіченість митрополита та ступінь самостійності його писань, а отже, певною мірою, і про культурно-освітній рівень Київської Русі в ХІІ ст.

Метою данної статті є аналіз тих досліджень і публікацій, які увиразнюють зазначені розбіжності, провокують полеміку і дозволяють визначити актуальність завдання подальшого дослідження постаті Кліма Смолятича та його спадщини.

Ми свідомо оминаємо увагою дослідження, автори яких демонструють об'єктивний підхід і наукову мотивацію висловлюваних оцінок (праці В.С. Горського [3], С.В. Бондаря [4], Громова [5], В.В. Мількова [6] та ін.). Адже діапазон думок інтенсифікує творчий діалог, у якому виявляються закономірні тенденції; водночас похибки дослідників є свого роду негативним прийомом, що унаочнює необхідність залучення тих чи тих нових контекстів розуміння.

У 1892 році побачила світ книга М. Нікольського «О литературных трудах митрополита Климента Смолятича, писателя XII века», в якій автор вперше видав віднайдений текст Послання (Посланіє, написано Климентом митрополитом рѣским, Фомѣ

прозвѣтеръ, истолковано Афонасіємъ мнихомъ) за списком XV ст. Кирило-Білозерського зібрання, № 134/1211 [7]. Здійснивши джерелознавчу роботу, дослідник дійшов висновку, що перша частина Послання безсумнівно належить перу Клима Смолятича, а от друга екзегетична частина, хоча і пов'язана з першою, дійшла до нас у «зіпсованому» варіанті та викликає сумніви щодо авторства. Професор Нікольський припустив, що, окрім тлумачень митрополита Климента, друга частина Послання включає доповнення загадкового Афанасія мніха. Дослідником були встановлені першоджерела ймовірних тлумачень, до числа яких належать: Шестоднев Іоанна екзарха Болгарського, Богослів'я св. Іоанна Дамаскіна, можливо, Заповіт патріарха Іуди і особливо питання-відповіді блаженного Феодорита на П'ятикнижжя [7, с. 62].

В орбіту літературних зв'язків Послання дослідник включив два таких твори еротапокрифічного жанру (у формі запитань-відповідей), як Ізборник XIII ст. і «Словеса избранная, яже суть толковая». І перший, і другий твір містять фрагменти, паралельні тексту Климента Смолятича. Аналіз та зіставлення цих трьох пам'яток дало підстави М. Нікольському вважати, що наявність загальних місць зумовлена тим, що «Словеса избранная, яже суть толковая» та Ізборник XIII ст. мають якесь спільне джерело, а Климент як джерело використав Ізборник XIII ст. або його першооригінал [3, с. 42—47, 56—63].

Професор Нікольський не аргументував своєї версії тексту Послання, позаяк не здійснив належної текстологічної експертизи. Саме це завдання рівно через 100 років блискуче виконала російська дослідниця Н.В. Понирко, про що далі скажемо докладніше. Однак саме М. Нікольський спровокував питання великої ваги: якою була телеологія тексту і чим визначився його статус у подальшому. Адже саме авторитетність тексту Климента, його значущість, екзегетична та філософська вартісність могли зумовити подальші доповнення.

Окремої уваги заслуговують два фрагменти тексту, що викликають дискусію серед науковців. По-перше, митрополит у своєму Посланні до Фоми наводить звинувачення останнього на свою адресу: «а речеши ми: философъю пишеш; а то велми криво пишеш, а

