

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

2011



*В.С. Горський
(1931-2007)*

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

*Станіслав Бондар
Іван Лисий
Петяна Целік
Олена Вдовина
Олександр Киричок
Костянтин Коновалов
Олена Гудзенко-Александрук
Віолетта Лаппо*

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

**Філософські ідеї
в культурі
Київської Русі**

Збірник наукових праць

Випуск 4

**Полтава
2011**

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, 2011. — Вип. 4. — 142 с.

Редакційна колегія:

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

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

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

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

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

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

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

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.

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

® Автори статей, 2011

Від редакції

Четвертий випуск збірки наукових праць «Філософські ідеї в культурі Київської Русі» вміщує переважно статті, підготовлені на основі доповідей учасників IV давньоруських історико-філософських читань, присвячених пам'яті Вілена Сергійовича Горського, що відбулися 9-10 червня 2011 року у м. Полтаві.

Організаторами цього наукового форуму стали Інститут філософії імені Г.С. Сковороди НАН України та Полтавська державна аграрна академія.

Наукові дослідження, включені в дану збірку, належать авторам із різних міст України та Росії і присвячені аналізу філософських ідей і явищ в українській та давньоруській культурі, найрізноманітнішим методологічним і текстологічним проблемам, питанням наукової етики історика середньовічної української філософії, критиці недбалості в історико-філософських студіях, а також педагогічному значенню давньоруської культурної спадщини.

Автори даної збірки, як і декількох попередніх, обстоюють наукове кредо неупередженості, оригінальності, фахової обізнаності, роботи з оригінальними текстами, обережності висновків, точності і достовірності доведень.

Думаємо, що представлена увазі читачів збірка буде цікавою як філософам, історикам, культурологам, так і всім, хто вивчає історію вітчизняної філософії.

Олександр Киричок

Станіслав Бондар

СУБ'ЄКТИВНІ РОЗДУМИ ПРО НАУКОВІ Й МОРАЛЬНО-ЕТИЧНІ ПРИНЦИПИ ІСТОРИКА СЕРЕДНЬОВІЧНОЇ УКРАЇНСЬКОЇ ФІЛОСОФІЇ (ІСТОРИКО-ФІЛОСОФСЬКИЙ ЕТОС І ДЕОНТОЛОГІЯ)

Яко всѣхъ сы грѣшнѣи:
на небо возрѣти не смѣю
Св. Кирило Туровський

У статті аналізуються окремі історико-філософські публікації, присвячені розв'язанню проблем вітчизняної релігійно-філософської культури XI–XV ст. Відзначається, що переважна частина такого роду статей, оприлюднених у наукових фахових виданнях, вирізняється надзвичайно низьким теоретично-методологічним рівнем, поверховим розглядом уже достатньо вивчених рукописних текстів, ігноруванням ще не досліджених пам'яток. Окремі дослідники намагаються штучно перенести явища та ідеї західноєвропейського духовного життя на духовну культуру України XI–XV ст.

Ключові слова: філософія, історія, наукова етика, етос, деонтологія.

У свій час один з найбільш проникливих філософських розумів, видатний апологет християнства Блез Паскаль відверто написав: «Марнолюбство так закоренилося в серці людському, що солдат, підмайстер, кухар, крющик — усі вихваляються, і бажають мати шанувальників; і навіть філософи цього бажають, і ті, хто викривають марнолюбство, бажають похвал за те, що так гарно про це написали; і я, той, хто пише ці слова, можливо, бажаю того ж, і, можливо, ті, хто будуть мене читати...».

Повною мірою усвідомлюючи безпорадність і малозначимість власних намагань досягнути й висвітлити невимірне духовне багатство української релігійно-філософської спадщини XI–XV ст. і те, що мало хто з тих неофітів-авторів, до кого я апелюватиму, довідаються про мої думки, я все ж прагну привернути увагу хоча б своїх колег до кількох, на моє переконання, злободених, важливих, і прикрих обставин, що постають на заваді наших історико-філософських досліджень. І про це не можна не говорити.

За останні вісімнадцять років я неодноразово звертався до істориків вітчизняної середньовічної філософії, богословів, державних органів, церковних і громадсько-культурних організацій з метою привернути увагу до ганебного, для такої держави, як Україна, стану видань та студій релігійно-філософських пам'яток XI–XV ст. Я особливо акцентував увагу на потужній, послідовній й цілеспрямованій видавничій і дослідницькій діяльності у даному напрямку російських істориків філософії, істориків богословської думки, істориків давньоруської мови і літератури [1].

Сьогодні, уже вкотре за цей час, я змушений із боєм констатувати, що, наскільки мені відомо, за всі роки незалежності нашої держави тут була видана лише одна пам'ятка, що належить до ранньосередньовічної духовної культури України — «Галицько-Волинський літопис» [2]. У свою чергу, покликані за своїм фахом до такого роду видань, співробітники відділу давньої української літератури Інституту літератури НАН України та співробітники відділу Історії української мови Інституту мовознавства ім. О.О. Потебні обмежилися виданням кількох життєвих текстів та текстів Євангелій. Відсутність в українському духовно-культурному просторі академічних видань давньоруських рукописів не лише суттєво знижує потенціал досліджень нашої історико-культурної спадщини, це ускладнює доступ молодих науковців до першоджерел, роботу з автентичними текстами.

Така ж неприваблива картина вимальовується і стосовно видання монографічних досліджень і статей, присвячених

релігійно-філософській думці України XI–XV ст. Хоча населення України лише втричі менше за російське, співвідношення наукових публікацій, що висвітлюють духовно-філософську проблематику цього періоду, за моїми приблизними підрахунками, складає 50 російських проти однієї української, а ширина, глибина і фаховість цих досліджень на порядок переважають українські.

Заради істини варто сказати, що мій «занепадницький» погляд на стан справ в українській історико-філософській медієвістиці спростовується одним з дослідників, кандидатом філософських наук, який у доволі цікавій статті «Теоретичні проблеми розвитку історії української філософії у сучасних дослідженнях (концепція історико-філософського українознавства В.С. Горського)», стверджує: «За роки незалежності зусиллями співтовариства вітчизняних вчених (С.В. Бондар, І.В. Бичко, В.С. Горський, В.Д. Литвинов, В.С. Лісовий, М.І. Лук, В.М. Нічик, І.В. Огородник, В.В. Огородник, Н.Г. Мозкова, М.В. Попович, В.О. Пшеничнюк, М.Ю. Русин, Я.М. Стратій та багато інших) було багато зроблено для вирішення окресленої проблеми й сьогодні можна стверджувати, що в історії розвитку філософії в Україні вже майже не лишилося «білих плям», опрацьовано й видано більшість текстів першоджерел усіх періодів розвитку вітчизняної філософії від Київської Русі й до наших днів». Можливо, для когось ця реляція звучить переконливо, але не для мене. До видань ми ще не приступили, а дослідження тільки но розпочали.

Однак, поряд із кількісною об'єктивною стороною такого даоського «недіяння» існує сторона якісна — суб'єктивна. Власне кажучи, коли йдеться про суб'єктивний бік історико-філософського дослідження, то, на мою думку, тут можна розрізнити дві складові. По-перше, це методологічно-теоретична здатність, філософська ерудиція, предметна обізнаність і майстерність суб'єкту історико-філософського дослідження, тобто самого вченого. І ці наукові якості надзвичайно вагомі й зна-

чущі для будь-якого історико-філософського дослідження. По-друге, це його власні науково-дослідницькі й людські, духовні, ментальні та психологічні принципи, хисти й установки, що є надзвичайно суттєвою й креативною компонентою історико-філософського дослідження.

Не можна стверджувати, що проблема завдань, мети й професійних обов'язків ученого не ставилася і не вирішувалася самими представниками наукової спільноти. Так, наприклад, серед численних публікацій, присвячених цій темі, привертають увагу оприлюднені матеріали Круглого столу «Трудова етика як проблема вітчизняної культури: сучасні аспекти» [3]. Тут трудова етика визначається як «ставлення людей до праці, закарбоване в комплексі моральних цінностей і норм, втілене в категоріях і зразках культури, й виражене в людській поведінці, передусім у сфері трудової діяльності». Означена трудова етика входить складовою частиною в соціально-економічний генотип суспільства. Вона утворює свого роду інформаційний механізм «соціального спадкування», який забезпечує відтворення структури й принципів функціонування, регламентації й навчання в даній суспільній системі. Він включає систему цінностей, мотиваційний комплекс, парадигму господарювання й управління. Цей механізм стосується адміністративної, економічної і моральної сфери [4]. Отже, трудова етика не є приватною чи особистою справою робітника (в нашому випадку історика української філософії). Вона являє собою суттєвий елемент суспільно-політичної й духовно-культурної атмосфери державно-національного буття України. Проблему моральних якостей ученого вважає злободенною і В. Малахов, який оприлюднив програмну статтю «Етичний кодекс ученого: аксіологія і прагматика» [5]. Такого роду публікації все частіше й частіше зустрічаються в українських часописах.

Відомо, що український народ завжди особливо вирізнявся сумніним ставленням до праці, вона одвічно сприймалася як обов'язок перед Богом, Церквою, суспільством і самим собою.

Сама ж необхідність цілеспрямованої, регулярної й добросовісної праці вмотивовувалася не зовнішніми спонуканнями, а власним вільним внутрішнім вибором, тому така праця сприймалася як суспільно важлива і була іманентною сутності самої людини.

Поряд із цілком зрозумілою відповідальністю історика української середньовічної філософії перед сучасним йому суспільством, яке через податки оплачує його роботу, існує більш локальна його відповідальність перед власне наукою філософією. Адже історія філософії, у нашому випадку української філософії, постає найбільш науковою (наукоподібною) серед усіх філософських дисциплін. Тому від неї вимагається «найпо-слідовніше дотримання основних формальних ознак науковості, перш за все, — об'єктивності та загальновизнаності її висновків, верифікованості фактів і суджень. З іншого боку, вона виявляється найбільш філософічною наукою — наукою, в межах якої філософські міркування виявляються не випадковими примхами окремих учених, здатних подолати вузькі межі власного предмета, а неминучою рисою історико-філософського дослідження, яка його прикрашає або спотворює залежно від таланту дослідника» [6]. Із цими твердженнями шановних авторів можна не лише солідаризуватися, але й унаочнити їх на конкретних прикладах зі сфери історико-філософських студій духовної культури України XI—XV ст. Думається, що в українській історико-філософській медієвістиці (яка на відміну від західноєвропейської тільки не утворюється) повинна панувати особливо висока й вимоглива атмосфера. Хоча б через двадцять років від часу здобуття Україною державної незалежності, а науковцями-гуманітаріями — інтелектуальної свободи, прийшов час відповідальності перед собою, перед тими, про кого ми пишемо, перед споживачем нашого наукового доробку, а отже, критичної оцінки всього, що було нами написано.

Щоб не бути голослівним, назву лише кілька найбільш типових, відомих мені прикладів, що засвідчують як особистісні вади дослідників, тобто суб'єктів дослідження, негативно впли-

вають на їхні висновки й тим самим дезорієнтують набувача такої сфальшованої «наукової продукції».

Весь час моєї роботи у відділі Історії філософії України я намагався відстежувати всі публікації, що так чи інакше стосуються духовної культури Русі. Починаючи з 80-х років минулого століття і приблизно до початку ХХ ст. практично усі такого роду студії засвідчували залюбленість їхніх авторів у предмет дослідження, щире зацікавлення мужів науки в знаходженні нових постатей, пам'яток та ідей, їхні напружені методологічно-теоретичні роздуми, шанобливе й обережне ставлення до джерел, персоналій та фактів, прагнення обмінятися відомостями й досвідом. Це була дійсно науково-пошукова та високоморальна атмосфера. Однак на початку ХХІ ст., у вітчизняну історико-філософську медієвістику прийшла нова генерація, «нові українці». Відтоді, поряд із достеменним науковим доробком, який продовжували продукувати дійсні науковці, досить енергійні неофіти, не обтяжені історико-філософським вишколом, знанням першоджерел і їхніх досліджень, далекі від поняття наукової честі та відповідальності, розпочинають оприлюднювати власні вбогі екзерсиси. Ці труди породили собою іншу герметичну субнаукову й інфернальну реальність, і саме ці субпродукти починають домінувати на периферії духовно-культурного простору України. Саме тому, окрім видань, де публікуються «традиціоналісти», знайти справжню наукову статтю, особливо у (затверджених ВАК) наукових фахових журналах, наукових і освітніх інституцій областей України, досить складно. Тому нижче я хочу зосередитися на характерних і типових недоліках, притаманних публікаціям такого роду. Їхній аналіз підводить до необхідності відповідної типологізації.

1) Ігнорування першоджерел обтяжене відсутністю належного наукового сумління й дефіцитом наукової совісті. Що маєтється на увазі? Кількість першоджерел, що залучаються до історико-філософського аналізу аспірантами, пошукачами та вже досить зрілими науковцями, чисельно обмежена та лімітована

їхніми лінощами. Текстів, залучених ними для аналізу, не досить навіть для слабенької студентської дипломної роботи. У публікаціях використовуються одні й ті самі персоналії, одні й ті самі тексти, автори посилаються на одних і тих самих дослідників філософії Княжої доби. Вони не знають і не прагнуть дізнатися про реальну джерельну базу рукописних текстів досліджуваного ними періоду. Дисертанти та їхні наукові керівники, редактори наукових часописів, де вони друкуються, члени Спеціалізованих рад, де відбуваються захисти дисертацій, їхні наукові опоненти та автори рецензій на автореферат також, як і самі дисертанти, перебувають, у «блаженному невіданні». Було би блюзнірством і зухвальством, якби хтось, захищаючи дисертацію про співвідношення теології й філософії у Канта, не зробив предметом аналізу його роботу «Про застосування теологічних принципів в філософії», але вважається цілком пристойним і фаховим підготувати дисертацію «Антропологічне учення Русі XI–XIV ст.» і не «помітити» «Діоптру» Пилипа Пустельника. Я уже не кажу про масу інших суто антропологічних давньо-руських текстів, про які дисертант навіть не підозрює.

Як має бути? Головна мета наукової діяльності полягає в систематичному розширенні зони достовірного знання. При визначенні й вивченні будь-якої історико-філософської спеціальної теми дослідник повинен орієнтуватися у відповідній літературі, поза будь-яким сумнівом, має охоплювати й прагнути максимально освоїти стосовний до неї матеріал. За наявності наукової совісті й сумління, він не може не жадати заповнити існуючі лакуни, відшукати персоналії та твори, що досі перебувають поза фаховою науковою увагою. Якщо ж він приступає до аналізу вже вивченого тексту, то за рахунок нового теоретично-методологічного інструментарію, нової інтерпретації має розкрити його ідейно-теоретичне й духовно-культурне багатство, показати його роль і місце в інтелектуальному, соціальному, релігійно-культурному житті суспільства. Як галузь наукового дослідження, історія філософії реалізує свої завдання на фак-

тографічному, теоретичному та історіографічному рівнях. Процес вивчення об'єкта передбачає генетичний, есенціональний і функціональний аналізи. Він здійснюється в річищі логічного, соціологічного та культурологічного аспектів.

Історія національної філософії, особливо етап її зародження й становлення, має особливий статус: вона специфічна й недостатньо вивчена. Тому процес її дослідження має бути ціннісно-раціональною дією: вирізнятися цілепокладаючою орієнтацією на усталені суспільнозначущі цінності. Такий чин вимагає позиціонування себе як вартового величного культурного філософського надбання рідного народу. Це — усвідомлення суспільних потреб, відчуття власного незнання та недовершеності наявної дійсності. Це — азбучні істини. Таким має бути спосіб історико-філософського буття, її теорія та її ідеал.

А що ж на практиці? Осягнувши раціонально-прагматичну “персоналістську істину” — бути й відбутися набагато важче ніж здаватися, автори історико-філософських медієвістичних студій, не мудруючи, й усвідомлюючи низьку вірогідність наукового контролю, а, можливо, й не здогадуючись про брак власного знання та незнання тих необхідних і достатніх джерел, на основі аналізу яких має базуватися дослідження, невтомно спираються на знані тексти, які вже понад сто років перебувають у науковому обігу й достатньо вивчені. Нехтуючи кількома сотнями релігійно-філософських пам'яток, придатних для історико-філософського опрацювання, вони зосереджують власну дослідницьку увагу на тому, що лежить на поверхні. Як водиться, з гори лежить те, про що йдеться в монографіях, підручниках і хрестоматіях. Саме такого роду література слугує фундаментом та еталоном для історико-філософського мистецтва. Таким чином, порушується один з основних принципів сучасного гуманітарного знання — етос науки. Означене поняття передбачає осмислення науки як соціокультурної практики, як когнітивну практику співтовариства вчених, як сукупність найбільш функціонально дієвих, необхідних для життєдіяльності конкретного наукового об'єднання

цінностей, норм поведінки, морально-етичних імперативів. До базових елементів етосу науки належать такі цінності, норми й регулятиви — як універсалізм, чесність, зважений скептицизм, неупередженість, інтелектуальна незалежність, скромність. Такий підхід до науки є не лише ефективним і результативним. Він сприймається науковою громадськістю як добропорядний і шляхетний.

До нашого часу збереглося не так багато давньоруських рукописів. Кожен такий текст містить у собі могутній евристичний потенціал. Кожен із них при вдумливому й фаховому підході здатен призвести до нових історико-філософських знахідок. Проте лівова частка давньоруських філософських текстів, які обіцяють реальний приріст наукового знання, значною частиною «учених» оминаються десятою дорогою. Їх залишають на узбіччі «магістрального» шляху власних учених розвідок.

За моїми підрахунками, якщо умовно прийняти сукупну кількість текстів XI—XV ст. за 100%, то нині досліджується лише 2-3%. Звідси перед «креаторами» — суб'єктами медієвістичних історико-філософських студій, які не знають про цю реалію (окрім підручників і кількох монографій вони нічого не відають) постає фрустраційна проблема новизни власного дослідження. Оскільки ж ними досліджуються вже досить вивчені тексти, на підставі яких складно знайти новизну, то вона формується на базі тих ідей, які можна знайти в дослідницькій літературі. І тут ми зустрічаємося з наступною суттєвою вадою в історико-філософській практиці. Дослідники вдаються до хитрощів: вони намагаються вразити читача кількістю опрацьованих ними давньоруських пам'яток.

2) Недбалість у доборі й інтерпретації джерел, неохайне й некоректне використання й цитування, імітація наукової ерудиції. З метою імітації, необхідної для наукової статті або дисертації, новизни, яка може бути знайденою лише залученням нових, ще не досліджених джерел, або евристичним прочитанням джерел досліджених, певні автори вдаються до наступного

прийому. Переформулювавши підсумовуючі судження зі статей чи монографій відомих дослідників у царині духовної культури Русі, не сподіваючись бути викритими, вони подають власне «одкровення» на публічне обговорення й отримують позитивні відгуки. Назву ці «тривіальні», ці «засмальцьовані» шулерами від науки тексти, на підставі аналізу яких їхні автори невтомно будують і будують свої історико-філософські трактати: «Повість врем'яних літ», «Печерський патерик», «Слово» Даниїла Заточеника», «Послання» Климента Смолятича, твори Володимира Мономаха, митрополита Іларіона, Кирила Туровського. Включення до джерельної бази дослідження кількох інших авторів або текстів є несподіваним і приємним винятком. Якщо давньоруські тексти й цитуються, то надзвичайно рідко, за їхніми науковими виданнями. Цитування подається, як правило, за їхніми перекладами. Таким є вбоге текстуальне поле, на якому будується вся дослідницька робота новітніх учених.

Щоб не бути голослівним, наведу кілька прикладів зі збірників наукових фахових праць, затверджених ВАК, що видаються як у Києві, так і в обласних центрах України. Моніторинг таких публікацій за останні десять років викликає розпач. Полишаючи поза увагою якісний, теоретично-методологічний зміст публікацій, подивимося лише на їхню джерельну базу.

Стаття «Особливості формування моралі та моральності в культурі Київської Русі-України». Тут, як і в інших такого роду публікаціях, прагнучи продемонструвати власну ерудицію, автор оперує наступними назвами та персоналіями: «Повість врем'яних літ» і так звана «Промова філософа», котра, до речі, міститься в цьому ж тексті, збірки «Бджола» та «Вирази Менандра Мудрого» (*насправді текст має назву «Мудрість Менандра»*. — С.Б.), Антоній і Феодосій Печерський, князі Борис і Гліб, «Повчання Володимира Мономаха», Псевдо-Діонісій Ареопагіт, Максим Ісповідник (*правильно — «Сповідник»*. — С.Б.), Климент Александрійський, Юстин Мученик, Афанасій II Антіохійський (*науці відомий Афанасій*

Великий, єпископ Александрійський. Хто такий Афанасій II Антіохійський — невідомо. — С.Б.), «Притчі Соломона», «Перше послання Іоанна Богослова», «Києво-Печерський Патерик». І в той же час у списку літератури наявні посилання аж на 2 джерела: 1) Іоанн Дамаскин. Точное изложение православной веры. — М., 1998; 2) Літопис Руський. — К., 1989. Усі інші посилання — не на джерела, а на дослідження. Принагідно зауважу, що видання Іоанна Дамаскіна 1998 р., на яке посилається автор, не є ідентичним тому рукопису, який функціонував у XIV ст. в Русі. У той час був відомий текст, що має в науці назву «Богословие святого Іоанна Дамаскіна в перекладі Іоанна Єкзарха Болгарского». Тому, аналізуючи моральні ідеї Русі, потрібно було залучити саме цей рукопис, про існування якого автор статті, як здається, навіть не відає. «Літопис Руський» — є перекладом сучасною українською мовою так званих «Київського літопису» та «Галицько-Волинського літопису», але про те, що досліджувати філософську думку Русі на підставі перекладу оригінальних текстів, і загально доступного популярного видання цих рукописів неприпустимо й антинауково, автор статті не здогадується.

У статті «Ідея самопізнання в українській філософській думці України (від Києво-Руської доби до кінця XVIII ст.)» цитуються Платон, «Послання» митрополита Никифора, «Слово» Данила Заточеника, «Повість врем'яних літ», «Послання» Климента Смолятича. Платон цитується за виданням: «Философский энциклопедический словарь». — М., 1989, твори Никифора, Заточеника і Смолятича — за виданням «Історія філософії України: Хрестоматія». — К., 1993. Коментарі зайві.

Ще одна стаття: «Символізм у філософській культурі Києворуської доби». Цитується «Слово» митрополита Іларіона, «Послання» Климента Смолятича й згадується Кирило Туровський. Серед п'ятнадцяти посилань на дослідження (між ними є навіть посилання на англomовну монографію видання 1932 р.), жодного посилання на першоджерела немає.

У статті «Основні риси дохристиянського світогляду русичів» — будь-які посилання на джерела чи дослідження взагалі відсутні.

Стаття «Символ як засіб пізнання істини в філософській культурі Києворуської доби». Автор цитує «Слово» митрополита Іларіона, «Послання» Климента Смолятича, тексти Псевдо-Діонісія Ареопагіта й Кирила Туровського. Ареопагіт цитується за «Антологией мировой философии». — М., 1969. Цей твір мав би цитуватися за опублікованими (вже не кажучи про рукописні) текстами Ареопагіта, які функціонували в Русі з XIV ст. Кирило Туровський цитується за виданням: Громов М.Н., Козлов Н.С. «Русская философская мысль XI—XVII вв.». — М., 1990. У заслугу цьому авторові можна поставити лише те, що Іларіон цитується не за «Хрестоматією», а за найбільш академічним нині виданням О.М. Молдована, а Климент Смолятич — за досить непоганим, але не найкращим на сьогодні, виданням його творів М.К. Нікольським у 1892 р.

Близька до попередньої за змістом і формою стаття «Самовдосконалення як духовна заповідь мислителів Київської Русі». Проблема розкривається на матеріалі «Повчання» Володимира Мономаха й «Моління» Даниїла Заточеника, виданих у перекладі російською мовою. Автор публікації, зокрема, поблажливо напучує читача: «Вдумливий батько, педагог-вихователь, знайде багато повчального також у «Древнерусских афоризмах». Виникає питання: «Що це за пам'ятка? Хто її автор? Хто з давньоруських мислителів зібрав афоризми? В якому рукописному фонді знайдено цей досі незнаний рукопис? Відповідь проста. Її дає сам глибокодумний автор. Виявляється, що його «Древнерусские афоризмы» — це зібрані з різноманітних тогочасних текстів крилаті вислови, опубліковані у виданні: «Изборник: Повести Древней Руси». — М., 1986. — С. 94—96. А наш наївний автор зрозумів цю назву як власну назву давньоруського рукописного твору.

Завершується публікація менторською сентенцією, якою наш науковець підсумовує духовну заповідь давньоруських мислителів: «Усе життя учитися. Усього. Усьому. Це аксіома для духовних подвижників Русі». І далі: «Якою ж мірою відповідальності має проїнятися сучасна людина за свій духовний стан і повсякденний спосіб життя! Адже багато хто може сьогодні і за море поїхати, і філософів слухати, і з комп'ютерного середовища в будь-який куточок Всесвіту зазирнути. Та чи правильні та мудрі висновки з цього робимо — оце питання...».

Мій діагноз: науковець, що порушує у своїй роботі проблему самовдосконалення, і робить це на базі трьох текстів, залишаючи поза увагою сотні інших, де це питання ставиться і осмислюється предметно й глибоко (найголовніші: «Лествиця» Іоанна Лествичника, «Пандекти» Антіоха Чорноризця, «Патерик Синайський», «Бджола», твори Іоанна Златоуста, Єфрема Сиріна, Кирила Туровського, які не треба шукати за морем), маніфестує власну ганебну зарозумілість та безвідповідальність.

3) Наукоподібні пошуки й «знаходження» типологічної спорідненості між ранньосередньовічною українською філософією та сучасною їй філософією західноєвропейською. Іншими словами, безпідставне штучне вписування самобутньої православної духовної культури Русі в систему світоглядних орієнтацій або сукупність філософських напрямів і вчень, що існували в іншій цивілізації.

Типовим прикладом такого роду маніпуляцій з фактологічним матеріалом є, наприклад, стаття: «Взаємозв'язок символічного та раціонального в іконоборських рухах Київської Русі». Це не якась пересічна наукова розвідка. З належною скромністю вона оцінюється автором як така, що «розширює горизонт сучасного вітчизняного релігієзнавства».

Заскочений таким потужним проривом у вітчизняній релігієзнавчій науці тим, що, як виявляється в Київській Русі існували іконоборчі рухи, я вп'явся очима в трактат, де викладено означене сенсаційне наукове відкриття. Адже вперше за

сто п'ятдесят років вивчення релігійно-філософської й богословської думки Русі звучить таке одкровення. Це не дивно. Адже в богословській науці поняття «іконоборство» позначає церковний рух проти шанувальників ікон, що виник у Візантії в першій половині VIII ст. Ця ересь нерозумно змішувала іконошанування з ідолошануванням. Вона постала внаслідок перебільшеної шани і нерозуміння істинної суті ікон. Означене релігійно-церковне й суспільно-політичне явище мало місце винятково в самому християнському середовищі та тривало до IX ст. Сьомий Вселенський собор 787 р. піддав анафемі іконоборців та встановив іконошанування.

Немає жодного сенсу докладно аналізувати цей «науковий» текст. В якості аргументів на користь існування іконоборства в Русі автором наводяться абсолютно непереконаливі та залучені з інших сфер тогочасного релігійно-культурного життя аргументи. Тут під іконоборством, як це завжди було усталено в науці, розуміється не спротив вшануванню ікон з боку воцеровлених християн, як це було у Візантії. Під суспільно-релігійним явищем іконоборства наш креативний науковець розуміє ставлення до ікон з боку аріанства, богомільства, павліканства та інших еретичних сект. Виявляється, що останні не лише існували в Русі, але й потужно впливали на її духовно-культурне життя. Мало цього! Як акти іконоборства автором поцінуються випадки знищення ікон язичниками. Якщо піти далі в такого роду, висмоктаних із пальця, інноваційних узагальненнях, то факт того, що митрополит Київський Іоанн III та Єфрем Печерський, єпископ Переяславський та деякі інші руські церковні ієрархи були кажениками, може говорити про поширення в Русі секти валезіан, що існувала в III ст. у Палестині, і приймала до своїх лав тільки євнухів. Простуючи за такою логікою накладання західноєвропейських релігійно-культурних течій на киеворуський ґрунт, тут можна віднайти такі розумові рухи як адаміти, вальденси, альбігойці, павлікани. Перелік можна продовжувати. Якщо ж ще більш прискіпливо вивчити історичні

джерела, то недалеко до виявлення в духовній культурі Русі сект шиїтів і сунітів.

Цього замало. У вищеназваній статті читаємо: «на Русі вже в перші десятиліття християнізації виникла така ідейна атмосфера, яка не тільки стимулювала розвиток духовної культури, але й сприяла проникненню багатьох ересей, формуванню феномену довір'я. У цьому процесі іконоборські рухи та виступи відіграли значну роль, активізувавши інтелектуальне життя різних верств давньоруського населення». Із цього висновку ми дізнаємося, що іконоборство не просто існувало. Мали місце не просто окремі факти, а навіть рухи і виступи, які охопили всі верстви населення, що відбувалися не лише богословські дискусії, а виникла полемічна література, яка стимулювала руське інтелектуальне життя. Звідки ж дізнався автор про такий суспільно-філософський феномен? Адже з 18 згаданих ним в тексті статті джерел він посилається лише на одне «всеохоплююче» зібрання всіх давньоруських пам'яток: «Мудрое слово Древней Руси (XI—XVII вв.)». — М., 1989. Такою є доказова база означеного релігієзнавчого «відкриття». І все ж, наш метр історії вітчизняної ранньосередньовічної думки не просто так розглядає взаємозв'язок символічного та раціонального в іконоборських рухах Київської Русі. Виявляється, що він аж ніяк не спирається на власноруч вигаданий фантом. Це не його власна фантазія. Оскільки сам «дослідник» не здатен довести наявність іконоборства в Русі, але прагне на підставі цього явища піти ще далі, дослідити його символічні та раціональні складові, він змушений відіслати читача до якогось або якихось абсолютно достовірних досліджень, де існування іконоборства доведено аксіоматично. Тому наприкінці тексту обґрунтовується фактуальна база самої статті: «У Візантії осмислення, сприйняття і шанування ікон було відшліфоване (? — С.Б.) ще під час іконоборських рухів. Особливостей такого сприйняття та шанування ікони на Русі не було, іконоборські рухи мали місце переважно на побутовому рівні, воно існувало лише у середовищі освічених

християн». Абсурд? Ні! Опісля цієї фрази наш епігон-винахідник дає посилання на дослідження, що неспростовно довели існування іконоборства в Русі, в питомому розумінні цього поняття, на роботу, «освячену» солідним колективом фахівців. Це — автореферат дисертації на здобуття наукового ступеня кандидата філософських наук за спеціальністю релігієзнавство: «Іконоборські ідеї в духовному житті Київської Русі та Московської держави: релігієзнавчий аспект», захищену 2005 р. у Київському національному університеті ім. Т. Шевченка.

Моє ознайомлення з названою дисертацією залишило таке ж гнітюче враження, як і знайомство з доробком довірливого автора вищезгаданої статті. На щастя вітчизняної університетської релігієзнавчої науки, цей автореферат дисертації не потрапив до рук якогось досвідченого богослова, релігієзнавця чи історика-філософії. Інакше в рецензії були б осоромлені не лише сам автор дисертації, але й українська університетська наука. Адже той, хто хоч трохи знайомий із релігійною культурою Київської й Московської Русі, рукописними текстами та іконологічними їх дослідженнями, знає, що тут просто не могло виникнути навіть щось подібне до того, що можна позначити як іконоборство.

