

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

2012



*В.С. Горський
(1931-2007)*

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

*Сергій Йосипенко
В'ячеслав Артюх
Ігор Захара
Володимир Мільков
Петяна Целік
Світлана Гуменюк
Олександр Киричок
Іван Лисий*

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

**Філософські ідеї
в культурі
Київської Русі**

Збірник наукових праць

Випуск 5

**Полтава
2012**

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, 2012. — Вип. 5. — 210 с.

Редакційна колегія:

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

Вдовина О.Я., кандидат філософських наук — відповідальний редактор (незалежний дослідник, Фредеріктон, Канада)

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

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

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

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

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

Мешков В.М., доктор 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.

Свідцтво про державну реєстрацію друкованого засобу масової інформації
Серія ПЛ № 943-200Р

® Автори статей, 2012

Від редакції

П'ятий випуск збірки наукових праць «Філософські ідеї в культурі Київської Русі» вміщує статті, підготовлені переважно на основі доповідей учасників V давньоруських історико-філософських читань, присвячених пам'яті Вілена Сергійовича Горського, що відбулися 30 листопада 2012 року в Інституті філософії імені Г.С. Сковороди НАН України.

Діапазон досліджень, представлених у даній збірці, охоплює досить широку наукову проблематику, що включає загальні підвалини і проблеми дослідження української філософської спадщини, ідеї філософської культури та історії філософської культури В.С. Горського, вплив поняття «світогляд» на осмислення Д.І. Чижевським специфіки філософського процесу в Україні, комплексне вивчення антропологічного виміру давньоруської культури та концепту внутрішньої людини, дослідження ідеалу смиренномудрія та особливостей киеворуського усвідомлення зовнішньополітичних відносин, а також ще одну спробу філософського прочитання «Слова о полку Ігоревім».

Увага! На сторінках цього випуску ми започатковуємо наукову дискусію з питань *національної ідентичності філософії*. Її відкривають, вміщені наприкінці збірки, роздуми Івана Лисого з приводу статей Сергія Йосипенка та Миколи Симчича на дану тему, видрукованих в «Гуманітарних студіях» Національного університету ім. Т. Шевченка 2012 року. Запрошуємо всіх небайдужих приєднатися до обговорення контрверсійної проблеми.

Олександр Киричок

Сергій Йосипенко

ІДЕЇ ФІЛОСОФСЬКОЇ КУЛЬТУРИ ТА ІСТОРІЇ ФІЛОСОФСЬКОЇ КУЛЬТУРИ У ТВОРЧОСТІ В.С. ГОРСЬКОГО¹

У статті досліджуються ідеї філософської культури та історії філософської культури В.С. Горського, спробу ще за радянських часів на серйозній методологічній основі підійти до вивчення історії української філософії.

Ключові слова: історія філософії, філософська культура, історія філософської культури, радянська філософська наука, українська філософія.

Ідеї філософської культури як предмета дослідження історії національної філософії та історії філософської культури у якості відповідного цьому предметові жанру мали визначальний вплив на розвиток історії філософії України як наукової дисципліни останньої чверті ХХ ст., а в окремих галузях дослідження, передусім дослідження філософської думки періоду Київської Русі, вони відіграли системотворчу роль. Ці ідеї невіддільні від творчості Вілена Сергійовича Горського, котрий тематизував їх і невтомно розвивав як у своїх методологічних, так і в історич-

¹ Стаття підготовлена за підтримки гранту Державного фонду фундаментальних досліджень України Ф 41.5/007 «Філософія в системі національної культури: порівняльний аналіз історико-філософських досліджень в Білорусі та Україні».

ко-філософських розвідках. Враховуючи, що він звертається до цих ідей десь посередині свого дослідницького шляху, у період творчого «акме»², його інтелектуальна біографія може розглядатись як безпосередній контекст їхньої розробки, щонайменше у тому аспекті, який сам Горський називав «генетичним». Неможливо, звичайно, звести всю спадщину Вілена Сергійовича до однієї з тем чи до одного з напрямів, які він розробляв, його творчість поєднувала різні дослідницькі пласти, що формувалися внаслідок накладання різноманітних творчих інтересів та численних викликів і впливів, яких зазвичай зазнає праця академічного науковця³, однак постійна присутність в ній згаданих ідей починаючи з 1980-х років, дає підстави твердити, що вони стали наскрізними для його роздумів про «ідентичність історії філософії» та методологію історико-філософського дослідження. Другим безпосереднім контекстом, у якому розроблялись згадані ідеї, є радянська філософська наука, точніше історико-філософська проблематика радянської доби, в межах якої відбувається розвиток історико-філософської концепції Горського. На мою думку, саме взаємне накладання цих двох контекстів дає змогу виокремити основні точки еволюції згаданих ідей. Зрештою, є всі підстави позиціонувати ідеї філософської культури та історії філософської культури в набагато ширшій перспективі формування історії філософії України як дослідницької дисципліни. І якщо продовжувати дотримуватися логіки само-

² Детальну біографію В.С. Горського див: *Ткачук М.* Вілен Горський: на шляху до себе // Вілен Горський: дотики, смисли, споглядання: за ред. М.Л. Ткачук; упоряд. М.Л. Ткачук, Л.Д. Архипова. — К.: Аграр Медіа Груп, 2011. — С. 9–37; цінним джерелом для дослідження творчості В.С. Горського є також бібліографічний покажчик його творів, уміщений у вказаному вище виданні.

³ Про організацію досліджень в Інституті філософії АН УРСР і умови праці науковців того часу, див.: *Шеремета О.* Радянські дослідження філософської думки України: ідеологічний та адміністративний контекст дослідницьких стратегій // *Філософська думка.* — 2013. — № 1.

го Горського, котрий поруч з «генетичним» ставив питання про «функціональний» аспект історико-філософського дослідження, то четвертим необхідним контекстом буде функціонування цих ідей в сучасному історико-філософському українознавстві. Аналіз цього четвертого контексту, безперечно, виходить далеко за межі окремої статті, тому я зосереджусь на значно вужчому «функціональному» аспектові — на аналізові зазначених ідей у працях Горського 1990-2000-х років. Розкриттю вказаних контекстів розробки Горським ідей філософської культури та історії філософської культури і буде присвячена моя розвідка.

У статті «Поняття “філософська культура” в історико-філософській науці» (1980) Горський розрізняє два аспекти історико-філософського дослідження. Перший з них — «генетичний», на який націлена традиційна історія філософії гегелівського штибу, на думку Горського, не охоплює усієї повноти історико-філософського процесу: «...коло проблем, що мають бути постійно в полі зору історика філософії, не може замикатися лише вивченням генезису й з'ясуванням сутності філософських учень минулого. Генетичний аспект в історико-філософському дослідженні повинен органічно поєднуватися з функціональним, який передбачає насамперед виявлення механізму втілення філософських ідей у свідомості мас, перетворення їх на реальний чинник, що формує світогляд, соціально-класово зумовлену життєву позицію тих, кому філософ адресує здобуте ним знання»⁴. Відтак Горський пропонує звернутися до «функціонального аспекту», який стосується «руху і трансформації філософських знань в процесі міжлюдського спілкування. А це і собі актуалізує проблему співвідношення філософії і культури, через яку з'ясовується зміст поняття «філософська культура». Тут стає важливим аналіз картини руху і засвоєння філософських знань членами тієї спільності, в якій здійснюється цей рух.

⁴ Горський В.С. Поняття «філософська культура» в історико-філософській науці // Філософська думка. — 1980. — № 4. — С. 61.

В колі даної проблеми, на наш погляд, і мають розв'язуватися питання, пов'язані з вивчення розвитку філософської думки народу, країни і, як крайньої точки конкретизації, — міста»⁵. Далі Горський дає визначення філософської культури, яку, на його думку, «можна вважати особливою сферою культури, що утворюється внаслідок концентрації навколо філософії різноманітних, пов'язаних з нею форм діяльності, в яких здійснюється самоствердження й розвиток людини»⁶. З огляду на це, «філософська наука» розглядається ним як «найважливіша складова частина філософської культури», однак вона, стаючи «об'єктом дослідження історика філософської культури, втрачає свою «самозначущість». Аналіз її відбувається крізь призму кінцевої мети філософії як компоненту культури»⁷.

Сам час, місце і спосіб введення Горським ідеї «філософської культури» в науковий дискурс засвідчує, що вона постає з огляду на ті дослідницькі проблеми, з якими стикались історики філософії України, як у контексті безпосередніх дослідницьких завдань⁸, так і в контексті довготривалої перспективи досліджень. Одним з безпосередніх наслідків введення в науковий обіг поняття «філософська культура» і, відповідно, розмежування філософії як науки та філософії як філософської культури, є виокремлення «двох, органічно пов'язаних, але відносно самостійних компонентів історико-філософської науки», якими

⁵ Горський В.С. Поняття «філософська культура» в історико-філософській науці... — С. 61.

⁶ Там само. — С. 63.

⁷ Там само. — С. 64.

⁸ Стаття вийшла під рубрикою «До 1500-річчя Києва», а сам Горський у складі авторського колективу працював над виданням, присвяченим «філософській думці крайньої точки конкретизації» — міста Києва (Философская мысль в Киеве: историко-философский очерк. — К.: Наукова думка, 1982); в цей час він також розпочинав свою працю над філософською думкою доби Київської Русі (про історію радянських досліджень в цій галузі див.: *Вдовина О.* Філософська думка Київської Русі очима українських радянських дослідників. — Філософська думка. — 2013. — № 1).

є «історія філософської науки» та «історія філософської культури»⁹. Розмежовуючи ці два можливих «компоненти» історії філософії, Горський посилається на роботу свого давнього друга, колеги та співавтора Михайла Бичварова¹⁰, однак ідея подібного розмежування вже мала щонайменше ще один прецедент в українській радянській історико-філософській науці. За десять років до виходу статті Бичварова, у виступі на «Республіканській науковій конференції з актуальних питань історії філософії на Україні» у травні 1965 року тодішній директор Інституту філософії АН УРСР Павло Васильович Копнін робить схожу, хоча й іншу за змістом пропозицію. При цьому Копнін, так само як і Бичваров, і Горський, відштовхується від розуміння історії філософії марксо-гегелівського штибу, але в формулюванні, характерному для радянської філософії 1940-1960-х років, що дає можливість оцінити зміни, які відбулися в радянській історико-філософській науці за 15 років, які розділяють тексти Горського і Копніна: «...якщо розглядати історію філософії тільки як момент розвитку й історичну форму діалектичного та історичного матеріалізму, то ми зустрінемося з багатьма труднощами»¹¹. Ці труднощі, на думку Копніна, полягають у тому, що предметом дослідження такої історії філософії будуть лише прямі попередники діалектичного й історичного матеріалізму і, як наслідок, в такій історії філософії не буде власне історії, бо «така історія філософії найменше є історією, вона — філософія, історія в ній тільки форма, а дійсний зміст становитиме філософія»¹². Через це Копнін не погоджується з наданням історії філософії

⁹ Горський В.С. Поняття «філософська культура» в історико-філософській науці... — С. 65.

¹⁰ Бичваров М. Концепция Гегеля о различии между историей философии как науки и историей философской культуры // Hegel a wspolczesnosc / Materiały X Międzynarodowego Kongresu Hegłowskiego, Moskwa 25 VIII — 2 IX 1974. — Wrocław, Warszawa, Kraków, Gdansk : Wydawnictwo PAN, 1975.

¹¹ Копнін П.В. Деякі методологічні питання історико-філософського дослідження // З історії філософії на Україні: матеріали республіканської наукової конференції. — К.: Наукова думка, 1967. — С. 20.

¹² Копнін П.В. Деякі методологічні питання історико-філософського дослідження... — С. 20.

одночасно історичного та філософського статусу, який, на його думку, в одній зі своїх робіт їй приписує Бичваров. Пропозиція Копніна полягає у тому, щоб виходити «з факту існування двох відмінних історій філософії зі своїм специфічним предметом і завданнями. Одна історія філософії є частиною філософії, в її завдання входить розкриття поступального розвитку філософської думки... Друга історія філософії є частиною загальногромадянської історії і складає момент вже не філософської, а історичної науки»¹³.

Копнін також пропонує своє розмежування як спосіб подолати проблеми історико-філософської галузі: «розмежування цих двох історій філософії надзвичайно важливе для подолання недоліків, які є в історико-філософських дослідженнях. Серед цих недоліків на перше місце можна поставити антиісторичний підхід і штучні натяжки в оцінці поглядів окремих мислителів... Схематизація в історико-філософських працях пояснюється саме перенесенням вимог однієї історії філософії на другу»¹⁴. Відтак сенс його пропозиції полягає в легітимації можливості дослідження тих філософій, які не є «сходінками» до діалектичного та історичного матеріалізму, а його наукову програму в історії філософії можна описати як розвиток історії філософії у якості «позитивної» історичної науки, в межах якої стало б можливим вивчення філософської спадщини Києво-Могилянської академії і, в цілому, періоду «Від Вишенського до Сковороди»¹⁵. Попри структурну схожість пропозицій Копніна і Горського і попри їх спільну спрямованість на введення в радянську історико-філософську науку в якості предметів дослідження філософських феноменів, значення яких не зводиться до генези «єдиної наукової філософії» — філософії марксизму, між ними

¹³ Копнін П.В. Деякі методологічні питання історико-філософського дослідження... — С. 21.

¹⁴ Там само. — С. 22.

¹⁵ Детальніше про роль Копніна у розвитку історії філософії України див.: Стратий Я.М. П.В. Копнин и его роль в исследовании украинской философской мысли XVII-XVIII вв. // Павел Васильевич Копнин / Под ред. М.В. Поповича. — М.: РОССПЭН, 2010.

є принципова відмінність, яка стає очевидною при зверненні до відправної точки їх розмірковувань — гегелівського розуміння історії філософії. Копнін, формулюючи завдання історії філософії в гегелівських термінах, приймає гегелівську концепцію історії філософії як таку, тоді як Бичваров, на якого спирається Горський, звертається до витоків формування цієї концепції. Він констатує, що «Гегель цілком правильно виключає зі світової історії філософії так звану популярну філософію»¹⁶, однак на відміну від Копніна не вважає, що ця «популярна філософія» позбавлена будь-якого філософського інтересу і має лише історичний інтерес. Згідно з його логікою вона є предметом іншого філософського інтересу порівняно з інтересом «історії філософської науки, яка має своїм об'єктом розвиток реального історико-філософського процесу»: завдання історії філософської культури полягає, на його думку, «не лише в розкритті дослідницької діяльності мислителів, а й у розкритті загальної картини стану філософської думки тієї чи іншої доби, того чи іншого народу»¹⁷. Саме на це завдання спрямовані і розмірковування Горського у цитованій вище статті, однак він підводить під нього іншу методологічну базу.

Порівняльний аналіз текстів Копніна і Горського дає підстави констатувати, що за ті 15 років, які їх розділяють, помітні зміни відбулися не лише в стилістиці наукового дискурсу. Головною з них стала зміна дисциплінарного статусу історії філософії, вона стала самостійною філософською дисципліною, вже не підпорядкованою безпосередньо задачам «актуального філософування», як це було в 1940-1960-х роках, значною мірою завдяки тому, що «історико-філософський процес» перестали зводити лише до його результату, яким, звичайно, і далі вважалось становлення марксизму-ленінізму. Як свідчить історія зі святкуванням «1500-річчя Києва», за історією філософії визнають самодостатнє наукове та ідеологічне значення. І, що для

¹⁶ Бачваров М. Концепция Гегеля о различии между историей философии как науки и историей философской культуры... — С. 71.

¹⁷ Там само. — С. 77.

нашого розгляду найважливіше, якщо в 1960-х роках радянські філософи задля дистанціювання від ідеології апелюють до моделі науки, до статусу філософії як науки, то починаючи з 1970-х вони звертаються до моделі культури, до статусу філософії як елемента культури. Ми бачимо всі ці відмінності на прикладі цитованих текстів Копніна і Горського, втім історико-філософська концепція Горського, який прийшов у науку на ціле покоління пізніше за Копніна, починає окреслюватися вже в його перших текстах.

На згаданий вище конференції 1965 року Горський виступив з доповіддю «Про об'єкт дослідження історії філософії на Україні». В ній він наполягає, що «недоречно, як це іноді робиться, вважати своєрідністю української філософії та її філософії народів СРСР те, що вона розроблялася у XVIII–XIX ст. переважно представниками не філософії, а публіцистики, літератури, конкретних наук тощо. Ця уявна своєрідність, насправді, є однією з найбільш загальних закономірностей історичного розвитку філософії. «Чисті філософи» в минулому становили дуже рідкісний виняток навіть у класичних країнах Західної Європи»¹⁸. Відтак, вважає Горський, «особливий інтерес для історика філософської думки на Україні в XIX столітті повинно становити, на нашу думку, вивчення філософських поглядів таких представників математичної і біологічної науки, як Остроградський, Сеченов, Мечніков, Ковалевський, Гамалія та інших. Не менш важливе дослідження, зокрема, теоретичного доробку представників славістики... Філософські проблеми розробляються і представниками літератури, мистецтва, релігії тощо, до того ж, в кожному випадку своєрідно»¹⁹. Як бачимо, в цьому одному з перших наукових текстів Горського вже намічені подальші напрями його дослідження, зокрема специфіки дослідження історії філософії України та зв'язку філософії з мистецтвом, наукою,

¹⁸ Горський В.С. Про об'єкт дослідження історії філософії на Україні // З історії філософії на Україні: матеріали республіканської наукової конференції. — К.: Наукова думка, 1967. — С. 59.

¹⁹ Там само. — С. 61–62.

політикою. Відтак у двох цитованих виступах на одній конференції при бажанні можна побачити і зародки двох наукових програм, які будуть розвиватися далі в історико-філософському українознавстві — якщо у Копніна головним чином йдеться про можливість вивчення відмінних від марксизму філософій, передусім, кажучи мовою доби — про вивчення в межах історії філософії «ідеалізму» та інших «ненаукових» філософій, то у Горського — про вивчення філософської думки, філософських ідей поза межами «професійної філософії»²⁰, або якщо розвинути цю антитезу далі, в одного йдеться про вивчення всього багатства думки минулого як історії філософської науки, а в іншого — про вивчення всього багатства думки минулого (включно з філософською наукою) — як історії філософської культури. Значною мірою вказана відмінність обумовлена тим завданням, яке в межах допустимої наукової проблематики 1960-х років ставив собі Копнін як директор Інституту, де саме тоді започатковувалась масштабна програма дослідження філософії в Києво-Могилянській академії: для цього необхідно було реабілітувати передусім відмінні від марксизму філософії у якості предмета історико-філософського дослідження.

Таке завдання поставало тоді перед усіма радянськими істориками філософії і саме його виконання посприяло згаданому перетворенню історії філософії на самостійну філософську дисципліну. Активну участь у цьому русі брав і Горський. У підрозділі «Розробка питань теорії історії філософії як науки» колективної праці «Розвиток філософії в Українській РСР», що вийшла в 1968, Горський безпосередньо звертається до проблеми вивчення ідеалізму і прямо виступає проти історико-філо-

²⁰ Варто зазначити, що окреслена Горським програма вивчення філософських поглядів учених-природознавців, учених-гуманітаріїв, письменників і митців була стандартною для «історії філософії на Україні» 1940-1960-х років (див.: *Йосипенко С., Вдовина О., Симчик М.* Історія філософії України як галузь наукового дослідження і академічна дисципліна в 1950-2000 роках // *Sententiae*. — 2011. — XXV (2/2011), відтак йдеться про її філософську легітимацію поза межами стандартних радянських схем цього періоду.

софських настанов сталінської доби: «Точка зору, що виводила ідеалізм за межі філософії як науки і пов'язувала його лише з класовою боротьбою, викликала деякі небажані наслідки, що позначились на характері історико-філософських досліджень на Україні. Насамперед звузився предмет історії філософії. Якщо ідеалізм становить собою дещо зовнішнє щодо філософії як науки, то, природно, він не може становити інтересу для марксистського історика філософії. Як відомо, найбільш чітко така точка зору була сформульована А.О. Ждановим під час філософської дискусії 1947 р., вона, по суті, була панівною аж до кінця 50-х років. Лише з 60-х років з'являються на Україні перші дослідження, присвячені історії ідеалізму, автори яких ґрунтовно виступали проти звууження предмета історії філософії через вивчення лише матеріалістичної традиції»²¹. Як бачимо, ідея філософської культури прислужилася вже до другого розширення «предмета історії філософії» після включення до нього «ідеалізму», і це друге розширення так само помітно вплинуло на розуміння предмета історії філософії як наукової дисципліни.

Починаючи з 1980-х років, ідея філософської культури здобуває помітне визнання у якості предмета дослідження істориків філософії України²². Звернення до робіт Горського

²¹ Розвиток філософії в Українській РСР. — К.: Наукова думка, 1968. — С. 190.

²² Див.: У истоков общности философских культур русского, украинского и болгарского народов: сб. науч. тр. / отв. ред. В.С. Горский. — К.: Наукова думка, 1983; Исторические традиции философской культуры народов СССР и современность: сб. науч. тр. — К.: Наукова думка, 1984; Философская культура Украины и отечественная общественная мысль XIX–XX вв. / Н.И. Лук, В.Д. Белодед, И.Г. Герасимяк и др.; отв. ред. Н.И. Лук) // АН УССР, Ин-т философии. — К.: Наукова думка, 1990; Творчість Т.Г. Шевченка у філософській культурі України: зб. наук. пр. — К.: Наукова думка, 1992; Горський В.С. Нариси з історії філософської культури Київської Русі (середина XII — середина XIII ст.) / АН України, Ін-т філософії. — К.: Наукова думка, 1993; серія видань творів українських філософів минулого, започаткована видавництвом «Наукова думка» у 1988 році, отримала назву «Пам'ятки філософської культури українського народу».

кінця 1980-х — початку 1990-х років демонструє, що в міру того як марксо-гегелівське розуміння історії філософії, на противагу якому розроблялась ідея історії філософської культури, поступово перестає бути обов'язковим референтом для істориків філософії, він переходить від розробки культурологічного аспекту історії філософії і констатації «початку повороту дослідницького інтересу у сферу історії філософської культури»²³ до більш радикальних декларацій про необхідність культурологічного повороту історії філософії України як дослідницької дисципліни в цілому: «шлях сьогоднішнього оновлення історико-філософського українознавства полягає в переключенні пізнання та осмислення на рівень культури»²⁴. На мою думку, зусилля Горського в цьому напрямі, тобто з уведення в історико-філософське дослідження «функціонального» чи «культурологічного» аспекту, в цілому аналогічні зусиллям західних істориків філософії з розширення предмета історії філософії за рахунок введення в нього соціологічних та інституційних аспектів функціонування філософії, а також елементів історії ідей²⁵. У перспективі цієї розвідки важливо однак, з'ясувати, яку роль в розвитку історико-філософського українознавства відіграло подібне «переключення». Я спробую це зробити, залишаючись в межах проблематики «ідентичності історії філософії», зокрема історії філософії України, тобто не торкаючись великого пласту творчості Горського, присвяченого співвідношенню національної та світової філософії.

²³ Див. написаний Горським розділ «Культурологический аспект историко-философского исследования»: История философии и культура / В.С. Горский, Ю.В. Кушаков, В. Ферстер и др. — К.: Наукова думка, 1991. — С. 16.

²⁴ Горський В. Україна в історико-філософському вимірі // Філософська і соціологічна думка. — 1993 — № 2. — С. 18.

²⁵ Якщо винести за дужки, звичайно, поняття культури, яке не відігравало в західному інтелектуальному просторі помітної ролі; детальніше див.: Йосипенко С.Л. До витоків української модерності: українська ранньомодерна духовна культура в європейському контексті. — К.: Український Центр духовної культури, 2008. — С. 42–95.

В іншому місці я вже висловлююся з цього приводу і, відсилаючи читача до власної статті²⁶, хотів би ще раз наголосити, що, на мою думку, ідея філософської культури запропонувала вихід з дилеми, перед якою постав Дмитро Іванович Чижевський у своїх «Нарисах з історії філософії на Україні». Звернення до філософської культури дало змогу уникнути крайнощів альтернативних історико-філософських стратегій: дослідження філософії України як історії філософських систем чи теорій, на (тимчасову) неможливість якої справедливо вказує Чижевський та дослідження філософії України як прояву «українського народного характеру і світогляду», до якого Чижевський зрештою схиляється як до тимчасового, з огляду на вказану неможливість, виходу. Є підстави вважати, що подібну думку поділяв і сам Горський, правда зосереджуючись головним чином на способах подолати першу стратегію, проти якої він виступав ще на конференції 1965 року. Так, у статті «Україна в історико-філософському вимірі» (1993), Горський спрямовує свою критику на дві дослідницькі програми у галузі історико-філософського українознавства. Одна з них, «розпочата К. Ганкевичем та В. Щуратом, продовжена в 20-і роки нашого століття в перших узагальнюючих працях Д. Чижевського», друга — «представлена рядом досліджень, опублікованих впродовж радянського періоду». Горський вказує на «їхню генетичну й типологічну спільність», яка полягає в тому, що і та, й інша, на його думку, походять від «гегелівської історіософії та історико-філософської концепції», а «подальшу її конкретизацію здійснювали на шляху пошуку тих людських спільнот, що реально визначають спрямованість прогресу. Такими спільнотами, з точки зору Д. Чижевського й тенденції, яку він репрезентує, є нації, на думку прибічників другої, марксистсько-ленінської лінії — класи»²⁷. Загальною ж проблемою обох програм Горський

²⁶ Див.: Йосипенко С. Історія філософії України у XX сторіччі: віднайдення предмета чи винайдення дисципліни? // Філософська думка. — 2013. — № 1. — С. 26–36.

²⁷ Горський В. Україна в історико-філософському вимірі... — С. 13–14.

вважає філософію історії, якої вони дотримувались: «внутрішні суперечності, властиві обом лініям, що панували до останнього часу в історії філософії, свідчать про обмеженість підходу (що утвердився починаючи з епохи просвітництва) до історичного процесу як до однолінійно спрямованого поступового руху, що спрямований на пізнання абсолютної істини»²⁸.

Відтак «переключення пізнання та осмислення на рівень культури» за задумом Горського покликане подолати описані недоліки обох дослідницьких програм у галузі історико-філософського українознавства²⁹. Втім, для нього це зовсім не означає, що історія філософії України повинна розвиватися винятково у жанрі історії філософської культури. Так, у першому розділі підручника з «Історії української філософії» Горський твердить, що «слід розглядати історію української філософії як досить складну галузь історико-філософської науки, що реалізує свої завдання, принаймні, на трьох рівнях дослідження. Перший рівень утворює коло проблем, що постають перед дослідником історії професійної філософської теорії в Україні»³⁰, а «історія філософської культури українського народу» становить лише другий з трьох рівнів³¹. Що стосується подальшого розгляду аналізованих ідей у творчості Горського, то назагал можна твердити, що в 1990-2000 роках він продовжує шукати місце іс-

²⁸ Горський В. Україна в історико-філософському вимірі... — С. 18.

²⁹ У статті, спеціально присвяченій історико-філософській концепції Чижевського Горський в цілому відтворює ці критичні зауваження, вказавши втім на «певну внутрішню суперечливість, притаманну викладу історії філософії України Д. Чижевським», оскільки «весь наступний за методологічними заувагами виклад [«Нарисів...» - С.Й.] дійсно ніяк не вкладається в постульовану ним же засаду «раціоналістичного» погляду на історію філософії» (Горський В. Дмитро Чижевський як історик філософії України // Чижевський Д. Філософські твори у чотирьох томах. — К.: Смолоскип, 2005. — Т. 1. — С. XXXIV).

³⁰ Горський В.С. Історія української філософії: курс лекцій: навч. посіб. для студ. вищих навч. закл. — К.: Наукова думка, 1996. — С. 20.

³¹ Там само.

торії філософської культури в структурі історико-філософського дослідження. У статті «Структура простору історико-філософського дослідження» (2005), порівнюючи свою концепцію історії філософії з підходами французького історика філософії Еміля Брее (1876-1952), Горський зауважує: «Гадаю, що тип дослідження, названий Е.Бреем «зовнішнім», визначає зміст «історії філософської думки», другий — «історії філософської теорії», а третій — «історії філософії», як кінцевої, інтегративної фази історико-філософського аналізу»³². І далі: «історія філософської думки — це складова історико-філософського процесу, в межах якої здійснюється реконструкція філософської культури, яку утворює сукупність філософськи значущих ідей, що реально зароджуються й функціонують як духовна квінтесенція культури певної епохи, народу регіону»³³.

Сьогодні, коли після закінчення радянського періоду минуло більше 20-и років і зусилля радянських філософів виглядають дріб'язковими і, навіть, марними, історія цих ідей, які зародилися в надрах радянської історико-філософської проблематики, здається такою, що втратила свою філософську актуальність. Проте аналіз цієї історії дає підстави для певних висновків, важливих зокрема з огляду на спокуси теоретичного і практичного характеру, що існують в сучасному історико-філософському українознавстві. Наприклад сьогодні, забуваючи про те, що Горський ще у 1965 році наголошував «недоречність вважати своєрідністю української філософії та й філософії народів СРСР те, що вона розроблялася переважно представниками не філософії, а публіцистики, літератури, конкретних наук», часто (посилаючись на його ідеї) заперечують можливість самих термінів «історія філософії України», «історія філософської думки України» чи «історія української філософії», наполягаючи, що у випадку України можна говорити лише про «історію філо-

³² Цит. за: Горський В.С. Біля джерел: нариси з історії філософської культури України. — К.: Києво-Могилянська академія, 2006. — С. 22.

³³ Там само.

софської культури» чи «історію філософськи значущих ідей». Зворотню стороною подібної позиції є спроби ототожнювати історію національної філософії винятково з історією філософської культури, і тоді «реконструкція філософської культури, яку утворює сукупність філософськи значущих ідей, що реально зароджуються й функціонують як духовна квінтесенція культури певної епохи, народу, регіону» перестає бути лише одним з рівнів історико-філософського дослідження і претендує стати його окремим і незалежним жанром. Такі приклади можна наводити і далі, але головний висновок цієї історії, на мою думку, полягає у наступному: якщо ми хочемо, щоб ідеї філософської культури та історії філософської культури залишались ефективними інструментами подальших досліджень в галузі історії філософії, можливість їх використання не можна розглядати поза контекстами їх виникнення та розробки.

Йосипенко С.Л. Идеи философской культуры и истории философской культуры в творчестве В.С. Горского.

В статье исследуются идеи философской культуры и истории философской культуры В.С. Горского, как попытку еще в советские времена на серьезной методологической основе подойти к изучению истории украинской философии.

Ключевые слова: история философии, философская культура, история философской культуры, советская философская наука, украинская философия.

Yosypenko S.L. Ideas of philosophical culture and history of philosophical culture in the works of V.S. Gorsky.

The article explores the ideas of philosophical culture and history of philosophical culture V.S. Gorsky, as attempt in the Soviet times to study of the history of Ukrainian philosophy on the serious methodological bases.

Keywords: history of philosophy, philosophical culture, history of philosophical culture, Soviet philosophical science, Ukrainian philosophy.

В'ячеслав Артюх

ДМИТРО ЧИЖЕВСЬКИЙ ПРО СВІТОГЛЯДНУ ОСНОВУ ФІЛОСОФСЬКОГО ПРОЦЕСУ НА УКРАЇНІ

Стаття присвячена розгляду впливу поняття «світогляд» на осмислення Чижевським специфіки філософського процесу в Україні. Поняття «світогляд» простежується у зв'язках з поняттям «національний характер». Підкреслена присутність моментів гіпостазування у застосуванні понять «народний світогляд» та «національний характер» при конструюванні Чижевським схеми українського філософського процесу.

Ключові слова: світогляд, українська філософія, національний характер, національний тип.

Дмитро Чижевський (1894—1977) у своїх працях «Філософія на Україні. Спроба історіографії питання» (1926, 2-е вид. — 1929) та «Нариси з історії філософії на Україні» (1931) подав перший системний огляд історико-філософського процесу в Україні¹. У своїй розвідці ми спробуємо вказати на значення смислового наповнення поняття «світогляд», як своєрідного методологічного підґрунтя, для конструювання Чижевським образу українського філософського процесу.

¹ Започаткували ж традицію окремішності української філософської думки як однієї із складових слов'янської філософії галичани Клим Ганкевич («Grund zuge der slavischen Philosophie» (I. Heft. — 1869), Василь ІЩурат («Українські джерела до історії філософії») (1908) та Слобожанин Микола Сумцов («Історія української філософії») (1918). Правда, рукопис останньої книги так і не був надрукований, а деякі його частини побачили світ лише у «Бюлетені Харківського Слобідсько-Українського музею ім. Сковороди» (1927).

Насамперед зупинимося на історичному характері смислів поняття «світогляд». Німецьке слово «Weltanschauung» (світо-споглядання, світогляд) активно використовується у філософській мові, починаючи з кінця XVIII століття. Вперше, мабуть, цей термін виникає у «Критиці здатності до судження» І. Канта². У праці відомого німецького теолога, одного з творців ідеології романтизму Ф. Шлегеля (1768–1834) «Монологи», один із розділів так і називається — «Світоспоглядання». Тут це поняття, треба відмітити, як і в Канта, означає лише чуттєвий погляд на світ [22, с. 378–392]. Проте, досить швидко цей термін пов'язують зі сферою розуму. Так, уже у Г.В.Ф. Гегеля (1770–1831), у його «Естетиці», зустрічається термін «теоретичний світогляд» [4, с. 192], який, щоправда, стосується лише поезії, а у Ф.В.Й. Шеллінга (1775–1854) — «науковий світогляд» [21, с. 88].

Однак найбільший вплив на обумовленість філософії категорією світогляду мали розробки Вільгельма Дильтея (1833–1911). У В. Дильтея, виходячи із його «філософії життя», світогляд не є продуктом лише мислення, для нього — це життєве відношення/ставлення людини до світу. Фундамент світогляду — життєві настрої, із яких потім формуються три модуси життєвих відносин — предметне осягнення, надання мети і встановлення цінностей. Як писав В. Дильтей, світогляд — це первинна «інтерпретація дійсності», через світогляд дійсність входить у свідомість, будучи вже протлумаченою (видозміненою) завдяки застосуванню до цієї самої дійсності операції оцінювання, а отже, і вибіркового ставлення. У статті «Сутність філософії» (1907) Дильтей показав, як поєднані світогляд і філософія.

² Ось речення, в якому згадується це слово: «Адже тільки через неї (тобто надчуттєву здатність душі. — В.А.) і через її ідею ноумена, який сам не дозволяє жодного споглядання, проте кладеться як субстрат в основу споглядання світу (*Weltanschauung*. — В.А.) лише як явища, нескінченність чуттєвого світу цілком охоплюється при чистому інтелектуальному визначенні величин під одним поняттям, хоча його ніяк не можна мислити цілком при математичному визначенні величин за допомогою числових понять» [8, с. 78].

Світогляд утримує в собі низку припущень про те, який вигляд повинна мати філософія. Він (світогляд) відіграє роль своєрідної *філософії філософії*, задаючи перспективу висловлювань про цей світ, для яких філософія визначає критерії загальнозначущості. Філософія у цьому сенсі є «з'єднувальною свідомістю чи розсудливістю, що торкається життя і світу» у їх цілісності на відміну від спеціалізованих наук. Шлях перетворення світогляду в філософію у Дильтея змальовано так: «Когда мы охватываем мирозерцание (*світогляд*. — В.А.) в понятиях, обосновываем его и возвышаем до степени общезначимости, то мы называем его метафизикой» [6, с. 115]. Тобто світогляд містить у собі ще й *імпліцитну філософію* завдяки цілісності, загальності та докорінності світу, що охоплюється в ньому.

На початку XX століття активно пов'язували природу філософського знання з категорією світогляду також представники баденської школи неокантіанства. Г. Рикерт (1863—1936), приміром, виходячи із ціннісної природи філософії («философия начинается там, где начинаются проблемы ценности» [12, с. 26]), твердить, що «в основе мировоззрения, не ограничивающегося простым объяснением мира, необходимо должна лежать теория ценностей» [12, с. 37]. Філософія тоді постає вищим рівнем світогляду.

Представник марбурзької школи неокантіанства Е. Кассирер (1874—1945) у книзі «Життя та вчення Канта» (1918 р.) вживає поняття «світоглядна філософія»³.

³ У 1878 році застосовує категорію світогляду до розуміння нової (матеріалістичної) філософії також і Ф. Енгельс (1820—1895). В «Анти-Дюринзі» він пише: «Це взагалі вже більше не філософія, а просто світогляд, який повинен знайти собі підтвердження і проявити себе не в якійсь особливій науці наук, а в реальних науках. Філософія, таким чином, тут «знята», тобто «одночасно подолана і збережена», подолана щодо форми, збережена щодо свого дійсного змісту» [7, с. 136]. Можна припустити, що на таке розуміння філософії по-гегелівськи «знятої» у світогляді мала вплив думка самого Є. Дюринга (1833—1921), який у своїй «Логіці і теорії науки» (1878) писав, «що на зміну метафізиці повинно прийти деяке “засноване виключно на дійсності світоглядне вчення”» [Цит. за: 24, с. 278].

Цій позиції протистоять погляди творця феноменологічної філософії Е. Гусерля (1856–1938). У нього проблема світоглядної філософії чільно пов'язана із принципом історизму. Саме залежність світогляду від часу робить її висновки мінливими, в той час як філософія повинна бути, на думку Гусерля, науковою, тому, що «идея» науки сверхвременна, а это значит в данном случае: не ограничена никаким отношением к духу времени» [5, с. 731–732]. Або ще: «Мирозозерцания могут спориться; только наука может решать, и ее решение несет на себе печать вечности» [5, с. 738]. Тому історизм і світогляд (світоспоглядання), що ґрунтується на ньому, є не більше, ніж саме «споглядання», а не поняття, це швидше «школа мудрості», ніж наукова філософія.

Критика Гусерлем світоглядної філософії зафіксувала ту ситуацію, що, незважаючи на популярність слова, проблеми із чіткістю змістового наповнення поняття «світогляд» залишаються. Все-таки первинно світогляд є сукупністю суб'єктивних поглядів на світ, які впливають із життєвого досвіду індивіда, тому із світоглядом у філософію привносяться такі риси, як суб'єктивність, релятивність та мінливість.

На цьому етапі смислового його розвитку і зустрівся із поняттям «світогляд» Чижевський. Специфічно розуміючи цю інтенцію, Чижевський наділив її й, крім усього іншого, ще й надіндивідуальним характером (світогляд часу, світогляд епохи і, врешті, світогляд народу). Так, наприклад, «народний світогляд» для нього «є національно-зумовлене становисько даного народу до світу та життя. Він виявляється і в тім, що цей народ у світі любить, чого в житті він уникає, що в людині найвище оцінює, до чого ставиться негативно й т.д. Розуміється, протягом віків народний світогляд не залишається все тим самим. І впливи чужих культур і великі зміни у власному житті — все це накладає відбиток на психіку народню. Народний світогляд є, таким чином, сполучення певних надісторичних та історичних елементів. Історично-зумовлені елементи, розуміється, легше

піддаються зміні, ніж зумовлені певним психічним укладом нації» [16, с. 14].

«Становисько», або ставлення, у Чижевського і є отим Дильтаєвим «відношенням» людини до світу, що є визначальною рисою світогляду. До того ж таке розуміння світогляду Чижевським у його колективних формах фактично приводить до ототожнення його із народним характером.

Первинно поняття світогляду може бути застосоване лише до змісту індивідуальної свідомості. Щоб стати колективним, світогляд має пройти процедуру типологізації. Тип — це, з одного боку, тенденція, що внутрішньо притаманна світогляду, з іншого, у тлумаченні, приміром, М. Вебера, — це теоретична конструкція, створена для класифікації та інтерпретації. В останньому випадку тип не стільки відображає дійсність, скільки формує перспективу її вивчення. Таке розуміння типу спричинене виділенням у певній групі індивідуальних світоглядів однорідних ознак та виведенням їх на надіндивідуальний теоретичний рівень, унаслідок чого виникає уявлення про певну форму *колективного* світогляду, наприклад національний світогляд. Адекватно подібна конструкція може існувати тільки на мисленнєвому рівні свідомості, проте ця конструкція часто трактується як об'єктивно значуща, тобто предмет думки перетворюється у предмет сам по собі й знову привноситься, таким чином, в емпіричну дійсність, або ж емпірична дійсність починає розчинятись у такій конструкції-ідеалі. Все це стає можливим, коли два рівні світоглядів — а) неповторні одиничні та б) ідеальні відображення їх у типах як колективні світогляди — починають зіставлятись, і світогляд у цьому разі як тип стає зразковим, «справжнім» світоглядом. Таке змішування логічно-несуперечливого (чистого) типу та змісту індивідуальних світоглядів є результатом операції, яка із часів І. Канта називається гіпостазуванням. І якщо гегелівський «дух», приміром, будучи гіпостазованим, існує у метафізичній реальності, то у разі з національним характером (світоглядом) справа інша —

він не просто гіпостазований, а ще й поміщений в емпіричну реальність. Власне, те, що ми називаємо національним світоглядом, є не більше, ніж результат історичної взаємодії індивідуальних світоглядів і перетворення тим самим індивідуальним світоглядом цієї взаємодії (функціональних відносин) у самостійну єдність. Народний (національний) світогляд (характер) відтак стає самостійною силою, що диктує умови українськості. При цьому важливе те, що саме народний світогляд — єдиний критерій національного, а не мова, культура, самосвідомість чи їх сукупність.

Сам Чижевський, говорячи про народний світогляд, розуміє його як внутрішню притаманність деяких рис цього світогляду якійсь кількості індивідуальних свідомостей. Ці риси не є чимось раз і назавжди даним; висловлюючись мовою Сергія Кримського, — це певні «пресупозиції», «схильності», «тенденції» [9, с. 215]. І Чижевський зі зрозумілою обережністю утримується і від детальної й закінченої характеристики народного характеру (світогляду) українця. Те, що визначається ним як «український національний тип», коректно називається «певними натяками» або ж таким, що носить «гіпотетичний» характер. До типових рис українського народного характеру, що вплинули на формування національного світогляду (нагадаємо, Чижевський поняття «національний світогляд» і «народний характер» часто не розрізняє), він відносить «емоціоналізм, сентименталізм, чутливість та ліризм, що найбільше виявляється в естетизмі українського народного життя...», «поруч з цими рисами стоять індивідуалізм та стремління до «свободи» в різних розуміннях цього слова...», «поруч з цими двома основними рисами стоїть третя — неспокій і рухливість, більш психічні, ніж зовнішні (це і дуже позитивні риси характеру, як здібність до прийняття нового, тенденції до психологічної еволюції, але і максимально негативні сторінки української історії — «шатость», тенденція до взаємної боротьби, до руйнування власних і чужих життєвих форм)» [16, с. 17].

До переліченої низки національних особливостей він додає також і «релігійне забарвлення», що супроводжує історичне життя українців, до того ж ці риси національного характеру обов'язково повинні мати якесь проявлення й у філософії, що і дасть змогу оцінити її як національну⁴.

Як відомо, національні риси філософії у Чижевського характеризуються трьома моментами, це, по-перше, форма вияву філософських думок. І тому в англійців думки ясні й нескладні, французькій філософії притаманна схематична і раціональна форма, а німцям — діалектика; по-друге, метод філософського дослідження. Тут англійська філософія прямує до емпіризму та індукції, французька до дедукції, а метод німців — трансценденталізм та діалектика; по-третє, будова системи філософії,

⁴ Таке розуміння зв'язку філософії й національного характеру знову відсилає нас до Г.В.Ф. Гегеля. У Гегеля філософія народжується від поєднання «духу часу» (Zeitgeist) і «духу народу» (Volksgeist). «Дух народу», у свою чергу, пізніше, приміром у Г. Штайнтала і М. Лацаруса, перетворюється на «національний характер» на емпіричному рівні дослідження. Хоча у самого Гегеля категорія «національного характеру» вже присутня і він розрізняє «національний дух» і «національний характер». Національний дух — як щось вище — має нижчі рівні свого існування, і вони дотичні до природної історії людства. До таких природно обумовлених сторін у житті народу він відносить тілесний розвиток, повсякденний спосіб життя, специфіку занять, особливості напрямку розуму та волі. Ця сукупність ознак і є національним характером [2, с. 66]. Національний характер містить у собі той зародок, із якого потім розвивається історія націй. Вища ж, «духовна» форма національного духу, до якої підіймається «природний дух», що живе у націях, є вже предметом філософії історії [2, с. 66]. Отже, відношення національного духу і національного характеру — це відношення роду до виду, але це й ідеальна основа для національного характеру. «Дух народу», по суті, дієвий. «Таким образом действует дух народа: он есть определенный дух, создающий из себя наличный действительный мир, который в данное время держится и существует в своей религии, в своем культе, в своих обычаях, во всем государственном устройстве и в своих действиях и делах. Это есть его дело — это есть этот народ» [3, с. 121], — проголошує він у своїх «Лекціях з філософії історії».

«архітектоніка», зокрема становище і роля в системі тих або інших цінностей». Тому в етиці англійці поцінують почуття, французи — правило, а німці — обов'язок. [16, с. 11–12].

Варто зазначити, що великий вплив на саме таке розуміння національної специфіки філософії мала праця В. Вундта «Нації та їх філософія» (1915), де емпіризм подано як визначальну рису англійської філософії, раціоналізм — французької та ідеалізм — німецької⁵. За цим прикладом Чижевський вибудовує національну специфіку української філософії. У 50-і роки він, щоправда, дещо змінить свої погляди на типологічні характеристики вундтівських національних філософій, назвавши їх «односторонніми» [19, с. 46]⁶. Звісна річ, адже типології не можуть не бути однобічним відображенням емпіричного рівня філософії.

У «Нарисах...» обережність у визначенні сталого набору рис українського національного характеру (світогляду) зовсім не звільняє Чижевського від застосування ходів гіпостазування (субстанціювання) під час конструювання образу безперервності процесу української філософської думки. Справа в тому, що під час таких операцій неодмінно вибудовується на рівні свідомості базова модель *чистої сукупності* усіх національ-

⁵ Ця книга В. Вундта була перекладена російською мовою і видана у Катеринославі у 1919 році [1]. Зацікавленість Вундта, а також інших німецьких інтелектуалів — Когена, Шелера, Зомбарта, Трьольча специфікою національних філософій була зумовлена подіями Першої світової війни, коли німцям потрібно було військове протистояння доповнити філософським протистоянням Німеччини та Заходу (Франції, Англії) (детальніше див.: [13]). На твори Вундта, Когена та Шелера Чижевський посилається наприкінці першого розділу своїх «Нарисів...».

⁶ Можна припустити, що біля витоків саме такої традиції розуміння національної специфіки філософії стояв Ф.В.Й. Шеллінг (1775–1854). Так, у своїх мюнхенських лекціях з історії нової філософії (1827) він говорив про емпіризм як визначальну рису англійської філософії та «чистий розум» як тип умоспоглядання, що обумовлює особливість німецької філософії.

них рис характеру, яка не може не бути об'єктивно існуючою парадигмою для того матеріалу, що з нею порівнюватиметься. Тож зовсім невелика межа (і ця межа легко долається) відділяє типові відносини образу об'єктивності на рівні свідомості від винесення цих відносин за її межі й поєднання їх з об'єктивною зовнішньою реальністю. Тобто тут тип українського національного характеру береться не як веберівський ідеальний, але як *реальний* тип⁷.

У Чижевського, по-перше, елементи українського національного світогляду, що об'єктивно існує як певна єдність, формують своєрідний зразок, через порівняння з яким емпіричного матеріалу відшукуються моменти «українськості» тих чи інших філософів. Таким чином, Григорій Сковорода, Микола Гоголь та Памфіл Юркевич і стають у Чижевського типовими представниками національного українського характеру у царині філософії [16, с. 14]. Зокрема П. Юркевича як українського філософа характеризує поєднання таких рис «українськості», як «платонізм («ідея»), патристика («серце», релігійність), романтика (деякі елементи вчення про серце, ідея «цілісної філософії»)» [16, с. 154].

По-друге, національна філософія та національний світогляд, як у випадку з аналізом ним філософських поглядів українських письменників, часто просто не розрізняються. Це можливо за умови, коли суб'єктивна природа національного характеру як типу об'єктивується, тоді й уможливорюється її об'єднання з уже об'єктивно існуючою філософією. Так, розглядаючи філософські погляди Миколи Гоголя, Чижевський вказує лише на прояви елементів народного світогляду, що наявні у його

⁷ Якщо ж під час дослідження й надалі користуватимемось поняттям «національний характер», то мабуть потрібно скористатися порадою Густава Шпетта й позбавити це поняття значення субстанційності, а використовувати його лише як «робоче» поняття, яке фізики ще називають «моделлю» [23, с. 478].