да вставля азъ почитаемаа писанїа, азъ писах ѿ Омира, и ѿ Аристола, и ѿ Платона, иже во єлиньскихъ нырѣхъ славнѣ бѣша» [7, с. 103—104]. І по-друге, в оточенні Климента були люди, освічені по-грецьки, про що свідчить уривок в Посланні, де митрополит згадуючи якогось вчителя Григорія, наставника пресвітера Фоми, пише, звертаючись до свого адресата: «Григорей зналъ альфѣ, коже и ты, и витѣ, подобно и всю 20 и 4, словесѣ грамотѣ. А слышиши ты ю оу мене, мѣжи имже смѣ самовидецѣ, иже может динѣ рещи альфѣ. Не рекѣ на сто, или двѣстѣ, или триста, или 4 ста, а витѣ також» [7, с. 126—127]. Слова про знання та вміння сказати дещо більше ніж стократ на альфу, віту та всі 24 літери грецької абетки не можна пояснити інакше, як звернення до одного з розділів курсу візантійської писемності, схедографії, яка складалася з орфографічних та лексико-граматичних вправ. Ці фрагменти дали підстави проф. Нікольському та Хр. Лопареву (який у тому ж 1892 році видав досліджувану нами пам'ятку по списку зібрання ОЛДП, F. № 91 [8]) висловити припущення, що слова Климента є доказом і фактом розквіту в XII ст. грецьких студій [8, с. 6] та панування не лише писемності, а й освіти [7, с. 85—86].

Натомість автору церковно-історичної праці Є.Є. Голубінському, така точка зору видається «плодом непорозуміння й перетлумачення» [9, с. 848] — і тут відкривається інший аспект полеміки, зумовлений певною мірою новітніми тенденціями розвитку Православ'я (йдеться про своєрідну «автокефальність» Смолятича, що викликає негативне ставлення до нього самого та до його Послання). Безпідставні характеристики писань Кліма Смолятича (на кшталт «рішучим чином заперечує, що читав Гомера, Арістотеля і Платона», коли насправді таке заперечення відсутнє; або ж «хитрословесно і вигадливо» — стосовно тексту, який взагалі не зберігся) засвідчують тенденційність дослідження.

За зразок подібної тенденційності, що призводить до безпідставних негативних оцінок митрополита Климента можна вважати погляди білоруської дослідниці Л.В. Левшун. Зауважимо, що показовими є також ігнорування основоположних для медієвістики підходів (насамперед — усталеного погляду на «автора» як компільатора

та укладача; обов'язкового розуміння алегорези як екзегетичного прийому, що поєднує власне алегоричне тлумачення з символічним, тропологічним і буквальним сенсами).

Викликає подив у зв'язку з цим спроба визначити «творчий метод» у середньовічного книжника: «Перше, що відрізняє творчий метод Климента від інших методів словесної творчості, це повна відстороненість викладу від актуальної дійсності: зміна образів відбувається всередині подій Святого Письма і Передання та уявляється, скоріше, спробою узгодити різні святоісторичні епізоди, ніж пояснити їх значення і смисл для сучасного книжнику читача: “Премудрость созда себѣ храм, и оутверди седмь столпѣвъ Премудрость стѣ божество, а храм чловечество, аки во храм бо вселися въ плѣтъ, юж пріять ѿт Прчистыа Владычица, нашеа Богородица, истинный нашъ Христосъ Богъ. А же оутвердивъ .з. седмь столпѣвъ. Сирѣчь .з. седмь соборѣвъ святыхъ и богоносныхъ нашихъ отецъ», — захоплено тлумачить Климент Смолятич фрагмент Притч. 9.1 [10, с. 259].

Хотілось би нагадати дослідниці, що суголосну інтерпретацію популярної на Русі притчі містить Палея тлумачна («Мудрость же убо мнить Сына Божия, храм же святыи пречистую непорочну бескверную» [10, с. 49]) та Послання київського митрополита Іоанна II до римського папи Климента III (XI ст.) («7 всех великихъ сборъ вселенскихъ от всехъ исповедается, от нихже благочестивая и православная наша христьянская вера испытася и научися, утверждение и истину приять. И ти суть 7 сборъ — Божия мудрость на нихже свои святыи домъ созда» [12, с. 31]). Власне, таке «значення і смисл» цієї притчі було засвоєно давньоруською екзегетичною традицією зі святоотецької літератури.