Ще одним зразком названого типу публікацій, що вирізняються штучною аплікацією одної з наскрізних філософських традицій на духовно-інтелектуальну атмосферу Русі, є просто безглуздо-нахабна стаття: «Поганська традиція у давньоруській культурі як основа сприйняття арістотелізму». У цій нісенітній (за спробою знайти античне філософське вчення в давньоруських дохристиянських віруваннях) статті уже вкотре йдеться про творчість Іларіона, Климента Смолятича, Кирила Туровського, Данила Заточеника. Імітація роботи з першоджерелами відсутня: немає жодного посилання на давньоруські тексти. Це зрозуміло, адже безписемна «поганська традиція», яка не здатна була навіть до елементарної саморефлексії, не була й не могла бути «основою сприйняття арістотелізму» в давньоруській

культури. Жоден текст не засвідчує такого факту. Тут взагалі не було й не могло бути жодного ревнителя Платона чи Аристотеля. Про них лише знали. У кращому випадку були знайомі з їхніми окремими концептами або висловлюваннями. Одначе, як виявляється, наші пращури читали грецькою Платона й Аристотеля, можливо не лише коментували, але й засновували неоплатоністичні та неоаристотелістичні школи.

Наступним прикладом є стаття «Зародження гуманізму як усвідомлення волі до людяності у філософській культурі України XII—XV століття». Тут йдеться про творчість релігійно-філософських мислителів Русі. Знову ж таки згадується «Галицько-Волинський літопис», «Златоструй», «Аристотелеві врата». Разом із цим, у своєму прагненні знайти в Русі аналоги богоборчого європейського світогляду антропоцентризму (названому — в раціоналізовано-антропоцентричній західноєвропейській науці — «гуманізм») автор не лише заплющує очі (або не знає) на те, що аж до кінця XV ст. давньоруський світогляд був суто теоцентричним, а сам гуманізм як культурний рух доби Відродження зародився в Західній Європі наприкінці XV ст. Ним ігнорується доведений факт, що про зародження ранньої (етико-філологічної) ренесансно-гуманістичної культури в Україні можна говорити лише з кінця XV — початку XVI ст. У власному нестримному прагненні здійснити наукове історико-філософське відкриття «дослідник» виявляє, що гуманізм зародився в Русі ще в XII ст. Таким чином, лаври дійсних фундаторів гуманізму Піко делла Мірандоли, Леонардо да Вінчі, Кампанелли, Бруно та Петрарки мають перейти до «адептів давньоруського гуманізму»: православних ченців й аскетів. До ранньоукраїнських гуманістів автор відносить Феодосія Печерського, Кирила Туровського й Климента Смолятича. Абсурд. Насправді ці святі подвижники вірували в найвищу цінність — Бога, були щирими християнськими вірними, вправлялися в смиренні та мріяли винятково про мученицькі вінці. Гуманізм, у істинному розумінні цього поняття, це вивищення людини над її Творцем.

Це поклоніння не Боголюдині, а людинобогу. По суті — це атеїзм і повстання проти Бога. А отже, в угоду власним амбіціям робити тих, хто понад усе любив Бога, а потім Його твориво людину, предтечами гуманізму, аморально. Втішає лише те, що цей «науковець» не віднайшов в Русі першу й другу схоластику, що зовсім не виключено в наступних його творах. Автору можна поставити в заслугу висновок (безсумнівно, запозичений): «Найменш висвітленим історико-філософською літературою в цьому плані залишається період XIII—XV століття». На це хочеться сказати, що з таким підходом до використання й інтерпретації джерел, він ніколи не буде «висвітленим», уже не кажучи про його достотне історико-філософське осмислення. До речі, тут можна принагідно відзначити, що в одному з останніх підручників з історії української філософії розділ «Філософські ідеї у духовній культурі України у XII—XV століттях» є яскравим прикладом того, що в історії середньовічної української філософії зяє велетенська лакуна. Цей факт ніяк не можна ані пояснити, ані виправдати.

Звідки ж взялося таке презирливе ставлення до джерел? Що породило нав'язливу пристрасть до народження псевдонаукових химер, до «евристичних» знахідок у духовній культурі Русі? На яких дослідників орієнтуються молоді медієвісти українські — історики філософії? Чому так послідовно й безоглядно спираються вони на надзвичайно локальне коло текстів? Чому так некритично запозичують хибні твердження так званих мас-титих дослідників. Чому будь за що прагнуть типологізувати й класифікувати давньоруських мислителів, поділити їх на антагоністичні партії, табори, школи, гуртки тощо? Чому вдаються до умоглядних, не підтверджених фактами схем, що претендують на новизну й науковість? Відповідь проста. Тому що у своєму непереборному прагненні якнайшвидше і якнайлегше здобути диплом кандидата філософських наук і збудувати наукову або педагогічну кар'єру, значна, якщо не переважна, частина таких каналів від науки, аферистів, що моляться мамоні, бачать у сво-

їх «наукових розвідках» передусім засіб, а не мету. Тому що за відсутності в українському науковому товаристві достатньої кількості справжніх знавців релігійно-філософської думки Русі, які мають покласти край цьому потоку ерзац-продукції, тут витворилася атмосфера невибагливості до такого роду праць. Здобувачі наукових ступенів створюють контрафактну продукцію, що в буквальному смислі слова отруєє читача, а ті, хто мав би боронити споживача, взявши на себе функції «санітарної служби» — фахово-експертне середовище, дають їй зелене світло, приймають її за оригінальну й доброякісну. З іншого боку, самі здобувачі «не паряться» і вправно компілюють свої епопеї, ігноруючи будь-які наукові етично-моральні норми та принципи.

Підсумок усього того, що було показано вище, може звучати як парафраз відомого вислову О. Довженка: «Читати окремі й непоодинокі статті, присвячені релігійно-філософській думці України XI—XV ст., ніяк не можна без аміназіна». Витоки «гносеологічних коренів» цього прикрого явища я спробую висвітлити в наступній публікації.

ЛІТЕРАТУРА

1. Бондар С. Видання пам'яток української релігійно-філософської думки XI—XVII ст.: підсумки та перспективи // Тези доповідей науково-практичної конференції: «Писемні пам'ятки східнослов'янськими мовами XI—XVII століть». — Київ-Слов'янськ, 1993. — С. 31—34; Проблеми україномовних релігійних видань в духовному відродженні України // Церква і національне відродження. — К.: Інститут національних відносин і політології АН України, 1993. — С. 394—400; Духовна книга в соціокультурному житті сучасної України // Сучасна гуманітарна освіта: стан і перспективи. Тези учасників науково-практичної конференції. — Чернівці, 1996. — Ч. 2. — С. 146—150; Деякі проблеми видання пам'яток української літератури XI — XVI сто-

- річ // Пам'ятки писемності східнослов'янськими мовами XI–XVIII століть. — К., 1996. — Вип. 2. — С. 105–106; Духовність і духовна література (гіркі українські реалії) // Уряду України. Президенту, законодавчій, виконавчій владі: Матеріали науково-практичної конференції: «Людина і духовність». Аналітичні розробки, пропозиції наукових та практичних працівників. — К., 1996. — Т. 5. — С. 90–91; Актуальні проблеми дослідження релігійно й філософської думки України XI–XV сторіч // Історія релігій в Україні. Праці XIII-ї Міжнародної наукової конференції (Львів, 20-22 травня 2003 року). — Кн. II. — С. 248–253; Історико-філософські студії писемної культури Княжої доби України: звершення й перспективи // Філософська думка. — 2004. — № 2. — С. 125–134.
2. Галицько-Волинський літопис за Острозьким (Хлебниковським) списком. — К., 2005.
 3. Трудовая этика как проблема отечественной культуры: современные аспекты (материалы «круглого стола») // Вопросы философии. — 1992. — № 1. — С. 3–29.
 4. Майминас Е.З. Этика труда и отечественная культура. Трудовая этика как проблема отечественной культуры: современные аспекты (материалы «круглого стола») // Вопросы философии. — 1992. — № 1. — С. 3–4.
 5. Малахов В. Етичний кодекс ученого: аксіологія і прагматика // Вісник Національної академії наук. — 2009. — № 5. — С. 12–19.
 6. Ярошовець В.І., Бичко І.В., Аляєв Г.Є. Історія філософії. Вступ // Історія філософії. Словник. — К., 2005. — С. 10.

Бондарь С.В. Субъективные размышления о научных и морально-этических принципах историка средневековой украинской философии (историко-философский этос и деонтология).

В статье анализируются отдельные историко-философские публикации, посвященные решению проблем отечественной религиозно-философской культуры XI–XV вв. Отмечается, что подавляющая часть такого рода статей, опубликованных в

научных профессиональных изданиях, отличается чрезвычайно низким теоретико-методологическим уровнем, поверхностным рассмотрением уже достаточно изученных рукописных текстов, игнорированием еще не исследованных памятников. Отдельные исследователи стремятся искусственно перенести явления западноевропейской духовной жизни на духовную культуру Украины XI–XV вв.

Ключевые слова: философия, история, этика ученого, этос, деонтология.

Bondar S.V. Subjective thought about scientific, moral and ethical principles by historian of Ukrainian medieval philosophy (historical and philosophical ethos and deontology).

This article analyzes some historical and philosophical publications on the problems of domestic religious and philosophical culture of the XI–XV centuries. It is noted that the majority of such articles which published in scientific professional publications, features extremely low theoretical and methodological level, the superficial examination of already studied manuscripts, ignoring the still unexplored sites. Some researchers are trying to artificially move the western phenomenon of the spiritual life of the spiritual culture of Ukraine in XI–XV centuries.

Keywords: philosophy, history, ethics of scientist, ethos, deontology.

Іван Лисий

ПРОБЛЕМА НАЦІОНАЛЬНО-КУЛЬТУРНОЇ ІДЕНТИЧНОСТІ УКРАЇНСЬКОЇ ФІЛОСОФІЇ У ВІТЧИЗНЯНИХ ДОСЛІДЖЕННЯХ ДВАДЦЯТИРІЧЧЯ

У статті здійснено огляд стану проблеми національно-культурної ідентичності філософії в українських дослідженнях двадцятиріччя.

Ключові слова: філософія, національна філософія, українська філософія, національно-культурна ідентичність, історія української філософії.

За обставин наростання у світовій культурі опору глобалізаційному зоднаковінню, природно посилюється зацікавлення унікальним в царині культури, інтерес до її національних вимірів. Це стосується і культури філософської. Тим більше, що філософія була й залишається самосвідомістю культури. Остання обставина особливо актуалізує обговорювану проблему в контексті культурного життя сучасної України. Адже віками уявлена спільнота, яка ніяк не завершить процес націєтворення, гостро потребує розвитку власних засобів самоусвідомлення як спільноти культурної. До таких засобів і належить національна філософія.

Традиційно філософія осмислює себе в універсалістському дусі — як єдиний, неподільний всесвітній чи загальноєвропейський процес осягання всезагального. В руслі такого осмислення філософія як універсальна духовна форма не може бути ні французькою, ні китайською, ні українською; прихильникам

такої позиції вираз «національна філософія» здається оксюморonom. Тому проблема національно-культурної означеності філософії, дотепер залишаючись предметом фахових дискусій, не втрачає актуальності. Своєрідним індикатором цього у європейському масштабі стала праця над «Європейським словником філософій». Під час його презентації у Києві (2005 р.) наголошувалась ідея культурної рівності унікальних філософських множинностей, втім числі національних філософій, та потреба діалогу між філософськими культурами різних націй через переклад неперекладного.

Проте належить визнати, що водночас, наче всупереч все ще домінуючій постмодерній настанові на самоцінність культурного розмаїття, в історико-філософських і культурознавчих текстах діє своєрідне табу на вживання поняття нації, а поняття національного часто опиняється в іронічних лапках; оприявнюється загроза такого ж табування поняття культура (особливо в її ідентифікуючому сенсі): його вже намагаються витіснити неідентифікуючим поняттям цивілізації, а то й посткультурою.

І все ж увага до національно-культурної визначеності філософії триває. Цьому сприяють внутрішні трансформації самого філософського мислення — його перехід від саєнтистської орієнтації до культуроцентристської, що означає відмову від донедавна домінуючої когнітивної моделі філософії у метафілософській рефлексії. У пострадянському українському культурному житті із зазначеними обставинами збіглося й посилене зацікавлення власною культурою і її філософським самоусвідомленням, котре, на думку Д. Чижевського, складає «центральний і сутнісний момент кожної національної культури» [37, с. 483].

На жаль, сьогодні дослідники, що звертаються до питання про національну означеність філософії, не володіють методологією, інструментарієм окреслення цієї проблеми та її розв'язування. Разом із тим не прояснений сам предмет дослідження: не тільки в сенсі проблемності національних прикмет філософії (до речі, перший історик української філософської культури К. Ганкевич свою працю «Нариси слов'янської філо-

софії» (1869 р.) починав із розділу «Чи може філософія бути національною?»), а й у розумінні відповідних критеріїв, коли вже такі й не ставляться під сумнів. Інакше кажучи, теоретично обґрунтовані визначники «свого» у перебігу національно-культурної самоідентифікації спільноти ще відсутні.

Які ж чинники ускладнюють підходи до обговорюваної проблеми та її розв'язування? По-перше, ще триває самовизначення української культури як національної, що й утруднює місію філософії як теоретичної самосвідомості відповідної культурної цілісності і водночас накладає на неї особливу відповідальність. По-друге, своєрідність національної філософії, як і національної культури загалом, оприявнюється в діалозі з іншими філософіями. Українська філософія в такий діалог поки не вступила головним чином тому, що не здійснює глибинної рефлексії щодо власної культури, не стала її теоретичним самоусвідомленням, тобто не намагається, скажімо, актуалізувати філософсько-антропологічне осмислення українського культурного світу й української людини, так само як не прагне до української (тобто крізь призму власної культури) інтерпретації глобальних проблем, формування власного погляду на сучасний світ і тим самим утвердження власної самості.

Сучасна «тутешня» філософська думка переважно занята осмисленням досвіду французького, німецького, британського, американського чи російського філософування. Зрозуміло, це потрібна й корисна річ, особливо в сенсі філософської «школи» як підвалини філософського культуротворення, але це не спосіб участі у партнерському діалозі. Тому здобутки українського філософування, не маючи поки світового резонансу, залишаються внутрішнім феноменом української культури. А рефлексія над своєрідністю української філософії нерідко радикалізується в питання про її реальність. І трапляється, що відповідь на це питання буває негативною.

С.Ф. Клепко, наприклад, ставить під сумнів саму можливість української філософії. Поза сумнівом для нього лише існу-

вання «філософської орбіти», яку він іноді перейменовує у «філософську когорту» і під якою розуміє «сукупність мислителів, котрі, незалежно від своєї національності, місця народження і проживання, сфери творчості та мови, виявилися з різних причин включеними до філософського сегменту української культури» [18, с. 26-27]¹. Цю останню він через кілька рядків називає «культурою України», очевидно, не зауважуючи різного смислового наповнення цих понять. Легке здивування викликає найменування діячів «орбіти» українськими філософами: філософи є, а філософії нема.

А сумнів Клепка ґрунтується на слушно зауваженій відсутності в українському соціумі аналога давньогрецькій агорі та на антифілософському характері сучасної вітчизняної освіти. Чинники такі достоту не сприяють розквіту філософського мислення, але й не усувають його можливості. Своєрідним непрямим підтвердження цього служить визнання Клепком реальності слов'янської філософії. Більше того, він як добре всім відомі перераховує ті прикмети, що забезпечують своєрідність «філософії слов'янських країн» (де діють ті самі чинники), а саме: месіанізм, кордіалізм, практицизм, нігілізм, панславізм [18, с. 26]. Своєрідність же «філософської роботи» у просторі української культури, на думку нашого автора, ґрунтована в духовності Київської Русі. Їй притаманні «спосіб філософування, максимально звільнений від... (*трикрапка авторська*. — І.Л.) філософії», «мудрість простоти», «філософування без філософії» [18, с. 29]. С. Клепка не без гордості констатує, що наші давньоруські предки тим самим випередили на багато століть «бунт проти філософії», що мав місце у західній філософії ХІХ—ХХ ст. Щось коментувати у цьому трохи дивному тексті, вміщеному в авторитетному науковому виданні

¹ З якихось причин — хоча невідомо, яких саме, — С. Янок включила до того грона, яке Клепка зове «орбітою», Бердяєва, Шестова і Зеньковського [43, с. 398].

одного з провідних університетів України (у цьому бачу певну виправданість свого звертання до нього), навряд чи варто...

Перша серйозна і продуктивна спроба осмислити національну визначеність української філософії, як відомо, була здійснена ще у 20-30-ті роки ХХ ст. Дмитром Чижевським. Вітчизняні дослідники змогли звернутися до цієї теми лише з початком 90-х років, коли не рахувати плідних розвідок В. Горського, розпочатих ним ще за радянських часів (це особливий, сьогодні, на жаль, вже історико-філософський сюжет, якому я присвятив окрему статтю [див.: 22], та кількох наближень до теми в українській діаспорі.

За останнє двадцятиріччя ця проблема обговорюється або принагідно в історіографічних працях (А. Бичко, І. Козак, В. Лісовий) та історико-філософських дослідженнях (М. Кітов, Е. Лимар, О. Чорний, С. Янок), або у студіях, умовно кажучи, метафілософського характеру (І. Бичко, І. Бондаревич, В. Будз, О. Варениця, С. Возняк, Я. Гнатюк, А. Довгань, А. Золотаревський, С. Клепко, О. Марченко, Р. Наконечний, М. Підлісний, Г. Попадинець, С. Руденко, М. Скринник, А. Сокирко, А. Сошніков, А. Супрун, Т. Талько, Я. Татарин, В. Шевченко та ін.); це переважно статті у фаховій періодиці або розділи книжок з іншої проблематики. Темі, опрацювання якої тут оглядатиметься, присвячена єдина монографія, витримана в історико-філософському ключі; вона належить Н. Горбачу [див. 10].

Майже всі названі щойно автори рахуються із припущеннями і висновками Чижевського, навіть коли прямо не покликаються на нього. А це означає насамперед акцентування уваги на психологічних чи — точніше — етнопсихологічних моментах за рахунок власне філософських і культурологічних. Адже міркування автора «Нарисів з історії філософії на Україні», попри їх деклароване гегелівське підложжя, значною мірою опиралися на психологію народів (*Voelkerpsychologie*) Г. Штайнталя, М. Ладаруса і В. Вундта. Такий підхід Чижевського не був суто при-

ватним, а радше оприявнював певні метафілософські настанови свого часу. Адже старший його сучасник Г.Г. Шпет — філософ, якого з Чижевським ріднять не тільки спільні наставники, а й близькі філософські позиції, — ставлячи питання про національну визначеність філософії у підготовчих матеріалах до «Нарису розвитку російської філософії», також задумувався над співвідношенням філософії з «народною психологією». А в самому «Нарисі» наполягав на тому, що «не у розв'язуванні, навіть не в постановці проблем, а тим більше не в методі розкривається російська філософія, а головним чином у психологічній атмосфері (курсив мій. — І.Л.), яка оточує і постановку питань, і їх розв'язання» [42, с. 75].

Чижевський загалом-то резонно сподівався вивести своєрідність української філософії як явища самобутнього з оригінального «народного світогляду» українців. Проте насправді зредукував такий світогляд до тих тільки його елементів, які «зумовлені певним психічним укладом нації» [38, с. 17], її менталітетом. Така редукція обернулася невідрефлексованим дослідником психологізмом замість задуманого в неокантіанському дусі соціокультурного підходу. А філософія прирівняна не так навіть до «народного світогляду», як до його етнопсихологічної складової.

Разом з тим, багато хто з названих дослідників апелює до позиції В. Горського, який якраз намагався долати психологічну аберрацію погляду на проблему, надаючи перевагу культурологічному підходові.

А почалося осмислення проблеми національної визначеності української філософії в останньому двадцятиріччі низкою статей у спеціальному випуску тоді ще регулярного збірника «Проблеми філософії» [Див.: 40, 26, 2]. Його автор В. Шевченко не цурався непопулярного на той час терміну «українська філософія» (стандартним до того часу був вираз «філософія на Україні»), хоча й чергував його із словосполученням «філософія України».

І починав цей дослідник з критеріїв національної визначеності філософії. Мовний і формально-правовий (національність автора філософських текстів) він не ставить під сумнів, але вважає їх недостатніми і пропонує доповнити культурологічним. Для нього це означає з'ясування того, чи були ті або інші мислителі «виразниками світогляду народу України» [40, с. 4]. Але, оскільки цей останній критерій спонукає зосереджувати увагу на поставі окремих діячів, а не на прикметах самого філософування, то В. Шевченко, який не є прихильником розчинення філософії в інших культурних формах, а мислить її як «теоретичний спосіб розв'язання світоглядних проблем», вважає за потрібне в першу чергу зважати «на відтворення у філософії різних епох розвитку народу України» [40, с. 4].

У цитованому формулюванні позначилася домінуюча натовді відданість репрезентаційному поглядові на духовні явища. Але, виходячи з контексту статті, можна припустити, що Шевченко мав на оці те, що Ю. Габермас сьогодні формулює як «укорінення теорії в життєвому світі» [7, с. 215] певної спільноти. З урахуванням цього наш автор відмовляє українській філософії в національних витоках, в органічному зародженні з «саморозвою міфологічного світогляду» українців. Адже, на його думку, їх «природно-історичний розвиток виявився на тривалий час перерваним» запровадженням християнства [40, с. 4]. Навіть філософія киево-могилянських професорів, яку Шевченко кваліфікує як «християнсько-богословську», «не випливала безпосередньо з народного світогляду» [40, с. 7]. Оскільки філософія в духовному світі українців є «значною мірою...запозиченою», то «загальна світоорієнтація української спільності», «типові характеристики світовідношення народу» у ній «затемнені» [40, с. 4, 6]. «Запозичення» із зарубіжної філософії Шевченко навіть ставить в один ряд із «сумою загальновідомих філософських передсудів» [40, с. 10]. У всякому разі він проти еталонізації стану зарубіжної філософії при зважуванні вітчизняних філософських здобутків.

Як видно, дослідник недобачає генетичних зв'язків українського філософування з міфопоетичною свідомістю відповідної етнічної спільноти, згодом докладно з'ясованих істориками вітчизняної філософії, і разом з тим не рахується з діалогічною природою культури загалом і філософської зокрема. Думка його радикалізується до таких ось герменевтичних акцентів. Або до пошуків національного виміру філософії тільки на терені «світського теоретизування», протиставленого християнському «релігійно-міфологічному ірраціоналізму» [40, с. 7]. До речі, редакція збірника врівноважила радикалізм нашого автора міркуваннями А. Арестової та А. Бурлакової про релігійність як специфікуючу прикмету української філософської думки.

Принциповими для Шевченка є орієнтація на теоретичні форми філософування, а відтак і на пошуки відповідних феноменів в українському культурному спадку. В останній своїй книжці він ставив мету «створити нарис теорії української філософії..., в якій переважає не історико-фактологічний, а теоретико-методологічний аспект». В іншому місці того ж тексту стверджено, що праву на існування української філософії «активно сприяє філософська теорія...» [41, с. 10, 8]. Це настанова (попри її трохи незграбне артикулювання) набагато продуктивніша, аніж, скажімо, спекулятивне виправдання відсутності чи мінімальної долі таких властиво філософських артефактів інтерпретацією національної філософії як філософії практичної.

Так чинить, наприклад, І. Козак, ділячи філософію на теоретичну і практичну. Теоретичною в нього є єдність онтології та гносеології. Практична ж філософія «може розглядатися як обмежений у просторі й часі вияв теоретичної філософії. Одним з цих виявів, зокрема, є національна філософія, що відбиває історичну специфіку буття нації» [19, с. 6]. Це твердження може означати, що національна філософія редукована до філософського обґрунтування національної ідеї, оскільки передусім тут осмислюється своєрідність історичного буття нації. Але ж тим самим це останнє позбавлене теоретичності, а з нею і філосо-

фічності. Гносеології з онтологією нема місця у так витлумаченій національній філософії.

Можливе ще радикальніше тлумачення міркування І. Козака: мовляв, у національній філософії як практичній за визначенням не слід дошукуватися теоретичного рівня мислення чи теоретичних складових. Для неї нормою є інобуття в позатеоретичних формах свідомості. І тоді нарешті українська філософія як феномен перестає бути чимось проблемним...

Доволі скромне місце відводить теоретизуванню в національній філософії і М. Кітов. Адже, крім теоретичного, він розрізняє ще художньо-образний, релігійно-містичний і есеїстсько-афористичний типи філософування (останній репрезентований у нього не тільки Шопенгауером і Ларошфуко, а й Козьмою Прутковим [17, с. 3, 11-14]. Українську філософію Кітов позбавляє теоретичності, відносячи її відразу до двох типів — есеїстсько-афористичного і художньо-образного [див.: 16, с. 52]. Ще більше не пощастило у нього «руській» (це його термін для означення російської національної філософії) філософській думці: «Руська національна філософія принципово не теоретична» [17, с. 4]².

Така радикальна детеоретизація філософської свідомості здається своєрідною індульгенцією для філософій, які у своєму розвитку ще не досягли ступеня зрілості. А нехтування теоретичністю як традиційною прикметою філософського мислення у текстах наших авторів уже має усталену артикуляцію: «Саме українська філософська традиція чи не найвиразніше демонструє той тип культури, в якому з давніх-давен закладено неприйняття абстрактного, відірваного від життя філософського теоретизування...», — читаємо в одному тексті. І через кілька рядків, наче мантру: «...неприйняття абстрактно-спекулятивного,

² Щоправда, на тій самій сторінці гнів змінено на скупі милість: «...руська національна філософія не зводиться лише до теоретичної форми» [17, с. 4].

замкненого на собі логіко-дискурсивного умозріння» [26, с. 5]. Інший автор вторить цитованому: репрезентанти української філософської культури «не мають за доконечне конструювання поняттєво-логічної філософської системи...» [32, с. 52]. С. Янок діагностує «відсутність стійкого інтересу до абстрактних філософських системотворень» [43, с. 399]. Г. Попадинець приєднується до них: «...українська філософія була спрямована не стільки на досягнення абстрактних істин про сутність буття, скільки на пошук правди і практичної мудрості...» [30, с. 55]. Це один історик української філософії мислить свій предмет як «морально-філософсько-теологічно-літературний синкретизм» [1, с. 103].

До речі, подібна «теоретикофобія» притаманна і речникам інших слов'янських філософських культур. Наприклад, польський філософ С. Бартнік свого часу твердив, що поляки одвіку успадкували нехіть до філософських систем і до мислительних теорій [див.: 43, с. 7]. Аналогічну позицію щодо російської філософії формулював О.Ф. Лосєв: «Російській філософії, на одміну від європейської..., чуже прагнення до абстрактної, суто інтелектуальної систематизації поглядів» [25, с. 71].

Та повернемось до налаштованого на розгляд теоретичних форм філософування В. Шевченка. Він аналізує спадщину Г. Сковороди, у якій хоче бачити дистанціювання філософської думки від «християнсько-міфологічних схем». Саме у цього українського мислителя він спостеріг «досить розвинуте розмежування релігійно-міфологічного та власне філософського бачення світу й людини» [40, с. 9]. Цю оправда, відтак уточнив, що це розмежування недовершене, і навіть зауважив у Сковороди ледь не рудименти «поетико-міфологічних і релігійних підходів» [40, с. 9].

Українськість філософії Сковороди дослідник бачить у тому, що традиційний предмет філософського розмислу — відношення людини до світу — той осмислює «на ґрунті світовідношень, властивих повсякденному буттю “масового” українця 2-ї половини ХУІІІ ст.», а «не на основі узагальнень даних нуки

чи потреб політики, як це було на той час у західній та російській філософії» [40, с. 8]; у нього «відношення народного життя постає базою філософствування» [40, с. 9]. Та й плоди своїх роздумів адресує Сковорода народу — «миру». І це для нашого автора також момент критеріальний.

У підсумкових міркуваннях В. Шевченко ще раз наполягає на тому, що філософські побудови («форми філософських тлумачень») належить виводити «із типових форм світовідношення народу» [40, с. 11]. Певні резони у цих інколи не досить коректно сформульованих думках нинішній читач відшукає без труднощів. Особливо продуктивною, мабуть, можна вважати налаштованість нашого дослідника на з'ясування критеріїв національної визначеності філософії, серед яких він вирізняє звертання філософа до буттєвого досвіду своєї спільноти.

На важливості цього ж моменту наголошує ще один автор обговорюваного збірника — Р. Наконечний. Проте його розвідка іноді навіть у деталях відтворює позицію тоді ще мало кому в Україні відомого Д. Чижевського без посилання на нього і його тексти. Прикро, що деякі сучасні дослідники, використовуючи думки Чижевського, посилаються не на «Нариси» чи інші його праці, а на текст Наконечного [див.: 35, с. 11-12].

Утім, справді, без з'ясування зазначених критеріїв та відповідності їм певних філософських феноменів, стверджувати реальність національних вимірів філософії неможливо. Тому чимало з тих, хто досліджує національно-культурну ідентичність української філософії, не оминає цих питань. Одні покладаються на критерії, запропоновані Д. Чижевським, інші намагаються їх уточнити чи розширити, ще інші нехтують досвідом автора «Нарисів».

Досить репрезентативним є підхід до цього питання В. Лісового. Окреслені ним критерії він скромно кваліфікує як засади відбору істориком української філософії постатей і текстів. До них віднесені належність автора ідей до певної нації (у В. Шевченка це формально-правовий критерій), доповнена його

національною самосвідомістю (замість цього інтровертивного, Шевченко наголошує екстравертивний момент — чи є діяч виразником світогляду народу?); мова твору (вона названа і Шевченком, щоправда, з певними застереженнями), зв'язок філософської думки зі своєрідністю української культури й ментальності. Цей момент фігурує у Д. Чижевського, хоча й не серед трьох головних критеріїв; до того ж автор «Нарису» редукує культурну своєрідність до ментальної, тоді як В. Лісовий схильний тут говорити про узагальнення філософією своєрідного історичного досвіду нації, про зв'язок філософа й філософії зі спільним комунікативним простором нації, основу якого складає національна культурна традиція [23, с. 30, 32]. У переліку критеріїв є, як здається, і суто зовнішній — праця діяча в українських національно-культурних установах [23, с. 35]. Цим трохи несподіваним твердженням В. Лісовий чи то намагався компенсувати інтровертивність другого з перелічених критеріїв, чи наголосити діяльний, екстратекстовий спосіб причетності автора філософських ідей до українських культурних процесів.

Здається, що такий діяльний момент ліпше артикулював В. Олексюк, кажучи про намагання філософа допомогти своєму народові в історичному самовизначенні та в соціальному поступі загалом. Цей автор критично поставився до критеріїв, запропонованих Чижевським і Шевченком. Він вважає, що ні мова творів філософа, ні тим більше географічний терен його проживання, ні відданість його певній філософській позиції не може бути мірилом національної визначеності його філософії. Таким визначником є «дух етнічної самосвідомості», який, у свою чергу, оприявнюється не тільки у відзначеному Чижевським стилі філософування, а й у змісті думки, а також у зазначеному щойно прагненні філософа [28, с. 46]. Варто наголосити: перелічені моменти складають органічну єдність. Як слушно зазначив С. Кримський, інтерпретуючи міркування Чижевського: «Адже стиль — це не тільки людина (як вважав Бюффон) і не тільки особливості історичного часу (як доводив Вінкельман), а

насамперед риси духовної діяльності особистості, яка репрезентує свою епоху, народ і культуру» [21, с. 221].

