

П. М. Кралюк,
доктор філософських наук, професор

ФІЛОСОФСЬКА ДУМКА НА УКРАЇНСЬКИХ ЗЕМЛЯХ: ІСТОРІЯ ТА СПЕЦИФІКА

РОЗДІЛ 1. ЧИ БУЛА ФІЛОСОФІЯ В УКРАЇНІ? (ІСТОРІОГРАФІЯ ПРОБЛЕМИ)

1.1. Початки вивчення історії філософії в Україні

Питання про існування на українських землях своєї специфічної філософської думки виникло ще в кінці XIX ст. Вперше поставив його Клим Ганкевич (1842-1924). Він здобув освіту у Відні, де в 1868 р. склав докторат. Уже тоді в нього з'явився інтерес до української філософії. У 1869 р. К.Ганкевич опублікував у Кракові, а в 1873 р. перевидав у Ряшеві (зараз це м. Жешув на території Польщі) книгу німецькою мовою «Основні риси слов'янської філософії». Автор, виходячи із гегельянських уявлень, дотримувався думки, що нації – це «інструменти духу, що розвивається протягом століть і прогресує від народу до народу... Одна форма, один ступінь ідеї приходить до свідомості в одному народі таким чином, що цей народ і цей час виражають лише цю форму, в межах якої він створює собі свій універсум і розробляє свій стан» [1]. Творення свого універсуму й осмислення власного стану, власне, є філософією. У тому сенсі можна вести мову про філософію слов'янську. Окремий розділ у роботі К.Ганкевич присвятив філософії українській. Таким чином, уперше постало питання про українську філософію та її історію. До цієї проблеми К.Ганкевич звертався й пізніше. Так, у 1881 р. в Ляйпцігу він видав роботу «Народна філософія малоросів».

Постановка питання про існування української філософії в той час була сміливим кроком. Адже в Австро-Угорській імперії домінувала німецька культурна традиція, представники якої вважали, що слов'янські народи не є філософськими. Тим більше це стосувалося українців, які не мали своєї держави, а їхні землі розділили дві імперії – Російська та Австро-Угорська. Дехто тоді взагалі піддавав сумніву існування українців як окремого етносу зі своєю особливою культурою.

Наступним кроком у дослідженні історії української філософії стали праці Василя Щурата (1871-1948). Шкода, але про цього культурного діяча й педагога в нас знають мало. Студіював він у Львівському та Віденському університетах, де вивчав слов'янську філологію. У 1903-1904 рр. займався в Страсбурзі на філософському семінарі професора Баймкера, де розглядалися питання схоластики епохи Р.Декарта. Викладав у державних гімназіях Перемишля, Бродів, Львова. У 1921 р. відмовився присягати на вірність Польській державі. У міжвоєнний період працював директором приватної гімназії сестер василіаном, яка стала потужним осередком українства. З 1915 по 1923 рр. був головою Наукового Товариства імені Шевченка. У 1921 р. став першим ректором Українського таємного університету у Львові. По суті це була перша вища школа на українських землях, що мала відверто український національний характер. За наукові заслуги В.Щурата обрали в радянській Україні дійсним членом Всеукраїнської академії наук, але в 1930 р. у зв'язку з процесом над членами Спілки Визволення України, коли було засуджено видатних представників української інтелігенції, він у знак протесту зрікся цього членства. У останні роки життя, уже за часів радянської влади, працював директором Львівської бібліотеки Академії наук УРСР, а також викладав у Львівському університеті. У цьому статусі зробив багато для того, щоб частина багаті колекції Оссолінеума залишилася в Україні (Оссолінеум – польська культурна інституція, котра діяла у Львові; до її складу входила велика бібліотека друкованих книг і рукописів; значна частина цієї колекції мала відношення до української культури й історії).

Хоча багато часу й сил В.Щурат витрачав на педагогічну й організаційну діяльність, водночас кваліфіковано займався науковими судіями. Зосереджуючись переважно на питаннях філологічних,

звертався і до філософських проблем. Про це засвідчила його перша наукова праця «Слово Данила Заточника» (1896), яку він присвятив оригінальній пам'ятці давньоруської писемності, що мала філософський характер.

У 1908 р. у Львова побачила світ розвідка В.Щурата «Українські джерела до історії філософії». Автор намагався показати, що візантійський християнський неоплатонізм мав вирішальний вплив як на західноєвропейську, так і українську філософську думку в епоху Середньовіччя й подальші часи: «Ті самі писання християнських схоластиків Сходу, що запліднювали уми філософів Заходу в 11-13 ст., були, починаючи з XI ст., популярні і на Україні, були через довгий ряд віків не лише головною лектурою, але й першими підручниками України. Завдяки тій обставині Україна вже в перші два віки свого духовного життя дихала тією самою науковою атмосферою, оперувала тими самими найвищими поняттями філософії, що й сучасна їй Західна Європа» [2].