Вислів Л. В. Левшун про «казуальні образи» Смолятича, що можуть бути «алегоріями одне одного» [10, с. 259] є епістемологічно хибним, позаяк не враховує середньовічне розуміння єдиного Слова як «ліствиці» смислів (типологія, синкризис і алегореза реалізують такий концепт). І як приклад дослідниця переказує уривок з Послання митрополита Климента (ми ж наводимо цитату з оригіналу): «Яко образъ имѣа Іакѣвъ, въ всѣхъ Бога, коже бо Богъ

двома люди имѣ израильтескыма, и иже ѿ зыкъ, да оубо и израильтестѣи людие покров имѣахѹ на сердца, се же есть, ѡ невѣрѣ прилѣжахѹ, а еже ѿ зыкъ вѣрнож овлежахѹ добротою, тако Іаков двѣ женѣ имѣ, Лію оубо в ѡбраз израильтескыхъ люди, тѣмъ и очима болна бѣ, понеже израильтестѣи людие покров имѣахѹ на сердца, и Рахиль, иже ѿ зыкъ людие, того и краснѹ блаженое Писаніе его глаголет, ко тѣмъ иже ѿ зыкъ людие вѣрною добротою приспѣвахѹ и, Спасѹ вѣровавше правдою, ис корене исторгоша лествѣ, ѡбраз же семѹ баше Рахиль, того ради и ѡтча идола краде» [7, с. 111]. Автор, очевидно, і не підозрювала, коли писала про «невідповідності і протиріччя одного й того ж епізоду» та неможливість їх звести «до одного цілісного багатогранного образу» [10, с. 260], що це тлумачення викладене Климентом Смолятичем у довільній формі (характерна манера середньовічних книжників) належить блаженному Феодориту Кирському [пор.: 11, с. 65]. Такий підхід до тексту давньоруського книжника засвідчує, що автором були принципово проігноровані джерела Послання (хоча вже у М. Нікольського коло цих джерел окреслене).

Підозри Л.В. Левшун щодо «неканонічності» Смолятича як екзегета є вочевидь абсурдними, рівно як і звинувачення у викривленні канонічної екзегетичної думки незрозумілі і необґрунтовані [10, с. 260]. Самий тон глузливо-безцеремонний є неприйнятний для наукового дослідження, водночас аргументація засвідчує поверхневе і непрофесійне сприйняття середньовічного тексту.

З приводу Адама дослідниця вказує, що він «не йшов з раю, а був вигнаний» [10, с. 261] — коментарі зайві. Адже автор Послання оприявнює глибинний смисл події, що започаткувала християнську антропологію: Бог наділив людину свобідною волею і вона сама здійснила свій вибір — саме цей смисл втілено у словах «исходѣи Адамъ» [7, с. 124].

Подібні оцінки засвідчують нагальну потребу вписати Климент Смолятича в історію писемності та ґрунтовно дослідити його зв'язок як з попередньою традицією, так і з подальшим розвитком релігійно-філософської думки.

Конструктивний підхід демонструє у своїй праці російська дослідниця давньоруської епістолярної спадщини Н.В. Понирко [12]. Здійснивши компаративний і текстологічний аналіз Послання Климента Смолятича, Ізборника XIII ст. та «Словеса избранные, яже суть толковая», дослідниця спростовує твердження М. Нікольського про те, що джерелом для Послання слугував Ізборник XIII ст.: серед паралельних фрагментів є такі, що вказують на незворотню текстову залежність саме Ізборника від Послання, а не навпаки.

Так, наприклад, уривок про Зару і Фареса, який, і в Ізборнику, і в Посланні йде за сюжетом гріхопадіння Адами і Єви, і не тільки ідентичний в цілому, а й ідентично починається в обох пам'ятках. Однак безособова оповідь Ізборника виразно контрастує з уживанням першої особи у зазначеному фрагменті. І цілком природньо вживання першої особи в Посланні Кліма.

Фраза «Егда тѣхъславіе и тои есть», що вказує на продовження якоїсь полеміки, в Ізборнику ще більш незрозуміла, оскільки жодною мірою не узгоджена за змістом. Інша справа в Посланні, де тема марнославства є наскрізною.

Однотипний формульний зачин «что ми», поєднаний з мовленням від першої особи, є виразним стилістичним маркером саме тексту Послання, тому така конструкція не вписується у безособовий текст Ізборника.