Як видно, досвід осмислення проблеми Чижевським (а той наголошував стильову своєрідність філософського мислення українців, домінуючі методи їх філософського розмислу і смислові пріоритети філософування) В. Лісовий використав неповною мірою (адже концептуальну вагу побудов Чижевського він ставить під сумнів [див.: 23, с. 522]). Перегук спостерігаємо тільки щодо близькості мислителя з культурною традицією його спільноти і щодо територіальної чи географічної прикмети (у Лісового) або чинника (у Чижевського). В останнього — це широко тлумачений уплив природного середовища («степового ландшафту»), що визначає ментальні риси етносу. У Лісового це географічний простір, що є посілістю певної спільноти [23, с. 35]. Дехто обумовленість думки характером природного оточення вважає атрибутом українського філософування та іменує «антейністю» [див.: 13, с. 370].

Поставлений Чижевським під сумнів мовний критерій прийнятий Лісовим. Перший при тому демонстрував певний реалізм, тоді як другий апелює не так до реалій, як до царини належного і бажаного. Це трохи несподівано для автора, який, як і Чижевський, бачить філософію під когнітивним кутом зору.

Загалом трактування В. Лісовим критеріїв національно-культурної визначеності філософії збігається з поглядом В. Горського [пор.: 12, с. 27-34]. Це ближче до позиції останнього версія О.П. Варениці. Мова про версію, оскільки, обговорюючи своєрідність національної філософії, Варениця звертається до «філософії слов'янської» і окреслює шукані критерії як спільнотні. Ними є належність філософа до певного етносу, нації (хоча конструювання слов'янської нації в тексті спеціально не артикульовано), національна (слов'янська?) самосвідомість мислителя, мова (слов'янська?) філософських творів і, зрештою, їх зв'язок з «національно-культурними проблемами» [5, с. 13]. Проте названі критерії у розмислі автора фактично не працю-

ють. Інші адепти слов'янської філософії обмежуються єдиним критерієм її ідентичності — головною проблематикою. Такою Л. Конотоп і З. Швед вважають «ідею сонця (світла)» [20, с. 13]³. Щоправда, відтак автори згадали, що та сама «проблема» оприявлена і в грузинській, і навіть у єгипетській думці.

На зазначеній спробі ідентифікації філософії зупинимось трохи детальніше. Не може не привернути увагу мотивація Л. Конотоп і З. Швед їх звернення до слов'янської філософії. Тим самим вони хотіли створити важливу для тих, хто «мешкає в Україні», противагу популярнішій тут орієнтації істориків філософії на «західноєвропейський історико-філософський процес» [20, с. 3]. У цій несподіваній антитетичності відчутні певні ідеологічні нотки. Це відчутнішими стають вони, коли автори книжки переходять до окреслення «складу» слов'янської філософії. На обраній ними осі «Схід — Захід» називають східнослов'янську думку — російську й українську, гублячи невідомо де культуру західних слов'ян. Натомість вирізняють південнослов'янська філософія, зокрема сербська і болгарська; знову ж забутими виявилися хорвати і словенці. Та й про південнослов'янську філософію йдеться тільки у вступі, тоді як майже вся головна частина видання присвячена російській думці.

Отже, фактично мова не про слов'янство як таке та його культури, а про православну його частину, філософські культури якої Л. Конотоп та З. Швед іменують ще греко-слов'янськими. Тож авторами мовиться навіть не про конфесійно-церковні визначники, а про преференції, які прямо корелюють з поділом слов'ян на «чистих» і «нечистих», актуалізованим російським неослов'янофільством, та імперськими амбіціями на утвердження «русского мира».

³ Подібне намагання розчинити українське філософування у слов'янській традиції спостерігаємо у статті І.М. Бондаревич [4, с. 163-169]. Тут, серед іншого, читаємо: «Своєрідність української філософії обумовлена слов'янською ментальністю» [4, с. 168].

Не набагато переконливішим виглядає вирізнення ідентифікуючих прикмет слов'янської філософії. Тут фігурують «позарациональність» (коли це прочитати як ірраціоналізм, то трудно визнати його слов'янську своєрідність), «проголошення (?) краси Буття» та екзистенційність [20, с. 6]. У О. Варениці ж специфічність слов'янської філософії виявлена в тому, що тут будь-який «витвір духу» насичений «глибоким філософським змістом» [5, с. 13].

Що ж, таке намагання розширити межі філософської свідомості, традиційно звужувані до теоретико-дискурсивного мислення, не зовсім позбавлені резону. Але в цьому випадку маємо справу з явно гіперболізованою констатацією, а не зі з'ясуванням. Останнє ж можливе, наприклад, в контексті дослідження трансгресії філософії в інші культурно-духовні форми, яка носить універсальний характер, але, скажімо, в особливих умовах української культури набула в ній більшого поширення. Це дозволило В. Горському констатувати плюралізм форм буття філософії в українській культурі.

Я. Гнатюк пропонує «кордоцентричні» критерії української інтелектуальної ідентичності: ірраціональний гуманізм (на одміну від західного раціонального гуманізму), спонтанний емотивізм (на протигагу просвітницькому, тобто західному логоцентризмові) і антропологічний інтегралізм (очевидно, versus розщеплений західній людині) [9, с. 44]. Як легко помітити, мова тут не про критерії, а своєрідні прикмети українського філософування в авторському їх баченні.

С. Возняк питання про критерії національної визначеності філософії торкається принагідно. Такими для нього є пріоритетність певних ідей та прийняття / неприйняття тих чи інших «філософських систем» [6, с. 6-7]. Це, очевидно, спроба експлікувати те, що Чижевський формулював як «архітектоніку вчення». Адже сам Возняк користується близькою термінологією: «архітектоніка, система цінностей, внутрішній контекст філософії».

Критеріальну вагу типової для певного суспільства ієрархії цінностей обстоює і Я. Татарин [35, с. 118-119]. Поруч із тим у цієї авторки фігурують і споріднені визначники: проблематика та її категоріально-понятійна артикуляція, змістова інтерпретація понять, їх смислове наповнення; підходи до вирішення проблем; типові для цього співтовариства способи виразу філософського знання, мова і жанри текстів із філософським змістом. Усі ці моменти Я. Татарин узагальнює в понятті національної філософської традиції. Окремі з них безпосередньо корелюють із важливими для Чижевського концептуальними моментами, що стосуються стилю філософування. Адже, на його думку, національна філософія — частковий спосіб існування всезагального, тобто філософії загалом, так само як і епохальне у філософії [38, с. 9].

Але, оскільки національна філософія — попри свою частковість — все ж філософія, вона у Чижевського, по-перше, є усвідомленням не просто відповідної культури, а «абсолютно-цінних», позачасових її компонентів; по-друге, вона ці позачасові елементи піднімає до «сфери абсолютної правди», тобто всезагального [див.: 38, с. 9]. Такої уваги до діалектики одиничного і всезагального наступникам автора «Нарисів» часом бракує.

Не ставить спеціально питання про критерії національної визначеності філософії О. Марченко у своїй ґрунтовній розвідці. Та наголошує, що визначальною належить вважати по-стать філософа: український тип філософування визначається не предметом, а суб'єктом творчості. І окреслює екзистенційну поставу такого суб'єкта, зокрема ґрунтування його розмислу на власному душевному досвіді. Тут «Всезагальне осмислюється не як об'єктивно-безособова реальність, а осягається, переживається як своя власна доля...» [26, с. 6].

Отже, значна частина дослідників, з'ясовуючи критерії національної визначеності філософії, прямо чи опосередковано звертається при цьому до філософа, обговорює його позиціонування. Що ж, в цьому є резон вже хоча б тому, що філософське

мислення — мислення авторське; то ж із особливим-національним філософським всезагальним може співвідносити себе лише через одиничне авторське.

Деякі історики української філософії намагаються позбавити зазначені критерії суб'єктивності. Наприклад, І. Козак пропонує з'ясувати складно з'ясовуване — наскільки глибоко проникла філософія у світогляд певного народу і традиційно запитуване — як у філософії віддзеркалилась національна унікальність народу [19, с. 5].

Це друге питання щоразу виводить дослідників на з'ясування ментальних чинників культурного розвитку української спільноти. А тут на них чигає спокуса підміни ідентифікуючих прикмет українського філософування ментальними домінантами українського етносу. Такої підміни не вдалося уникнути свого часу Д. Чижевському. До цієї ж пастки сьогодні потрапляє, наприклад, А. Сошніков у праці «Ментальне покликання української філософії». Він вважає, що єдність «екзистенціальних рис української ментальності» є ядром національної філософії Сковороди і Юркевича; у свою чергу, українській ментальності, на його думку, притаманна екзистенціальна софійність [33, с. 101, 114]. Між іншим, у певній некоректності формулювання назви книжки оприявнюється зазначене сплутування ментального і філософського.

Г. Попадинець весь перелік самої української філософії переносить на ментальність нації [див.: 30, с. 55]. О. Марченко кордоцентризм, що багатьма авторами вважається ледь не атрибутивною рисою української філософії, приписує без жодних застережень ментальності української спільноти [26, с. 5].

Зрозуміло, що серед чинників, які визначають самої українського філософування, своє місце займає менталітет українського етносу, але діючий чинник і результат його діяння — зовсім не те саме. Зрештою, філософія не просто підлягає впливу менталітету, а дистанціюється від нього, як і від інших

феноменів, що стають предметами критичного філософського осмислення. На це звернув увагу В. Лісовий [див.: 24, с. 25]. Належить досліджувати те, як прикмети української ментальності заломлюються у якісно іншій субстанції філософування, його стилі чи манері, у його домінантних смислах чи інших ідентитетах.

Тож на черзі — огляд тлумачення ідентифікуючих прикмет української філософії, що відповідають означенням різними авторами критеріям і корелюють з національною своєрідністю української культури. Чимало вітчизняних авторів виокремлює і розглядає ту або іншу рису питомого філософування, яку визнають специфікуючою. Наприклад, М. Підлісний такою вважає центральну наскрізну проблему українського філософського розмислу — «цінності людського буття» [29, с. 164-171]. Тим самим українське філософування зведене до аксіології. А. Довгань у статті з промовистим заголовком «Оптимістичність міркувань як сутнісна риса української філософії» в якості такої ж прикмети пропонує розмито окреслений оптимізм [15, с. 75-81]. М. Бевз суттєвою прикметою української філософії вважає споглядальність як метод(?) [3, с. 32], а Т. Талько і О. Чорний — антропологізм [34, с. 23-33; 39, с. 130-132]. Перелік таких моністичних уявлень про специфіку української філософської думки можна продовжити. Проте плюралістичний погляд переважає (Т. Андрійчук, А. Бичко, І. Бичко, С. Возняк, Я. Гнатюк, К. Кислюк, С. Кримський, В. Лісовий, О. Марченко, Г. Попадинець, А. Сошніков, С. Янок та ін.). У них множини ідентитетів українського філософування складають, крім названих, релігійність, екзистенційність, пріоритет етичної проблематики (його дехто репрезентує як практичність), гуманістичність, софійність, антропоцентризм, бароковість, діалогічність, іноді — антеїзм чи антейність.

Ці прикмети повторюються у різних авторів. Та найбільшою частотністю відзначається кордоцентричність або кордіалізм (Т. Андрійчук, А. Бичко, С. Возняк, Я. Гнатюк, К. Кислюк,

М. Кітов, О. Марченко, Г. Попадинець, М. Скринник й ін.). А деякі історики вітчизняної філософії (наприклад Я. Гнатюк) виокремлюють цю останню серед множини прикмет, потрактовуючи її як підставу встановлення чомусь «інтелектуальної (?) ідентичності української філософії» [див.: 8, с. 6-7; 9, с. 39-44]⁴. Найвразливішими моментами у позиції Я. Гнатюка є деклароване ним виведення кордоцентризму як «ідеального принципу» із «взаємодії бароко, романтизму і філософії» (коли б у цій низці понять було відсутнє третє, то у твердженні Гнатюка можна б дошукуватись певних резонів, зокрема ставити питання про те, чи справді реалії, іменовані «філософією серця», суттєво пов'язані з бароковістю і романтичністю української думки і як саме пов'язані) і витлумачення символу серця через чуттєвість чи навіть емоційність. Адже так звана кордоцентричність в її прочитанні Г. Сковородою і — певною мірою — П. Юркевичем є радше апеляцією до цілісної, «повної» людини, «цілого чоловіка», як сказав би І. Франко, аніж якоюсь українською версією емотивізму.

Ближчий до раціональнішого тлумачення «кордіалізму» М. Кітов. Він стверджує, що в українській філософській думці серце виражає концентровану повноту виявлення(?) внутрішнього духовного і душевного світу людини [16, с. 63]. Проте кордоцентризм у цього автора є не філософським феноменом,

⁴ Слушну критику міркувань Я. Гнатюка і аналіз започаткованого Д. Чижевським концепту кордоцентризму читач знайде у статті М. Ткачук [36, 51-60]. Цюправда, навряд чи переконливе тут категоричне заперечення реальності «національного характеру». І, здається, автор статті не зауважила, що разом з українським «кордоцентризмом» поставила під сумнів українську філософію. Така радикалізація ставлення до української філософії нерідко провокується писаннями наших істориків філософії, що скидаються на ненавмисну самопародію. Ось що, наприклад, пише про той самий кордоцентризм І.М. Бондаревич: «Саме «сердешність» зробила українську філософію взнаваною» [4, 167]. Тут же надібаємо намагання вивести «вітчизняну філософію» «з перетин (?) простору-часу». Цю тут коментувати?

а особливістю праукраїнської ментальності і трактується як «людинолюбіє». Воно, мовляв, екзистенційно єдне нашу духовність з неоплатонізмом і постулатами християнської думки. А.О. Марченко стверджує, що у філософії серця моральні переживання базуються на «живій любові», а не на раціональному пізнанні [26, с. 7]. При такому підході стають можливими «етноментальні характеристики української філософії» [9, с. 41].

Подібне нерозрізнення філософського і ментальнісного, перенесення особливостей другого на перше і навпаки породжує сумнів щодо продуктивності започаткованого Д. Чижевським зіставлення цих різнорівневих феноменів.

Пора поглянути, як ті ж питання розв'язуються в єдиній монографії з обговорюваної проблематики — книжці Н. Горбача «Специфіка української філософії». Її автор поставив собі за мету дослідити «специфіку філософування українського народу, те, що відрізняє його від філософії інших, в тім числі — західноєвропейських народів і показує її оригінальність і особливість» [10, с. 3-4]. Це цитата зі вступу. А в дуже стислих висновках Н. Горбач стверджує, що шукану специфіку української філософії належить бачити у центральному для неї «питанні вічності» [10, с. 207]. При тому він спочатку приписує всій західній філософії, як таку ж центральну та специфікуючу проблему, марксистську версію так званого основного питання філософії, а відтак демонструє щойно зазначену особливість українського філософування. Та — попри наведені обіцянки і підсумки — з'ясування специфіки української філософії, на жаль, залишилося тільки в намірах автора книжки. Сама ж вона є хіба що коротким авторським оглядом історії української філософської думки, хоча Н. Горбач і застеріг, що його «праця не претендує на висвітлення всієї історії філософії України» [10, с. 3].

У монографії не з'ясовано, в чому полягає «питання вічності», яким чином воно дотичне до питомої філософської традиції. Хоча поняття вічності й фігурує в розмові чи не про кожного другого персонажа книжки. Скажімо, Н. Горбач констатує, що

у К. Туровського мовиться про вічність потойбічного життя, а в поезії Лесі Українки звучать мотиви вічності; в думках І. Вишенського автор знаходить відлуння християнської ідеї вічності, а в міркуваннях П. Могили — «християнське розв'язання основного філософського питання про вічність буття» [10, с. 37, 61, 71, 176-177]. У досить розгорнутій характеристиці спадщини Г. Сковороди автор згадує про «начало вічності», небесні гори вічності, забавляння вічністю тощо [10, с. 104, 105, 110].

Чи не найрозлогіші пасажі про вічність на сторінках, відведених Т. Шевченкові. У теоретичному вступі до цього підрозділу читаємо: «Фактично основним питанням філософії є питання про вічність — що є вічне: матерія чи свідомість». І через рядок-другий: «Проблема вічності є справді основним питанням будь-якої (а не тільки української? — І.Л.) філософії». Далі стверджується, що художня творчість Шевченка «спрямована на реалізацію проблеми вічності». І нарешті: поняття долі, музи і слави Шевченко поєднав «у єдину концепцію вічності» [10, с. 143, 145, 148]. Отака геть довільна гра облюбованим поняттям...

Ні експлікації поняття вічності, ні більш-менш зрозумілого і переконливого відтворення інтерпретації цієї проблеми Н. Горбач не здійснив, переважають загальники. Зайве нагадувати тут, що дилему часовості й вічності не оминув фактично жоден філософ, який розгортав свій дискурс в руслі християнської традиції, а почасти й поза нею. Тож маємо справу зі ще одним варіантом бачення специфіки українського філософування, про обґрунтування якого належним чином не подбали.

А сумнівні міркування на кшталт підсумкового в книжці — «Специфіка українського філософування — цікавий і маловивчений феномен української ментальності (*курсив мій.* — І.Л.)» [10, с. 208] — ставлять під знак питання серйозність тверджень автора. Адже, по-перше, у цьому висловлюванні поставлені у відношення «загальне — одиничне» феномени різної природи, хоча й залежні — ментальність і філософування. По-друге, у цитованому твердженні бачимо викривлене відлуння

відомої позиції Д. Чижевського. Проте, замість послатися на «Нариси з історії філософії на Україні», Н. Горбач докоряє їх авторові за нерозуміння своєрідності української філософії та намагання «накласти принцип західноєвропейського філософування на історію українського світосприйняття» [10, с. 208]. Але між філософським світотлумаченням, про яке начебто йшлося у книжці, і світосприйняттям, про історію якого тут згадано, — істотна різниця.

До такого ж тлумачення своєрідності українського філософування Н. Горбач ще раз повертається у пізнішій книжці про філософію І. Франка. Тут він стверджує, що проблема «вічності лежить в основі традиційного українського філософування». А завершує книжку тирадою про те, що І. Франко продовжив «традиції українського філософування, визнаючи(?) буття світу й людини в контексті вічності» [11, с. 4, 107].

Ще одне вразливе місце відтворених тут позицій полягає в наступному: більшість наших авторів не зауважує, що специфічні, на їх думку, прикмети української філософії (наприклад, діалогізм) виявляються, коли не універсальними, то у всякому разі притаманними іншим національним філософським культурам. І тільки окремі дослідники поділяють думку Д. Чижевського (на жаль, не завжди з посиланням на нього), що ідентифікувати українське філософування належить не через його окремі прикмети чи їх сукупність, а через оригінальне їх поєднання [Див., наприклад: 35, с. 13]. Про вирізняльну вагу кожної такої прикмети може йтися лише при урахуванні особливих системних її зв'язків у контексті національної традиції.

Якраз важливість серед національно-культурних визначників філософії дотичності тих або інших моментів філософської культури до національної філософської традиції не завжди усвідомлюється належним чином. Властиво, не ставиться питання про те, коли, як і чийми зусиллями ця традиція закладалася, як утверджувалась і чи/як актуалізувалася на кожному з етапів розвитку української філософської думки, в тому числі й у нинішній практиці українських філософів. Загалом, українська

філософська традиція ще не стала предметом спеціального історико-філософського дослідження, хоча цим терміном оперують досить часто.

Певну дослідницьку перспективу відкривають поки майже відсутні компаративістські студії, у перебігу яких з'ясувалось би, як модифікувалася традиційна філософська проблематика в контексті різних національних філософій, у тому числі й української, що спільного і що відмінного в парадигмах, скажімо, німецького й українського мовомислення, які течії, школи, напрямки домінували в українській філософії на одміну від філософії французької чи італійської.

ЛІТЕРАТУРА

1. *Андрійчук Т.В.* Література як спосіб філософування в контексті традицій української духовності / Т.В. Андрійчук // Вісник Чернігівського ДПУ. Філософські науки. — 2004. — Вип. 26. — С. 102–108.
2. *Арестова А.Я., Бурлакова А.В.* Релігійність як особливість української філософії / А.Я. Арестова, А.В. Бурлакова // Проблеми філософії. — 1992. — Вип. 92. — С. 33–39.
3. *Бевз М.В.* Українська філософія як складова світової культури: інтроспективний аналіз / М.В. Бевз // Наукові записки Харківського університету Повітряних сил. Соціальна філософія. Психологія. — 2006. — Вип. 1 (25). — С. 28–35.
4. *Бондаревич І.М.* Українська філософія у світовому філософському полілозі / І.М. Бондаревич // Гілея. — 2010. — № 42 (12). — С.163–169.
5. *Варениця О.П.* Слов'янська філософія: спроба історико-філософського осмислення / О.П. Варениця // Вісник КНУ ім. Т. Шевченка. Філософія. Політологія. — 2005. — Вип. 73–75. — С.13–15.

6. *Возняк С.М.* Загальнолюдське та національно-особливе у філософії / С.М. Возняк // Вісник Прикарпатського університету. Філософські і психологічні науки. — 2003. — Вип. IV. — С.3–9.
7. *Габермас Ю.* Постметафізичне мислення / Ю. Габермас. — К.: Дух і Літера, 2011. — 280 с.
8. *Гнатюк Я.С.* Інтелектуальна ідентичність української філософії і принцип кордоцентризму / Я.С. Гнатюк // Вісник Прикарпатського університету. Філософські і психологічні науки. — 2005. — Вип. VII. — С.3–8.
9. *Гнатюк Я.С.* Український кордоцентризм як національна філософія / Я.С. Гнатюк // Вісник Прикарпатського університету. Філософія і психологічні науки. — 2007. — Вип. X. — С.39–44.
10. *Горбач Н.Я.* Специфіка української філософії / Н.Я. Горбач. — Львів: Каменяр, 2006. — 216 с.
11. *Горбач Н.* Філософські переконання І. Франка / Н. Горбач. — Львів: Каменяр, 2006. — 112 с.
12. *Горський В.* Філософія в українській культурі / В. Горський. — К.: Центр практичної філософії, 2001. — 235 с.
13. *Дімітрова Л.М.* Антейність української філософії / Л.М. Дімітрова // Буття людини в суспільстві: відносини, спілкування, духовність: колективна монографія. — К.: Промінь, 2010. — С. 369–383.
14. *Довбня В.М.* В.І. Шевченко: поворот до проблематики української філософії / В.М. Довбня // Збірник наукових праць НДІУ. — К.: НДІУ, 2000. — С.399–412.
15. *Довгань А.* Оптимістичність міркувань як сутнісна риса української філософії / А. Довгань. // Мандрівець. — 2005. — Ч.5. — С.75–81.
16. *Кітов М.Г.* Про деякі загальнометодологічні підходи до вивчення української національної філософії / М.Г. Кітов // Актуальні філософські та культурологічні проблеми сучасності: збірник наукових праць. — 2005. — Вип. 15. — С. 45–65.

17. *Кітов М.Г.* Руська національна філософія в контексті української історії та культури: монографія / М. Г.Кітов. — К.: ПАРАПАН, 2008. — 432 с.
18. *Клепко С.Ф.* Философская работа в культуре Украины/ С.Ф. Клепко // Вісник ХНУ ім. В. Каразіна. Філософія. — 2005. — № 706. — С.26–33.
19. *Козак І.Й.* Основи української філософії: навчальний посібник. Вид. 2-е/ І.Й. Козак. — Кам'янець-Подільський: ОІЮМ, 2010. — 191 с.
20. *Конотоп Л.Г., Швед З.В.* Слов'янська релігійна філософія: навчальний посібник/ Л.Г. Конотоп, З.В. Швед. — К.: Літера ЛТД, 2006. — 320 с.
21. *Кримський С.* Про софійність, правду, смисли людського буття: збірник науково-публіцистичних та філософських статей / С. Кримський. — К.: Інститут філософії НАНУ, 2010. — 464 с.
22. *Лисий І.* Національно-культурна ідентичність української філософії у баченні Вілена Горського / І. Лисий // Філософська думка. — 2008. — №5. — С. 135–149.
23. *Лісовий В.* Українська філософія у контексті національної культури/ В. Лісовий // Історія української філософії: підручник. — К.: Академвидав, 2008. — С. 3–25.
24. *Лісовий В.С.* Українська філософія в контексті національної культури / В.С. Лісовий // Історія української філософії: підручник. — К.: ВПЦ «Київський університет», 2008. — С. 3–25.
25. *Лосев А.Ф.* Русская философия/ А.Ф. Лосев // Введенский А.И., Лосев А.Ф., Радлов Э.Л., Шпет Г.Г. Очерки истории русской философии. — Свердловск: Изд-во УрГУ, 1991. — 582 с.
26. *Марченко О.В.* Особливості осмислення духовних засад людського буття українською філософією / О.В. Марченко // Мультиверсум. — 2003. — Вип. 34. — С. 3–12.
27. *Наконечний Р.А.* Філософія і нація: діалектика взаємо-

- зв'язку і взаємозалежності / Р.А. Наконечний // Проблеми філософії. — 1992. — Вип. 92. — С. 12–20.
28. Олексюк В. «Та нація, яка не культивує філософію, не є повноцінною нацією» / В. Олексюк // Філософія української еміграції: матеріали конференції 4-6 вересня 2009 р. — К.: НТУ, 2009. — С. 46–49.
29. Підлісний М.М. Цінності людського буття як центральна проблема української філософської думки / М.М. Підлісний // Філософія. Культура. Життя. — 2006. — Вип. 26. — С. 164-171.
30. Попадинець Г.О. Особливості українського світоглядно-філософського розвитку / Г.О. Попадинець // Філософські та культурологічні проблеми сучасності. — 2008. — Вип. 22. — С. 50–56.
31. Руденко С.В. Теорія історико-філософського процесу в Україні як об'єкт реконструюючої рефлексії / С.В. Руденко // Вісник КНУ. Філософія. Політологія. — 2009. — Вип. 91–93. — С.119–123.
32. Скринник М. Дмитро Чижевський та культурологічні виміри української національної філософії / Михайло Скринник // Філософія української еміграції: матеріали конференції. — К.: НТУ, 2009. — С. 49–52.
33. Сошніков А.О. Ментальне покликання української філософії в контексті соціокультурної репрезентації збережених смислів / А.О. Сошніков. — Харків: Майдан, 2003. — 140 с.
34. Талько Т.М. Досвід антропологічної рефлексії — основа сучасної української філософії / Т.М. Талько // Філософія і соціологія в контексті сучасної культури: збірник наукових праць. — Дніпропетровськ: В-во ДНУ, 2008. — С. 23–33.
35. Татарин Я.Г. Взаємовідношення національного та загальнолюдського в сучасній традиції філософування /

- Я.Г. Татарин // Вісник Прикарпатського університету. Філософські і психологічні науки. — 2006. — Вип. УІІІ. — С. 10—17.
36. *Ткачук М.Д.* Чижевський і традиція українського «серцезнавства» / М. Ткачук // Філософська думка. — 2008. — №2. — С. 51—60.
37. *Чижевський Д.И.* «Советская» філософія / Д. И. Чижевський // Современные записки. — 1927. — Кн. 33. — С. 481—501.
38. *Чижевський Д.* Нариси з історії філософії на Україні/ Дмитро Чижевський. — К.: Орій, 1992. — 229 с.
39. *Чорний О.* Антропологічність як риса української філософії / О. Чорний // Філософсько-антропологічні читання'96. — К.: СтилоС, 1997. — С. 130—132.
40. *Шевченко В.І.* Проблеми національного в українській філософії / В.І Шевченко // Проблеми філософії. — 1992. — Вип. 92. — С. 3—11.
41. *Шевченко В.* Українська філософія в системі українознавства/ В. Шевченко. — К.: ВД «Персонал», 2008. — 240 с.
42. *Шпет Г.Г.* Очерк развития русской философии / Г.Г. Шпет. — М.: РОССПЭН, 2008. — 592 с.
43. *Янок С.В.* Екзистенційне світовідчуття у смисложитєвих вимірах в українській філософській традиції / С.В. Янок // Збірник наукових праць НДІ українознавства. — 2004. — Вип. ІІІ. — С. 398—402.
44. *Bartnik S.O.* Rozwoju zmyslu filozoficznego / S. Bartnik // Edukacja filozoficzna. — 1987. — №3. — S. 3—12.

Лысьий И.Я. Проблема национально-культурной идентичности украинской философии в отечественных исследованиях последнего двадцатилетия.

В статье сделан обзор состояния проблемы национально-культурной идентичности философии в украинских исследованиях двадцатилетия.

Ключевые слова: философия, национальная философия, украинская философия, национально-культурная идентичность, история украинской философии.

Lysyi. I.J. The problem of the national cultural identity of philosophy in ukrainian research of 1991-2011.

The article is the review of the state of development of problem of the national cultural identity of philosophy in Ukrainian research of 1991-2011.

Keywords: philosophy, national philosophy, Ukrainian philosophy, national cultural identity, history of Ukrainian philosophy.

Тетяна Целік

УКРАЇНОФІЛЬСТВО ЯК ЯВИЩЕ ДОБИ РОМАНТИЧНОГО НАЦІОНАЛІЗМУ ТА НАРОДНИЦТВА

У доповіді йдеться про становлення українофільської ідеології як закономірного явища у контексті розвитку панславізму, котрий став у європейській культурі ХІХ ст. виявом філософії та ідей романтизму. Порівнюються тенденції й історичні форми слов'янофільства й панславізму в Росії, та українофільства як цілісного явища. Робиться висновок про роль українофільства у процесах національно-культурного відродження та націогенезу в Україні ХІХ ст.

Ключові слова: українофільство, слов'янофільство, панславізм, романтизм, слов'янська проблема.

Тема, яку ми виносимо на обговорення, децю вибивається з загальної тематики читань, присвячених давньоруській філософській культурі. Але серед кола наукових інтересів професора В.С. Горського була також глибока фахова увага до методології історико-філософського знання та історіософії взагалі. Ним також, попри пріоритетність давньоруської тематики, були опрацьовані й осмислені на високому теоретичному рівні усі етапи розвитку вітчизняної філософської й історіософської думки. Саме тому ми вирішили звернутися до деяких проблемних аспектів сучасного історико-філософського українознавства.

Таким чином, метою нашої доповіді є розгляд українофільства як цілісного явища у певному філософсько-ідеологічному й історичному контексті та соціокультурними наслідками. Для цього треба вирішити декілька завдань і методологічного, і теоретичного плану:

1) звернутися до аналізу стану сучасних інтерпретацій ідей та наукового спадку перших теоретиків і творців українофільської ідеології;

2) з'ясувати рівень впливів панславізму та слов'янофільства на формування ідеології українофільства і діяльність його провідних діячів;

3) показати значення українофільства та народництва в українському національно-культурному відродженні ХІХ ст. та процесі націоігенезу.

Звертаючись до масиву робіт сучасного українознавства, можна помітити не лише певне концептуальне багатоманіття, а й термінологічну невідповідність та нез'ясованість основних понять, що фігурують у наукових статтях, текстах авторефератів та дисертацій. Якщо у першому випадку стосовно концептуальної визначеності справа полягає у плюралізмі наукових підходів, і це засвідчує широту охоплення й різнобічність аспектів аналізу наукової проблеми чи явища, то у другому — йдеться не лише про невизначеність категоріального апарату, а вже про методологічну проблему дослідження, бо неоднозначність вживання певної категоріальної бази впливає на отримані результати наукового дослідження. Це, у свою чергу, не стільки сприяє науковому пошуку, скільки спотворює кінцевий результат, основні висновки щодо досліджуваного об'єкта і предмета. Наприклад, зустрічаються спроби вести мову про українофільство як певне явище, починаючи з часів Київської Русі, що не може не викликати теоретичних зауважень. Це одним розповсюдженим явищем у сучасних публікаціях, і це є досить прикро, є те, що у підручниках для студентів, з'являються твердження, приписані науковцям ХІХ ст., яких вони не висловлювали. Зокрема йдеться про приписування кирило-мефодіївцям або М. Драгоманову ідеї створення української незалежної держави. На нашу думку, по-перше, це не є коректним з наукової точки зору; по-друге, в такий спосіб твориться не історіософія, а сучасна міфологія. Даний аспект розвитку сучасного українознавства

та проблема новітньої міфотворчості також були усвідомлені й розглянуті професором В.С. Горським [1, с. 5-66].