творчості [238, с. 179–180], і на цьому аналіз *філософських* поглядів письменника припиняє⁸. Те саме спостерігаємо й у випадку з Пантелеймоном Кулішем, коли, в аналізі його філософських поглядів, підкреслюється значення категорії «серце» як основного принципу, за яким «Куліш розвиває свій “україноцентричний” світогляд», та у параграфі присвяченому Тарасу Шевченку. Цей параграф його «Нарисів...» так і називається «До світогляду Шевченка». Така вказівка на риси національного світогляду і неусвідомлене ототожнення їх із національною філософією (тобто фактично підміна філософії світоглядом)⁹, з огляду на вищесказане, є досить симптоматичною. Отже, із факту наявності українського народного характеру (світогляду) автоматично виводиться наявність української національної філософії. Щоб виник феномен української філософії достатньо вказати на наявність українського світогляду. Хоча здавалося більш логічним було б застосування Чижевським, при роботі з українським матеріалом, тих трьох моментів, що характеризують філософію як національну і про які йшлося вище.

Таким чином, саме операція ототожнення світогляду і філософії дозволяє зарахувати до українських філософів Гоголя, Костомарова, Куліша та Шевченка.

⁸ Щоравда розділ про Миколу Гоголя у «Нарисах...» був написаний аспірантом Чижевського Леонідом Миколаєнком.

⁹ Хоча в іншій своїй праці «Антична філософія в конспективному вигляді» (1946) Чижевський із гусерлівською строгістю чітко розрізняє поняття «світогляд» і поняття «філософія»: «Слово «світогляд» має значення певного погляду на світ, але цей «світогляд» не повинен бути якимось обґрунтований. Натомість філософія є наука, — продовжує далі Чижевський, — себто система тверджень, обґрунтованих на певних підвалинах, які «доведено» при допомозі певних «доказів», аргументів науково і методично. Філософія є «мислення в поняттях», в той час як «світогляд» може бути збіркою неясних думок, уявлень, фантазій і здогадів» [18, с. 6]. Але, як видно, таке розрізнення філософії та світогляду не підходить для побудови моделі цілісного українського філософського процесу, тому в праці «Нариси з історії філософії на Україні» застосовується якраз варіант смислового поєднання цих понять.

Цікавою видається також та обставина, що виведення специфіки національної філософії із особливостей національного світогляду (характеру) застосовується Чижевським для характеристики розвитку філософської думки України, починаючи тільки з ХІХ століття. Пояснюючи цей факт, можна припустити, що саме поняття «національний характер» почало активно застосовуватися в науковій практиці лише з епохи романтизму, тож досвід щодо його приписування більш раннім періодам української філософії був відсутній і Чижевський міг іти просто за певною дослідницькою традицією. Тим більше, що на час написання книги у емігранта Чижевського не було доступу до архівних джерел. Може тому на висвітлення розвитку філософських ідей від ХІ до ХV століття він відвів лише чотири сторінки. Як би там не було, але давня українська філософія стає українською, у чому ми переконуємося, зовсім не через зіставлення з рисами українського народного характеру (світогляду).

При цьому Чижевський повністю знаходиться в межах гегелівського розуміння історичного процесу¹⁰. Щоб пересвідчитися в цьому, зупинимося на двох моментах. По-перше, він пише: «Лінія філософічного розвитку в різні епохи, так би мовити, проходить через різні країни, через різні нації. Іноді лінія філософічного розвитку кілька разів повертається до тієї самої нації, іноді проходить через неї лише раз» [16, с. 11].

Оскільки «абсолютна правда не може розкритися ні в якому закінченому вияві», то «кожен окремий вияв абсолютної правди, — тобто кожне окреме філософічне твердження, що ми маємо в історії розвитку людської думки, є лише часткова правда, фрагмент, уривок абсолютної правди, є неповний і недосконалий відблиск Абсолютного» [16, с. 9].

¹⁰ Захоплення Чижевського філософією великого німецького мислителя (особливо це характерно для 20—30-х років) привело його врешті-решт до захисту у 1933 році докторської дисертації «Гегель у Росії».

Як бачимо, тут відображається гегелівська ідея про світовий дух, що на кожному етапі свого розвитку втілюється в душі тільки одного народу, знаходячи у ньому найвище для певного етапу вираження.

По-друге — це використання гегелівського діалектичного методу. Будь-яка національна філософія є для Чижевського суперечливим «синтезом», що складається із двох протилежних тенденцій: «Так у французькій філософії аж від середньовіччя боролись філософічний містицизм та раціоналізм, в англійській філософії — емпіризм та платонізм, в німецькій — спекулятивна та індуктивна методи, в російській — релігійні тенденції і різні форми «просвіченості» — матеріалізм, позитивізм тощо» [16, с. 11].

Виходячи з того ж самого гегельянства, Чижевський був переконаний, що стосовно українського філософського життя ще зарано писати історію. Ми знаходимося на етапі початку філософського розвитку, Україна ще не дала філософа «світового значення», творчість якого «була б вихідним пунктом дальшого філософського розвитку філософії в світовім масштабі» [16, с. 12]. Однак, прекрасно розуміючи всю складність проблеми, Чижевський все ж таки наважився дати нарис філософського процесу в Україні. Але без розуміння філософії як «світоглядної філософії» такий антигегелівський «бунт» був би неможливим.

Таким чином, відповіддю автора «Нарисів...» на питання про можливість існування української філософії в періоди відсутності (або майже відсутності) у її розвитку професійного філософського дискурсу, стало використання ним смислових можливостей категорії світогляду, які надала Чижевському його доба. Пов'язування філософії з категорією світогляду у вигляді «світогляду як філософії філософії» (Дильтай), «філософії як науки про світогляд» (Рикерт), «філософії як теоретичного рівня світогляду» (марксизм) створює добрий ґрунт для розширення «смислового «поля» її функціонування з включенням до неї поряд із метафізичними варіантами розмірковувань і так званого емпіричного рівня «любомудрствування». Тоді філософія почи-

нається помічатися на нижчих щаблях раціональності: на рівні «філософських уявлень», на рівні «простонародної мудрості»¹¹, на буденному рівні свідомості¹², що загрожує небезпекою перетворення філософії у «філософію без берегів» (М. Ткачук).

Отже, застосування Чижевським тієї думки, що у національному світогляді «захована» філософія, що український національний світогляд є фундамент розвитку української думки [20, с. 38] дозволяє йому, по-перше, сформулювати специфіку української філософії; по-друге, — розгледіти й «нижні» щаблі філософування (філософські уявлення); по-третє, будучи зафіксованими свідомістю дослідника і порівнянні з чистим типом народного світогляду (характеру), такі уявлення потім — через привнесення в історію — стають тими черговими ланками, без яких суцільність ланцюга українського філософського процесу була б неможливою.

¹¹ У статті, присвяченій філософу Івану Мірчуку (1891–1961), інший український філософ діаспори Олександр Кульчицький (1895–1980), знаходячись в межах цієї ж парадигми, цілком у дилітавіському дусі так пояснює можливість «перетікання» народної мудрості як певного типу світогляду у філософію: «Термін «світогляд» самим своїм семантичним значенням, — пише він, — вказує на *суцільність погляду на світ*» і тим самим містить у собі постулат *тотальності знання*. Світогляд, охоплюючи *цілість* світу, принципово бере до уваги *усе у світі* й тим самим набирає рис *універсальності*, як і *докорінності* знання... оскільки *цілість йде не тільки в ширину, але і в глибину*». Але такі ознаки, як *цілість*, *тотальність*, *загальність*, *універсальність*, *глибинність*, *докорінність*, — це саме ті суттєві ознаки, які одночасно притаманні і філософській рефлексії. Ось і виходить, що «світогляди народної мудрості» і філософія саме через ці ознаки стають тотожними. Тобто світогляди, хоча ще й не оформлені у філософській системі, але прямують до цього, народний світогляд є потенційна філософія [10, с. 59].

¹² І тому належно сприймаємо такі сміливі заяви того ж Івана Мірчука в «Енциклопедії українознавства»: «...філософська культура увійшла в українців у маси простолюда, знайшла тут відповідний ґрунт для розвитку і досягла взагалі високого рівня» [11, с. 719] та «зацікавлення філософськими проблемами охоплює у нас широкі кола, і навіть у свідомості простого люду знайдемо куди більше філософських елементів, ніж у інших європейських народів» [11, с. 718].

ЛІТЕРАТУРА

1. Вундт Вильгельм. Нации и их философия (Глава из мировой войны) / пер. с нем. Д.А. Каплан. — Екатеринослав: Наука, 1919. — 83 с. [1915].
2. Гегель Г.В.Ф. Энциклопедия философских наук: в 3 т. / пер. с нем. Б. Столпнера. — М.: Мысль, 1977. — Т. 3. Философия духа. — 472 с. [1817].
3. Гегель Г.В.Ф. Лекции по философии истории / пер. с нем. А. М. Водена. — СПб.: Наука, 1993. — 480 с. [1837].
4. Гегель Г.В.Ф. Лекции по эстетике. Книга III [1838] / пер. с нем. П.С. Попова // Г.В.Ф. Гегель. Сочинения: в 14 т. — М.: Изд-во соц.-эконом. лит-ры, 1958. — Т. XIV. — 440 с.
5. Гуссерль Эдмунд. Философия как строгая наука [1911] / пер. с нем. // Эдмунд Гуссерль. Логические исследования. Картезианские размышления. — Минск: Харвест; М.: АСТ, 2000. — С. 667—743.
6. Дильтей Вильгельм. Сущность философии / пер. с нем. М. Е. Цельтера. — М.: Интрада, 2001. — 155 с. [1907].
7. Енгельс Ф. Анти-Дюринг: переворот у науки, вчинений паном Євгеном Дюрінгом / пер. з рос. — К.: Політвидав України, 1983. — 456 с. [1878].
8. Кант І. Естетика / пер. з нім. Б. Гавришкова. — Львів: Аверс, 2007. — 360 с. [1790].
9. Кримський С., Павленко Ю. Цивілізаційний розвиток людства. — К.: Фенікс, 2007. — 315 с.
10. Кульчицький О. Іван Мірчук — дослідник української духовності [1974] // Хроніка-2000. — К., 2000. — Вип. 37—38. Україна: філософський спадок століть. — С. 53—65.
11. Мірчук І. Історія української філософії [1949] // Енциклопедія українознавства. Загальна частина: в 3 т. — К.: Інститут української археографії та джерелознавства ім. М.С. Грушевського, 1995. — Т. 2. — С. 718—724.

12. Риккерт Г. О понятии философии [1910] / пер. с нем. // Г. Риккерт. Науки о природе и науки о культуре. — М.: Республика, 1998. — С. 15–42.
13. Руткевич А.М. Идеи 1914 года: препринт. — М.: Изд-ий дом Высшей школы экономики, 2012. — 52 с.
14. Ткачук М.Л. Київська академічна філософія ХІХ — початку ХХ ст.: методологічні проблеми дослідження. — К.: ЗАТ «ВІПОЛ», 2000. — 247 с.
15. Трельч Эрнст. Историзм и его проблемы / пер. с нем. М.И. Левиной, С.Д. Сказкина. — М.: Юрист, 1994. — 719 с. [1922].
16. Чижевський Д. Нариси з історії філософії на Україні [1931] // Д. Чижевський. Філософські твори у чотирьох томах. — К.: Смолоскип, 2005. — Т. 1. — С. 1–162.
17. Чижевський Д. Українська філософія [1940] // Українська культура: Лекції за редакцією Дмитра Антоновича. — К.: Либідь, 1993. — С. 167–188.
18. Чижевський Д. Антична філософія в конспективному вигляді. — Кіровоград [Б. в.], 1994. — 72 с. [1946].
19. Чижевський Д. С.Л. Франк як історик філософії і літератури [1954] // Філософська і соціологічна думка. — 1990. — № 11. — С. 36–49.
20. Чижевський Д. До характерології слов'ян. Українці // Д. Чижевський. Філософські твори у чотирьох томах. — К.: Смолоскип, 2005. — Т. 2. — С. 36–42.
22. Шлейермахер Ф. Монологи [1800] / пер. с нем. С.Л. Франка // Ф. Шлейермахер. Речи о религии к образованным людям, ее презиращим. Монологи. — М.; К.: REFL-book — ИСА, 1994. — С. 345–417.
23. Шпет Г.Г. Введение в этническую психологию [1927] // Г.Г. Шпет. Сочинения. — М.: «Правда», 1989. — С. 475–574.
24. Шрамко Я.В. Философия: наука или мировоззрение? // Язык — знание — реальность. — М.: Альфа-М, 2011. — С. 267–285.

Артюх В.А. Дмитрий Чижевский о мировоззренческой основе философского процесса на Украине.

Статья посвящена рассмотрению влияния содержания понятия «мировоззрение» на осмысление Чижевским специфики философского процесса в Украине. Понятие «мировоззрение» прослеживается в связях с понятием «национальный характер». Подчеркнуто присутствие моментов гипостазирования в применении понятий «народное мировоззрение» и «национальный характер» при конструировании Чижевским схемы украинского философского процесса.

Ключевые слова: мировоззрение, украинская философия, национальный характер, национальный тип.

Artyukh V.A. Dmytro Chizhevs'ky about the Worldwide View Basis of the Ukrainian Philosophical Process.

In the article is considered the influence of notion of the «universbackground» on understanding of Chizhevsky's specifics of philosophical process in Ukraine. Herewith this universbackground is tracked in connection with the notion of the «national nature». Emphasized presence of moments Hypothesis in using the notion of the «public universbsckground» and the «national nature» under the construction by the Chizhevsky's continuity of philosophical process.

Keywords: Ukrainian philosophy, universbackground, national nature, national type.

Ігор Захара

ТРИ ФІЛОСОФСЬКІ РОЗМИСЛИ ПРО «СЛОВО ПРО ІГОРІВ ПОХІД»

Стаття присвячена історико-філософському аналізу «Слова про Ігорів похід». Автор статті намагається довести автентичність твору і його приналежність у першу чергу українській духовній культурі. У зв'язку з цим він звертає увагу на наявність у «Слові» архетипів і ключових понять, які знаходять своє відображення в українській літературі.

Ключові слова: українська філософія, архетипи української ментальності та менталітету, ключові поняття української ментальності та менталітету, українська література.

Розмисл перший: про автентичність твору

«Слово про Ігорів похід» — одна з найперших пам'яток української літератури здавна привертала увагу істориків, літературознавців, фольклористів, а також істориків філософії. Цьому невеличкому твору, який нараховує 2875 слів, було присвячено понад три тисячі публікацій¹. Здавалося б про «Слово» мовлено все, однак воно і надалі продовжує залишатись в полі зору дослідників історії української духовної культури. Багато питань і надалі залишаються нез'ясованими, і, насамперед, — проблема автентичності твору. Це засвідчує хоча б одна із праць львівського історика Леонтія Войновича «Знову про дискусію з приводу автентичності “Слова о полку Ігоревім” та стосовно його авторів», опублікована в «Записках наукового товариства імені

¹ Горський В.С. Нариси з історії філософської культури Київської Русі. — К.: Наукова думка, 1993. — С. 103.

Шевченка» з докладною бібліографією досліджень на цю тему². Одні дослідники вважають, що «Слово» є підробкою, своєрідною стилізацією пісенної творчості доби Київської Русі, інші ж — вперто і переконливо твердять — цей твір — оригінальна пам'ятка Давньої України.

Залишаються до кінця не з'ясованими питання: кому і навіщо була потрібна ця підробка, а також, якщо цей твір є фальсифікацією XVIII ст., то чому її автор не дав про себе знати. Адже на той час (а це вже були не середні віки, коли автори не часто ставили підпис під власним твором), письменники і поети засвідчували своє авторство навіть у випадках, коли вони створювали якісь переспіви, як наприклад Іван Петрович Котляревський, котрий переспівав «Енеїду» Вергілія у 1798 році. Проте у 2000 році журнал «Критика» публікує статті американських вчених Е. Кінана та Г. Грабовича, котрі в черговий раз поставили питання про недостовірність пам'ятки. Йдеться, передусім про те, чи цей твір дійсно був написаний в Княжу Добу, чи значно пізніше, десть у XVIII столітті, інакше кажучи, чи є він оригінальним, чи підробкою, стилізованою під давньоруську пісенну поезію.

Те, що цей твір є піснею, не може викликати сумніву, адже стиль і ритміка твору, безперечно, є пісенними. Відома в усьому світі українська пісенна творчість³ бере свій початок в культурі Давньої України і, власне, «Слово» було одним із свідчень ранньої пісенної творчості. А це вже є одним із непрямих доказів автентичності цього твору, бо зробити фальсифікат з відповідними пісенними нюансами і яскраво вираженими українськими архетипами, про що будемо вести мову нижче, практично не можливо. Українські дослідники Б. Яценко, О. Мишанич, Л. Білоус аргументовано заперечили версію американських вчених.

² Войнович Леонтій. Знову про дискусію з приводу автентичності «Слова о полку Ігоревім та стосовно його авторів // Записки наукового товариства імені Шевченка. Праці історично-філософської секції. — Т. 256. — Львів. 2008. — С. 32—49.

³ Див.: Нудьга Г.А. Українська пісня в світі. — К.: Муз-видав, 1989.

Прихильники погляду на те, що «Слово» було написане десь у ХІХ ст. подають наступні аргументи: до нашого часу не дійшло жодного аналогічного твору такого жанру. Але це не означає, що подібних творів не існувало. Зрештою, можна привести таку аналогію: широковідома всьому світові давньо-грецька література також не дійшла до нас у повному обсязі. З трьохсот трагедій Есхіла шанувальники красного письменства Еллади, можуть насолоджуватися лише сімома драматичними творами цього автора. Відомо також, що не збереглося жодного повного твору грецьких філософів-досократиків, однак про цей період написано сотні наукових праць, які проливають світло на зародження і становлення філософської думки того часу. Окрім того, існують також припущення, що ні Гомера, ні Гесіода, ні, навіть, Платона взагалі не існувало, а твори, які їм приписують, належать невідомим ченцям доби Відродження. Але широкий загал вчених і діячів культури такі заяви серйозно не сприймає⁴. Скептицизм щодо автентичності «Слова» можна пояснити хибним тлумаченням світоглядних позицій автора цього твору, а саме постановкою питання, чому майже через двісті років після прийняття Україною-Руссю християнства у цьому творі переважає міфологічний світогляд автора, а християнські мотиви зведені до мінімуму, та й то вони вважаються пізнішими вставками наступних переписувачів твору. У цей період мав би запанувати релігійний християнський світогляд і будь-яка творчість мала б перебувати в його опіці. Здавалося б така думка є логічною і спростувати її не просто, але знову ж таки, якщо поглянути на історію філософії Давньої України, то в ній насправді можна виявити дві ідеології — світську і чернечу. Ченці, особливо Києво-Печерської Лаври, тримали під своїм контролем і агіографічну літературу, і ораторське мистецтво, які служили утвердженню християнства. Але не виключено і те, що існував широкий пласт світської літератури, позбавленої аж такої настирливої опіки з їх

⁴ Див.: «Так оно и оказалось!». Критика «новой хронологии» А.Т. Фоменко (ответ по существу). — Москва: Издательство «АНВИК К, 2001.

боку. Можливо завдяки цим ченцям така література до нашого часу не дійшла, а «Слово» становить щасливий виняток.

Можна також припустити, що автором «Слова» міг бути також і дуже талановитий чернець, якого тягнуло до високої поезії. Таким, скажімо, значно пізніше в Галичині був Маркіян Шашкевич. У своєму вірші «Болеслав Кривоустий під Галичем, 1139» він описує подібні події, які за часом майже співпадають з подіями, описаними автором «Слова». Наведемо кілька рядків з цього твору і побачимо, що за тональністю цей вірш співзвучний із «Словом»:

*«Не згасайте, ясні зорі,
Не вій, вітре, зниз Дністра,
Не темнійте, красні звори,
Десь, Галиче, честь твоя!
Бо хто русин — підлітайте
Соколами на врага!
Жваво в танець, заспівайте
Піснь веселу: гурра-га!»⁵*

У вірші цього греко-католицького священика ми не знайдемо християнських мотивів, але це не означає, що світогляд М. Шашкевича був язичеським. Про вплив «Слова» на цього поета засвідчує ще один факт: М. Шашкевич повністю переспівав «Слово о полку Ігоровім» і це був перший переспів цієї знаменитої пам'ятки в українській літературі, на жаль, втрачений. З нього залишився лише уривок — Плач Ярославни⁶. Маркіян Шашкевич належав до грона українських поетів-романтиків. Органічний погляд на природу зумовлював специфіку творчості романтизму. Найвідчутливіший прояв цього погляду виразився в антропоморфізації природи. Адже природі в цілому приписуються почуття, характерні для людської душі. Оцінка природи як доброго співчутливого приятеля, як доброї матері — все це являло собою то свідомі, то неусвідомлені прояви органістично-

⁵ Шашкевич М. Твори — К.: Дніпро, 1973. — С. 29.

⁶ Там само. — С. 58.

го погляду на природу. Подібні погляди зустрічаємо і у «Слові», яке поза всяким сумнівом вплинуло на творчість українських поетів-романтиків.

Є ще один аргумент на користь того, що «Слово» не є підробкою. Цей твір був опублікований О.І. Мусіним-Пушкіним у 1800 р., а отже, фальсифікацією мусіли б зайнятися або він сам, або люди з його оточення. Якби це було так, то твір мав би загальноросійське спрямування. Не думаємо, що граф був українським патріотом і, навіть, як би в його оточенні були поети-українці, то все одно під його наглядом твір не міг бути написаний таким чином, що увійшов в історію саме української літератури. Тим більш, як відомо, переклад цього твору було зроблено для імператриці Єлизавети і автори перекладу зазначали, що там є багато слів українських, польських та з інших мов, які є незрозумілими російському читачеві.

Розмисел другий: міфологічність і релігійність «Слова»

Якщо вже говорити про світогляд автора «Слова», то варто зупинитись на різних тлумаченнях цієї філософської категорії. Відомо, що існують три історичні типи світогляду: міфологічний, релігійний і філософський. Але загалом світогляд як такий є своєрідною концепцією світу. Він залежить від особистості, яка його сповідує, від часу і обставин, в яких вона живе. Світогляд буває науковий, художній, середньовічний, буржуазний тощо. Коли ж ведемо мову про світогляд автора «Слова», то варто говорити, в першу чергу, про світогляд митця, поета, пісняра, який може поєднати у своїй творчості різні типи світогляду; і міфологічний, і релігійний, і філософський, адже ці три типи світогляду не відокремлені один від одного «китайським муром». Міфологічність захоує в собі і релігійність, і філософічність, а релігія не виключає з себе ні міфології, ні філософії, так само як і філософія бере до уваги і міфологію, і релігію. «Слово», в першу чергу, твір поетичний, а сама поезія, як відомо, містить

великий філософський потенціал, адже у ній можна виразити значно більше, ніж в прозовому творі. Філософська герменевтика дозволяє аналізувати «Слово» з позицій історії філософії, текстологічний аналіз ще раз яскраво засвідчує, що воно не могло бути підробкою. На це переконливо вказує середньовічний світогляд автора твору, персоналії, географія, ключові слова та архетипи, які виокремлюємо з нього. Але про це згодом.

Історико-філософський аналіз твору передбачає три рівні трактування: емпіричний, художній і символічний. Ці три рівні, так само як і три типи світогляду тісно пов'язані між собою. Адже художнє узагальнення вимагає емпіричного сприйняття і можливості передачі його в художньому творі за допомогою символів, які можуть бути ключовими словами і, навіть, в якійсь мірі архетипами, що виражають ментальність і менталітет народу. Художній і символічний світ наче б то поєднані. В українській філософії яскравим прикладом цього є творчість Григорія Сковороди. У нього символічним світом є Біблія, але відображений цей світ у художніх творах — поезії, байках, діалогах, а тому має велике смислове навантаження. Адже символізм заховує в собі величезні можливості художнього відображення дійсності, бо він вміщує зміст непроговореного і змушує читача, чи в даному разі слухача, бути співучасником слова, мислити, робити висновки з того, що відбувається, духовно очищуватись, згідно усвідомлених чи не усвідомлених задумів митця. Тобто мова йде про своєрідний катарсис, естетичний принцип, який у своїй поетиці сповідував ще Аристотель.

Як уже зазначалось, найважливішим у «Слові» є світоглядний стрижень, який дозволяє бачити не тільки автора, але і цілу епоху, те, чим жили, про що думали і про що сперечались давні українці, які питання їх хвилювали і на що вони сподівались. Тема цього твору незначна — невдалий похід князя Ігоря на половців 1185 року. Подія начебто не вартує того, щоб їй присвячувати високохудожню пам'ятку, адже таких походів (вдалих і не вдалих) у цю героїчну добу було чимало і не всі вони става-

ли предметом художнього відображення епохи чи привертати увагу митців. Але саме на цей похід звернув увагу невідомий майстер слова, який надав своєму творінню епічного значення. Його образно-символічне осягнення дійсності охоплює цілу епоху, засвідчує широту узагальнень, глибоку філософську інтуїцію, проникливість у суть справи на основі явищ, а це вже в якійсь мірі своєрідний перехід від міфологічного світосприйняття до філософського узагальнення. «Слово» відобразило філософсько-світоглядні орієнтації того середовища, з якого вийшла ця пам'ятка давньоукраїнської писемності. Вона охоплює всю Давню Україну. Не дарма дослідники «Слова» сперечаються про те, звідки походив його автор, чи то з Галичини, чи то з Київської землі, чи то з Сумщини. Зрештою, це не так важливо звідки, бо говоримо більше не про особистість автора, а про твір, у якому йдеться про Давню Україну від Карпат до Сумщини, від Чернігова до Чорного моря.

Одним із ключових термінів «Слова», є «покаяння». Ця лексема жодного разу не вживається у тексті, проте помітно відчувається в контексті твору, де звучить як заклик змінитись, переглянути і виправити свої вчинки, подібно грецькому «метанонія», що означає покаяння, переродження, відновлення, ми б сказали, оздоровлення. Адже гріх, переступ може означати тимчасову хворобу, усвідомлення і лікування якої обов'язково призведе до здоров'я душі і тіла. В покаянні полягає й смисл навернення, головна умова якого — виправити життя, примиритися з людьми, покласти на Боже милосердя. Покаяння може бути зовнішнім і внутрішнім. Зовнішнє покаяння — це покаяння перед громадою, священниками, близькими і друзями, це прилюдна просьба прощення. Внутрішнє ж покаяння є первинним, важливішим, воно є інтимнішим і справедливішим, корінною переоцінкою всього життя, наверненням до добра і відверненням від зла. Людині надається можливість виправитися і почати все спочатку, але з добрими намірами. У «Слові» князь Ігор прилюдно не кається за свої вчинки, не «посипає

голову попелом», але як християнин він болісно переживає цей невдалий похід, загибель своїх побратимів по зброї, намагається виправитись своєю втечею з полону. З половецького табору він мчить верхи до Києва, до храму Матері Божої Пирогощі. Немає сумніву, що саме цей вчинок князя можна прийняти як один з виявів покаяння, причому не тільки зовнішнього, але і внутрішнього.

Деякі дослідники вважають цей епізод, яким, до речі, закінчується «Слово» пізнішою вставкою, зробленою для того, щоб показати, що цей твір належить до української християнської літератури. Вони наголошують на тому, що язичницькі образи, явища природи, мотиви переважають християнські. Але нам видається, що така думка є хибною. Дійсно, «Слово» було написане майже за двісті років після прийняття Україною-Руссю християнства. За теперішньою логікою вже повинна була утвердитися християнська ідеологія, яка б знищила «поганську лож», але автор «Слова» немов би бажає показати, що поразка Ігоря — помста богів язичеського пантеону. З іншого боку, не можна заперечити того факту, що автор «Слова» виражав такі інтереси князівської влади, він не тільки картав князів за міжусобиці, але і прославляв подвиги їх попередників, отже, не міг не бути виразником християнської ідеології. На цей факт досить переконливо вказала Ірина Калинець у своїх студіях «Слова»⁷.

Звернімо увагу на ще один момент. Прийняття Україною-Руссю християнства не було одноразовою подією. Воно могло тривати якщо не сотні, то десятки років. Цю думку переконливо підтверджують археологічні дослідження, зокрема розкопки в Плісниську Львівської області. Ця місцевість, між іншим, згадується у «Слові» у тій частині, де розповідається про зловіщий сон князя Святослава напередодні невдалого походу руських князів проти половців. Пліснесько і довкільні місцевості колись належали слов'янському племені — хорватів. Маючи

⁷ Калинець Ірина. Студії над «Словом о полку Ігоревім». — Львів: Місіонер, 1999. — С. 127–135.

на меті розширити кордони держави, князь Володимир йде походом на них, руйнує їхні поселення і винищує частину племені. Цей похід відбувся десь в 992-993 роках, коли хорвати ще сповідували язичество, але згодом були вимушені прийняти християнство. Археологічні розкопки переконливо довели, що масове поширення християнства в Пліснеську, а також загалом у регіоні, спостерігається лише у XII ст. До цього часу жодного християнського храму у цьому регіоні археологи не виявили⁸. «Отримані матеріали, — пише М.А. Филиппчук, — дають підставу вважати, що під час приєднання «окраїнних земель» до Київської держави, правляча верхівка намагалась змінити все, що якимось нагадувало попередній спосіб життя, в тому числі і місцеву язическу ідеологію (культи, обряди, традиції тощо). Разом з тим, протягом зазначеного перехідного періоду, місцеве населення продовжувало хоронити своїх одноплемінників за старим традиційним звичаєм...»⁹.

Археологічні дослідження і історична література про той час дає можливість припустити, що в Давній Україні існувало не стільки двовір'я, скільки тривалий процес синтезу язичества і християнства. До речі, цей синтез дає про себе знати і сьогодні. Досить згадати святкування Різдва з його дванадцятьма стравами, Великодня з паскою, писанками і крашанками, Зелени свята з прикрашанням дверей і брам зеленими віттям тощо. Ще в 1937 році русофіл В. Ваврик, який досліджував «Слово» і навіть переклав його на «галицько-руську» мову, вважав, що світогляд автора «Слова» «напів-християнський, напів-поган-

⁸ Филиппчук М.А. Структура Пліснеського археологічного комплексу в слов'янський і давньоруський період. — Вісник Інституту археології. Випуск 4. — Львівський національний університет ім. Івана Франка. 2009. — С. 11.

⁹ Филиппчук М.А. Основні підсумки археологічних досліджень славяно-руських пам'яток у Верхньому Подністров'ї протягом 2000-2007 рр. — Археологічні дослідження в межиріччі Вісли, Дністра та Тиси у 2000-2007 рр. (Матеріали міжнародної наукової конференції. Львів.: Стрілки, 6-8 травня 2008 року). — Львів, 2011. — С. 72.

ський»¹⁰. Намагаючись не відходити від об'єктивної істини і разом з тим догодити росіянам, він трошки нижче пише: «Автор «Слова» вдало вживає народні пословиці, уподобання в стилі народних пісень і билин, великоруських і малоруських». Безперечно, «Слово» — це пам'ятка давньої української літератури, однак Ваврик не вважає за потрібне проводити різницю між словом «руський» і «русский». Він не зважає на «силу м'якого знаку». На тих самих позиціях, що і Ваврик, знаходиться і сучасний російський учений В.В. Мільков, який вважає, що «несуперечливе поєднання в «Слові о полку Ігореві» елементів язичества і християнства засвідчує про існування на Русі оригінального, глибоко національного за своїм характером напрямку мислительної діяльності, сліди якого пізніше були витіснені в міру утвердження в культурі греко-християнських світоглядних орієнтацій»¹¹. Не має потреби говорити, про яку чи чітку національну культуру пише В. Мільков. Зрештою, не тільки він, але й інші російські дослідники «Слова» вважають його пам'яткою російської культури, хоча ніхто з серйозних дослідників не сумнівається, що цей твір виник територіально на українській землі і навіть лексикою може бути незрозумілим російськомовному читачеві. Вище ми вже згадували, що переклад цього твору, представлений російській імператриці, містив слова «малоросійські». Але мова тут про інше. Стверджувати, що світогляд автора «Слова» був «напів-християнський, напів-язичеський», що цей твір поєднує елементи язичества і християнства, було б не зовсім точно. Скоріше у пам'ятці відобразився процес синтезу християнства і язичества, який триває й досьогодні.

¹⁰ Ваврик В.Р. Слово о полку Ігореві // «Наука» місячне видане народної бібліотеки. — Львів, 1937. — С. 7.

¹¹ Мильков В.В. Мировоззренческие основания аэтического образности «Слова о полку Игореве» // «Слово о полку Игореве» и древнерусская философская культура. — Москва; Институт философии АН СССР, 1989. — С. 43.

Розмисл третій: українські архетипи «Слова»

Про українське походження «Слова» на основі дослідження його лексики, стилістики, фольклору, історії написано багато¹², а от про відображену в ньому українську ментальність, про філософський світогляд його автора значно менше, та і то деякі з цих досліджень вимагають перегляду¹³.

Аналіз окремих архетипів і ключових понять, поданих у «Слові», а також їх наявність в українській культурі дозволяє говорити про українську філософську парадигму, яка досить виразно проглядається у цьому невеличкому творі доби Київської Русі. Його назва починається лексемою «СЛОВО». Як розуміли СЛОВО давні українці, яке воно мало значення та інтерпретацію в дохристиянській Україні співвідносно до світової філософської думки? Відомо, що в Стародавній Греції, філософська думка якої вже тоді побутувала у Давній Україні, існував культ слова. Його вага привела до розквіту полісного життя, становлення і розвитку античної демократії. Французький дослідник давньогрецької культури Жан-П'єр Вернан зазначав, що при афінській демократії «слово» стає головним політичним інструментом, ключем до впливу в державі, засобом управління і панування над людьми. Греки сакралізують владу слова: сила переконання (*reitho*) дійсно перетворюється на формули деяких релігійних обрядів або висловлювань царя, що проголошує право чи закон¹⁴.

Слово прирівнюється до Божества і в християнській філософії. Євангеліє від Івана розпочинається словами: «Споконвіку було Слово і з Богом було Слово і Слово було Бог. З Богом

¹² Див.: *Калинець Ірина*. Студії над «Словом о полку Ігоревім». — Львів: Місіонер, 1999.

¹³ Див. наприклад: *Замалеев А.Ф., Зоц В.А.* Мыслители Киевской Руси. — К.: Вища школа, 1987. — С. 95–105.

¹⁴ *Вернан Ж.-П.* Происхождение древнегреческой мысли. — М.: Прогресс, 1988. — С. 68.

воно було споконвіку. Ним постало все, і ніщо, що постало, не постало без нього. У ньому було життя, і життя було світло людей» (Ів. 1: 1-4). Отже, коли мова йде про «Слово про Ігорів похід», слово можна безперечно вважати важливим інструментом, вагомим засобом впливу на свідомість давніх українців. Воно ставило собі за мету відродити давню славу своїх предків, згуртувати і об'єднати країну перед загрозою нападів зовнішніх ворогів. Давні українці добре відчували силу і вагу слова, особливо усного і, особливо, пісенного. Уже зазначалось, що «Слово про Ігорів похід» було не тільки записане, але й, очевидно, мовлене, краще сказати співане. Його слухали так само, як пізніше пісні і думи українських кобзарів, тих колишніх порубаних і осліплених козаків, котрі, не будучи в змозі взяти в руки шаблю, воювали далі словом і співом.

В українській літературі можна знайти багато прикладів, у яких слово розуміється як Божий дар. Його відчуття і переживання мають велику силу і вплив на людські емоції і розум. Так, Т.Г. Шевченко пише:

*«Ну щоб здавалося слова,
Слова та голос — більш нічого.
А серце б'ється — ожива,
Як їх почує! Знать од Бога
І голос той, і ті слова
Ідуть меж люди»¹⁵.*

Будучи духовним адекватом дійсності, слово стає дією, безпосередньою продуктивною силою, рушієм суспільного поступу. Воно постає на сторожі людської гідності. Словом Т. Шевченко возвеличує людину, робить його важливою зброєю у боротьбі народів проти зовнішнього і внутрішнього ворога.

Слово якнайтісніше пов'язане з мисленням, воно виходить за межі емпіричного споглядання, ідеально відтворює процеси буття в їх необхідності та потенційності, воно пов'язане з моде-

¹⁵ Шевченко Т.Г. Твори у п'яти томах. — К.: Дніпро, 1970. — Т. 2. — С. 93.

люванням можливих ситуацій, тому здатне до планування дій та передбачення їх наслідків.

Видатний український філософ, етнограф і лінгвіст Олександр Потебня, який, до речі, також вивчав і аналізував «Слово про Ігорів похід», постійно наголошував, що визначальну роль у мисленні відіграє слово і мова¹⁶. Лише завдяки мові людина змогла піднятися до вершин наукової творчості. Як і філософськи-романтики, Потебня пов'язував мову з культурою. Він вбачав у слові і мові механізм, який породжує думку, де закладений її творчий потенціал. Творцем мови є народ, мова породжується «народним духом», який зумовлює її національну специфіку. Переконавання Потебні в тому, що світ здатний сприйматися через мову, що саме вона формує думку, дали змогу йому побачити у міфах, фольклорі, літературі модальні системи.

В ідеалі повинна існувати повна гармонія між словом і ділом, але насправді така гармонія існує не завжди. Про це яскраво засвідчує і доля закликів автора «Слова» про єдність народу. Цієї єдності не вдавалось досягти протягом всієї української історії аж до сьогодення. Якщо вже мовити про автентичність «Слова», то знову скажемо, що такий всесвітньовідомий мовознавець як О. Потебня міг би встановити підробку твору, але у його висновках про «Слово» нічого такого не помічаємо. Можна навести ще багато прикладів діячів української культури, які надавали великого значення слову у боротьбі за кращу долю країни, це і згадуваний уже знавець «Слова» Маркіян Шашкевич, і Леся Українка, і Іван Франко, який, розумів слово, як зброю, як голос Духа. У вірші «Вічний революціонер» він відзначає силу слова, як голос Духа, який здатний кликати «мільйони» за собою:

*«Голос духа чути скрізь...
І де тільки він роздається,
Щезнуть сьози, сум, нещастя*

¹⁶ Див.: Потебня А.А. Мисль и язык. — Е.: Синто, 1993. — С. 158–185.

*Не ридать, а добувати,
Хоч синам, як не собі,
Кращу долю в боротьбі»¹⁷.*

Франко, як і автор «Слова», вірив у силу слова, розумів його значення у боротьбі народу за своє майбутнє.

Наступним архетипом «Слова», який ми будемо розглядати, є «земля». У цьому творі вона виступає не стільки як натурфілософське поняття, скільки як поняття антропологічне, тобто вона, по-суті, є одним з героїв «Слова». Архетип «земля» виступає у якості особи, якій як матері-годувальниці поклонялися давні українці ще дохристиянської доби. Як зазначав відомий вчений-фольклорист Володимир Гнатюк, земля вважалась колись святою істотою¹⁸. В дохристиянській і християнській Русі землю називали матір'ю, вона народжувала все на добро людям, її шанували і обожнювали. «Держімося землі, бо земля держить нас» — ця старовинна приповідка не втратила своєї актуальності і сьогодні. Земля здавна мала такі епітети шани як «Божа», «праведна», «свята». У давні часи люди приносили покаєння святій землі. Земля була тоді найважливішим свідком, навіть ще до недавня люди на доказ правди їли землю або її цілували. В разі кривди земля може розступитися і поглинути недобру людину. Серед приповідок на цю тему є наступні: «Бодай тебе земля поглинула», «Бодай тебе свята земля не прийняла», «Земля жива — вона все чує і знає». Очевидно, звідси маємо такі рядки Франка, відображені навіть на двадцятигривневій купюрі:

*«Земле, моя всеплодющая мати,
Сили, що в твоїй живе глибині,
Краплю, щоб в бою сильніше стояти,
Дай і мені!»¹⁹.*

¹⁷ Франко І.Я. Твори в двох томах. — К.: Дніпро, 1986. — Т. 1. — С. 49—50.

¹⁸ Гнатюк В. Нарис української міфології. — Львів: Інститут народознавства НАН України, 2000. — С. 47.

¹⁹ Франко І.Я. Цит. видання. — С. 53.

Земля не тільки годує, але і дає велику силу людині, за землею потрібно боротись, її потрібно відстоювати так як до цього закликав автор «Слова». Свою любов до землі яскраво висловив поет-шестидесятник Василь Симоненко:

*«Земле рідна! Мозок мій світліє
І душа ніжнішою стає,
Як твої сподіванки і мрії
У життя вливаються моє»²⁰.*

У цьому вірші В. Симоненка чи не найкраще виразилась архетипічна модель ставлення українців до землі. Тут земля виступає не тільки як натурфілософська категорія, поет надає їй антропоморфного звучання, власне такого, яке ми зустрічаємо в «Слові про Ігорів похід». Земля виступає головним героєм у творах багатьох українських письменників, її чудово оспівали такі прозаїки, як Ольга Кобилянська, Борис Грінченко, Іван Нечуй-Левицький, Олександр Довженко й ін. І в цих письменників, і в «Слові» земля виступає синонімом батьківщини. Руська земля протиставляється чужій землі, батьківщина — землі полоцькій. Про значення рідної землі для автора «Слова» свідчить і те, що після кожного умовного поділу твору на мікросюжети це слово постійно повторюється як рефрен. Аналіз твору дозволяє припустити те, для чого відбувся невдалий похід князя Ігоря на половців — останні постійно загрожували нападами на «Землю Руську». Очевидно, щоб припинити ці набіги, князь наважується заступитися за свою землю, за Батьківщину. Не варто говорити, що цей похід був непродуманою авантюрою, яка заздалегідь була приречена на поразку, важко повірити в те, що князь Ігор не знав розкладу сил і не розумівся на військовому мистецтві, адже в першому бою русичі виявилися переможцями. Можна припустити і наступне: князь виступив швидше як захисник своєї вітчизни і його похід можна розглядати як своєрідний заклик до відновлення колишньої єдності і могутності Давньоруської держави.

²⁰ Симоненко В. Вибрані твори. — К.: Смолоскип, 2010. — С. 275–276.

Давні українці розуміли напевне філософію як вчення про людину, адже вітчизняна філософія розпочинається як філософська антропологія. Тому то і не дивно, що в українській філософській думці виразно дається взнаки етизація філософії. Одним зі складних питань для філософської думки є розуміння індивідуального особистісного і колективного «соборного» начала. З одного боку, людина мислиться як індивід, особа, що особисто відповідає за свої вчинки, які вона здійснила протягом усього життя, а з іншого, її життя та дії залежать від впливу зовнішніх чинників: Бога, долі, громадського обов'язку, моральних зобов'язань, які вона не може і не в силі змінити навіть тоді, коли може поплатитися за це життям, тобто багато того, що вона переживає від неї майже не залежить. Вживаючи сучасну філософську термінологію, принцип персоналізму суперечливо поєднується з принципом ієрархізму та корпоративності, з огляду на який, осмислюється місце і роль людини у суспільному житті. Очевидно, на цьому ґрунтується інтерес до зображення історичних подій на загально значимому, передусім героїчному тлі. Це надає особливого відтінку героїчності та епічності, який притаманний давньоруським літописам та деяким художнім творам того часу, особливо «Слову». Йдучи в похід проти ворога, русичі мають на меті прославити князя, а собі здобути честь. Честь і слава — це також ключові слова цього твору, вони, як і попередні, червоною ниткою проходять фактично через усі здобутки вітчизняної духовної культури. Адже і сьогодні одним з найчастіше вживаних гасел вважається «Слава Україні» і відповідь «Героям слава», або «Слава Ісусу Христу». Такого гасла не почуємо у наших найближчих і дальших сусідів. Це з княжих часів вважалося, що фізичне існування людини має набагато менше значення порівняно з гідністю стану, до якого вона належить. У контексті такого погляду набуває великої ваги поняття честі як найвищої ціннісної характеристики людини. Такий погляд рельєфно відображено і в юридично-правових актах Київської Русі. Так, в «Руській правді» Ярослав Мудрого найсуворіші кари передбачалися саме за злочини

проти честі і гідності людини. Така думка виразно проводиться і у «Слові». Головною ознакою гідності князя вважалось збереження власної честі і честі Русі, помста за свій сором і сором батьківщини. Адже князь, як людина честі, сприймає як особисту образу і образу його вітчизни руйнівні напади половців на землю Руську. Тому його хай невдалий похід на ворога є цілком зрозумілим. В творі відзначається «буйство» Ігоря, що має тікі значення як «шаленство», «безумство», пов'язані з відвагою. Це слово в даному контексті не має негативного значення. Князь Ігор — лицар, що відстоює честь і славу батьківщини. Не важливо, чи здобуде його військо перемогу, лицарський кодекс честі зобов'язує його прийняти рішення вирушити в похід. На цьому фоні виразно проглядаються ідеї провіденціалізму, які були характерними і для дохристиянської, і для християнської Русі. Найвищою причиною усіх історичних подій вважається божественне провидіння, від якого залежать продуктивні сили нижчого порядку, зокрема причина матеріальна. Наводячи, як приклад, легенду про «вищого» Олега, автор «Повісті минулих літ» прагне показати, що вищого суду, долі уникнути не може ніхто, навіть дуже видатна особа. Це добре відчуває і автор «Слова». Власне, це розуміють Ігореві воїни, кажучи: «Краще бути потятою, ніж полоненому»²¹, тобто краще прийняти смерть, ніж жити під п'ятою ворога. Дуже влучно відзначив ці моменти видатний український філософ Сергій Кримський, який, пишучи про Києво-Могилянську академію як «фортецю» української духовності, зазначав: «Цінуючи предметні вияви свободи і посилаючись на Богдана Хмельницького як батька державної вольності, Г. Сковорода, проте, ставить на перше місце свободу внутрішню як етичне джерело всякої вольності. Фактично тут йшлося про свободу як гідність особистості. Таке розуміння було виправдано усією історією української

²¹ Слово о поході Ігоревім Ігоря сина Святославового внука Олегового / передне сл., пер. та примітки П. Салевич ; Львівське відділення Інституту літератури ім. Т.Шевченка НАН України. — Л.: 1999. — С. 13.

духовності від ідеології “Слова о полку Ігоревім” до ідеології діячів УПА, які, усвідомлюючи неможливість силового поборення двох тоталітарних держав, продовжували бойові дії, бо відстоювали гідність українського духу»²².

Хотілося б зупинитися на одному з ключових термінів «Слова», який відіграє важливу активну роль у ідейному задумі твору. Мова йде про «плач», за допомогою якого Ярославна може повернути свого чоловіка з неволі до дому. Цей плач можна розглядати як своєрідне покаяння за когось, того, хто в силу своїх обставин не може цього зробити публічно і внутрішньо. Вважається, що плач — це одна з фізіологічних реакцій людини на небажані для неї події, він є виразом фізичних і духовних страждань людини, почуттів і настроїв, способом спілкування з іншими людьми, із світом і Богом. Бог почув плач Ярославни, оповідає автор «Слова». Після каяття княгині «схвилювалося море опівночі, розходяться смерки млою, Ігореві князю Бог путь показує з землі Половецької у землю Руську к отчому золотому столу»²³.

Плач Ярославни не має нічого спільного з діяльністю професійних плакальниць, яких запрошували на похорони, щоб віддати належну шану померлим. Цей плач не має нічого спільного із заклинаннями природних сил, котрі використовували колись жерці, волхви і шамани. Плач Ярославни оптимістичний так, як оптимістичною може бути трагедія. Сили природи, персоніфіковані великі ріки могли вважатися автором «Слова» творінням Божим, їх можна сприйняти як посередників між Богом і людьми. Плач, як сповідь і покаяння, зображувався в українській літературі конструктивною акцією, яка фактично завжди приносила омріявані наслідки. Якщо звернутися до жанрів української літератури, то можна дійти висновку, що саме плач став одним із них. Він дає про себе знати і в літературі Давньої

²² Кримський С. Ранкові роздуми. — К.: Майстерня Білецьких, 2009. — С. 50.

²³ Слово о поході Ігоревім... — С. 51.

України, і в полемічній літературі, і в літературі критичного реалізму. Про Давню Україну ми вже вели мову, а якщо говорити про полемічну літературу, то не можна оминати творів Мелетія Смотрицького, зокрема «Тренос, або плач східної Церкви» (1610), або «Лемент у світі убогих на жалосное представлення святоблिवого а в обої добро дітям багатого мужа в Бозі велебного господі на отця Леонтія Карповича...» (1620). Власне, в першому творі М. Смотрицького Східна Церква оплакує відступництво своїх дітей, які привели до занепаду віру і Вітчизни. Цей плач був почутий, і суспільність, силами братчиків та Петра Могили, змінила православ'я, поставивши його на один рівень з католицьким віровченням, а також заклала міцні основи для національно-визвольного руху. Тарас Шевченко не тільки переспівав «Плач Ярославни», але написав у формі плачу один з творів — «Гамалія». Сюжет цього вірша висвітлює перебування козаків у турецькій неволі. Козаки, плачучи так само як і Ярославна, звертаються до сил природи з проханням звільнити їх:

*«Ой повій, повій, вітре, через море
Та з Великого Лугу,
Суши наші сльози, заглуши кайдани,
Розвій нашу тугу»²⁴.*

Гамалія визволяє своїх товаришів. Про плач козаків в неволі пише також і Пантелеймон Куліш у «Марусі Богуславці»:

*«На соломі гнилій, мов той пес волоцюга лягали,
Полягавши сльозами один одного обливали,
Україну простору та вольну, свій край споминали:
“Ой ти краю, наш раю! Ти сяєш мов небо степами,
Повбиравши степи та поля мов стрічками річками.
Ой ти Дніпре Славuto, найдовший ти шляху козацький,
Ізжили на тобі ми свій вік молодечий козацький»²⁵.*

²⁴ Шевченко Т.Г. Твори у п'яти томах. — К.: Дніпро, 1970. — Т. 1. — С. 204.