Виходячи з цього, Н.В. Понирко робить наступний висновок: вживання першої особи та використання словесних зворотів первинно саме у Кліма Смолятича, а укладач Ізборника XIII ст. запозичив деякі фрагменти з Послання, а не зі спільного з Посланням джерела, оскільки використав не тільки ту частину, що за походженням може належати якомусь першоджерелу, але й пряму мову самого Климента.

Що ж до «Словес избранных, яже суть толковая», то паралельні з Посланням фрагменти тексту ідентичні текстам Ізборника: там, де в Ізборнику відсутні оклики Климента про «тѣхъславіе» і конструкції «что ми», відсутні вони і в «Словесах избранных, яже суть толковая».

Якісно новий науковий підхід до вивчення Послання Н.В. Понирко виявляє не лише у структурно-типологічному, а й у джерелознавчому аспекті дослідження. Єдиний із святих отців, на кого посилається Клим, пояснюючи Фомі, звідки він черпає «прѣводное» тлумачення Святого Письма, це Нікіта Іраклійський. Зіставляючи текст Послання з Книгою Нікити Іраклійського на 16 Слов Григорія Богослова, дослідниця дійшла висновку, що більшість тлумачень митрополита Климента перегукуються з тлумаченнями Нікити Іраклійського, хоча текстуально вони не співпадають; більше того, тлумачення Кліма або переспівують, або розвивають теми, які піднімав Нікіта Іраклійський.

Найбільшою заслугою дослідниці слід вважати аргументовану реконструкцію тексту Послання, який дійшов до нас у «зіпсованому» вигляді: смислова диз'юнктивність, розірвані абзаци, порушена послідовність викладу — усе це свідчить, що сторінки переплутані. Ізборник XIII ст. і «Словеса избранные, яже суть толковая», укладачі яких кожен самостійно користувався Посланням як джерелом, могли відзеркалити якісь частини свого джерела, що не збереглися в списках Послання. І саме на основі глибинного джерелознавчого дослідження Ізборника XIII ст. і «Словес избранных, яже суть толковая» Н.В. Понирко наводить безсумнівні докази на користь своєї реконструкції.

Дослідниця зробила спробу вичленити з тексту Послання фрагменти, які належать тлумачу писань Смолятича — Афанасію мніху, і висловила, на наш погляд, цінну думку про авторитет митрополита Климента: в християнській традиції тлумаченню підлягали тільки авторитетні тексти, а це значить, що Афанасій не тільки поділяв думки, висловлені Климентом, а й вважав за потрібне тлумачити їх.

Н.В. Понирко здійснила переклад Послання російською мовою, подала реставрований давньоруський текст та коментар до нього.

Отже, спектр уявлень про Послання та його автора є досить строкатий, і не можна сказати, що існує певна усталена версія цього феномену. Робота Н.В. Понирко змушує по-новому осмислити пам'ятки давньоруської релігійно-філософської думки та її подальшу

рецепцію (зокрема, слід відповісти на питання, чому аж до XVI ст. творіння опального «автокефального» митрополита зберігалося і переписувалося). Крім того розбіжності у поглядах дослідників на особу Климента Смолятича та його внесок у розвиток релігійно-філософської думки на Русі зумовлені певною тенденційністю, відсутністю об'єктивних критеріїв та герменевтичними і джерелознавчими похибками.

ЛІТЕРАТУРА

1. Горський В.С. Філософія в українській культурі: (методологія та історія) / В.С. Горський. — К.: Центр практичної філософії, 2001. — 236 с.
2. Гуревич А.Я. Средневековый мир: культура безмолвствующего большинства / А.Я. Гуревич. — М.: Искусство, 1990. — 396 с.
3. Горський В.С. Нариси з історії філософської культури Київської Русі (середина XII — середина XIII ст.) / В.С. Горський. — К.: Наукова думка, 1993. — 164 с.
4. Бондар С.В. До питання про особливості і специфіку філософування в Україні XI—XIV ст. / С.В. Бондар // Філософські ідеї в культурі Київської Русі. Збірник наукових праць за матеріалами давньоруських історико-філософських читань «Філософські ідеї в культурі Київської Русі» (Полтава, 10-11 червня 2008 р.). — Полтава, 2008. — С. 51—74.
5. Громов М.Н. Образы философов в Древней Руси / М.Н. Громов // Духовна спадщина Київської Русі: Зб. наук. праць. Вип. 1. — Одеса: Маяк, 1997. — С. 11—17.
6. Мильков В.В. Идеи древнегреческой философии в творчестве древнерусских мыслителей // Древняя Русь: пересечение традиций. / Мильков В.В., Милькова С.В. — М.: Скрипторий, 1997. — С. 67—82.