Пояснення названим явищам, звісно, існує — це суб'єктивне бажання підтвердити чи обґрунтувати на рівні теорії певні ідеологічні завдання, що постають перед молодістю українською державою. Створити державу політично і юридично у 1991 році виявилось легше, ніж «створювати» українців як єдину націю впродовж наступних двох десятиліть. На початку цього процесу пострадянське суспільствознавство викликало серйозну недовіру, тому що у самому суспільстві укорінилося глибоке розчарування, у першу чергу, колишньою соціальною філософією. Через це в Україні соціальна філософія виявилася певним чином усунена від процесів теоретичного аналізу та обґрунтування моделей суспільного розвитку, а своєрідну «монополію на патріотизм» [2, с. 66] (термін С. М. Булгакова) отримали, іноді не завжди толерантні у соціальному та ціннісному розумінні, політичні сили. Філософські студії тривалий час лишалися певною мірою ізольованими від суспільного життя. Тому, можна сказати, що саме історико-філософські студії та історики української філософії вивели всю українську філософію 90-х з вузького академічного кола на широкі терена активного формування суспільних настроїв. До прикладів високого науково-теоретичного і академічного рівня належать роботи М.В. Поповича, В.С. Горського, О.С. Забужко, М.В. Кашуби, В.Д. Литвинова, В.М. Нічик, М.Л. Ткачук та багатьох інших учених, але чомусь їхні наукові праці, що писалися і виходили друком упродовж 90-х років минулого століття, науковцями наступного десятиліття достатньо часто не враховуються, і про їхнє існування просто треба нагадувати дослідникам, аби уникнути міфологізації української історіософії та історії філософії.

Деякі подібні спроби не мають з наукою нічого спільного, або здійснюються за старими схемами радянського суспільствознавства, коли під гасла партійних з'їздів чи «доленосних» промов радянських генсеків підганялися цілі

напрямки досліджень академічних інститутів. Нам було дуже дивно знайти у авторефераті дисертації на здобуття ступеня доктора історичних наук за спеціальністю 09.00.12 — українознавство, захищеної у 2008 році, наступне обґрунтування теми дослідження: «Сучасний етап розбудови Української держави, утвердження її соборності, національної ідентичності українців орієнтує дослідників на те, як стверджує Президент України В. Ющенко, щоб “...подивитися на нашу історію поглядом національної гідності, а отже, відкинути нав’язані ззовні міфи і стереотипи”, успадковані від тоталітарного минулого» [3, с. 1]. Треба зазначити, що згадана робота є науково коректною та дійсно містить значний теоретичний доробок узагальнюючого характеру, незважаючи на цитований пасаж, але доволі часто, проголошуючи завдання зректися «старих міфів», деякі науковці, на жаль, завзято створюють міфи новітні. Зокрема, одним із найпоширеніших є новітній міф про одвічне існування державності в українців, щонайменше, з часів трипільської культури, та втрачену державність, котру треба повертати.

Також до таких міфологізованих тем наукових досліджень належить щонайменше дві проблеми: українофільство і становлення української національної ідеї. Це, знову ж таки, не випадково, адже обидві вони є міждисциплінарними, розглядаються у колі соціальної філософії, українознавства, історії української філософії, і є чинниками культурно-національної ідентичності. Саме на цій підставі не можна сказати, що вони не є дослідженнями, або не викликають наукового інтересу. Ця тематика була предметом розгляду ще з часу її виникнення, а саме — починаючи від теоретичних робіт самих фундаторів української національної ідеї та народників, як, наприклад, стаття М. Драгоманова «Що таке українофільство» [4]. Саме з його дослідження закріплюється сам термін, що позначає настрої та певне явище у колі літературної творчості, а також гострій критиці піддається своєрідна позірна, лише декоративна ззовні, демонстрація лю-

бові до української культури у так званому «шароварному» її вияві, без глибокого розуміння і самої цієї культури, і гострих соціальних проблем народного життя. М. Драгоманов ввів також образ такого українофільства з назвою «котляревщина». Зрозуміло, що у такій його оцінці йдеться про недолугі спроби відтворення та поетизації народного побуту, де не беруться до уваги нагальні потреби цього самого народу, і у першу чергу, соціальні аспекти його важкого життя, особливо в умовах кріпацтва.

Серед сучасних вітчизняних науковців ця тематика стала першорядною в середині 90-х років минулого століття, та її розробка була своєчасною теоретичною рефлексією на практичні потреби розбудови незалежної держави. Методологічною основою подальших студій у цій царині стали ґрунтовні роботи О. Забужко, які не втратили свого теоретичного значення, не зважаючи на те, що перша [5] з них вийшла друком майже 20 років тому, а друга [6] — майже 15. Але процес державотворення в Україні йде не простим шляхом із складними протиріччями в умовах періодичних системних криз, і пошук української національної ідеї триває, а разом з цим йде подальше теоретичне опрацювання спадщини фундаторів української національної ідеї. Завдання полягає також у наповненні новим сенсом цієї ідеї, виходячи з сучасних соціальних реалій поліетнічності й поліконфесійності як України, так і європейської спільноти в цілому, де теоретичними засадами соціальної взаємодії може бути лише діалогічний підхід та комунітарний принцип поваги до іншого. Але саме культурний діалог, у широкому сенсі, як культурно-теоретичний вплив західно-європейської романтичної ідеології, був засадничим та вирішальним у становленні самого явища українофільства ХІХ ст. Тому ми б хотіли дещо інакше поставити акценти у вже достатньо вивченій темі.

Одне з останніх досліджень означеного спрямування присвячене українофільству в російській культурі (дисертація Н.В. Северин [7], 2009 р., Харківський національний університет ім. В.Н. Каразіна) і висвітлює вплив українського

початку, у широкому його розумінні, на різні сфери російської духовної культури XIX ст. Дослідниця не тільки ретельно аналізує внесок українців у сферу науки та освіти, літературу, вплив українських діячів на усі сфери суспільного, зокрема і церковного життя, але й зосереджує увагу на народно-етнографічних мотивах у російському мистецтві, розглядає сюжети української історії і фольклору в образотворчому мистецтві та музиці, звертається навіть до побутових проявів українофільства у російському середовищі (мода, страви тощо). Дійсно, внесок українців у російську культуру XVIII–XIX ст. є достатньо вагомим, якщо брати ще вчену дружину Петра I, або хоча б назвати імена П. Юркевича чи О. Потєбні, але це були етнічні українці.

Нас же зацікавив інший вимір явища з назвою «українофільство», а саме — яким чином поціновувачами, популяризаторами і дослідниками української культури, тобто, власне, творцями українофільства, ставали люди, котрі іноді не належали за походженням до етнічних українців. Наприклад, фундатором української національної ідеї у середовищі кирило-мефодіївців став М. Костомаров, який народився поблизу Воронежа, в дитячі роки вчився у Москві, як і його мати, колишня кріпачка, тобто перебував у полі впливу російської культури. Пізніше, другу половину свого життя, М. Костомаров був відомим в Росії істориком, професором Петербурзького університету, котрий мав власну концепцію етногенезу, виділяючи 6 можливих народностей у східного слов'янства, лекції та особистість якого мали потужний вплив на петербурзьку інтелігенцію. Не менш цікавою постаттю є й один з перших дослідників та видавців української народної поезії, фольклорист М. Цертелєв (Церетелі), який хоч і народився у м. Хоролі, але у родині грузинського князя. Маючи грузинське походження і отримавши з дитинства російське виховання, він все ж таки став не лише глибоким шанувальником культури українського народу, а й її популяризатором.

Але у шерезі цих прикладів, як нам видається, найбільш унікальною є особистість В. Даля, котрий народився в дансько-німецькій сім'ї, а ідентифікував себе, принаймні через псевдонім, як «Козак Луганський». Батько В. Даля — данський підданий, отримав медичну освіту в Європі і ступінь доктора медицини в Єнському університеті, став російським підданим лише у 1799 р., а мати походила з німців, що емігрували до Росії. Сам В. Даль закінчив медичний факультет Дерптського університету (тепер м. Тарту, Естонія) та служив військовим лікарем російської армії, а потім на різних чиновницьких посадах Оренбурга, Нижнього Новгорода, Санкт-Петербурга. У таких обставинах внесок В. Даля у розвиток і української, і російської культури — зібрані на Поділлі легенди, літературна та наукова творчість (Тлумачний словник російської мови) — є прикладом культурно-гуманістичної діяльності людини, яка сама обрала своє покликання та культурно-національну ідентичність. Не менш показовою є також постать В. Хвойки, чеха за походженням, котрий переїхав до Києва у 1876 р., та став одним з найбільш відомих українських археологів кінця ХІХ — початку ХХ ст., автором гіпотези автохтонності походження українського народу.

Значення і масштаб доробку цих діячів дає відповідь на своєрідне питання стосовно не можливості «приватизації» культурної спадщини, озвучене професором В.С. Горським — «якщо він мій, то він не твій» [1, с. 54]. Ця теза навіть не потребує доведення, бо є очевидною.

Широко відома методологічна суперечка, яка точиться досить тривалий час, про критерії зарахування не тільки до історико-філософського корпусу, а й до більш широкого культурного масиву, мислителів та їхньої спадщини на підставі території проживання, мови написання текстів, самоусвідомлення себе представниками певної національності тощо. У даному випадку це конкретизується через означену нами строкатість етнічно-національного походження названих діячів. Усі вони свідомо

працювали над вивченням народної творчості, мови, української історії, тому безсумнівно належать до культури України, але їхня спадщина водночас — спільне надбання культури усіх східних слов'ян. Таким чином, постають наступні питання: яким був загальний культурний контекст їхньої творчості та наукової діяльності, які явища культури ХІХ ст. були визначальними для цих людей, що саме визначило рівень та ціннісний вимір їхньої загальної культури?

Чинників можна назвати багато, але ми зупинимося на декількох, котрі, на нашу думку, є найважливішими. По-перше, це процеси націотворення у Європі, котрі розпочалися після Французької буржуазної революції. По-друге, ліберальна ідеологія в цілому та соціально-демократичний рух ХІХ ст. По-третє, — це формування панславізму, як течії, що виникає внаслідок становлення філософії та мистецтва романтизму, і віддзеркалює загальні настрої симпатії, співчуття й захоплення культурою й історією слов'янських народів, позбавлених самостійних державних утворень, власних національних держав.

О. Забужко чудово довела роль польського національного питання у трансформаціях настроїв європейської спільноти ХІХ ст., зокрема показавши значення творчості та суспільної діяльності А. Міцкевича. Його лекції у Парижі дійсно розбурхували інтерес до польського питання, пробуджували співчуття до поляків, котрі втратили колишню могутню країну внаслідок розподілу її території між трьома імперіями.

Виявом панславізму в Російській та Австрійській імперіях став рух слов'янофілів, та українофільство як його варіант. Відомо, наприклад, що М. Костомаров у Празі зустрічався з засновником чеського слов'янофільства Вацлавом Ганкою у 1857 р. У середовищі чехів-панславістів, підданих Австрійській імперії, або серед українофілів Галичини були потужні течії так званих «москвофілів». У цих рухах не було єдності, бо спрацьовували чинники релігійної неоднорідності, поліконфесійності, котрі були і лишаються вагомим аргументом роз'єднаності.

У межах однієї доповіді не можливо розглянути усі аспекти та вияви розбіжностей між поглядами представників різних течій серед окремих слов'янофільських чи то українофільських угруповань, але стверджувати сам факт їхнього існування як загального явища, одного порядку, точно можна. Розбіжності ж визначалися як об'єктивними, так і суб'єктивними чинниками.

Дуже цікавою є спроба систематизації та культурно-контекстного аналізу російського панславізму у статті А.О. Григор'євої, історика з Іркутська, де досить переконливо доведено неоднорідність цього явища та неоднозначність ставлення до нього у російському суспільстві. Вона вписує настрої російського панславізму в загальноєвропейській контекст, зокрема показує ліберальні його витoki як у Європі, так і в Росії з одного боку, а з іншого — демонструє варіативність його сприйняття різними політичними силами та урядовими структурами, тобто офіційним Петербургом. Відсутність широкого інтересу до панславістських ідей авторка ілюструє діяльністю М.О. Бакуніна, котрий був єдиним представником Росії на першому Всеслов'янському з'їзді у Празі 1848 року. Майбутній теоретик анархізму, політик-прагматик, закликав до загальної європейської революції, метою якої, на його думку, мали стати знищення деспотичних держав і утворення загальної федерації європейських республік. У так поставлених завданнях панславізм і слов'янський рух взагалі перетворювалися на допоміжний засіб, бо йшлося про самостійність слов'ян і утворення ними власних держав. Але водночас треба пам'ятати і про належність М.О. Бакуніна до соціал-демократичного руху середини ХІХ ст., тоді стає зрозумілим, як марксистська теза стосовно пролетарського інтернаціоналізму трансформується у ідею федерації звільнених з під гніту народів. А.О. Григор'єва наголошує на географічних межах майбутнього панславіського державного утворення у проєкті Бакуніна, де, крім слов'янських земель, охоплювались також Греція, Валахія, Угорщина, Молдова, Трансільванія і навіть азійська Туреччина. Як пише до-

слідниця, «пізніше у 1872 р. остаточно переконавшись у нерезальності своїх задумів, М.О. Бакунін заявив про необхідність не лише чіткого розмежування завдань слов'янського та міжнародного пролетарського рухів, але й боротьби з панславізмом у будь-якому його прояві» [8, с. 3]. Як бачимо, погляди Бакуніна суттєво трансформувалися у бік соціалістично-пролетарської та, певною мірою, анархічної ідеології, що не могло не викликати критику національно-патріотичного змісту слов'янського руху, тобто лібералізму.

Іншим вагомим чинником появи зацікавленості, а пізніше стало офіційно-політичного інтересу до ідей панславізму в Росії впродовж ХІХ ст. було так зване «східне питання», котре неодноразово призводило до військових дій за участю Росії також. Всеслов'янська ідея була одним з рушіїв російської політики ще з 40-х років ХІХ ст., бо до її активного впровадження докладав зусилля М.П. Погодін, «закликаючи уряд до діяльної участі у слов'янському питанні» [8, с. 1], маючи на увазі об'єднання західних та південних слов'ян під егідою Росії. Але на особливу артикуляцію панславізму в офіційній політиці Росії вплинула поразка у Кримській війні. Не маючи надійних союзників на Заході, російський уряд почав розробляти проект створення на Балканах державно-православного союзу на чолі з Сербією. Зрозуміло, що цей проект мав антитурецьке спрямування, особливо під час повстання немусульманських народів Османської імперії 1866 року.

Тільки, на жаль, ця офіційно скерована політика не враховувала поліконфесійності слов'янського світу, що далось взнаки на Всеслов'янському з'їзді, котрий проходив у Москві в 1867 році. Цей з'їзд збиралися провести у Празі ще у 1863 році та присвятити його 1000-літтю впровадження слов'янської мови та літургії (місія Кирила та Мефодія у Моравію), але через суперечливість у позиціях стосовно виникнення кириличної абетки та церковнослов'янської мови він у Празі так і не відбувся. У Москві у 1867 року представники західного слов'янства, зо-

крема чехи, не сприйняли запропоновані тези, особливо з приводу російської мови та літератури як загальнослов'янських у майбутній Всеслов'янській федерації. А.О. Григор'єва наводить красномовну відповідь на з'їзді представника чеської делегації Ф. Палацького, котра зводилась до того, що чехи ніколи не поступляться своєю мовою, самобутністю, що чехи будуть самі собі господарями, а не російськими підданими [8, с. 6].

На думку дослідниці, найбільш послідовними виразниками ідеї панславізму можна вважати М.Я. Данилевського та С.М. Соловйова. Хоча їхні погляди і мали суттєві відмінності, але спільність була в головному — геополітично така федерація мала протидіяти Османській імперії та об'єднати близькі за духом народи (православні), а не лише слов'янські, котрим треба надавати братню допомогу. Столицею такої держави мав стати Константинополь (Царгород). Продовжувачем лінії «політичного панславізму» А.О. Григор'єва називає також К.М. Леонт'єва, видатного російського філософа і дипломата, котрий вніс певні корективи у проект Східної федерації. [8, с. 9]. Його позиція полягала у тому, що православно-конфесійна належність подавалася як чинник, більш важливий, ніж етнічна спорідненість слов'янства. Духовний зв'язок із греками чи румунами, на думку Леонт'єва, був більш значним, ніж спорідненість із західними і навіть південними слов'янами, бо останні до того ж зазнали негативного впливу західної цивілізації.

Такий розлогий екскурс у історію російського панславізму на підставі дослідження А.О. Григор'євої, як бачимо, підтверджує закономірність існування українофільства у ХІХ ст. у різних його проявах — від етнографічно-фольклорного на початку століття, через формулювання української національної ідеї кирило-мефодіївцями у середині століття та ідеології українофільства у діяльності громадівців і хлопоманів.

Поки «східне питання» в Росії ще не набуло такої ваги, як після поразки у Кримській війні, слов'янофільство викликало розгубленість та побоювання урядових чиновників,

які вирішували, що є більшою загрозою: західники, чи слов'янофіли, як пише М.В. Попович. І перші, й другі виступали з критикою кріпацтва, але більше побоювань викликали другі. Гурток М. Гулака та М. Костомарова виник дещо раніше, ніж артикулювався політичний інтерес Росії у «східному питанні». Тому нам видається цікавим і не випадковим звернення до певних документальних джерел, яке здійснив Мирослав Володимирович. Аналізуючи діяльність кирило-мефодіївців та матеріали по справі у поліцейському департаменті, він робить висновок, що саме «...III відділення зайнялося загальними, можна сказати, теоретичними дослідженнями слов'янофільської проблеми» [9, с. 338], адже тези про народність і православ'я були суголосними офіційній політиці Росії у слов'янському питанні. Але гурток викликав серйозну стурбованість, і за діяльністю гуртка «таємна поліція вже уявила собі розгалужену змову, в якій беруть участь російські, українські, польські та інші слов'янські націоналісти-романтики типу Мадзіні» [9, с. 338]. Насправді, з матеріалів, вилучених під час обшуку у М. Гулака, випливало, що ідеї кирило-мефодіївців великою мірою узгоджуються саме з офіційним курсом та політичними інтересами Росії. М.П. Попович цитує одну з доповідних записок О.Ф. Орлова імператору стосовно оцінки діяльності гуртка: «Всі вони не змовники, не зловмисники і захоплюються тільки: слов'янофіли — модним напрямком наук, а українофіли — палкою любов'ю до своєї батьківщини, але уряд повинен вжити певні заходи обережності як щодо слов'янофілів, щоб вигуки їх про приєднання до Росії іноземних слов'ян не викликали невдоволення сусідніх держав, що володіють слов'янами, так і особливо проти українофілів, бо думки останніх про відновлення народності їх батьківщини можуть повести малоросіян, а за ними і інших підданих Росії до бажання існувати самобутньо» [9, с. 339]. Далі М.В. Попович відзначає, що урядовці побачили тенденцію можливого розвитку ідей та подій, яких

самі кирило-мефодіївці ще навіть не сформулювали (курсив наш. — Т.Ц.).

З наведеного тексту видно, що до 50-х років ХІХ ст. російські чиновники ще намагалися не дратувати сусідів слов'янською проблемою, але у другій половині ХІХ ст. їхня офіційна позиція змінилася, як ми бачили з огляду А.О. Григор'євої, саме на користь панславистського її розуміння. Підтримка південних слов'ян як вияв допомоги православним братам у полоні Османської Туреччини буде чинником і зовнішньої політики, аж до участі у військових діях на Балканах.

Діяльність українофілів Галичини цілком вписується у подану схему ідейного розшарування панславізму та слов'янофільства взагалі. Невипадково термін та явище «українофільство» стає об'єктом дослідження М. Драгоманова саме завдяки матеріалу статті про українську літературну творчість та письменство у галичанському часописі, котру оприлюднив автор з прізвищем Алексеев, і позиція якого викликала відповідь українського науковця. Дослідник розгортає дискусію у значно ширшій площині, аналізуючи стан українства та українофільства у Росії, Галичині, Буковині, піднімає питання національних літератур та мови, політичний аспект та соціальне розшарування українців, де шляхта й чиновництво закономірно підпадало під вплив панівного державного мовного середовища, не залежно від того, у яких землях проживали українці. Він пише, дискутуючи зі своїм опонентом, що поміщики і чиновники, котрі обрусіли на Україні («на лівому березі Дніпра»), на правобережжі спольщувалися: «...польська держава лишила по собі поміщиків національності польської, і що ці поміщики ... вимагають від українців, щоб вони ополячувалися, — у Галіції, де, завдяки різним штучним заходам, парламентська більшість підтасована на користь національності польській, і чиновники — поляки ж, — і приймають адміністративні заходи для ополячення українців» [4, с. 10-11]. Цілковито переконливим є і риторичне запитання, яке саркастично

формулює науковець та сам дає на нього відповідь: «...який з двох поміщицько-чиновничих класів варто слухати українцям? Чи, може бути, обох разом? Логічно: варто або не слухати ні одного, або — обох разом» [4, с. 11].

М. Драгоманов точно відтворює як історичну, так і соціальну ситуацію, в якій опинився український народ, починаючи з кінця XVII ст., описуючи ще й стан шкільної освіти по обидва береги Дніпра. В таких умовах освічена еліта була відірвана від народу, й не могла бути виразником народних інтересів. Історичним фактом є також рішення польського Сейму 1696 року стосовно впровадження на українських землях судочинства та діловодства польською мовою, після чого навіть служба у церкві, яка впродовж століття у цих землях здебільшого ставала греко-католицькою, також велася польською. Відновлення літургії руською або русинською (українською) мовою в Галичині відбулося лише у добу, котру ми розглядаємо. Натхненник «Руської трійці» та видання «Русалки Дністрової», Маркіян Шашкевич у 1837 році в соборі Св. Юра відслужив літургію мовою прадавньої церкви. У Галичині чинником етно-національної ідентичності лишалася саме ця церква, тривалий час зберігаючи відмінність хоча б на рівні обрядовості, а носієм цієї ідентичності було переважно селянство. М. Драгоманов підкреслює, що «...найбільш талановиті письменники галицько-буковинські й разом з тим найбільш палкі діячі «народної справи» (Федькович, Франко, Павлик та ін.) належать до верстви, яка найбільше зберегла чистоту національну, — до селянства, і що всі вони за ідеями своїми українофіли» [4, с. 22]. До цієї ж верстви належав і Т.Г. Шевченко, роль особистості та літературної творчості якого у становленні української національної свідомості є визначальною.

Тільки це представники вже не стільки романтичного українофільства першої половини XIX ст., а оформленого ідейно (певною мірою політично) та спорідненого з народництвом. Як писав М. Драгоманов: «...українофільство існує не лише в Ро-

сії, але і в Австрії, де українські селяни і українські письменники збираються на мітинги, видають політичні часописи, відряджають депутатів до сейму та в імперський парламент» [4, с. 22]. Але ідеали колишнього громадівця, науковця та суспільного діяча пов'язані навіть не з «демократами-федералістами», якими переважно й були панслависти, а все ж таки з ліберально-демократичними прагненнями або й соціалістичними уподобаннями: «...українофіл може бути не лише федеральним панславистом, але й федеральним космополітом, і що він лише у загальнолюдському добрі вбачає спасіння своєї батьківщини» [4, с. 22].

Це саме той рівень розуміння проблеми, який є певною мірою спорідненим з переконаннями Бакуніна, котрі ми розглянули вище. Він же був вододілом між слов'янофілами та західниками в Росії, та, власне, і був народницьким. Саме народники виношували ідею особливого шляху селянської революції у Російській імперії. Українське селянство від такої загальної ідеї селянської революції не відмежовувалося.

Українофільство другої половини XIX ст. представлене також «хлопоманами» та громадівцями, які зберігали більшою мірою романтичне сприйняття та захоплення народною культурою, просвітою у недільних школах. До речі, саме царські урядовці застосовували до діяльності та учасників цих гуртків назву «українофіли». Покоління колишніх студентів-романтиків виплекало ті ідеали, котрі вони втілюватимуть пізніше, вже як серйозні науковці, суспільні діячі та політики різного спрямування, зокрема і соціалістичного. Варто назвати імена В. Антоновича, Т. Рильського та М. Грушевського, щоб зрозуміти значення для українського народу діяльності громад та в цілому українофільства і народництва.

Чим же було українофільство, та якими виявилися наслідки діяльності українофілів? Українофільство стало українською версією романтично-філософської ідеології першої половини XIX ст., яке трансформувало основні ідеї західноєвропейського панславізму та лібералізму. Воно було закономірним явищем,

сучасним відповідним процесам у Західній Європі та Росії, яке сприяло демократизації суспільства та трансформації суспільних настроїв.

В обох роз'єднаних частинах українських земель йшли схожі процеси, завдяки ліберально налаштованій інтелігенції, адже не можна недооцінювати роль середовища російської інтелігенції хоча б у становленні особистості Т.Г. Шевченка, та ролі освітніх закладів, де відбувалося формування переконань провідних ідеологів українофільства. Культурницький етап українофільства підніс рівень національної свідомості, що стало чинником подальшого націогенезу, втіленням культурного діалогу, де нарешті будуть поєднані народна та елітарна культури. Головними засадничими принципами розвою українського суспільства українофіли вбачали ліберально-демократичні цінності, як у їх християнсько-романтичному, та і соціально-народницькому вияві. Наслідком діяльності українофілів та поширення українофільсько-народницьких настроїв стало утворення своєрідної «уявної спільноти» (термін Б. Андерсона), тобто спільноти, котра усвідомлювала спільність власної історії, яка, завдяки появі національної літератури, отримала мовну спільність (не лише на розмовно-побутовому рівні, а й на рівні високохудожньої літератури, музичного та театрального мистецтва), що об'єднало різні верстви українського суспільства, та що саме і є ознаками нації. Українофіли вперше піднесли українську культуру на рівень національної, заклали підвалини її наукового вивчення та розвою, осмислили моделі подальшого розвитку українства як у ліберально-народницькому, так і у соціально-демократичному та революційному виявах.

Саме українофільство відіграло провідну роль у процесі національно-культурного відродження ХІХ — початку ХХ ст., адже вони виконали не лише культурницьку місію, а й створили власну історіософію у межах якої відбулась фундація української національної ідеї. Головна теза цієї ідеї полягала не лише у об'єднанні українського народу та подолання історичної розі-

рваності земель етнічного розселення, а й у наголосі на гідному житті народу, дотриманні соціальних та моральних принципів християнського, тобто загальнолюдського змісту — соціальна й національна рівність, братерство та любов до ближнього. В такому тлумаченні ця ідея не втрачає свого значення навіть сьогодні.

ЛІТЕРАТУРА

1. *Горський В.С.* Біля джерел: (Нариси з історії філос. культури України) / В.С. Горський. — К. : Вид. Дім «Києво-Могилянська акад.», 2006. — 262 с.
2. *Булгаков С.Н.* Героїзм и подвижничество (Из размышлений о религиозной природе русской интеллигенции) / С.Н. Булгаков // Вехи. Сборник статей о русской интеллигенции. Из глубины. Сборник статей о русской революции / Из истории отечественной философской мысли / Приложение к журналу "Вопросы философии". — М.: Изд. «Правда», 1991. — С. 31–72.
3. *Гомотюк О.Є.* Становлення і розвиток наукових засад українознавства (90-ті рр. ХІХ — перша третина ХХ ст.): автореф. дис... д-ра іст. наук: 09.00.12 [Електронний ресурс] / О.Є. Гомотюк; МОН України. НДІ українознав. — К., 2008. — 32 с. — Режим доступу: <http://www.nbuv.gov.ua/ard/2008/08goeupt.zip>
4. *Драгоманов М.* Что такое украинофильство? [Електронний ресурс] / <http://litorus.org.ua/drag/drag17.htm>
5. *Забужко О.* Філософія української ідеї та європейський контекст: франківський період / О. Забужко. — К. : Факт, 2006. — 156 с.
6. *Забужко О.* Шевченків міф України. Спроба філософського аналізу / О. Забужко. — К. : Факт, 2006. — 148 с.
7. *Северин Н.В.* Українофільство в російській культурі: автореф. дис. на здобуття ступеня канд. філос. наук за спе-

- ціальністю 09.00.12 — українознавство (філософські науки). [Електронний ресурс] / Н.В. Северин / Харківський національний університет ім. В.Н. Каразіна, Харків, 2009. — 17 с. — Режим доступу: <http://www.nbu.gov.ua/ard/2009/09snvurk.zip>
8. Григорьева А.А. Становление российского панславизма в 40-80-е годы XIX века. [Електронний ресурс] / А.А. Григорьева. — Режим доступа: <http://orf-uff.org.ua/index.php/2011-01-29-11-14-42/4-2011-01-29-11-04-31>
9. Попович М.В. Нарис історії культури України / М.В. Попович. — К. : «АртЕк», 1999. — 728 с.

Целік Т.В. Українофільство як явлення епохи романтичного націоналізму і народництва.

В доповіді йдеться про становлення ідеології українофільства як закономірного явлення в контексті розвитку панславизма, ставшого в європейській культурі XIX в. проявленням філософії і ідей романтизму. Сравниваються тенденції і історическі форми славянофільства і панславизма в Росії, і українофільства як цілостного явлення. Делается вывод о роли українофільства в процесах національно-культурного відродження і націогенеза в Україні XIX в.

Ключевые слова: українофільство, славянофільство, панславизм, романтизм, славянська проблема.

Tselik T.V. Ukrainophil's as an phenomenon of age romantic nationalism and narodnik movement.

In the report it is said about the formation of ukrainophil's ideology as an appropriate phenomenon in the context of Pan-Slavism development. It became the display of romanticism philosophy and ideas in the European culture of the XIX century. Two tendencies and historical forms of slavynophilism and Pan-Slavism in Russia and Ukrainophilism as a unique phenomenon are compared. The conclusion is made about Ukrainophilism's role in the processes of national-cultural revival and natiogenez in Ukrain of XIX century.

Keywords: ukrainophil's, Slavophilism, Pan-Slavism, romanticism, Slavic problem.

Олена Вдовина

ДО ПИТАННЯ ПРО ДЖЕРЕЛА «ПРИТЧІ ПРО СЛІПЦЯ ТА ХРОМЦЯ» КИРИЛА ТУРОВСЬКОГО

Авторка здійснила спробу розширити коло творів, які вважаються джерелами відомого твору Кирила Туровського — «Притчі про Сліпця та Хромця». У статті на основі текстологічних зіставлень продемонстровано, що ймовірним джерелом екзегетичної частини «Притчі» був також «Шестоднев» Йона екзарха Болгарського.

Ключові слова: «Притча про Сліпця та Хромця», «Шестоднев», душа і тіло, образ і подоба Божа, гріхопадіння.

«Притча про Сліпця та Хромця» Кирила Туровського — достатньо відомий та, здавалося б, добре досліджений твір. Зокрема, встановлено його численні літературні прототипи¹.