²⁵ Куліш П. Плач козаків у неволі // Антології української лірики від смерті Шевченка. — К.: Веселка, 1992. — С. 17.

Козаки звертаються не тільки до Дніпра, але і до Сули, Ворскли і Дону за допомогою. Їх плач подається П. Кулішем як покаєння за їхні провини перед людьми і Богом.

Один з літературних критиків назвав українську літературу літературою глибокого ліризму, сентименталізму та плачу. Додамо, що цей ліризм, сентименталізм і плач в українській літературі не існують як мистецтво для мистецтва, вони заховують у собі великий пізнавально-діяльний потенціал, спрямований на вдосконалення людини та її життя.

«Плач Ярославни» є одним з найбільш популярних сюжетів у вітчизняній літературі. Цей сюжет повторювався десятки разів. Його переспівували згадувані вже М. Шашкевич, Т. Шевченко, П. Куліш. На західних теренах України його досліджували Вагилевич, Дідицький, Гушалевич, Головацький, Огоновський, Петрушевич, Полянський, Залозецький, Щурат, Коструба, Барвінський. До «Плачу Ярославни» зверталися і більш сучасні митці П. Тичина, А. Малишко, Л. Забашта, Дм. Павличко та багато інших поетів і композиторів. Тому знову скажемо, що плач є не тільки поняттям фізіології, психології та літератури, він як і термін «серце» є філософсько-етичним поняттям, він безперечно відіграє важливу роль у житті людини.

«Слово про похід Ігорів» не належить до пам'яток Давньої України з чітко вираженою філософською тематикою, однак цей літературно-художній твір заховує в собі значний теоретико-пізнавальний потенціал, який дає можливість сучасними дослідникам виокремити його філософський зміст. Воно представляє значний інтерес в плані вивчення не тільки вітчизняної історії філософії, процесів її становлення і розвитку, але і є вдячним матеріалом для дослідження української філософської антропології та соціальної філософії. Архетипи та ключові поняття української ментальності та менталітету, що отримують своє відображення у «Слові» дозволяють беззаперечно твердити, що цей твір, в першу чергу, належить саме українській духовній культурі.

Захара И.С. Три философских размышления о «Слове о полку Игореве».

Статья посвящена историко-философскому анализу «Слова о полку Игореве». Автор пытается доказать аутентичность произведения и его принадлежность в первую очередь украинской духовной культуре. В связи с этим, он обращает внимание на наличие в «Слове» архетипов и ключевых понятий, которые находят свое отражение в украинской литературе.

Ключевые слова: украинская философия, архетипы украинской ментальности и менталитета, ключевые понятия украинской ментальности и менталитета, украинская литература.

Zakhara I.S. Three philosophic reflection about «The Tale of Igor's campaign».

The essay reflects the results of the historic and philosophic analysis of «The Tale of Igor's campaign». The author of the article endeavors to prove the authenticity of the writing and regards it as part of the Ukrainian spiritual culture. The archetypes and key notions of the Ukrainian literature have been singled out from the text of the «The Tale of Igor's campaign» and commented on.

Keywords: Ukrainian philosophy, archetypes of Ukrainian mentality, keywords of Ukrainian mentality, Ukrainian literature.

Владимир Мильков

АНТРОПОЛОГИЧЕСКИЙ АСПЕКТ РЕЛИГИОЗНО-ФИЛОСОФСКОЙ МЫСЛИ ДРЕВНЕЙ РУСИ

В статье на основе изучения древнерусских письменных источников и анализа обширной научной литературы исследуется антропологический аспект религиозно-философской мысли Древней Руси.

Ключевые слова: антропология, душа, тело, чувства, древнерусская письменность.

В 1988 г. вышла книга В.С. Горского «Философские идеи в культуре Киевской Руси XI — начала XII в.», в которую включен раздел «Что есть человек, яко помнишь и?». Сущность человека, нравственный идеал». То был один из первых опытов анализа антропологической проблематики в идейно-философском наследии Древней Руси. В своем труде В.С. Горский пришел к выводу о том, что антропология являлась центральной проблемой древнерусской мысли, поскольку на нее замыкалось новое христианское понимание мира, христологический теоцентризм, эсхатология, нравственные установки нового для страны вероучения¹. Исследователь точно обозначил привнесенный вместе со Св. Писанием духовный вектор измерения челове-

¹ Горский В.С. Философские идеи в культуре Киевской Руси XI — начала XII в. Киев, 1988. С. 163.

ка и суммировал характерные для той эпохи антропологические признаки: двуприродность венца творения, свобода воли, приближение или отдаление от Творца. В.С. Горский привлек достаточно широкий для того времени круг источников, на основании которых истолковывались метафизика души и особенности телесного устройства. На конкретных произведениях он показал, что без учета понимания человека нельзя адекватно интерпретировать святость, аскетизм, мораль, древнерусскую концепцию власти, проблемы познания, историософские установки. И это при том, что перечисленные проблемно-тематические блоки представляют самостоятельные разделы религиозно-философской мысли². Весьма перспективным в плане дальнейших исследований оказался вывод об отсутствии в рассматриваемую эпоху единой концепции человека, что наиболее ярко проявилось в дополнении канонических воззрений апокрифическими версиями³. От внимания ученого не ускользнуло и то обстоятельство, что последние, в свою очередь, предлагали разные модели антропо-космического тождества. Нельзя не согласиться с автором, что представления о человеке как о микрокосмосе подпитывались античными реминисценциями, но при этом отвечали на запросы среды с неизжитой дохристианской архаикой. Подобного рода смещение онтологических акцентов справедливо интерпретируется как ассоциировавшаяся с пантеизмом натурализация образа человека.

Нельзя не констатировать, что основные аспекты древнерусской антропологии в труде В.С. Горского были обозначены верно. Многие из поставленных им проблем углубленно изучались последующими исследователями с опорой на более обширную

² Горский В.С. Указанное сочинение. — С. 171–189.

³ Там же. С. 165–168.

эмпирическую базу⁴. Сейчас, после введения в научный оборот значительного корпуса памятников древнерусской мысли, логично подвести некоторые итоги и охарактеризовать антропологиче-

⁴ Бондарь С.В. Античное учение об элементах и некоторые антропологические воззрения в «Изборнике Святослава 1073 г.» // Отечественная общественная мысль эпохи Средневековья. Киев: Наукова думка, 1988. С. 125–133; Он же. Релігійно-метафізичні засади антропологічно-психологічної думки України середньовічної доби // Наукові записки Інституту психології ім. Г.С. Костюка АПН України. К.: ВД «ТРОЯ», 2008. Вип. 36. С. 67–82; Вдовина О.Я. Осмислення Кирилом Туровським проблеми гріховності людини у Притчі про сліпця та хромця // Наукові записки НАУКМА. Серія філософія та релігієзнавство. Т. 20. 2002. С. 44–46; Она же. Еклезіологічний аспект християнської антропології в творах Кирила Туровського // Мультиверсум. № 38. 2003. С. 50–58; Она же. Кирило Туровський. Антропологічні виміри киеворуської думки // Давньоруські любовидри. К.: Видавн. Дім «КМ Academia», 2004. С. 162–188; Громов М.Н. К истолкованию апокрифа о сотворении Адама // ТОДРЛ. Т. XLII. Л.: Наука, 1989. С. 255–261; Он же. Бог, мир и человек в русской Средневековой натурфилософии // Будущее религии: Проблемы и перспективы. Ч. II. М.: ИФРАН, 1991. С. 117–134; Он же. Структура и типология русской средневековой философии (раздел: «Макрокосм и микрокосм»). М., 1997. С. 150–157; Гудзенко О.Г. Духовне становлення особистості за часів Київської Русі: релігійно-моральні чинники // Роль науки, релігії та суспільства у формуванні моральної особистості: Матеріали XIII Міжнародної науково-практичної конференції. Донецьк: «Наука і освіта», 2003. С. 85–88; Ионайтис О.Б. Антропологические представления в «Шестодневе» Афанасия Холмогорского // Современная философия в поисках сущностей и смыслов. Материалы научно-практической конференции. Екатеринбург: Издательство Уральского государственного университета, 2001. С. 125–127; Она же. Человек и история в сочинениях митрополита Илариона // Воспитание духовности. Сборник статей и тезисов научной конференции. Екатеринбург: Издательство УГППУ, 1998. С. 128–130; Она же. «Киево-Печерский патерик»: становление новой христианской личности // Вопросы современной православной историко-богословской науки. Материалы IV научно-практической конференции. Екатеринбург: Издательский отдел Екатеринбургской Епархии, 2002. С. 26–29; Она же. Антропоцентризм в Киевской Руси // Вестник РАЕН. 2002. Т. 2. № 1. С. 46–53; Она же. Учение о свободной личности Нила Сорского // Человек. Целостность. Духовность. Материалы межвузовской науч-

ческий аспект религиозно-философской мысли Древней Руси с учетом накопленного опыта историко-философского изучения данной тематики.

но-теоретической конференции. Оренбург: Оренбургский филиал УрАГС, 2001. С. 47–49; Она же. Нестыжатели и иосифляне: учение о человеке // Дискурс—Пи. Научно-практический альманах. Выпуск 2. Приключения разума в информационном обществе. Издательство Уральского государственного университета, 2002. С. 76–78; Она же. Человек в философских исканиях книжников Киевской Руси // Философское образование. Вестник Межвузовского Центра по русской философии и культуре. М., 2003. № 9. С. 11–23; *Кашуба М.В.* Проблема людини в українській філософії 16-18 ст. Львів: Логос, 1998. 238 с.; Она же. Барочное осмысление человека в нравственно-дидактической литературе 17 в. // Человек в культуре русского барокко. М.: ИФ РАН, 2007. С. 141–155; *Киричок О.Б.* Українські особливості осмислення єдності душі і тіла (на матеріалі «Душевного» XVII ст.) // Наукові записки Національного університету «Києво-Могилянська академія». Серія філософія та релігієзнавство. К., 2007. Т. 63. С. 42–46; *Кисилёва М.С.* Барочная антропология: нравственное богословие в проповедях Симеона Полоцкого // Вопросы философии. 2008. № 7. С. 115–129; *Корзо М.А.* Образ человека в проповеди XVII века. М.: ИФ РАН, 1999. 189 с.; *Целік Т.В.* Проблема людини у філософській культурі Київської Русі. Автореф. Дис. ... канд. філос.; *Черная Л.А.* Взгляд на человеческую природу в древнерусской литературе // Древнерусская литература: Изображение природы и человека. М., 1995. С. 127–157; Она же. Антропологический код древнерусской культуры. М., 2008. С. 129–239; *Чумакова Т.В.* Проблемы антропологии в древнерусской мысли // Вестник Санкт-Петербургского университета. Серия 6. Философия. Политология. Социология. Вып. 1. Сер. 6. СПб., 1997; Она же. Человек и космос: пневматология и стихология в Древней Руси // Философский век. Альманах. Вып. 7: Идея истории в российском просвещении. Сб. ст. СПб., 1998; Она же. «В человеческом жителстве мнози образы зрятъся». Образ человека в культуре Древней Руси. СПб., 2001; Она же. Человек эпохи перемен. Образ человека в древнерусской литературе конца XVI–XVII вв. // Studia culturae. Выпуск 5. Санкт-Петербургское философское общество. СПб., 2003. С. 40–49; Она же. Антропологические идеи в «Уставе» Нила Сорского // Христианская мысль. Вып. III. Издание Киевского религиозно-философского общества. Киев, 2006. С. 134–138; Она же. Природа человека в отечественной религиозно-философской мысли конца XVI — начала XVIII в. // Вестник СПбГУ. Сер. 6. 2009. № 1. С. 61–70.

Прежде всего возникает вопрос: как в обстановке крайне ограниченного доступа к редким и дорогим книгам в сознании представителей древнерусского общества формировался доктринально заданный взгляд на человека? Здесь мы оказываемся исключительно на поле гипотетичности. Можно полагать, что христианское понимание сущности человека складывалось постепенно, в ходе сложного и далеко не триумфального процесса христианизации страны. Предпосылкой являлось воцерковление древних русичей, которое осуществлялось сначала в социальных верхах, потом охватывало городскую среду и со значительной задержкой распространялось в отдаленных землях Руси и на селе. В этих условиях ведущую роль играло вовлечение населения в христианский обрядовый цикл: оглашение, крещение, распорядок церковных служб, исповедь, причащение, отпевание. Перестройка мировоззрения, раскрывавшая новые антропологические смыслы, в новопросвещенной среде происходила прежде всего со слуха, в процессе восприятия паремийных и евангельских чтений, с усвоением молитвословий и под воздействием разных форм учительно-наставнической деятельности духовенства (проповеди, нравственные наставления, пастырское окормление). Мозаики, фрески, иконы и христианские сюжеты в произведениях прикладного искусства были визуальным дополнением к базовым константам вероучения, позволявшим наглядными средствами приобщать к духовному измерению бытия, образно-эмоциональными средствами приблизить к пониманию сущности божественной, ноуменальной и человеческой. Видимо надо учитывать и смысловые мотивы Псалтири, которая использовалась как учебник при обучении грамотности. Так в рамках церковного культа проговаривался круг идей, которыми определялся христианский концепт человека. В сумме верующие получали набор нескольких базовых религиозных понятий антропологического значения. Сознательное исповедание веры невозможно без представлений о том, что Бог — это Творец, Промыслитель и Судия; что первый человек

был сотворен из персти земной и оживлен вдуновением в него души; что тела всех потомков согрешивших прародителей смертны, а души вечны; что после ухода из этой жизни людей ожидает воздаяние; что каждый волен избрать путь спасения или гибели. Именно осознание человеком его плотско-душевной греховной природы лежит в основе устремлений к Богу, определяет нравственный выбор и надежду на лучшую участь своего посмертного существования. Таков круг христианских антропологических идей, без усвоения которых невозможно признать т.н. феномена «культуры духовности» крещеной Руси.

В письменном наследии XI столетия преобладают книги богослужебного содержания⁵. Экзегеза, в которой непосредственно присутствуют сюжеты антропологической тематики, была явлением исключительным. Четья книжность только-только начинала появляться и весьма ограниченный ее репертуар оседал в первую очередь в собраниях богатых заказчиков (княжеские библиотеки, скриптории архипастырей, собрание четых рукописей крупнейших монастырей)⁶. Состав книжности мало способствовал появлению специальных сюжетов о природе человека в творчестве русских авторов. Большей частью книжные и богослужебные тексты формировали доктринальный взгляд на человека в общем смысле. Типичными в этом отношении являются статьи «Изборника 1076 года».

Содержание «Изборника 1076 года» подчинено задаче формирования основ христианского религиозного мировосприятия в новопросвещенной среде. Много внимания уделено нравственным аспектам религиозных наставлений. Поведение

⁵ Сводный каталог славяно-русских рукописных книг, хранящихся в СССР. XI—XIII в. М., 1984. С. 27—78.

⁶ Не смотря на утраты, соотношение четьей литературы и богослужебной весьма показательно. От первого столетия христианской истории Руси кроме «Изборников» 1073 и 1076 гг., к разряду четых книг можно отнести «Пандекты Антиоха Черноризца», 13 слов Григория Богослова и Синайский патерик (и это на 50 книг, дошедших от того столетия).

человека рассматривается с точки зрения душевной пользы. Христианин ставится в ситуацию выбора: либо творить душеполезные дела и стяжать спасение в вечной жизни, либо в грехах погибнуть. Исходным в трактовке личного спасения можно считать сформулированный в произведении пункт о том, что в сотворенном мире все тленно, кроме души. Отсюда следует, что «чтити убо подобает бестеленное паче теленьнаго»⁷. В «Слове некоего отца к сыну» плоть, в духе доктринальных установок, характеризуется как сущность временная, подверженная разрушению: «темь же разумей суету века сего и скоропадающую плоть нашу, днесь бо растем, а утро гнием»⁸. Следствием онтологического превосходства души над телом является первостепенная забота о душе. Связанных с телесностью человека плотолюбивых помыслов рекомендуется уклоняться, ибо ими оскверняется не только душа, но и сама плоть⁹. Автор напоминает, что веселье мира кончается плачем, что «самохотью» можно лишиться вечной жизни и призывает бежать греха «яко ратьника, губящаго душу твою»¹⁰. Поступки и конечная судьба души оцениваются в соответствие с тем, какой части своей двойственной природы человек угождает: «любяи свое тело паче душа, божию благодать не получить»¹¹. Если плоть временна и несовершенна, да еще обладает способностью уклоняться с пути истинного, то душа — сущность вечная, ее ожидает воздаяние в будущей вечной жизни. Составитель сборника посвящает специальный пассаж доказательству бессмертия души, ибо те, кто считают душу смертной отрицают вместе с тем и воздаяние с муками за грехи¹². Подчеркивается роль сердца в поклонении Богу. Службы приношения и жертвы невидимому и вечному Божеству понимаются в духовном их измерении: «яже

⁷ Изборник 1076 года. М., 1965. С. 98—99.

⁸ Там же. С. 169—170.

⁹ Там же. С. 247, 300.

¹⁰ Там же. С. 168.

¹¹ Там же. С. 456.

¹² Там же. С. 437.

суть духовна и истинна въ сердци суштя»¹³. Религиозный экстаз рассматривается как поклонение в духе, как обожение в этой жизни. Тот, кто «духомъ и истиною», т. е. с полной самоотрешенностью и самоотдачей покланяется («кланяеть») Богу, действует так в осознании того, что «видимое скоровременно»¹⁴. Именно в таком отрешении от окружающего достигается гармония двусоставной человеческой природы. В предвосхищении мистических практик эпохи исихазма делается вывод, что живущий в достойных людях дух, позволяет говорить о плоти, как божием жилище («иже живетъ въ насъ иже аште кѣто достоинъ боудеть приобрести яко и обоживъ ся имъ же въ немъ богъ будеть то кѣ тому въ себе паче же решити самъ себе чѣтеть видя плоть свою жилиште бжие сущте») ¹⁵. Уготованные блага переносятся в посюстороннюю реальность. В остальном же «Изборник 1076 года» преимущественно нормативен, как нормативна вся ранняя книжность. На первом плане предписания — как поступать. Сущностная же сторона душевно-плотского единства, собственно антропологические основания выбора стратегии поведения прописываются в самых общих чертах. «Изборник 1076 года» обходит своим вниманием метафизические и физические характеристики человека. На основе базовых доктринально-антропологических принципов им формируется идеал человека мудрого, книжного, доброго, милостивого, уважительно относящегося к служителям новой веры, уклоняющегося от греха и спасающегося малыми делами.

Антропологическая составляющая присутствует как компонент апологетического изложения христианской доктрины в «Изборнике 1073 года». Он содержит славянские переводы извлечений из трудов апологетов и отцов церкви, которые в сумме своей давали представления об основных положениях вероучения. Текст памятника неоднократно переписывался и сохранился

¹³ Там же. С. 496.

¹⁴ Там же.

¹⁵ Там же. С. 497–498.

в 24 списках XII—XVII вв.¹⁶ В разделе Иустина Философа «О правой вере» человек характеризуется как двуприродное существо, а его тело при жизни рассматривается как одушевленная плоть. Душа в разных разделах «Изборника 1073 года» описывается как простое и неразложимое целое, как сущность бессмертная, движущаяся и способная давать жизнь¹⁷. Авторитетом Иустина Философа опровергались мнения античных философов о безначальности душевной субстанции и учение Оригена о переселении душ¹⁸. Восходящий к авторству Феодорита раздел «О святой Троице» включает в себе характеристику телесной организации, которая объясняется комбинацией материальных первоэлементов: огня, воды, земли, воздуха. При этом телесные составы наделены качественными свойствами, которые передаются физическому естеству человека: «в четыре съставъ глаголемъ създано тело, имать от огня тепло, от въздоха же студеньство, от земля же сухоту, от воды же мокроту»¹⁹. В ряде других статей присутствуют те же мотивы четырех элементов²⁰.

Начиная с «Изборника 1073 года» учение о стихиях будет постоянно воспроизводится сначала в переводных, а затем в

¹⁶ Левочкин И.В. О естественнонаучном и философском содержании Изборника Святослава 1073 г. // Памятники науки и техники. 1982—1983. М., 1984. С. 119—130; Жуковская Л.П. Древние книги и писатели в Изборнике Святослава 1073 г. // Изборник Святослава 1073 года: Научный аппарат факсимильного издания. М., 1983. С. 31—40.

¹⁷ Изборник Святослава 1073 года: Факсимильное издание. М., 1983. Л. 10об, 24 об, 245—246.

¹⁸ Там же. Л. 246.

¹⁹ Там же. Л. 245об.

²⁰ Раздел Иустина Философа «О правой вере» (Л. 9об.—15), т.н. «философский трактат», составленный на основе комментариев Порфирия к Аристотелю (разделы «Федора пресвитера...», «Максимова...», «О единении...»), содержащий дефиниции бестелесных и телесных сущностей (Л. 224, 232) (об этом см.: Юрченко А.И. Изборник 1073 г.: интерпретация основных древнерусских философских терминов // Вопросы языкознания. 1988. № 2. С. 87—90; Бондарь С.В. Античное учение об элементах и некоторые антропологические воззрения в Изборнике Святослава 1073 г. // Отечественная общественная мысль эпохи Средневековья. Киев, 1988. С. 129—130).

оригинальных произведениях древнерусской книжности. К нему будут обращаться при объяснении сотворенной части мироздания и природы человека. Этот феномен Т.В. Чумакова назвала «стихиологией», подчеркивая материальное единство человека с Космосом, под этим углом зрения рассматривая человека как космическое существо («малый мир»)²¹. Этот аспект, безусловно, присутствовал в культуре, и, прежде всего, в той ее сфере, которая замыкалась на апокрифическую традицию. На начальной стадии усвоения древними русичами произведений ортодоксального круга актуализировались иные смысловые акценты. Привнесенные с патристикой на Русь идеи, прежде всего, прививали в сознание представления о единой материальной основе сотворенной сферы мироздания. Четверица стихий рассматривалась как предельная сущность вещного бытия, как первоначало, из которого образуются тела людей и все природные образования. В данном случае толкователи Писания опирались на наработки древнегреческих философов, которые рассматривали стихии как «корни всех вещей», как та простейшая первооснова, к которой сводилось все многообразие мира. Конечно, связывать эти идеи с прямым влиянием Эмпедокла, Аристотеля или других философов не приходится. В трансформированном виде концепция четверицы была приспособлена к целям формирования доктринально правильных воззрений на мир²². У толкователей христианской доктрины стихии интерпретировались как первотворение — строительная основа всего мироздания, включая и «венца творения». Доктринально адаптированная версия четверицы присутствует в христианской экзегезе всех богословских направлений.

²¹ Чумакова Т.В. Человек и Космос: пневматология и стихиология в Древней Руси // Философский век. Альманах. Вып. 7: Между физикой и метафизикой. СПб., 1998. С. 325—326.

²² Бондарь С.В. Античное учение об элементах и некоторые антропологические воззрения в «Изборнике Святослава 1073 г.» С. 128; Он же. Философско-мировоззренческое содержание «Изборников» 1073, 1076 годов. Киев, 1990. С. 59.

Благодаря освоению патристического наследия, осуществлялась выборочная трансляция философских идей античности в древнерусскую культуру²³. Пальма первенства здесь принадлежит «Изборнику 1073 года». Составители подобных ему компендиумов осуществляли отбор материала в соответствии с задачами религиозного воздействия на общественное сознание, но они тем самым философизировали доктринальную основу. При этом четко выдерживался критерий сущностного отличия сотворенного материального мира от человека — творения двусоставного, объединяющего материю и душу. Христианских авторов интересовала не телесная организация сама по себе, а соотношение души и тела, делавшее человека не столько частью природы, сколько иным её существом. В самом человеке в соответствии с дуальными установками доктрины, проводилось четкое разграничение материальной и идеальной сущностей и неизменно подчеркивался более высокий онтологический статус душевной природы человека. На основе этих базовых установок развивалось учение о спасении, нравственная доктрина и обоснование аскетической практики. Наличие реминисценций античной философии тем самым надежно нейтрализовалось с идеологической точки зрения.

Потребность постигнуть загадку феномена человека как творения Божьего выразил в своем «Поучении» Владимир Мономах, взывавший в страстном вопрошании: «Что есть человекъ яко помниши и?»²⁴. В переводе это означает: «Что из

²³ Мильков В.В. Античное учение о четырех стихиях в древнерусской письменности // Древняя Русь: пересечение традиций. М., 1997. С. 57–66.

²⁴ ПСРЛ. Т. 1. М., 1960. Стб. 244. Мономах в данном случае демонстрирует хорошее знание Псалтыри и выстраивает свой вопрос, объединяя смысловые оттенки двух псалмов: «Господи! Что есть человек, что Ты знаешь о нем, и сын человеческий, что обращаешь на него внимание?» (Пс. 143: 3); «То что есть человек, что Ты помнишь его и сын человеческий, что Ты посещаешь его?» (Пс. 8: 5). Смещение акцентов в контаминации наделяет как раз на суть вопрошания о загадке человека, как творения Божьего.

себя представляет человек, что Бог так помнит и заботится о нем?». В самом «Поучении» никаких следов знакомства с экзегезой, раскрывающей сущность двуприродного создания не наблюдается²⁵. Вместе с тем пытливого самодержца волновало, как созданный из персти первообраз человека соотносится с таким разнообразием не похожих друг на друга человеческих особей. Познавательный интерес соединен у него с молитвенным восторгом. Мономах возвеличивает чудо бытия и прославляет могущество Творца, премудро устроившего громадный мир, в космических масштабах которого определено место людям: «Велии еси Господи и чудна дела твоя... кто не похвалить, ни прославлять. силы твоя. и твоих великих чюдес. и доброт устроеных на семь свете како небо устроено. како ли солнце. како ли луна. како ли звезды. и тма и свет. и земля на водах положена... и сему чюду дивуемъся. како от персти создавъ человека. како образи розноличнии въ человеческихъ лицах. аще и весь миръ совокупить. не вси въ одинъ образъ. но кьи же своимъ лицъ образом»²⁶.

Исследователи в трактовке этого пассажа склонны были связывать проявление восторга перед чудесным устройством мироздания с влиянием «Октавия» Минуция Феликса (II—III вв.), либо сходных рассуждений Исидора Пелусиота в письме

²⁵ Владимир Мономах ограничивается стереотипным для искренне верующего человека стремлением к спасению. Он выражает глубокую озабоченность о собственной душе и благочестии властной элиты, в первую очередь собственных наследников. Руководствуясь базовыми установками вероучения, князь предлагает апробированную собственной жизнью нравственную программу богоугодного поведения. Она не требовала чрезмерных усилий, поэтому есть основание квалифицировать ее как программу «малых дел» во спасение (Мильков В.В. Владимир Мономах и его поучение // Творения митрополита Никифора. М., 2006. С. 349, 353, 357; Он же. Комментарии к переводу «Поучения» Владимира Мономаха // Указ. соч. С. 402–403, 407–411, 448–449).

²⁶ ПСРА. Т. 1. Стб. 244.

Герону (V в.). Высказывалось также мнение о зависимости данного сюжета от «Шестоднева Иоанна экзарха Болгарского»²⁷. Убедительных подтверждений прямому заимствованию, особенно из неизвестных в то время русским читателям произведений, приведено не было. Подобные мотивы встречаются в средневековой книжности, но осталось без внимания, что в данном случае Мономах не ограничивался выражением эмоционально-поэтического восторга перед творением. Текст имеет четко выраженную познавательную направленность. Последняя вызвана желанием проникнуть сквозь покров неизвестности, окружающей тайну бытия человека в созданном Творцом мире.

Похоже, что вопрос как понимать человека Владимир Мономах ставил и перед своим духовником — митрополитом Никифором. По крайней мере, может быть вовсе не случайно в великопостном послании главы церкви киевскому князю развивается тема, так интересовавшая автора «Поучения». Это произведение древнерусской мысли вошло в научный обиход с названием «Послание Владимиру Мономаху о посте и воздержании чувств»²⁸. С формальной точки зрения оно относится к

²⁷ Данилов В.В. «Октавий» Минуция Феликса и «Поучение» Владимира Мономаха // ТОДРА. Т. V. М.; Л., 1947. С. 104–105; Ивакин И.М. Князь Владимир Мономах и его Поучения. Ч. 1: Поучения детям; Письмо к Олегу и отрывки. М., 1901. С. 103; Шляков Н.В. О поучении Владимира Мономаха // ЖМНП. 1900. Июнь. С. 240–248; Лихачев Д.С. «Шестоднев» Иоанна экзарха и «Поучение» Владимира Мономаха // Лихачев Д.С. Исследования по русской литературе. Л., 1986. С. 137–139.

²⁸ Публикацию текстов «Послания о посте» см.: Буслаев Ф.И. Историческая хрестоматия церковно-славянского и древнерусского языков. М., 1861. С. 907–913; Dölker A. Der Fastenbrief des Metropolitens Nikifor. An den Fürsten Vladimir Monomach. Tübingen, 1985. S. 16–73; Поньрко Н.В. Эпистолярное наследие Древней Руси XI–XIII вв. Исследования, тексты, переводы. СПб., 1992. С. 66–71, 83–87; Философские и богословские идеи в памятниках древнерусской мысли. М., 2000. С. 283–293; Послания митрополита Никифора. М., 2000. С. 56–94; Громов М.Н., Мильков В.В. Идейные течения древнерусской мысли. СПб., 2001. С. 343–384; Творения митрополита Никифора. С. 89–123; Сочинения митрополита Никифора // Митрополит Никифор. СПб., 2007. С. 217–280.

жанру пасхальных наставлений, с которым иерархи, во исполнение обычая, должны были обращаться к главе государства. Но само содержание «Послания» достаточно нетипично для такого рода произведений, поскольку в нем назидательные мотивы почти полностью поглощены отвлеченными теоретическими рассуждениями о сущности человека. Создается впечатление, что исполнение обязанностей духовного наставника — это лишь повод порассуждать на темы, интересовавшие князя. Содержание произведения существенно перерастает рамки обычной предпасхальной проповеди. Ему нет аналогов среди пастырских увещаний. Поэтому произведение вполне справедливо рассматривается некоторыми исследователями как оригинальное религиозно-философское сочинение, облеченное в жанровую оболочку «Послания о посте»²⁹.

Исследователи отмечали, что сугубо пастырское наставление о пользе постничества затрагивает проблемы онтологии, гносеологии, психологии, этики и политики. Все перечисленные здесь религиозно-философские аспекты содержания в конечном счете замыкаются на рассуждениях о том, «что есть человек». По сути своей «Послание о посте» имеет прямое отношение к религиозно-философской антропологии. Его можно рассматривать

²⁹ Безобразова М.В. Послание митрополита Никифора // ИОРЯС. 1898. Т. 3. Кн. 4. С. 1080–1085; Шахматов М.В., Чижевский Д.И. Платон в Древней Руси // Записки русского исторического общества в Праге. Прага, 1932. Кн. 2. С. 68–69; 71–81; Dölker A. Der Fastenbrief des Metropolitens Nikifor. An den Fürsten Vladimir Monomach. Tübingen, 1985. S. 2–15; Пустарнаков В.Ф. Философская мысль в Древней Руси. М., 2005. С. 39–41, 59; Громов М.Н., Козлов Н.С. Русская философская мысль XI–XVII веков. М., 1990. С. 82–87; Громов М.Н. Об одном памятнике древнерусской письменности XII века // Вестник МГУ. Серия философии. 1975. № 3. С. 58–67; Полянский С.М. Религиозно-философская проблематика в «Послании о посте» митрополита Никифора // Философские и богословские идеи в памятниках древнерусской мысли. С. 270–282; Ионайтис О.Б. Византия и Русь: развитие философских традиций. Екатеринбург, 2002. С. 69–73; Чиста молитва твоя. Поучение и послания древнерусским князьям киевского митрополита Никифора / изд. подг. Г.С. Баранковой. М., 2005. С. 20–23.

как своеобразный антропологический микротрактат, умело вписанный в назидательный контекст. С одной стороны, произведение дает представление о философском кругозоре первоиерарха, который сумел органично соединить решение задач информирования Мономаха по проблеме его интересовавшей с религиозной проповедью. А с другой стороны, оно дает представление о запросах интеллектуальной элиты той эпохи.

Пост рассматривается Никифором как средство, которое позволяет избежать греха и контролировать возбуждаемые плотским началом страсти. Его рекомендации отвечают базовым установкам христианской доктрины о характере субординации духовного и плотского начал человеческой природы. Митрополит представляет человека как сущность одновременно словесную и бессловесную, бесплотную и телесную: «сугубо есть житие наше. словесно и бесловесно. и бесплотно и телесно»³⁰. Словесное начало по признаку его нематериальности причастно божественной сущности: «да словесное и бесплотное убо. божественно некое ес и чудно. и бесплотного естества касается»³¹. Плотское, родственное бессловесным животным, однозначно оценивается как греховное начало, возбуждающее страсти³². Суждения о двойственных началах в человеке близки платоновскому противопоставлению разумного начала души вождьленному началу, коренящемуся в неразумной природе человека. Никифор, как и вообще адепты христианской доктрины, в данном вопросе следует платоновскому противопоставлению материального и идеального в человеке³³. Ни высшее (словесное, разумное), ни низшее (плотское, чувственное) начала, в понимании Никифора не являются субстанциальными антиподами и присутствуют в человеке «смесно». Источники добро-

³⁰ Творения митрополита Никифора. М., 2006. С. 96–97 (Далее — Творения...).

³¹ Творения... С. 97.

³² Там же.

³³ Платон. Государство. IV, 439 d.

детельного и злого поведения, которые как плевелы с пшеницей смешены в природе человека, связываются с его самовластными уклонениями, под действием влечений либо души, либо тела.

Двойственностью человеческой природы Никифор объясняет присущее людям борению души и плоти: «рать въ насъ ес многа. и противиться плоть духови. и духъ плоти»³⁴. Митрополит практически цитирует стих из Послания Павла Галатам, где говорится о том, что дух и плоть желают противного друг другу³⁵. Но о рати — вражде начал — речи не идет. Данный посыл с акцентировкой на большем антагонизме души и плоти последовательно развивали представители аскетического направления в христианстве³⁶. На том основании, что пост в «Послании» предлагался как средство укрощения змия «противных» телесных страстей, некоторые исследователи усматривали прямо противоположную аскетизму подоплеку. Они переоценивали возможности телесного управления душевными движениями и склонны были видеть в этом чуть ли не скрытый материализм³⁷. Дело не в скрытом материализме и даже не в абсолютизации аскезы, а в том, что самоограничения рассматривались как духовное усилие, возвышающее и очищающее человека, преодолевающего таким образом узы плоти. Никифор исходит

³⁴ Творения... С. 97.

³⁵ Галат. 5, 17.

³⁶ Суть этой традиции отражает распространенная в русской духовной письменности формулировка: «воюет... присно плоть на душу» (*Иоанн Златоуст*. Поучение о мытаре и фарисее // Памятники древнерусской церковно-учительной литературы. Вып. 3. СПб., 1897. С. 168–169). Данное направление в древнерусской церкви эпохи христианизации было связано с монашеством. В книжности оно представлено «Синайским патериком», несторовым «Житием Феодосия Печерского», «Чтением о житии Бориса и Глеба», «Киево-Печерским патериком» (*Мильков В.В.* Разновидности деятельной философии: от аскезы до практицизма // *Громов М.Н., Мильков В.В.* Идейные течения древнерусской мысли. СПб., 2001. С. 135–141).

³⁷ См.: *Безобразова М.В.* Указ. соч. С. 1080–1085; *Кузьмин А.Г.* Никифор, митрополит Киевский // *Златоструй. Древняя Русь X–XIII вв.* М., 1990. С. 71.

из того, что телесное и душевное начала, хотя онтологически и противоположны, но не автономны и находятся в состоянии обоюдного взаимодействия. Поэтому он предполагает благотворное взаимодействие обеих природ во время поста. Данный принцип развивается и обосновывается в пассаже о трех частях души.

Конкретизируя исходный онтологический постулат о дуальной природе человеческой сущности, Никифор выделяет три присущие душе силы: словесную, яростную и желанную: «по образу божью созданы быти. та душа от три части ес. рекше силы имать ὅτι словесное. и яростное. и желанное»³⁸. Словесное начало души трактуется в «Послании» как разумное. В яростном начале по Никифору коренится злоба, зависть и подобные пороки, поэтому оно представляется как увлекающее к страстям. При этом подчеркивается двойственность возможного приложения яростной силы души, которая либо может проявить свои лучшие качества при служении разумному началу, либо принести большой вред от рвения в делах неправедных. Например, богоугоден яростный гнев, направленный против «зловерства»³⁹. Делается вывод, что действие яростного начала богоугодно только в рамках божественных предписаний, усердие же в зловерии богопротивно. Желанное начало в контексте произведения можно трактовать как волевое начало души, хотя Никифор ограничивает проявление этого душевного начала желанием забыть обо всем, кроме Бога⁴⁰.

В суждениях Никифора о трех частях души отразилось влияние платонизма. Платон, как известно, выделял три части души, каждый из которых имеет собственное движение⁴¹. Он

³⁸ Творения... С. 100.

³⁹ Там же. С. 101.

⁴⁰ Там же. С. 102–103.

⁴¹ Платон. Тимей. 89е–90с.

уподоблял трехчастную душу норовистым коням, каждый из которых стремится выйти из-под управления возничего-разума⁴². Тезис о двойственном проявлении яростной силы души также формулировался Платоном⁴³. Есть и отличия. Если словесное начало согласно с Платоном рассматривается как руководящее и тождественное уму, то вожделеющее начало, с которым этимологически можно было бы соотнести «желанное» в «Послании» Никифора, не совпадают. Вожделение античным философом увязывается с порабощением плотскими страстями⁴⁴. О том, что плотские стремления отягощают душу в «Послании о посте» говорится неоднократно, но напрямую с желанным началом души это не связывается. Автор применяет прием антитезы и переносит акцент с вожделения на волевое устремление к Богу — действительно желанное состояния благочестия.

С.М. Полянский обратил внимание на то, что концепция трехчастной души воспроизводилась и в других произведениях славяно-русской книжности. В частности, в славянском переводе «Синтагмы 14 титулов» говорится о том, что душа объединяет три разделенных начала: «словесное же и похотьное и гневивое»⁴⁵. Источником здесь послужило «Каноническое послание святого Григория, епископа Нисского, к Литою, епископу Мелитинскому», в котором излагается строение души по Платону, а грехи разделяются на три группы соответственно

⁴² Платон. Федр. 246b–248b; 253c–255b.

⁴³ Платон. Федон. 246 b; 253d–e и след.

⁴⁴ Платон. Государство. IX. 580 d–e.

⁴⁵ Бенешевич В.Н. Канонический сборник XIV титулов со второй четверти VII века до 883 г. СПб., 1905. С. 73. Текст из сербской Кормчей был переписан на Руси в 1284 г. и по месту создания получил название Рязанской кормчей (РНБ. Ф. п. II. 1). Данный текст затем включался в состав более поздних Кормчих книг (Срезневский И.И. Обзорение древних русских списков Кормчей книги. СПб., 1897. С. 47–84).

устремлениям души⁴⁶. Те же идеи развиваются в Номоканоне Иоанна Постника⁴⁷. В нем болезням разума приписывается отречение от Христа и колдовство, с вождедеющим началом соотносятся плотские пороки, а под яростное начало подводится грех убийства⁴⁸. Характерно, что в трактате «О ересеях» Елифания Кипрского представления о трех силах души непосредственно приписываются платоникам и квалифицируются как еллинская ересь, правда с пояснением, что последние считали души несозданными и божественными⁴⁹. Христианизированные платоники трисоставность души рассматривали в контексте креационизма.

К выстроенной на основе христианизированных платонических мотивов антропологии примыкают суждения Никифора

⁴⁶ Древнерусский текст известен в составе Кормчей XIII в. ГИМ. Син. № 132. Л. 437а–439б. В современном переводе см.: Правила Православной церкви с толкованиями Никодима, епископа Далматинско-Истрийского. Т. II. М., 2010. С. 497–498. Подробнее об этом: Полянский С.М. Богословско-философские идеи митрополита Никифора // Творения митрополита Никифора. М., 2006. С. 44; Прохоров Г.М. Устройство древнерусской души: «словесное», «яростное» и «похотное» // Искусство и история. Актуальные проблемы теории и истории культуры. СПб., 2002. С. 11–16.

⁴⁷ Правила, составителем которых является Иоанн Постник, константинопольский патриарх (582–596), вошли в Устюжскую кормчую конца XIII в. (РГБ. Рум. № 230. Л. 85об–110об). Включены правила Иоанна также в Иоасафовскую кормчую (МДА. № 54). В извлечениях с древнейшей поры отечественной книжности находились в широком употреблении в разных юридических сборниках (Алмазов А.И. Канонарий монаха Иоанна. К вопросу о первоначальной судьбе номоканона Иоанна Постника. Одесса, 1907). В частности, на них ссылается Кирик в своем «Вопрошании» (вопросы 71, 78, 95 — см.: Кирик Новгородец: ученый и мыслитель. М., 2011. С. 383–384, 387, 394, 420–422; 424). Известны отдельные списки Номоканона Иоанна Постника (например, РГБ. Тр. № 209. XVI в.).

⁴⁸ Извлечение из правил Иоанна Постника см.: Энциклопедия русского игумена XIV–XV вв. Сборник преподобного Кирилла Белозерского. СПб., 2003. С. 61–65. Об этом: Полянский С.М. Богословско-философские идеи митрополита Никифора. С. 44–45.

⁴⁹ Энциклопедия русского игумена... С. 105.

о присущих человеку познавательных способностях. Разумное начало души представлено главной познающей силой. Оно отождествляется митрополитом с умом, который называется также «умным оком», и которому открываются возможности познания невидимого. Ум, согласно адресованным Мономаху разъяснениям, определяется как начало господствующее, призванное управлять плотью и другими проявлениями душевной деятельности. В аллегорическом ключе Никифор уподобляет ум «князю», а местом локализации его в человеческом теле названа голова: «та убо душа седить въ главе. умъ имущи яко же светлое око в себе. и исполняющи все тело силою своею»⁵⁰.

Далее в «Послании о посте» описаны пять видов чувственного восприятия, при этом каждое из чувств символически уподоблено «слуге», который служит «князю-уму». Говорится и о том, как осуществляется процесс познания. В трактовке митрополита «князь-ум» получает данные от чувств, по пяти каналам: зрение, слух, обоняние, осязание, «вкушение»⁵¹. Некоторые из чувств охарактеризованы по степени достоверности сообщаемой ими информации. Не всякое восприятие оценивается как достоверное. Если можно верить собственным глазам, то данные слуха следует проверять и подвергать испытанию путем размышления⁵². Как видим, эмпирический и крайне несовершенный сенсорике противопоставляется обладающий несравнимо большими познавательными возможностями разум, способный контролировать чувства и постигать сверхчувственное. Подобные установки отвечают критериям теологического рационализма, направление которого на Руси противостояло «святому незнанию»⁵³.

⁵⁰ Творения... С. 103.

⁵¹ Там же. С. 103–104.

⁵² Там же. С. 104.

⁵³ О признаках и представителях теологической традиции см.: Мильков В.В. Теологический рационализм древнерусских мыслителей // Громов М.Н., Мильков В.В. Идейные течения древнерусской мысли. СПб., 2001. С. 111–125.

Суждения Никифора об особенностях познавательной деятельности человека, как и характеристика трехчастной души, имеют один и тот же источник. Базовым гносеологическим понятиям «Поучения» находят соответствия в трудах Платона. Именно великий идеалист говорил об управляющей роли разума и уподоблял разумную душу властелину и управителю⁵⁴. В согласии с Платоном разумная часть души локализовалась в голове⁵⁵. Ему же принадлежит мысль о том, что телесная сенсорика предназначена для «подчинения и рабства»⁵⁶. Недоверие чувствам также имеет платонические основания⁵⁷. Все вместе позволяет рассматривать предложенную Владимиру Мономаху концепцию человека и суждения о присущих человеку познавательных возможностях в контексте многовековой традиции христианизированного платонизма⁵⁸.

«Послание» Никифора Владимиру Мономаху можно расценивать как образец философизированного богословия. Присущее этому произведению соединение богословских постулатов с реминисценциями античной философии значительно расширяло кругозор адресата (да и всех последующих читателей этого текста). Наличие платонических аспектов в творчестве митрополита Никифора можно считать фактом общепризнанным в

⁵⁴ Платон. Федон. 94b, 65c–e.

⁵⁵ Платон. Тимей 90 а. Ср.: Диоген Лаэртский. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов. III, 67. М., 1986. С. 155.

⁵⁶ Платон. Федр. 247c, 249b–c; Федон. 66a–b, 79c, 80a.

⁵⁷ Платон. Федон. 65b, 83a.

⁵⁸ Dvornik F. Byzantine Political Ideas in Kievan Russia // *Dumbarton Oaks Papers*. 9/10. (1956). P. 111–112; Dölker A. Der Fastenbrief des Metropolitens Nikifor. An den Fürsten Vladimir Monomach. Tübingen, 1985. S. 9. Подробнее см.: Мильков В.В., Полянский С.М. Религиозно-философские воззрения митрополита Никифора // Митрополит Никифор. СПб., 2007. С. 85–90.

историко-философской литературе⁵⁹. Влияние насыщенного платоническими идеями текста на древнерусскую культуру было значительным. Это произведение вплоть до XVII столетия тиражировалось в большом количестве списков⁶⁰.

Взгляды Никифора отвечают критериям теолого-рационалистического направления древнерусской мысли. Он представляет традицию христианства, которая не порывала с античностью, и в русле так называемого христианского рационализма опиралась на ее идейное наследие, которое приспособлялось

⁵⁹ См.: *Безобразова М.В.* Послание митрополита Никифора // ИОРЯС. 1898. Т. 3. Кн. 4. С. 1080–1085; *Шахматов М.В.* *Чижевский Д.И.* Платон в Древней Руси // Записки русского исторического общества в Праге. Прага, 1932. Кн. 2. С. 68–69; 71–81; История философии в СССР. Т. 1. М., 1968. С. 94–95; *Пустарнаков В.Ф.* Философские идеи в религиозной форме общественного сознания Киевской Руси // Введение христианства на Руси. М., 1987. С. 222–224, 254–255 (переиздание см.: *Пустарнаков В.Ф.* Философская мысль в Древней Руси. М., 2005. С. 39–41, 59); *Громов М.Н.* Об одном памятнике древнерусской письменности XII века // Вестник МГУ. Серия философия. 1975. № 3. С. 58–67; *Мильков В.В., Милькова С.В.* Идеи древнегреческой философии в творчестве древнерусских мыслителей // Древняя Русь: пересечение традиций. М., 1997. С. 67–70; *Мильков В.В.* Никифор // Русская философия. Малый энциклопедический словарь. М., 1995. С. 374–376; *Полянский С.М.* Религиозно-философская проблематика в «Послании о постен» митрополита Никифора // Философские и богословские идеи в памятниках древнерусской мысли. С. 270–282; *Ионайтис О.Б.* Византия и Русь: развитие философских традиций. Екатеринбург, 2002. С. 69–73.

⁶⁰ Перечислим здесь только некоторые из выявленных рукописей: ГИМ. Синод. № 496. Л. 346а–360а (XVI в.); РНБ. Q. 1. 265. Л. 274а–284а. (XV в.); РГБ. Овчин. № 127. Л. 305а–320б. (XVI в., конец текста утрачен); ГИМ. Единоверческое собр. № 12. Л. 465а–481а. (30–40-е гг. XVII в.); РГАДА. Ф. 196. Оп. 1. № 1054. Л. 488б–500а. (XVI в.). Текст «Послания о посте» вместе с «Послание Владимиру Всеволодовичу о латине» под 26 июня включен в общерусский свод «Великих Миней Четьих» митрополита Макария: ГИМ. Синод. № 181. Л. 446а–450а. (XVI в.); ГИМ. Син. № 995. Л. 337а–340а. (XVI в.).

к нуждам богословской науки. По заключению В.Ф. Пустарнакова, в богословско-философском отношении между греком Никифором и коренными русичами не было принципиальных различий⁶¹.

Проблема собственно человека занимала Кирилла Туровского. Антропологической тематике в его богатом творческом наследии посвящена «Притча о душе и теле»⁶². Данный аспект в содержании его произведения не остался без внимания исследователей⁶³. Обратиться к анализу этого произведения важно потому, что оно, вместе с другими сочинениями мыслителя из Турова, переписывались на протяжении шести столетий многократно и включались в сборники самого разного содержания. Общее количество его текстов в составе отечественной книжности столь велико, что не поддается учету. В силу этого широкое проникновение идей Кирилла в читающую среду совершенно очевидно. Соответственно надо признать и значительное влияние текстов Кирилла Туровского на формирование христианских представлений о человеке в древнерусском обществе.

В основу притчи положен рассказ о Слепце и Хромце, фабула которого и персонажи были заимствованы либо из талмудической «Беседы императора Антонина с Раввином»⁶⁴,

⁶¹ См.: Пустарнаков В.Ф. Указ. соч. С. 224.