Міркування В.Щурата про «схоластичну» основу української філософії заслуговували на увагу. Інша річ, що слово «схоластика» ним трактувалося широко. Під нею розумілася не лише «класична» схоластика аристотелівського типу, а й лектура християнських неоплатоніків, яка, на що справедливо вказував дослідник, мала відношення до становлення філософської культури Західної Європи. В.Щурат закликав звернутися до вивчення «схоластичних» текстів, котрі поширювалися в Україні. На думку вченого, східні отці церкви Іоанн Златоуст, Василь Великий, Григорій Нисський, Григорій Назіанзін належали «від найдавніших часів до найпопулярніших письменників на Україні». З їхніх творів Україна вчилася «мислити по-філософськи». І ми не повинні «соромитися своїх давніх вчителів», оскільки їхні твори були й джерелом мудрості Заходу [3]. В.Щурат навіть написав розвідку про поширення творів Іоанна Златоуста на Русі [4].

Дійсно, у давньоруській філософській думці домінував християнський неоплатонізм. І це домінування, хай навіть приглушене іншими впливами, продовжувало зберігатися в Україні до середини 17 ст. Важливою частиною лектури українських книжників епохи середньовіччя були твори східних отців церкви, звідки черпалися ідеї неоплатонізму. Ці ідеї, відповідно, знаходили вияв у творчості українських авторів.

В.Щурат спробував показати неоплатонівські впливи в деяких оригінальних творах давньоруського періоду. Зокрема, зробив це на прикладі «Послання» київського митрополита Никифора до князя Володимира Мономаха [5], а також «Слова о полку Ігоревім» [6]. Якщо неоплатоністичний характер «Послання» Никифора не викликає сумнівів, оскільки в особі цього автора маємо представника філософської культури візантійського Сходу, то зі «Словом о полку Ігоревім» ситуація виглядала інакше. В.Щурат був переконаний, ніби автор «Слова...» «знався на філософії», а прочитання твору варто здійснювати, використовуючи неоплатонівські ідеї та символіку. Такі погляди вченого щодо «Слова...» сприймалися скептично і не набули поширення. Хоча вони варті уваги, як і вартим уваги є неоплатонівське прочитання «Слова...»

Дослідник вважав, що в 14 ст. відбувається культурна переорієнтація України зі Сходу на Захід, у т.ч. й у плані філософських запозичень. Однак, вказував він, «коли під кінець XIV ст. Україна почала звертатися зі Сходу на Захід, вона, очевидно, не зверталася до чогось такого, що було б для неї незвичайне, нове. З тою мудрістю – а маю на увазі передусім схоластику Західної Європи – вона була вже обізнана. Вага того звороту на Захід лежить у чомусь іншому, а саме – в континуації філософських студій» [7].

Отже, В.Щурат відстоював думку, ніби ще з часів Київської Русі в Україні утвердилася «схоластична», тобто неоплатоністична, традиція, яка отримала своє продовження в часи пізнього Середньовіччя, зазнавши певних впливів із Заходу. Однак ці впливи були «органічними» і сприяли продовженню попередніх філософських студій.

Вчений писав, що в українських православних школах, які постали у кінці 16-17 ст. (Львові, Острозі, Києві та інших містах), викладалася схоластична філософія, подібна до неосхоластики у єзуїтських колегіях. На його думку, помітного впливу схоластики зазнав Петро Могила, який можливо навчався у Франції, в єзуїтській колегії Ле Флеш, а його наставниками могли бути вчителі відомого філософа Рене Декарта.

Вчений закликав вивчати рукописи українських схоластиків, передусім професорів Києво-Могилянської академії, а також анонімних авторів, які можуть виявитися цікавими для істориків філософії. На жаль, наступні українські дослідники проігнорували цей заклик і зосередили увагу на інших моментах. Лише в 60-80 рр. 20 ст. настав період студіювання схоластичних лекцій професорів Києво-Могилянської академії. І хоча схоластика киево-могилянців тепер вже стала частиною «загальноприйнятої» історії української філософії, не можна сказати, що її вивчення, як і загалом вивчення схоластичної філософії на наших теренах, є одним із пріоритетів дослідників. Ця філософія продовжує сприйматись як щось «чуже», таке, що не впливає з суті українського філософствування. Особливо ця «чужість» простежується на фоні культу Г.Сковороди, філософія якого була

антисхоластичною. Хоча в творах цього мислителя присутні неоплатоністичні ідеї.