¹ Не можна вести мову про абсолютну оригінальність Притчі, якої немає в Євангелії від Матея, хоча в тексті є пряме посилання на джерело. З цього приводу В. Гриневич висловлює припущення, за яким Кирило не мав під рукою повного перекладу Нового Завіту, а тільки уривки, необхідні для літургійних цілей (див.: *Hryniewicz W. Staroruska teologia paschalna w swietle pism św. Suryła Turowskiego. — Warszawa: Verbinum, 1993. — P. 87.*). О.М. Сирцова висуває гіпотезу про те, що автором було використане апокрифічне Євангеліє від апостола Матея, вибраного замість Юди. Дослідниця вказує, що рання версія «Притчі про Сліпця та Хромця» відома з апокрифічної книги Єзекіїла, яка з'явилася, як вважається, не пізніше першої пол. I ст. після Р. Х. та була використана у IV ст. християнським автором Єпифанієм при розгляді питання про воскресіння тіл «проти оригеністів». Вона знаходить загальні моменти в тлумаченні цього апокрифа й «Притчі» Кирила Туровського, але разом з тим вважає більш ймовірним звернення

Однак, дослідники приділяли більше уваги пошукам прототипу власне притчі, тоді як ми спробуємо показати правдоподібне джерело тлумачної, екзегетичної частини твору, яка, до слова, є значно більшою за обсягом, аніж суто алегорична розповідь про Сліпця та Хромця. Таким джерелом був, найімовірніше, «Шестоднев» Йоана екзарха Болгарського, що буде продемонстровано далі.

Залежність «Притчі» від «Шестоднева» помітна в тлумаченні основних богословсько-антропологічних проблем, порушених Кирилом Туровським. Так, Кирило, в руслі святоотцівської традиції, проводить думку про те, що тіло й душа мають відмінні функції, і це пояснюється відмінністю їхніх природ: тіло Бог створив із землі, душу ж вдихнув у людину як свій образ. Поєднуючися в людині як іпостасі, душа й тіло не зміщуються, і людина має дві природи: душі та тіла. Та оскільки всі люди мають і душу, і тіло, то ми кажемо, що людина має одну природу.

давньоруського любомудра до авторитетного християнського джерела, яке представило апокриф Єзекіїля у зміненому, опосередкованому виді. Таким джерелом О.М. Сирцова саме і вважає апокрифічне Євангеліє від Матєя (вибраного замість Юди), про існування якого відомо з творів Орігена, Євсевія, Єроніма, Амвросія. Водночас дослідниця констатує, що автентичність посилання Кирила на Матєя на сьогодні однозначно встановити неможливо, проте якщо б її версія підтвердилася, то це могло б бути унікальним середньовічним свідченням змісту втраченого апокрифа (див.: Сирцова О. Апокрифічна апокаліптика: Філософська екзегеза і текстологія. — К.: КМ Academia; Пульсари, 2000. — С. 158–162.). Серед науковців вже закріпилася думка про те, що сюжет «про сліпця та хромця» як втілення душі й тіла бере початок у талмудичній «Бесіді імператора Антоніна з Раббі», яка відобразилася у тексті «Тисячі й однієї ночі», а також у *Gesta Romanorum*. Так, ще І.Я. Франко відзначав східні корені твору Кирила Туровського (див.: 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.: Дніпро, 1976. — С. 301–331.). Водночас Ф. Томсон вважає «Притчу» розширеною версією запису в Синаксарі під 28 вересня (див.: Thomson F.J. Quotations of Patristic and Byzantine Works by Early Russian Authors as an Indication of the Cultural Level of Kievan Russia // Slavica Gandensia. — 1988. — № 15. — Р. 81–82.).

Створення Богом людини із землі та духа свідчить про відмінність природ душі й тіла, проте не обов'язково вказує на першість тіла в часі. У всякому разі, канонічне вчення Церкви спирається на погляди тих Отців, які наполягали на одночасності створення душі й тіла в момент тілесного зачаття людини батьками. Так, Григорій Ніський пише: «Оскільки людина, яка складається з душі й тіла, єдина, то слід вести мову про її одне спільне складове начало, щоб вона не виявилася ні старшою, ні молодшою від самої себе»². Кирило Туровський відхиляється від цього ортодоксального моменту. На цю обставину, яка поки не знайшла задовільного пояснення серед дослідників, звернула увагу О.М. Сирцова, вказавши на те, що цілком ортодоксальна думка про одночасне створення душі й тіла та спільний суд над ними читається у Вавилонському Талмуді, ймовірному джерелі «Притчі» Кирила, проте вона не була сприйнята давньоруським автором³.

Розгадка, як нам видається, криється в тому, що єпископ Туровський використовує відповідний уривок із VI Слова «Шестоднева» Йоана екзарха Болгарського. Зокрема, давньоруський любомудр буквально витлумачує момент створення людини: «Преже бо созда тѣло Адамле, ти потом вдуну душу. Тако во утробѣ женѣстѣй: перво от сѣмени зижеть тѣло, по пяти мѣсяць творить душу»⁴. Григорій Ніський, піддаючи критиці погляди тих, хто, за його словами, «тримався Мойсеевого порядку створення людини» — спочатку тіла, а

² Григорий Нисский (Святой). Об устройении человека. — СПб.: Аxiома, 2000. — С. 116—117. Уривок (глави 25—27) із цього твору Григорія Ніського був відомий давньоруському читачеві з к. XII — поч. XIII ст. Див.: Сводный каталог славяно-русских рукописных книг, хранящихся в СССР. XI—XIII вв. — М.: Наука, 1984. — № 141. — С. 163.

³ Див. про це: Сирцова О. Цит. пр. — С. 159.

⁴ Еремин И.П. Литературное наследие Кирилла Туровского (Кирила мниха притча о челоѣчѣстѣй души и о телеси, и о преступлении Божия заповѣди, и о воскресении телесе челоѣчѣ, и о будущемъ судѣ, и о муцѣ)... — С. 346—347.

потім душі, — вважав, що вони тим самим показують більшу цінність тіла перед душею⁵. Йоан екзарх, навпаки, зауважує, що деякі «мужы, [известные] праведной жизнью», тобто ортодоксальні Отці, все-таки неправильно навчали, кажучи про одночасність створення душі й тіла людини в материнській утробі. Пояснюючи, чому не можна вважати тіло чи душу кращим / кращою або гіршим / гіршою тільки тому, що тіло було створене раніше в часі при першому творенні, болгарський автор стверджує: «Но опаки се бываеъ паче, иже бо преже варивъ бысть тѣхъ дѣля имъ же бѣаше послѣ же быти, да тѣмъ убо по моисѣовѣ повѣсти тѣло преже душа бысть въземьшо Творцю персть от земля и сътворишо е и съсудивъшо берньо и все бес чювьства капище, потомъ же бысть душа божественымъ въдуновениемъ бес посрѣдя суцнаго бывъши и примъши суцѣе, но и ныня въ зачалѣ младищецемъ въ утробѣ бываеъ преж тѣло вълияниемъ сѣменнымъ, словесемъ промышльнымъ еСТЬСТВО послѣже душу въдасть премудрыи суцью Творецъ, якоже самъ вѣсть»⁶. Далі за текстом Йоан екзарх наводить точку зору на створення людини Северіана Габальського, який теж звертає увагу читачів на послідовність творення, тобто на першість тіла в часі⁷.

В. Лур'є у примітках до трактату Григорія Ніського «Про влаштування людини» відзначає, що в згаданих св. Григорієм теоріях передіснування тіла могло йтися про тіло як первісне щодо розумної душі, а не тієї її частини, яка, за вченням Арістотеля, відповідає за ріст і живлення. Наприклад, Климент Александрійський вважав, що тіло новонародженого наділене тільки нижчими силами душі, а розумна частина в ньому розвивається згодом. Це, зі свого боку, може відображати погляди на появу людини на землі після всіх інших творінь як нижчих,

⁵ Григорий Нисский (Святой). Об устроении человека... — С. 112–113.

⁶ Баранкова Г.С., Мильков В.В. Шестоднев Иоанна экзарха Болгарского / Памятники древнерусской мысли: исследования и тексты. — Вып. II. — СПб.: Алетейя, 2001. — С. 582.

⁷ Там само. — С. 636.

підпорядкованих їй⁸. З такими зауваженням можна погодитися тільки частково, оскільки, на думку Йоана екзарха, саме в тому й полягає відмінність людської душі від душ тварин, що перша є словесною, духовною та безсмертною сутністю, даною людині Богом, тому після смерті вона не вмирає разом з тілом, тоді як душі тварин, навпаки, безсловесні, тілесні (матеріальні) та смертні. Знаменний у цьому сенсі пасаж знаходимо в «Шестодневі», де пояснюється, що Бог вдихнув у людину душу як Свій образ і тим самим визначив її як найбільш достойну істоту, покликану бути володарем усього творіння. Саме безтілесна душа вирізняє людину з-поміж усіх раніше створених тварин, які характеризуються тим, що в них «обое то тѣло... и душу от обою сущью... ниединого имущу разньствия и различия души от плоти сущиємь, но акы от единого, и того же сущь»⁹. Тобто відмінність людської душі від душі тварини полягає як у їх створенні, так і в їхній подальшій долі після смерті. Як можна пересвідчитися, саме така думка й закладена в основу композиції «Притчі про Сліпця та Хромця» Кирила Туровського.

Суперечності щодо різних сил душі, точніше щодо виділення розуму як окремої частини душі чи навіть другої душі, мали місце в суперечках стосовно самого Ісуса Христа й своїм корінням сягають відповідних філософських вчень, наприклад неоплатонізму¹⁰.

⁸ Лурье В. Примечания // Григорий Нисский (Святой). Об устройении человека... — С. 172.

⁹ Баранкова Г.С., Мильков В.В. Цит. книга... — С. 571.

¹⁰ З цього приводу О. Бронзов, посилаючись на Немезія Емеського, зазначає, що Плотін, наприклад, розділяв душу й розум в людині, яка, за його вченням, складається з тіла, душі та розуму як трьох сутностей. Йдучи за такими поглядами, Аполінарій Лаодикійський відняв у Христа людський розум, поставивши на його місце Слово. Натомість Отці заперечували такий підхід, оскільки без розуму Христос не був би справжньою людиною. Патріарх Фотій навіть визнавав у людини дві душі, а собор, що відбувся у Константинополі 869 р., визначив, що в людини одна душа, якою вона живе, відчуває і мислить» (див.: Бронзов А. Комментарии // Св. Иоанн Дамаскин Точное изложение православной веры. — М.: Братство святителя Алексея; Ростов-н-Д.: Приазовский край, 1992. — С. 413.)

Зважаючи на сказане, погляди Кирила Туровського на передіснування тіла, очевидно, найближчі до поглядів Йоана екзарха Болгарського, який, імовірно, відтворює судження Теодорита Кирського¹¹ стосовно даної проблеми. Водночас В. Гриневич намагається пояснити це місце з «Притчі» як паралельне до інших місць цього тексту, де йдеться про Хрещення та Страшний Суд, в ході яких спочатку теж згадується тіло, а потім душа¹², однак сама логіка таких міркувань давньоруського автора, на наш погляд, закладена саме в «Шестодневі» як безпосередньому джерелі твору Кирила.

Загалом, людина, на переконання святителя Туровського, — це вінець Божого творіння, якому Бог доручив володарювати над усією природою. Пояснюючи слова Господаря з «Притчі про Сліпця та Хромця», Кирило пише: «Кого, рече, оставлю стрещи труда моего? Сия совпрашания — отца и сына и святого духа не о твари, но о владушим тварью, сирѣчь о владыщѣ, ему же вѣсхотѣ предати землю и всяко дыхание по работити; не ангелом бо покори вселеную и прокая»¹³. Схожі міркування знаходимо в більшості святих Отців, зокрема у кападокійців. Йоан екзарх Болгарський теж веде мову про людину як володаря всього, а розум — це та сила душі, завдяки якій вона володарює над усіма творіннями. У контексті наве-

¹¹ Архимандрит Киприан (Керн) відзначає, що погляди Теодорита Кирського сформувалися значною мірою під впливом антропології Немезія Емеського. Так, Теодорит Кирський каже про неодноразовість творення душі й тіла та вбачає в цьому певний Божий задум. Спочатку з сімені твориться тіло людини, а потім волею Творця в нього входить душа. Оскільки душу Бог створив безсмертною, а тіло тлінним, то, за єпископом Кирським, Отець надав тілові першість у часі, для того щоб душа не вивищувалася над тілом, маючи першість за природою. Див. про це: *Архимандрит Киприан (Керн)*. Антропология св. Григория Паламы. — М.: Паломник, 1996. — С. 191.

¹² Див.: *Hryniewicz W.* Op. cit. — Р. 168.

¹³ *Еремий И.П.* Литературное наследие Кирилла Туровского (Кирилла мниха притча о чловѣчстѣй души и о телеси, и о преступлении Божия заповѣди, и о воскресении телесе чловѣча, и о будущемъ судѣ, и о муцѣ)... — С. 342.

деного далі міркування болгарського мислителя наведена вище цитата з «Притчі» стає більш зрозумілою, пояснюючи, чому Господар виноградника раптом стає Трійцею: «Приходя же на сътворение, и бытие челоуѣку, тоже и свѣтъ о немъ показатъ. И помышление, и по образу, и по подобию, особъ о немъ сътвори. Хотяше бо и явити, якоже чьстьнѣиши есть всея тоя, тоя твари перуенья. Тоже не точию чьстьнѣи, но и властелинѣ всему тому, и того дѣля все творимо»¹⁴.

Питання про людину як образ і подобу Божу є зв'язною ланкою між теологією та антропологією. Як писав С. Булгаков, позитивної відповіді на запитання про те, яке відношення між образом Божим у людині та Первообразом, метафізика дати не в змозі. Вона може тільки накреслити граничні апофатичні його грані¹⁵. Це означає, що людина мислиться як образ, віддзеркалення усіх позитивних властивостей Бога, окрім божественності (нествореності, нескінченності, незмінності). Згідно з Ю. Чорноморцем, історично в патристиці визнавалися такі важливі риси образу Божого в людині:

1) розумність (Климент Римський, Климент Александрійський, Василій Великий, Григорій Ніський, Кирило Александрійський, Максим Сповідник, Йоан Дамаскин);

2) свобода (Іринеї, Василій Великий, Григорій Ніський, Кирило Александрійський, Василій Селевкійський, Максим Сповідник, Йоан Дамаскин);

3) властивість керування живою природою світу (Григорій Ніський, Кирило Александрійський, Йоан Золотоуст, Теодорит Кирський, Фотій);

4) властивість творити (Теодорит Кирський, Василій Селевкійський, Фотій, Григорій Палама);

¹⁴ Баранкова Г.С., Мильков В.В. Шестоднев Иоанна экзарха Болгарского... – С. 572.

¹⁵ Булгаков С.Н. Свет Невечерний: Созерцания и умозрения. – М.: Изд-во АСТ; Харьков: Фолио, 2001. – С. 439–440.

5) властивість безсмертя та можливість нетління (Татіан, Мефодій Олімпійський, Немезій Емеський)¹⁶.

Кирило Туровський, здається, поділяє погляди Йоана Золотоуста та Григорія Ніського про те, що образ і подоба Божа в людині виявляються в її здатності й покликанні керувати усіма іншими створіннями. Він категорично заперечує розуміння образу й подоби Божої в сенсі надання Творцеві антропоморфних рис: «Аще бо и нарицається Христос человеком, то не образом, но притчею: ни единого бо подобья имѣть человек божия. Не сумнить бо ся писание и ангелы человекы нарицати, — но словом, а не подобиемъ. Аще бо блазняются етери, слышаще Моисѣя глаголюща: Рече бог: Створим человека по образу нашему и подобью, — и прилагають к бесплотному тѣло, не имуще стройна разума, и есть си ересь и донынѣ человекобразно глаголющим бога, иже никакоже описается, ни мѣры качеству иматъ»¹⁷.

Вищенаведений уривок можна тлумачити як відкидання буквального розуміння Святого Письма, підкреслено негативне ставлення до антропоморфізації Бога, що частково пояснюється також недосконалістю мови як засобу вираження знань про Бога. Проте найімовірніше, що вищенаведений пасаж з'явився в тексті Кирила з «Шестоднева», де ця думка послідовно проводиться й повторюється декілька разів. Наприклад, в уривку з Василя Великого знаходимо такі слова: «Съвершаяся человекъ. На аггельскыи чинъ въсходитъ. Кая же тварь равна быти Творьцю можетъ. Смотри же прочее, по образу нашему, что глаголеши противу сему, еда образъ Божии единъ и человекъ Сыну же и Отцю единъ образъ, и суще

¹⁶ *Чорноморець Ю.П.* Антропология сѣдной патристики. Рукопис. Дисертація на здобуття вченого ступеня кандидата філософських наук за спеціальністю 09.00.05. Історія філософії. Інститут філософії ім. Г. С. Сковороди НАН України. — К., 2001. — С. 74.

¹⁷ *Еремин И.П.* Литературное наследие Кирилла Туровского (Кирилла мниха притча о человекѣстѣй души и о телеси, и о преступлении божия заповѣди, и о воскресении телесе человекѣча, и о будущемъ судѣ, и о муцѣ)... — С. 342.

вся образу разумѣваему. Не въ образѣ телеснѣ, но въ свойствѣ божественѣмъ»¹⁸. А далі, в частині від Северіана Габальського, взагалі подибуємо фрагмент, близькість якого до тексту святителя Туровського є особливо очевидною: «Сътворимъ челоуѣка по образу нашему. Мнози мнѣша несъмыслини и душами, не наказании, яко по образу Божию челоуѣкъ акы Богу носъ имущю, или очи тацѣ же, или уши тацѣ же, или уста така же. Блазненъ же и нестроинъ разумъ, и есть ересь до днешнаго дъне, челоуѣкообразно глаголющи божественое. Имъ же слышаша мнѣяще очи Господнии и уши Господни и уста Господня, глаголаша си руцѣ Господни сътвористе и носѣ Господни на уды писаша бестелеснаго, не вѣдуще нестроиньна разума. Глаголетъ Богъ, да разумѣши, яко ни единого подобья челоуѣкъ имать къ Богу, елико же къ соличию телесьному»¹⁹.

О.М. Сирцова в зв'язку з цим справедливо звернула увагу на сам зміст алегоричних персонажів «Притчі» Кирила в контексті пізньої юдейської метафорики людської природи як подвійного каліцтва; крім того, висунута дослідницею гіпотеза про використання давньоруським автором (хай навіть і в опосередкованому вигляді) апокрифа Єзекіїля дає їй підстави залучати для порівняння також і елліністичні гностичні погляди на людину як на істоту, що не може розглядатися як образ і подоба Божа у своєму земному вигляді²⁰. Дійсно, якщо замислитися над сенсом образів єпископа Туровського, то виникає запитання: чому для розгляду людини, досконалого творіння достойного Творця, давньоруський любомудр використав начебто невідповідну форму — алегоричні образи Сліпця та Хромця, від самого початку недосконалих калік? Нам видається, що відповідь на це запитання може бути знайдена разом зі з'ясуванням сенсу наполегливого твердження Кирила про те, що Бог не має

¹⁸ Баранкова Г.С., Мильков В.В. Шестоднев Иоанна экзарха Болгарского... — С. 623.

¹⁹ Там само. — С. 631.

²⁰ Див.: Сирцова О. Цит. пр. — С. 164–165.

нічого спільного з людиною, й, відповідно, образ Божий в людині жодним чином не пов'язаний з тілом, тобто тілесна недосконалість людини як душевно-тілесної істоти не суперечить потенційній досконалості її як образу й подоби Божої.

Будучи паном усього живого, людина, одначе, не задовольнилася своєю роллю, а через гордість послухалася Бога й згрішила. У Кирила Туровського тлумачення акту гріхопадіння щільно переплетене з полемічною інтенцією твору, зокрема увагу звернено на те, що Адам увійшов у Рай, будучи непосвяченим, недостойним: «Се надмение Адамова високомысля, яко всѣми обладая земными, животными, морем же и в немъ сущею тварью, в едемѣ благих насыщаяся, преже освящения на святая дерзнув, из едема бо вниде в рай. Сего ради писание глаголетъ: Изгна бог Адама из рая и осуди его дѣлати землю, от нея же взят быст. Вижь, яко не тамо повелѣно ему бѣ жити, отнелѣже его изгна. Тако бо вниде, яко же се церковник недостоин ерѣйства и утаив грѣх свой, не брег же о божии законѣ, но имене дѣля висока и славна житья на епископскый взиде сан»²¹.

Тут Кирило Туровський знову демонструє буквалістичне витлумачення тексту, а саме таке, що гріхопадіння є порушенням Божої заборони й подальшим покаранням за гріх важкою працею на землі.

У будь-якому разі, гріхопадіння було проявом людської гордості, а це, зі свого боку, — прояв свободи волі людини, в якій і криється людська схильність до гріха. Зважаючи на це, Отці Церкви також пов'язували проблему свободи волі людини з образом і подобою Божою в ній, особливо в моральнісному та аскетичному аспектах необхідності добровільного прагнення людини до Бога і спасіння. Саме свободу волі як найважливішу екзистенційну частину людської істоти виділяли й інші мислители-попередники Кирила Туровського. Наприклад, Йоан екзарх,

²¹ *Еремин И.П.* Литературное наследие Кирилла Туровского (Кирила мниха притча о челоувѣчстѣй души и о телеси, и о преступлении божия заповѣди, и о воскресении телесе челоувѣча, и о будущемъ судѣ, и о муцѣ)... — С. 343.

витлумачуючи відмінність образу й подоби Божої в людині, стверджує таке: «Аще и припряжено есть къ образу, и подобию, ти мнѣти есть обое то едино и сущие и то же, но нѣсть едино, но различие имать. Ово бо самовластнаго сана разумнаго ради сущѣства приимати свѣтъ сущьнѣ, къ нему же всѣмъ челоуѣкомъ и поспѣшивымъ же и злымъ, а еже по подобью — по изволенію нашему съвершение исцѣление приемлетъ»²². Відповідно, болгарський мислитель пов'язує свободу волі з розумністю як найвищою здатністю людської істоти. Також, митрополит Никифор, виділяючи словесне (розумне), почуттєве та вольове начала душі, надає останньому особливо важливого значення: «Третье же желанное иже добродѣтель убо имѣеть, еже къ Богу вѣину имѣти желание и забивати иныхъ и о ономъ промышляти просвѣщеніи, от него же сияние бываетъ Божіе. И раздираеться вретіще по пророку Давыдови, глаголющю: “Обратиль еси плачь мой на радость мнѣ, растерже врѣтище мое и прѣпоясо мя въ веселие”. Вѣсиліе же то ражається от зла-страдания Бога ради. От веселия же того ростеть сѣмя животное, от того чудотворения, от того прорицания будущимъ, от того человекъ къ Богу по силѣ приближается и по образу и по подобию бываетъ, и на земли сы и по образу създавъшаго и Бога»²³. Звідси постає, що якщо людина не спрямовує свою волю до Бога, вона опиняється у владі темряви й гріха.

Акт гріхопадіння Кирило Туровський пояснює як переступ Божої заборони в прямому й переносному значенні, а саме як входження Адама з Едему, де він був створений, в Рай — особливо святе місце, куди заборонялося входити непосвяченим: «Створи бог тѣло внѣ рая и внесе е в едем, а не в рай. Едем же

²² Баранкова Г.С., Мильков В.В. Шестоднев Иоанна экзарха Болгарского... — С. 579.

²³ Послание [о посте] Никифора митрополита Киевского к великому князю Владимиру, сыну Всеволода, внуку Ярослава // Митрополит Никифор / Исслед. В.В. Милькова, С.В. Мильковой, С.М. Полянского. — СПб.: Міръ, 2007. — С. 254.

речется — пища. Якщо се хто бы на пир зовый преже уготоваеъ обильну пищу, ти потом приведетъ званого, — тако и бог преже уготоваеъ ему жилище едем, а не рай». І далі: «Рай бо мѣсто есть свято, яко же церкви олтарь»²⁴. Знову-таки, це тлумачення Кирила відповідає тому місцю з «Шестоднева», де Йоан наводить уривок із твору Северіана Габальського: «Въсади рай Богъ въ едемѣ на вѣстоцѣ. Что есть едемъ? Едемъ ся сказаеъ пища. Якоже се бы кто реклъ насади Богъ рай въ размлаженни въ мѣстѣ добрѣ. (...) Възя Богъ челоуѣка его же сътвори и положи его въ рай. Вѣнесе и в готовъ домъ, якоже и кто на пиръ зовый преже уготовить домъ, ти тогда введеъ позваного, тако съготови ему жилище достойно лѣпoty по роду и введе позваного, где създа на земли вѣнѣ рая, якоже бо и свѣтила быша вѣнѣ и положена суть на небеси, тако же и Адамъ създанъ есть на инои земли, ти тогда введеъ въ рай»²⁵. Як бачимо з порівняльного аналізу наведених цитат, Кирило майже буквально, хоча й у дещо скороченому варіанті, відтворює екзегетичний пасаж із «Шестоднева» Йоана екзарха.

У цьому контексті також цікавим є порівняння двох апокрифічних джерел, а саме «Ходіння Агапія в Рай» та «Слова про видіння апостола Павла», здійснене А. Дьоміним. Він відзначає, що Едем вважався вибраним місцем: «Третій Рай, який побачив Павло, — едемський... Як і в “Ходінні Агапія”, едемський Рай Павла нагадує сад, розташований десь на землі, але в “Павловому видінні” Едем більш величний. З Едему витікають ріки, які напувають земні ділянки: Фігон, Гіон, Тигр та Єфрат. Вони беруть початок з-під дерева, яке стоїть в Раю. На дереві спочиває дух Божий, коли він зітхає, то води витікають. Далі стоїть дерево життя, його стережуть херувими з полум'яною зброєю, до дерева приходять у супроводі ангелів: Діва Марія, потім отці людські — Авраам, Ісаак, Яків, потім — біблейський Мойсей, за ним — пророки Ісая та Єремія, пізні-

²⁵ Баранкова Г.С., Мильков В.В. Шестоднев Иоанна экзарха Болгарского... — С. 636.

ше — Ной, останніми — пророки Ілля та Єлисей. Едем відвідують тільки особливо вибрані»²⁶. Між іншим, давньоруський любомудр міг бути знайомим зі «Словом про видіння апостола Павла», і ймовірним підтвердженням цьому є опис Вознесіння Ісуса Христа у слові «На Вознесіння», де в уста апостола вкладені такі слова: «Боле пятисот братия явился господь. Си же глаголетъ бывъшая на горѣ Елеоньстѣй, прѣд ними же възнесеся господь. А их же възведе на небеса Христос в горьний Иерусалим, слыши Матфѣя глаголюща о них: и многа телеса почивших святых възсташа, и внидоша по възкресении в святѣй град, сырѣчь в небесный Сион. Видѣць же сим бысть, Павъл, егда до третияго възхъщен бысть небесе»²⁷.

Образ дерева життя Отці витлумачували по-різному. У «Шестодневі», в частині коментаря Северіана Габальського, наведене тлумачення слів Святого Письма про те, що в Раю «всякое дерево прекрасно на вид и хорошо для пищи», а именно различие между тремя видами деревьев, растущими в Рае: «Троа разлучиа древа ово ему (Адаму. — О.В.) дано да живеть. А другое да добрѣ живеть. Ово же да присно живеть имъ, древо все дано ему есть да живеть. А древо вѣдьное дано, да добрѣ живеть. Древо жизньное, да присноживеть, имѣаше убо жити от него же, и повелѣ, имѣаше добро житие, от и възбрани, бѣаше бо добрѣ жити ядущу от него же повелѣ, не ядущу же при немъ же и възбрани, то бѣаше добрѣ жити еже Богу вѣровати. Лежаше древо посредѣ акы вѣнецъ, а древо вѣдьное акы бърнье и акы искусь съхранивъ заповѣди. О семь древѣ възмеши вѣнецъ, и виждь дивно»²⁸. Кирило Туровський у «Притчі про

²⁶ Демин А.С. О художественности древнерусской литературы. — М.: Языки русской культуры, 1998. — С. 711.

²⁷ Еремин И.П. Литературное наследие Кирилла Туровского (Кюрила недостойнаго мниха слово на възнесение господне, в четвьроток, 6 недѣли по пасцѣ, отпророчьских указаний, и о възкръшении всеродьна Адама из ада)... — С. 341.

²⁸ Баранкова Г.С., Мильков В.В. Шестоднев Иоанна экзарха Болгарского... — С. 643.

Сліпця та Хромця», очевидно, скориставшись основною ідеєю Северіана, дає розлоге і, як нам видається, оригінальне пояснення алегоричного образу дерева життя, яке символізує покаяння й смирення людини: «Повелѣ бог изринутѣ из рая Адама, понеже неповелѣнаго ему коснуса, сирѣчь преже велѣния вниде в мѣсто святое. И усели его противу райстѣй пищи, — еда како, рече, простре руку и возметь от древа породнаго и жив будетъ в вѣки, сирѣчь некли помянется и смиривься покается, о них же согрѣши... Что естъ древо животное? — Смиреномудрие, ему же корень исповѣданье... Того корене стебло — благовѣрье... Того стебла многи и различны вѣтви — мнози бо, рече, образи покаяния: слезы, пост, молитва чиста, милостыни, смирение, вздыхания и прокая. Тѣх вѣтвий добродѣтелиѣй плод: любви, послушанье, покорение, нищелюбие — мнози бо суть путье спасения. Вижь, яко не в рай бѣ животное древо, ни в едемѣ, но во оземьствии, рекше отлучении сана»²⁹. Отже, як постає з наведеної цитати, давньоруський любомудр витлумачував дерево життя як покаяння, через яке в доброчесному житті людина після гріхопадіння все ж могла знову наблизитися до Бога, а те, що вона, за твердженням святителя, знаходиться поза Раєм, ще більше підсилює алегоричне тлумачення цього образу. Тобто дерево життя дане людині для того, щоб повернутися до вічного життя; воно засвідчує безмежну любов Божу до свого творіння, адже Бог не просто проганяє прародичів з Едему, а відразу ж дає їм засіб, за допомогою якого вони можуть туди повернутися. Тому деревом життя можна назвати і Хрест Господній. На таку аналогію вказував, зокрема, С. Булгаков: «... У темряві гріхопадіння засяяло спасительне древо Хреста — нове древо життя»³⁰. А в Службі на Воздвиження Чесного Хреста Богородиця порівнюється з Раєм, в якому виріс Христос і насадив

²⁹ *Ерммин И.П.* Литературное наследие Кирилла Туровского (Кирилла мниха притча о чловѣчстѣй души и о телеси, и о преступлении божия заповѣди, и о воскресении телесе чловѣча, и о будущемъ судѣ, и о муцѣ)... — С. 345.

³⁰ *Булгаков С.Н.* Цит. пр. — С. 489.

на землі дерево життя. Таким чином, спочатку дерево життя було символом хибної мудрості, оскільки його заборонений плід давав безсмерття, а прародичі хотіли протизаконно заволодіти ним, щоб присвоїти собі можливість пізнавати добро і зло. Однак цим вчинком людина перекрила собі доступ до дерева життя, а милосердний Бог через Свого Сина відновив дорогу до нього. Тепер дерево життя символізує Премудрість, яку людина досягає в покаянні та може прийти до цього дерева й знайти блаженство. За слушним зауваженням А.Я. Гуревича, образ світового дерева надзвичайно поширений в багатьох культурах, особливо на архаїчних етапах, і показує співвідношення головних світоглядних опозицій, проте середньовічні християнські автори пропонують цікаву інтерпретацію цього образу, а саме «перевернуте дерево», що росте з небес на землю та символізує віру й пізнання, а ширше образ Христа³¹.