⁶² По главным действующим персонажам притчи ее еще называют в научном обиходе «Притчей о Слепце и Хромце». Полное название произведения «Кирилла мниха притча о человеческѣй души и о телеси, и о преступлении божия заповеди, и о воскресении телесе человека, и о будущем суде и о муце». Публикации см.: Еремин И.П. Литературное наследие Кирилла Туровского // ТОДРЛ. Т. XII. М.; Л., 1956. С. 340–347; Златоструй. С. 143–202; Колесов В.В. Кирилл Туровский. М., 2009. С. 25–40.

⁶³ История философии в СССР. Т. 1. М., 1968. С. 95; Кузьмин А.Г. Кирилл Туровский // Златоструй. С. 192; Вдовина О.Я. Кирило Туровський. Антропологічні виміри киеворуської думки // Давньоруські любомудри. К., 2004. С. 162–188.

⁶⁴ Франко І.Я. Притча про сліпця і хромця (Причинок до історії літературних взаємин Старої Русі) // Франко І.Я. Зібрання творів: У 50 тт. Т. 35. К., 1976. С. 301–331.

либо из апокрифической книги Иезекииля⁶⁵. Вероятнее всего Кирилл Туровский воспользовался какой-то славянской переработкой восточного по своему происхождению сюжета. В нем повествовалось о том, как некий Господин насадил виноградник, охранять который поставил Слепца и Хромца и не велел им переступать границы охраняемых угодий. По одиночке ни тот, ни другой не могли войти в привлекавшие их благоуханные приделы. Но Слепец придумал, как нарушить запрет. Он предложил Хромцу сесть на него и тем компенсировал ущербность своего зрения и ограниченность в движении напарника. Вместе они стали полноценным единым, смогли видеть и действовать. Таким образом, оба проникли внутрь, обокрав сад Господина. Результатом преступления заповеди стало наказание обоим, хотя каждый хотел свалить вину на другого.

В аллегорических значениях этого рассказа заложено несколько смысловых пластов. С одной стороны, у персонажей по замыслу автора имелись вполне конкретные исторические прототипы. Кирилл Туровский уподобил Хромцу неназванного им по имени светского властителя, а Слепца — сановитому церковнослужителю. По толкованиям, раскрывавшим суть дела, видно, что прототипами данных персонажей являлись инициаторы устроения автокефальной церкви во Владимире: Андрей Боголюбский (Хромец), который действительно был хром, и самозванный владыка Федорец (Слепец), занявший святительский престол не по правилам. Выбранное автором имянаречение характеризовало физическую ущербность князя и духовную слепоту незаконного иерарха. По сути своей «Притча» являлась памфлетом, обличавшим духовного и мирского властителей за осквернение церкви (сада Господина)⁶⁶. Причастность Кирилла Туровского

⁶⁵ *Сирцова О.* Апокрифічна апокаліптика: Філософська екзегеза і текстологія з виданням грецького тексту Апокаліпсиса Богородиці за рукописом XI ст., Ottobonianus, gr. 1. К., 2000. С. 158–162.

⁶⁶ Детально даний аспект произведення досліджено в роботі: *Мильков В.В.* Релігійно-філософське значення літературних прийомів древнеруського політичного памфлету (на матеріалах «Притчи о душе и теле» Кирилла Туровського) // *История философии.* № 16. М., 2011. С. 57–78.

к развенчанию ереси подтверждается данными его жития. Есть основания датировать произведение временем до казни Федорца, которая по одним источникам состоялась в 1169, а по другим в 1172 г. Но нас будет интересовать антропологическое значение выведенных в притче символических фигур, тем более, что этот смысл вынесен и в название сочинения.

В аллегорическом строе «Притчи» виноградник фигурировал как символ рая и церкви, но по замыслу автора в объемном пакете смыслов он еще обозначал землю, дольний мир, населенный людьми. Именно в этом смысловом поле Хромец трактуется как аллегория человеческого тела, а Слепец, как аллегория души человеческой.

Рассматривая Слепца и Хромца как аллегии души и тела человека, Кирилл набирает много примеров из Священного Писания, чтобы сделать понятной свою аллегию⁶⁷. В своих суждениях о человеческой природе Кирилл отталкивается от библейской антропологии. Появление духовно-материального единства человеческого существа древнерусский мыслитель не считает одномоментным: «Преже бо созда тело Адамле, ти потом вдуну душу. Тако во утробе женьстей: перво от семени зижеть тело, по пяти месяць творить душу»⁶⁸. Формирование зародыша человека для него длительный процесс и суть этого процесса он понимает так, как его толковали христианские интерпретаторы Аристотеля. Согласно им душа рассматривается как энтелехия тела и проявляет себя вместе с формированием телесного образа человека. С XIV в. данной теме в древнерусской книжности будут посвящаться специальные медицинские и натурфилософские статьи⁶⁹. Мыслитель XII столетия говорит об этом как бы между прочим, но как о само собой разумеющемся и ничем не обосновывает собственную точку зрения.

⁶⁷ Кирилла мниха притча о человеческой души и о телеси, и о преступлении божия заповеди, и о воскресении телесе человека, и о будущем суде и о муце // ТОДРА. Т. XII. М.; Л., 1956. С. 342, 347 (далее: Притча...).

⁶⁸ Притча... С. 346–347.

⁶⁹ См., например: Энциклопедия русского игумена... С. 141.

Мы можем лишь отметить, что его убеждение отличается от расхожего мнения об одномоментном всевании в утробу души и тела. Сам Кирилл Туровский далек от желания рассматривать разные версии и полемизировать. Его интересует не столько природа, сколько мотивация поступков с учетом двойственной природы человека.

В притче о «душе и теле» двуединство Слепца и Хромца, действовавших в саду Господина, уподобляется просто абстрактному человеку в море житейском. В аллегорическом ключе мотив посажения у ворот трактуется как передача человеку во власть всей земли⁷⁰. Если Слепец и Хромец действовали в саду Господина как одно целое и олицетворяли собой человека, для которого Бог предназначил все созданное, то разлучение Слепца и Хромца, преступивших данную Творцом заповедь, уподобляется смерти, вслед за которой должно последовать наказание. Кирилл детально описывает, как душа, отойдя от тела, является пред Богом с представленным к ней ангелом⁷¹. Тело без души он называет трупом. Резко критически Кирилл отзывается о тех, кто полагает, будто вместе с мертвым телом в могиле находится и душа⁷². Были попытки трактовать это как критику языческих представлений о живом мертвеце. Но вероятнее всего туровский епископ выражает несогласие с концепцией Григория Нисского, который под влияние платонизма считал, что души как нематериальные субстанции ничем не могут быть ограничены, они разлиты в пространстве и, помня свои тела, находятся в том числе и около них.

Тема посмертной судьбы человека — это отдельная проблема, которой мыслитель уделяет особое внимание. В своей «Притче» Кирилл специально настаивает, что умерший не получает воздаяние сразу после смерти. Это положение кажется ему важным и он повторяет его дважды: «до второго пришествия Христова

⁷⁰ Притча... С. 347.

⁷¹ Там же. С. 346.

⁷² Там же. С. 345.

несть суда ни мучения всякой души человеци, вернаго же и невернаго»; «несть мучения душам до второго пришествия»⁷³. Согласно Кириллу Туровскому до момента, пока Христос не придет обновить землю и воскресить всех умерших, души пребывают в определенном месте, но о расположении его ведомо только Богу. Соответственно есть все основания считать Кирилла Туровского принципиальным противником широко распространенной в Древней Руси концепции «малой эсхатологии». Согласно этим воззрениям души умерших людей проходят мытарства и частный суд, определяющий наказания им в ином мире до второго пришествия. Представления о том, что частный суд предваряет ожидаемый Страшный суд, когда соберется прах человеческий и соединится с отлетевшими от него душами, широко были представлены как в апокрифическом, так и в ортодоксальном секторах отечественной книжности⁷⁴.

Развивая тему посмертного бытия человека в присущем «Притче» аллегорическом ключе, Кирилл Туровский описывает как Господин (он же Судия) просит Хромца сесть на Слепца и показать, как они его обокрали. Мотив воссоединения души с телом трактуется в «Притче» как прообраз воскрешения умерших, как обретение душой восстановленного из праха тела⁷⁵. Мыслитель постулирует неизбежное постэсхатологическое восстановление человека: «так и в последни день: первое обновит землю и собереть персть человецю и съжижеть всех нас телеса в мгновеньи ока, потом душа наша в свою когождо внидуть хранину»⁷⁶. Автор несколько раз повторяет мысль о пришествии Христа, ожидаемом Суде и неизбежном воздаянии. Своей

⁷³ Притча... С. 346, 347.

⁷⁴ Дергачева И.В. Посмертная судьба и «иной мир» в древнерусской книжности. М., 2004. С. 70-93; Алексеев А.И. Под знаком конца времен. Очерки русской религиозности конца XIV— начала XV вв. СПб., 2002. С. 53—54, 80—89.

⁷⁵ Притча... С. 347.

⁷⁶ Притча... С. 347.

притчей он внушает читателю, что нужно помнить об этом и стремиться негреховно предстать пред Богом в Судный день. Это ожидание он связывает с верой в то, что обновленного крещением и покаявшегося человека ожидает во плоти вечная жизнь. Таковы представления Кирилла Туровского о смерти в контексте его антропологических построений. Антропологический аспект для автора здесь очевиден: кто не постигнет, каким изначально Бог сотворил человека, тот не сможет понять ни воскресения, ни жизни будущего века⁷⁷.

Комментируя собственными пояснениями и библейскими параллелями диалог Слепца с Хромцом о краже добра Господина, автор глубокомысленной притчи в такой иносказательной форме приравнивает обман охранявшими виноградник стражами своего Господина к преступлению Божьей заповеди. В аллегорическом смысле произведения так описывается ситуация греха. Прочитывается мысль о неизбежности воздаяния человеку за его греховный поступок. Кирилл подводит читателя к выводу, что нарушение установленных Богом пределов (правил, заповедей) является не просто безнравственным действием, а злом, достойным осуждения и воздаяния.

В произведении поднимается волновавший многих экзегетов вопрос — кто ответственен за прегрешения? Когда по ходу повествования Слепец воровато указывает на Хромца, а тот все сваливает на своего напарника, чтобы снять с себя ответственность за грех, оба — душа и тело — выставляются виновниками перед Богом. И все же в повествовании четко выражена мысль, что греховные уклонения происходят за счет влечения тела, с его земными страстями. Подтверждение этому — укор Федорцу и его покровителю, которым вменяется в вину исключительное устремление к земным благам, презрение к Божьей заповеди, забота о теле и безразличие к собственной душе: «се помышления суть ищущих не о бозе света сего санов и о телеси токмо пекущихся»; «бессташие божия заповеди и о телеси

⁷⁷ Притча... С. 347.

печение, нерождение же о своей души»⁷⁸. Толкуя «Притчу», ее автор показывает, что тело для «души хромо» есть. А это означает, что в онтологическом смысле он телесное ставит ниже духовного. В согласии с принятой в христианстве точкой зрения Кирилл исходит из того, что решение поступить так или иначе принимает наделенная свободой волевого выбора душа.

Созданные Кириллом Туровским образы Хромеца и Слепца, как аллегории тела и души, призваны показать слабость человека перед лицом мирской суеты и Бога. Тело человека слабо перед порочными страстями земными, душа же перед Богом слаба, уступая влечениям тела. Получается, что телесно человек хром на природные влечения, а душа ослеплена житейскими соблазнами и не может разглядеть таящиеся на её пути опасности. А потому оба пред Господом равно виновны оказываются. Вывод из «Притчи» — необходимо прозрение души, как костыли хромоте телу, падкому на грех. Из такого нравственного предостережения Кирилл выводит моральное поучение любому потенциальному читателю своего произведения: чтобы не впасть в грех следует четко исполнять данные Богом заповеди.

В одной из своих последних работ О.Я. Вдовина приводит целый ряд доводов в пользу высокой ценности телесного начала для Кирила Туровского. Она обращает внимание на исследование Е.Б. Рогачевской, согласно наблюдениям которой молитвенные обращения об исцелении души произносились от первого лица единственного числа. Следовательно, обращения к Богу исходили от плоти, которая таким образом проявляла заботу о душе⁷⁹. Следующий момент. Поскольку олицетворявшие плоть и душу (Хромец и Слепец) представлены в произведении в виде несовершенных калек, то в смысловом плане ущербность переносится равно на оба начала человеческого су-

⁷⁸ Притча... С. 343.

⁷⁹ См.: Rogatchevskaia E. The Concept of Sin in Kirill of Turov's Writings // Kirill of Turov: Bishop, Preacher, Hymnographer / ed. Ingunn Lunde. Bergen, 2000. P. 213.

щества. Соответственно источником греховности только лишь плоть считается не может. Зло коренится в человеке как таковом. Исследовательница полагает, что руководящая роль души при волеизъявлении не означает уничтожения плоти как низшего и однозначно греховного начала. В ее понимании аскетика направлена не на угнетение плоти, а на телесное дисциплинирование ради высоких духовных устремлений. Не смотря на онтологически несовершенную плоть, человек предназначен для связи с Богом. Именно в единстве души и тела человек грешит или следует по пути подвига. В этом своем двуединстве он и предстанет на Страшный Суд. Человеческая плоть оправдана уже тем, что в нее оделся Христос. По заключению О.Я. Вдовиной именно этими посылами Кирилл Туровский руководствовался, утверждая высокое предназначение плоти человека, существа несовершенного, но достойного спасения. Соответственно никаких оснований для негативного отношения древнерусского мыслителя к телесному не имеется⁸⁰.

На первый взгляд неприятия телесного начала в «Притче о душе и теле» действительно не обнаруживается. Кирилл даже называет плоть «божьем домом», достойным быть вознесенным на небеса: «Но смотри в писания, разумеи: везде сы дома божия, не токмо в твари, но и в человецех. Вселю бо ся, рече, в ня. Яко же и быст: сниде бо и вселися в плоть человецю и взнесе ю от земля на небеса, — да престол есть божий человека плот; на вышнемъ же небеси престол его стоять»⁸¹. Речь в данном случае идет о причастности Создателя к его творению и есть основания считать данную формулировку аллегорией — уж слишком пантеистически она звучит. Чтобы правильно понять этот пассаж, надо сопоставить его с другими высказываниями на ту же тему. На соседней странице находим прямо противо-

⁸⁰ Вдовина О.Я. Человек в сочинениях Кирилла Туровского: идейные основы богословско-философских построений // Кирилл Туровский: писатель и мыслитель (в печати).

⁸¹ Притча... С. 341.

положное высказывание о соотношении Божественного и плотского начал: «Ни единого бо подобья имеет человек божия»⁸². Боговоплощение не служило автору притчи основанием для вывода о высоком ценностном статусе плоти простых людей. Он полагает резкую и четкую грань между воплощенным Богом и земным человеком: «Аще бо и нарицается Христос человеком, то не образом, но притчею»⁸³. К тому же в «Притче» с самого начала заявлена апология пренебрежения к земной жизни («приобидение сего настоящего жития») ⁸⁴.

О ценностном статусе плоти свидетельствует прописанная в произведении онтология греха. В повествовании Кирилла инициатива греховного падения хотя и приписывается душе (Слепцу), все-таки рассматривается как следствие прельщения плотским. В «Повести о белоризце человеке и монашестве» аскетическое начало, с резким неприятием плотского, мира, как скверны, выражено еще отчетливей. Ум там резко осуждается за то, что печется о теле: «Царь же есть ум, обладааи всем телом... о своем бо телеси паче всего печется»⁸⁵. А аллегорический сюжет, в котором описывается проявление большой заботы царя (ума) к своим людям (чувственным органам) самим же автором подводится к недвусмысленному выводу об опасности угождать плоти, ибо это ведет к недугу (смертельной опасности). Там же содержится призыв отринуть прелести лукавого мира, оставить заботы о теле и о думать душе. Идеалом является не только монах, но и «всяк человек», который «вся оставляет, и ту саму телесную печаль и тщится всяк человек по искушению телесных вещей о души попещися»⁸⁶. По убеждению Кирилла, только чистое и непорочное тело может быть храмом Духа. Поэтому

⁸² Притча... С. 342.

⁸³ Там же. С. 342.

⁸⁴ Там же. С. 340.

⁸⁵ Еремин И.П. Литературное наследие Кирилла Туровского: Повесть Кирилла многогрешнаго к Василию игуменцу Печерьскому о белоризце человеке, и о мнишестве, и о души, и о покаянии // ТОДРЛ. Т. XII. М.; Л., 1956. С. 348 (далее: Повесть о белоризце человеке...).

⁸⁶ Повесть о белоризце человеке... С. 352.

тезис о жилище Божиим в людях, понимаемом как освящение свыше телесности вообще, не может быть принят.

С учетом сказанного вряд ли надо говорить о реабилитации телесного в трудах Кирилла Туровского. О паритете души и тела речь идет только по отношению к греху. Греховный союз тела и души Л.А. Черная метко охарактеризовала как нахождение «в одной упряжке»⁸⁷. Сюжеты о боговплощении свидетельствуют не об оправдании плотского начала вочеловечением, а о спасительной миссии Христа ради уверовавших в него людей. Идейный смысл размышлений Кирилла Туровского можно обобщить так: печалься о душе, а не о теле, и не поработись чувственным. Неравномерное отношение к началам человеческого существа при такой установке очевидно. Понимание мыслителем поляризации Бога и мира, тела и души — налицо. Речи о манихейском неприятии телесного конечно не идет, но при-сущее Кириллу суровое аскетическое отношение к плотскому началу отвергать нет оснований.

Чтобы проследить связь антропологической тематики с другими смысловыми полями повествования, вернемся ненадолго к политической подоплеке «Притчи о душе и теле». В ней Слепец, олицетворяющий душу, одновременно является символом духовной власти в лице самозванного епископа Федорца. В рамках емкой и наполненной разными смыслами «Притчи» её автор гибко переводит антропологическую тематику в плоскость рассуждений о взаимодействии духовной и светской властей. Хотя иносказательно, но в то же время недвусмысленно, он поднимает проблему незаконного получения сана. По убеждению Кирилла, тот, кто Божий страх имеет, не предпримет попытки незаконно получить сан. Страх Божий выступает здесь как запрет самой высокой санкции. Те, кто, подобно Федорцу, не имеют страха Божьего, как регулятора своих действий, те в злых пребывают делах⁸⁸. Осуждаемый автором «Притчи»

⁸⁷ Черная Л.А. Антропологический код древнерусской культуры. С. 149.

⁸⁸ Притча... С. 343.

Федорец, не достоин священства, ибо пренебрег Божьим заветом «имени дея высока и славна житья на епископскый взиде сан»⁸⁹. Кирилл в памфлетной форме осуждает самозванного епископа, захватившего не по правилам высокий церковный сан. Дерзкий поступок самозванца уподобляется «Адамову высокоумию», за которое праотец был осужден на смерть. Соответственно лжеучитель также должен быть изгнан из церкви так же, как Адам был изгнан из рая⁹⁰.

В гранях аллегорического смысла поступок уподобляется плотскому греховному устремлению, хотя и является действием души (Слепца). Главным виновником церковной смуты Кирилл считал Федорца, хотя Андрей Боголюбский, в его понимании также должен нести ответственность за нарушение Божьих заповедей. В данном случае антропологический, этический, политический и полемический смыслы произведения дополняют друг друга, вскрывая разные грани одних и тех же образов, разнообразными нюансами расцвечивая достаточно незамысловатую по фабуле историю окрадения виноградника. Глубина и многогранность привносятся авторскими толкованиями.

Антропологический аспект «Притчи» получил неожиданное преломление под углом зрения политической актуальности текста. В рассмотренном сюжете властные институты были уподоблены Кириллом антропоморфным соответствиям. Княжеская власть соотносилась со сферой плоти, тогда как роль Церкви и духовенства сравнивалась с действиями души в символической системе антропоморфных уподоблений. В такой необычной символической образности Кирилл утверждал идеал симфонии Священства и Царства, которые по отдельности, подобно не слитыми воедино телу и душе, не являются самодостаточными. Как бездушная плоть не является человеком, так и жизнь общества нельзя представить без тесного союза

⁸⁹ Притча... С. 343.

⁹⁰ Там же.

Священства и Царства. Присутствуют в сюжете также доктринальный, моральный и политический выводы. Если за грех несут равную ответственность тело и душа, то должны быть наказаны носители земной и духовной властей, по вине которых произошли неустроения. К такому выводу подводит аллегорический строй синонимичных образов-соответствий. Вне антропоморфной символики оценка взаимодействия тела — Царства и души — Хромца не выглядела бы столь убедительной, а смысловые значения ясными для понимания.

С антропологической тематикой непосредственно пересекаются соображения древнерусского мыслителя о познавательных способностях человека и о границах доступного двуприродному существу знания. Общие установки достаточно традиционные для автора, находившегося в рамках христианской традиции. Необычен способ выражения мысли. Как и в других случаях смыслозначимые положения облачаются в образно-символическую форму.

В системе аллегорических значений «Притчи» присутствуют следующие гносеологические суждения. Господин (Бог) поставил «предел», и в виде «оплота» (закона), «его же не преидуть, ни обратятся»⁹¹. В таких символических определениях Кириллом Туровским задаются границы познания. Божество исключается из круга объектов познания. Разуму человеческому могут быть открыты «не качество, но величество и сила, слава же и благодать» Творца⁹². В другом символическом уподоблении тот же смысл повторяется: «Незапертые ворота», разделяющие эдем и рай, трактуются как чудесный порядок творения («дивныя божия твари устроение»)⁹³, по которому можно познать Бога. Из этого следует, что Бог для Кирилла Туровского — сущность непознаваемая, но в этом своем качестве он оставил вход, то есть обозначил, что доступно разуму:

⁹¹ Притча... С. 341.

⁹² Там же. С. 342.

⁹³ Там же. С. 341–342.

«остави же вход — сиречь свидения разум»⁹⁴. Из этого следует, что в «Притче о душе и теле» обосновывается принцип: по творению — познай Творца («от твари бо, рече, творца познай»)⁹⁵.

Более детально проблемы познания рассматриваются Кириллом Туровским в «Повести о белоризце — человеке и о монашестве». На примере этого сочинения можно убедиться, что гносеологической проблематике была придана антропологическая аранжировка. В основе «Повести о белоризце», как и в «Притче о душе и теле», просматривается какой-то иудейский (или восточный) источник. Свои представления мыслитель, как и в других случаях, облекает в аллегорическую форму. В «Повести» говорится о том, что в некоем городе был царь. Царствуя в своем владении, он заботился о людях, но не держал на изготовке ратного оружия и с умным советником не советовался. Царь не думал, что на него кто-нибудь восстанет. Внезапно началось великое волнение в городе. Тогда благоразумный советник привел царя к горе, где было много оружия. Царь увидел светлую зарю внутри пещеры и мужа, пребывающего в нищете.

Из толкового раздела «Повести о белоризце» мы узнаем, что город в системе авторских аллегорий символизирует устройство человеческого тела, люди в городе уподоблены органам чувств, а ум представлен в символическом образе царя. Пещера иносказательно обозначает монастырь, в нищете пребывающий муж — монаха, а оружие — молитву и пост⁹⁶. В таком образном описании воплотилась аскетическая оценка бытия.

Аскетическая идеология Кирилла базируется на убеждении, что «мир весь в зле лежит». Яркими красками обрисованы мерзости плотских устремлений: «очима же похоть створить, а обонянию желание исполнить; устом же объядение дать, а руками насытьство бранья богатству створит; с теми и нижняго свершает похоть»⁹⁷. С тем же негативным отношением к

⁹⁴ Притча... С. 341.

⁹⁵ Там же. С. 342.

⁹⁶ Повесть о белоризце человеке... С. 348-350

плотскому началу автор «Повести» описывает, как ум-царь все больше печется о своем теле, не заботится о душе и не помышляет о воздаянии. Такой образ жизни человека Кирилл приравнивает к смертельному недугу, а тело оценивается как греховное начало. Во избежание недуга (в символическом смысле смерти души) автор повествования считает необходимым вооружиться постом, молитвой, воздержанием. Своими изящными аллегориями он внушает мысль о возможности спасения в смиренном и сосредоточенном на Боге уединении, на пути преодоления плотских пристрастий. В произведении содержится призыв отряхнуть с себя прелесть лукавого мира («окаяти сего светлестного»), ибо в миру все препятствует спасению: и семья, и богатство, и нищета⁹⁸. Поэтому верным путем спасения представляется автору уход от мира в монастырь, где можно, где инок «оставляет и ту саму телесную печаль, и тщится всяк человек по искушению телесных вещей о души попещися»⁹⁹. Итоговый вывод «Повести»: только с уходом от мира «светлее внишних внутрення сияють»¹⁰⁰. В этом произведении, как и в других своих текстах, Кирилл Туровский выступал последовательным пропагандистом высоко духовной монашеской жизни, позволяющей отринуть все прелести этого лукавого мира.

Особая тема аллегорических повествований Кирилла — это соотношение чувственного и рационального. На основе посылок дуальной онтологии выражается недоверие чувственности. Древнерусский мыслитель утверждает эмпирическое бессилие человека, который пленяясь чувственностью, впадает в печаль ума. Спасение Кирилл Туровский предлагает найти в бегстве от мира, а соответствующая этой установке на монашеский аскетизм гносеология выражает недоверие ко всему тому, что связано с плотским началом бытия. Знания Кириллом отождествляются

⁹⁷ Повесть о белоризце человеке... С. 349.

⁹⁸ Там же. С. 352.

⁹⁹ Там же. С. 352.

¹⁰⁰ Там же. С. 348.

с мудростью, которая в «Притче о душе и теле» приравнена добродетели и ставится в зависимость от двух центров — сердца и ума. Добродетель достигается путем дисциплинирования настроений и помыслов в соответствии с заповедями. По сути дела знания и отождествляются с познанными заповедями, которые запечатлены в Св. Писании. Это — руководство к мудрой жизни¹⁰¹. Получается, что добродетель — это единство знания и действия, когда искренние высокие помыслы на основе знания выражаются в угодных Богу делах. Таким образом в «Притче о душе и теле» подчеркивается деятельный характер мудрого знания.

Как видим в круг знаний Кирилл Туровский не включает знания о мире и знания о Боге. Прежде всего, это знания о том, как нужно жить. Его гносеологическое кредо А.Ф. Замалеев верно определил, когда свел его к формуле — «сначала веруй, потом познавай»¹⁰².

Ум в интерпретации Кирилла Туровского хотя и царствует, но сфера его власти ограничена. Ум дан человеку не для пленения ложной чувственностью и красотой мира. Он не проникает в тайны бытия, а размышляет прежде всего о спасении. И, тем не менее, ум по Кириллу — это орудие размышления. Именно гибкому размышляющему уму и предназначены аллегории, которые включают механизмы ассоциативного мышления и значительно расширяют возможности толкования доктринальных истин. Аллегорическая экзегеза является рационализированным методом богословия, в отличие от буквалистской экзегезы, представители которой стояли на иррационалистических позициях.

В довершение отметим, что в своих образных построениях Кирилл Туровский оперирует платоновским понятием царя-ума и в духе той же традиции уподобляет чувства слугам царя. По-

¹⁰¹ Притча... С. 340.

¹⁰² Замалеев А.Ф. Восточнославянские мыслители. Эпоха Средневековья. СПб., 1998. С. 118.

добные аналогии вызывают ассоциации с антропологическими суждениями митрополита Никифора. К сожалению, говорить о создании целостной антропологической концепции не приходится. В текстах древнерусского мыслителя проблема человека лишь в контексте решения других задач.

Если сравнить антропологические сюжеты в трудах древнерусских мыслителей первых двух столетий христианской эпохи, нельзя не увидеть, что даже у самых образованных авторов плотско-душевная природа не рассматривалась во всех ее аспектах. Дело ограничивалось отдельными экскурсами, чаще относящимися к характеристике души. Физика плоти, за исключением «Изборника 1073 года», не затрагивалась. В содержательном плане первые русские мыслители оперировали информацией, которая не намного превышала круг понятий библейской антропологии. Положение изменилось лишь после того, как в отечественной книжности получили распространение переводы трудов греческих богословов. Первой ласточкой был «Шестоднев» Иоанна экзарха Болгарского, составленный на основании обширных заимствований из сочинений Василия Великого, Феодорита Киррского и Севериана Габальского. Стали появляться и тексты других экзегетов — Иоанна Дамаскина, Григория Нисского. Уже в домонгольскую эпоху наметился заметный сдвиг в информационном обеспечении антропологических тем.

Содержание «Шестоднева»¹⁰³ в этом отношении представляется весьма показательным. Он сыграл огромную роль в приобщении славянских народов к философизированному богословию и культурному наследию Византии. Это — общеславянский,

¹⁰³ Шестодневы относятся к особому жанру христианской литературы, который объединен темой толкования Книги Бытия и сюжетным разделением материала на шесть частей — по числу дней творения. Потребность таких толкований была вызвана лаконичностью Библии и стремлением согласовать библейскую антропологию с уровнем достижений естественных наук, дав им христианскую интерпретацию.

древнеболгарский по своему происхождению, религиозно-философский памятник, посвященный преимущественно проблемам онтологии, космологии, гносеологии и натурфилософии. Антропологический раздел занимает в богословском содержании труда важное место, поскольку проблема человека неоднократно пересекается с другими тематическими линиями этого произведения.

Памятник был создан в конце IX — начале X вв. в Болгарии, откуда не позднее XI в. попал на Русь и оказал заметное влияние на духовную жизнь страны. Влиянием «Шестоднева» Иоанна экзарха отмечено творчество Владимира Мономаха, содержание Хронографического свода XIII в., «Толковой Палеи», а так же многочисленные сборники. Пик наибольшего распространения памятника приходится на XV—XVI вв.¹⁰⁴

По своему содержанию «Шестоднев» Иоанна экзарха Болгарского представляет собой обогащенный авторскими вставками компилятивный труд, в котором излагаются основополагающие принципы теолого-рационалистического христианского мировоззрения и содержатся обширные сведения об античной философии. Пожалуй, это наиболее насыщенный античными реминисценциями древнерусский текст¹⁰⁵. Благодаря энциклопедическому содержанию «Шестоднева» Иоанна экзарха осуществлялась трансляция византийского, а через него и античного наследия в славянскую и древнерусскую культуры.

¹⁰⁴ См.: Лихачев Д.С. «Шестоднев Иоанна экзарха Болгарского и «Поучение» Владимира Мономаха // Вопросы теории и истории языка. Л., 1963. С. 187—190; Баранкова Г.С. Шестодневы повествовательные // Методические рекомендации по описанию славяно-русских рукописей для Сводного каталога рукописей, хранящихся в СССР. Вып. 2. Часть I. М., 1976. С. 165—180; Словарь книжников и книжности Древней Руси. С. 482; Шестоднев Иоанна экзарха Болгарского как памятник средневекового философствования. М., 1991. С. 5; Баранкова Г.С., Мильков В.В. Шестоднев Иоанна экзарха Болгарского. СПб., 2001. С. 279—294.

¹⁰⁵ Баранкова Г.С., Мильков В.В. Указ. соч. С. 5—6.

Не смотря на общее критическое отношение к древнегреческой философии, в «Шестоднев» воспроизводятся обширные заимствования из произведений древнегреческих авторов. К антропологической проблематике имеют отношение античные научные сведения по анатомии и физиологии. Они вмонтированы в доктринально заданную рамку.

Антропологической проблематике в памятнике целиком посвящено венчающее славянский гексамерон VI Слово, которое, в свою очередь, скомпоновано из трех частей: 1) сокращенного перевода IX Беседы на Шестоднев Василия Великого, где проблема сотворения человека рассматривается в сравнении с сотворением животного мира¹⁰⁶; 2) изложения темы шестого дня творения по Севериану Габальскому, насыщенной полемическими обличениями еретических заблуждений в понимании

¹⁰⁶ См.: Баранкова Г.С., Мильков В.В. Шестоднев Иоанна экзарха Болгарского. СПб., 2001. Л. 248а–254б. (С. 807–811). Здесь и далее ссылка дается на лист списка МДА № 145 в указ. изд. и на страницу его перевода в той же книге (далее: Шестоднев...). Ср.: Творения иже во святых отца нашего Василия Великого архиепископа Кесарии Каппадокийския. Ч. 1. Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1900. С. 137–151.

Творения Василия Великого не были известны раннесредневековой Руси в полном объеме. Отдельные фрагменты его сочинений были рассеянные по сборникам смешанного содержания. Полный перевод толкований великого каппадокийца на шесть дней творения датируются XV вв. (см.: *Архангельский А.* К изучению древнерусской литературы. СПб., 1888. С. 22–37. Кроме указанных в этой работе назовем также список РНБ. ПДА № 31 (к. XV—нач. XVI вв.). До XV в. древнерусскому читателю Василий Великий был известен, главным образом, благодаря извлечениям, сделанным в «Шестоднев» Иоанна экзарха Болгарского. Значительный объем заимствований Иоанном «от ексамерона святого Василия», видимо, и являются причиной того, что в древнерусской рукописной традиции всё произведение болгарского автора нередко приписывали Василию Великому (См.: Баранкова Г.С. Шестодневны повествовательные. С. 166–167; Аверинцев С.С. Эволюция философской мысли // Культура Византии. IV—первая половина VII вв. М., 1984. С. 69–73).

Бога и «венца творения»¹⁰⁷; 3) авторских дополнений к компиляции, включая трактат о материальных и душевных свойствах человеческой природы, который либо был составлен Иоанном экзархом на основании текстов Аристотеля и Платона непосредственно, либо воспроизводил готовые блоки уже существовавшего компилятивного сочинения на ту же тему¹⁰⁸. Таким образом композиционно VI Слово состоит из трех частей, две из которых являются типичными для Шестоднева извлечениями из Василия Великого и Севериана Габальского, представлявшими соответственно каппадокийские и антиохийские источники его труда. В отличие от других Слов объемы компиляций здесь крайне незначительны. Преобладает довольно связанное, целостно организованное повествование самого автора.

Опираясь на авторитетные утверждения влиятельных христианских богословов, Иоанн предлагает также собственную трактовку антропологических проблем. Не подвергая сомнению откровения, как исходного принципа доктрины, он в значительной степени опирается на разум. Поэтому «Шестоднев» являлся одним из наиболее философичных памятников древнерусской православной культуры. Ему была присуща редкостная для древнерусской религиозной литературы информационная плотность, насыщенность научнозначимым материалом и отсутствие отчужденности от внешней христианству мудрости. Автор Шестоднева примыкал к тому направлению в христиан-

¹⁰⁷ Шестоднев... Л. 254б–276а (С. 812–824). Ср.: Migne. PG. Т. 56. Col. 471–484. Иоанн экзарх выбрал выдержки из «Шести речей о мироздании» Севериана Габальского (ум. ок. 408 г.), представлявшего антиохийское направление в богословии, для которого была характерна буквалистская метода. (см.: Баранкова Г.С. Шестодневы повествовательные. С. 168–169; Шестоднев Иоанна экзарха Болгарского как памятник средневекового философствования. М., 1991. С. 4).

¹⁰⁸ Шестоднев... Л. 207а–248б (С. 785–808). О возможных компилятивных протографах, которые могли находиться в распоряжении составителя «Шестоднева» см.: Чолова Ц. Естественна-научните знания в средновековна България. София, 1988. С. 278.

стве, представители которого не отбрасывали лучшие достижения дохристианского прошлого, обратив христианизированную философию на укрепление и распространение веры. Все, что говорится в трактате о венце творения, — доктринально выверено. Характеристики человека при этом базируются не только на Книге Бытия, а на переосмысленных в соответствии с доктринальными установками и положениями аристотелизма и платонизма¹⁰⁹.

Согласно «Шестодневу» человек принципиально отличается от всех предшествующих творений. Весь пафос повествования призван подчеркнуть, что в шестой день Бог создает лучшее из всего того, что было им создано прежде. Если природа и животные возникают из небытия по слову Творца, то при создании человека Бог прибегает уже к помощи рук, создавая тленное тело из праха¹¹⁰. Кроме того, Создатель впервые за шесть дней держит Совет с предвечными советниками, обращаясь к участникам «Великого Совета» со словами: «Сотворим человека»¹¹¹.

В традиционном для христианской экзегезы ключе Иоанн экзарх объясняет особый статус человека в мироздании, которому определено некое срединное положение между Творцом и творением. Главенствующая роль человека в мире обусловлена тем, что из всех творений только он создан был по образу и

¹⁰⁹ Например, определение человека как животного, имеющего разумную (то есть способную к рассуждению) душу и трактовка семантики слова «антропос» как «смотрящий вверх» (С. 790), указывающая на родовой признак строения человеческого тела, обнаруживают влияние древнегреческой философской традиции.

¹¹⁰ Шестоднев... Л. 210а (С. 787).

¹¹¹ Там же. Л. 208б—209а (С. 786). Иоанн экзарх в полном соответствии с новозаветной традицией, а так же в согласии с цитируемыми ниже Василием Великим и Северианом Габальским, рассматривает ветхозаветное свидетельство как прямое указание на неделимость триединой природы Божества, великая тайна о единстве Лиц которого явлена библейским рассказом о сотворении человека — об этом: Толковая Библия. Т. 1. Пг., 1904. С. 11. Ср.: Шестоднев... Л. 253б, 256б и след. (С. 811, 813 и след.).

подобию Бога. «Венец творения» поставлен властелином над землей и населяющими ее животными и в этом своем царственно-главенствующем предназначении он являет малое подобие Божественного величия. Человек тем являет образ Божий, что он обладает душой разумной и бессмертной, а так же наделен свободой воли, чего ни одно другое из живых созданий не имеет¹¹². Подобие же Божие может проявляться лишь у тех, кто стремится к праведности и добру, тогда как причастность к пороку и греху лишала падших людей всякого подобия Божия¹¹³.

Детально и подробно в VI Слове характеризуется двуприродная сущность человека, которая отличает его от всех созданий земных. Из «Шестоднева» следует, что со стороны плоти человек родственен всей материальной природе. Желая создать лучшее из того, что было создано прежде, Бог берет персть земную и в образованное из нее тело вдыхает душу. С одной стороны, в VI Слове «Шестоднева» создание человека описывается сугубо буквалистски, по Книге Бытия: «...Тело прежде душа бысть въземьшю творцю персть от земля. и сътвориъшю е и съсудивъшю берньно. и все бе с чювьства капище. потомъ же бысть душа. бжественнымъ въдуновениемъ»¹¹⁴. С другой стороны, сотворение человека, так же как и сотворение мира, связывается с комбинацией первоэлементов, причем творит Бог не глядя на качества первых тел. Специально подчеркивается, что творение понимается иначе, чем его описывал Платон: «... но не тако творить прехитрии творецъ. же въ твари сеи видимо ес не зря бо на вещьное качьство. естества вещьная съставляеть. ни на перваа телеса. яже прежде суть родилася. на та же зря творить. коеждо от сущихъ образуеть и описаеть. яко же платонъ мнить»¹¹⁵. Бог, прежде чем творить человека, вводит из небытия в бытие стихии, комбинации

¹¹² Шестоднев... Л. 211а (С. 787).

¹¹³ Там же. Л. 216б–219а (С. 790–792). Ср.: Толковая Библия. С. 12.

¹¹⁴ Там же. № 145. Л. 220б (С. 793).

¹¹⁵ Там же. Л. 230б (С. 798).

которых возникают в соответствии с образами-замыслами творений: «...самъ исперва всю вещь сътворей бывшую. и естества вся и роды състави. и образы»¹¹⁶. О четырехсоставности плоти живых существ говорится в «Шестодневе» при сравнении природы скотов и человека. Души животных Бог создает из природных оснований, поэтому нет никакого различия между душами и плотью скотов. Назначение душ оживлять и двигать живые существа: «...от четырьби вещи еже само къ себе състроино. и яко ж есть тело всуду видимо есть. скотье. тако же и еже внутрьъ есть крыемое, рекше душа. ею же кыйждо живет. и чюеть и ходить. тело есть съложениемъ. техъ четырехъ вещи състроено. и всему бо животу бесловесному душа есть кровь». Двусоставность человека, в отличие от животных не имеет единого происхождения, поскольку он «чъстнейши есть всяя тоя, тоя твари ... не точию чъстней. но и властелинъ всему тому. и того дела все творимо». В отличие от животных, Бог душу в тело человеческое вдохнул. Именно своей нематериальностью отличается душа человека от душ всех других живых созданий: «сего бо сугуба сътвори. тоже не речию точию. но самъ и творить. въземь бо персть от земля и създа человека и въдуну на лице ему духъ животенъ ти бысть человекъ въ душу живу. да темъ колищемъ будетъ чъстней человек. темъ всемъ приложаше къ скотьи души. человечия душа. вдуновена творцемъ. а скотья, и пьтичья. плоть, и кровь есть. от земля, и отводы. да елицемъ же богъ, чъстнейшии, и вышии въ легъкааго сущия, и сухаго. от воды бо и земля душа всехъ бесловесныхъ на бытие пришла. толицемъ же вышыши. и чъстнейши бесловесныхъ всехъ душъ, чловечя душа, яко и есть от вещи инои, никоеи же она прияла бытие. но от самого того творца въдуновеною благодатию»¹¹⁷.

Составитель «Шестоднева» неоднократно в VI Слове обращается к теме отличия человека от других живых существ.

¹¹⁶ Шестоднев... Л. 231б (С. 799).

¹¹⁷ Там же. Л. 212а—213б (С. 788).

Он отвергает «неразумные» мнения, согласно которым душа человека обладает точно такими же способностями, как души неразумных животных (то есть способностями питаться, расти, ощущать, двигаться) и кроме их иными способностями не обладает¹¹⁸. В опровержение чуждой христианской доктрине лжи и хулы он указывает на сущностные отличия душ животных и человека. В тексте несколько раз постулируется, что души бессловесных животных представляют собой субстанцию материальную, смертную, сложенную из четырех стихий, что у них кровь заменяет душу: «...всего живота душа кровь есть»¹¹⁹.

Иоанн экзарх суммирует сущностные признаки душ человеческих, главное отличие которых от душ скотов бессловесных он видит в том, что они не от воды и земли, ни от какой другой материи, а от самого Творца, вдохнувшего дыхание жизненное в Адама, получили свое начало¹²⁰.

О концепции четырех материальных стихий, выступающей в роли некоего промежуточного творения и одновременно исходной основы комбинаций многообразного вещного мира, много говорится в предшествующих Словах памятника. Античная теория четырех стихий воспроизводится «Шестодневом» в том виде, в каком она вошла в творения христианских интерпретаторов Аристотеля. В ней многое соответствует античным образцам, за исключением идеи несотворимости стихий и постулата о действии Божественной силы, удерживающей бесконечное многообразие существующих форм склонного к распаду физического мира. Правда Иоанн экзарх излагает теорию четырех стихий в самой общей форме и не упоминает никаких имен, связанных с этими воззрениями, ограничиваясь абстрактным упоминанием «прежних философов»¹²¹. Присутствие античных

¹¹⁸ Шестоднев... Л. 212а (С. 788).

¹¹⁹ Там же. Л. 229а (С. 797). См. так же: Л. 212б, 213б—214а (С. 788—789).

¹²⁰ Там же. Л. 213а (С. 788).

¹²¹ См.: Шестоднев... Л. 166, 186 (С. 320, 324).

реминисценций в VI Слове существенно философизировало библейскую концепцию человека.

Даже ветхозаветному постулату о создании Адама придается античный налет. Создание первого человека трактуется как результат соединения формы (то есть замысла Бога) с содержащимися в персти материальными первоосновами, которым высшей волей придается простой образ живого существа: «...и персть въземлетъ. и творить ею бернень образ. ...ему же единому простъ образъ. простъ бо и ходя зрить горе къ творцюю»¹²². Образ (форма) здесь — это некая метафизическая сущность человека вообще, актуализированная в волевом действии Бога. Иоанн экзарх в данном случае явно следует Аристотелю, который рассматривал форму как сущность бытия каждой вещи¹²³. Получается, что Бог в Адаме явил общевидовую форму всех людей вообще. Креационистская идея, в итоге, излагается в «Шестодневе» в понятиях христианизированного аристотелизма.

Характерно, что Иоанн в данном вопросе отмежевывается от теории идей Платона. Иоанн обвинял Платона, что тот не так как Моисей понимал образ и подобие Божие в человеке, ибо учил о существовании многочисленных образов, которые подобны разумным сущностям, да еще имеют нечто общее с самим Творцом¹²⁴. Автор «Шестоднева» демонстрирует достаточно точную передачу сути платоновской теории идей¹²⁵. Христианского автора не устраивало, что идеи непосредственно оказываются причастны одновременно и Божественному началу и сменяющимися в череде поколений конкретным людям.

¹²² Шестоднев... Л. 210а (С. 787).

¹²³ Ср: *Аристотель*. Метафизика. VIII. 3.

¹²⁴ Шестоднев... МДА № 145. Л. 231а (С. 798).

¹²⁵ Великий идеалист древности, как известно, рассматривал идеи (образы) как нематериальные, не знающие ни рождения, ни гибели, ни оскудения, сверхъестественные сущности, извечно пребывающие в божественном уме и соединяющиеся с материей по воле Демиурга (*Платон*. *Федр*. 247 с, d; *Пир*. 210 е).

Платоновские представления о божественной сущности душ отвергались составителем «Шестоднева» как неприемлемые с точки зрения доктрины.

Концепция Аристотеля в трактовке данного сюжета была предпочтительней, не отягощенной пантеистическим налетом. Форма человека вообще понималась как общевидовая форма конкретных отдельных форм особей. Это отличало аристотелевскую точку зрения от платоновской, где диалектика общего и конкретного решалась в иной плоскости. И хотя Стагирит считал, что «форму никто не создает и не производит»¹²⁶, тезис об извечном существовании форм вполне мог восприниматься как философский аналог доктринальному понятию о предвечном замысле. Соответственно Бог в VI Слове представлен Творцом предназначенных для материализации форм, родов и видов. При этом он творит прежде не бывшее, соответствующее его замыслу: «...Бог же не взирая ни на что ж. ино прежде бывшее. ти тако подобно к тому творить коегождо ихъ образы техъ притучая. но самъ исперва всю вещь сътвори бивъшю. и естества вься и роды състави. и образы. и съличия образова. яко же хотя. и сего ради всему животу иному бивъшю. своего имъ телесе сътвори главу»¹²⁷. В такой трактовке библейского креационизма многообразие мира предстает реализацией замысла Божьего, когда через материальные воплощения потенциальное бытие (формы, стихии) становится реальным бытием созданного мира (в конкретном богатстве творений, включая человека).

Платоновскому пониманию божественной души Иоанн экзарх противопоставляет доктринально выверенное понятие души как сущности бесплотной, но родственной горнему миру, и в частности ангельскому творению. Нематериальная душа человеческая, в характеристике автора «Шестоднева», обладает разумным и мысленным естеством: «...духъ же сзовомаа

¹²⁶ Аристотель. Метафизика. VIII. 3.

¹²⁷ Шестоднев... Л. 231б (С. 799).

душа. разумичное, и съмысленное естъство. яве есть въне въсего плотнаго разоума. яко же видети. и разумети. ангелехъ небесны. удобъ»¹²⁸; «...да елма же духъ есть человека душа. то плотна несть. да елма же плотна несть. то несть бесловенныхъ животъ душа акы человека. скотья бо душа плотна есть. да темъ и съмъртна есть. и бесловесна. и съ телечемъ умирающи душа ихъ. и и погыбающи без вести»¹²⁹. В отличие от животных, души которых как и тела, смертны, душа человеческая соединяется с телом, а после смерти живет вечно и не соединяется с прежним своим телесным сосудом до всеобщего Воскресения¹³⁰. Именно душевные качества человека позволяют говорить, что он создан по образу Божьему¹³¹. Таким образом получается, что душа, как субстанция бестелесная, бессмертная и обладающая свободой воли, является особым, имеющим сродство ангелам, творением. Именно творением высшего качества, имеющим начало в Боге, несущим на себе печать Божественного, но сущностно с ним не связанным. Соединение двух природ ставит человека выше других живых созданий. Как малому подобию Божественного величия, человеку определяется главенствующее положение в мироздании.

В рассуждениях о соединении души и тела Иоанн экзарх занимает позицию, отличную от соборно утвержденной. Он прямо говорит об ошибочности мнений церковных мужей, которые учили о единовременном зарождении души и тела в материальной утробе¹³². Составитель «Шестоднева», таким образом, опровергает мнение, закрепленное авторитетом V Вселенского собора 451 г.¹³³ и являвшееся достаточно распространенной

¹²⁸ Шестоднев... Л. 214а (С. 789).

¹²⁹ Там же. Л. 215а (С. 789-790).

¹³⁰ Там же. Л. 214б—215а (С. 789).

¹³¹ Там же. Л. 215б (С. 790).

¹³² Там же. Л. 220а (С. 792).

¹³³ См.: Макарий. Учебник по догматическому богословию. М., 1888. С. 99.