Окрім названих праць, у В.Щурата були в нього інші роботи, які стосувалися української філософської думки. У 1922 р. він опублікував брошуру «Філософська основа творчості П.Куліша», в якій, аналізуючи різні твори письменника, його москвофільську, полонофільську і навіть туркофільську орієнтації, намагався показати, що П.Куліш завжди залишався самим собою, патріотом України, а в основі його підходів лежала етика Бенедикта Спінози [8].

Словом, у особі В.Щурата ми мали глибокого (і головне – оригінального) дослідника, а його студії, незважаючи на контроверсійність, не втратили значення до сьогоднішнього дня. У них вимальовувалася своя оригінальна схема розвитку філософської думки на українських землях, де ця думка розглядалася в річищі європейської культурно-філософської традиції.

В.Щурат не створив синтетичної праці з історії української філософії. Що стало на заваді цьому, можна лише гадати – чи його зайнятість педагогічними справами, чи якісь інші причини. Але створення подібної праці було на часі. Таку синтетичну працю запропонував молодший сучасник В.Щурата Д.Чижевський.

Звісно, історія не визнає умовного способу. Але якби В.Щурат створив синтетичну працю з історії філософської думки в Україні, розвиток історико-філософських досліджень в нас міг піти дещо іншим шляхом. Адже підходи В.Щурата принципово відрізнялися від підходів Д.Чижевського.

У кінці 19- на початку 20 ст. окремі аспекти розвитку української філософської думки розглядалися в творах літературознавчого характеру. Це бачимо в синтезах історії української літератури М.Грушевського та М.Возняка. Цим питанням увагу приділяв І.Франко. Чимало його студій, у т.ч. докторські дисертації, були присвячені релігійно-філософським творам, які поширювалися в Україні в епоху Середньовіччя. Це – апокрифічна література, пам'ятки полемічного письменства, перекладні твори тощо. Варто відзначити й такого літературознавця, як М.Сумцов. Працюючи над історією української літератури 17 ст., він написав монографічні дослідження про українських релігійних письменників І.Галатовського, І.Гізеля, І.Вишенського, Л.Барановича. На основі цих матеріалів уже за радянських часів була опублікована його «Історія української філософської думки» [9]. З'явилося кілька розвідок, присвячених Г.Сковороді та його поглядам, зокрема, монографії В.Ерна та Д.Багалія [10].

Отже, на початку 20 ст. був зібраний відповідний історико-філософський матеріал, відбулося його часткове осмислення. Це заклало основу для створення синтетичної праці з історії філософії в Україні.

1.2. Схема історії філософської думки на українських землях Д.Чижевського

Як уже відзначалося, першу синтетичну працю з історії філософії на українських землях запропонував Дмитро Чижевський. Саме вона протягом тривалого часу визначала і продовжує визначати основні підходи до вивчення проблем розвитку української філософії. Щоб зрозуміти цю працю, її особливості, варто звернутися до характеристики особи автора.

Д.Чижевський належить до видатних славістів ХХ ст. Після себе залишив чимало праць зі слов'янознавства. Частина з них присвячена історії філософської думки слов'янських народів. Вчений навіть виношував ідею створити історію слов'янської філософії. Проте так і не реалізував її.

Він ніби знаходився на перетині трьох культур – української, російської та німецької. Виявляв інтерес до культур чеської та словацької. Це обумовлювалося обставинами його життя.

Д.Чижевський народився 1894 р. в місті Олександрія Херсонської губернії (зараз Кіровоградська область України). Батько його, Іван Костянтинович, належав до дворян, мав вищу військову освіту, служив у російській армії. Мати майбутнього вченого, Марія Дмитрівна Єршова, також мала вищу освіту, закінчила Петербурзьку Академію мистецтв. За

походженням була росіянку. Батьки приділяли велику увагу вихованню й освіті дітей. У родині, очевидно, панувала російська мова. Хоча там з повагою ставилися до української культури. У домашній бібліотеці Чижевських знаходилися українські книжки, зокрема, нецензуроване видання «Кобзаря». Звісно, тодішня школа прилучала молодого Д.Чижевського до культури російської. З автентичною українською культурою йому вдалося познайомитися в сільській місцевості. Щороку сім'я Чижевських проводила літні місяці в своєму невеликому маєтку в селі Секретарівка біля Олександрії, де хлопець спілкувався з селянами та їхніми дітьми. Там він із захопленням слухав народні оповіді про нечисту силу. Звідси його посилений інтерес до містики [11]. У зрілому віці Д.Чижевський чимало уваги приділяв творчості Г.Сковороди, в якій вбачив чимало містичних моментів, а також творчості М.Гоголя й німецьких містиків, передусім Я.Беме.