Необхідно зауважити, що в Кирила Туровського мова йде про розрізнення Едему і Раю як, відповідно, церкви й святаї святих. Втім, загальна аналогія Раю і Церкви, а також Церкви як символічного дерева життя має свою традицію в творах святих Отців. Так, духовне розуміння Раю як Христової Церкви знаходимо в багатьох представників як східного, так і західного богослів'я, наприклад у Філона, Папія Єрапольського, Іринея, Юстина, Іполита, Пантена Александрійського, Климента Александрійського, Теодорита, Григорія Нісського, Григорія Назіанзіна, Амвросія, Августина, Гонорія Автунського, Альгера Льежського та інших³². В. Лоський, відзначаючи таку аналогію, висловив міркування, що Церква є навіть чимсь більшим, ніж Рай. Він пише, що становище християн краще від становища перших людей, оскільки ми більше не ризикуємо

³¹ Див. про це: Гуревич А.Я. Категории средневековой культуры. — М.: Искусство, 1972. — С. 54 — 55.

³² Див. про це: Любак Анри де. Католичество. Социальные аспекты догмата [Електронний ресурс]. Режим доступу: http://www.agnuz.info/tl_files/library/books/current/index.htm.

безповоротно втратити спілкування з Богом, адже ми складаємо одне Тіло й Кров Христову, що очищує нас від усякого гріха та всякої скверни³³.

Якщо поглянути на розрізнення церкви й святаї святих, вівтаря в ній, з точки зору символіки храму взагалі, то таке розмежування, крім усього іншого, виражає таїну боговтілення, яка символічно відображається в храмі через поєднання мисленнєвого й чуттєвого, небесного й земного. Саме на вівтарі в Тайні Євхаристії Христос «втілений» не як творча енергія в природі чи промисел у долі людини й світу, а сутнісно, як Тіло й Кров. І якщо прародичі з'їли плід з дерева пізнання добра і зла, через який у їхню природу увійшов гріх, то через прийняття Пресвятих Дарів людська природа причащається божества, а це, звісно, дається тільки достойним. В такому контексті стає зрозумілою поширена іконографічна традиція зближення Богоматері та Церкви. Також О.М. Лідов наводить цікавий факт про зведення Святої Софії в Константинополі: за «Сказанням про спорудження Св. Софії», імператор Юстиніан керував оздобленням церкви, відповідно до якого простір центрального нефа було розділено на чотири сакральні зони за допомогою «райських рік» на мармуровій підлозі храму³⁴. Це, як нам видається, свідчить про символічне осмислення образу церкви як земного Раю, а тим самим і прообразу Раю небесного. Крім того, слід зауважити, що особливі посудини, де зберігалися мощі святих у церкві, мали форму храму та ще з давньоруських часів стали називатися єрусалимами, або сіонами³⁵. Як пише Н.М. Нікітенко, ці посудини відтворювали не тільки форму єрусалимського храму, а й багатьох інших, однак сама їхня назва відображала

³³ Лосский В.Н. Очерк мистического богословия Восточной Церкви. Догматическое богословие. — М.: Центр «СЭИ», 1991. — С. 135.

³⁴ Див.: Лидов А.М. Иеротопия. Пространственные иконы и образы-парадигмы в византийской культуре. — М.: Феория, 2009. — С. 17–18.

³⁵ Анри де Любак указывает на то, что символическое сравнение Церкви с Сионом встречается в богословских сочинениях Василия, Псевдо-Василия, Амвросия, Руперта и др. См. об этом: Любак Анри де. Цит. пр.

символічне значення храму як Церкви земної, яка, зі свого боку, відображає Церкву Небесну — Небесний Єрусалим, або Рай³⁶.

Отже, як постає з усього сказаного, одним із найбільш імовірних джерел екзегетичної частини «Притчі про Сліпця та Хромця» Кирила Туровського є «Шестоднев» Йоана екзарха болгарського. Відповідно, можемо констатувати, що давньоруський автор підхопив досить вагому, закорінену в східнопатристичній традиції естафету у тлумаченні влаштування людини, її творення, призначення, відношення до образу Божого та до гріха, яку він транслював на вітчизняний ґрунт та утвердив власним авторитетом і популярністю.

Вдовина Е.Я. К вопросу об источниках «Притчи о Слепце и Хромце» Кирила Туровского.

Автор предприняла попытку расширить круг сочинений, которые считаются источниками известного сочинения Кирилла Туровского — «Притчи о Слепце и Хромце». В статье на основании текстологических сопоставлений продемонстрировано, что вероятным источником экзегетической части «Притчи» был также «Шестоднев» Иоанна экзарха Болгарского.

Ключевые слова: «Притча о Слепце и Хромце», «Шестоднев», душа и тело, образ и подобие Божье, грехопадение.

Vdovyna O.J. To the problem of the sources of «Parable on the Blind Man and the Lame Man» by Kirill of Turov.

The author tries to widen the circle of texts considered to be sources of a well-known writing by Kirill of Turov — «Parable on the Blind Man and the Lame Man». This article, based upon the textological comparison, demonstrates that the probable source of the exegetical part of the Parable was also Hexameron by John the Exarch (Bulgarian).

Key words: «Parable on the Blind Man and the Lame Man», Hexameron, soul and body, image and likeness of God, the Fall.

³⁶ Див.: Никитенко Н.Н. Русь и Византия в монументальном комплексе Софии Киевской. Историческая проблематика. — К.: Слово, 2004. — С. 53; Лидов А.М. Цит. пр. — С. 268.

Олександр Киричок

ЦЕРКОВНОСЛОВ'ЯНСЬКІ ПЕРЕКЛАДИ «ПРАВИЛ СВЯТИХ СОБОРІВ» ТА ПРЕДСТАВЛЕНИЙ У НИХ ПОЛІТИЧНО- ФІЛОСОФСЬКИЙ ЗМІСТ

Статтю присвячено елементам політично-філософських уявлень у «Правилах Святих соборів». Автор аналізує уявлення про владу та державу, які відобразились у тексті, що важливо для розуміння ідейного контексту, у межах якого зародилася філософсько-політична думка періоду Київської Русі.

Ключові слова: етика, політика, влада, держава, мораль.

За часів Київської Русі із давньогрецької на церковнослов'янську мову був перекладений важливий для руського канонічного права текст, який називався «Правила Святих соборів». Ми спробуємо у цій науковій розвідці розглянути його не тільки, як пам'ятку церковного права, але й як джерело певних філософських ідей. Такий наш інтерес спричинений тим, що пам'ятки давньоруського церковного права, а серед них і «Правила Святих соборів» до сьогодні не стали предметом історико-філософських досліджень, хоча їх історико-філософська цінність, як буде показано нижче, для нас видається безсумнівною.

Собори, як відомо, були одним із найголовніших джерел канонічного законодавства. Майже кожне таке велике зібрання, одним із пунктів «порядку денного» мало підтвердження існуючих, або розробку нових правил церковного співжиття. Досить рано у Візантії і Західній Європі з'явилися і перші збірки соборних правил (Номоканони, Синтагми тощо).

Якщо оглянути давньоруське канонічне право в сукупності, то можна з'ясувати, що давньоруська церква користувалась правилами шести вселенських соборів (I Нікейського (325 р.), II Константинопольського (381 р.), III Ефеського (431 р.), IV Халкідонського (451 р.), VI Вселенського собору (Трульського (691-692 рр.) VII Нікейського (787 р.) та дев'яти помісних соборів (Анкірського (314 р.), Неокесарійського (314-325 рр.), Гангрського (бл. 341 р.), Антіохійського (341 р.), Лаодікійського (бл. 343 р.), Сардікійського (343-344 рр.), Карфагенського (419 р.), Константинопольських (394 р., 861 р.), Константинопольського, що відбувся у Софіївському Храмі (879 р.).

Перший переклад «Правил Святих соборів» потрапив у Русь, на думку вчених, завдяки одному із засновників слов'янської писемності Мефодію, який у IX столітті переклав слов'янською мовою грецьку канонічну збірку VI століття, під назвою «Номоканон Йоана Схоластика», до складу якої і входили «Правила Святих соборів».

Оскільки, це переклад збірки VI століття, то тут були вибірково представлені тільки правила перших чотирьох Вселенських соборів і шести Помісних (Анкірського, Неокесарійського, Гангрського, Антіохійського, Лаодікійського і Сардікійського). Матеріал впорядковувався не за хронологічним принципом (від першого собору до останнього), а за смисловим. Тобто всі правила були розподілені на 50 рубрик (титл), кожна з яких стосувалась якогось аспекту церковного життя. Цей переклад припадає ще на дохристиянські часи і зберігся до сьогодні тільки у двох списках: 1) у списку XIII—XIV століття, який називають «Устюжським», і котрий знаходиться зараз у Рум'янцевському фонді Російської державної бібліотеки (РГБ. ф. 256. № 230), а також 2) у списку XVI ст., який називають «Іосафовським», що також знаходиться у Російській державній бібліотеці у збірці рукописних книг Московської духовної академії (РГБ. ф. 173.1 № 54).

Другий переклад було зроблено наприкінці X століття, або ж трішки пізніше¹, і ним був переклад іншої візантійської збірки, яку називають «Номоканон в XIV титулах», до складу якої знову ж таки входили «Правила Святих соборів». Вони розміщені тут двома способами: у першій частині по 14 рубриках-титулах, кожна з яких розділена на глави, під заголовками титул подаються лише номери правил, що відносяться до даної рубрики; у другій частині «Правила Святих Соборів» розміщені у хронологічному порядку і відповідно пронумеровані. У порівнянні із попереднім перекладом тут з'явилися правила помісного Карфагенського собору 419 р. та Константинопольського собору 397 р. Оригінал цього тексту було написано грецькою мовою десь між VII та IX ст. Учені вважають, у Візантії існувало дві редакції цього «Номоканону»: так звана «дофотієва» і «фотієва». У цих назвах використовується ім'я видатного візантійського церковного діяча патріарха Фотія (бл. 820-891), який нібито став автором другої редакції «Номоканона», хоча цей факт багато хто із дослідників ставить під сумнів (Царіхе фон Лінгенталь, єп. Нікодим (Мілаш), Н.С. Суворов та ін.). Друга редакція на відміну від першої більш повна. У неї ввійшли правила VI Вселенського собору (Трульського) 691-692 рр., VII Вселенського Собору (Нікейського (787 р.)), Константинопольських Соборів 881 та 879 років.

У Русі був перекладений «Номоканон в XIV титулах» у дофотієвій редакції. Текст цього перекладу зберігся у: 1) списку XII ст. Синодального зібрання слов'янських рукописів Державного історичного музею у Москві № 227 (так звана «Єфремівська кормча»), 2) рукописі № 413 бібліотеки Соловецького монастиря (зараз ці фонди знаходяться у Російській національній бібліотеці м. Санкт-Петербург, РНБ Соловецк. 1056—1165), 3) у списку РНБ ф. 2. № 250, 4) у списку

¹ У цьому питанні існує дві точки зору: перша, згідно якої «Номоканон в XIV титулах» був перекладений в X ст. (О.І. Соболевський, С.В. Троїцький та ін.); друга, за якою переклад з'явився у XI ст. (О.С. Павлов та ін.).

№ 124 Уваровського зібрання, Державного історичного музею у Москві (ГИМ), 5) у списку Російської державної бібліотеки (РГБ) ф.304.І № 207, початку XVI ст., 6) у списку РГБ Рогожск. № 268. Видання цих текстів було розпочате видатним ученим Володимиром Бенешевичем у 1906 році [1], а завершене на основі зібраних ним матеріалів у 1987 [2].

Третій переклад «Правил Святих соборів» на слов'янську мову був зроблений у Сербії за часів Сави Сербського, тобто наприкінці XII на поч. XIII ст. Цей переклад дістав назву «Кормча». У 1262 році на прохання київського митрополита Кирила цей переклад висилають на Русь. Його оригінал не зберігся. У 1284 році з нього було зроблено список для Рязанського кафедрального собору, близький до оригіналу. Даний рукопис відрізняється тим, що у ньому «Правила Святих соборів» подаються у «фотієвій» редакції, але у скороченому вигляді. До них також додаються коментарі видатних візантійських філософів і богословів Алексія Арістіна (? — після 1166) та Йоана Зонари (к. XI — сер. XII ст.). Він зберігся у багатьох списках, найстаріший з яких РНБ Ф.п.ІІ. 1. 1284 р. Цей список було покладено в основу першого друкованого видання 1650 року [4].

Четвертий переклад «Правил Святих соборів» був замовлений бібліотекою Софіївського собору в Новгороді найімовірніше у 1281 р. Він являв собою своєрідну компіляцію із «Номоканону в XIV титулах» та сербської кормчої і вміщував коментарі Арістіна та Зонари. Тут «Правила Святих соборів» подаються у розширеному варіанті з коментарями. Оригінал цього перекладу, з якого було згодом зроблено також багато списків, зберігся і серед учених дістав назву «Софіївської Кормчої». Він міститься в Державному історичному музеї в Москві у Синодальному зібранні під № 132.

Є смисл аналізувати «Правила Святих соборів», не з'ясовуючи їх візантійський генезис, хронологію, появу, доповнення і заміну іншими правилами, адже Київська Русь їх отримала уже у готовому вигляді і навіть, вперше, не у їх хронологічному варіанті, а у титулах.

«Правила Святих соборів», насамперед, засвідчують зв'язок з усією попередньою канонічною традицією, а саме з одним із найбільш ранніх джерел — «Правилами Святих Апостолів». На них посилаються I та VI Вселенські, Антіохійський помісний та інші собори. VI Константинопольський Вселенський собор постановив «*пребывати и ѿселѣ извѣстнѡ и твѣромъ... отъ преже насъ прѣбны ѡцѣ приатыа и оуставленыа. нъ преданыа намъ по имени стѣхъ и славнѣ апл(с)ѣ. пѣ правѣ*»². Щоправда, собори, по суті поклали початок і процесу догматизації цих канонічних настанов, які спочатку були просто рекомендаціями, традицію обмеження їх інтерпретацій, і, зрештою, обмеження категорій людей, які мали право їх тлумачити. Так, той же шостий собор відхилив так звані «Апостольські постанови», укладені ніби то Климентом Александрійським через те, що в них «*ѡиновѣрнѣ на врѣ цркѣви... наоучена быша, бл҃гольпотнѣю доротѣ Бж҃ствныхъ повелѣннѣ намъ ѡмрачеша*»³. Він же постановив, що нікому не дозволяється «*преображати правѣ ли ѡмѣтати. ли другаа чресѣ прѣ реченаа примати правила*»⁴. У якості покарання за зміну або редагування того чи іншого правила собор присуджував те покарання, яке пропонувало, як раз перекручене чи редаговане правило. У правилі 19 учасники цього ж собору досить своєрідно витлумачили біблійну вказівку «дослідіть писання», вказавши, що його треба досліджувати так, щоб не було «*никакогого дасказѣю*. Ні акі истинні свѣтилници и оучитель своіми на писании прѣложиша»⁵. Таким чином собори обмежували інтерпретативну активність церковних діячів, а щодо мирян, то їм взагалі було заборонено тлумачити і проповідувати будь-що, як це вимагало 64 правило того ж шостого собору: «*не подобаѣ прѣдъ людми простіими. оучительнааго слова пѡвигнѡу или*

¹ РГБ. ф. 304.І. № 207. — арк. 50 зв.

² Там само.

³ Там само. — арк. 51 зв.

⁴ Там само. — арк. 57.

⁵ Там само.

оучити»⁶. З цих прикладів видно, що утвердження канонічної традиції апостольського вчення, Святих отців та попередніх соборів проводилась через відверте обмеження інтерпретативної активності, а тому у «Правилах Святих соборів» ми не знаходимо ідей радикально нових у порівнянні із попередніми канонічними текстами.

Перша ідея філософського характеру стосується осмислення взаємодії «царства Бога» і «царства Кесаря». Якщо у Біблії вона сформульована у відверто абстрактній формі («Тож віддайте Кесареві кесарево, а Богові Боже» (Мт. 22: 15-21), то починаючи із «Правил Святих Апостолів», середньовічна філософська традиція наповнює їх реальним змістом. У «Правилах Святих соборів» мова йде, насамперед, про природу, сутність і сферу влади, яка з утвердженням християнства стає бінарною, тобто поділяється на світську і церковну. Саме про взаєморозподіл повноважень та про взаємодію цих двох сфер, які по суті становлять серцевину середньовічної політичної філософії і йдеться у «Правилах Святих соборів». Ця філософська ідея, була однією з головних у Середньовіччі як на Заході, так і на Сході. Вона у латентному вигляді була присутня і в духовній культурі Київської Русі. У «Правилах Святих соборів» їй відводиться напевне найбільше місця, у порівнянні чи не з усією давньоруською письмовою спадщиною.

Обговорення системи двох влад відбувається нібито у двох вимірах: розділення, розведення цих двох сфер та пошук точок дотикання між ними.

Щодо розподілення влади мирської і священницької, то ця проблема розглядається в соборних правилах у кількох аспектах:

1. Заборона використовувати світську владу для здобуття влади церковної, отримання тих чи інших церковних посад: Правило 3 VII Вселенського Нікейського собору, гласить:

⁶ РГБ. ф. 304.I. № 207. — арк. 67 зв.

«Вѣсь причѣть бывающій ѿ княза. епіа. и ѿ попа или ѿ дьяка не извѣстною біти по канону»⁷. Правило 12 IV Вселенського собору забороняло використовувати світську владу для зміни адміністративного поділу церкви, який за правилами 17 того ж собору та правилом 38 VI Вселенського собору повинен був співпадати із адміністративним поділом держави. Зокрема заборонялось розділяти одну область на дві, щоб здобути митрополію, або щось інше. Правило 12 Антіохійського помісного собору забороняло, у випадку позбавлення церковного клірика своїх владних повноважень, звертатись зі скаргою до князя («сѣтоужити црѣвь слѣхъ»⁸), зрештою правило 13 Лаодикійського помісного собору забороняло вибирати тих чи інших осіб на церковні посади «демократичним» шляхом: «Яко не достоитъ народѣ изборѣтъ творити. хотѣщї поставлати во сїенїе»⁹.

2. Розділення сфер церковної і світської судових влад. Як ми знаємо, і у Візантії, і на Заході, і на Русі у Середньовіччі встановилась система подвійного суду, при якій людину судили й оцінювали світським судом та судом церковним. Перший забезпечував юридичне покарання, або виправдання, другий оцінював людський вчинок з точки зору моралі, релігії та церкви. Правило 9 IV Вселенського собору у випадку «Аще которы клирї сѣ клирикѣ тажю имать» забороняло «к людмкї сѣдіа пририше»¹⁰, тобто звертатися у світський суд, а не церковний.

3. Розділення систем світських і церковних посад та світської і церковної посадової ієрархії: Правило Константинопольського помісного собору 861 р. встановлювало: «Аще которыи презвитерь, или діаконъ в' мирскїа власти примѣшается ...или правитель над чѣм' боудеть, да изгнанъ боудеть ѿ причта» [4, с. 576]. Обґрунтування цьому правилу собор знаходить у Єван-

⁷ РГБ. ф. 304.І. № 207. — арк. 77 зв. Під «канонем» тут мається на увазі правило 30 «Правил Святих Апостолів».

⁸ РГБ. ф. 304.І. № 207. — арк. 95.

⁹ РГБ. ф. 173.І № 54. — арк. 12.

¹⁰ Там само. — арк. 14 зв.

вила: «Токмѡ цѣрь єдинѣ, инѣ же ни кто же ѡ мирскихѣ члѣкѣ, во вчистилице да внидетѣ» [4, с. 534], тобто дозволяє заходити до вивтаря царям. До цього правила додається тлумачення, яке стверджує: «Не достоить ни комѣ же ѡ всѣхѣ в мирстѣмѣ житїи вноутрь сценнагѡ ѡлтара вѣходити: то кмо же се, ни како же не возбранено єсть цѣртѣи власти и ѣдѣствѣ, єгда хошетѣ принести дары созавшемѣ єго Бѣгѣ, по нѣкоемѣ преданїю древнихѣ ѡцѣ» [4, с. 534]. Про яке «преданїє древнихѣ ѡцѣ» йдеться не зрозуміло. У грецькому оригіналі найближчого до слов'янського «Номоканону XIV титулів» рукопису Римської Bibliotheca Vallicelliana F. 47 X ст., ні про яких «отців» не сказано, а існує тільки посилення на «давній переказ» («ἀρχαιολογία παράδοσις» [Цит. за 1, с. 188]). Найімовірніше дане правило посилається на давню, ще римську традицію, за якою імператори, окрім всіх своїх численних титулів носили ще й титул «Pontifex maximus», тобто «верховний першосвященник», що було важливим чинником сакралізації влади. Зазначимо, що слов'янський «Номоканон XIV титулів» це правило випускає, що може свідчити про явне небажання церковної верхівки у X–XI ст. допустити сакралізації князівської влади, підірвавши таким чином авторитет єдиного «богопризначеного» візантійського імператора, однак в більш пізніх перекладах «Правил Святих соборів» дане правило з'являється.

Серед інших філософських ідей ми можемо виділити уявлення про державу чи то церкву, як велике тіло. Ця традиція має міфічні витоки, однак у політичній філософії вона міцно прописалася завдяки Платону¹⁴. У Київській Русі дана ідея була досить популярною, причому цілком чітко можна виділити не тільки її міфічно релігійний зміст, але й філософський. А от потрапила вона в Русь завдяки «Правилам Святих соборів» та «Правилам Святих Апостолів». Правило 64 VI Вселенського собору було включено у найдавніший список «Правил», що міс-

¹⁴ Див. Платон (Держава IV, 435 е, 464 в).

тяться у перекладі «Номоканону 50 титулів». Наведемо велику цитату з цього правила, де представлене уявлення про державу, як велике людське тіло, великий організм: «Въ единно ибо цркви различныа оуды сотвори Бѣ по апостольскомуу гласоу. «Богословець сказаа Григорий авѣ въ тѣхъ чинѣ поставлаѣ гла̄. сего бо имса сана братиесий хранӣ. ввѣмѣ да бѣдѣ нѣка слоухъ ввѣмѣ рѣка дрѣгомѣ же ино ничто... что бываеши глава сын нога»¹⁵. Коли йдеться про члени, які створив Бог, і про «апостольський глас», то тут звісно ж маються на увазі теоретизування апостола Павла у Першому посланні до коринтян, а саме уподібнення держави і церкви тілу, де кожен орган пов'язаний з іншим¹⁶. Далі очевидно йде посилання на Григорія Низіанзіна (Богослова), точніше на його Слово 32 «Про дотримання доброго порядку у бесіді і про те, що не будь-яка людина і не в будь-яких час може розмірковувати про Бога» [3]. Остання теза свідчить про великий авторитет Григорія, як ретранслятора платонівської ідеї тілесності.

У досліджуваних нами джерелах фактично йдеться про те, що не тільки тілесність людини, але й тілесність церкви є результатом творіння за образом і подобою Бога. Тут не тільки констатується аналогія тіла і церкви, але й пояснюється її причина, як це видно із правила 101 VI Вселенського собору: «Тѣло Хвѣо. и цркы въ образѣ Бжїи и созда на члѣвка. Божественны аопсто̄

¹⁵ РГБ. ф. 173.I № 54. — арк. 67 зв. — 68.

¹⁶ У Першому посланні Апостола Павла до Коринтян написано: «Як бо тіло одно, а членів має багато, всі ж члени одного тіла, хоч багато їх, а одно тіло, так і Христос... Бо одним Духом усі ми в одно тіло хрестились, чи то Жиди чи Греки, чи невільники, чи вільні... Бо тіло не є один член, а багато. Коли скаже нога, отже я не від тіла, то хіба через це не є від тіла. І коли скаже вухо: я не око, то ж я не від тіла, то хіба через те не є від тіла. Коли б усе тіло було б око, де ж був би слух? Коли б усе слух, де понюх? Так Бог зложив тіло... щоб не було розділення в тілі, а щоб члени однакові один про одного дбали... Ви ж тіло Христове і члени від часті. Інших поставив Бог у церкві найперше апостолів, інших пророків, третіх учителів, потім сили, а там дарування, зцілення, допомагання, порядкування, всякі мови...» (1 Кор. 12: 12-30).

вель гласно наричѣ... яды и пиа Ха животъ выиноу подобитса. присно сщ҃ѣю дш҃ѣ и тѣломъ приємлѣ божественѣ благодѣти»¹⁷.

У «Правилах Святих соборів» утверджуються і дуже важливе для візантійської та давньоруської політичної філософії поняття «вільних» та «невільних» убивств. І в католицькій і в православної церкві за вбивство, як відомо, було спочатку встановлене покарання у вигляді епітимії — тимчасового відлучення від церковних таїнств. Що ж до даного тексту, то ми маємо згадку про убивство у правилі 22 Анкірського помісного собору, де написано: «Швольнѣ оубийствѣхъ да вноутрь цр҃кве пребываю оубо. совершеніа же вѣ конецъ житіа да сподобатса»¹⁸, тобто тих, хто здійснив довільне вбивство, правило пропонувало відлучати від церкви до кінця життя. Що ж до мимовільних, випадкових убивств, то у 23 правилі того ж собору було написано: «Шневольныхъ оубийств(и)хъ. первое оубо заповѣдание семъ лѣтъ повелѣваю совершениа причаститиса. второѣ пать лѣтъ»¹⁹. Себто термін епітимії був обмежений. Прикметно, що собори нічого не говорять про вбивство на війні, яке на Заході XI ст. взагалі перестали вважати гріхом і карати відлученням. У іншій статті ми наголошували на тому, що Київська Русь займала посередню позицію між Візантією і Заходом у питаннях філософії війни і засудження чи виправдання вбивства [8], а також певною мірою лояльне ставлення до військового вбивства, порівняно із Візантією, хоча до західноєвропейських теорій виправдання війни і військового вбивства християнська Русь так і не домислилась, а інститут капеланів (військових священників) ні у Візантії, ні у Київській Русі так і не сформувався. Правило 7 IV Вселенського собору гласило: «Єдиною оучинены в клиросѣ. ли мнихы бывша сѣдихѣ. да ни въ воинствон ни в санѣ мирскы влазатъ. Аще ли дрзньтѣ твѣорити и не раскаютса шбратити на

¹⁷ РГБ. ф. 173.I № 54. — арк. 67 зв. — 68.

¹⁸ РГБ. ф. 304.I. № 207.— л. 88.

¹⁹ Там само. — арк. 88

²⁰ РГБ. ф. 173.I № 54. — л. 14 об.

то. Еже преже Б҃га ради изволиша да боудоѡ проклати»²⁰. Про негативне ставлення до військової служби священницького сану засвідчив ще І Нікейський Вселенський собор, де у 12 правилі встановлювалось покарання для тих священників, які позбавились від військової служби, а потім на неї знову повернулися²¹.

Отже, ми коротко охарактеризували головні політично-філософські ідеї представлені у давньоруських перекладах «Правил Святих соборів». Зазначимо, що досліджений нами текст не був єдиним перекладним джерелом, за допомогою якого Русь знайомилася із головними ідеями середньовічної політичної філософії. Корпус цих текстів достатньо великий, це і «Правила Святих Отців», й «Епанагога» Лева Ісавра, і «Конституції» Юстиніана, і «Повчальні глави» диякона Агапіта. Сподіваємося, що ці та інші тексти стануть об'єктом наступних студій.

ЛІТЕРАТУРА

1. Бенешевич В.Н. Древне-славянская кормчая XIV титуловъ безъ толкованій / В.Н. Бенешевич. — СПб: Издание отдѣлення русскаго языка и словесности Императорской Академіи наукъ, 1906. — Т. 1. — 840 с.
2. Бенешевич В.Н. Древнеславянская кормчая XIV титуловъ безъ толкованій / В.Н. Бенешевич. — София: Издательство Болгарской Академіи наук, 1987. — Т. 2. — 331 с.
3. Григорій Богослов. Слово 32: «Про дотримання доброго порядку у бесіді і про те, що не будь-яка людина і не в будь-яких час може розмірковувати про Бога» / Богослов Григорій [Електронний ресурс]. — Режим доступу: <http://ni-ka.com.ua/files/gbg3245.rar>
4. Кормчая (Номоканонъ). Отпечатана с подлинника патриарха Иосифа. Изд. 3-е, стереотипное. СПб. — 1998. — 686 с.

²¹ Див. РГБ. ф. 173.І № 54. — арк. 22 зв. — 23.

²⁰ РГБ. ф. 173.І № 54. — арк. 14 об.

5. Киричок О.Б. Образ Христа-Воїна в культурі Київської Русі / О.Б. Киричок // Образ Христа в українській культурі. — К., 2001. — С. 47–56.
6. Киричок О.Б. «Воїнство Христа» як етична ідеологема у філософській культурі давньокиївського періоду / О.Б. Киричок // Магістеріум. — К., 2002. — Вип. 5. — С. 69–83.
7. Киричок О.Б. Феодосій Печерський як «Христовий воїн» / О.Б. Киричок // Аскетична мораль у давньоруській культурі. — К.: Видавництво «КВІЦ», 2005. — С. 29-37.
8. Киричок О. Воїна в уявленнях давньоруських книжників / О.Б. Киричок // Давньоруське любомудріє: тексти і контексти / Нац. Ун-т «Києво-Могилянська акад.»; Упор.: О. Вдовина, Ю. Завгородній. — К.: Вид. дім «Києво-Могилянська академія», 2006. — С. 193–214.

Киричок А.Б. Церковнославянские переводы «Правил святых соборов» и представленное в них политически-философское содержание.

Статья посвящена элементам политически-философских представлений в «Правилах Святых соборов». Автор анализирует представления о власти и государстве, которые отобразились в тексте, что важно для понимания идейного контекста, в пределах которого зарождалась философско-политическая мысль периода Киевской Руси.

Ключевые слова: этика, политика, власть, государство, мораль.

Kyrychok O.B. Church Slavonic translations «Rules Saint Council» and elements of political-philosophical ideas in them.

The article is dedicated to the elements of political-philosophical ideas in «Rules Saint Council». Author analyses the conception of power and state are reflected in the text, that is important for understanding the ideological context in which was born philosophical and political thought of Kyivan Russ.

Key words: ethics, politics, power, state, moral.

Константин Коновалов

АПОФАТИЗМ ОТНОШЕНИЯ В ФИЛОСОФСКО-ГНОСЕОЛОГИЧЕСКИХ ВОЗЗРЕНИЯХ МАКСИМА ГРЕКА

Статья посвящена гносеологическим воззрениям Максима Грека в контексте исихазма.

Ключевые слова: апофатизм, познание, личность и исихазм.

Гносеологические воззрения Максима тесным образом связаны с его антропологией [1]. Не вдаваясь углубленно в специфику всего комплекса гносеологических воззрений Максима Грека, остановимся лишь на принципиально важных аспектах, рассмотрев предмет данного исследования — на том как и каким образом возможно познание абсолютно трансцендентного Первоначала, какие пути предлагает афонский монах в решении данного вопроса.