точкой зрения в древнерусской письменности¹³⁴. Развивая буквалистскую методу Севериана Габальского, Иоанн, в данном случае, опирается на свидетельство Книги Бытия, согласно которому тело появилось раньше души. Установленный при создании Адама порядок рассматривается как Божественный закон и переносится на все последующие зачатия младенцев. Согласно повествованию последовательность такая: сначала, после вливания семени, образуется тело, вхождение же души, рождение которой дает Творец, бывает после телесного образования. Именно душа, по мнению автора «Шестоднева» сообщает зародышу форму¹³⁵. Иоанн доказывает отсутствие душевных качеств у семени, в противном случае семяизвержение влекло бы за собой гибель бесчисленного количества душ. И логика доказательств, и принципиальная позиция у Иоанна совпадает с аналогичной точкой зрения Кирилла Туровского. Оба руководствовались идеями Аристотеля, который считал, что очертания человеческого тела образуются значительное время спустя после попадания семени, что бесформенный эмбрион, до достижения человеческого образа, собственно человеком не является, что оформившееся тело без души существовать не может, а до этого оформления душа является лишь энтелехией, или, иначе, возможностью человека¹³⁶. На основании библейского рассказа о сотворении Адама, составитель «Шестоднева» объявляет этот критерий богоустановленным порядком, но ссылается при этом не на Аристотеля, а на авторитет Моисея¹³⁷.

¹³⁴ Ср.: Памятники литературы Древней Руси. Вторая половина XV в. Л., 1982. С. 196; Гаврюшин Н.К. Древнерусский трактат «О естестве человека» // Естественнoнаучные представления Древней Руси. М., 1988. С. 226. Сторонниками единовременного сотворения души и тела в оплодотворенном зародыше являлись Ириней, Иоанн Златоуст, Кирилл Александрийский, Иероним и др. На Западе, а отчасти и в Восточной Церкви, существовало мнение о параллельном слиянии душевного и плотского семени родителей (см.: арх. Алипий, арх. Исая. Догматическое богословие. Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1994. С. 215–218).

¹³⁵ Шестоднев... Л. 221а–221б (С. 793).

¹³⁶ См.: Аристотель. О душе. 412а 20, 412в 25, 414а 20.

¹³⁷ Шестоднев... Л. 222б (С. 794).

В авторской части VI Слова имеется особый блок сведений по анатомии и физиологии человека, к которому, кроме того, присоединены суждения о способностях души¹³⁸. Если в объяснении плотских составов человеческого естества составитель трактата полностью опирался на Аристотеля, то в трактовке духовной природы он использует преимущественно идеи Платона. Строение тела и функции органов детально характеризуются с привлечением выдержек из трактата «История животных» Аристотеля. При описании же душевных качеств использованы материалы платоновских диалогов «Кратил», «Федр» и «Федон». Текстологически пока не установлено, принадлежит ли выборка из античных первоисточников самому Иоанну экзарху, или составитель воспользовался уже готовой компиляцией антропологического содержания. Так или иначе, введение цитат и пересказов древнегреческих философских текстов вполне органично авторской манере, с характерным для нее стремлением дополнить богословские рассуждения античными реминисценциями. Это самое массивное включение античных материалов в «Шестоднев», которое выглядит компактным и сюжетно-заключенным фрагментом, помещенным в обрамление богословских рассуждений, но при этом целостность самой подборки вторжением богословских трактовок не нарушена.

Описание физиологических особенностей человека по-научному конкретно. Оно ведется идеологически беспристрастно и начинается с головы. Подробно рассматривается строение черепной коробки, в которой выделяется «иние» (затылок) и «корунфи» (макушка), при этом воспроизводится ошибочное мнение Аристотеля о различении мужских и женских черепов по количеству швов¹³⁹. Череп назван костной оболочкой бескровного (не имеющего кровеносных жил) и холодного мозга¹⁴⁰. Такая характеристика соответствует Аристотелю, утверждавшему, что

¹³⁸ Шестоднев... Л. 233а–248б (С. 800–808).

¹³⁹ Там же. Л. 233а (С. 800). Ср.: *Аристотель*. История животных. I. 40; III. 39, 55.

¹⁴⁰ Шестоднев... Л. 233б (С. 800).

«мозг бескровен, не содержит в себе ни одной вены и на ощупь по своей природе холоден»¹⁴¹. В следующем затем суждении автор текста сообщает о том, что «некоторые» в мозге заключали местоположение ума, а это уже отступление от Аристотеля, который считал сердце центром нервной деятельности. Под «некоторыми» мог подразумеваться Алкмеон, первым высказавший догадку о локализации психических процессов в головном мозге, или воспринявший открытие Алкмеона, Платон¹⁴².

Переходя к характеристике психики человека, Иоанн экзарх не удерживается на позициях аристотелизма. Он и сам чувствует эту непоследовательность. Говоря о мозге, а затем и в связи с описанием сердца, автор текста пытался избежать прямых высказываний об отношении этих органов к мыслительной деятельности. Все же четкой компромиссной линии не получилось. Переходя от описания чувств по Аристотелю и постулируя передачу особыми каналами раздражения в мозг, автор практически становится на точку зрения Платона. Он привязывает ум к мозгу и описывает, как оттуда он действует на мир через своих слуг, которым уподоблены телесные органы¹⁴³. Тем не менее, сам по себе отказ от воспроизведения аристотелевских воззрений на сердце, как на средоточие нервно-психической деятельности, весьма показателен. Соединяя извлечения из «Истории животных» с постулатами Платона, Иоанн эклектичен. Но демонстрируя широкий подход, он знакомил читателя с характерными особенностями как той, так и другой концепцией.

В сюжете о сердце сохранились несколько косвенных указаний на центральное значение этого органа в жизнедеятельности человека. Перечисление анатомических особенностей центрального органа кровообращения начинается с названия сердца «князем и владыкой естества человеческого»¹⁴⁴, а гру-

¹⁴¹ *Аристотель*. История животных. I. 65, 67.

¹⁴² Там же. Ср.: *Платон*. Тимей. 73b—d.

¹⁴³ Там же. Л. 233б, 236а (С. 800, 801).

¹⁴⁴ Там же. Л. 242а (С. 804).

до-брюшная перегородка, отделяющая сердце от легких, названа «френис», что в переводе означает «мысли», указывая тем самым на часть тела, которая воспринималась средоточием всех душевных и умственных сил человека. Четко выраженного аристотелевского постулата о сердце, как главном нервном узле, мы здесь не найдем. Зато в выстроенном из платоновских реминисценций сюжете о князе-уме и служебной роли плотских чувств прямо говорится, что ум воспринимает видимое и слышимое посредством особых, восходящих к нему каналов. Постулат воспроизводится буквально следом за упоминавшимися уже рассуждениями Аристотеля о связи чувственного восприятия посредством особых проходов с мозгом.

Но по Аристотелю ум не соединяется с телом вообще¹⁴⁵, тогда как Платон связывал умственную деятельность с мозгом, а мозг с чувствами¹⁴⁶. В «Шестодневе» не дается ясного ответа на вопрос, воззрения какого мыслителя предпочтительней. Причина, видимо, заключается в отсутствии у богословов четко обозначенных приоритетов в решении данной проблемы, на что проницательно обратил внимание Филипп Пустынник: «Аристотель мудрый и с ним Гиппократ говорят, что ум пребывает в сердце. Гален же не согласен с ними и говорит, что он в головном мозге. Григорий Нисский не согласен с ними, и иначе, чем они, учит, так как называет бестелесное нелокализуемым: нельзя пространством очертить бесплотную природу, и никакими частями тела ум не содержится, но по всему телу проходя, на всех здоровых органах тела, частях телесных, он осуществляет свое действие»¹⁴⁷. Несмотря на отсутствие четкого разъяснения в «Шестодневе» механизма нервно-психической деятельности и сохранившуюся противоречивость сведений об уме и сердце, общая тенденция компиляции к принятию платоновской точки зрения налицо.

¹⁴⁵ См.: *Аристотель*. О душе. 429а 25; История животных. I. 68.

¹⁴⁶ См.: *Платон*. Тимей. 73 b—d; Федон 96 b.

¹⁴⁷ *Прохоров Г.М.* Памятники переводной и русской литературы XIV—XV вв. Л., 1987. С. 223.

Описание таких внутренних органов как легкие, печень, селезенка и почки весьма кратко и сводится к указаниям на их размеры, формы и местоположение в теле. Называются так же соединяющие органы протоки и питающие тот или иной орган кровеносные жилы. Материал компонуется как сокращенная выборка из Аристотеля¹⁴⁸.

Значительное внимание уделяется внешнему облику человека. Главным образом речь в тексте идет об органах чувств: глазах, ушах, включая рассуждения об устройстве внутреннего уха, носе, обладающем способностью к обонянию, и частях рта, в том числе и языка, наделенного способностью распознавать вкусовые ощущения¹⁴⁹. Чисто сенсорные характеристики органов чувств сведены к единственному замечанию, что человек лучше иных одушевленных созданий приспособлен к вкусовым ощущениям и осязанию, свойства же других чувств у него развиты слабее, чем у животных: «...истиннее же чувство всего живота человекъ имать. еже посязати и разумевати от посязания. таче потомъ, и вкусъ. и при другихъ чювьствехъ. хужии есть человекъ многа живота»¹⁵⁰. Автора больше интересуют показатели внешнего вида. Достаточно подробно он останавливается на различиях очертаний, размерах и прочих индивидуальных признаках тех или иных «удов», по характерным свойствам которых делается заключение о добром или злом нраве их обладателя. Метод определения характера человека по глазам и другим внешним признакам обосновывается необходимостью узнать злонравных и уклонится от них. Например, немигающий человек характеризуется как бесстыдный. Если же человек мигает часто, это свидетельствует о беспокойстве его ума «...иже естечи скоро мижючи. то тии менять и умъ имущи на единомъ месте не стоящъ. но чясто ся пременяя. и всямо ся премеща. а

¹⁴⁸ Шестоднев... Л. 243а (С. 805). Ср.: *Аристотель*. История животных. I. 75—83.

¹⁴⁹ Там же. Л. 233б—236а (С. 800-801), 240а—240б (С. 803).

¹⁵⁰ Там же. Л. 239б—240а (С. 803).

иже есте очи долго не мьгнуци. то от того менять знати. бес срама сущь. и бес студа. а еже межю тацехъ среднии естъ. ни мижюци чьсто. ни чьсто не мегнуци. то те нрава добра знамение. но чьсо деля умножихомъ, о семь речь сия. но да и нашего сътворения, и усожения чьсть. и удовъ имена. почитающимъ обавимъ. и яко жь съледжать другъ съ другомъ. и нравы на-знаменуемъ. яко же есмь съслышали от хитрыхъ. коегождо образа какъ естъ. добръ ли, или золь. да ся уведят. и друзии како блюсти. теми бо знамении менять. богъ милости вся далъ естъ. разумевающимъ, злонраваго уклонитися. а къ добронравому приближитися»¹⁵¹. Ясно, что христиански ориентированного автора интересует в первую очередь не физиология и не сенсорные способности, но такие значения телесных характеристик, которые нацеливали на нравственное восприятие человека.

В четком соответствии с традицией христианизированного платонизма ум в «Шестодневе» назван разумной и державной силой бесплотной души. Он уподоблен царю, сидящему на престоле и получающему сведения об окружающем мире от органов восприятия — чувств, которые служат ему как рабыни и раболепно доносят владыке-уму все качества и свойства воспринимаемых ими предметов. Из повествования следует, что чувства через особые каналы («жилы») передают сведения в мозг («мождени») и «...оттуду умъ. разумная и державная сила бесплотная душа. яко же и некыимъ истинолюбеть. и на лица не творя. и крепкыи судии. или просто рещи некыи царь на высоте престоле сядя. слышимаа разумеваа. скоро, яко же, и еже очима видено будетъ. всходящимъ проходомъ разумеваеть. и разълучаетъ коегождо естъство»¹⁵²; «къ видимымъ же, и чюемымъ на съглядание. средюю грядеть чюемыхъ. исповедь намъ сущимъ подлежащимъ вѣщемъ. ти акы рабыня служаща уму. ти преводяща. яко же коеждо имать естъственное устроение, и чинъ. и силу. добраго изволения естъство. и отбегания. елико

¹⁵¹ Шестоднев... Л. 235а-235б (С. 801).

¹⁵² Шестоднев... Л. 236а—236б (С. 801).

бо око зєрцаниємъ. или ухо слышаниємъ. или ноздри обоуханія силою. или уста словесемъ. и еше же вкусомъ. или осязание дьръжаниємъ. акы своему владыце и царю уму. коихъждо качества исповедаеть. и раболепне сказаеть»¹⁵³.

Аналогичное «Шестодневу» влияние идей Платона обнаруживается и в других произведениях христианской литературы. Мы уже имели возможность убедиться, что образ князя-разума, представляющего высшее свойство души и подчиненных ему слуг, доставляющих данные об окружающей действительности, воспроизведен в «Послании Никифора, митрополита Киевского, к князю Владимиру, сыну Всеволода, сына Ярослава». Тот же образ князя-ума фигурирует в «Притче о душе и теле» Кирилла Туровского. Близкие по значению аллегории души-госпожи и плоти-служанки находим в «Диоптре»¹⁵⁴. В древнерусских рукописях встречаются и другие уподобления ума царю, как властелину души и тела¹⁵⁵. Образный строй уподоблений во всех названных произведениях стереотипен (царь-ум — слуги-чувства). Налицо четко закрепившаяся в древнерусской мысли трансляция христианизированных платонических идей, восходящих к «Федру»¹⁵⁶, «Федону»¹⁵⁷ и «Государству»¹⁵⁸. Как Никифор, так и Кирилл Туровский в

¹⁵³ Шестоднев... Л. 237а (С. 802).

¹⁵⁴ См.: Прохоров Г.М. Указ. соч. С. 215–221.

¹⁵⁵ См.: РГБ. Никиф. № 60. Л. 87–88.

¹⁵⁶ Здесь говорится о чувственных и рациональных способностях человека, а также об уподоблении разумной души, как причастницы божественному началу, властелину, кормчему и управителю, в то время как плотская сенсорика, будучи причастницей смертной физической природы, предназначена для «подчинения и рабства» (Платон. Федр. 247 с; ср. там же: 249b–с; Федон 79 с, 80 а, 94 б).

¹⁵⁷ В этом диалоге душа и разум характеризуются как божественное, а телесные чувства, как низшее смертное начало — это выражено так: «...божественное создано для власти и руководства, а смертное для подчинения и рабства» (Платон. Федон. 80 а).

¹⁵⁸ Ср.: «...разумное начало должно управлять» (Платон. Государство. 442d).

полном согласии с платонической традицией локализуют ум в голове. Этот же постулат утверждал и ориентировавшийся на платонизм Филипп Пустынник¹⁵⁹. В вопросе трактовки психической сущности человека автор антропологического трактата в «Шестодневе» с ними солидарен. Размежевание с Платоном только в объяснении душевной природы. Тело человека и его строение в «Шестодневе» описываются с опорой на «Историю животных» Аристотеля.

Антропологический трактат в «Шестодневе» Иоанна экзарха Болгарского — это результат симбиоза разных антропологических концепций, восходящих к воззрениям Платона и Аристотеля, воззрений не совместимых между собой. Именно богословский контекст позволял абстрагироваться от несовместимости учений двух философов. В адаптированном и упрощенном виде аристотелевско-платоновский симбиоз существенным образом рационализировал текст и стал весомым дополнением библейско-креационистским постулатам о шестом дне творения.

Остановимся еще на одном важном в идейно-смысловом отношении сюжете VI Слова «Шестоднева». В той части VI Слова, которая является переводом Севериана Габальского, приводятся этимологические толкования имени — Адам. Здесь изложена довольно распространенная средневековая концепция, согласно которой имя Адама было составлено из букв, которыми начинаются названия стран света. «Всесветность» значения имени Адама трактуется как промыслительное указание на то, что потомкам Адама надлежит наполнить Вселенную¹⁶⁰. Изложенная в компиляции идея интересна тем, что она причастна к внедрению в общественное сознание весьма оригинальных антропологических воззрений, причем далеко не всегда ортодоксальных.

¹⁵⁹ Ср.: «А для ума нежнейшим из всех прочих членов и наилучшим из органов является головной мозг. В нем обитают три чувственные силы...» (Прохоров Г.М. Указ. соч. С. 221).

¹⁶⁰ Шестоднев... Л. 259а (С. 814).

Истоки мотива всесветности Адама и его мировоззренческую специфику помогают понять апокрифы. В апокрифе о создании Адама на этот счет сказано следующее: «...и посла господь ангела своего повеле взяти аз на востоце добро на западе мыслите на севере и на юзе. и бысть человекъ в душу живу нарече имя ему адам»¹⁶¹. Апокрифическое объяснение происхождения имени от четырех сторон света здесь, как и у Севериана Габальского, связано с космическим осмыслением первочеловека. Присутствующую в данном мотиве идею всесветности Адама можно рассматривать в плане последовательного развития принципа уподобления микро- и макрокосмоса. Правда, вселенский смысл имени теряется в славянском переводе, ибо составляющие его имя буквы имеют символическое значение только в греческом языке. Уподобление Адама Вселенной вытекало из семантики греческих значений, поэтому «византийские мистики считали имя Адама аббревиатурой, составленной из начальных букв греческих названий сторон света: альфа — восток, дельта — запад, альфа — север, мю — юг»¹⁶². Кроме того, комментаторы публикации апокрифического сказания о создании Адама указывают, что из-за непонимания символического значения имени первочеловека в древнерусском тексте появилась ошибка: «аз» следует связывать с востоком и севером, не с одним только востоком, как в памятнике, а «мыслите» же следовало связывать только с югом, тогда как в источнике добавлен еще и север, символически закрепленный за альфой. Правильное понимание соответствия букв и сторон света отразила восходящая к апокрифическому сказанию об Адаме часть «Беседы трех святителей» по списку П.С. Сречковича XIV в.¹⁶³

¹⁶¹ РГБ. Рум. № 370. Л. 154–154 об.

¹⁶² См.: Златоструй: Древняя Русь X–XIII вв. М., 1990. С. 258. Прим.

¹⁶³ См.: Мильков В.В., Смольникова Л.Н. Апокрифическая «Беседа трех святителей» в Древней Руси и ее идейно-мировоззренческое содержание // Общественная мысль: Исследования, публикации. Вып. III. М., 1993. С. 169.

В «Вопросах князя Антиоха и ответах Афанасия» по списку XVII в. находим разработку той же самой темы всесветности Адама, проливающей свет на мировоззренческие основания связи символики имени с четырехсторонностью. Согласно тексту этого памятника, четыре стороны мира прочно закреплены за одной из четырех стихий: «Отъ четырех конецъ глаголем миру составлену быти, проявлено убо яко четыре есть концы, востокъ, и запад, и полунощь, и полдень, четыре стихия раждает рекше теплое и сухое и мокрое, възмем прочее, кое стихиа отъ коея части мирские раждается»¹⁶⁴. Следовательно, есть все основания ставить вопрос о существовании представлений, отождествлявших четырехсторонность видимого пространства мироздания с человеком. Приведенные здесь отрывки имеют единую мировоззренческую основу. Они дополняют друг друга и вполне определенно свидетельствуют о том, что антропокосмическая модель мироздания и вселенность человека есть не что иное, как разные характеристики одного и того же: мира через человека и человека через мир, образующие органическое единство, спаянное четырьмя стихиями.

Можно указать еще на один аналогичный по идейно-мировоззренческому значению фрагмент древнерусской переводной литературы: «И не бе имени ему. и възва богъ четыре ангела. и рече имъ. ищите имени ему. нгелъ михаилъ иде на востокъ. и виде ту звезду еи же имя нафоло. и взят оттуду. азъ. гаврииль иде на полуденъе. и видя ту звезду. еи же имя. машимъ. и взят оттуду добро. урилъ иде на палаунощье. и виде звезду еи же имя биинъ. и взят оттуду мыслите. рафаиль иде на запад. виде звезду еи же имя адоръ. и взятъ оттуду. еръ. и приидоша пред бога. и рече коа дора отлучити. и чте по числу и исправися имя то. адамъ»¹⁶⁵. Трактовка имени первочеловека вытекает

¹⁶⁴ Цит. по: *Архангельский А.С.* Творения отцов церкви в древнерусской письменности. Т. I–II. Казань, 1889. С. 10–11.

¹⁶⁵ РНБ. Кир.-Бел. № 11/1088. Л. 280а–280б.

здесь из еврейской этимологии. В данной апокрифической редакции всесветность Адама — отражение древней иудаистской традиции, представлявшей Адама космическим существом, вобравшим в себя все мироздание. Так одновременные тексты, в которых разрабатываются те же мотивы, что и в «Шестодневе», дополняя и проясняя друг друга, позволяют говорить, что в основе рассматриваемого сюжета лежала идея антропокосмического тождества, а это идея архаическая, связанная с дохристианскими воззрениями.

Как можно видеть, в различных вариациях апокрифического сюжета о создании Адама просматривается его исходная пантеистическая основа, «загримированная» под христианскую литературу, с типичными для нее понятиями и фразеологией. Некоторые сюжеты неканонической книжности сохранили пантеистическую интерпретацию антропоморфного образа мира. За многие столетия бытования в разноязычных христианских культурах неканонической легенды о появлении первочеловека следы пантеизма не потерялись. Согласно апокрифическим описаниям, и при создании человека, и в последовательности творений вообще, используется уже существующая первооснова, то есть мир как бы множится («Книга Еноха», «Повествование о создании Адама»). «Шестоднев», распространяя рассказ Севериана Габальского, воспроизводит неканонические в своей основе антропологические идеи, хотя сомнительная апокрифическая интерпретация их в памятнике не обнаружена в явном виде. Поэтому и сюжет в целом воспринимается как благочестивая легенда.

В завершение рассмотрения антропологической тематики «Шестоднева» напомним, что по определению Иоанна экзарха, человек прост по виду, ходит прямо и при ходьбе устремляет свой взор кверху. Эти базовые признаки человека в разной интерпретации несколько раз повторяются в VI Слове¹⁶⁶. Они

¹⁶⁶ Шестоднев... Л. 210а (С. 787), 216а (С. 790), 225б (С. 795).

лейтмотивом проходят через всю авторскую часть компиляции и это весьма симптоматично. Суждение о положении головы, как признака, отличающего человека от животных, — это как раз тот редкий случай, когда мнения Аристотеля и Платона по проблеме не расходились¹⁶⁷. У нас нет оснований отказывать Иоанну экзарху в глубоких, до тонкостей знаниях творчества и того и другого мыслителя, а поскольку он пытался совместить несовместимое, объединяя заимствования из Аристотеля и Платона, чтобы «привить» их к библейско-догматической основе, то повторяющийся лейтмотив вполне можно рассматривать как знаковый символ такого объединения. Ведь ядром рассуждений о материальной и душевной природе человека является симбиоз аристотелизма с платонизмом.

В сюжетно-тематическом отношении третья часть VI Слова производит впечатление вполне самостоятельного сочинения, включенного как готовый текстовый блок в компиляцию. Эта

¹⁶⁷ Аналогичный признак, отличающий человека от животного по положению головы, встречаем и в извлечениях из Василия Великого (Л. 249б; С. 809). По Севериану Габальскому сущность человека объясняется аллегорической трактовкой его имени, когда четыре буквы имени первочеловека символически трактуются как указание на родство со Вселенной, когда всесветность Адама рассматривается с точки зрения сущностного единства плоти и мира (Л. 259а; С. 814). Если Иоанн экзарх, давая определение человека, ставит во главу угла отличие человека от животного, то согласно формулировке Василия Великого, воспроизводимой в III Слове, в соответствии с аристотелевскими установками, человек характеризуется как особое животное, отличительное свойство которого — это обладание способностью мыслить (см.: Л. 90б; С. 715). Рассмотрение человека в ряду животных в цитатах и пересказах Аристотеля Иоанном экзархом так же присутствует в оригинальной авторской части (см.: Л. 211а, 217а, 232а; С. 787, 791, 799). Но там рассуждения о человеке как о животном обладающем двумя ногами, душой и умом, во-первых, точно воспроизводят Аристотеля (ср.: История животных. I. 18), во-вторых, дают основания для авторской трактовки человека, как существа ходящего прямо и способного рассуждать. Другими словами, под этим углом зрения человек рассматривается обособленно от лестницы животных.

часть вполне композиционно завершена и обособлена. Она с равным успехом может существовать как внутри энциклопедического свода, так и вне его. Поэтому исследователи не без оснований называют рассматриваемый текст особым трактатом о естестве человека¹⁶⁸.

Трактат о человеческом естестве в составе VI Слова может рассматриваться как повторяющийся элемент трехсоставной композиции в ряду всех шести Слов. Ведь содержание каждого из Слов «Шестоднева» (исключая Пролог) также выстраивается из трех исходных элементов: текстов Василия Великого, Севериана Габальского и авторских дополнений к ним. Если в структуре VI Слова наличествуют два рамочных компонента композиции (каппадокийский и антиохийский), то и третий можно бы было по аналогии с другими Словами считать оригинальным текстом Иоанна экзарха. Посмотрим, так ли это?

Обращает на себя внимание то обстоятельство, что содержание и мотивы антиохийского и каппадокийского первоисточников VI Слова почти не нашли отражения в так называемом трактате, а это отличает характер взаимодействия между тремя исходными композиционными частями VI Слова от внутритекстовых отношений других трехчастных Слов «Шестоднева». Выше уже не раз обращалось внимание на то, что в «Шестоднев» суммируют основные идеи цитируемых в компиляции текстов, а свои обобщения Иоанн экзарх расцвечивает цитатами из трудов древнегреческих мыслителей и информацией об античности. Трактат же о человеческом естестве почти не зависит от содержания компилятивных частей VI Слова. В нем обнаруживаются лишь отдельные идейно-тематические совпадения

¹⁶⁸ См.: Трифонов Ю. Йоан Екзарх Български и неговото описание на говешкото тяло // Български преглед. Т. 1. Кн. 2. 1929. С. 165–202; Чолова Ц. Естественонаучните знания в средновековна България. София, 1988. С. 278; Шестоднев Иоанна экзарха Болгарского. Ранняя русская редакция. М., 1998. С. 12.

с воспроизводимыми в VI Слове текстами Василия Великого и Севериана Габальского¹⁶⁹. Вместе с тем он изобилует заимствованиями из античных источников и по этому признаку он вполне в духе авторских дополнений к компиляции предшествующих пяти Слов.

Как и другие насыщенные сведениями об античности текстовые блоки, трактат мог принадлежать перу составителя «Шестоднева», но Иоанн, для своего труда мог воспользоваться и византийскими сочинениями антропологической тематики. Например, в качестве возможного источника называется работа фригийского монаха Мелетия, которая в одних рукописях озаглавлена «О природе человека», а в других — «О строении человека»¹⁷⁰. Это сочинение, посвященное анатомической тематике, само является компиляцией, составленной с использованием трудов Григория Нисского («О природе человека») и Василия Великого («Беседы на Шестоднев»)¹⁷¹.

Что касается входящего в заключительную часть VI Слова «Шестоднева» анатомического трактата о человеке, то вопрос о его авторстве остается открытым. Не исключено, что Иоанн экзарх имел в распоряжении насыщенное античными материалами сочинение аналогичного содержания, протограф которого пока не известен. По манере исполнения трактат не отличается от авторских дополнений в другие Слова. Общими для трактата и

¹⁶⁹ Например, повторяются мысли об отличии человека от животного по положению головы (см.: РГБ. МДА № 145. Л. 249б. Ср.: Л. 215а–216а), доказательства троичности на основании трактовки Моисеева свидетельства о беседе Творца с извечным советником (см.: Там же. Л. 253б. Ср.: Л. 209а–209б, 256б–257б), указания на сущностные отличия души скотьей и человеческой (см.: Там же. Л. 263б. Ср.: Л. 212а–212б). Укажем также на влияние Севериана Габальского, грамматическую методу извлечения богословского смысла из слов использует Иоанн экзарх (см.: Там же. Л. 225а).

¹⁷⁰ См.: Чолова Ц. Указ. соч. С. 278.

¹⁷¹ См.: Культура Византии. Вторая половина VII–XII в. М., 1989. С. 328.

оригинальных дополнений являются экскурсы в историю античности, а это аргумент в пользу авторства Иоанна. Оригинальные авторские тексты в памятнике образуют самостоятельные разделы, которые античными реминисценциями по сравнению с компилятивными блоками труда.

В целом о VI Слове «Шестоднева» можно сказать, что Иоанн экзарх примирил в нем элементы платонизма и аристотелизма с христианством.

В качестве компонента систематического изложения христианской доктрины проблема человека рассматривается в «Богословии» Иоанна Дамаскина, которое появляется в русской книжности не позже рубежа XII—XIII столетий. Текст «Богословия» был переведен на славянский язык еще Иоанном экзархом Болгарским, который сократил полемическую часть, сохранив 48 из 100 глав произведения. В сокращенной версии основное внимание было сосредоточено на постулатах о существовании Божиим, о сотворенном мире и человеке, о промысле, о воплощении Христа, о церковных таинствах и о воскресении¹⁷². Под название «Слово о правой вере» этот перевод сохранился в древнерусском списке XII—XIII вв.¹⁷³. В древнерусской книжной традиции данное произведение было известно также с названием «Небеса», и «Уверие»¹⁷⁴, а в поздних переводах надписывалось как «Точное изложение православной веры».

¹⁷² Горский А.В., Невоструев К.И. Описание славянских рукописей Московской Синодальной библиотеки. Отдел II. Ч. 2. Писания Св. Отцов. М., 1895. С. 296.

¹⁷³ ГИМ. Син. № 108.

¹⁷⁴ Такое наименование зафиксировано в «Сказании о чудесах святых страстотерпцев Христовых Романа и Давида» — см.: Успенский сборник XII—XIII вв. М., 1971. С. 59.

Вместе с «Диалектикой» и разделом «О ересьях» «Богословие» являлось составной частью трактата «Источник знания».

Полный перевод всех 100 глав богословско-философского произведения был осуществлен в XIV в. у южных славян¹⁷⁵. В XVI в. добавление к 48 главам выборки Иоанна экзарха сделали Андрей Курбский и Михаила Оболенский, а сам перевод был поправлен по латинскому изданию трудов Иоанна Дамаскина¹⁷⁶. В XVII столетии новые переводы осуществляли Епифаний Славинецкий, и Амвросий, архиепископ Московский¹⁷⁷. Списки «Богословия» получили широчайшее распространение

¹⁷⁵ Публикацию по древнейшему южнославянскому списку из Крушедолского монастыря см.: *Weiher E.* Die Dogmatik des Johannes von Damaskus in der Kirchenslavischen Übersetzung. Wiesbaden, 1969; см. также: *Sadnik L.* Eine zweite südslavische Übersetzung des Johannes Damascenus // Beiträge zum V. Internationalen Slawisten Kongreß. Göttingen, 1963. S. 281–284). Отдельные главы «Богословия» («О небе», «О рае», «О человеке», «О дьяволе и демонах») выявлены в сербском Номоканоне XIII в. (см.: Die Dogmatik des Johannes von Damaskus in der Kirchenslavischen Übersetzung des 14. Jahrhunderts / Hrsg. von E. Weiher unter Mitarbeit von F. Keller und H. Miklas. Freiburg, 1987). Существует мнение, что всего было предпринято три славянских перевода с греческого (см.: *Трендафилов Х.* Переводы «Богословия» Иоанна Дамаскина в русской и славянской филологии // ТОДРА. Т. L. СПб., 1997. С. 666).

¹⁷⁶ Результаты этой работы отражают списки РНБ. Худ. № 60 и РГБ. Рум. №139 — см.: *Попов А.* Описание рукописей и книг церковной печати библиотеки А.И. Худова. М., 1872. С. 99–119; *Архангельский А.С.* Творения Отцов Церкви в древнерусской письменности // ЖМНП. 1888. Июль. С. 258; *Беляева Н.П.* Материалы к указателю переводных трудов А.М. Курбского // Древнерусская литература: Источниковедение. Л., 1984. С. 125–129; *Калугин В.В.* Андрей Курбский и Иван Грозный: Теоретические взгляды и литературная техника древнерусских писателей. М., 1998. С. 114.

¹⁷⁷ См.: *Трендафилов Х.* Указ. соч. С. 659.

в древнерусской книжности. К сожалению, пока не установлено, к какому из переводов они восходят¹⁷⁸.

Древнейший русский список «Богословия» по рукописи ГИМ. Син. № 108 публиковался дважды¹⁷⁹. Мы будем опираться на новейшую публикацию.

«Богословие» представляет собой образец философизированной экзегезы, в которой задачи религиозного толкования Писания тесно переплетены с решением проблем онтологии, антропологии, гносеологии и космологии. Основополагающей посылкой служит постулат о дуальности мироздания. Прежде чем перейти к истолкованию сущности человека, Иоанн Да-

¹⁷⁸ О.М. Бодянскому было известно 10 списков памятника (см.: Соколов Е.И. Библиотека Императорского Общества истории и древностей Российских. Вып. 2: Описание рукописей и бумаг, поступивших с 1846 г. по 1902 г. включительно. М., 1905. С. 624–625). Предварительно можно назвать несколько десятков рукописей: РГБ. Гранк. № 46 (XV в.), РНБ. Сол. № 106/106 (XV в.), РГБ. Тр. № 117 (конец XV–нач. XVI вв.), РНБ. Сол. № 307/327 (XVI в.), РНБ. Соф. № 1285 (XVI в.), ГИМ. Син. № 989 (XVI в.), ГИМ. Син. № 442/156 (XVI в.), РНБ. Соф. № 157/34 (кон. XVI в.), РНБ. Худ. № 60 (XVI в.), РГБ. Рум. № 193 (XVI в.), Центральной нац. бибка Украины № 156/33 (кон. XVI – нач. XVII вв.), ГИМ. Чуд. № 236/34 (XVII в.), ГИМ. Увар. № 216/876 (XVII в.); ГИМ. Син. № 736/122 (XVII в.), ГИМ. Чуд. № 37/35 (XVII в.); РГБ. Рум. № 376 (XVII в.), РНБ. Погод. № 229 (XVII в.), ГИМ. Новоспасск. № XVIII (XVII в.); РНБ. Сол. №№ 311/331–317/337 (XVII в.), РНБ. Сол. №№ №№ 107–109, РНБ. Погод. № 229 (втор. пол. XVII в.), и ГИМ. Увар. № 191/130 (XVIII в.). Список этот далеко не полон.

¹⁷⁹ Богословие св. Иоанна Дамаскина в переводе Иоанна, ексарха Болгарского / труд О.М. Бодянского с предисловием А.Н. Попова // ЧО-ИДР. Кн. 4. 1877. Новейшую публикацию «Богословия» по списку Син. № 155/10 с разночтениями по девяти другим спискам предприняла Л. Садник (см.: Des Hl. Johannes von Damascus. «Ἐκθεσις ἀκριβῆς τῆς ὀρθοδόξου πίστεως» in der Übersetzung des Exarchen Johannes / Herausgegeben von Linda Sadnik // Monumenta linguae slavicae dialecte veteris. T. XIV (V, 2) / Ed.: R. Aitzetmüller, L. Sadnik, E. Weiher. Freiburg, 1981 [далее — Богословие...; ссылки делаются с указанием листа рукописи и страниц по публикации Л. Садник].

маскин выделяет в творении две сферы. Одну сферу населяют бесплотные ангельские существа: «разумное сущство състави богъ ангелы реку»¹⁸⁰. При этом уточняется, что бестелесными ангелы названы по сравнению с грубостью вещества, то есть, по сути, ангелы представляют собой тонкоматериальные творения, которые по своей природе родственны Богу и постижимы только умом («умомъ единомъ присто»). Им противоположна природа телесная, доступная чувствам. Смешению этих двух природ промыслительно и предстояло осуществиться в человеке: «от обою съмесу быти»¹⁸¹. В результате в отличие от всех прочих творений человек совмещает в себе два начала — «своуъ видимууму и невидимууму естъству»¹⁸².

Творение человека представлено как дело «рук» Бога, который образовал «отъ земля персть» тело, а «душо же словесну и разумичну своимъ съдъмомъ (*вдуновением* — *В.М.*) давъ ему»¹⁸³. Экзегет настаивает, что душа и тело были сотворены в одно время («купно же душа и плоть сътворена»)¹⁸⁴. Он занимает недвусмысленную позицию в спорах по проблеме, вызывавшей различные толкования богословов. Вспомним хотя бы противоположную точку зрения Кирилла Туровского и солидарного с ним Иоанна экзарха. Аналогичные взгляды Иоанн Дамаскин оценивает как «пустословие» Оригена, что конечно же является полемическим обобщением.

В духе буквализма человек представлен образом и подобием создавшего его Творца. Образом Божьим в человеке назван разум, а подобием — добродетель. Первочеловек был существом безгрешным и наделен самовластием. Ему дана была свобода пребывать в добре, либо уклониться ко злу.

¹⁸⁰ Богословие... Т. XIV (V,2). Л. 171b—172a [S. 82].

¹⁸¹ Там же. Т. XIV (V,2). Л. 172b [S. 82].

¹⁸² Там же. Т. XIV (V,2). Л. 17a [S. 84].

¹⁸³ Там же. Т. XIV (V,2). Л. 174a [S. 84].

¹⁸⁴ Там же. Т. XIV (V,2). Л. 174b [S. 84].

В «Богословии» дана детальная характеристика каждой из двух ипостасей человека. Душа описывается как сущность живая, бессмертная, наделенная умом и не имеющая видимого образа. Она дает жизнь телу и участвует в восприятии окружающего: «Душа убо есть сущство живо, проста и бесплътна и плотныма очима по своему естеству невидима, бесъмрътна, словесна и разумна, без образа»¹⁸⁵. Далее следует сюжет о том, что ум является важнейшей частью души и выполняет роль, сравнимую с функцией глаза в теле («яко же око въ плъти»). Данная характеристика тождественна с находившимся в обиходе древнерусских мыслителей понятием «душевного ока».

По определению Иоанна Дамаскина плотью (телесным) является то, что имеет длину, ширину и толщину. Любые тела состоят из четырех стихий, а тела живых существ еще и из четырех жидкостей: «тело от четырь вещей състоиться, а животная телеса четырьми изливы»¹⁸⁶. Каждое из первоначал описывается с присущими ему качествами: «земля суха и студена, вода студена и жидька, въздухъ мокръ и теплъ, огонь теплъ и сухъ»¹⁸⁷. Жидкости человеческого организма отождествляются со стихиями. Черная желчь соответствует земле, по признакам сухости и холодности, слизь — воде, по признакам влажности и холодности, кровь уподобляется воздуху по признакам влажности и жара, желтая желчь — огню по признакам жара и сухости. Подобных уточнений относительно материальных первоначал живых существ в более ранних древнерусских текстах не отмечалось. Венчает пассаж тезис, что по смерти человека все разлагается в те же первоначала, из которых слагалось: «възвратять въсе бо слагаемо въ то ся възвращаетъ»¹⁸⁸.

По мысли автора «Богословия» назначение венца творения — быть связующим звеном между земным и небесным,

¹⁸⁵ Богословие... Т. XIV (V,2). Л. 177а [S. 88].

¹⁸⁶ Там же. Т. XIV (V,2). Л. 179а [S. 90].

¹⁸⁷ Там же. Т. XIV (V,2). Л. 179а [S. 90].

¹⁸⁸ Там же. Т. XIV (V,2). Л. 180а [S. 90].

имея общее с физическим миром и животными со стороны стихийных первоначал, а с ноуменальными сущностями со стороны разумности: «человекъ и бездушнымъ обществуется и бесловесныхъ приа разумъ. обществуется бо къ бездушнымъ же плътью и иже от четырь вещей растворъ»¹⁸⁹; «примешаетъ же ся мыслнымъ къ бесплоднымъ и разумнымъ естъствъмъ, помышляя и разумеая и расуждая»¹⁹⁰.

Подобно растениям человек обладает силой рождающей и питающей. Подобно животным сверх того имеет способность к движению, чувствованию, похоти и разным желаниям. Только одно отличает человека от чувственного мира — это его разумность. В этих определениях просматривается влияние дефиниций Аристотеля, с опорой на которые развивается толкование доктрины. Телесные силы рассматриваются с точки зрения подконтрольности или неподконтрольности их душевному разуму. Жизненная сила, проявляющая себя в рождении, питании и росте тела, рассматривается как неподконтрольная разумному началу. Гнев, похоть и различные желания описываются как подконтрольные разуму движения души. На этом основании душевные способности оцениваются двойственно, а душевные движения разделяются на разумные («ова суть добра») и не разумные («ова хульна»). Экзегет суммирует описание взаимодействия двух природ человека итоговым и базовым постулатом своих толкований — разум призван господствовать и управлять неразумными душевными движениями: «требе естъ вести яко словесное естъствъмъ обладатеть бесловеснымъ»¹⁹¹. В очередной раз мы сталкиваемся с восходящим к Платону понятием ума-царя, властвующего над чувственностью человеческой. Это важнейший с точки зрения христианской доктрины постулат, объясняющий почему душа и тело несут равную ответственность за прегрешения.

¹⁸⁹ Богословие... Т. XIV (V,2). Л. 180a [S. 90].

¹⁹⁰ Там же. Т. XIV (V,2). Л. 181b–182a [S. 92].

¹⁹¹ Там же. Т. XIV (V,2). Л. 183a [S. 94].

В разделе «О сластехъ» («Об удовольствиях»), последние подразделяются на душевные и телесные. Отмечается, что не существует удовольствий, свойственных одному лишь телу: «единая же плъти не имать никто же обрести сладости»¹⁹². В такой своеобразной форме получает развитие мысль об обоюдной ответственности тела и души за поступки. Удовольствия подразделяются на истинные и ложные («паки в сладостехъ овы суть истинны, а другыя въ лжу»). К последним относятся чувства вызываемые раскаянием и удовольствия ума, выражающиеся в созерцании. Проистекающие от потребностей тела удовольствия оцениваются как естественные, поскольку без них невозможна жизнь: «яже съ плътю суть сладости, овы суть естъствны туижде и на подобу, беж нихъ жити нельзе»¹⁹³. К ложным удовольствиям отнесены порожденные плотской склонностью чрезмерности: пьянство, сладострастие, пресыщения: «не нуждны ни естъствны, яко же есть пьянство и блудство и обедение»¹⁹⁴. В качестве нормы богослов предлагает держаться чувства меры, гарантирующее от причинения вреда человеку и позволяющие устремляться к истинным наслаждениям («добры же сладости тебе есть мнети»). Девственный образ жизни, как средство уклонения от нежелательных удовольствий он считает возможным. Но общей установки на аскетизм в связи с классификацией потребностей человека к удовольствиям он не делает.

К разделу «Об удовольствиях» примыкает раздел «О чувстве». Иоанн экзарх сокращает при переводе несколько глав, опуская рассуждения Иоанна Дамаскина о печали, страхе, гневе, способности воображения и переходит к подробной характеристике сенсорики. По его определению чувством является особая сила души, которая может воспринимать предметы: «Чувство есть сила душевная, приимительна вещьмъ»¹⁹⁵.

¹⁹² Богословие... Т. XIV (V,2). Л. 185b [S. 96].

¹⁹³ Там же. Т. XIV (V,2). Л. 186a [S. 96].

¹⁹⁴ Там же. Т. XIV (V,2). Л. 186b [S. 96].

Дается характеристика пяти органам чувств («чувства же удове») и описывается соответствующий каждому органу механизм чувственного восприятия. Зрение, способное различать цвета, формы, фигуры, расстояния и прочие свойства предметов. Данная чувствительная способность объясняется действием глаз через нервы на мозг: «чувитва же и удови виду яже из мождень жилы и очи чуеть же зрак...»¹⁹⁶. Органом слуха являются уши, которые распознают по силе слова и звуки и передают их через «жилы можденьы» в мозг. Обоняние действует через нос, поднимая пахнущие воспарения к мозгу: «обоняние еже бываеть ноздрьма въспущаюшама въспары къ мозгу»¹⁹⁷. Органом вкусового восприятия назван язык, который взаимодействует с нёбом. Этот орган, как и прочие, связан нервами с мозгом. Осязание через нервные волокна действует по всему телу и контролируется мозгом: «чувство есть осязание... отъ мождень жиламъ съходящамъ по всему телу»¹⁹⁸. В духе христианизированной платонической традиции мозг представлен центром нерво-писхической деятельности, куда сходятся по специальным каналам данные от чувственных ощущений.

Иоанн экзарх Болгарский не посчитал нужным включить в свою выборку из «Богословия» Иоанна Дамаскина главы, в которых рассматриваются разные проявления мыслительной способности, память, отличия внутреннего слова от произносимого, проявления страстей и энергий человеческих действий. Вместо углубления в психический мир человека он сосредотачивает внимание на важной в доктринальном смысле проблеме самовластия. Характеристике самовластия человека посвящены разделы: «О томъ еже въ насъ се же есть о самовластии» («О том, что в нашей власти, или о самовластии»), «О бывающихъ» («О случайностях»), «О яже не суть в насъ» («О том, что нам

¹⁹⁵ Богословие... Т. XIV (V,2). Л. 188a [S. 98].

¹⁹⁶ Там же. Т. XIV (V,2). Л. 188b [S. 98].

¹⁹⁷ Там же. Т. XIV (V,2). Л. 189b [S. 100].

¹⁹⁸ Там же. Т. XIV (V,2). Л. 191b [S. 102].

не подвластно»)¹⁹⁹. По логике эгзегета, если бы человек не был самовластен, то все постыдные поступки следовало бы тогда приписать Богу. Свободный выбор трактуется как действие, относительно которого человек размышляет в своей душе — следует ли ему поступить так или иначе. Подвластность человека судьбе («мармении») категорическим образом отрицается. При этом свобода личного выбора в некоторых случаях может быть ограничена действием промысла (раздел «О промысле»). Таким образом, свобода воли определяется как то, что находится исключительно во власти человека и не попадает под действие промысла: «еже бо есть въ насъ, то не промысла есть»²⁰⁰.

В труде Иоанна Дамаскина человек несколько раз охарактеризован через определение «малый мир» («въторая миру тварь»²⁰¹; «мала утварь человекъ есть»²⁰²). Поскольку в новейшей историографии не делается различия между употреблением термина Иоанном Дамаскиным и в апокрифах²⁰³, считаем необходимым указать на смысловое отличие одного и того же понятия, тем более, что текст «Богословия» позволяет составить представление о смысловом наполнении этого понятия. В апокрифах оно имеет пантеистическую окраску и имеет отношение к архаическим формам антропоморфного восприятия мироздания. Уподобление человека «малому миру» (микрокосмосу) встречаем в апокрифическом «Галеново на Гиппократе»²⁰⁴ и в сказании о сотворении Адама из «Беседы трех святителей»²⁰⁵.

¹⁹⁹ Богословие... Т. XIV (V,2). Л. 193b—204b [S. 104—116]. Глава «О том, что находится в нашей власти», как повторение уже сказанного.

²⁰⁰ Там же. Т. XIV (V,2). Л. 207b [S. 120].

²⁰¹ Там же. Т. XIV (V,2). Л. 175a [S. 86].

²⁰² Там же. Т. XIV (V,2). Л. 182a [S. 92].

²⁰³ Чумакова Т.В. Человек и Космос: пневматология и стихиология в Древней Руси // Философский век. Альманах. Вып. 7: Между физикой и метафизикой. СПб., 1998. С. 325—326.

²⁰⁴ Космологические произведения в книжности Древней Руси. Т. 1. С. 597.

²⁰⁵ Щапов А.П. Сочинения. Т. 1. СПб., 1906. С. 102. Примеч.

Уподобление микрокосмоса макрокосмосу имеет в «Беседе» мифологическую окраску, ибо тело человека, как и тело мифического первопредка, отождествляется с частями Вселенной.

В других апокрифических текстах о создании Адама хотя прямо и не говорится о том, что первый человек представляет собой малый мир, уподобленный большому, но реально повествуется о соотношении частей тела сферам мироздания. Обычно восемь частей, из которых создается Адам, уподобляются одновременно и четырем стихиям, и космическим сферам²⁰⁶. В «Богословии» нет и намека на уподобление человека Космосу. Понятие употребляется в аллегорическом смысле, характеризуя человека как зрителя, вместившего в себя представление о всем видимом творении, как существо, способное умопостижимой сфере: «примешаетъ же ся мыслнымъ к бесплоднымъ и разумнымъ естествомъ помышляя и разумевавая и расуждая ...темъ мала утварь человекъ есть»²⁰⁷. Сущностного смешения природных начал человека с ноуменальной божественной сферой онтология трактата не предполагает. Речь идет о том, что приобщится к божественному и ангельскому человек способен только умом. Только в таком смысле малый мир способен вместить в себя мир как целое.

Само собой разумеется, что антропологические воззрения Иоанна Дамаскина были бы охарактеризованы неполно без учета его экзегезы на догмат воскресения умерших. Этому посвящен заключительный раздел «Богословия» под названием «О въскрьсении». Воскрешение мертвых определяется как вторичное соединение души и тела некогда умершего человека:

²⁰⁶ Мочульский В. Следы народной Библии в славянской и древнерусской письменности. Одесса, 1893. С. 70–71; Громов М.Н. Апокрифическое сказание о сотворении Адама в составе сборника середины XVII в. из Румянцевского собрания // Записки Отдела рукописей ГБЛ. Вып. 46. М., 1987. С. 79; РНБ. Кир.-Бел. № 22/1099. Л. 5176; РНБ. Кир.-Бел. № 11/1088. Л. 2796.

²⁰⁷ Богословие... Т. XIV (V,2). Л.181b–182a [S. 92].