У 1911-1913 рр. Д.Чижевський навчався в Петербурзькому університеті на фізико-математичному факультеті. Як не парадоксально, але саме в цей час він «став українцем». У 1912 р. демонстративно в листуванні й особистому спілкуванні переходить на українську мову [12]. Щоправда, це був, швидше, крок політичний. Ним майбутній філософ виразив протест проти рішення Державної думи про заборону викладання в народних школах українською мовою.

Клімат Петербургу виявився несприятливим для Д.Чижевського. Це стало однією з причин того, що в 1913 р. він перевівся до Київського університету. Хоча цей університет знаходився на українських землях, він з самого початку був створений як оплот російськості. Таким і залишався до кінця існування імперії Романових.

Переведення до Київського університету співпало в Д.Чижевського зі зміною наукових інтересів: замість природничих наук він починає студіювати науки гуманітарні. При цьому виявляє інтерес до філософії. У Київському університеті відвідує філософський семінар Василя Зеньківського. Останній звернув увагу Д.Чижевського на творчість Г.Сковороди, П.Юркевича, М.Гоголя та Ф.Достоевського. Надалі ці філософи й письменники опиняються в центрі зацікавлень вченого. Також Д.Чижевський слухав курс філософії Олексія Гілярова – одного з найвизначніших російських філософів того часу, який намагався примирити «істини розуму» з «істинами серця» [13]. У майбутньому Д.Чижевський теж цікавитиметься такою проблематикою, вестиме мову про «філософію серця» як засадничий момент української філософської думки.

Говорячи про вплив В.Зеньківського та О.Гілярова на Д.Чижевського, варто мати на увазі, що ці мислителі представляли російську філософську традицію. Щодо Д.Чижевського, то в плані філософському він залишався русофілом. І це русофілство далось

знати в його дослідженнях з історії української філософії.

Русофільські симпатії знайшли вияв і в його політичній орієнтації. У 1913 р. Д.Чижевський вступив у Російську соціал-демократичну робітничу партію (меншовиків). Був її представником у Центральній Раді – вищому законодавчому органі Української Народної Республіки. У 1918 р. як її член голосував проти проголошення незалежності України [14]. Через цей факт деякі українські діячі сприймали Д.Чижевського з осторогою. А він, навіть перебуваючи на еміграції в Чехії серед національно орієнтованих українців, так і не став учасником українського національного руху, воліючи залишатися нейтральним науковцем. Хоча, звісно, цей нейтралітет був відносним.

У 1921 р. Д.Чижевський, вважаючи, що більшовицька диктатура в майбутньому буде лише посилюватися, разом зі своєю дружиною Лідією Маршак, яка походила з єврейської купецької родини і була його товаришем по партії, емігрував до Німеччини. Їм допоміг брат Лідії, Якоб Маршак, що жив у Гейдельберзі. Німеччина стала для Д.Чижевського «другою батьківщиною». Тут він здобув ґрунтовну філософську освіту. Спочатку в Гейдельберзі слухав лекції німецького філософа-екзистенціаліста Карла Ясперса. У 1922 р. переїхав у Фрайбург і почав студіювати в Едмунда Гуссерля. Останній звернув увагу на Д.Чижевського й виділяв серед своїх учнів, характеризуючи його як «непересічну особистість». Окрім того, Д.Чижевський слухав лекції інших відомих німецьких філософів, зокрема, Г.Ріккєрта, М.Гайдеґґера та інших [15].

Важливим етапом у житті Д.Чижевського став празький період (1924-1932 рр.). У Празі Д.Чижевський працював в Українському вільному педагогічному інституті ім. М.Драгоманова, читаючи там філософські дисципліни. Водночас викладав філософію в Українському вільному університеті, де в 1929 р. захистив дисертацію «Гегель і французька революція». Спілкуючись з українськими культурними й громадськими діячами, що перебували на еміграції, а також українськими студентами, Д.Чижевський зацікавився українською проблематикою. 1926 р. видав у Празі роботу «Філософія на Україні. Спроба історіографії питання», за яку вчена рада Українського вільного педагогічного інституту надала йому звання професора. Наступного, 1927 р., написав «Нариси з історії філософії на Україні». Проте цей рукопис загинув. Лише в 1929-1930 рр. Д.Чижевський відновив «Нариси...», а в 1931 р. їх опублікував [16].