7. *Никольский Н.* О литературных трудах митрополита Климента Смолятича, писателя XII века / Н. Никольский. — СПб.: Типография Императорской Академии Наук, 1892. — 233 с.
8. *Лопарев Хрисанф.* Послание митрополита Климента смоленскому пресвитеру Фоме. Неизданный памятник литературы XII века / Хрисанф Лопарев. — СПб.: Типография Императорской Академии Наук, 1892. — 40 с.
9. *Голубинский Е.Е.* История русской церкви: в 4 т. / Е.Е. Голубинский. — М.: Общество любителей церковной истории, 2002. — Т. 1.; Период первый, Киевский или Домонгольский. — 2002. — 968 с.
10. *Левшун Л.В.* История восточнославянского книжного слова XI—XVII вв. / Е.Е. Левшун. — Мн.: Экономпресс, 2001. — 352 с.
11. Палея Толковая по списку, сделанному в Коломне в 1406 г. / труд учеников Н.С. Тихонравова. — М., 1892. — 210 с.
12. *Понырко Н.В.* Эпистолярное наследие Древней Руси XI—XIII века. Исследования, тексты, переводы. / Н.В. Понырко. — СПб.: Наука, 1992. — 208 с.
13. Блаженный Феодорит Кирский. Изъяснение трудных мест Божественного Писания / Блаженный Феодорит Кирский. — М.: Издательский Совет Русской Православной Церкви, 2003. — 440 с. (Серия «Творения святых отцов и учителей Церкви»)

ЗМІСТ

ПЕРЕДМОВА	7
ІНФОРМАЦІЯ ПРО АВТОРІВ	9
СПОГАДИ ПРО ВІЛЕНА СЕРГІЙОВИЧА ГОРСЬКОГО	11
Лисий І.Я. Спогад про Вілена Сергійовича Горського	13
Чайка Т.О. Університет liberal arts, або скільки Сковород потрібно українській культурі? Бесіда з Віленом Сергійовичем Горським	17
НАУКОВІ СТАТТІ	33
Лисий І.Я. Українська філософська традиція: методологічний аспект	35
Бондар С.В. До питання про теоретично-методологічне осягнення та принципи дослідження релігійно- філософської спадщини України XI–XIV ст.	61
Андрусів Л.З. Початки наукового пізнання у філософській думці Київської Русі	81
Мильков В.В. Религиозно-философские воззрения Кирика Новгородца	95
Вдовина О.Я. Символіко-алегорична інтерпретація монашого одягу Кирилом Туровським	135
Гордієнко Д.С. Сакралізація влади в “Слові про Закон і Благодать” Іларіона	151
Киричок О.Б. Христологічна проблема в давньоруській філософській культурі: політичне витлумачення і порівняльна текстологія	167
Целік Т.В. Сакральне та поцейбічне як виміри філософської культури Київської Русі	195
Гудзенко-Александрук О.Г. Християнство як фактор формування духовної культури Київської Русі	207
Лозова Т.І. Інтерпретація релігійно-філософської творчості митрополита Климента Смолятича в дослідницькій літературі	213

Наукове видання

Філософські ідеї в культурі Київської Русі. Збірник наукових праць. — 2010. — Вип. 3. — 223 с.

Літературний редактор
Наталія Киричок

Технічний редактор
Сергій Шерман-Короленко

Дизайн і верстка
Наталії Киричок

Підписано до друку 3.03.2011
Гарнітура Academy CTT. Друк — різнографія. Папір офсетний.
Ум.друк. арк. 14. Наклад 300.
РВВ Полтавської державної аграрної академії
м. Полтава, вул. Сковороди, 1/3
Зам. № 84