Возможность познания Первоначала и феосиса, являющихся смыслом человеческого существования, согласно, следующему в данном вопросе патристической традиции, Максиму Греку, стало доступным человеку благодаря теофании Иисуса. Это событие истолковывается им мифологически с обильным привлечением наследия античной философии — в первую очередь неоплатонизма, но с характерной для исихазма ревизией воззрений неоплатоников. Теофания и искупительная жертва Иисуса, утверждает Максим Святогорец, существует «не только для того, чтобы показать, какую изначала имел Он безмерную любовь к человеческому роду, но и для того, чтобы пресущественное Божество, Которое по существу Своему совсем непри-

ступно и невидимо, соделать для преподобных Своих видимым в человеческом образе и этим доставить им особенное веселие, которое они имеют почерпать от зрения Господа своего, сияющего им непрестанно испускаемыми от божественного и присносущного света молниями (срв. с «О небесной иерархии» Псевдо-Дионисия Ареопагита. — К.К.)...» [2, с. 16-17]. С позиции религиозной философии, это означает, что онтологически трансцендентное Первоначало претерпело кеносис и стало причастно человеческой природе [3. с. 45]. Итак, познание связано со Христом и наступает оно благодаря Его парусии. Благодаря парусии и кенозису второй Ипостаси Пресвятой Троицы «настал невечерний светлейший свет непогрешительно-го боговедения, когда воссияло разумное Солнце правды (Мал. 4: 2) и распространился по всей вселенной и просветил её» [2, с. 78]; «...наша Премудрость (Σοφία) — Христос, ибо Им мы получили познание о Боге и всегда научаемся разумению неизглаголанных тайн о Боге <...> Также познали и прочее неистощимое сокровище учений таинственного богословия, которым Он тайно научает нас различными евангельскими притчами и гаданиями» [4, с. 175].

В ответе на вопрос «Каким образом становится возможным познание трансцендентного?» Максим больше говорит об апофазе личностного отношения, чем, в отличие от паламизма, развивает тему божественных энергий, хотя темы эти между собой тесным образом связаны. В то же время концепция апофазы как личностного отношения, как кажется, позволяет избежать методологической непоследовательности и логической противоречивости доктрины Григория Паламы о божественных энергиях, на которые в своё время указывали как его современники (Григорий Акиндин), так и новейшие исследователи (Р. Уильямс) [5].

В связи с введением концепта личности христианской религиозной философией догмат о теофании «позволяет по-иному взглянуть на человека и опять-таки переосмыслить ряд принци-

пов древнегреческого мышления. Не в уме только, а в человеческой душе, неразрывно связанной с плотью, теперь заключена онтологически значимая реальность... Отношение человека к Творцу совсем иное, чем отношение платоников к Единому; личный Бог предполагает личное же к Нему отношение. А отсюда — изменившееся значение внутренней жизни человека: она становится предметом пристального внимания, приобретает первостепенную религиозную ценность» [6, с. 354-355].

Характерно то, что уже ветхозаветное понимание «познания», как приобщения и обладания, несёт в себе личностное отношение. Антропология и гносеология Нового Завета построена на личностном отношении человека и Абсолюта. Причём христианское вероучение, подчёркивает всю значимость концепта Бога как Личности, выраженной в виде догмата теофании — итоге многовековой тринитарной полемики. Благодаря событию, что Иисус есть совершенный человек и Бог, гносис перешёл из категории потенциального в актуальное. Бог открылся человеку как Личность в естестве человека. Открылось личностное общение с Первопричиной в ипостаси Иисуса Христа. В познании Бога «речь идёт не об опыте удостоверения объекта, а об опыте личного отношения как факта встречи личностной познавательной энергии человека (его соотносительной рациональности) с личностным логосом божественных Энергий» [3, с. 65]. Однако, даже с теофанией сущность Бога так и остаётся абсолютно трансцендентной.

Отсюда метод гносеологии Максима Грека, следующего традиции поствизантийского исихазма, может быть определён как апофатизм отношения. Он апофатичен в силу трансцендентности Объекта познания. По мысли современного греческого философа Х. Яннараса, апофатизм предполагает познание как опытное отношение: «...Мы подразумеваем присутствующую человеческому субъекту способность познавать действительность с помощью универсальной способности схватывать, то есть познавать её через взаимодействие большого количества факторов, обуславливающих

факт познания (например, ощущения, мышления, суждения, воображения, абстрагирования, редукции, эмоций, эмоциональной и интеллектуальной интуиции и т.д.). Такое познавательное отношение, будучи действительно выполнено, сохраняет не только многосторонность познавательных способностей субъекта, но также инаковость каждого субъективного подхода к познанию и свободу этого подхода, исключаящую в отношении его любую заданность» [3, с. 51-52]. Главный вывод, который скрыт за покровом мифа, заключается в отказе от собственной воли, от каких-либо гарантий, от полагания на самого себя, а также в принятии решения в пользу Бога, но не мира. В обрамлении ортодоксальной концепции синергии на первое место выходит волевой аспект. «Таким образом, — приходит к выводу греческий учёный, — апофатизм как решительное отречение от попыток удостоверить знание с помощью рассудочных определений есть такая теоретико-познавательная позиция, которая ведёт к онтологии личности, то есть к осмыслению субъекта и объекта как полностью независимых от какой бы то ни было априорной необходимости» [3, с. 52].

Чтобы передать всю важность понимания апофатизма как личностного отношения, Максим, со ссылкой на «Этимологию» Исидора Севильского (ок. 560-636), в слове «О птице неясности» евхаристически осмысливает широко распространённый в патристике образ неясности (пеликана) для изображения спасительной жертвы Иисуса Христа: «Птица эта служит образом Христа Бога нашего; умерщвлённые птенцы её означают нас, язычников, умерщвлённых ядом злоначального змия, а змий означает диавола, уязвившего нас; биение в перси и кровь истёкшая служит образом страстей Христовых и Его животворящей Крови, чем мы верующие исцелились и ожили, по пророческому слову, которое говорит: язвою Его мы вси исцелехом (Ис. 53: 5)» [7, с. 181-182].

Этот древний образ пришел в христианскую символику из античных легенд. В изложении римского учёного Плиния Стар-

шего (23-79 г. н.э.), пеликан спасает своих птенцов от смерти, кормя их собственной кровью и плотью. Уже в III веке образ пеликана входит в христианское искусство и письменность, становясь устойчивым символом Христа, отдавшего Свою Плоть и Кровь для спасения человечества [8, с. 314-319]. Как пишет профессор Афинского университета Н. Василиадис, «...Христос Своей крестной смертью оживотворяет всех нас, людей. Прекраснейшая Похвала второй статьи Чина погребения Тела Господня использует живой и символический образ пеликана, чтобы выразить эту великую истину: “Якоже неясить уязвлен в ребра Твоя, Слове, отроки Твоя умершие оживил еси, искапав животныя им токи” (Триодь Постная. Великая Суббота утра. Похвалы, статья 2)» [9, с. 147-148].

Помимо образа пеликана Максим прибегает также к пространённой в патристике метафоре «Солнца правды»: «Христос — Свет, пришедший в мир, именуемый в Священном Писании «Солнцем правды» (Мал. 4: 2), Который присносияющими лучами евангельского Боговедения и узаконения озарил всю вселенную» [2, с. 60]. Максим Афонец, вероятно, придерживается соотношения и терминологии Ареопагитик (О небесной иерархии. I, 2), говоря об «умном Солнце правды». В слове «О правде и милости» Максим Грек говорит о необходимости просвещения Солнцем Правды для василевса: «Благолепным украшением для неба днем служит это самое светлое солнце, которое ежедневно проходит по нему и освещает всю подсолнечную; ночью же украшением для него служит луна, когда находится в полноте своей. Для благочестивого же царя боголепным украшением и светлым венцом для царской его главы служит Самое незаходимое Солнце правды — Иисус Христос, Который постоянно просвещает и освящает царский ум и душу лучами милости и всякой правды и кротости...» [7, с. 156-157].

В апофазе личностного отношения формообразующим гносеологическим принципом выступает вера, верифицируемая практикой. «Вера есть основание всех вообще добродетелей.

От веры рождается страх <Божий>, а от сего — исполнение заповедей, чрез которое ум наполняется Божественной любовью», — пишет Максим [4, с. 96]. В другом месте он парафразирует «Слова подвижнические» (Слово 1) Исаака Сирина (VII в.), говоря: «...Всякого блага начало есть вера в Бога, а всякого зла последнее зло есть неверие» [4, с. 38-39].

Максиму глубоко чужда методология Аристотеля, а также дискурс схоластической теологии: «...Латинское мудрование, правильное же, пустословие, а не богословие, вчера и в недавнее время получило начало, будучи изобретено людьми, хвалящимися внешней мудростию и аристотелевым хитрословием, а не Святым Духом руководящимися» [2, с. 204]. Поэтому его больше интересуют вопросы этики и, если ещё глубже, экзистенциальная проблематика, нежели вопросы логики. В этом Афонец более близок восточным отцам Церкви, а также гуманистам Ренессанса, которых, помимо политики и поэтики, также волновала этика. В университетах средневековой Европы господствовал Аристотель, на этот факт указывает сам Максим и это вызывает у него отторжение. Ватопедскому монаху ближе опыт неграмотных апостолов, пошедших вслед за Иисусом, и отцов Церкви, которые «оплевали языческие науки». Максим предпочитает не рассуждать о Боге, не вдаваться в бессмысленные, на его взгляд, теологические схоластические дискуссии, не исследовать природу Первоначала, но жить Богом, жить в Боге. «Лучший богослов не тот, чьё представление обширнее, а кто образовал в себе более полное подобие или оттенок Истины. Говорить о Боге — великое дело, но гораздо больше — очищать себя для Бога» (Григорий Назианзин. Сл. 32, 12-13), — повторяет слова Григория Богослова Максим. Поэтому литературное наследие древнерусского мыслителя представлено не длинными теологическими рассуждениями, сентенциями, в изобилии присутствующими в схоластических трактатах, но нравственными поучениями, словами, содержащими попытку ответа на конкретные вопросы существования человека.

Разум, но не *vous*, в силу своей испорченности не может претендовать на адекватное познание Истины. Ему остаётся созерцать лишь материальную природу. Потому так резко Максим Грек критикует католическую схоластику за несанкционированное, как он полагает, использование рассудка в познании трансцендентных «тайнств веры» и отдаёт приоритет опытному богопознанию.

Особенно вопрос о познании, о степени достоверности чувственного и рационального познания, о соотношении веры и знания всколыхнул умы интеллектуалов европейского Ренессанса. Так, знаменитый оккультист Генрих Корнелий Агриппа фон Неттесгеймский (1486–1535), современник Максима, вызвавший много едких насмешек у Франсуа Рабле (ок. 1494 — ок. 1553), в работе «О сомнительности и тщетности наук и искусств» (1526) высказывает мысль, что не науки и искусства, но только вера приводит человека к спасению.

Вера, пишет в другом месте Максим Грек, служит основанием добродетелей и чистоты жизни. За этим следует пришествие Святого Параклита и озарение «присносущного света», который вводит Царство Божие [4, с. 94-95]. Вера непосредственно связана с разумом, но не основывается на нём [4, с. 40], поэтому она выступает как важный гносеологический принцип: «Вера <...> наша есть откровение Божественных тайнств <...> и есть достояние Самого Сущего, свет и живот...» [4, с. 276]. Если рассудком познаётся эмпирический мир, то верой познаётся трансцендентное, «божественные тайнства (*мистерии*. — *К.К.*)». Поэтому тайнства веры «превосходят всякое постижение учёных мудрецов, будучи крепко отовсюду ограждены и запечатаны для них нерушимыми печатями полного неведения. Ибо, как сходя на землю, Он (*Иисус Христос*. — *К.К.*) закрыл способ Своего схождения мраком неведения, так и восходя опять от земли на высоту небесную, положи тьму закров свой, как сказано (Пс. 17: 12)» [4, с. 276].

Согласно Максиму Греку, вера открывает путь к апофазе, благодаря ей становится возможным личностное отношение субъектов познания. Абсолют начинает пониматься и переживаться мистиком не как интеллектуальная конструкция. Как утверждает афонский монах, это становится возможным благодаря тому, что догматически вера привязана к христологии, а именно к теофании Христа: «...Вера наша утверждается не на людях и не на ангелах, а на Самом Спасителе Христе» [2, с. 205]. «В покорности веры, соответствующей интенции вести, достигается то участие в её жизни, в котором слушатель (как её соразмерный слушатель) призван и способен понять эту весть через понимание самого себя. Сколь бы тщательно ни изучали Новый Завет как исторический и филологический памятник, его понимание есть экзистенциальный акт. Это единственная форма, в которой может осуществиться подлинное понимание новозаветного текста», — объясняет эту ситуацию Р. Бульман (1884–1976) [9, с. 665].

Распространённое в научной литературе определение концепта «апофатизм» не может передать его глубокий смысл. Однако, как кажется, этот вопрос удачно раскрывается Х. Яннарсом: «апофатизм личности означает следующее: мы исходим из того факта, что наше существование и обретенное нами знание (способ бытия и способ познания) суть оригинальные события отношений. Причём отношение не исчерпывается констатацией ума, но представляет собой универсальное экзистенциальное событие, обретающее многогранность во множестве способностей восприятия, а именно: в способностях ощущения, критики, анализа, синтеза, воображения, эмоционального переживания» [3, с. 17]. Ортодоксальное понимание веры, как попытки преодоления субъективизма и обусловленности, противоположно западному схоластическому пониманию апофатизма сущности, имеющему свои истоки от философии Аристотеля.

Таким образом, «вера» есть фундаментальный сущностный элемент апофатического познания. Однако, существу-

ет опасность того, что отрицание объективированного знания и познание Первоначала только через веру может привести к абсолютизированной вере протестантизма. «Вера абсолютизируется как строго субъективная возможность “познать Бога”; конкретнее — как психологическое эмоциональное участие в таинстве Креста и страстей» [3, с. 18]. Этого возможно избежать в процедуре соотнесения персонального опыта с соборным опытом Церкви и в последующей его верификации. В качестве примера, обратим внимание на предлагаемые Афонцем критерии аутентичности и каноничности письменных источников. Итак, для Максима Грека характерно понимание познания Абсолюта как апофатического отношения, что отличается от западно-европейской онтологии сущности, а также от метафизических спекуляций паламизма.

Литература

1. Об антропологических взглядах Максима см.: *Громов М.Н.* Философско-антропологические воззрения Максима Грека // Вестник славянских культур. — М.: ГАСК, 2010. — №3 (XVII). — С. 21–36.
2. *Максим Грек*, прп. Творения: Репринт. воспроизв. изд. — Сочинения преподобного Максима Грека в русском переводе: в 3-х ч., 1910-1911. — Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1996. — Ч. 2: Догматико-полемические сочинения.
3. *Яннарас Х.* Избранное: Личность и Эрос : пер. с греч. — М.: РОССПЭН, 2005.
4. *Максим Грек*, прп. Творения: Репринт. воспроизв. изд. — Сочинения преподобного Максима Грека в русском переводе: в 3-х ч., 1910–1911. — Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1996. — Ч. 1: Житие прп. Максима Грека. Нравоучительные сочинения.
5. См.: *Уильямс Р.* Философские основы паламизма // Церковь и время. — 2001. — №2 (15). — С.246–276, а также

- последнее исследование *Чорноморець Ю.* Візантійський неоплатонізм від Діонісія Ареопагіта до Геннадія Схоларія. — Киев: Дух и Літера, 2010.
6. Космос и душа. Учения о вселенной и человеке в Античности и в Средние века (исследования и переводы) / общ. ред. П.П. Гайденоко, В.В. Петров. — М.: Прогресс-Традиция, 2005.
 7. *Максим Грек*, прп. Творения: Репринт. воспроизв. изд.— Сочинения преподобного Максима Грека в русском переводе: в 3-х ч., 1910-1911. — Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1996. — Ч. 3: Разные сочинения.
 8. *Ромодановская В.А.* О названии сочинения Максима Грека «Сказание о птице неясъти» // Международная научно-богословская конференция «Россия-Афон: тысячелетие духовного единства» (Москва, 1-4 октября 2006 г). — М.: Изд-во ПСТГУ, 2008.
 9. *Василиадис Н.* Таинство смерти: монография. — Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1998.
 10. *Бульман Р.* Избранное: Вера и понимание. Том I-II: пер. с нем. — М.: РОССПЭН, 2004.

Коновалов К.В. Апофатизм відношення у філософських та епістемологічних поглядах Максима Грека.

Стаття присвячена гносеологічним поглядам Максима Грека в контексті ісихазму.

Ключові слова: апофатизм, пізнання, особистість, ісихазм.

Konovalov K.V. Apophaticism relations in the philosophical and epistemological views of Maxim the Greek.

The article is devoted to the epistemological views of Maxim the Greek in the context of Hesychasm.

Key words: apophaticism, cognition, personality and hesychasm.

Олена Гудзенко-Александрук

ДУХОВНІ ІДЕАЛИ КИЇВСЬКОЇ РУСІ У ФОРМУВАННІ МОРАЛЬНО-ЕТИЧНИХ УЯВЛЕНЬ В УКРАЇНСЬКІЙ КУЛЬТУРІ

Шляхом проведення паралелей між характеристиками світосприйняття і світопізнання давньоруського суспільства і специфічними рисами українського морального ідеалу, встановлено, що духовні надбання Київської Русі відігравали важливу роль у формуванні морально-етичних уявлень в українській культурі.

Ключові слова: морально-етичний аспект духовної культури Київської Русі, духовні ідеали, еталони морального життя, загальнолюдські цінності.

Відродження української культури в контексті реалій початку ХХІ ст. робить актуальним проблему її історичної та моральної рефлексії. В етичному плані така рефлексія передбачає виявлення давніх цінностей і ідеалів, їх переосмислення з погляду домінант сучасної культури.

Щодо особливостей філософської культури Київської Русі проведено чимало наукових розвідок. Зокрема, світоглядно-релігійний та морально-етичний аспекти духовної культури Київської Русі розкрито у працях таких сучасних дослідників, як, зокрема, Ю.Ю. Завгородній, А.П. Голуб, Н.С. Жиртуєва, В.Ю. Кушаков, Н.В. Наумова, В.В. Патерікіна, Т.Г. Горбаченко, Н.В. Верещагіна, І.В. Жеребило, О.Б. Киричок, Т.О. Чайка й ін.

У культурі Київської Русі, її духовних ідеалах ми вбачаємо еталони морального життя, які є втіленням загальнолюдських цінностей. Отже, розглянемо, як духовні надбання Київської

Русі відігравали важливу роль у формуванні морально-етичних явлень в українській культурі.

Звернімось до поглядів дослідників щодо впливу православ'я на витоки формування національної свідомості українців, які, природно, вийшли зі слов'янського народу. Християнство, на думку М.О. Бердяєва, повернене до будь-якої людської душі. Воно вимагає розуміння життя як служіння надособистісній цілі та надособистісному цілому [8, с. 104]. Християнська духовність на Русі, зберігши аскетичну традицію Візантії, посилила євангельський елемент, який зосереджується на діяльній любові, служінні людям, милосерді. Отже, ідеалом у Київській Русі стає моральнісне існування; процес самовдосконалення набуває смислу становлення, розвитку духу. Особистість орієнтується на нього в організації своєї діяльності. Він стає втіленням абсолютних цінностей, зосереджених у вищому, божественному просторі, що співвідноситься з поняттями добра і досконалості. Цей високий рівень духовності є протилежним до «низинного», аморального, простору.

Прикметним є те, що у культурі Київської Русі сприйняття земного було «подвійним». По-перше, до «тварного» світу, в якому панує зло, ставились негативно. По-друге, усвідомлення «земного» базувалось на ідеї приналежності його до божественного. Джерелом гармонії земного існування є Царство небесне і вищі цінності. Зокрема, Володимир Мономах закликає: «Первое, бога дѣля и душа своя, страх имѣйте божий в сердцахъ своѣмъ и милостыню творя неоскудну, то бо есть начатокъ всякому добру» [3, с. 456]. Результати досліджень пам'яток літератури Київської Русі наводять нас на думку про те, що світ сприймається як спрямований до втілення світової гармонії — Бога [1, с. 62; 2, с. 110]. Шлях духовного зростання розуміється як рух до вищих цінностей, моральний орієнтир земної людської діяльності. Зокрема, виходячи з поглядів Іларіона («Слово про закон і благодать»), він притаманний для тих, хто покладає «славу у самому собі», у своєму часі [5, с. 26]. Звертаючись саме до

«земних справ», Іларіон прагне знайти втілений ідеал людини. Ним у творі Любомира виступає образ Володимира.

Зауважимо, що для літературних пам'яток періоду Київської Русі характерним є оспівування діяльнісного життя як такого, що єдине гідне людини. Зокрема, свідченням цього може бути звернення Володимира Мономаха до молоді, яке полягає в тому, щоб вона мала душу чисту і непорочну, бесіду вела стримано, притримувалась слова Господнього. «Яди и питью бесъ плища велика быти, при старых молчати, премудрых слушати, старѣйшимъ покарятися, с точными и меншими любовь имѣти; без луки бесѣдующе, а много разумѣти, не сверѣповати словом... не обило смѣятися, срамлятися старѣйших, к женам нелѣпымъ не бесѣдовати», — закликає князь [3, с. 458].

Кожен прошарок суспільства мав свій перелік необхідних якостей, та спільним для всіх було розуміння «справжнього» життя як діялісно-морального, що передбачало максимально можливе виконання людиною свого життєвого призначення — служіння ближньому. Зокрема, прикладом княжого «служіння» можуть бути Володимир і Ярослав. Це яскраво зображено у «Слові про закон і благодать» [5, с. 53]. Перші християнські київські князі — сміливі захисники рідної землі, наставники свого народу, охоронці православної віри. Вони не тільки вчать інших добродійному життю, але й самі живуть згідно вимог істини і віри [6, с. 226].

Отже, в літературній традиції Київської Русі ми спостерігаємо «земне», конкретно-історичне бачення втіленого ідеалу. При цьому він не набуває матеріально-предметного характеру.

У православному чернецтві спасіння справами також переважає над спасінням вірою. Давньоруське чернецтво, на відміну від візантійського і західноєвропейського, не було породженням кризового періоду. Отже, його ідеал аскетичного життя не був сформований в часи духовної кризи. Норми християнської поведінки, абсолютизовані чернечою свідомістю, яскраво ілюструють патерики — агіографічні твори, які описують життя святих [9, с. 12-13].

Гріхопадіння тлумачиться як результат потакання тілесному, а не як наслідок морального, духовного недоліку, що виявився в непомірній погорді. В самому тілесному — не гріховність, а лише немічність. Гріховність — це порушення гармонії двох складових людської природи. Воно могло виявитися не тільки в абсолютному слідуванні тілесному началу, а і в надмірному обмеженні його прав. Безгрішність, як істинний першопочаток людської природи, передбачає сам по собі акт творення людини Богом, згідно з яким давньоруські мислителі тлумачили її як поєднання, переплетення матеріального і духовного, праху і душі.

Визнання виключності людини виявилось в тлумаченні її зв'язків зі світом в якості взаємовідношень мікро- і макрокосму. Символом макрокосму на землі виступала церква, яка являла собою втілення трансцендентного порядку та філософії шляху духовного становлення особистості. Зокрема, як і уявлення про особистий етичний шлях в православ'ї, так і «руський храм, завдяки світлому, яскравому, сяючому іконостасу, завдяки олюдненому облаштуванню простору, його космізму і золоту вогню просто гарний і світлий» [12, с. 9]. Навіть купол православного храму «втілює в собі ідею глибокого молитовного горіння до небес, через яке наш земний світ стає причетним до потойбічного багатства» [15, с. 198]. Співвідношення макро- і мікркосмосу виявляє не тільки їх взаємозалежність, а, насамперед, — значимість людини. Глибоким моральним змістом наповнюється співставлення двох «космосів» (людини і Всесвіту) у повчаннях Феодосія Печерського [1, с. 63].

Для філософської свідомості Київської Русі характерним є акцентування на ролі і значенні почуттів і волі в діяльності людини, що йде по шляху самовдосконалення. Особлива увага в її прагненні надається серцю, завдяки якому стає можливим прилучення до трансцендентного, сакрального, неземного. Це ланка, яка поєднує розум, почуття, волю людини. Наприклад, у «Слові про закон і благодать» Іларіон підкреслює те, що у серці князя «засяяв розум». У «Повчанні...» Володимир Мономах

благає: «О Владычице Богородице! Отъими от убогаго сердца моего гордость и буеть, да не взношюся суетою мира сего» [3, с. 458]. «Сердечне» розуміння самовдосконалення у вітчизняній культурі дозволяє його тлумачити як духовно-моральнісне.

У давньоруській літературі існує багато літописних творів про світ, про його історію. Але є один жанр, який «виходить за межі цієї середньовічної історичності» [11, с. 13], — притча. Вона говорить не про одиничне, а про загальне, про те, що відбувається постійно. Жанр притчі традиційний.

Притча — це ніби образне формулювання законів історії, якими керується світ, спроба відобразити божественний замисел. Ось чому притчі вигадуються рідко. Вони належать історії, а тому повинні розповідати правду. З цієї причини вони традиційні і звичайно переходять в руську літературу з інших літератур у складі перекладних творів. Наприклад, у «Кирила Мниха притче о челоуѣчьстѣи души и о телеси, и о преступлении Божия заповѣди, и о воскресении телесе челоуѣча, и о будущемъ судѣ, и о муцѣ» Кирило Туровський зазначає: «Сиде же и мнѣ о сих сказавшю не от умышленья, но от святых книг» [4, с. 158]. Притчі лише варіюються. Заключне моральне повчання — це прив'язка до теми світової історії. «И тогда познав стрѣлу свою, его же застрели Василиа, и рече: “се умираю днесь преподобных ради Василиа и Феодора”. Да събудеться реченное Господемъ: “всякъ, взимаа ножь, и ножемъ умираеть”; понеже беззаконно убивъ, и сам беззаконно убіен бысть. Сіа же мученичьскій вѣнецъ пріаша о Христъ Исусъ Господъ нашемъ» [1, с. 170-171].

Отже, притча в алегоричній формі надає моральні повчання читачам, являючи собою ніби образне узагальнення дійсності.

Поява нової системи світовідчуття свідчить про відчутний вплив християнських ідеалів на вітчизняну національну свідомість.

Важливим аспектом, що формує уявлення про духовні ідеали українського народу, є тлумачення давньоруськими мислителями святості. Київська Русь сприйняла християнське ро-

зуміння святості. Але під впливом невіджитих міфологічних уявлень вона здійснює переакцентування образу святості, що проявляється у прагненні встановити святе царство на землі й для людини [9, с. 13].

Визначною рисою ідеалу східнослов'янського християнства (ознаки якого притаманні й українському народу) також є наступна: характер східнохристиянського вчення був наближений до попереднього національно-культурного розвитку. Про це свідчить «передчуття» християнства, яке знайшло емпіричне відображення у міфологічних уявленнях слов'ян. «Єдиногобжжя слов'янської міфології, ідея втілення страждання і торжества божественної істоти на землі є дивовижним передчуттям прищестя Сина Божого, сонця правди, світла, істини, і є найвеличнішим історичним підтвердженням істини нашого Святого Письма», — зазначає з даного приводу М. Костомаров [10, с. 43]. З цієї причини не було виразного розділу (такого, як у католиків) між християнством і народними традиціями, що коренями сягають язичницьких часів. Відповідно, їх синтез стає не тільки можливим, а й закономірним. Беручи до уваги зазначені аспекти, Г. Батичко виділяє основні риси українського «національно-християнського ідеалу»: емоційність сприйняття християнського вчення, яка спричинила велику роль художньої образності; прагнення до полюсності, антиномічності світосприйняття; тенденція до асиміляції попередніх традицій культурного розвитку. Наведені риси відповідають і ментальним особливостям українського народу. Зокрема, емоційність світосприйняття спричинена прагненням до пріоритетності індивідуального, особливого, над загалом. Релігійність українців пов'язана з прагненням антиномічності світосприйняття. Органічність асиміляції різних культурних джерел знаходиться в безпосередньому зв'язку з толерантністю як однією з важливих рис українського народу [7, с. 163].

Вічне питання про онтологічний сенс буття, що його ставили філософи усіх часів і народів, історично укорінюється у хрис-

тиянському відчутті душі, відповідальної перед Богом. Християнська віра містить у собі не тільки ностальгію за втраченою єдністю з Богом, а й усвідомлення трансцендентності, без якої надія на єднання з Богом в іншому світі була б неможливою. «Для християнина трансцендентність має індивіда (його душу) за початкову і кінцеву мету», — зауважує А. Татомир [13, с. 135].

Глибокого філософського звучання набуває «Повчання Володимира Мономаха», оскільки вибудовує світ моральних вартостей на засадах релігії як способу духовно-практичного освоєння світу, що випливає з віри. В особі Володимира Мономаха ми вперше бачимо тип справжнього християнського діяча, для якого християнство є опорою країни. По суті, ним написана «духовна конституція». Адже, за сучасною термінологією, у ній є і концепція прав людини, нації, і спонuka до соціального захисту убогих, і реабілітація добра, і визначення моралі в якості найвищого судді на землі, і милосердя Божої Правди [3, с. 462].

Володимир Мономах увібрив у свою душу та «пропустив» через серце і «Руську Правду» Ярослава Мудрого, і «Слово про закон і благодать» Іларіона, і поради печерських ігуменів Антонія і Феодосія. «Повчання...» — не тільки звід високих етичних правил, але й керівництво до дії, до втілення їх у життя.

Релігійне життя зачіпає найсокровенніше в людській душі. Діяльна душа, зорієнтована на прямування індивідуальним етичним шляхом, встеленим загальнолюдськими моральними цінностями, є найвищою вартістю людини. Адже для історико-філософських традицій України безперечним ідеалом виховання особистості є формування в неї загальнолюдських морально-етичних цінностей. «Повчання...» Володимира Мономаха, освяченість буття у творчості М.Шашкевича, імперативи «Людям серце розтопить», «Обніміте найменшого брата» Т. Шевченка, нинішні поетичні та мистецькі пошуки свідчать про те, що християнство «стало перманентною свідомістю нашого духу» [14, с. 140]. Наше Слово як екзистенція виявилось незнищеним.

Таким чином, покладені в основу духовних ідеалів Київської Русі загальнолюдські моральні цінності (милосердя, співчуття, активне служіння людям) відіграють провідну роль у формуванні еталонів моралі в українській культурі.

Важливим аспектом, який формує уявлення про морально-етичні ідеали українського народу, є тлумачення ним святості. Зокрема, для русичів характерним є прагнення до антиномічності: «сила» страстотерпців полягає у їх слабкості. Прилучення до Бога, згідно з православною традицією, і чернецькою зокрема, можливе лише шляхом творення добродійностей і високоморального існування, а не запереченням традицій світу суєтного.

Християнська наука на Русі була сприйнята здебільшого на рівні художньо-естетичного усвідомлення. Це обумовлено всім попереднім досвідом слов'янської культури, оскільки для древніх слов'ян образ відігравав важливішу роль, ніж слово. З цієї причини житель Київської Русі частіше звертався у духовних пошуках до мистецтва.

Органічна близькість Русі з Візантією виявляється у характеристиках духовного становлення, властивих для християнства. Зокрема, спочатку у слов'янській культурі духовні пошуки активізують рух «вглиб себе», споглядальність. Потім, коли особистість стає причетною до абсолютного знання, позиція самозаглиблення виявляється способом повернення в світ матеріальний, що спричиняє його якісне перетворення. Аналіз літературних джерел дає можливість констатувати те, що для філософської свідомості Київської Русі характерним було акцентування на ролі і значенні почуттів і волі в діяльності людини, що йде по шляху самовдосконалення. Завдяки серцю, яке поєднує розум, почуття, волю, можливим є прилучення до сакрального, трансцендентного, неземного.

Отже, період становлення культури Київської Русі, для якого притаманне формування самобутніх цінностей на основі загальнолюдських християнських ідеалів, прикметний тим, що

за його часів відбувається творення «архетипу», еталону духовного життя для всіх наступних поколінь. Взірець християнської моралі у Київській Русі презентує себе наступними характеристиками: готовність до самопожертви заради любові до свого ближнього, милосердя, співчуття. Любов до ближнього ставилась на перше місце з-поміж усіх християнських добродієв. Призначенням людини на землі вважалося активне служіння людям і творення їм добра. Діяльнісне співпереживання розглядалось православною традицією як наслідування особистістю вищих моральних зразків. На нашу думку, у ньому варто вбачати прагнення уподібнитися Христу в плані індивідуального земного буття. Аналіз етичних основ «Повчання...» Володимира Мономаха дає підстави констатувати те, що ним, по суті, написана перша у Київській Русі «духовна конституція». Загалом літературна творчість часів Київської Русі дає яскраві зразки добродієвності поведінки.