Він не вважав дану роботу вагомим науковим дослідженням. Ця праця, писав вчений, «постала як плід часів мого дозвілля..., історія філософії на Україні не є головною темою моїх студій..., тому той матеріал, який я подаю, не може вважатися завершенням і викінченням наукової праці в цій галузі, а навпаки – скоріше має на меті пробудити

цікавість і увагу до цієї галузі дослідження, що досі оминалась україністикою. Лише згадка про Сковороду є резюме значно більшої спеціальної моєї праці» [17]. Також, відзначав автор, деяким особам (Ф.Прокоповичу, Д.Велланському, С.Гогоцькому) він не приділив належної уваги.

Проте саме ця «незавершена» робота Д.Чижевського викликала найбільший інтерес. Вона неодноразово перевидавалася. До цієї роботи зверталися й звертаються дослідники української філософії. Навіть у радянській Україні, де Д.Чижевський був під заборону як «український буржуазний націоналіст», про цю роботу знали і вона інспірувала історико-філософські дослідження.

У празький період Д.Чижевський виявляє посилений інтерес до творчості Г.Сковороди. Результатом цих зацікавлень стала його монографія «Філософія Г.Сковороди», видана в 1934 р. у Варшаві. У ній він особливу увагу звернув на паралелі між Г.Сковородою та німецькими містиками.

З 1932 р. вчений працював в університеті м. Галле. Тут захистив докторську дисертацію «Гегель у Росії» й видав відповідну монографію, написав низку праць, присвячених окремим постатям чеської та словацької філософії.

У архівах Галле Д.Чижевський знайшов латиномовні твори українських авторів, зокрема, латинські поезії Ф.Прокоповича. Однак опрацювання й осмислення цих творів не стало для нього пріоритетною ділянкою в дослідницькій роботі.

Працюючи в Галльському університеті, Д.Чижевський визначив для себе напрямок досліджень, який назвав «германославістика». Предметом його досліджень став вплив німецької культури (передусім філософії) на культури слов'янські. Проте з початком Другої світової війни вчений свідомо перестає публікувати роботи з «германославістики», оскільки це могло трактуватися як намагання обґрунтувати претензії гітлерівської Німеччини на слов'янські землі.

У післявоєнний період Д.Чижевський жив і працював деякий час у Західній Німеччині в Марбурзі (1945-1949). Це були складні для нього часи. Та він не покидав наукової праці. Написав низку робіт зі славістики, передусім русистики, продовжив студії над історією російської філософської думки. Зокрема, його цікавили філософські погляди Достоєвського та Чаадаєва.

Наступний період у житті Д.Чижевського – це час, коли він жив у Сполучених Штатах Америки і працював на кафедрі славістики в Гарвардському університеті (1949-1956). Значна частина його праць даного періоду стосувалася русистики. Вчений написав низку робіт про Миколу Гоголя, серед них були й такі, в яких розглядалися суспільно-

філософські погляди письменника.

У Сполучених Штатах, незважаючи на високий рівень життя, Д.Чижевський відчував себе не дуже комфортно. Його тягнуло в Німеччину, інтелектуальна атмосфера якої йому подобалася. У 1956 р. повертається в Західну Німеччину до Гейдельберґа. Завдяки допомозі свого приятеля, декана філософського факультету місцевого університету Г.Гадаммера отримав запрошення на щойно засновану кафедру славістики. До самої смерті в 1977 р. Д.Чижевський працював у Гейдельберзькому університеті [18]. Здійснюючи дослідження переважно в сфері літературознавства, приділяв увагу й питанням історії філософії. У гейдельберзький період ним були написані роботи «Свята Русь. Історія російської думки 10-17 ст.», «Росія між Сходом і Заходом. Історія російської думки 18-20 століть», «Сковорода. Поет. Містик. Мислитель» тощо.

Як бачимо, Д.Чижевський дистанціювався від «української справи». У цьому він помітно відрізнявся від В.Щурата. З одного боку, це ніби було добре. Дослідник міг уникнути непотрібної національної заангажованості, більш об'єктивно глянути на філософські процеси в Україні. Але, з іншого, таке дистанціювання, підсилене проросійськими та пронімецькими симпатіями, вело до недооцінки деяких явищ української культури, а то й до тенденційного їх осмислення.