«въстание бо есть въторое падѣшааго стание»²⁰⁸. В этом кроется отличительный признак человека от животных и обусловлено это двусоставной природой телесно-душевного существа. Обретшие по втором пришествии Христа нетление и бессмертие обновленные люди на Страшном суде определяются либо в огонь вечный на муки, либо в радостную вечную жизнь с ангелами и сами Господом. Поскольку в делах добродетели и порока душа и тело являлись соучастниками, то обоим им вместе уготовано воздаяние: «ни доброты, ни зѣли душа сътвори бес плѣти, въ правду убо обе купне и отдания получите»²⁰⁹. Такова четко выстроенная и логично обоснованная концепция человека Иоанна Дамаскина.

Первые результаты влияния переводной экзегезы на оригинальную русскую мысль наглядно демонстрирует «Палей Толковая». Этот фундаментальный труд отечественного автора появился в домонгольскую эпоху²¹⁰. По составу произведения можно судить, что на момент создания произведения его автор был знаком с содержанием трудов Севериана Габальского, Иоанна Златоуста, Епифания Кипрского, Ефрема Сирина, Мефодия Патарского, Козьмы Индикоплова, Иоанна Дамаскина. Некоторые сведения составитель «Палеи» заимствовал из бо-

²⁰⁸ *Des Hl. Johannes von Damascus*. «Ἐκθεσις ᾠκριβῆς τῆς ὀρθοδόξου πίστεως» in der Übersetzung des Exarchen Johannes / Herausgegeben von Linda Sadnik // *Monumenta linguae slavicae dialecti veteris*. T. XVI (V, 3) / Ed.: R. Aitzetmüller, L. Sadnik, E. Weiher. Freiburg, 1983. Л. 343а (S. 98).

²⁰⁹ Там же. Л. 346а (S. 100).

²¹⁰ Точной даты создания не установлено. Некоторые ученые относили «Палею Толковую» к числу древнейших книг отечественной письменности (Успенский В.М. Толковая Палей. Казань, 1876. С. 127; Жданов И.Н. Сочинения. Т. 1. СПб., 1904. С. 468). Ранняя датировка связывалась с уверенностью в южнославянском, или даже византийском происхождении сочинения. Текстологи обосновывают русское происхождение текста и обычно датируют его создание XIII столетием (Михайлов А.В. К вопросу о тексте Книги Бытия пророка Моисея в Толковой Палее // Варшавские университетские известия. 1896. № 1. С. 21; Истрин В.М. Исследования в области древнерусской литературы. СПб., 1906. С. 46).

лее или менее обширных извлечений в сборники и компендиумы богословского характера. Но нельзя сбрасывать со счетов, что до татаро-монгольского нашествия монастырские книгохранилища уже располагали, по крайней мере, минимумом основных святоотеческих текстов, представлявших разные богословские направления.

По своим признакам «Палея» является произведением энциклопедическим, охватывавшим своим содержанием различные аспекты бытия мира и человека. Наряду с компиляцией заимствований из святоотеческого наследия в ней воспроизводятся сведения самого широкого характера: естественнонаучные, астрономические, календарные, медицинские, географические, климатологические, исторические. В жанровом отношении «Палея Толковая» относится к произведениям полемической экзегезы²¹¹. При этом богословские построения сопрягались с решением сугубо философских проблем онтологического, гносеологического, историософского и в том числе антропологического значения²¹². Философская проблематика в «Палее», как

²¹¹ Многогранное синкретическое содержание закопановано в полемический контекст произведения. «Толковая Палея» — сборник, довольно пространно цитирующий книги Ветхого Завета, не имевшие на Руси полных списков до Геннадиевской Библии. Ветхозаветные сюжеты и их богословские толкования сопровождаются комментариями полемической антииудейской направленности. Обличение «жидовина» — сквозная и идейно важная для составителя «Палеи» тема произведения. С прошлого столетия и до нынешних дней в научной среде встречается мнение о преобладающей антииудейской направленности «Толковой Палеи» (см.: *Истрин В.М.* Исследования в области древнерусской литературы. СПб., 1906. С. 70–72; *Кожин В.* Книга бытия небеси и земли // *Волшебная Гора: Философия, эзотеризм, культурология.* Т. VII. М., 1998. С. 2).

²¹² *Щеглов А.П.* Философское содержание «Толковой Палеи» по материалам русских рукописей / Дис. канд. филос. наук. М., 1994; *Милюков В.В.* Палея Толковая и ее религиозно-философские особенности (о расширении проблемного поля памятника в свете традиции его изучения) // *Судьба России в современной историографии. Сборник научных статей памяти д.и.н., проф. А.Г. Кузьмина.* М., 2006. С. 502–515.

и вообще в христианской экзегезе, присутствует имплицитно, будучи синкретически слитной с теологией²¹³.

Тематически начальные разделы «Палеи Толковой» начинались «Шестодневом» и содержали толкования на бытийные разделы Библии. Сущность человека подробным образом характеризуется при описании шестого дня творения. В этом разделе «Палеи» разъясняется специфика взаимодействия души и тела, а так же целый ряд физических особенностей организма человека. Благодаря насыщенности содержания самой разнообразной информацией, «Палея Толковая» получила широкое распространение в древнерусской книжности²¹⁴. К сожалению,

²¹³ Пустарнаков В.Ф. Зарождение и развитие философской мысли в пределах религиозной формы общественного сознания эпохи Киевской Руси // Отечественная общественная мысль эпохи средневековья. Киев, 1988. С. 41; Абрамов А.И. К проблеме вычленения философского слоя в средневековых русских текстах // Там же. С. 41–45; Сухов А.Д. Русская философия. Особенности, традиции, исторические судьбы. М., 1995. С. 43–47.

²¹⁴ Толковый тип «Палеи» является одной из трех разновидностей сочинения с таким названием. Наряду с толковой редакцией выделена так же редакция «Палеи Хронографической» и т. н. Промежуточная редакция между толковым и хронографическим типами палейного повествования (об этом см.: Истрин В.М. Редакции Толковой Палеи. СПб., 1907; Рыстенко А.В. Материалы для литературной истории Толковой Палеи // ИОРЯС. 1908 Т. XIII. Ч. 2. С. 324–350; Адрианова В.П. К литературной истории Толковой Палеи. Киев, 1910. С. 5–7, 26–29; Творогов О.В. Древнерусские хронографы. Л., 1975. С. 12–13, 18, 31–33; Словарь книжников и книжности Древней Руси. Вып. I: XI–первая половина XIV в. Л., 1987. С. 286). Все три редакции «Палеи» содержат общий для них шестодневный раздел, в котором рассматривается антропологическая проблематика. О широте распространения данного памятника в древнерусской письменности и списках, которые его представляют, см. — Мильков В.В. Палея Толковая: редакции, состав, религиозно-философское и энциклопедическое значение памятника // Палея Толковая. М., 2012. С. 601–629.

число публикаций и исследований памятника далеко не отвечает тому значению, какое он занимает в отечественной культуре²¹⁵.

Автор «Палеи Толковой» начинает повествование о человеке с обличения иудеев, предваряя антропологическую тематику христологическими и тринитарными рассуждениями. Библейский постулат «Сотворим человека по образу нашему и по подобию» (Быт. 1, 26) в контексте повествования является отправным аргументом для опровержения ветхозаветного монотеизма. Характер доказательств соответствует принятым у христианских богословов толкованиям Предвечного Божьего совета. Автор опровергает мнение своих оппонентов, видевших в библейском стихе указание на собеседование Бога с ангелами, либо собственной премудростью. В духе буквалистской экзегезы проводится мысль об участии в Великом совете трех Лиц Троицы²¹⁶. Чаще всего в экзегезе на шестой день творения

²¹⁵ Первое малотиражное издание памятника сейчас практически недоступно (Палея Толкова по списку, сделанному в Коломне в 1406 г. / Труд учеников Н.С. Тихонравова. Вып. 1–2. М., 1892–1896). В интерполированном виде текст Толковой редакции дважды вводился в оборот (Палея Толковая. М., 2002. Переиздание: М., 2012). Издавались так же извлечения из «Толковой Палеи», в том числе и публикация ее антропологического раздела (Толковая Палея. До-человеческий цикл творения // Волшебная Гора: Философия, эзотеризм, культурология. Т. VII. М., 1998. С. 211–241; «Палея Толковая». Антропологический раздел // Громов М.Н., Мильков В.В. Идейные течения древнерусской мысли. СПб., 2001. С. 561–712; «Палея Толковая» и содержащаяся в ней проблематика космологического характера // Космологические произведения в книжности Древней Руси. Вып. 2. СПб., 2009. С. 158–369).

²¹⁶ «Палея Толковая». Антропологический раздел // Громов М.Н., Мильков В.В. Идейные течения древнерусской мысли. СПб., 2001. Л. 21г–25г. Здесь и в последующем делаются отсылки к тексту по списку ГИМ. Барс. № 620 по указ. публикации с обозначением листа рукописи и страницы перевода в данном издании (далее: Палея...).

обращалось внимание на то, что первые творения создаются одним словом, а к делу создания человека непосредственно приступает сам Творец. В «Палее», как и в других произведениях христианской книжности, создание человека представлено как совместное дело участников Совета.

Вслед за полемическим разделом следуют несколько блоков, в которых антропологическая проблематика рассматривается с разных точек зрения. Некоторые из этих блоков получили название непосредственно у самого составителя труда: «О сотворении человека», «Слово о частях и членах тела», «О душе, уме и мысли», «О человеческом теле». Два фрагмента текста антропологического раздела, хотя и имеют тематическую завершенность и обособленность внутри повествования, остались без названия. По содержанию их можно было бы озаглавить: «О рае и сотворении Евы», «Сказание о семени». При написании этих разделов создатель «Палеи» пользовался разными источниками, из которых опознаются извлечениями из «Шестоднева» Иоанна экзарха Болгарского, главным образом из той части, в которой воспроизводится «Шестоднев» Севериана Габальского. Некоторые из фрагментов восходят к «Богословию» Иоанна Дамаскина. Еще имеется заимствование из трактата «Об устройении человека» Григория Нисского, а также к сведениям, восходящим к ветхозаветным апокрифам. Источники целого ряда текстовых блоков антропологической тематики пока не выявлены. Вполне возможно, что по крайней мере некоторые из них являются авторской переработкой идей Иоанна экзарха Болгарского.

Отправной точкой рассуждений в разделе «О сотворении человека» являются свидетельства Книги Бытия о создании венца творения. Сначала отличная от всех творений сущность человека описывается «Палеей» в общем виде: как Господь взял некоторую часть праха земного и создал из него «сосуд телесный», а потом создал душу и, приложив силу Духа святого, дуновением вложил ее в тело. Автор специально предо-

стерегает, что душа в результате вдуновения не получила Божественной природы, ибо не сам Дух святой стал душой²¹⁷. Таким образом, предупреждается пантеистическое понимание человеческой сущности, что, видимо, представлялось создателю «Палеи» актуальным по причине инерционности языческого мироощущения, с точки зрения которого все в действительности воспринималось обоготворенным.

Далее речь идет о признаках человека, отличающих его от прочих творений. Внешним признаком, согласно «Палее», является прямохождение. Идея, своими генетическими корнями, восходит к античности. Об отличии человека от животных по принципу прямохождения высказывался Аристотель²¹⁸. Но в данном случае христианским смыслом ближе Платон, который говорил, что «голову, являющую собой наш корень, божество простерло туда, где изначально была рождена душа...»²¹⁹. Платоновский посыл в «Палее» озвучен уже в духе понятий вероучения. Верхнее положение головы на распрямленном теле объясняется тем, чтобы «горе зрети къ творцю»²²⁰.

Специальное внимание уделено характеристике онтологических свойств душевной сущности человека. Для этой цели используются идеи Севериана Габальского, которые заимствованы из принадлежащих экзегету компилятивных частей «Шестоднева» Иоанна экзарха. Общий смысл сводится к следующему. Душа хотя и является творением, но творением бесплотным, невидимым. Она не создана из какого-либо иного вещества и по своим качествам отлична от творений вещественного свойства («члская бо душа несть от вещи иная никакоея же;

²¹⁷ Палея... Л. 276 (С. 658).

²¹⁸ Аристотель. История животных. I. 62.

²¹⁹ Платон. Тимей. 90. Этимологически в греческом языке, слово «человек» имеет значение — «смотрящий вверх». Положение головы символизирует вознесение мыслей, что по Платону, означало «уметь рассуждать» (Платон. Кратил. 399с).

²²⁰ Палея... Л. 286 (С. 659).

бесплотна оубо и невидима и не разоумно от телесныя толстот отлоучень»²²¹). Нематериальностью души человек отличается от животных и птиц, душой которых является кровь, созданная из материальных первоначал. Поэтому со смертью животных их души обращаются в прах, а души людские — бессмертны и по втором пришествии Господа ожидается соединение их со своими телами. Подобные особенности человеческой природы обязывают каждого заботиться о будущей судьбе своей души при этой жизни.

«Слово о частях и членах тела» представляет собой сильно сокращенное заимствование из VI Слова «Шестоднева» Иоанна экзарха Болгарского, где исходный палеяному заимствованию текст читался в виде самостоятельного микротрактата по анатомии и физиологии человека. В древнерусской книжности — это самый насыщенный медико-биологическими сведениями текст, обобщающий антропологические идеи Аристотеля, Платона и Галена. Не смотря на сокращения, постулаты трактата придают антропологическому разделу «Палеи» высокое по средневековым понятиям качество научности.

В содержании «Слова о частях и членах тела» преобладает биологическая составляющая, но более всего внимания уделено тем органам, с которыми связывается нервно-психическая деятельность. Подробным образом характеризуется голова и ее внутреннее устройство. Череп рассматривается не просто как костная оболочка верхней части человеческого тела, но по признаку черепных швов дифференцируются мужские и женские черепа. В данном случае воспроизводится веками удерживавшееся ошибочное мнение Аристотеля, уязвивавшего половую

²²¹ Палея... Л. 286 (С. 659). Принятое в Ветхом завете отождествление душ животных с кровью (Лев. 17, 14) было распространено еще в античности. В противопоставлении душ животных и человека можно видеть аналог Аристотелевскому сравнению плотских душ животных с бесплотной животельной силой души человека (История животных. I. 19; III. 90—93).

принадлежность с количеством швов на черепной коробке²²². Мозг описывается как бескровный и холодный орган, куда от глаз тянутся нервные окончания (за них, судя по тексту, принимались анатомически наблюдаемые жилы).

Разъясняется физиология передачи в мозг звука. Согласно «Слову» ухо связано с внутренним ухом (евстахиевой трубой) куда входит звучащее слово и по той трубе поступает к губам и глотке, а уже от них жила протягивается к мозгу и передает туда звуковой сигнал. Мозг рассматривается как место локализации ума, а ум понимается как разумная и могущественная сила бесплотной души. Умная сила души представлена сидящей на высоком престоле. Она все видит и все слышит при помощи поднимающихся по «жилам» сведений («...жилы к мозгу. и ту абие доводит глас. ту же убо и сим разумная же и державная сила бесплотная же душа яко царица на высоте месте сяди. и слышима я разумеет скоро. и еже очыма видено будетъ. восходящыми жылами. к нему разумеает»²²³). Ум уподоблен владыке, которому душа повинуетя как царю («дух душу сказуяи. ум же поя владыку. ему же повинуетя аки царю»²²⁴). Если характеристика мозга и органов чувств дана по Аристотелю²²⁵, то идея локализации ума в мозгу чисто платоническая²²⁶. Эту идею Платон воспринял от Алкмеона, а Аристотель резко критиковал эту теорию, считая центром душевной и нервно-психической деятельности сердце²²⁷. Образ царя-ума, который распоряжается слугами-чувствами, также воспринят от Платона²²⁸.

²²² Аристотель. История животных. I. 40. О заблуждении Аристотеля см.: Старостин Б.А. Примечания // Аристотель. История животных. М., 1996. С. 425–426)

²²³ Палея... Л. 597–598 (С. 660).

²²⁴ Там же. Л. 598 (С. 660).

²²⁵ Аристотель. История животных. I. 67–68.

²²⁶ Платон. Тимей. 73b–d.

²²⁷ Аристотель. История животных. I. 49.

²²⁸ Платон. Государство 453e; Федр 247c; 249b–c; Федон 66a–b, 79c, 80a, 49b.

Эту платоническую идею, как было показано выше, проводили в жизнь такие крупные мыслители Древней Руси, как Никифор и Кирилл Туровский.

К суждениям о царе-уме примыкает гносеологический пассаж, в котором повествуется об умственных познавательных способностях. В этом пассаже говорится, что бесплотный ум, будто на крыльях способен возноситься на безмерную высоту, где он созерцает красоты небесные²²⁹. В этой своей способности прикасаться к занебесному, ум сравнивается с душевным оком: «яко око душевное умъ проискаше»²³⁰. Именно через это «душевное око», по убеждению составителя, человеку открываются знания высшего порядка. Высказывание «Палеи» по данному вопросу не является оригинальным. Сравнением ума с душевным оком из древнерусских мыслителей пользовался платонически мудрствовавший митрополит Никифор²³¹. Аналогичное уподобление встречаем и у некоторых крупных христианских экзегетов (Иоанн Дамаскин, Михаил Пселл). Умственное познание они рассматривали как высшую из разумных способностей души, способной устремляться к божественному. Получается, что автор «Палеи» находится в русле многовековой христианской традиции. Но есть и смысловые оттенки. Нацеленность на небесное рассматривается им как естественное устремление ума, которому мешает отягощенность телесным: «аще ли убо тело поработит душу, и умъ нечистоты и всякаго скаредия исполнится погубили время. и в бесконечную и в погибель вовлечется»²³². В данном случае недвусмысленно формулируется установка на аскетическое восприятие действительности. Поэтому для умной души ставится задача подчинить себе «телесный сосуд»²³³. В данном контексте формулируется

²²⁹ Палея... Л. 29а. (С. 660).

²³⁰ Там же. Л. 29в. (С. 661).

²³¹ ГИМ. Син. № 496. Л. 352б (публикацию см.: Послания митрополита Никифора. М., 2000. С. 65).

²³² Палея... Л. 29в (С. 660).

²³³ Там же.

довольно парадоксальная мысль, что ум, в своих познавательных устремлениях, вроде бы не нуждается в данных телесных чувств вообще и способен внеэмпирически созерцать блага всякой вещи: «...умъ же никако же телесных требуя чювьствъ но и паче от них изступая соглядает всея благаия приходит»²³⁴. Если сравнить этот раздел с первоисточником, нельзя не увидеть, что по сравнению с «Шестодневом» имеет место сокращение текста, в котором говорилось о роли чувственного ощущения в познании. При восприятии новой редакции может сложиться впечатление, что умственная деятельность отрывалась от эмпирии. Но речь все же должна идти не о смысловом искажении, а о тенденциозном подходе к решению проблемы. Составитель «Палеи», с позиций негативного отношения ко всему плотскому, просто не посчитал нужным в данной части повествования уделять внимание чувственному познанию, как весьма несовершенному в сравнении с восприятием высших истин. Вряд ли его нужно относить к идейным врагам эмпиризма. Он оперирует понятными для аскета категориями, поэтому и сосредоточил все внимание на способности ума к трансцендентированию, не нуждающемуся в опоре на чувственный опыт, ибо представления о надприродном внеэмпиричны. Механизм чувственного познания, физически ощущаемой действительности, рассмотрен в «Слове о частях и членах тела», а так же в других частях антропологического блока, где характеризуются телесные качества человека. В частности, раздел «О душе, уме и мысли» вводит эмпирическую составляющую гносеологии, что не дает оснований для вывода об искажении компилятором и редактором разных источников общих принципов христианской гносеологии. Оснований для обвинения автора «Палеи» в игнорировании чувственных актов познания нет. Чувственность — это элементарная и начальная стадия далеко не глубокого познания. Однако установка на абстрагирование от всего материального преобладает. Мысли о Божественном здесь по-прежнему не связаны

²³⁴ Палея... Л. 29в (С. 661).

с чувственностью. Они предстают некими внеэмпирическими образами трансцендентности. Это сверхъестественное знание (круговращение идей, чистое умозрение, припоминание) независимо от данных опыта. Оно может быть получено либо путем откровения, либо в следствие умозаключения. Сформулированный ранее принцип возможности познания трансцендентного вне чувств остается в силе. Таким образом, «Палея» подводит к выводу о важности умозрения. Автор находится на пути от мистики к теологическому рационализму. В общем и целом в антропологических характеристиках составителя «Палеи» занимала проблема отношения человека к трансцендентной реальности. По сути дела, предпринимая редакторскую правку компилятивных заимствований, он мыслит в духе Платона, согласно которому умопостигаемое возможно созерцать «при помощи рассудка, а не посредством ощущений»²³⁵.

Раздел «О душе, уме и мыли» можно рассматривать как логическое продолжение темы психических качеств человеческого существа, которые оцениваются с позиций душевно-телесного единства. В разделе предлагается изъяснение чуда соединения тленной и бессмертной субстанций. В нем говорится о том, что душа животворит тело и управляет им. Она имеет легкую и тонкую природу и без нее тело, а по сути дела, человек, как таковой, не может проявлять своих умственных способностей. Согласно тексту, душа, во взаимосвязи с сердцем и мозгом, рождает духовные образы («умныя съвести»). Рождение этих образов, собственно, и представляет умственную деятельность. Сердце и мозг в равной мере контролируют разумную мысль, а сама мысль способна проникать в невидимые телесными очами места. Прикоснувшись к сокровенному, мысль возвращается к человеку, делая его сопричастным ангельского ликования и направляя еще большие устремления к Богу. Органы, контролирующие таковое состояние, — это сердце и мозг. Если они не

²³⁵ Платон. Государство. 511c—d.

согласны друг с другом, то душа соскальзывает на порочный греховный путь, увязает в страстях плоти²³⁶.

Поскольку духовное состояние ставится в зависимость от телесных органов, в рамках палейного повествования дается разъяснение физиологических основ психических процессов. Сердце названо «властелином», который располагается посреди груди и является сосредоточением сходящихся к нему жил. По ним приходит пища и по ним же растекаются соки, питающие тело. По этим же жилам передаются различные внешние ощущения, которые так же сообщаются членам тела²³⁷. Мозг, имеющий серовато-белую слоистую консистенцию, в очередной раз уподоблен «царю», который, воспринимая звуки и запахи, передает мысли сердцу и душе²³⁸. Получается, что умственная деятельность в равной мере порождается как мозгом, так и сердцем, в союзе рождающим духовный мир человека.

Как следует из палейного повествования, в данном месте компилятивной конструкции произведения наблюдается отступление от принципов, заявленных в «Слове о частях и членах тела». Там единственным органом, ответственным за умственно-психическую деятельность назван мозг. Здесь же изложена уже иная точка зрения, согласно которой ум, как разумная часть души, связывается не только с мозгом, но и с сердцем. Именно на сердечной основе всех умственных процессов настаивал Аристотель²³⁹. Составитель «Палеи» в данной части компиляции отражает компромиссную точку зрения, разделяя ответственность мозга и сердца за деятельность ума. Содержание подводит к однозначному выводу о том, что деятельность двух важнейших телесных органов рождает духовные образы (мысль). Однако можно видеть, что сердце здесь не вполне

²³⁶ Палея... Л. 40б–41г (С. 675–676).

²³⁷ Там же. Л. 41г (С. 676).

²³⁸ Там же.

²³⁹ Старостин Б.А. Аристотелевская «История животных» как памятник естественно-научной и гуманитарной мысли // Аристотель. История животных. М., 1996. С. 50).

равноправно с мозгом. Оно отвечает не за всю умственную деятельность, а лишь за ее эмоциональный аспект.

Раздел «О рае» соприкасается с антропологической тематикой в той части, где повествуется о творении Евы. Здесь событие грехопадения рассматривается через призму категорий добра и зла. Содержательно повествование максимально привязано к бытийной основе ветхозаветного повествования, а в экзегезе заметно влияние толкований на соответствующие постулаты Книги Бытия Севериана Габальского (через «Шестоднев» Иоанна экзарха) и Иоанна Дамаскина. С антропологической точки зрения более интересным представляется «Сказание о семени», посвященное проблемам эмбриологии и диетологии материнства. В энциклопедическом составе «Палей» это вполне законченный блок медико-биологического содержания.

Сначала в «Сказании о семени» провозглашается, что зачатие в женском лоне совершается путем смешения одушевленного семенного извержения с женской кровью. В результате излияния семени душевное и чувственное соединяются вместе. От женщины плоду дается материнская кровь, которая под действием мужского одушевленного семени превращается в плоть, а от мужского семени образуются у плода кости и жилы: «от студенаго мужскаго семени ...в костяну и жилаву претворяется силу. и от жены ж противу совокупленее воздается кровь тепла естеством сущи. и от студенаго мужска семени смерзшыся въ плоть претворяется по семенному смешению»²⁴⁰. Таким образом, резюмирует составитель, мать принимает в себя невидимое плотскими очами, для воплощения будущего двуприродного существа согласно срокам в видимый образ.

Далее в развитие темы привносится противоречие. В тексте постулируется, что на пятом месяце плод получает свои душевные силы и уже душевно-плотский организм созревает до момента рождения: «...въ 5-й месяць оживающу душевною силою.

²⁴⁰ Палей... Л. 38в (С. 672).

и съвершену телеси бывшу приспевает рождение на свет готовя-ся»²⁴¹. Автор не оставил незамеченным противоречие и поясняет читателю, что после первого семенного слияния в лоне засеивается лишь небольшая сила, дающая толчок развитию: «по первому смешенью семенному. и худую ону в ложеснехъ восиявше силу. яко ж бо и вся от небытия в бытие приведет»²⁴². Дело в том, что вопрос о соединении души с телом в лоне матери христианскими мыслителями трактовался по-разному. Первоначально постулируя зачатие одушевленного плода составитель «Палеи» выражает строго ортодоксальную точку зрения, которой придерживались такие крупные богословы, как Иоанн Златоуст, Кирилл Александрийский, Иоанн Дамаскин. Но в его распоряжении находился «Шестоднев», в котором изложен аристотелевский взгляд на процесс зачатия²⁴³. Там утверждается, что вхождение души бывает после оформления у плода человеческого облика, что согласуется с трудами Стагирита, который рассматривал душу как энтелехию, т.е. как возможность и форму тела²⁴⁴. Эта концепция подверглась осуждению на V Вселенском Соборе 451 г. В некоторых древнерусских источниках нашел отражение факт споров вокруг данной проблемы²⁴⁵. Составитель «Палеи», судя по всему, также понимал неоднозначность решения проблемы и попытался согласовать противоположные точки зрения. Он не хотел отказываться от изложенной в «Шестодневе» аристотелевской концепции душевно-телесного единства, хотя и излагает ее не путем цитации, а как принцип. Но в его компиляции воспроизводится так же концепция всевания души вместе с семенем. Причем описание этого процесса дается с позиций крайнего неприятия плотского начала, которое оскверняет душу. Согласование противоположных точек зрения

²⁴¹ Палея... Л. 39а (С. 673).

²⁴² Там же. Л. 39б (С. 673).

²⁴³ Ср.: Шестоднев... Л. 220б–222б (С. 793–794).

²⁴⁴ Аристотель. О душе. 412а 20–412б 25.

²⁴⁵ Энциклопедия русского игумена. С. 141; РНБ. Погрод. № 1121. Л. 141.

сводится к одной авторской ремарке, поясняющей, что одушевление в момент оплодотворения, собственно является не вполне одушевлением, а лишь сообщением зародышу движущей силы его развития. Собственно, человеческая душа дается будущему ребенку на пятом месяце. Предпочтения, которое составитель «Палеи» отдает аристотелевской эмбриологии, очевидны, хотя он и пытается в то же время оставаться в рамках освященного святоотеческим авторитетом мнения.

Эмбриология в «Палее» сопряжена с диетологическими суждениями. Рост плода связывается с поступлением пищи, которая питает плоть младенца в утробе. В связи с этим даются диетологические рекомендации, по благоприятному развитию плода. Если женщина не пьянствует и не объедается, а принимает полезную пищу, то это способствует благоприятному развитию ребенка: увеличивает кости, мозг, жилы и члены тела делает сильными. Чрезмерное же потребление пищи способно повредить зрению и голове, а телу придать пятна и трещины. Отдельно рассматривается влияние качества питания на появление волосяного покрова или проплешин²⁴⁶. Характерно, что проблема влияния пищи на формирование душевных качеств здесь не затрагивается. Оно и понятно, отсутствует четкость в понимании этапов душевно-плотского развития человека до его появления на свет.

Закономерно, что кроме разъяснения начального этапа человеческой жизни, освещается и проблема смерти. Этому посвящена главка под названием «О человеческом теле». Начало ее является пересказом одного из пассажей VII главы трактата Григория Нисского «Об устроении человека»²⁴⁷. Именно этот текст входит в состав извлечений из названного труда экзеге-

²⁴⁶ Палея... Л. 39в—39г (С. 673).

²⁴⁷ Ср.: Григорий Нисский. Об устроении человека / Перевод, прим. и послесловие В.М. Лурье. СПб., 1995. С. 88.

та, которые в переводе уже были известны заинтересованному отечественному читателю в домонгольское время²⁴⁸. Здесь говорится, что тело человека, состоявшее из четырех элементов, каждый из которых обладал своим качеством, разлагается по смерти, а составлявшие составные элементы человека отходят к своим стихиям. Душа здесь уподоблена ртути, которая разлившись на множество капель, не смешивается с землей, т.е. прибывает при разложившихся частях тела. Именно душе отводится роль формы, которую вновь обретает воскресшее тело после второго пришествия Христа²⁴⁹.

В целостном виде антропология Григория Нисского «Палей» не изложена, но важный и весьма характерный постулат ее получил отражение в труде, в связи с рассмотрением эсхатологического аспекта антропологической тематики. О влиянии антропологических идей Григория Нисского в Древней Руси надо сказать особо, коль скоро некоторые его тексты были переведены достаточно рано и стали известны составителю «Шестоднева».

Григорий Нисский исходил из того, что души по своему происхождению принадлежат внеприродному духовному миру и существуют по его законам. Это сущности нематериальные (по-

²⁴⁸ ГИМ. Син. № 141. Л. 185а—201а. Тексты Григория Нисского публиковались вместе с древнейшим списком «Богословия» Иоанна Дамаскина, к которому они были присоединены в конце рукописи. «Богословие» готовилось к публикации О.М. Бодянским, но труд вышел в свет уже после его смерти с предисловием А.Н. Попова (см.: Богословие св. Иоанна Дамаскина в переводе Иоанна, экзарха Болгарского // ЧОИДР. Кн. 4. 1877). В первую публикацию наряду с Предисловием Иоанна экзарха Болгарского и выборочным воспроизведением 48 глав «Богословия» (Л. 1а—179г), вошли также извлечения из 25—27 глав сочинения Григория Нисского «Об устройении человека» (Л. 185а—201а), а так же ответ на сомнения некоего неверного на возможность воскресения с извлечением из сочинения Григория Нисского «О воскресении» (Л. 201а—209а) и небольшой раздел об оживлении животных после зимней спячки (Л. 209а—210а).

²⁴⁹ Палей... Л. 42а—42б (С. 676).

добные ангельской природе) и вечные²⁵⁰. Экзегет констатировал, что в природе для покинувших тела душ, имеющих простую и отличную от материальности сущность, места нет²⁵¹. Обладающая разумными и невещественными качествами сущность не может пребывать в каком-то определенном месте²⁵². Из видимого мира явлений она переселяется в невидимую область²⁵³. С одной стороны, рай в трактовке экзегета, — это третье эфирное внеприродное небо, или «небесная земля», уготованная только избранным праведникам²⁵⁴. Но с другой — сфера инобытия, по Григорию Нисскому, не вписывается в картину мироздания. В шаровидном и постоянно вращающемся Космосе нет места для ада и рая, поскольку нет пространства их ограничивающего, а подземное и надземное места поочередно пребывают в свете и тьме²⁵⁵.

Посмертную участь человека Григорий Нисский призывает воспринимать не в буквальном значении библейских образов, а в духовном смысле²⁵⁶. Символическое понимание посмертной участи в творениях Григория основывается на том, что души могут переживать три состояния: сначала земное, связанное с жизнью в теле, а после смерти либо ангельское (небесное бытие праведных душ), либо преисподнее, аллегорически олицетворяющее смерть нечестивых²⁵⁷. Жизнь ангельская, как и преисподняя — это особое «невидимое и бесплотное состояние жизни» в котором пребывают души²⁵⁸. По сути, простираясь до небес,

²⁵⁰ Об этом см.: *Митрополит Макарий (Оксиюк)*. Эсхатология св. Григория Нисского. М., 1999. С. 265–273. Поскольку по Григорию Нисскому душа телесно не локализуема, она пребывает одновременно в теле и вне его (Указ. соч. 277).

²⁵¹ *Григорий Нисский*. Творения. Ч. IV. С. 207.

²⁵² Там же. С. 248–249.

²⁵³ Там же. Т. III. С. 371.

²⁵⁴ Там же. Ч. I. С. 73; Ч. II. С. 378.

²⁵⁵ Там же. Ч. IV. С. 247–248

²⁵⁶ Там же.

²⁵⁷ Там же. С. 249.

²⁵⁸ Там же. С. 263.

души не прекращают связи со своими телами²⁵⁹, обеспечивая воссоединение земного и небесного в момент финалистического преобразования мира. Этот аспект и получил отражение в «Палее», представляя душу не смешанной с прахом, но сохраняющей связь с ним и собирающей рассеявшиеся первоэлементы подобно ртути в новое тело. Именно образ ртути позволяет объяснить, что душа человека после его смерти находится и вне праха но одновременно связана с ним, знает свое и возрождает человека к возможной новой жизни. Упованием на будущую надежду человечества антропологический пассаж и заканчивается.

Как мы смогли убедиться, развитие антропологических идей в русской мысли за два с небольшим века ее существования претерпело значительную эволюцию. Оно осуществлялось под влиянием переводной книжности и в результате деятельности на Руси носителей идей христианской культуры. Достаточно рано от первого знакомства с разрозненными и далеко не всегда в рукописях систематизированными характеристиками сущности человека оригинальные русские мыслители перешли к созданию собственных антропологических построений, осуществляя сознательный отбор и создавая оригинальные интерпретации на основе известной им христианской экзегезы. Вместе с христианским наследием усваивались и содержащиеся в некоторых богословских традициях античные реминисценции, существенно обогащавшие и рационализировавшие антропологические воззрения наших средневековых предков. По материалам древнерусской книжности можно заключить, что уже с XII столетия учение о четверице первоэлементов и био-физиологические характеристики человека становятся неотъемлемым компонентом текстов на антропологическую тематику. Понятие о душе и нервно-психологической деятельности выходит далеко за рамки Писания и формируется за счет ассимиляции христианских идей с идеями Платона и Аристотеля. Таковым был ответ грамотного населения страны, пытавшегося понять суть человека с

²⁵⁹ Указ. соч. С. 230, 255.

точки зрения нового вероучения. Вершиной развития самостоятельной русской антропологической мысли стала «Палея Толковая», создатель которой демонстрирует необычайно широкий кругозор и, не выходя за рамки ортодоксии, оригинальность в развитии антропологических построений. Русская мысль слишком быстро осуществила тот шаг, который отделяет робкое ученичество от самостоятельного оригинального творчества. Уже в домонгольскую эпоху древнерусские мыслители прочно вставали на путь собственного развития.

Mil'kov V.V. Anthropological aspect of religious and philosophical thought of Old Rus.

In article, on the basis of the study of Old Rus written sources and analysis of scientific literature, research the anthropological aspect of religious and philosophical thought of Old Rus.

Keywords: anthropology, soul, body, feelings, Old Rus writing.

Тетяна Целік

КОНЦЕПТ «ВНУТРІШНЬОЇ ЛЮДИНИ» У ФІЛОСОФСЬКІЙ КУЛЬТУРІ КИЇВСЬКОЇ РУСІ

У статті розглядається один з провідних концептів філософської культури Київської Русі — концепт «внутрішньої людини» через його становлення на підставі переосмислення патристичного доробку Східних Отців і завдяки зусиллям давньоруських любомудрів. Зроблена спроба аналізу зв'язку цього концепту з іншими ідеями та концептами, зокрема з ідеями «серця», «мудрості», «страху Божого», «самовладдя людини».

Ключові слова: внутрішня людина, християнська антропологія, патристика, серце, мудрість, совість.

Звертаючись до теми філософської культури Київської Русі науковці найбільш часто виокремлюють історіософську та моральну проблематику, котрі достатньо широко подані у текстах XI—XIII ст., та є провідними у цій мислительній спадщині. Йдеться про офіційну книжно-християнську культуру освіченої еліти, бо, як відомо, в цілому духовна культура зазначеного часу переважно лишалася синкретичною, з потужним впливом язичницького компонента навіть у княжому середовищі. Впровадження християнського духовного досвіду та поширення його богословсько-теоретичного обґрунтування було формою свідомої діяльності давньоруських любомудрів, тому світоглядно-ціннісна система, що розповсюджувалася у Київській Русі, заслуговує на ретельне дослідження саме на підставі певних концептів, які вкорінювалися на слов'яно-руському ґрунті. Провідні східно-православні концепти отримували не лише своєрідну трансляцію з візантійсько-болгарської традиції, а й

переусвідомлювалися у новому культурному контексті завдяки зусиллям вітчизняних книжників.

Серед таких ідей ми хотіли б виділити концепт «внутрішньої людини», що і буде *предметом* нашого дослідження у цій розвідці. Метою аналізу ми вважаємо не лише виокремлення цього концепту у масиві літературно-філософської спадщини, а також його розгляд у зв'язку з іншими ідеями, що функціонували у давньоруському мислительному просторі. Наш інтерес до цього питання викликаний ще й тим, що, попри великий обсяг наукових досліджень у сучасній вітчизняній медієвістиці, спеціальну розробку проблеми «внутрішньої людини» ми зустріли лише одну — це дисертація філолога з Омського державного університету Є.В. Коськіної «Внутрішня людина у російській мовній картині світу: образно-асоціативний і прагматистичний потенціал семантичних категорій “простір”, “суб’єкт”, “об’єкт”, “інструмент”», захищена у 2004 р. [1]. Але, як видно з назви, наукові пошуки дослідниці сфокусовані у площині картини світу та її відтворення мовними засобами, й не виходять на рівень аналізу сутнісних антропологічних характеристик. У більшості медієвістичних досліджень проблема «внутрішньої людини» є своєрідним побіжним наслідком вивчення більш широкої антропологічної тематики різними авторами, починаючи з середини XIX ст. і до сьогодення.

Проблема людини взагалі є визначальною у філософії, але від однієї епохи до іншої відбувалася трансформація її розгортання як теоретичної та прикладної теми залежно від нагальних потреб соціуму конкретного історичного часу. Тому європейська середньовічна думка мала власну специфіку розгляду антропологічної проблематики, що зумовлювалося, у першу чергу, християнським типом світогляду на підставі Святого Письма та добробком мислителів патристичного кола. Ця наріжна проблема отримала чільне місце та була репрезентована декількома зрізами: отологічним, гносеологічним, психологічним, моральним, ціннісним, екзистенціальним, естетичним тощо. Дуалізм душі-

духу та тіла-плоті, зрозуміло, є ключовим питанням у корпусі патристичних текстів, але також достатньо вагоме місце посідає осмислення даної проблематики як зосередження на внутрішньому світі людини.

Подібна тематика багаторазово лунала у текстах східної патристики, бо у часи становлення християнської догматики та розповсюдження віровчення була наріжною для самовизначення як окремих людей, так і великих спільнот, особливо у часи боротьби з різноманітними єресьми. У більш пізній час вона ставала домінантною інтенцією на самовдосконалення будь-якої людини, адепта християнства, та мала імперативний характер завдяки наголосу на духовних зусиллях у спілкуванні зі Всевишнім. Наприклад, святий Григорій Ниський у трактаті «Про досконалість» писав: «Що закликає той, хто молиться, й до чого спрямовує око душі, те й залучає до себе молитвою; і таким чином, той, хто звертає погляд до сили (а сила є Христос) силою утверджується у внутрішньому чловеце, як каже апостол (Еф. 3: 16), а той, хто закликає премудрість (під якою знову розуміється Господь) робиться премудрим...» [2, с. 24]. Цей Отець Церкви далі у тексті розмірковує над високим призначенням того, хто носить ім'я християнина, та пише, що відповідно до цього імені людина має «...явити у собі силу, осиливши гріх, і премудрість, обираючи краще. А через вияв у нас премудрості та сили (першої — в обранні добродетельності, в утвердженні того, що розумно обрано) досягається досконалість життя» [2, с. 24].

Уривок з послання апостола Павла до ефесян, на який посилається візантійський мислитель IV ст., містить наступне: «...щоб Він дав вам за багатством слави Своєї силою зміцнитися через Духа Його в чоловікові внутрішнім, щоб Христос через віру замешкав у ваших серцях, щоб ви, закорінені й основані в любові, змогли зрозуміти зо всіма святими, що то ширина, і глибина й вишина, і пізнати Христову любов, яка перевищує знання, щоб були ви наповнені всякою повнотою Божою» (Еф. 3: 16-19). Як

бачимо, наведена цитата з Біблії дає підстави декільком рівням тлумачення, що й зробив Григорій Ниський, виділивши: 1) включеність людини у буття на рівні християнської онтології як істоти духовної, наділеною душею; 2) значення пізнання не лише як раціонального мислення та свідомого вибору, а й мудрого діяння, заснованого на вірі, премудрості також у її онтологічному сенсі, як ознаки буття, створеного мудрим задумом Господа, з одного боку, а з іншого — 3) премудрість як ознаку людського діяння, котре спирається на силу моральної інтенції прагнення добра, як любові, що мешкає у людському серці; 4) морально-ціннісний сенс людських зусиль та конкретна дія задля досягнення ідеалу досконалості.

Можна зробити висновок, що декілька шарів смислового поля перетікають та накладаються один на один. Нам думается, що саме у такому багатовимірному спектрі тлумачень і роздумів ця проблематика репрезентована у філософській культурі Київської Русі, де особливе місце мали і ідея премудрості як субстанційний атрибут Бога (з наголосом як на іпостасі Бога-Отця, так і на іпостасі Бога-Сина, втіленого Христа), і, зокрема, як «мудростьного життя» — ознаки свідомого вибору людиною власної світоглядно-моральної та життєвої позиції, і ідея самовладдя як вияву свободи такого морального вибору, і серця як осередку не стільки пізнання, скільки охоплення цілості буття усім духовним єством людини, бо у серці, по слову апостола Павла, наведеному вище, має оселитися Христос. Усі подані виміри концепту «внутрішньої людини» наявні вже у першій ґрунтовній пам'ятці вітчизняної філософської культури — «Ізборнику Святослава» 1076 р. Ми віддаємо першість цьому текстові як пам'ятці філософського змісту, створеній на вітчизняному ґрунті, навіть у порівнянні з однойменним збірником 1073 р., бо науковці дійшли висновку, що «Ізборник 1073 р.» є списком болгарського аналога, укладеного для царя Симеона, котрий, у свою чергу, був перекладеним текстом грецького протографа. Загальною думкою стосовно «Ізборника 1076 р.» є

визнання його укладеним Іоанном Грішним, котрий, за оцінкою С.В. Бондаря, включаючи до тексту статті та уривки з різних рукописів, здійснив їхній відбір цілком «осмислено і цілеспрямовано», що дозволило йому «...виявити своє власне ставлення до проблем, котрі стояли перед сучасним йому суспільством, і стати виразником деяких тенденцій, що у наступному стали визначальними та провідними у філософській культурі Київської Русі» [3, с. 67]. Зрозуміло, що пам'ятка літератури раннього середньовіччя на слов'янському ґрунті не могла бути нічим іншим, ніж компіляцією. Науковцями віднайдено приблизно половину з можливих грецьких текстів, залучених до «Ізборника 1076 р.», але навіть ці джерела, вміщені у академічному виданні пам'ятки 1965 р. грецькою мовою, мають суттєві розбіжності з текстом твору Іоанна [4, с. 703–824], що дає можливість казати лише про певні паралелі ідейного змісту, а не про механічну компіляцію. Добір уривків під рукою Іоанна ставав разом найбільш актуального та запитаного для давніх русичів, а саме — спробою дати відповідь на ключове питання: «Як жити людині?» [3, с. 75], — людині-неофіту, в землях, що прийняли хрещення менше, ніж століття до цього.

Наскільки вагомою була проблема людини взагалі у давньоруській філософській культурі можна показати, навівши лише статистичну кількість вживань слів «человѣкъ» і «чловѣкъ» з різними формами написання та відмінювання у «Ізборнику 1076 р.» [4, с. 1045–1046], що становить за нашим підрахунком 114 випадків. Або варто пригадати текст «Повчання» Володимира Мономаха з питанням-цитатою з «Псалтирі»: «Что есть чловѣкъ, яко помниши и?» [5, с. 396].

Серед залучених у текст «Ізборника» 1076 р. авторів — коло авторитетних отців Східної Церкви, праці яких є віхами у створенні християнського антропологічного вчення на підставі переусвідомлення античної, особливо елліністичної філософії. Один з небагатьох дослідників проблеми «внутрішньої людини» у патристиці, С.О. Чутченко, писав: «Можна сказати,

що для елліністичної філософії і християнської патристики ідея внутрішньої людини цілком збігається з діяльністю душі. Ця ідея, як для античної філософії, так і для отців Церкви, була пов'язана з ідеєю осягнення досконалості. Християнство таку досконалість уособлює в образі Ісуса Христа. І покликання кожного християнина в прикладі Ісуса Христа стати богоподібними через обожнення» [6]. Ми цілком погоджуємося з таким висновком, тим більше, що на початку нашої доповіді була наведена цитата з твору Григорія Ниського «Про досконалість» відповідного змісту, де духовні зусилля людини і є шляхом вдосконалення, та саме їх проголошено способом досягнення християнського ідеалу.

Тільки саме поняття «внутрішня людина» у тексті «Ізборника 1076 р.» не зустрічається. Але, що також було відмічено вище, концепт «внутрішньої людини» розшаровується на декілька складових, які мають самостійну концептуалізацію, зокрема, перетворюється на ідеї «мудрості», «серця» та «страху Божого». Завдяки ґрунтовному дослідженню С.В. Бондаря [3], перші два аспекти проблеми людини вже були висвітлені на прикладі текстів обох «Ізборників» (хоч іноді й побіжно, бо перед науковцем стояли більш широкі завдання філософського аналізу цих пам'яток). Не меншим за значенням у порівняльному аналізі збірок є й їхній моральний зміст, який також проаналізований С.В. Бондарем. Тому ми б хотіли звернути увагу та тему «серця», котра, з нашої точки зору, була висвітлена недостатньо.

Знову ж таки, навіть механічний підрахунок вживань слів «сърдьце», «сръдьце», «сърдьчьни», «сръдьчьни» на сторінках «Ізборника» 1076 р. складає 71 випадок [4, с. 1022–1023]. Сенсів, що позначено цими словами багато. З першої ж сторінки збірки, у «Слові некоего калугера про читання книг» сказано, що вони (книги) дають змогу зрозуміти смисл «въсѣмь сърдьцьмь възиштють его» [4, с. 157]. Далі у тексті «Ізборника» є: «размысль сръдьчьни» [4, с. 154],

«сърдѣчныи тръзаниемъ» [4, с. 548], «оумили ся сѣрдѣемъ и образъмъ» [4, с. 220], тобто подано ті зрізи, які ми спробували певною мірою класифікувати. Але проаналізувати усі сенси цих слововживань у даній розвідці ми собі за мету не ставимо, це буде предметом подальших досліджень, можливо, не одного науковця. У статті доповіді ми б хотіли також звернутися до авторських пам'яток часів Київської Русі, але й їхній аналіз, в силу обмежених можливостей статті, не буде ґрунтовним, радше — це спроба наблизитися до теми.

Першим текстом ми візьмемо «Повчання» Володимира Мономаха. Нам думається, що цей твір є найбільш репрезентативним, бо сам князь розкриває як привід, що спонукав його узятися за перо, так і показує переконання людини, котра свідомо викладала власні думки, підкріплюючи їх авторитетом слова Святого Письма та східних Отців. Одним з таких приводів для роздумів князя була складна ситуація, коли у часи розбрату й усобиць, брати пропонували йому взяти участь у поході та вигнати Ростиславичів з їхнього уділу, що могло розцінюватися як приваблива пропозиція у XI — початку XII ст. Але Володимир явив іншу форму поведінки, котра відповідала моральним настановам християнства, та, пишучи про все це, показав глибину власної екзистенціальної стурбованості правильністю морального вибору та рівень осмислення проблем внутрішнього світу людини. У частині цитат зі Святого Письма він демонструє намагання через свої переживання розібратися у порухах людської душі: «Вскую печальна еси, душа моя? Вскую смущаеши мя?» [5, с. 392].