ЛІТЕРАТУРА

1. *Абрамович Д.І.* Києво-Печерський патерик. Репринтне видання / *Д.І. Абрамович.* — К.: Час, 1991.— 280 с.
2. *Лѣтопись Нестора // Лѣтопись Нестора со включениемъ поучения Владимира Мономаха.* — СПб.: Тип. Глазунова, 1903. — С. 1—150.
3. *Поучение Владимира Мономаха // Библиотека литературы Древней Руси. Т. 1: XI—XII века.* — С-Пб.: «Наука», 2000. — С. 456—476.
4. *Слова и поучения Кирилла Туровского. Притча о человеческой душе и теле // Библиотека литературы Древней Руси. Т. 4: XII век.* — С-Пб.: «Наука», 2000. — С. 142—157.
5. *Слово о законе и благодати митрополита Киевского Илариона // Библиотека литературы Древней Руси. Т. 1: XI—XII века.* — С-Пб.: «Наука», 2000. — С. 26—62.

6. Слово о князьях // Библиотека литературы Древней Руси. Т. 4: XII век. — С-Пб.: «Наука», 2000. — С. 226—230.
7. Батичко Г. Національно-християнський ідеал як фактор національного відродження / Г. Батичко // Формування основ християнської моралі в процесі духовного відродження України. — Кн. 2. — Острого, 1995. — С. 158—166.
8. Бердяев Н.А. Русская идея / Н.А. Бердяев // Вопросы философии. — 1990. — № 1. — С. 77—144.
9. Горський В.С. Святі Київської Русі / В.С. Горський. — К.: Абрис, 1994. — 176 с.
10. Костомаров М. Слов'янська міфологія / М. Костомаров // Хроніка 2000. — 1992. — № 2. — С. 35—49.
11. Лихачёв Д.С. Избранные работы: В 3 т. — Т. 1: О себе. Развитие русской литературы. Поэтика древнерусской литературы. Монографии. / Д.С. Лихачёв. — Л.: Худож. лит., 1987. — 656 с.
12. Лихачёв Д.С. Тысячелетие культуры / Д.С. Лихачёв // Тысячелетие русской письменной культуры (988-1988): Альманах библиофила. — М.: Книга, 1989. — Вып. 26. — С. 6—13.
13. Татаркевич В. Історія філософії: Т. 1: Антична і середньовічна філософія / В. Татаркевич / Пер. з пол. Я. Саноцький, О. Гірний. — Львів: Свічадо, 1997. — 456 с.
14. Татомир А. Християнська суть українського філософського мислення / А. Татомир // Другий Міжнародний конгрес українців, Львів, 22—23 серпня 1994 р. Філософія. — Львів: «Атлас», 1994. — С.135—140.
15. Трубецкой Е. Умозрение в красках. Вопрос о смысле жизни в древнерусской религиозной живописи / Е. Трубецкой // Философия русского религиозного искусства XVI—XX в.: Антология. — М.: Прогресс, 1993. — С. 195—219.

Гудзенко-Александрук Е.Г. Духовные идеалы Киевской Руси в формировании морально-этических представлений в украинской культуре.

Путем проведения параллелей между характеристиками мировосприятия и миропознания древнерусского общества и специфическими чертами украинского нравственного идеала, определено, что духовное достояние Киевской Руси играло важную роль в формировании морально-этических представлений в украинской культуре.

Ключевые слова: морально-этический аспект духовной культуры Киевской Руси, духовные идеалы, эталоны нравственной жизни, общечеловеческие ценности.

Gudzenko-Alexandruk O.G. The Spiritual ideals of Kievan Rus' in forming of moral and ethical notions in the Ukrainian culture.

By comparing between descriptions of perception of the world and world outlook of Old Russian society and specific features of the Ukrainian moral ideal, found that the spiritual legacy of Kievan Rus' played an important role in shaping of mental and ethical presentations in the Ukrainian culture.

Keywords: mental and ethical aspect of spiritual culture of Kievan Rus', spiritual ideals, standards of moral life, human values.

Віолетта Лаппо

«ЖИТТЯ» СВЯТИХ КИЄВОРУСЬКОЇ ДОБИ В ІСТОРИКО-ФІЛОСОФСЬКОМУ КОНТЕКСТІ НАЦІОНАЛЬНОЇ КУЛЬТУРИ

Стаття присвячена визначенню філософських аспектів життійної літератури киеворуської доби. Проаналізовано провідні етапи утвердження культу святих та традицію укладання «життій» у християнстві. Встановлено низку особливостей життійної літератури, укладеної в епоху Київської Русі. Здійснено спробу довести, що філософське осмислення тогочасних «життій» святих дозволить глибше пізнати світоглядну спрямованість та морально-етичні засади української національної культури.

Ключові слова: доба Київської Русі, життя святих, ідеалізація, канонізація, культ святих, поклоніння, святість, святий.

У період повернення українського народу до одвічних цінностей і традицій особливої актуальності набуває проблема філософського осмислення феномену святості та культу святих, здавна утвердженого у системі християнського віровчення.

Першопочатківцем у справі філософського аналізу життійної літератури став видатний український філософ В. Горський. Низка філософських творів Вілена Сергійовича була присвячена визначенню категорії «святість». В. Горський розкриває глибокий духовний сенс святості, її прояви, передумови та найвищу мету. Центральним поняттям, через яке філософ розкриває сенс святості, є поняття смиренномудрості. Філософ визначає смиренномудріє, по-перше, як чесноту, що протистоїть гордині (неправедному самоствердженню бездуховної істоти); при цьому славолюбство розглядається як основна форма погорди.

По-друге, смирення є передумовою здобуття благодаті Святого Духа та проявом наявності такої благодаті. Смиренномудрість виявляється як міра обоження людини, як духовна антиіндивідуалістична інтенція, що «подвигає взяти на себе тягар відповідальності за гріхи цілої людськості» [4, с. 166]. В останній характеристиці В. Горський вбачає чи не найголовніший моральний урок смиренномудрості. Автор додає, що остання є внутрішньою потребою, а не зовнішньою демонстрацією, і смирення засвідчують не словами, а ділами на шляху обоження [4, с. 156].

Спираючись на наукову спадщину видатного українського філософа, звертаємось до ідейно-теоретичних та суспільно-історичних передумов виникнення культу святих, феномену канонізації святих у Східній і Західній церквах, проблем життя та «життя» святих, як прояв діалектичної суперечності поміж реальним та ідеальним. Узагальнення означених питань дозволить виявити аксіологічну парадигму життійної літератури та її самобутність у контексті української культурної традиції.

Християнство визначило критерії святості людини на основі Святого Письма. Вже у Старому Заповіті чітко сказано про те, що людина, яка неустанно перебуває у пошуках Богопізнання і живе згідно Божих Заповідей, прилучається до Божественної Святості, і тому з повним правом може називатися святою (Втор. 33: 2-3; Пс. 31: 24; Прип. 2: 6-9). Таке тлумачення змісту старозавітних книг сприяло пошануванню в іудаїзмі тих біблійних осіб, котрі пройшли складний шлях випробувань Господніх та отримали привілей Богоспілкування, а також дари чудотворіння і пророцтва.

Новозавітня частина Біблії більш виразно окреслює елементи святості у людському житті. Хоча в Євангеліях не вживається слово «святий» щодо людини, але Христос закликає: «Отож будьте досконалі, як досконалий Отець ваш Небесний!» (Мт. 5: 48). Цим самим заохочує до вдосконалення, як вірного способу освячення Божою благодаттю. Разом з тим Євангеліє навчає про вшанування тих, хто провадить праведне життя. (Мт. 10: 40; Ів. 15: 14).

В книзі «Дії святих апостолів» та в апостольських посланнях слово «святі» застосовано до перших послідовників Христа, які здійснювали проповідь Євангелія і терпіли гоніння і страждання в ім'я Спасителя. (Дії 9: 13; 26: 10). Зокрема у посланні Апостола Павла до римлян неодноразово пікреслюється потреба у вшануванні та посильній допомозі людям, що присвятили своє життя на служіння Христу. Таких людей Ап. Павло називає святими (Рим. 12: 13; Рим 15: 25-26; Рим. 16: 2).

Найбільшу шану у первісних християн отримали ті, хто віддав своє життя під час гонінь на проповідників Христового віровчення. Святе Письмо містить декілька оповідань, в яких ретельно описані тяжкі тортури та героїчна смерть першомучеників Христової Церкви. Саме їм надається першість у визнанні їхньої святості.

Історики зазначають, що до V ст. християни не вживали термін «святий» до тих вірних, які своїм праведним життям і мученицькою смертю прославили ім'я Христа. Однак, уже перші християнські письменники св. Кіпріан та Тертуліан у своїх історичних творах писали про те, що вже в другому сторіччі по Христі, Церква шанобливо зберігала і передавала наступним поколінням оповіді про подвижників-християн, які особливо старанно виконували Христовий заповіт у служінні ближнім. Перші християни вважали, що Бог бажає прославити своїх вірних і на їх прикладі навчити християнському життю, основою якого була моральність і самопожертва [12, с. 527].

Коли минув період переслідувань і християнство отримало статус державної релігії, церква поставила перед собою завдання охристиянізувати народи, що перебували як під владою римської імперії, так і за її межами. Для цього потрібні були люди, які завдяки своєму духовному досвіду та моральним якостям зуміли б завоювати прихильність поганських народів та просвітити їх Євангельською істиною. І такі люди найшлись. Вони безстрашно відправлялись у незнані краї для проповідницької діяльності. Нерідко ревні місіонери були страчувані ватажками диких пле-

мен. Однак вірні Заповіту Христа (Мт 28: 19-20) встигали запалити іскру віри і залишати після себе послідовників із числа поганського народу. Новонавернені продовжували місіонерське служіння свого загиблого наставника. Але згодом (де раніше, де пізніше), християнство приймав і сам правитель-поганин, і тоді охрещення свого народу ставало справою його життя. Кожен новоохрещений народ вважав за свій обов'язок вшанувати, як чужоземного прибульця-християнина і його перших послідовників, так і володаря, який спрямував свій народ на християнський шлях. До нашого часу дійшов культ вшанування святих-місіонерів: Святого Патріка — місіонера Ірландії, Святого Боніфация — місіонера Англії та багатьох інших [6, с. 168].

У час укорінення і розвитку християнства, вірні почали вшанувати осіб, які хоч і не відзначились подвигом мучеництва або місіонерства, але були самозреченими служителями на благо Христової Церкви. Найчастіше це були представники чернецтва, адже сама ідея монашого життя передбачала відхід від буденності і присвячення себе на духовне самовдосконалення і допомогу ближнім. Але історія знає і багато мирян, які своїм праведним життям заслужили прижиттєвого і посмертного пошанування. Своїм прикладом вони переконували у тому, що людина, яка бажає жити за Божими приписами, може досягнути вершин праведності незалежно від життєвих обставин. Саме до таких праведників і звертались вірні у своїх молитвах, сподіваючись на те, що святі, пройшовши земний шлях, добре розуміють їх потреби, і тому радо нададуть своє заступництво і принесуть за них молитви перед Богом [1, с. 44].

Протягом Середньовіччя богослови розробляли концепцію цілісності Церкви, об'єднуючи її земну і небесну субстанції. З цього випливає, що існує надприродний зв'язок між усіма членами Церкви, яка охоплює як християн у життєвій дорозі до Божого Царства, так і тих, які вже в ньому перебувають. Окрім небесного заступництва святим надається почесна роль бути зразками християнського життя [7, с. 176].

Така доктринальна система була схвалена на сьомому Вселенському Соборі у 787 році [3, с. 12]. Пітвердження культу святих у християнстві вимагало певних регуляторних заходів зі сторони церковної ієрархії щодо визнання святості тої чи іншої особи. Це зумовлено тим, що ініціатива у поклонінні певному святому нерідко походила не від церковної влади, а від мирян, які прижиттєво знали визначного подвижника чи мученика, і після його смерті звертались до нього в молитвах, передавали оповіді про його праведне життя, шанобливо зберігали його речі. Але таке пошанування носило локальний характер і не завжди виходило за межі тої місцевості, де був знаний обранець Божий. У часи раннього середньовіччя новоохрещені народи ще не забули свого язичницького минулого і, як наслідок сталося так, що святі почали виконувати функцію багаточисленних богів поганського пантеону. Народ переніс на святих усі прикмети, які до того приписувались кожному з богів. І тому пошанування святого зводилось до повторення ритуалів, присвячених на задобрення того чи іншого божка [2, с. 15].

Церковна влада була невдоволена таким станом справ, бо остерігалась того, що вірні неналежним чином вшановують самого Бога у Пресвятій Трійці, і цим припускаються гріха богохульства. Тому Отці і Вчителі Церкви прикладали всіх зусиль, щоб докладно пояснити своїй пастві істинний зміст вшанування святих та заохотити їх до відречення від своїх поганських традицій. З метою гідного пошанування святих Церквою було впроваджено канонізацію — особливий акт церковної влади, за яким померлий подвижник віри і благочестя визнається святим. За одними даними, певний порядок канонізації склався у X ст., а за іншими, канонізування було відоме ще у VII віці.

До розколу 1054 р. не було особливих розбіжностей щодо процесу канонізації. Це був тривалий процес, початок якому надавав помісний собор, що приймав рішення розпочати підготовку до канонізації певного визначного подвижника, який на думку синоду міг бути зарахованим до лику святих. Обиралась

спеціальна комісія, яка проводила ретельні дослідження і представляла результат на помісний собор. Помісний собор, у свою чергу, перевіряв представлені комісією матеріали і відповідно до висновків, або затверджував (тобто канонізував), або заперечував, або на певний час відкладав канонізацію даного кандидата [4, с. 8].

Стосовно критеріїв святості між східною і західною гілками християнства існували певні розбіжності. Католицизм передумовою канонізації вважав приналежність до церкви, свідомий вік, високоморальне життя та обставини пов'язані зі смертю особи, яку вважають достойною називатись святою. Головною підставою для канонізації як на Сході, так і на Заході, був дар чудотворіння. Саме цей дар визнавався безперечним доказом того, що Господь хоче прославити свого праведного послідовника. Але для того щоб впевнитись у тому, що надприродні явища здійснювались за Божою Волею, комісія у справі канонізації проводила дослідження життя кандидата. З цією метою проводилось опитування під присягою свідків життєвих подій та вчинків новопроставленого. Окрім того, що свідки підтверджували праведність життя кандидата, вони мали засвідчити й те, що творимі християнські подвиги здійснювались героїчно, добровільно й з радістю. Цю справу вимагала швидше Католицька, а не Православна церква [10, с. 676]. Якщо справа розглядалась через багато років після його смерті, то ретельно вивчались письмові джерела, що свідчили про діяльність особи, яку готують до канонізації.

Православна і Католицька церкви погоджуються в тому, що беззаперечною підставою до канонізації є нетлінні моці, як різновид чуда. Сам факт нетлінності передбачав вияв Божої Волі щодо прославлення померлого подвижника. Поряд із нетлінністю моцей поняття чуда, відносилось ще і до зцілення недужого, який звертався до божого праведника по допомогу. При цьому вважалось, що зцілював не сам подвижник, а Господь за його праведної молитви. Таке розуміння сприяло тому,

що визнавались і ті чуда, які творились після смерті кандидата, коли віруючі молитовно звертались до нього з проханням про небесне заступництво. Саме у питанні про посмертне звертання до подвижника існує відмінність між Візантійською і Римською традицією канонізації.

Східне християнство діє згідно традиції, за якою молитва творилась безпосередньо перед місцем спочинку праведника, або у найближчому храмі. Західна гілка християнства у процесі удосконалення канонічного права запровадила децю іншу форму поклоніння: віруючий звертається до Бога із проханням сповнити його молитви заради прославлення того чи іншого подвижника, якого готують до канонізації. Сповнення такої молитви вважається найвиразнішим доказом того, що кандидат є достойним почитання святого. Суть такого заходу полягає, на нашу думку, й у тому, що усі віруючі-католики, які бажають прилучитись до справи канонізації, можуть засвідчити про допомогу Божу через молитви за прославлення. Такі свідчення збираються і вивчаються під час приготування до канонізації. У Католицькій Церкві цей період отримав назву — *беатифікація* [10, с. 146].

У час *беатифікації* особу, життя (або окремих вчинок) якої вирізняється праведністю і богоугодністю, називають *блаженною*. Слід зауважити, що *беатифікація* триває протягом багатьох років, внаслідок наявності випадків *фальсфікації* і свідомого перекручування фактів з життя *блаженного*.

На відміну від католицької, помісні православні церкви не мають сталої схеми канонізації, і тому її здійснюють згідно традицій кожної з церков. Згідно неї розрізняють три види канонізації: місцеві у вузькому трактуванні (у межах приходу, чи монастиря), місцеві у широкому трактуванні (у межах єпархії) та загальноцерковні. Право канонізації місцевих святих початково належало єпископу та митрополиту, а пізніше — патріарху на чолі помісного собору [12, с. 675].

На момент канонізації потрібно представити результати проведеної роботи, що узагальнювалась у «житії» з докладним описом *прижиттєвих* і *посмертних чудес*, яких у Католицтві має

бути як мінімум два, а у — Православ'ї — три (з урахуванням чудес, що творились на місці упокоєння святого). А також пишеться ікона, складається молебен та окрема молитва, у богослужбовій книзі включається тропар на честь новоканонізованого, визначається день (або дні) пам'яті. Зазвичай обирають день успіху, день відкриття мощей або день перенесення мощей святого до храму. Православна церква дотримується звичаю, згідно якого новоканонізований святий отримує свій статус святого у відповідності з життєвим подвигом. Наприклад, святий, що за життя був у сані єпископа, іменується святителем; засновники монастирів чи ченці-пустельники у чині святих отримали назву преподобних; вірні, які терпіли переслідування і насилля внаслідок відкритого сповідання Християнства почитались сповідниками; ті, хто був закатований і страчений, але не відрікся своєї віри — мучениками.

У переважній своїй більшості святими ставали представники з чернецтва та духовенства, позаяк присвячуючи своє життя служінню Богу і людям: ченці і священники, натхненні Божою Благодаттю, проходять складний шлях духовного вдосконалення, досягають такої стійкості у вірі, яка наділяє їх надприродною силою чудотворіння, що за їх життя, або навіть після їх смерті, здатна творити добро, доводячи цим їхню святість. Що-правда, вчені атеїстичної доби, не затруднюючи себе пошуками духовної сутності подвижницької діяльності святих, будують цілу теорію про те, що святими ставали представники духовенства лише тому, що вони відносились до пануючих класів в суспільстві. Цим атеїсти вульгаризують саме поняття святості, паплюжать святі духовні цінності. Святими духовними цінностями вважаються:

- перенесення любові до самого себе на любов до людей;
- проповідництво Божої Істини;
- самовіддане служіння во Славу Божу;
- Божественне Осяяння;
- здатність до чудотворення.

Без сумніву, втілення в життя саме цих духовних цінностей, Західна і Східна церкви вважають основною умовою канонізації святих.

Українцями морально-етичні вартості християнських святих були прийняті у давньоруську добу. Водночас під дією доволі потужного впливу незжитих міфологічних уявлень давньоукраїнський світогляд здійснює певну переакцентацію образу святості. В християнському витлумаченні святість мислиться як порив до позаземного, «горнього» світу, а в давньоруській культурі увагу привертає прагнення встановити Царство Боже тут на землі. Разом з тим давньоруській добі притаманне сподівання на те, що цей святий стан буде гранично наближений у просторі і часі до «тут» і «тепер». Щодо цього феномену світосприйняття, то тут актуалізується закладене в Євангельській традиції розуміння того, що Царство Боже вже серед віруючих і що воно освячує кожного, хто сповнюється щирою вірою та самозреченою любов'ю. Ось на чому формується один із фундаментальних принципів давньоруської свідомості — уявлення про святість як вищій моральний ідеал поведінки, як особливу життєву позицію. Її розуміють як жертовність, яку надихають вартості «не від світу цього», але місце здійснення її тут, на землі.

До цього періоду відносяться твори, в яких автори оспівують активну життєдіяльність видатних подвижників християнської віри, змальовуючи життєвий шлях святого від дня його народження аж до смерті. Так сформувався один з літературних жанрів — «житіє». Слід зазначити, що автори християнських «житій» використовували конкретний досвід греко-римської біографічної літератури [13, с. 170-171].

Переклади «житій» були знані в Київській Русі, починаючи з XI—XII століття. На цей час припадає поширення на киеворуських теренах «житій» Миколи Чудотворця, Антонія Великого, Юрія Звятижця, Івана Золотоуста, Сави Освяченого, Олексія — чоловіка Божого та ін. І вже згодом написанням «житій» перейнялись представники киеворуського духовенства [14, с. 129].

Українська житійна література вже на початку її формування вирізнялась багатоманітністю. Про це можна довідатись з того, що «житіє» одного і того ж святого писалось у різний час, і в декількох варіантах, наприклад «житія» Володимира, Ольги, Бориса і Гліба. Окрім цього українські агіографи перейняли традицію укладання патериків, найвідомішим з яких є Києво-Печерський патерик.

Форма укладання і оформлення «житій» в так звані «Четі-Мінеї» або «Місяцеслови» дозволяє стверджувати, що вони створювались для широкого кола читачів. Для тієї ж мети, паралельно з «житіями», вітчизняні письменники почали творити ще один різновид житійної літератури — «сказання». На відміну від «житій», що були спрямовані на висвітлення морального змісту життя святого, «сказання» акцентували свою увагу на той історичний період, у якому жив подвижник. І це не випадково, адже гіпотетично можна припустити, що культ того чи іншого святого, визначався у певних історичних обставинах. Д. Степовик, характеризуючи добу Київської Русі, відзначає, що на той період, відповідно до історичних умов, український народ вшановував спочатку просвітителів, а згодом, при татаро-монгольському нашестві, киеворусичі почали прославляти своїх ревних героїв та мучеників за христову віру [9, с. 37-38].

На жаль, ми нічого, або майже нічого не знаємо про авторів української житійної літератури, оскільки в більшості своїй вони зберігали анонімність. Це зумовлено тим, що авторами «житій» були переважно ченці і, власне, перебуваючи у чернечому стані, вони не розголошували свого імені, що вважалося складовою самозречення. Бували поодинокі випадки, коли агіограф (автор «житія») підписувався своїм чернечим ім'ям. І навіть така лаконічна презентація дозволяє літературознавцям досліджувати хронологічні рамки написання того чи іншого «житія».

При уважному дослідженні можна виявити сліди неминучих спотворень, що зумовили своєрідність тогочасного вітчизняного варіанту. Адже «житія» адресувались широкій аудиторії,

тож вивчення їх дає змогу відтворити образ світосприймання, притаманний давньоруській спільноті. Житійна література становить особливий інтерес з огляду на завдання — відтворити аксіологічну парадигму Київський Русі, бо головною метою, в ім'я якої творив автор «житія», було не описання історичних подій чи біографії видатних діячів, а спрямування на моральність життєдіяльності й шлях духовного самовдосконалення.

Головним героєм був образ святого як довершений зразок духовної культури. Позаяк в «житії» здійснювалось ідеальне перетворення життя, бо саме в ньому стверджувався ясний, чистий, довершений світ, що підноситься над повсякденністю і визначає ті граничні підстави, на які мусить орієнтуватись в своєму буденному житті людина. У зв'язку з цим можна згадати слова видатного філософа Г. Федотова: «Так встановлювався шлях для всіх, позначений дороговказами героїчного подвижництва небагатьох» [11, с. 13].

Жанру житійної літератури властиве прагнення позбавити героя всіх індивідуальних рис характеру, вивільнити його образ від усього тимчасового, всього часткового та випадкового, надати узагальнене втілення добра і святості. Таке абстрагування використовується для з'єднання всього багатоманіття дійсності. Власне через це можемо твердити, що «житія» святих наслідують літургійні, а не історичні зразки. Адже в них вимальовується не портрет, а образ — ікона. Водночас унікальність давньоруської літератури полягає не лише в схильності до абстрагування, а й в глибинному прагматичному змісті. Саме таке гармонійне поєднання відрізняє українську житійну літературу від грецької та латиномовної. Вже при першому ознайомленні читач помічає, що давньоруський автор «житія» бажає не лише визначити вищий моральний ідеал, а й відповісти на питання — як повинна прямувати до нього недосконала людська природа? За для цієї мети він вміщує зображуване ним людське життя у ширший контекст, протиставляючи йому правду Духа, котрий має свою сферу могутності, осереддя якого є жива святість. Але святість на землі є боротьбою, яка тільки частково увін-

чується перемогою. Оскільки у цій боротьбі є спокуси і навіть падіння. При цьому зауважимо, що житійна література передбачила більш реалістичне висвітлення даної проблеми. Адже в «житіях» і легендах змальоване життя вже уславлених святих, а от «патерики» оповідають про боротьбу, про спокуси і падіння тих подвижників, що все ж таки змогли повернутись на праведну дорогу і після смерті бути прилученими до лику святих. Це зумовлено тим, що аскетика бажає бути школою праведного життя, показати шлях спасіння, і не може приховувати всіх труднощів цього шляху. Автори таких творів дотримувались правила — «лише цілковита правда може бути надійним і мудрим наставником у вдосконаленні життя» [4, с.18].

В процесі обговорення особливостей української житійної літератури, слід відзначити істотний чинник, що впливає на самотність українського культу святих. Означеним чинником виступає історико-географічне положення України. Знаходячись на перетені Сходу і Заходу, наша країна сприймала усе найкраще, найцінніше, найкорисніше для свого духовного розвитку, залишаючись при цьому унікальною у своїй ментальності — здатною творити власні неповторні, витончені культурні вартості, як «життя» українських святих. Саме в них гармонійно поєднані такі, на перший погляд непоєднувані, аспекти духовної направленості як раціоналізм і ірраціоналізм, інтраверсія і екстраверсія, діяння і споглядання.

Вітчизняна житійна література утверджувала не лише моральний ідеал, але й намагалась збагнути внутрішній духовний світ людини, передусім досліджуючи шлях досягнення і наслідування цього ідеалу. Тут увага зосереджується на внутрішньому світові людини, на змаганні різних поривань, що стаються в душі зображуваного героя. Цей факт дозволяє зробити надзвичайно важливий висновок — вперше у вітчизняній духовності через образ святого утверджуються почуття сумління, ідеал духовної любови, милосердя, співчуття, готовності до самопожертви в ім'я щастя свого ближнього.

Література

1. *Врош В.* Слово Боже (відповіді Біблії на закиди сектантів) / В. Ворш. — Львів: Свічадо, 1997. — 72 с.
2. *Гордієнко М.* Православні святі, хто вони? / М. Гордієнко. — К.: Радянський письменник, 1983. — 295 с.
3. *Гордієнко Н.* Новые православные святые / Н. Гордієнко. — К.: Слово, 1991. — 334 с.
4. *Горський В.* Святі Київської Русі / В. Горський. — К: Абрис, 1994. — 176 с.
5. *Докторов В.* Небесные покровители христиан / В. Докторов. — Минск: Педагогика, 1989. — 177 с.
6. *Лаба В.* Патрологія / В. Лаба. — Львів: Свічадо, 1998. — 544 с.
7. *Обер Ж.-М.* Моральне богослов'я / Ж.-М. Обер. — Львів: Свічадо, 1997. — 295 с.
8. Релігієзнавчий словник. — К: Четверта хвиля, 1996. — 389 с.
9. *Степовик Д.* Києво-Печерська Лавра / Д. Степовик. — К.: Либідь, 1993. — 80 с.
10. *Трух А.* Життя Святих. Духовні читання для українського народу на кожний день Божого року / А. Трух. Ч. I-IV. — Торонто; 1952. Репринтне перевидання. — Львів: Свічадо, 1998.
11. *Федотов Г.* Святые Древней Руси / Г. Федотов. — Нью-Йорк; 1959. Репринтное издание. — М.: Просвещение, 2000. — 273 с.
12. Христианство. Энциклопедический словарь. — М.: Академия, 1995. — 702 с.
13. *Чижевський Д.* Історія української літератури / Д. Чижевський. — Тернопіль: Вільне слово, 1994. — 480 с.
14. *Чубатий М.* Історія християнства на Русі-Україні / М. Чубатий. — Т. 1-2. — Нью-Йорк, 1965.

Лаппо В.В. «Жития» Святых киеворусской эпохи в историко-философском контексте национальной культуры.

Статья посвящена определению философских аспектов житийной литературы, написанных во времена Киевской Руси. Проанализированы основные этапы формирования культа святых и традиции написания «житий». Установлен ряд особенностей житий Киеворусской эпохи. Предпринята попытка доказать, что философское осмысление «житий» святых изучаемого времени позволит глубже познать мировоззренческую направленность и морально-этические принципы украинской национальной культуры.

Ключевые слова: эпоха Киевской Руси, жития святых, идеализация, канонизация, культ, поклонение, святость, святой.

Lappo V.V. «Lives» of Saints of Kiyivan Rus in the historical and philosophical context national culture.

Article is devoted to philosophical aspects of the hagiography literature written at Kiyivan Rus time. The author analyzes the main stages of the cult of saints and the tradition of writing «Lives of saints». Established the number of features of the «Lives» of Kiyivan Russ. The author argues that the philosophical understanding of «the lives of saints», help to understand the worldview, moral and ethical principles of Ukrainian national culture.

Keywords: age of Kiyvan Rus, «Lives of saints», idealization, canonization, cult of saints, worship, sanctity, saints.

ІНФОРМАЦІЯ ПРО АВТОРІВ

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

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

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

Коновалов Костянтин Володимирович — аспірант Інституту філософії РАН

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»

Лаппо Віолета Валеріївна — кандидат філософських наук, доцент кафедри педагогіки і психології Коломийського інституту Прикарпатського національного університету імені Василя Стефаника

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

ЗМІСТ

Від редакції.....	7
Бондар С.В. Суб'єктивні роздуми про наукові й морально-етичні принципи історика середньовічної української філософії (історико-філософський етос і деонтологія).....	8
Лисий І.Я. Проблема національно-культурної ідентичності української філософії у вітчизняних дослідженнях двадцятиріччя.....	29
Целік Т.В. Українофільство як явище доби романтичного націоналізму та народництва.....	57
Вдовина О.Я. До питання про джерела «Притчі про Сліпця та Хромця» Кирила Туровського.....	75
Киричок О.Б. Церковнослов'янські переклади «Правил Святих соборів» та представлений у них політично-філософський зміст.....	92
Коновалов К.В. Апофатизм отношения в философско-гносеологических воззрениях Максима Грека.....	105
Гудзенко-Александрук О.Г. Духовні ідеали Київської Русі у формуванні морально-етичних уявлень в українській культурі.....	115
Лаппо В.В. «Життя» Святих киеворуської доби в історико-філософському контексті національної культури.....	126
Інформація про авторів.....	140

Наукове видання

Філософські ідеї в культурі Київської Русі. Збірник наукових праць. —
2011. — Вип. 4. — 142 с.

Літературний редактор
Наталія Киричок

Технічний редактор
Сергій Шерман-Короленко

Дизайн і верстка
Наталії Киричок

Підписано до друку 21.12.2011
Гарнітура Асадему СТТ. Друк — різнографія. Папір офсетний.
Формат 60x84/16. Ум. друк. арк. 8,25. Наклад 300.
РВВ Полтавської державної аграрної академії
м. Полтава, вул. Сковороди, 1/3
Зам. № 412