Учений трактував історію слов'янської філософської думки, в т.ч. української, в дусі німецької класичної філософії. Це, наприклад, простежується у вступі до його «Нарисів...». Коли писалася робота, Д.Чижевський ще виношував план створити загальний огляд історії слов'янської філософії. Тому вступ мав більш загальний характер і стосувався не лише української філософії, а й загалом філософської думки слов'янських народів.

Д.Чижевський вважав, ніби існує загальна лінія філософського розвитку, котру трактував як «процес збільшення кількості вірних тверджень та спростування і відкидання невірних» [19]. Сама ж лінія філософського розвитку в різні епохи «проходить через різні країни, через різні нації. Іноді лінія філософічного розвитку кілька разів повертається до тієї самої нації, іноді проходить через неї лише один раз» [20]. У цих міркуваннях не складно помітити прогресивістський погляд на історію культури, представлений, зокрема, Гегелем. Згідно з цим поглядом, існує єдине людство, яке розвивається в одному напрямку. Правда, воно складається з окремих націй. На якомусь етапі одна нація може виступати в ролі лідера, в інший час – інша. Це стосується й філософії. При цьому саме в філософії відкриваються «глибини національного духу».

Вчений загалом невисоко оцінює філософський спадок слов'янських народів. «Коли ми говоримо, – пише він, – що лінія

філософічного розвитку переходить із країни до країни, то це твердження не торкалося ані України, ані інших славянських народів, бо ще не траплялось в історії розвитку філософії, щоб «великий філософ» – чи то українець, чи то представник якоїсь іншої слав'янської нації – утворив синтезу світового значіння. «Світового значіння», себто яка була б вихідним пунктом дальшого філософічного розвитку в світовому масштабі» [21]. Д.Чижевський вважав, що слов'янська філософська думка знаходиться на початковому етапі: «...в межах національних у слав'ян і досі поруч з чистими теоретиками можуть бути поставлені мисленники, які тільки намічали ідеї, тільки кидали думки, не продумуючи їх до кінця, не даючи їм останньої філософічної обробки. Так починався розвиток у більшості народів старого і нового часу» [22].

Загалом вчений дотримувався думки, що національне обличчя філософії того чи іншого народу в повній мірі виявляється лише в філософських системах великих мислителів. Слов'янські ж нації в плані філософському ще не розкрилися. «...ми знаходимось, – писав він, – в досить скрутному становищі, коли захочемо схарактеризувати українську філософічну думку, бо ми можемо з певністю сказати, що маємо тут справу лише з початками і наміченням думок, які можуть бути розвинені в дальшій філософічній творчості українських мисленників майбутнього. Власне, так само стоїть справа і в інших слав'ян. Ані релігійна філософія у росіян, ані «месіанізм» у поляків теж не досягли такого рівня, щоб можна було говорити про світове їх значіння». Зрештою, робив висновок вчений, «слав'янській... філософії треба ще чекати на свого «великого філософа». Тоді те оригінальне, що, може, є в зародку в творах дотеперішніх слав'янських мисленників, виступить у весь зріст, відкривши глибини національного духа, не лише перед усім світом, а й перед народом самим» [23].

Незважаючи на таку оцінку філософської думки слов'янських народів, Д.Чижевський вважав, що вона має майбутнє і настане час, коли в слов'ян з'являться свої «великі філософи», а, отже, лінія філософського розвитку буде проходити через ці народи.

Щодо схеми Д.Чижевського розвитку української філософії, то вона, якщо відкинути деякі нюанси, зводиться до наступного. Початки філософствування в Україні вчений відносить до часів Київської Русі, коли було прийнято християнство. Тепер ця думка стала майже «аксіомою» і практично не піддається сумніву. Після прийняття християнства русичі мали змогу ознайомитися з філософськими творами, котрі переважно приходили з Візантії й були неоплатонівськими за своїм характером. Д.Чижевський навіть присвятив окремі студії цьому питанню [24].

Є в нього й студії, присвячені поширенню західноєвропейської філософії на українських землях у 15-18 ст., поглядам Івана