Стрижнем людини, її внутрішньою духовною суттю у ієрархії цінностей князя, є совість («страх Божий»), що має бути у серці кожної людини. Таким чином, тема серця як осередку духовного первня людини у тексті «Повчання» отримує окреме розгорнення: «Первое, Бога дѣля и душа своя, страх имѣйте Божий в сердци своемъ и милостыню творя неоскудну, бо естъ начатокъ всякому добру» [5, с. 392]. «Правыя сѣрдѣемъ»

зрештою переможуть, а серця грішних будуть переможені їхньою власною зброєю: «Оружје ихъ внидетъ в сердца ихъ, и луци их скрушатся» [5, с. 394]. Щоб не стати грішником, та мати «душу чисту», як вчив Василь Великий, Володимир просить, звертаючись до Богородиці з молитвою, аби вона «отъими от убогаго сердца моего гордость и буесть, да не възношюся суетою мира сего» [5, с. 394-396]. Це найголовніше, що він хотів би заповісти нащадкам. А у своїх вчинках, зокрема у хресному цілуванні, аби клятва не була пустою, просить князь своїх наступників спиратися на голос власного серця як основи моральності: «...а ли управивъше сердце свое, на нем же можете устояти», де запорукою чистоти клятви буде каяття та бажання уникнути гріха: «Аще вы Богъ умягчитъ сердце, и слезы своя испустите о грѣсѣх своих» [5, с. 398]. Передумане у тривалих міркуваннях та вистраждане власним духовним досвідом прагне передати князь майбутнім поколінням — «...а се от худаго моего безумья наказанье», щоб скористалися якщо не всіма порадами, то хоча б половиною [5, с. 398].

Є у «Повчанні» ще два зрізи розгорнення теми серця. По-перше, це спосіб долучення до величі світу, буття взагалі, як вияву мудрості Божого творення, котру треба досягнути вірою, увірувати «всѣм сердцемъ и всею душею» [5, с. 398]. А по-друге — це спосіб апеляції до особистісних переживань, неспокою людини, її біль у часи випробувань, що випали на долю князя, особливо у зв'язку із загибеллю сина в усьобиці з Олегом Святославичем. Лист до останнього у тексті «Повчання» починається саме такою сентенцією: «О многострасный и печальный аз! Много борешися сердцемъ и одолѣвши, душе, сердцю моему» [5, с. 412]. Далі в тексті йдеться про спробу знайти порозуміння з власним кривдником, стати вище над бажанням помсти, навіть втамувавши біль втрати сина лишитися християнином, котрий все віддає на суд Божий. І це також особиста позиція Великого князя, яку він заповідає як приклад для наслідування своїм нащадкам.

Не менш цікавим для нашої розвідки є також «Послання» Климента Смолятича та «Слова» Кирила Туровського. Климент Смолятич, даючи відповідь пресвітеру Фомі, яку ж саме філософію він сповідує та висловлює, наголошує, що прагне «...чюдеса Христова... разумѣвати праведно и духовнѣ» [7, с. 287], тобто серцем; а також хоче «увѣдати духовнѣ», які саме тлумачення слід давати притчам [7, с. 287]. Кирило Туровський взагалі починає викладення «Притчі про Сліпця і Хромця» з міркувань про корисність «разумѣвати нам Божественных писаний учение: се и душу цѣломудрену стваряеть, и к смиреннию прилагаеть ум, и сердце на реть добродетѣли извоостряеть, и всего благодарьствена челоуѣка стваряеть...» [8, с. 290]. Це, за вченням християнським, є спасіння, тому просить єпископ: «Того ради молю вы, потщитесь прилѣжно почитати святяя книги, да ся Божиихъ насытивше словес и будущаго вѣка неизреченныхъ благъ жадание стяжите...» [8, с. 290], бо Господь «близ ...скрушенныхъ сердцемъ» [8, с. 302]. Від Бога ж віддається людина відсутністю каяття та усвідомлення власної гріховності: «Благымъ дѣломъ не сушимъ в насъ, ни покаянию о грѣсѣхъ, в коемъ си сану будемъ, далече Бога есмы», так само як і «неимѣнемъ страха Божия при свои души» [8, с. 302].

На особливе акцентування теми серця звернула увагу також О.А. Смирнова, аналізуючи «Сказання про Бориса і Гліба». Вона пише, що князь Борис у «Сказанні» «...виголошує монологи у власному серці (при цьому використовує у своїй внутрішній мові численні біблійні цитати та образи, ніби звіряючи те, що відбувається, з Текстом, котрий стає частиною їхнього внутрішнього світу). Після вбивці наносять останній удар саме в серце Бориса, котре вже зробило свій вибір. Сатана також проникає саме в серце Святополка» [9]. Святі брати зберегли чистоту своїх сердець, в той час, коли Святополк Окаянний цей скарб втратив, і саме така духовна втрата себе призвела до остаточної загибелі узурпатора, після якого не лишається нічого, і навіть невідоме місце його смерті та поховання (десь між Чехи і

Ляхи). Цей сюжет, як нам думається, є своєрідною контамінацією уривка з «Приповістей Соломонових»: «Над усе, що лише стережеться, серце своє стережи, бо з нього походить життя» (Пр. 4: 23). І серце, і життя у даному випадку — духовна сутність людини, що підносить її до рівня обожнення, коли немає смерті, та навпаки — втрата «чистоти серця», духовна загибель означають остаточну смерть не стільки у фізичному розумінні, скільки у сенсі вічності, у можливості відновлення взагалі. По слову апостола Павла: «бо хоч нищиться зовнішній наш чоловік, зате день-у-день відновлюється внутрішній» (2 Кор. 4: 16). Людина як тілесна істота мала б стати Храмом, вмістити Бога, але на це має бути її власна воля, звідси — вчення про самовладдя людини, де шлях морального вдосконалення, послідовність у такому сходженні до вищого, стає шляхом до обожнення, відновлення у Вічності.

Як видно з наведеного кола міркувань, ми повернулися до антропологічного та онтологічного вимірів цих християнських концептів, де мікрокосм душі та духовності людини вміщує чи відбиває макрокосм буття й самого Творця. Наприклад, шанований на Русі Василій Великий писав: «...якщо ти прислухаєшся до самого себе, то не будеш мати потреби шукати слідів Творця в устрої Всесвіту, бо в собі самому, як у якомусь малому світі, віднайдеши велику премудрість свого Творця» [10, с. 56].

Тому, завершуючи нашу доповідь, ми б хотіли звернутися вже не стільки до текстів, як до практики чернецтва Давньої Русі, коли саме у формах практик усамітнення здійснювалося своєрідне перефокусування макро- й мікросвітів. Печера Антонія, з якої починається історія найбільшої святини Русі — Києво-Печерської Лаври, печерні монастирі взагалі як найбільш авторитетні та шановані, де мали місце різні форми чернечого співжиття, зокрема поширювалося затворництво, засвідчують особливе сакральне значення ідеї «печери».

С.С. Аверинцев, досліджуючи корпус коптсько-сирійської літератури візантійсько-православного кола, дуже переконливо

проінтерпретував образи-символи «печери» та «перлини». Їхнє тлумачення починається від народження Христа у печері до печери його поховання — Гроба Господня, тому ці символи багатозначні й багатопланові. Це перлина світла нової віри, відродження у Дусі й Божественній благодаті, де печерна п'ятьма гріха та незнання перемагаються євангельською Благою звісткою, спокутою та світлом спасіння. «Печера — це світ, увесь дольний світ мороку й несвободи, він тому й печера, що в ньому темно й тісно душі» [11, с. 432]. Водночас, це — сакральний простір, «місце реальної присутності божества», де народжується Христос, тобто «Вифліємська печера таїть у собі скарб — немовля Христа» [11, с. 434]. Це перлина скарбу віри, «втаємниченого у морщині печери. Скарб, за котрий треба віддати все» [11, с. 436]. Саме в такий спосіб можливо пояснюється обмеження фізичного простору перебування людини у печері-келії, котре давало не лише заглиблення у внутрішній світ, а відкривало безмежність духовного зростання й відновлення. Такі практики у давньоруських монастирях, як і на Афоні, здійснювалися лише з благословення духовного наставника, і тоді подвижники, котрі пройшли такий шлях усамітнення, перетворювалися на особливо шанованих діячів Церкви, іноді вони отримували дар зцілення чи внутрішнього зору, що додавало авторитету місцям їхнього перебування.

Підводячи підсумки нашої розвідки, ми хотіли б сказати наступне.

Кожен зі згаданих аспектів концепту «внутрішньої людини» потребує ретельного дослідження на більш широкому матеріалі, ніж це дозволяв обсяг однієї статті. Цей концепт має варіативність розгортання та поєднується з усім комплексом ідей християнської онтології та антропології, котрий давньоруські любомудри не лише засвоювали, а й творчо доповнювали та розвивали. Не випадково концепти «внутрішньої людини» та «серця», ідеї софійності та самовладдя людини, «страху Божого» як вияву совісті і морального початку зберігаються в наступні історичні часи, та будуть визначати розвиток вітчизняної

філософської культури у добу ренесансних зрушень XV — початку XVII ст., отримують новий вимір завдяки розповсюдженню практики ісихазму до XVIII ст. включно, знайдуть своє втілення у філософському вченні Григорія Савроуди та навіть, завдяки посередництву Памфіла Юркевича, великою мірою визначають філософські побудови Срібного віку В. Соловйова, В. Зенківського, П. Флоренського й інших.

ЛІТЕРАТУРА

1. Коськина Е.В. Внутренний человек в русской языковой картине мира: образно-ассоциативный и прагматистический потенциал семантических категорий «пространство», «субъект», «объект», «инструмент»: диссертация на соискание ученой степени к.ф.н. : спец. 10.02.01 — русский язык. [Электронный ресурс] / Елена Владимировна Коськина / Омский государственный университет, 2004. — Режим доступа : <http://www.lib.ua-ru.net/diss/cont/93115.html>
2. Святитель Григорий Нисский. О совершенстве и о том, каким должно быть христианину / Григорий Нисский // Избранные творения / Сост. диакона Александра Гумерова. — М. : Изд-во Сретенского монастыря, 2007. — 384 с.
3. Бондарь С.В. Философско-мировоззренческое содержание «Изборников» 1073 и 1076 годов / С.В. Бондарь / АН УССР. Ин-т философии / Отв. ред. В.Д. Литвинов. — К. : Наук. думка, 1990. — 152 с.
4. Изборник 1076 года / Изд. подгот.: В.С. Гольшев, В.Ф. Дубровина, В.Г. Демьянов, Г.Ф. Нефедов / Под. ред. С.И. Коткова. — М. : Наука, 1965. — 1092 с.
5. 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. Лихачева и Л.А. Дмитриева. — М.: «Худож. лит.», 1978. — С. 392—413.

6. Чутченко С.О. Формування ідеї внутрішньої людини в святоотцівській традиції [Електронний ресурс] / С.О. Чутченко // Режим доступу: <http://www.info-library.com.ua/books-text-11391.html>
7. Послание Климента Смолятича // Памятники литературы Древней Руси: XII век. / Вступит. статья Д.С. Лихачева; Сост. и общая ред. Л.А. Дмитриева и Д.С. Лихачева — М.: Худож. лит., 1980. — С. 283—289.
8. Из «Притч» и «Слов» Кирилла Туровского // Памятники литературы Древней Руси: XII век. / Вступит. статья Д.С. Лихачева; Сост. и общая ред. Л.А. Дмитриева и Д.С. Лихачева — М.: Худож. лит., 1980. — С. 290—309.
9. Смирнова О.А. Древнерусская литература домонгольского периода как текст (К проблеме литературоведческого анализа) [Електронний ресурс] / О.А. Смирнова. — TERRA ALBA, 1 / 2000. — Режим доступа: <http://belarusianhistory.narod.ru/dadatki/terra.html>
10. Александрова О.В. Філософія Середніх віків та доби Відродження: Підручник / О.В. Александрова. — К.: Вид. ПАРАПАН, 2002. — 172 с.
11. Аверинцев С.С. От берегов Евфрата до берегов Босфора. Литературное творчество сирийцев, коптов и ромеев в I тысячелетии от Р.Х. / Сергей Аверинцев. Собрание сочинений / Под ред. Н.П. Аверинцевой и К.Б. Сигова. Переводы: Многоцветная жемчужина / Пер. с сирийского и греческого. — К.: ДУХ І ЛІТЕРА, 2006. — С. 397—442.

Целик Т.В. Концепт «внутреннего человека» в философской культуре Киевской Руси.

В статье рассматривается один из ведущих концептов философской культуры Киевской Руси — концепт «внутреннего человека» через его становление на основе переосмысления патристического наследия Восточных Отцов и благодаря усилиям древнерусских любомудров. Осуществлена попытка анализа связи этого концепта с другими идеями и концептами, в том числе с идеями «сердца», «мудрости», «страха Божьего», «самовластия человека».

Ключевые слова: внутренний человек, христианская антропология, патристика, сердце, мудрость, совесть.

Tselik T.V. The Concept of «The Inner Man» in Philosophical Culture of Kievan Rus'.

The given scientific paper considers one of the main concepts of philosophical culture of Kievan Rus' — the concept of «the inner man». This concept is seen through its foundation on the basis of rethinking of Eastern Fathers' patriotic heritage and due to efforts of the ancient Russian sages. The attempt of analysis of the relation between this concept with other ideas and concepts is made especially with the ideas of "heart", "wisdom", "God's fear" and "man's absolute power".

Keywords: inner man, Christian anthropology, patristics, heart, wisdom, conscience.

Світлана Гуменюк

ІДЕАЛ СМІРЕННОМУДРІЯ ЯК ІНТЕНЦІЯ КИЄВОРУСЬКОЇ КУЛЬТУРИ

У статті експліковано ідеал смиренномудрія у контексті києворуської духовної традиції. Досліджена генеза смиренномудрія, яку стверджено в ролі моральної максими у творчості Климента Смолятича, Кирила Туровського, Данила Заточеника, Володимира Мономаха й інших книжників.

Ключові слова: ідеал смиренномудрія, аскеза, патристика, книжна культура, моральна філософія.

У сучасному українському філософському дискурсі концепція києворуського любомудрія займає чільне місце. Численні дослідження, які стосуються поглиблення і увиразнення цієї проблематики, завершилися випуском наукового збірника історико-філософських студій, що приурочений до ювілею В.С. Горського та об'єднує кілька поколінь дослідників давньоруської культури, а також низкою збірників наукових праць «Філософські ідеї в Київській Русі», що присвячуються пам'яті філософа. Нині безумовним є те, що духовна спадщина Київської Русі є стрижнем історико-культурологічних та історико-філософських розвідок, центром яких стає духовний вимір вітчизняної культури. Беззаперечний авторитет книжних повчань та православного церковного передання, шанобливе ставлення до СЛОВА, — усе це позначилось на повноті української, російської та білоруської культур. Наскрізними у духовному просторі Київської Русі є такі визначальні риси києворуського книжництва, як пріоритет святоотцівського та церковного передання, сприйняття філософії не як абстрактного теоретизування, а як практичної моралі,

ідея особистісного начала, феномен Чуда, ідеал святості. У цей контекст органічно вписується і проблема смиренномудрія, дослідження якої дозволить істотніше сприйняти глибину філософських повчань киеворуських книжників.

А тому **метою статті** є з'ясування етимології поняття «смиренномудріє», а також його культурно-філософська експлікація.

Відомо, що заснована на ідеалі смиренномудрія киеворуська філософська традиція є предметом особливого зацікавлення істориків, мистецтвознавців, філософів, філологів. О. Гудзенко-Александрук, І. Лисий, О. Вдовина, Ю. Завгородній, В. Любашенко, Т. Целік, О. Киричок, Т. Чайка, С. Бондар, — це далеко не всі сучасні автори, які продовжують досліджувати давньоруську філософську традицію. Численні праці вітчизняних, а також російських (С. Аверинцев, М. Громов, В. Мільков, Г. Федотов) та білоруських (Л. Левшун) авторів насажені її ідеями. Немає жодного сумніву у тому, що формування ідеалу святості княжої доби немислиме без ідеалу смиренномудрія. Як відзначає В. Горський, образ святості, змальований у «Києво-Печерському патерику», уособлює у собі вияв любові до Бога та до свого ближнього, що базується на ідеалі смиренномудрості [1, с. 169]. Саме смиренна мудрість у «пантеоні» моральних чеснот є такою, котра найбільше наближена до любові; тому у Києво-Печерському монастирі, — святому місці, про яке йде оповідь у Патерику, панує «воздержаніє», «смирѣние», і, передусім, «Божественнаа любовь». В. Горський переконливо доводить, що саме культура Київської Русі була тим природним ґрунтом, на якому зростала українська філософська традиція [2, с. 68]. Відстежуючи семантику давньоруського сприйняття слів «філософ» та «філософія», він робить висновок про те, що ці терміни, які народилися в античній культурі, не обмежувались для давньоруської свідомості лише ототожненням з «еллінською мудрістю», а формували ширше розуміння філософії як любовмудрія. Тобто, аби удостоїтись від сучасників звання «філософ», претендент обов'язково повинен був оволодіти книжною премудрістю,

уміти передати цю премудрість іншим, бути носієм істини, що вже проголошена і сформульована у Святому Письмі. Завдання розуму обмежувались «службовою функцією щодо віри» [3].

У цьому плані варто підкреслити суттєву відмінність образу мудрості, який плекали книжники, від його європейського взірця. Якщо європейська філософія у її сократівському варіанті прокладає собі шлях через інтелектуальну здатність до само-рефлексії, то киеворуська актуалізує сердечну світонастанову.

Смиренномудріє, що ігнорує мирську суєту, визнає власну гріховність і благоговіє перед Богом та його святими угодниками, возвеличується давньоруськими книжниками як якість, без якої неможливо закласти фундамент для побудови спасіння. На нашу думку, найближчим до смиренномудрія за смисловим навантаженням є «фронесис», що в античній філософії означає практичну мудрість, розсудливість, практичний розум. Згідно з Аристотелем, фронесис керує діями, є мистецтвом доброго рішення про засоби досягнення мети, проте не може бути за-порукою моральності того, хто приймає рішення. Словник європейських філософій наголошує, що «без моральних чеснот, головна серед яких стриманість, у фронесисі мало що залишається від чесноти» [4, с. 532]. Найбільш адекватно, хоча і не повною мірою, відтворює семантику поняття «смиренномудріє» слов'янський термін «целомудріє», відповідниками якого є по-міркованість і стриманість.

Звернемо увагу на те, що поняття смиренномудріє у своїй основі має два корені, похідні від слів «смирення» та «мудрість», причому «смирення» займає перше місце, випереджуючи «мудрість». Отже, на наш погляд, поняття «смирення» містить у собі головне смислове навантаження, на ньому передусім акцен-тована увага дослідника.

Біблійна енциклопедія тлумачить смиренність як фунда-ментальну християнську чесноту та засіб усвідомлення того, що людина таки далеко не на все здатна, що вона слабка і гріховна. Водночас смиренність потрактована як властивість

божественна, адже Бог смиренний тому, що Він досконалий. Його покора є водночас Його славою і джерелом усього істинно прекрасного та високого, джерелом добра і досконалості, і кожен, хто наближується до Бога і пізнає Його, відразу прилучається до божественної покори і її краси. Словник біблійних понять вказує також і на смиренність Діви Марії, на те, що з допомогою смиренності, Мати Божа стала радістю всього світу, найвищим об'явленням краси на землі. У Євангельському тексті Вона каже, що Бог зглянувся на її смирення і це стане запорукою її Божественної слави [5]. Смиренність тут названа також початком правдивого покаяння. Вона є відновленням і поверненням до істинного стану речей, до правильних понять. Покаяння отримує поживу від покори, і висока божественна смиренність — це його плід і вершина. Євангельські слова закликають вчитися смирення у самого Сина Божого: «Навчіться від мене, бо Я тихий і серцем покірливий».

Повний церковнослов'янський словник визначає смиренномудріє за чесноту, антиподом якої є гордість. Важливою для нас є заувага про те, що смиренномудрієм, як правило, у Писанні називають смирення. «Смирить еси и вознесль смиренное», — принижене возвеличиться, а возвеличине принизиться, так тлумачаться старозаповітні біблійні тексти пророка Іезекеїла [6, с. 622]. Щодо сучасних тлумачень гордості, то В. Рожковський називає її однією з головних пристрастей, що полягає у самоствердженні особистого буття, яке проявляє себе через нехтування ближніми, самозакоханість, піднесення власних інтелектуальних здібностей, нахабство, нігілізм. На думку дослідника, святоотцівські аскетичні літературні джерела трактують гордість як «пухлину душі», яка нищить не тільки чесноту смирення, а і в цілому добродіє налаштування людини [7, с. 334]. Цікавим, на нашу думку, є спостереження А. Труханова про те, що серед кардинальних західнохристиянських теологічних чеснот, до яких відносять мудрість, стриманість, справедливість та мужність, місця смиренню так і не знайшлося [8, с. 336].

Щодо розуміння смиренномудрія християнством східного візрця у православній інтерпретації цього поняття, то ми знаходимо тут опертя на патристичну традицію, у контексті якої смиренна мудрість постає базовою християнською цінністю. Зокрема, у «Бесідах на тлумачення Євангелія від Марка» святитель Василій, єпископ Кинишемський, наголошує на тому, що Євангеліє потребує покори і смирення [9, с. 148], адже часто ми навіть не помічаємо своїх вад, бо свідомість, яка не просвітлена євангельським світлом, не здатна зрозуміти, що є добрим, а що є злим. Відсутність євангельського світла він порівнює з пов'язкою на гангренозній рані. Нерідко гріх, що прикритий уявним благородством або й софізмом, недобросовісно вибудованим на євангельському тексті, приймається за чесноту. Тоді, наголошує святитель, і з'являються такі висловлювання як «свята ненависть» або «благородна гордість», які являють собою викривлену євангельську термінологію.

Варто наголосити також на змісті молитовних текстів, які пропонує православна традиція для своєї пастви, адже саме через молитовне спілкування з Богом людина підіймається до трансцендентного виміру свого буття. Тексти молитов, як правило, акцентують нашу увагу на покайних мотивах, бо покайня, згідно з тлумаченням Іоанна Златоуста, — це ліки, що містять у собі дві складові частини: по-перше, усвідомлення своїх гріхів і «сповідання їх», а по-друге, велике смиренномудріє, з яким повинно з'єднуватись «сердце сокрушенное». Смиренне серце не ображається, не гнівається, воно завжди готове терпіти страждання, а не бунтувати [10, с. 2]. Молитва перед причастям Іоанна Златоуста, також пропонує людині проявити дух смиренномудрія, — визнати себе перед Всевишнім Богом найбільшим грішником: «Пришедый в мир грешныя спасти, от них же первый есмь азъ». Цього ж навчає і молитва Єфрема Сиріна, що читається у Великий піст: «Дух же целомудрия, смиренномудрия, терпения и любви даруй ми, рабу Твоему».

Отже, «смирення» є першою і найважливішою сходинкою до самовдосконалення, основою хрестоносного життя заради наближення до істини. Водночас смиренномудріє полягає у досягненні здатності до самообмеження, вміння тримати себе «в кордонах». Невипадково Іоанн Ліствичник у своїй «Ліствиці» відводить їй 25-тий ступінь із тридцяти. Досліджуючи феноменологію аскези, С. Хоружий акцентує увагу на смисловому вияві цього поняття: «Глибоке усвідомлення того, що ким би не був ти, чого б не досяг, а нема чим тобі пишатися і гордувати, бо сидять в тобі, як і в кожному, падшість і тлін» [11, с. 99].

Показовим для киеворуської духовної традиції є не лише проголошення любомудрія, а й демонстрація його своїм життям. Так-от, про Климента Смолятича читаємо: «Схимникъ, и зело книженъ, и учителень, и философ вѣлий» [12, с. 340]. Власне, ця характеристика являє собою варіант особистої реалізації любомудрія, яка у сучасному рефлексивному полі дістала назву практичної філософії. Не випадково для киеворуських філософів, серед яких імена преподобного інокa Нестора Літописця, митрополита Іларіона (у схимі Никифора), монаха Іакова, Георгія, митрополита Київського, преподобного Феодосія Печерського, Даниїла Заточеника, митрополита Климента Смолятича та багатьох інших однією з найважливіших концепцій розуміння мудрості було перетворення одержаних знань про істину на керівництво в особистому житті, адже той, хто приймав постриг, давав обітницю відсікати свою волю, смиренно виконувати волю духовного наставника.

Таким чином, на відміну від європейського теоретичного способу філософування, що неминуче приводить до десаκραлізації культури в цілому, любов до мудрості за часів Давньої Русі мислилась як практична мораль. Адже специфіка розуміння філософії як любові до істинної мудрості спонукає тих, хто хоче досягнути її, наближуватись передусім до джерела цієї істини — Христа Спасителя, котрий проголошує євангельськими словами: «Азъ есмь Путь, и Истина, и Жизнь». А шлях наближення до Бога є не що інше, як придбання Богоподібності

тобто освячення. Ось чому такою важливою для давньоруських любомудрів, як і для продовжувачів їх традицій, стає концепція святості, що уособлює зміст морально-релігійних пошуків православ'я.

Серед киево-печерських подвижників, чії житія описані у патерику, є розповідь і про преподобного Феодора — князя Острозького, який також прославляється за іночеське смиренномудріє: «Княжескихъ дароношений и всегѡ суетствія мирскагѡ спѣшнѣ ѡтвѣргся, Божїихъ же дарованїй, премудре Феодоре, прїискреннѣ сподобитися желая, прїялѣ еси иноческїй образъ, и въ немъ смиреннымъ послушанїемъ и безмолвнымъ житїемъ Царю Небесному Благоугождая, получилъ еси ѡт Него безсмертныя дары, ихже и намъ, чтущимъ тя, получитьи молися» [13, с. 237]. Немає сумніву у тому, що цей тропар, у якому оспівується премудрість славного прадіда Василя-Костянтина Острозького, ченця Києво-Печерського монастиря — Феодора, слугував за взірець морального удосконалення для багатьох поколінь. Прикметно, що образ цього смиренномудрого подвижника засвідчив не тільки глибину православної віри, а й красу його подвигу.

Домінанту смиренної мудрості напрочуд легко виокремити майже в усіх досліджуваних нами джерелах: Києво-Печерському Патерику, «Слові про Закон і Благодать», оповідях про святих Бориса і Гліба, у творах Кирила Туровського, Данила Заточеника, «Повчанні» Володимира Мономаха і навіть у літописах.

Підкреслимо, що ідеал смиренної мудрості В. Горський розглядає у системі моральних чеснот як ступінь, що є найближчим до любові, і як такий, що виплекав образ святості, відтворений у «Києво-Печерському Патерику». Ми ж дозволимо собі звернути увагу ще на один епізод Патерика, а саме на повчання, яке описує духовну колізію між двома насельниками монастиря — дияконом Євагрієм та ієромонахом на ім'я Тит. Іноки, котрі мали велику любов між собою, втрачають її і починають ворогувати, вважаючи причиною непорозумінь помилки один одного. Спасся ж тільки один із них, хоча обидва вправлялись у аскезі,

обидва відвідували богослужіння, обидва обрали вузький шлях прямування до істини. Агіографічна література підносить лише священика Тита, бо тільки він мав смирення і покаяння, і, будучи смертельно хворим, попросив прощення у Євагрія. Євагрій, не пробачивши провин брата, помер. Прикметно, що той, хто проявив смирення, мудрість через смирення, підноситься, а той, — хто мав про себе гордовитий помисл, хто виправдовував себе, терпить повне духовне фіаско.

Звернемось також до «Слова про Закон і Благодать», патріотичного твору, написаного у дусі християнської риторичної традиції. Відомо, що саме цей твір вперше поклав початок релігійно-філософській думці в Україні, а в широкому плані — започаткував традицію, з якої виросла публіцистична та полемічна література [14, с. 4]. «Вельми добрий, і вірний покірний син твій Георгій», — проголошує митрополит Іларіон похвалу Ярославу Мудрому, своєму духовному синові. Відтак, покора і мудрість — це і є риси, які заслуговують на те, щоб продовжити подвиг хрестителя Русі — Володимира Великого, якого так само возвеличує митрополит.

Так само ідеалом смиренномудрія інтенційно пронизана літописна література Київської Русі. Зокрема «Повість врем'яних літ» розповідає нам про мудру Ольгу: «І стояла вона, схиливши голову, як голубка, у повчання вслухалась», «розумна жона похваляє страх Божий». Лейтмотивом цієї розповіді є возвеличення страху Божого, який названий псалмоспівцем початком премудрості. Така ж характеристика стосується і святого Володимира: «І жив Володимир у страсі Божому» [15, с. 31, 44]. Та, найочевидніше, ідея смиренномудрія проявляє себе у розповіді про обрання ігуменом Києво-Печерського монастиря Феодосія. Тут ця риса розкривається як найвища чеснота. «Хто більший від вас, як не Феодосій, і найслухняніший, і покірливий, і смиренний» [16, с. 74]. Аксиологічна лінія, яку вибудовує Антоній для обрання ігуменом іншого інок, чітко вказує нам на пріоритети не лише чернечого життя, а й на моральні

пріоритети киеворуської культури в цілому. Однією з найвищих чеснот проголошується смиренність, яка здатна привести людину до істинної Любові — християнської максими. І навпаки, про безбожного Кончака читаємо: «Бог гордим противиться, а смиренным подає благодать». Антиномічним поняттям щодо смирення вважається гордія, зухвалість. Літопис розповідає про інока Ісакія, який перемиг горді помисли про своє подвижництво юродством [17, с. 82].

Церковний діяч, письменник та проповідник Кирило Туровський, твори якого датуються XII століттям, взагалі вважає смиренномудрість деревом життя, початком якому є покаяння [18, с. 210]. Кирило Туровський вважає стовбуром того кореня благовір'я, адже по вірі отримуємо спасіння, гілками дерева життя мислитель називає різноманітні види покаяння: чисту молитву, піст, смирення, сльози, зітхання, а плодами покаяння — шляхи до спасіння, серед яких — послух, покая, любов. Кирило Туровський наголошує на тому, що за євангельським ученням, Господь виконає бажання лише тих, хто має страх Божий, спасе тільки тих, хто смиренний духом. Ці повчання давньоруського любомудра перегукуються з патристичними джерелами, які також закорінені у біблійну і, зокрема, євангельську основу. Так, серед повчань Отечника, які знайомлять нас з прикладами глибокого смирення, знаходимо посилення на блаженних отців, які стверджували, що чим ближче людина до Бога, тим більше вона усвідомлює себе грішною, адже навіть пророк Ісаїя, побачивши Бога, назвав себе окаянним і нечистим [19, с. 280].

Рясними цитуваннями біблійних джерел багате «Повчання» Мономаха. Він апелює до Євангельських текстів, котрі навчають смиренню: «Научися, верный человек, быти благочестию делатель, научися, по евангельскому словеси, «очима управленье, языку удержанье, уму смирение, телу поработиенье, гневу погубление, помысль чисть имети, понужаяся на добрая дела, Господа ради; лишаемь — не мсти, ненавижимь — люби, гонимь — терпи, хулимь — моли, умертви грехъ» [20].

Важливим для нашого дослідження є той факт, що Володимир Мономах серед багатьох повчань святого Василя Великого, на честь якого він у хрещенні отримав християнське ім'я, виділяє бесіду двадцяту «Про смиренномудріє», розлого цитуючи її: «Яко же бо Василий учаше, собрав ту уношу, душа чисты, нескверньни, телеси худу, кротку беседу и в меру слово Господне: «Яди и питью бесъ плещи велика быти, при старых молчати, премудрых слушати, старейшимъ покарятися, с точными и меншими любовь имети; без лука беседующе, а много разумети; не свереповати словомъ, ни хулити беседою, не обило смеятися, срамлятися старейших, к женам нелепымъ не беседовати, долу очи имети, а душу горе, пребегати; не стрекати учить легких власти, ни в кую же имети, еже от всех честь» [21]. Це устремління князя виливається у молитовний порив до Богородиці, яку він просить допомогти йому, а саме: забрати від його убогого серця гордість і буйство, щоб не похвалитися марнотою світу цього. Всім відома порада Мономаха дітям про те, як перемогти ворогів спасіння. На його думку, цього можна досягнути трьома добрими ділами: покаанням, сльозами і милостинею. Отож, як бачимо, далеко не другорядну роль відводить Володимир Мономах такій християнській чесноті, як смиренномудріє. Його повчання, що власне й розпочинається смиренным визнанням себе «худим», тобто недостойним, а діда свого Ярослава — «благословенним», власне, є ще одним підтвердженням смиренномудрості як домінанти духовного життя князя.

Ще одним важливим свідченням наявності ідеї смиренномудрія у площині киеворуського книжництва є «Слово Данила Заточеника, що написав він князю своєму Ярославу Володимировичу». Хоча упорядники хрестоматійних текстів вважають його людиною «вищого світу» із почуттям власної гідності і високою самооцінкою [22, с. 213], однак нам важливо зіставити її із самооцінкою самого автора «Слова»: «Азъ бо есмь, аки она смоковница проклятая: не имѣю плода покаянию; имѣю бо сердце, аки лице безъ очию; и бысть умъ мой, аки ночный вранъ на нырищи,

забдѣх; и расыпаса животъ мой, аки ханаонскыи царь буестию; и покрыи мя нищета, аки Чермное море фараона» [23, с. 215].

Данило Заточеник вживає афоризми про довершений розум, який людина набуває і зазначає, що коли вона змириться перед напастями, то стане, як золото, яке випробовується вогнем, як пшениця, що перетворюється на хліб.

Варто визнати, що у контексті давньоруського філософування особливе місце належить «Сказанні про святих Бориса і Гліба», де чеснота смиренномудрія інтенційно пронизує увесь текст. Цю тему доглибно вивчив і висвітлив В. Горський, розкривши ідеал стратотерпця, а також Г. Федотов у книзі «Святые Древней Руси». Так В. Горський, замислюючись над тим, що ж, власне, є найважливішим на шляху моральної доброчесності, який освітлюють святі своїм подвигом, у чому моральна значущість цього подвигу, приходять до висновку, що «безумовна покора меншого старшому, навіть ціною життя, — ось той моральнісний імператив, який втілює в життя жертвний подвиг» [24, с. 113].

Отож, смирення аж до смерті, смирення, що унеможливає падіння у гріховну гординю, смирення як вищий прояв любові до Бога, через любов до ближнього (любити ворога, благословляти того, хто ненавидить тебе), вільне наслідування хресного шляху, яким пройшов Син Божий, — це, власне, і є «будування свого життя за зразком земного подвигу Христа», що втілене у ідеалі стратотерпців Бориса і Гліба. «Хто, братіє, не подивується великому Смиренню, хто не смириться, сього смиренного бачачи?» [25], — риторично запитує Нестор Літописець. Г. Федотов також наголошує, що вільно обраний шлях мучеництва і є наслідуванням Христа і досконалим виконанням Євангелія [26].

Відтак навіть побіжний аналіз духовної спадщини Київської Русі дозволяє зробити висновок, що морально-релігійні засади філософування давньоруських книжників-любомудрів інтенційно насажені ідеєю смиренномудрія, яку вони підносять

до ролі моральної максими. Відсутність цієї ідеї унеможливило адекватне розуміння православної християнської традиції в цілому, без неї неможливо уявити смислове навантаження найвищої чесноти християнства — любові. Ця ідея базується на духовному одкровенні і є глибоко закоріненою у патристичну традицію, а тому вона значною мірою вплинула на формування полемічної культури острозьких книжників-традиціоналістів, які стали продовжувачами подвигу смиренної мудрості та підготували ґрунт для кордоцентризму як основної риси української філософської традиції.

ЛІТЕРАТУРА

1. Горський В.С. Святі Київської Русі / Вілен Горський. — К. : Абрис, 1994. — 176 с.
2. Горський В. Біля джерел: нариси з історії філософ. культури України / Вілен Горський. — К. : Вид. дім «Києво-Могилян. акад.», 2006. — 262 с.
3. Там само.
4. Європейський словник філософій: лексикон неперекладностей. — Т.1. — К.: Дух і літера, 2009. — 576 с.
5. Библийская энциклопедия Брокгауза [Електронний ресурс]. — Режим доступу: http://dic.academic.ru/contents.nsf/enc_bible/
6. Дьяченко Г. Полный церковно-славянский словарь / протоиерей Г. Дьяченко. — Можайск : Отчий дом, 2000. — 1120 с.
7. Философия: крат. темат. слов. / Под ред. Матяш Т.П., Яковлева В.П. — Ростов н/Д., 2001. — 416 с.
8. Там само.
9. Святитель Василий Кинешемский (Преображенский), Беседы на Евангелие от Марка / В. Преображенский. — М.: Из-во «Отчий дом», 2003. — 848 с.

10. *Иоанн Златоуст. Беседы о покаянии* // Святитель Иоанн Златоуст. — М.: Из-во имени Святителя Игнатия Ставропольского, 1997. — 128с.
11. *Хоружий С.С. К феноменологии аскезы* / С.С. Хоружий. — М.: Из-во гуманитарной литературы, 1998. — 352 с.
12. *Летописный сборник, именуемый Патриаршею или Никоновскою летописью.* — М.-СПб.: Археогр. комис., 1862—1904. — (Полное собрание русских летописей... — Т. 9—13).
13. *Киево-Печерский Патерик, или Сказания о житии и подвигах Святых Угодников Киево-Печерской Лавры.* — К.: Лыбидь, 1991. — 256 с.
14. *Яременко В. Перший світоч землі української* // Василь Яременко. Іларіон, Митрополит. Про Закон Мойсеєм даний і про Благодать та Істину в Ісусі Христі втілених. — К.: МАУП, 2004. — 172 с.
15. *Українська література XI—XVIII ст.: Хрестоматія* / За ред. П.В. Білоуса. — К.: Видавничий центр «Академія», 2011. — 688 с.
16. Там само.
17. *Киево-Печерский Патерик, или Сказания о житии и подвигах Святых Угодников Киево-Печерской Лавры.* — К.: Лыбидь, 1991. — 256 с.
18. *Українська література XI—XVIII ст.: Хрестоматія* / За ред. П.В. Білоуса. — К.: Видавничий центр «Академія», 2011. — 688 с.
19. *Дьяченко Г. Духовные посевы* // Дух смиренномудрия / Протоиерей Григорий Дьяченко. — Свято-Успенская Почаевская Лавра. — 2007. — 512 с.
20. *Поучение Мономаха* [Електронний ресурс]. — Режим доступу: <http://www.monomah.vladimir.ru/pouchenie.htm>.
21. Там само.

22. Українська література XI–XVIII ст.: Хрестоматія / за ред. П.В. Білоуса. — К. : Видавничий центр «Академія», 2011. — 688 с.
23. Слово Данила Заточника, еже написа своему князю Ярославу Володимировичю, за вид.: Моление Даниила Заточника / Памятники литературы Древней Руси. XII век. — М., 1980. [Електронний ресурс]. — Режим доступу: <http://litopys.org.ua/oldukr2/oldukr33.htm>
24. Горський В.С. Святі Київської Русі / Вілен Горський. — К.: Абрис, 1994. — 176 с.
25. Українська література XI–XVIII ст.: Хрестоматія / За ред. П.В. Білоуса. — К.: Видавничий центр «Академія», 2011. — 688 с.
26. Федотов Г. Святые Древней Руси [Електронний ресурс]. — Режим доступу: <http://www.vehi.net/fedotov/svyatye/01.html>

Гуменюк С.Н. Идеал смиренномудрия как интенция киеворусской культуры. В статье эксплицирован идеал смиренномудрия в контексте киеворусской духовной традиции. Исследован генезис смиренномудрия, который утверждается в роли моральной максимы в творчестве Климента Смолятича, Кирилла Туровского, Даниила Заточника, Владимира Мономаха и других книжников.

Ключевые слова: идеал смиренномудрия, аскеза, патристика, книжная культура, моральная философия.

Humenuk S.M. The ideal of the obedience in the wisdom as the intention of the Kyiv Russ culture.

The ideal of the obedience in the wisdom in the context of the Kyiv Russ spiritual tradition is explicated in the article. The origin of the obedience in the wisdom which was affirmed in the role of moral maximum in the works of Kliment Smolyatich, Kirilo Turovskiy, Danilo Zatochenyc, Volodimir Monomah and other philosophers, was researched.

Key words: the ideal of the obedience, ascess, patristics, book culture, moral philosophy.

Олександр Киричок

УЯВЛЕННЯ ПРО ЗОВНІШНЬОПОЛІТИЧНІ ВІДНОСИНИ В САКРАЛЬНІЙ ТОПОЛОГІЇ КИЇВСЬКОЇ РУСІ

Досліджуються давньоруське осмислення зовнішньополітичних відносин та його зв'язок із сакральною топологією. Обґрунтовується важлива роль просторово-часових уявлень в конфігурації системи зовнішньополітичних відносин Київської Русі.

Ключові слова: політична філософія, зовнішньополітичні відносини, хронотоп, сакральна топологія.

У даній статті піде мова про зовнішньополітичні уявлення, представлені в письмових текстах Київської Русі, які були одним із основних елементів давньоруської політичної філософії. Нашою метою є не скільки виявлення текстурального матеріалу, котрий відображає ідеї філософського характеру, що стосуються зовнішньополітичних взаємини Русі, скільки розкриття більш глибоких основ, які визначають цей письмовий матеріал.

Зовнішньополітичними відносинами, у найзагальнішому, розумінні, у сучасній політичній філософії називають, відносини своєї країни з іншими політичними утвореннями, що знаходяться поза офіційним кордоном. Однак у архаїчному мисленні, як нам видається, уявлення про «внутрішні» і «зовнішні» політичні відносини були набагато складнішими, зачіпали базові культурні пласти, сферу колективного несвідомого, виявляли антиномічність людського світосприйняття й одночасне тяжіння до синкретичності у розумінні соціуму і культури. У літописно-

му, паломницькому чи агіографічному осмисленні зовнішньополітичних відносин Київської Русі, на нашу думку, визначальним був глибинний конфлікт між уявленнями про «чужого», як представника «зовнішнього» світу, носія напруги і небезпеки, та уявленнями про «гостя», як посланця Бога, прибульця із трансцендентного, хоча і «зовнішнього», але вищого світу [2, с. 122].

«Будь-яка культура починається з розбиття світу на внутрішній («свій») простір і зовнішній («їх»), — пише Ю.М. Лотман. — Як це бінарне розбиття інтерпретується — залежить від типології культури. Однак саме таке розбиття — належить до універсальї. Межа може відділяти живих від мертвих, осілих від кочівників, місто від степу, мати державний, соціальний, національний, конфесійний чи будь-який інший характер» [7, с. 258]. Чужий — це той, хто говорить іншою мовою, той, що має інші звичаї, той хто іншої віри, він завжди є джерелом небезпеки, його слід остерігатися, із ним слід бути обережним, однак, в той момент, коли цей «чужий» приходять у нашу землю, як гість, у глибинах підсвідомого активізується інша, ієрофанічна за своєю природою ідея, — він стає явленням Богом, або, принаймні, посланцем трансцендентного. Складна ритуалістика гостинності у Русі та стадіально синхронних культурах, що сягає ще праіндоєвропейської основи, змушує нас переосмислити «прагматичні» тлумачення феномену гостинності, досить популярні в історіографії недавніх часів. Намагання звести всю складну феноменологію гостинності до «товарного обміну», «необхідності розвитку дипломатичних стосунків», «встановлення військових союзів» тощо було притаманне не лише переважній масі радянських дослідників середньої руки, але й деяким вельми авторитетним вченим. Наприклад, настанова «читите гость», на думку Д.С. Лихачова, з'являється у «Повчанні» Володимира Мономаха через те, що «при новому політичному ладі могли виникнути складнощі при пересуванні по території Русі» [6, с. 8]. Але насправді, ця настанова була всього лише запозиченням із Біблії: «Гостя не притісняй, і не пригнічуй його... Ні вдови, ні си-

роти не притісняйте...» (2 Цар. 12: 1-14; Див. також Втор. 27: 12, Ис. 22: 26, Втор. 10: 17, Лев. 19: 15, 14: 29, 26: 12, Пс. 93: 6, 81: 3, Ис. 1: 23, 10: 2, 23: 3, Єр. 7: 6, 22: 3, Ієр. 22: 7, Йов. 6: 27, Ис. 1: 17, Як. 1: 27), про що свідчить використання Мономахом другої частини цитати: «избавите обидима, судите сироте, оправдаите вдовицю» [8, с. 243]. Окрім того, велике ритуальне нашарування над феноменом гостинності не може бути до кінця витлумачене на основі «прагматичних» підстав. Порушення ритуальності у багатьох культурах могло спричинити, навіть агресію по відношенню до гостя. Український фольклор, наприклад, зберігає уявлення, що гість, який не зняв шапки біля дверей домівки, є чортом, котрий сховав під шапкою свої роги. У будь-якому випадку «гість» несвідомо осмислюється як прибулець із трансцендентного, потойбічного світу, але його ідентифікація — як доброї чи злої сили — має здійснюватися на основі строгого і складного ритуалу. Таким чином, прибулець з іншої країни, з одного боку — небезпечний чужинець, а з іншого — посланець Бога. Архаїчна духовність у даному питанні антиномічна, однак тяжіє, як уже зазначалося, до залагодження конфлікту, до того ж, на ще більш глибинній основі, що виступала спільним джерелом обох уявлень.

Цим спільним джерелом, звідки витікали і мотив «чужого» й ідея гостя — Божого посланця, на нашу думку, було несвідоме осмислення хронотопу, як багатомодусного утворення, де простір, час, політикум, сакральне, профанне, моральне виступали як єдине ціле. У доповнення до, в повному розумінні слова класичної, інтерпретації «хронотопу» М.М. Бахтіним, як «істотного взаємозв'язку часових і просторових відношень» [3], зазначимо, що тут даний термін вживається з метою підкреслити визначальну роль просторових і часових характеристик у архаїчній картині світу. Мова йде, звісно ж, не про тривимірний простір і однолінійний час. Ю.М. Лотман, котрий, по суті, розглядає хронотоп як текст, як семіосферу, пише: «Одночасно при всій відмінності субструктур семіосфери вони організовані в

загальній системі координат: на часовій вісі — минуле, сучасне, майбутнє, на просторовій — внутрішній простір, зовнішній і межа між ними» [7, с. 260]. Однак, в архаїчній картині світу простір і час не тільки осмислюються як єдність: вони доповнюються модусами сакрального, етичного, зрештою, текстуального. Тому можна доповнити просторово-часову характеристику іншими координатами: на шкалі ієрофанічній — сакральним, нейтральним і профанним, на шкалі етичній — добром і злом, на вісі текстуальній — метафорою і наративом, про що йтиметься нижче. Хронотоп у розумінні просторово-часової єдності є невіддільним також від речей і соціуму, які його заповнюють, зрештою вони невіддільні від тексту. Проте саме просторово-часові характеристики структурують усю цю єдність.

Одним із вимірів даного хронотопу був також і досліджуваний нами текст, адже, як справедливо вказував В.М. Топоров, «текст просторовий... і простір є текст» [10, с. 227]. У тому випадку, коли ми будемо розглядати давньоруську оригінальну писемність не як відображення хронотопу, а як його модус, зрештою як сам хронотоп, а всередині писемності проведемо умовний поділ текстової тканини на наративну та дескриптивну складові, — нам відкриється цікава дослідницька перспектива. Притаманний давньоруській писемності наратив (якщо вважати його сутнісною ознакою події, а не достовірності чи вигаданості, котру у літописних чи агіографічних розповідях взагалі буває неможливо встановити) відповідає уявленню про час, темпоральні характеристики хронотопу, а метафора, яка, як нам видається, у Русі була основою дескрипції, — відповідає його просторовим характеристикам. Ставлення до «чужого», котрий виступав, насамперед, представником «зовнішнього» простору, будувалося на метафорі, яка у найзагальнішому вигляді означала, що «своя земля» подібна до землі «чужої», хоча однак до певної міри відрізняється. У поширених давньоруських дескриптивних метафорах на зразок «Київ — другий Єрусалим», «Київ — другий Константинопіль», «свій»

простір осмислюється аналогічно «чужому», адже метафора, якраз і слугує для того, щоб знаходити подібне у відмінному. «Територія Київської Русі виступає “мікрорівнем” відносно решти географічного та етнокультурного простору, який, відповідно, є “макрорівнем”... — пише з цього приводу Ю.Ю. За-вгородній... — Риси, притаманні просторово-часовій орієнтації “мікрорівня”, простежуються і на “макрорівні” [5, с. 75], однак, додамо від себе, простежуються з відчуттям певної відмінності, про що, власне, й свідчить числівник «другий». Житель Риму, Єрусалима чи Константинополя є «таким, як я», хоча й очевидно іншим, земля за межами Русі подібна до нашої, хоча й «чужа», адже у семантичній структурі метафори окрім змісту і оболонки (якщо скористатися термінологією А. Річардса [11, с. 48]), наявний ще й елемент замовчуваної і, можливо, не до кінця усвідомлюваної відмінності та її вербальної позначки, («як», «другий» тощо). Саме ці базові метафори, якщо їх розглядати не як відображення просторового атрибуту хронотопу, а як сам хронотоп, фактично визначають давньоруське зовнішньополітичне ставлення до «чужого», вприсутнюються у політиці, самі стають політикою і специфічною філософією, точніше політичною філософією. Поскілки «внутрішнє» і «зовнішнє», крім усього, осмислюється ще й як «поцейбічне»-«потойбічне», «феноменальне»-«трансцендентне», то гість із «чужої» землі може легко перетворитися в явленого Бога, посланця із потойбічного світу, божественну силу, померлого родича тощо.

Важливий нюанс у таких міркуваннях, на якому слід наголосити, — це те, що «чужий» у Київській Русі — поняття не соціальне, а просторове. Люди всередині «своєї» землі розселяються по території часто концентрично, із сакральним центром всередині; в структурі міста наближеність до центру свідчить про ступінь людини в політичній ієрархії; владні структури географічно розташовуються в центрі на пагорбі; чаклуни, ковалі, відьми та інші маргінальні елементи мають жити за межами міста чи села.