Вишенського, процесам, що відбувалися в українській культурі 17 ст. [25]. Однак, вважав учений, ні в часи Київській Русі, ні в пізніші періоди говорити про оригінальну філософію на українських землях не доводиться. Аж до 18 ст. в Україні маємо не філософію, а «навчання філософії». Першим українським «повноцінним» і оригінальним філософом був Г.Сковорода. Вивченню його творчості Д.Чижевський приділив багато уваги й об'єктивно сприяв творенню культу Г.Сковороди як філософа. Хоча до нього постать Г.Сковороди була вже достатньо «розкрученою». Йому присвятили, як відзначалося вище, монографічні дослідження В.Ерн та Д.Багалій. А деякі представники російської релігійної філософії кінця 19 – початку 20 ст. вбачали в особі Г.Сковороди свого попередника і, відповідно, він розглядався ними як «російський філософ». Г.Сковороді Д.Чижевський приділив найбільше уваги в «Нарисах...», а також, як уже зазначалося, написав спеціальну монографію про нього [26]. Г.Сковорода, на думку вченого, перший і один з найвизначніших представників «філософії серця», яка є ніби «центральною» в українській філософській думці. Чільними її представниками також вважав М.Гоголя й П.Юркевича. Цим мислителям у «Нарисах...» присвятив окремі розділи, які майже співмірні розділу про Г.Сковороду. Також до числа представників «філософії серця» Д.Чижевський зараховував Т.Шевченка й П.Куліша. Був схильний представляти їх (особливо П.Куліша) як філософів і написав кілька статей, де аналізував їхні погляди [27].

Разом з тим Д.Чижевський приділяв велику адептам німецької класичної філософії, які або діяли в Україні, або походили звідси. Цьому питанню в «Нарисах...» відводився окремий розділ, про це йшлося і в деяких статтях вченого [28]. Розглядаючи впливи німецької класичної філософії в Україні, Д.Чижевський, здебільшого, акцентував увагу на тих професійних філософах, які працювали у вищих навчальних закладах Російської імперії. І водночас ігнорував філософську думку в Львівському й Чернівецькому університетах. Винятком був хіба що П.Лодій, та й то, певно, через те, що в другій половині свого життя опинився в Росії і видав тут деякі твори філософського характеру.

Загалом схема історії філософії на українських землях, запропонована Д.Чижевським, мала низку «білих плям». Поза полем його зору опинилася філософська думка в Києво-Могилянській академії. Правда, у той час, коли Д.Чижевський писав свої «Нариси...», вона була маловідомою, а джерела, які давали змогу її вивчати, переважно знаходилися в архівах і практично не були відомі науковій громадськості. Також у той час зберігався стереотип, відповідно до якого філософія киево-могилянців є схоластичною, «мертвою» і не заслуговує на увагу. Та все ж треба віддати належне Д.Чижевському: він виявляв інтерес до цієї філософії. Його цікавили філософські погляди Ф.Прокоповича. Можливо, якби вчений продовжив свої дослідження в галузі історії української

філософії, то йому б вдалося «закрити» цю прогалину.

Дещо дискусійними видаються міркування Д.Чижевського щодо «філософії серця», котру він представляє як «сутнісний» і «головний» напрямок української філософії. Все, що виходило за межі цієї філософії, його мало цікавило. Дискусійним видається й намагання представити М.Гоголя як одного з представників «філософії серця» на рівні з професійними філософами.

Ще одним «вузьким місцем» схеми Д.Чижевського було те, що він вів мову переважно про процеси, що відбувалися на землях «російської» України. Галичина, Буковина, Закарпаття випали з його поля зору. Читаючи «Нариси...», складається враження, що філософської думки на цих землях майже не було. Тут свідомо чи несвідомо виявилися проросійські симпатії Д.Чижевського.

Наприклад, вчений чимало приділив уваги постаті німецького філософа Й.Б.Шада, який кілька років викладав філософію в новозаснованому Харківському університеті. Навіть зараз в підручниках історії української філософії Й.Б.Шад фігурує як один із її представників. Хоча він був за походженням німцем, представляв німецьку філософську традицію, для філософствування використовував латинську й німецьку мови – тобто до української культури не мав прямого відношення. Водночас ні в «Нарисах...» Д.Чижевського, ні в сучасних підручниках історії української філософії нічого не говориться про видатного філософа-просвітника, сучасника Й.Б.Шада Гуго Коллонтая, який народився в Україні, певний час жив тут, був одним із організаторів Кременецького ліцею – предтечі Київського університету.

Д.Чижевський, як говорилося, не вважав, «Нариси...» фундаментальною роботою. На його думку, це лише початок, який повинен мати продовження. Проте дослідники історії української філософії, використовуючи «Нариси...» й, відповідно, схему Д.Чижевського, не завжди це враховували.

«Нариси...» були доведені до кінця 19 ст. 20 ст. Д.Чижевський не зачепив. Правда, учений цікавився процесами, що відбувалися в суспільно-філософській думці України 20 ст., а також окремими постатями. Серед них на одне з перших місць ставив В.Липинського, зазначаючи, що В.Липинський «дає систему філософічно уgruntованої політики» і для нього «політика є виявом вічних, глибоких тенденцій та законів історичного процесу взагалі» [29]. Погляди В.Липинського, вважав Д.Чижевський, заслуговують на окреме монографічне дослідження.