Таким чином, якщо структура киеворуського простору має «внутрішній простір, зовнішній і межу між ними» [7, с. 260], то чужий — це насамперед мешканець іншої землі, той, хто перебуває за межею, у «зовнішньому», подібному до «нашого», але «чужому» просторі.

Цей «зовнішній» світ, так само, як і «внутрішній», — неоднорідний. «Питоною складовою як до макро-, так і до мікросвіту, — пише, Ю.Ю. Завгородній, — окрім святих місць, є ще й так звані нейтральні (розряджене тло) та грішні землі (зони забуття)» [5, с. 78]. «Ієрархічна вертикаль» святих місць, на думку дослідника, має наступний вигляд: Земний Рай — Єрусалим — Афон, Константинополь, Солунь, Рим — Київська Русь — Київ [5, с. 78]. Єрусалим оголошується безумовно «святим містом» (у «Ходінні» ігумена Данила вжито формулу «святаяй град Иерусалим» [4, с. 24]), що, власне, було властиве майже всій християнській традиції. «Спасенна роль Єрусалима, — пише В. Ричка, — визначалася тим, що тут спливало життя Ісуса Христа і апостолів, розгортались основні події Старого і Нового Заповіту. Велике есхатологічне майбутнє міста провіщують Книги Псалмів, Приповістей Соломонових та Пророків... Єрусалим символізував для усіх християн місце зустрічі людини з Богом. Невипадково ж його називав *Містом Бога Живого* апостол Павло (Євр. 12: 22), який за літописною традицією, «и нам Руси учитель есть». Містична ідея Єрусалиму повстала з рефлексії над текстами Старого Завіту й, певною мірою, внаслідок континуації юдейської апокаліптики. Через що «Єрусалим» є особливою міфологемою. Це не тільки і не стільки місто в Палестині, але й всяка віруюча душа; Царство Небесне — Вишній Єрусалим й, зрештою, тріумфуюча Церква. У середньовічній літературі з притаманною для неї теоцентричною візією моделі світу Єрусалим найчастіше виступає в спіритуалістичному, еклезіологічному значенні. Він витлумачувався як «гора мира» або ж «пуп землі», й таким зображувався на середньовічних картах світу» [9, с. 86–87]. Всі інші землі,

нібито, мали нижчі ступені у ієрархії. Саме у відповідності до наведеної вертикалі, як видно із текстів, будувалися зовнішньополітичні відносини Русі з іншими землями. Цюправда, дана шкала святих місць була неоднорідною, — у ній можна помітити ціннісне тяжіння давньоруських авторів до диференціації «православних» земель і «католицьких».

Наприклад, у одному із давньоруських паломницьких творів невідомий мандрівник-новгородець висловлює скорботу з приводу безчинств хрестоносців у 1202-1204 рр., відображену у розповіді про плач ікони Богородиці із храму Святої Софії [1]; ігумен Данило у своєму «Ходінні» розповідає про католицькі лампади, які не загораються від благодатного світла Гробу Господнього («А фряжьская канудила повішана бяху горе, а от тех ни единого же възгореся» [4, с. 106]), проте обидва автори допускають «прилучення» католиків до «своїх», яке виражається, наприклад, свідченнями згаданого вище новгородця про навернення хрестоносців [1], або про те, що вони також отримували зцілення від гробу Йоанна Златоуста [1]. Ставлення до католиків на щабель нижче ніж до православних, проте, вони все одно метафорично осмислюються як «наші», які хоча й не співають, а «верещать» у церкві [4, с. 110], однак під час хрестового походу «заради віри не мучили нікого» [1]. Політичне ставлення до них більше нагадує те, що демонструє літописний філософ у промові до Володимира Святославовича: «ихъ же вера маломъ с нами разъвращена» [8, с. 86], ніж те, що демонструє Митрополит Никифор у посланні «На латину» чи інша давньоруська полемічна література. Католики, незважаючи на потужну антипапську письмову спадщину, яка збереглася з часів Київської Русі, визнаються такими, які можуть бути «своїми», на відміну від інших народів, наприклад «сарацинів», які якраз і входять до «зони забуття». Священна, профанна, чи нейтральна територія накладає відбиток на мешканців, які її населяють. Останні ніби-то стають продовженням землі, яка сама осмислюється антропоморфно — у вигляді велетенського людського тіла.

З огляду на все вищесказане, висловимо кілька зауваг, щодо політичного інституту «проксенії» — етичного та юридичного покровительства гостям із інших земель, яке існувало в Давній Русі й було зафіксоване в текстах. Цим інститутом нібито встановлювався компроміс, з одного боку, між сакральним статусом гостя, як посланця Бога, а з іншого, — як небезпечного «чужака». Стаття «Руської Правди», яка називається «О долзе», засвідчує повагу до іноземного гостя, — борг йому має бути повернутим в першу чергу: «Аще кто многымъ долженъ боудет(ь), а пришедый гость изъ иного города или чюжеземлець, а не ведаа запоустить зань товаръ, а опять начнетъ не дати гостези коунъ, а первии должници начнутъ емоу не дати, запираю ще коунъ, то вести и на торгъ, прода иже и отдати же первуе гостеви куны, а домашнимъ, что ся останеть коунъ» (редакція IV, стаття 46). Аналогічне ставлення демонструє літописна стаття під 907 рік, відома домовленість Русі з греками, де було сказано «а иж приходячи гости егда емлют месячину на .с. месяць. хлебъ. [и] вино. и мясо и рыбы и овошем. и да творят им мовь. елико хотят. поидучи ж [домовь в] Роусь за ся да емлют оу цесаря вашего [на путь] брашно и якори и ужа и пароусы. и елико [имъ] надобе» [8, с. 16]). Однак, в даній статті говориться, що всі, хто прийдуть не для торгівлі, підтримки не отримають, а також їх імена повинні бути взяті на список, вони мають право входити в місто тільки через одні ворота, у супроводі, без зброї і по п'ятдесят чоловік [8, с. 16].

«Прагматичне» пояснення проксенії («необхідність розвитку торгівлі», «встановлення дипломатичних відносин» тощо) є корисним, але недостатнім і неповним, адже, як видно із цитованих фрагментів, протекторату підлягають виключно «свої» іноземці, православні візантійського обряду, в крайньому випадку — католики. Можливо, саме через це у літописі представлені тільки домовленості з Візантією, які автор прописує у найдетальніших подробицях і не представлені ніякі інші. Якщо ми подивимося на інститут проксенії в інших культурах,

наприклад, у культурі Стародавньої Греції, то побачимо, що і тут проксенія була формою гостинного протекторату, що поширювався переважно на «своїх», а саме — вихідців із грецьких полісів, тобто «еллінів», котрі, починаючи від «Історії» Геродота, стійко протиставлялися «чужим» — варварам.

Думаємо, висловлені вище міркування стануть корисними для майбутнього студіювання архаїчних уявлень про зовнішньополітичні відносини, що побутували в Київській Русі.

ЛІТЕРАТУРА

1. Анонимное хождение в Царьград // Книга хожений. Записки русских путешественников XI—XV вв. — М.: Советская Россия, 1984. [Електронний ресурс]. — Режим доступу: http://www.vostlit.info/Texts/rus2/Hozenija/XIII/Anonim_Cargrad/text.phtml?id=1697
2. Байбурин А.К., Топорков А.Л. У истоков этикета / А.К. Байбурин, А.Л. Топорков. — М.: Наука. — 1990. — 168 с.
3. Бахтин М.М. Формы времени и хронотопа в романе. Очерки по исторической поэтике / М.М. Бахтин // Вопросы литературы и эстетики.: Сб. — М.: Худож. лит., 1975. — С. 234—407.
4. Житѣ и хождѣнѣ Данила Русьскыя Земли игумена // Памятники литературы Древней Руси. XII век. — М.: Худож. лит., 1980. — С. 24—134.
5. Завгородній Ю.Ю. Нестор літописець — автор «вступу» до сакральної географії Київської Русі/ Ю.Ю. Завгородній // Давньоруські любомудри / В.С. Горський, О. Вдовина, Ю. Завгородній, О. Киричок. — К.: Вид. дім «КМ Академія», 2004. — С. 73—108.
6. Лихачев Д.С. Этическая система на Владимир Мономах / Д.С. Лихачев // Език и литература. — 1966. — № 4. — С. 1—16.

7. Лотман Ю.М. Семиосфера / Ю.М. Лотман. — С.-Пб.: «Искусство-СПБ», 2000. — 704 с.
8. Полное собрание русских летописей. — М.: Языки русской культуры, 1997. — Т. 1: Лаврентьевская летопись. — 496 с. — ISBN 5-7859-0026-2.
9. Ричка В.С. «Київ — другий Єрусалим» (з історії політичної думки та ідеології середньовічної Русі) / В.С. Ричка. — К.: Інститут історії України НАН України, 2005. — 243 с.
10. Топоров В.Н. Пространство и текст / В.Н. Топоров // Текст: семантика и структура: [сб. ст. / Отв. ред. Т.В. Цивьян]. — М.: Наука, 1983. — С. 227–285.

Киричок А.Б. Представление о внешнеполитических отношениях в сакральной топологии Киевской Руси.

Исследуется древнерусское осмысление внешнеполитических отношений и его связь с сакральной топологией. Обосновывается важная роль пространственно-временных представлений в конфигурации внешнеполитических отношений Киевской Руси.

Ключевые слова: политическая философия, внешнеполитические отношения, хронотоп, сакральная топология.

Kyrychok O.B. The purport of the foreign-policy relations in the sacral topology of Kyivan Rus

Investigates the Old Russian purport of the foreign-policy relations in the sacral topology. Substantiates the important role of spatio-temporal notion in the configuration of system foreign-policy relations of Kyivan Rus.

Keywords: political philosophy, foreign-policy relations, chronotope, sacral topology.

Іван Лисий

ЩЕ РАЗ ПРО НАЦІОНАЛЬНУ ІДЕНТИЧНІСТЬ ФІЛОСОФІЇ

Предметом обговорення у статті є дискусійні аспекти проблеми національної ідентифікації філософії.

Ключові слова: філософія, національний, ідентифікація, партикуляризм, універсалізм.

У частих наріканнях на занедбаність внутрішньої комунікації в українській філософській спільноті є певні резони. Достоту, широкі філософські форуми вже давно стали історією, а локальні проводяться нечасто. І представництво на них різних філософських осередків України з відомих причин надзвичайно бідне. Ще прикріше, що тільки дуже скромна частина філософських (на жаль, здебільшого історико-філософських) нових видань рецензується. А коли зрідка рецензії з'являються, то чи не кожна друга серед них справляє враження замовної. Чи не тому розпочата дуже симптоматична практика: ґрунтовна дослідницька праця історика філософії видається з передмовою і післямовою колег, схожими на глибокі і зважені рецензії.

Чи означає це, що наші філософи не читають один одного? Та ні, наче читають, судячи з посилань у свіжо опублікованих текстах. Але чи то на глибокий аналіз прочитаного та його оцінку снаги бракує, часу шкода, чи рецензію вважають не гідним уваги жанром, чи то мало площі для рецензій у фахових виданнях — однозначно діагностувати причину відмирання цього жанру непросто. А в наслідку — своєрідна капсулізація праці кожного дослідника: ні вдячності за думки, що посприяли генеруванню власних ідей, ні того «погляду збоку», який спонукає самокритично оглянути зроблене тобою.

Не беруся і я рецензувати щойно прочитане в «Гуманітарних студіях» Національного університету ім. Т. Шевченка (хоча чому б не рецензувати статтю, коли вона того варта?). Але й не обмежусь тільки словами вдячності авторам — Сергієві Йосипенкові та Миколі Симчичу, статті яких [Див.: 6, 11] спонукали мене повернутися до трохи занедбаної мною останнім часом проблематики — національної визначеності філософії. Пропоноване — радше роздуми з приводу (think piece). Намагатимусь поміркувати разом з колегами над порушеними ними аспектами контрверсійної проблеми та з'ясувати, на яких аргументах ґрунтовані отримані ними наукові результати.

Позиція С. Йосипенка виглядає продуманою, аргументи (переважно історико-культурні та історико-філософські) — переконливими, тональність суджень, особливо висновкових, — зваженою, навіть обережною. Щоправда, проблематизація, до якої він вдався, викликає певні застереження. Автор своє формулювання проблеми, винесене у заголовок статті — «Філософія та національна ідентичність», розгортає в тексті як «зв'язок філософії та національної ідентичності» [6, с. 61, 62, 63, 65, 69]. Що ж, за формою поняття ідентичність субстантивне, і цю обставину і взято тут до уваги: автор статті потрактував його таким самим суб'єктом, як і філософію. В резюме це артикулюється як «національна ідентичність в галузі філософії». Але за семантикою це поняття ад'єктивне (тут — предикативне), тому зазначена формула здається чимось на кшталт зв'язку води з (і) чистотою.

С. Йосипенко демонструє обізнаність зі станом розробки проблеми національної ідентичності філософії у західній, зокрема французькій, думці, впевнено здійснює ретроспективні ходи в історію проблеми, та дуже схематично, ще й у надто радикалізованому форматі репрезентує вітчизняний діалог (а такий таки, всупереч думці нашого автора, ведеться, хоча і досить мляво) між універсалістами і партикуляристами. Чому «надто»? Радикалізація автором тих чи тих позицій нагадує ті ідеа-

лізації, до яких звичайно вдається теоретичне мислення заради чистоти висновків. Але у ситуації, коли ваги набувають нюанси обговорюваних реалій, така радикалізація-ідеалізація навряд чи здатна сприяти наближенню до істини.

Мету своєї розвідки С. Йосипенко окреслює чітко — «з'ясування філософської легітимності поняття національної філософії» [6, с. 63]. Прозоро виглядає і формулювання отриманого ним результату: легітимність обговорюваного поняття відносна, що слід читати як пересторогу щодо його абсолютизації; застережним знаком оклику щодо неї у цьому тексті служить згадка про «філософський націоналізм» часів Першої світової війни. Чи не його мав на оці і Д. Чижевський, коли майже сто років тому писав: «Так кожна «філософія», кожна окрема система, що хоче бачити у собі *єдину й усю* правду, стає на хибний шлях» [14, с. 8].

Проте, не надуживаючи, поняттям національної філософії, на думку автора, можна користуватися як нормальним інструментом філософського дослідження. Можливість його абсолютизації залежатиме від того, якого значення надаватиме дослідник певним самоочевидним реаліям [Див.: 6, с. 69]. З констатації цих реалій С. Йосипенко починає розмисел. Це насамперед наявність у філософії національних традицій, до чого апелюють прихильники національної ідентичності філософії. Їх опоненти бачать у ній універсальну науку, в якій порушуються питання, що стосуються всіх і завжди (тому, на їхню думку, філософія, так само як фізика чи біологія, не може бути національною). Зазначені дві реалії potrаkтовані у статті як самоочевидності не тільки для обох таборів, чий прорахунок — в їх абсолютизації та звертанні їхніх прихильників до зовнішніх аргументів [Див.: 6, с. 63], а й для автора.

Але, погоджуючись таким чином із тлумаченням філософії як науки [Див. також: 6, с. 64, 67, 68], С. Йосипенко, хоча й декларує свою, так би мовити, незаангажованість, тим самим стає на бік «універсалістів», бо опонує «партикуляристам».

Адже ті вважають філософію самостійною культурною формою — поруч із тією ж таки наукою, релігією, мистецтвом тощо. І це не якась ексклюзивна позиція «партикуляристів», а радше вияв широкого тренду опору онауковленню філософії, розпоча- того ще в неklasичну добу її розвитку і продовжуваного й сьо- годні феноменологією і герменевтикою. Свого часу М. Гайдегер застерігав, що беззастережне панування наукової свідомості у філософії приведе до втрати нею свого предмета.

Разом з тим складається враження, що із двох конкурентних сьогодні засад історико-філософського дослідження — транс- цendentалізму і контекстуалізму — наш автор обирає першу. Її адепти обстоюють вічність і безконечність філософських ідей, відносять їх до царини позаісторичного, позакультурного буття, до сфери трансцендентного. Тому вони нехтують історичними смислами вічних філософських проблем і національною своєрід- ністю філософії різних народів. Остання ж є самоочевидністю для контекстуалістів, схильних вичитувати смисл філософських ідей із соціокультурного контексту, в якому ті зароджуються й живуть. Філософія, як переконливо показав Е. Гусерль, не може цілковито унезалежитися від локальних життєвих світів, які безпосередньо впливають на спосіб мислення людини, її сві- товідношення. Розмаїтий досвід взаємин людини зі світом, уза- гальнюваний філософією, завжди екзистенційний, тому філосо- фія щоразу більшою чи меншою мірою екзистенціальна в тому сенсі, що виростає з рефлексії над безпосереднім життєвим до- свідом самотньої людини певної етнонаціональної спільноти. Наголошувана Ф. Ніцше «німецькість» філософії «німецьких голів» якраз у суголосі їх мислення з екзистенційним досвідом людей їхньої спільноти. С. Йосипенко згадує про зв'язки філо- софії з персоналізованим людським досвідом [Див.: 6, с. 64], але не робить із цієї обставини очікуваних висновків; вона спо- нукає його тільки визнати «особливий науковий статус» філо- софії [6, с. 64].

Між іншим, звертаючись до філософських реалій, трансценденталісти зосереджують увагу найперше на логіці, онтології, теорії пізнання — тих предметних галузях філософського дискурсу, які зближують його з наукою, тоді як увагу контекстуалістів приваблюють передусім аксіологічні аспекти філософування, рефлексія над належним і бажаним. А парадокс «націоналізації» філософії в тому, що припадає вона на добу Модерну, коли всередині самої філософії пріоритетними стають теоретико-пізнавальні проблеми, такі далекі від практичного зрізу філософування, від рефлексії над підставами національного буття людських спільнот.

Із зазначеною сайєнтистською упередженістю С. Йосипенка корелює і обрання ним європоцентристської історико-філософської призми: «...філософія є винаходом античної Греції» [6, с. 63]. Навіть викладаючи сумнів Ж. Дельоза і Ф. Гватарі щодо суто європейської даності філософії, щодо моногенеалогії (що-правда, не філософії як такої, а саме) європейської філософії, наш автор бере до уваги тільки європейські нації, які чомусь «можуть мислити себе як “всесвітньо-історичні начала”, тобто як цивілізації» [6, с. 67]. Так само й тоді, коли веде мову про національну ідентичність як переважно («а може й тільки» [6, с. 63]) європейський феномен. Та, обмежуючись лише європейським культурним простором, дослідник нехтує тією загальновідомою обставиною, що філософія зароджувалася не ексклюзивно в Середземномор'ї, а приблизно одночасно в різних регіонах ойкумени. Що в неупереджених історико-філософських дискурсах зовсім не віднині розрізняють і описують дві парадигми філософування — східну і західну. У свою чергу в межах східної від початку розрізняють принаймні індійську та китайську філософську думку, тобто таку, що формувалася й діяла в лоні щоразу іншої культури: індійська філософія ґрунтувалася на релігійно-соціальних цінностях, тоді як підвалинами китайської філософії були цінності державно-родинні. Звісно, на той час про

національну ідентичність філософії не йдеться, але ж культурна її ідентифікація справді самоочевидна. Як і у випадку європейської філософії, котра, ставши християнською, диференціювалася на західно- і східноєвропейську, тим самим відтворюючи певним чином греко-римську культурну дуальність.

Певний прорахунок С. Йосипенка можна бачити в його дистанціюванні від культурологічного підходу в історико-філософському дискурсі, обґрунтовуваному і продуктивно застосовуваному В. Горським¹. Наш автор не тільки не надає поняттю «культура» концептуального сенсу, а й звертання до культурних вимірів філософії оцінює, як зазначалося, як апеляцію до зовнішніх аргументів на кшталт «культурного контексту» чи «культурної ситуації». Тим більше не актуалізує він у концепті «культура» ті сучасні смислові акценти, які знаходимо, наприклад, у недавньому тексті Є. Бистрицького: «Культура — не тільки сфера універсального духовного надбання людства, загальних для всіх людей цінностей, норм і знань. Це передусім — локальний спосіб буття людей, їхній повсякденний життєвий світ, який постає природно-історично і максимально визначає екзистенційний вимір міжлюдських зв'язків — особистісні переживання людей, їхню автентичність, розуміння ними сенсу повсякденного життя, їхні людські чесноти (virtue), їхню культурну ідентичність тощо» [1, с. 107].

Концептуальним сенсом у С. Йосипенка наділена радше цивілізація. Але насправді національна ідентичність, якою він цікавиться, це — ідентичність культурна, а не цивілізаційна. Вже М. Вебер спільноту без високої культури вважав «некультурною», а отже, й «ненаціональною». О. Бауер також бачив у нації культурну спільноту. В українській національній ідеології ще І. Франко схильний був трактувати культуру як субстанцію національної ідентичності [Див.: 5, 9]. У новітніх західних дослідженнях

¹ На відміну від С. Йосипенка, М. Симчич принаймні говорить про ті прорахунки у запропонованому В. Горським підході, через які він не може приєднатися до нього [Див.: 11, с. 92].

нації — попри розмаїття реалізовуваних тут підходів (конструктивістських і примордіалістських, комунікативних та інструменталістських, есенціалістських і номіналістських, модерністських і переніалістських тощо) — цілком підставно домінує погляд на неї як на культурний проект.

То ж постає питання: чи потребував, як здається нашому дослідникові, «особливий культурний уклад нації» [6, с. 67] легітимації, якщо нація ще біля своїх етнічних витоків оприядила своє культурне єство? І чи служать такою легітимацією ідеологеми мультикультуралізму? С. Йосипенко, здається, схильний перебільшувати його можливості і в іншій площині — у розв'язуванні проблеми національної ідентичності [Див.: 6, с. 63]. Адже, по-перше, те урівнювання всіх мов і культур, що ґрунтоване на характерній для постмодерної свідомості загалом відмові від принципу ієрархічності, таким розв'язанням не є. По-друге, спростування підстав для сакралізації тих чи тих філософських мов, відгомін якої відчувається у міркуваннях С. Йосипенка, здійснюється якраз історико-філософською аргументацією, до якої той наче апелює [Див., наприклад: 13, с. 76–89].

Сам же автор статті не зовсім послідовно трактує ідентичність. Спочатку він приєднується до позиції П. Рікера, який наділяє цей концепт і значенням «самість», і значенням «тотожність» [Див.: 10, с. 19]. Та згодом розгортає погляд, започаткований свого часу Т.В. Адорно і розвинутий М. Фуко і Ж. Дерида, згідно з яким за ідентичністю залишено тільки її відрізняльний сенс [Див.: 6, с. 68]; адже постмодерна філософія — філософія відмінності, тоді як класична була філософією тотожності. Але таку позицію варто ще верифікувати, переконуючись, чи справді ідентичність, залишаючись концептом і тому несучи пучок смислів [Див., наприклад: 7], чомусь набула лише лінійного (розрізняльного) сенсу. За моїми спостереженнями, в сучасній дискурсивній практиці концепт ідентичності

(попри намагання М. Кастельса та його прихильників витіснити його ідентифікацією) зберігає принаймні амбівалентність, виражаючи як належність до когось, так і буття кимось. Та і сам С. Йосипенко, зрештою, тлумачить ідентичність як «національну належність» філософської творчості [Див.: 6, с. 68].

До речі, слід визнати резони нашого автора в тому, що він бачить національну належність філософії не тільки у своєрідно трактованих інституціях, у мові, а й в «історичному досвіді нації» [6, с. 68], хоча цей смисловий наголос у статті з'явився досить несподівано. Звісно, мова не про самий цей досвід, а про теоретичну рефлексію над ним, його філософське усвідомлення й узагальнення, що може набути критеріального статусу. Претензії до трактування інституцій полягають передусім у тому, що національне інституювання філософської традиції у статті пов'язане, серед іншого, зі «способами викладання, кваліфікації та класифікації», від яких автор чомусь узалежнює «способи постановки проблем та їх розв'язання» [6, с. 62; тут «викладання» згадується принаймні тричі], а відтак і з національними освітніми інституціями [Див.: 6, с. 66]. Навряд чи в метафілософському дискурсі, здійснюваному С. Йосипенком, виправдане звертання до шкільної філософії, у якій атрибути філософії як, кажучи словами Канта, особливого розмислу про підставові цілі людського буття відбиваються дуже приблизно.

Трохи дивує, що обрана нашим автором формула «національна належність філософської творчості» пов'язується ним з увагою сучасної історії філософії до зовнішньої сторони цієї творчості. І сам С. Йосипенко до неї відносить згадану належність [Див.: 6, с. 68], трактуючи «культурну ситуацію» як зовнішні обставини філософських процесів, наголошуючи в цьому контексті зовнішні чинники і навіть зовнішню логіку. Ціоправда, на відміну від універсалістів, які все те «зовнішнє» відносять до сфери компетенції не історії філософії, а інтелектуальної історії (intellectual history), наш автор натомість наполягає на розширенні предмета сучасного історико-філософського знання: до нього сьогодні, на його думку, належить і «зовнішня історія фі-

лософії» [6, с. 63]. Тільки невідомо, чому серед трьох ключових понять у резюме статті фігурує *інтелектуальна історія...*

Дивує тим більше, що автор вважає слушною цитовану ним цілковито партикуляристську думку М. Крепона: «...поділ філософії на множину національних філософій не чужий самій філософії. Він не нав'язаний їй ззовні як зручний принцип класифікації, який не зачіпає її ества...». І у Ж. Дельоза та Ф. Гватарі, чий не зовсім прояснений концепт «геофілософії» намагається актуалізувати дослідник, можна прочитати: «Народ перебуває всередині філософа, тому що це “становлення народом”, але для цього треба, щоби й філософ перебував всередині народу, як таке ж безмежне становлення» [4, с. 142]. Адже якщо бачити у філософії самосвідомість культури (а С. Йосипенко, здається, приєднується до цієї думки [Див.: 6, с. 64], хоча з більшою певністю каже про філософську самосвідомість цивілізації), то національна філософія є внутрішнім відповідної культури, а не чимось над- чи поза- культурним. Це одна з культурних форм, яка завдяки своїй рефлексивній природі є інтегруючою культурною силою. Та у статті національно-культурне трактується як контекст філософування чи культурна ситуація [Див.: 6, с. 68, 67], тобто все-таки зовнішнє, таке, що, як сказано в іншому місці про позицію «універсалістів», не зачіпає — як контекст — універсальну природу філософії [Див.: 6, с. 62]. В такому разі, про яку національну ідентичність філософії, навіть релятивізовану до краю (тобто зовсім не абсолютизовану), може йти мова? Тоді філософську множинність можна шукати тільки в авторських системах або в напрямках філософування на кшталт раціоналізму — ірраціоналізму.

До речі, саме цей останній варіант множинності, репрезентований «острівною» (її можна характеризувати як емпіристську) і «континентальною» (раціонально-ідеалістичною) філософіями С. Йосипенко чомусь неодноразово залучає до розмислу про національну визначеність філософії [Див.: 6, с. 62, 63, 67]. Але ж це розрізнення в зовсім іншій площині, навіть не в регіональній чи територіальній, як могло би здатися з

найменувань цих філософських феноменів (я це намагався щойно наголосити, трансформуючи образно-просторові маркери в сутнісні).

Прецизійніший в обговоренні цього питання М. Симчич. Він пропонує не змішувати національну філософію з філософською течією, найповніше розвинутою представниками певного народу [Див.: 11, с. 90]. Звісно, екзистенціалістом може бути і не француз, а німець не мусить бути ідеалістом. Але ті самоочевидні речі М. Симчич артикулює так, наче *британський емпіризм* або *німецький ідеалізм* — поняття коректні й загальноживані, а *французька філософія* не використовується загалом. В обговорюваній зараз статті можна віднайти мимовільні спростування останньої тези.

Має рацію С. Йосипенко в тому, що деякі філософи, які працюють в Україні, «часто виглядають як німецькі, французькі чи британські філософи, що пишуть українською мовою». Але не тому, як здається авторові, що вони «намагаються бути адептами європейської філософії чи світових стандартів у філософській науці (sic!)» [6, с. 68], а через те, що нехтують історичним досвідом своєї нації, про який щойно йшлося, реаліями національного життя. Тому й працюють у руслі британської чи французької традиції, замість формувати й утверджувати традицію українського філософування. Спадає на гадку давніша, але слухна й сьогодні констатація І. Бондаревської: «Складається враження, що і сьогодні освічена верства живе з «чужого голосу», залишаючи нерозкритим реальний код існування своєї спільноти» [2, с. 257].

Якщо С. Йосипенко приходить до висновку про легітимність — нехай і відносну — поняття *національна філософія*, то вже у заголовку розвідки М. Симчича це поняття фігурує в лапках. Вони прочитуються як маркування відстороненості автора від цього концепту, тобто щонайменше його проблематизація. Справді, в резюме, що передує текстові, легітимність цього поняття поставлена під сумнів, тому що воно «створене за зовнішнім принципом» [11, с. 87]. То ж маємо справу з тим самим

аргументом, що й у попередньо обговореному тексті. Різниця лише в тому, що перший автор постійно веде мову про зовнішній характер критерія, за яким виявляють національну ідентичність філософії, а другий через сторінку стверджує, що *українська філософія*, «як і будь-яке інше поняття, може містити ознаки двох видів: внутрішні і зовнішні» [11, с. 89].

Та більшу увагу тут привертає трохи несподівана альтернатива: особа (вона і тільки вона може бути українською²) — вчення, через яке автор експлікує поняття *філософія* (воно українським бути не може). Категоричність цих тверджень трохи насторожує, та слід визнати, що в самому тексті М. Симчич її пом'якшує. Наприклад, вже з першого абзацу довідуємося, що українськими можуть бути і народ, і культура. А на другій сторінці тексту знаходимо терміносполуку *національна приналежність*, вживання якої покладає українськість (національну означеність) спільноти, до якої «приналежать». Достоту, має рацію Е. Сміт, застерігаючи від сплутування двох рівнів аналізу національної ідентичності — особистого і колективного. Звісно, міркує він, культурні об'єднання і спільноти складаються з окремих представників, та ідентичність більшою мірою стосується «спільних вартостей і правил, пам'яті й символів» [12, с. 24].

Інша альтернатива запропонована у підзаголовку статті: історико-філософський канон (усталене, загальноприйняте), який у самому тексті чомусь трансформується в пантеон — дослідницький проект (авторське розв'язання проблеми). Але те, що здається авторові усталеним, таким насправді не є: у нашій історико-філософській літературі жваво обговорюються не тільки критерії філософичності артефактів, які претендують на належність до канону, а й критерії «українськості» осіб, як каже М. Симчич, — кандидатів на канонічність. Далі, із заголовка випливає, що дослідницьким проектом може виявитися «українська філософія», а от у тексті статті таке окреслення стосується

² Єдино можливу особистісну ідентичність обстоювали чільні виразники постмодерної думки, наприклад С. Бенгабіб.

радше історії української філософії як галузі знання: «Історію філософії України слід сприймати як дослідницький проект — проект роботи з джерелами» [11, с. 90]. То що, зрештою, є тим дослідницьким проектом? Коректніше, звісно, виглядав би історико-філософський проект, але в тексті статті неодноразово присутні обидва варіанти.

Ще кілька моментів у вступній частині тексту привернуть увагу прискіпливого читача. Наприклад, чи питання автора про наявність в української філософії «якоїсь окремої суті, на відміну від української фізики чи української астрономії» [11, с. 87], тобто українізованої (може, нарочито?) ним науки, означає віднесення філософії до корпусу наукового знання? Така підозра не безпідставна, бо, хоча М. Симчич і відмовляється вступати у дискусію з цієї проблеми (але ж чому? хіба це не важливо в тому проблемному полі, в якому рухається думка автора?), та тим не менше свою експлікацію *філософії* через *вчення* він пояснює її ж характеристикою як «інтелектуальної дисципліни» [Див.: 11, с. 68], вважаючи її компромісною. Але ж відповідний словник витлумачує *дисципліну* як окрему галузь наукового знання³. До речі, сайєнтистські витоки побоювання партикуляризму виявив К. Гірц, характеризуючи таке побоювання як академічний невроз — страх від підриву всезагальності знання і пропонуючи «розглядати мислення «етнографічно», тобто через опис світу, в якому воно набуває того чи того смислу» [3, с. 7–8].

Зрештою, напрошується наївне запитання: якщо українською може бути *наука*, то чому таким само не може бути *вчення*? А що перше твердження в обговорюваному тексті не випадкове і не зумисне, засвідчено неодноразово вживаною терміносполукою *українська історико-філософська наука*. Українськість тієї останньої для М. Симчича безсумнівна.

³ Заради справедливості належить зазначити, що в іншому місці [с. 88] автор готовий відрізнити філософські вчення не тільки від релігійних, а й від наукових.

Автор констатує «наявність філософських текстів, певним чином пов'язаних з Україною» [11, с. 87]. Та необхідно уточнити, яким саме чином? Чи то творилися вони у цьому просторі? Чи зберігаються в українських бібліотеках? Чи це просто україномовні (як оригінальні, так і перекладні) тексти? Чи у цих текстах знаходимо візію історичної долі української спільноти, як у часто згадуваного у нашій літературі Гердера? А який смисл вкладає автор у це фатальне чи навіть феральне слово «Україна»? Це для нього держава? Культурно-етнічне ество? Нація? Територія, що ще очікує свого сутнісного окреслення (добре відомо, якого саме), як намагаються нас переконати речники певних геополітичних зазіхань? В усякому разі ніде в тексті М. Симчича у цьому слові не прочитується той трансцендентний смисл (на кшталт *Європи* чи *Заходу*), яким нехтувати у філософському дискурсі навряд чи варто.

Приглянемося до цього аспекту міркувань автора статті трохи пильніше. Просторово-територіальне розташування філософії здається його невідчепною турботою. На початку статті читаємо, що Шад і Копнін, яких суто довільно, як слушно зауважує автор, зараховують до української філософії, «жили на території України і зробили внесок в українську культуру» [11, с. 88]. Та хіба внесок цих потужних фігур до української культури визначався передусім їх проживанням на території України? Платон на цій території не проживав, а його внесок до української філософської культури незмірно більший. Або — чи змінилася б сила впливу Канта на українську філософську думку, якби той проживав, як Шад, в Україні і тексти його поставили б на цій території? Інша річ, що перебування тут перших зумовило особливості їхнього внеску: у Шада — освітньо-наставницького за умов відсутності дистанційної освіти, а Копнін запам'ятався передусім ініціюванням і утвердженням атмосфери дослідницького пошуку і реорганізацією філософської діяльності, що справді згодом з Москви робити було складніше.

Наприкінці М. Симчич стверджує необхідність для історії української філософії зосередитись на «пам'ятках філософії на наших теренах» (*курсив мій.* — І. Л.) [11, с. 91]. Чому філософські пам'ятки локалізовані просторово? Як зрозуміти таку локалізацію: створені на певній території і якій саме? Ті, що зберігаються «на наших теренах»? Присутні в духовно-культурному просторі України?

Коли зрештою автор статті звертається до ретро-формули «філософія в Україні» [11, с. 90], то стає зрозуміло, що просторовий означник для нього ледь не головний. Але свого часу, коли слово *український* було ледь не табуйованим, а слово *Україна* ще зберігало певну легітимність, ця формула була всього лише вимушеним евфемізмом, яким означали ті філософські реалії, що їх так чи інакше вдавалося пов'язувати з Україною. Тепер вона стає евфемізмом невимушеним?

Отже, вже перший, проблематизуючий абзац статті, співвіднесений із резюме та окремими фрагментами основного тексту, спонукає до багатьох застережень.

Та рухаємося далі. За авторським сумнівом щодо легітимності української філософії можна побачити два дослідницьких сюжети: по-перше, підставність пошуків національних вимірів філософії загалом; по-друге, філософічність того, що прийнято іменувати українською філософією. До них вже неодноразово зверталися колеги М. Симчича [Див.: 8], і сам він не вважає себе піонером у розробці цих сюжетів, але в його розвідці відчувається нестача дослідницького контексту. Хоча в іншому (попри інтригуєче резюме) вона побудована за класичним взірцем: проблема — мета (точніше — завдання) — аналіз — науковий (теоретичний) результат — його практичне (педагогічне чи дидактичне) застосування.

Чітко сформульоване основне завдання — логічний аналіз поняття *українська філософія* — реалізується поелементно. Спочатку автор експлікує філософію через поняття *філософи*, *філософські тексти*, *філософські вчення*, а потім, вважаючи

останнє прецизійнішим, вдається тільки до нього. Цим словом рясніє весь текст. Єдине місце, де його бракує, — це перелік ключових слів. Вченням М. Симчич хоче вважати не тільки «всеохопні філософські системи», а й ідеї, «розпорошені у не-філософських текстах» [11, с. 88]. Як на мене, це слушне намагання осмислити філософію в широкому значенні цього слова. Тільки відкритим залишається питання: хто — автор ідей чи історик філософії — збирає ці розпорошені ідеї в «сукупність» (як змушений уточнити це автор), яка і становить вчення?

Складніше з тлумаченням першої частини комплексного поняття. Оскільки автор ураховує взаємозалежність між вченням, його автором і текстом, у якому те вчення викладене, то критерії українськості він шукає насамперед у «національній приналежності філософів» [11, с. 88]. Її він резонно бачить через запроваджений ще, здається, Е.Ж. Ренаном принцип самовизначення. Тільки сумнів щодо того, чи вважав себе Клим Смолятич українцем, не дуже доречний: він міг вважати себе русичем або руським, а Клим Ганкевич — русином, але це ніскільки не зменшує їх причетність до української філософської думки. Адже історія української спільноти не починається «після доби романтизму» [11, с. 88]. Нація справді є пізнім плодом саморозвитку тієї чи тієї спільноти людей — продовженням тих форм спільності, які їй передували (народ, легітимізований М. Симчичем, чи етнос). Тож як би не іменував себе Смолятич, зрозуміло, що йдеться про ототожнення ним себе з тією самою спільнотою, тільки на іншій стадії її історії.

Сумнівним є радше авторове намагання вирізнити «українську (sic) філософію у вужчому розумінні цього поняття» [Там само; *курсив мій*. — І. Л.], творену українцями (sic), і у ширшому, творену філософами, різною мірою причетними до України. Річ у тім, що, по-перше, непряно залишається у статті, як зазначалося, останнє, ключове поняття; по-друге, хоча М. Симчич і пробує градувати згадану причетність, та все ж не зовсім зрозуміло, що саме він градує. З його ж тексту

здається, що мова про термін «перебування на території України». Сам автор розуміє, що таке градування «суто конвенційне», разом з тим обіцяє довести виправданість виявленого у цих міркуваннях релятивізму [11, с. 89]. Може, вже після того зазначеним розмежуванням справді варто буде, як сказано у статті, займатися українській науковій спільноті.

Її представники могли би заглиблюватися і в питання такого характеру: чи можлива національна (тобто певним чином означена і внутрішньо єдина) культура без свого самоусвідомлення, самоосмислення і чи знає історія культури ще якісь способи такого самоусвідомлення, крім філософії? На жаль, питання такого характеру в обговорюваному тексті не ставляться. А зрідка вживане поняття «культура» не несе того концептуального навантаження, яке б складало методологічне підґрунтя для обговорення подібних питань. Тому іррадіація змісту філософських вчень у духовній культурі спільноти, як і культурно-історичне підґрунтя цих учень здаються авторові зовнішніми щодо філософії феноменами. Адже сама філософія фактично виноситься поза межі культури: мовиться про те, що вона просто «тісно пов'язана з культурою» [11, с. 92]. Іноді складається враження, що сам автор статті створив поняття *національна філософія* за зовнішнім принципом, а потім став шукати (чи інших до цього закликати) внутрішні засади для цього.

До речі, спрощує, мабуть, М. Симчич стосунки між національною культурою і культурою загальнолюдською, трактуючи їх як *види культур* [Див.: 11, с. 92], тоді як в обраній ним площині йдеться про *родо-видові* стосунки. Адже національна культура безліччю ниток вплетена у різнобарвне полотно культури світової і поза нею не існує.

Інший, надійніший критерій М. Симчич резонно бачить у спільних змістових прикметах тих вчень, які звичайно відносять до української філософії. Далі, мабуть, належить чекати, що він, шукаючи вихід з герменевтичного кола, або пропонуватиме такий критерій-ознаку, або обговорюватиме чи резюмуватиме

пропозиції інших дослідників. А їх чимало. Проте автор, відступаючи від вже наче окресленої логіки міркувань, заглиблюється натомість у розрізнення зовнішніх і внутрішніх критеріїв. До перших відносить вже спростований ним критерій — «національну приналежність філософів»⁴, яку він прирівнює до їх кароокості та ліворукості: «Зрозуміло, що ліворукість і кароокість філософів мають дуже віддалене відношення до тих філософських вчень, які вони викладали в своїх творах. Подібною є ситуація з національною приналежністю філософів...» [11, с. 89]. Що до кароокості — хто сперечатиметься? А ліворукість — феномен недосліджений, ніхто напевно не знає, на що саме й наскільки вона може впливати. Та це геть окремий сюжет. Суттєвіше, що через кілька рядків автор вже самоспростовується: «Безперечно, що приналежність людини до певного народу — це досить важливий вид ідентичності, що може позначатися на мисленні цієї людини, на її сприйнятті світу. Тому цілком можливо, що національність філософів може позначитися на їхній філософії, але це не є самоочевидна істина» [11, с. 89].

Мабуть, мав таки рацію Д. Чижевський, коли стверджував, що національна своєрідність філософії стає самоочевидною, коли оприявнюється у мисленні «великих філософів», здатних відкривати «глибини національного духа», здійснити масштабну «синтезу світового значіння»; лише у них «виразно виступають риси філософічного національного обличчя» [Див.: 14, с. 10–11].

Наступні нарікання М. Симчича на труднощі зі встановленням спільних прикмет вчень національної філософії, як і констатація непереконливості «кордоцентризму» в ролі такого критерія для української філософії навряд чи обґрунтовують пропоновану ним заміну *української філософії* — *філософією*

³ Щоправда, спростований не остаточно, бо наприкінці статті, на с. 91, автор говорить про потребу відшукування «ознак, що були б характерними для думки філософів-українців (*курсив мій.* — І.Л.)».

України. Тим більше, коли сам ініціатор цієї заміни ще вагається між філософією України і вже згадуваною тут *філософією в Україні*. Його приваблює у пропонованому ним словосполученні те, що воно «менш зобов'язуюче» [11, с. 90]: не зобов'язує відшукувати спільні ознаки — те, що зовсім недавно визнавалося шуканим оптимальним критерієм. Невже відмова від дослідницького проекту? Чи ще один вияв релятивізму? Ні, автор проти цього останнього: його не задовольняє навіть тимчасова нестрогість поняття *українська філософія*, хоча він і не відмовляє йому у праві на існування. Щоправда, тільки за умови дослідження внутрішніх підстав його утворення чи переутворення, тобто деконструкції.

І в цьому наполяганні на поглибленні неупереджених дослідницьких зусиль істориків української філософії, на необхідності студіювати весь масив джерельних текстів, котрі є сьогодні в їхньому розпорядженні і до яких звертаються нечасто, — в цьому велика правда тексту М. Симчика. Він здобув право на неї успішним досвідом власної такої роботи. Та ця правда була би переконливішою, якби не давніша відмова редколегій наших фахових продовжуваних видань, як і низки видавництв, від наукового редагування одержуваних ними текстів. Редколегії цілковито покладаються на авторів, подають тексти в авторській редакції навіть тоді, коли вони конче потребують хоч би легкого втручання наукового редактора.

ЛІТЕРАТУРА

1. Бистрицький Є. Конфлікт культур і методологія толерантності / Євген Бистрицький // Філософська думка. — 2011. — Ч.4. — С.102–118.
2. Бондаревська І. Парадоксальність естетичного в українській культурі XVII–XVIII ст. / Ірина Бондаревська. — К.: ПАРАПАН, 2005. — 307 с.

3. *Гирц К.* Как мы сегодня думаем: к этнографии современной мысли / К. Гирц // Этнографическое обозрение. — 2007. — №2. — С. 3—16.
4. *Делёз Ж., Гваттари Ф.* Что такое философия? / Ж. Делёз, Ф. Гваттари. — СПб: Алетейя, 1998. — 288 с.
5. *Забужко О.С.* Філософія української ідеї: Франківський період / О.С. Забужко. — К.: Наукова думка, 1992. — 120 с.
6. *Йосипенко С.* Філософія та національна ідентичність / С.Л. Йосипенко // Гуманітарні студії. — 2012. — Вип. 12. — С. 61—69.
7. *Лисий І.* Концепт національної ідентичності в дослідженнях культури / І. Лисий // Мандрівець. — 2012. — Ч. 4. — С. 74—78.
8. *Лисий І.* Проблема національно-культурної ідентичності української філософії у вітчизняних дослідженнях 20-річчя / І. Лисий // Філософські ідеї в культурі Київської Русі. — 2011. — Вип. 4. — С. 29—56.
9. *Мазепа В.І.* Культуроцентризм світогляду Івана Франка / В.І. Мазепа. — К.: ПАРАПАН, 2004. — 232 с.
10. *Рикёр П.* Повествовательная идентичность / П. Рикёр // Герменевтика. Этика. Политика: московские лекции и интервью. — М.: АО «КАМІ», Academia, 1995. — С. 19—37.
11. *Симчич М.* «Українська філософія»: історико-філософський канон чи дослідницький проект? / М. Симчич // Гуманітарні студії. — 2012. — Вип. 12. — С. 87—92.
12. *Сміт Е.Д.* Націоналізм: теорія, ідеологія, історія / Ентоні Д. Сміт. — К.: К. І. С., 2004. — 168 с.
13. *Хома О.* Філософські культури: терпимість, толерантність і визнання / Олег Хома // Філософська думка. — 2011. — Ч. 4. — С. 76—89.
14. *Чижевський Д.* Нариси з історії філософії на Україні / Дмитро Чижевський // Філософські твори: у 4-х т. — К.: Смолоскип, 2005. — Т. 1. — С. 1—162.

Лысий И.Я. Ещё раз о национальной идентичности философии.

Предметом обсуждения в статье являются дискуссионные аспекты проблемы национальной идентификации философии.

Ключевые слова: философия, национальный, идентификация, партикуляризм, универсализм.

Lysyi I.J. Once more national identification of philosophy.

The subject-matter of discussion in the article is the debatable aspects of the problem of the national identification of philosophy.

Keywords: philosophy, national, identification, particularism, universalism.



5 листопада 2012 року відійшов у вічність Станіслав Васильович Бондар — відомий український філософ, дослідник ідейної спадщини Київської Русі, кандидат філософських наук, старший науковий співробітник Інституту філософії імені Г.С. Сковороди НАН України, член редколегії і постійний автор нашого видання.

Його смерть, така передчасна і неочікувана, стала болем для всіх, хто знав і любив Станіслава Васильовича.

Самовідданість науці і вітчизняній духовній традиції, порядність і простота цієї людини давала натхнення, а безмежна працелюбність, дослідницька ретельність і повага до філософських періоджерел завжди була взірцевою.

Ми завжди будемо Вас пам'ятати,
Станіславе Васильовичу...

ІНФОРМАЦІЯ ПРО АВТОРІВ

Артюх В'ячеслав Олексійович — кандидат філософських наук, доцент кафедри філософії Сумського державного університету

Гуменюк Світлана Миколаївна — кандидат філософських наук, доцент кафедри українознавства, педагогіки і психології Національного університету водного господарства та природокористування

Захара Ігор Степанович — кандидат філософських наук, професор кафедри історії філософії Львівського національного університету імені Івана Франка

Йосипенко Сергій Львович — доктор філософських наук, завідувач відділу історії філософії України Інституту філософії імені Г.С. Сковороди 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»

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

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

ЗМІСТ

Від редакції.....	7
Йосипенко С.Л. Ідеї філософської культури та історії філософської культури у творчості В.С. Горського.....	8
Артюх В.О. Дмитро Чижевський про світоглядну основу філософського процесу на Україні.....	23
Захара І.С. Три філософські розмисли про «Слово про Ігорів похід».....	39
Мильков В.В. Антропологический аспект религиозно-философской мысли Древней Руси.....	60
Целік Т.В. Концепт «внутрішньої людини» у філософській культурі Київської Русі.....	151
Гуменюк С.М. Ідеал смиренномудрія як інтенція києворуської культури.....	165
Киричок О.Б. Уявлення про зовнішньополітичні відносини в сакральній топології Київської Русі.....	179
Лисий І.Я. Ще раз про національну ідентичність філософії.....	189
In memoriam Станіслав Васильович Бондар.....	209
Інформація про авторів.....	210

Наукове видання

Філософські ідеї в культурі Київської Русі.
Збірник наукових праць. — 2012. — Вип. 5. — 210 с.

Літературний редактор
Наталія Киричок

Технічний редактор
Сергій Шерман-Короленко

Дизайн і верстка
Наталії Киричок

Інтернет-адреса видання: <http://fikir.com.ua>

Гарнітура — Academy CTT. Друк — різнографія. Папір офсетний.
Формат 60х84/16. Ум. друк. арк. — 12,2.
Наклад 300.