Цікавився він і поглядами Володимира Вернадського. Хоча останнього вважають представником російської науки, за походженням він був українцем, зробив чимало для розбудови українських наукових інституцій, зрештою, в його поглядах зустрічаємо вияв українського світосприйняття. Цьому вченому Д.Чижевський присвятив окрему статтю [30].

Незважаючи на велике значення праць Д.Чижевського для розвитку історії філософії України як наукової дисципліни, запропонована ним схема та концептуальні підходи (на це вказувалося вище),

були далеко не бездоганні. По-перше, Д.Чижевський утвердив думку про меншовартість української філософії. Принаймні така думка чітко простежується в його міркуваннях, що українські землі не дали великого філософа і що через ці землі ніколи не проходила основна лінія філософського розвитку. По-друге, історію філософської думки в Україні, зокрема, в своїх «Нарисах...», Д.Чижевський подав у скороченому, препарованому вигляді. Хоча на повноту викладу вчений і не претендував. Ним була проігнорована філософія на українських землях у часи античності, не особливо зверталася увага на період культурного піднесення в кінці 16 – першій половині 17 ст., а також, як зазначалося, з його поля зору випали діяльність Києво-Могилянської академії і ті мислителі 19 ст., які жили й працювали на Галичині, Буковині та Закарпатті.

1.3. Історико-філософські дослідження в другій половині ХХ ст.: дискусія-діалог вчених української діаспори та радянської України

Період після Другої світової війни позначився новими тенденціями в розвитку української суспільної та філософської думки, що було пов'язано, зокрема, з політичними змінами. Це стосувалося й досліджень у сфері історії української філософії. У даний час майже всі українські землі опинилися в складі Радянського Союзу. Українські культурні центри, які функціонували на західноукраїнських землях, припинили свою діяльність. У кращому випадку їх радянлізували. Перестали діяти й українські культурні осередки в країнах Центральної Європи, які опинилися в сфері впливу СРСР. Деякі з них перенесли свою діяльність у країни Західної Європи та Сполучені Штати Америки.

Друга світова війна призвела до нової хвилі української еміграції в країни Заходу. Переважно це були політичні емігранти, які пройшли горнило складної боротьби. Основну увагу вони зосереджували на створенні емігрантських політичних інституцій, які б вели боротьбу з радянською владою. Щодо інституцій культурного плану, то їм приділялася менша увага.

В українських емігрантських колах, у межах створюваних ними інституцій здійснювалися певні філософські дослідження на професійному рівні [31]. Хоча говорити про якісь суттєві напрацювання не доводиться. Тут доречно навести міркування Володимира Олексюка, одного з професійних філософів діаспори: «Чи наша українська нація культивує філософію?» – ставив він питання. І давав таку відповідь: «... де і коли відбувалися з'їзди українських філософів, на яких би наші філософи сказали щось українському суспільству про філософію у житті української нації? Якщо таких з'їздів у нас немає, тоді з цього виходить, що в нас немає філософів, а якщо їх нема, то й немає ніякого культивування філософії... Можливо, хтось скаже, в нас були філософи з нашим великим філософом Сковородою на чолі. Так, вони були, але тоді постає наше питання: чи ми їх вчення культивуємо й вдосконалюємо? Відповідь мусить бути негативна...» [32].

Наведені міркування, хоча й стосувалися ситуації загалом, передусім були реакцією на стан філософії в середовищі українських емігрантів. Те саме можна сказати й про стан досліджень історії

української філософії. Звісно, певні напрацювання були. Цими питаннями займалися Олександр Кульчицький, Іван Мірчук, Тарас Закидальський, Володимир Янів, Степан Ярмусь, інші дослідники. Деякими з них були написані статті про українську філософію до «Енциклопедії українознавства».

Схема її розвитку, представлена в статтях цього видання, мало чим відрізнялася від схеми Д.Чижевського. Діаспорні дослідники йшли за цим ученим, використовуючи його напрацювання. «Нариси...» Д.Чижевського були перевидані у післявоєнний період Українським вільним університетом у Мюнхені (1983 р.) й стали настільною книгою для дослідників української філософії в діаспорі.

У статті «Філософія» в «Енциклопедії українознавства» [33] «рисами української збірної ментальності, що знайшли свій вираз у філософських дослідках і шуканнях», називаються «переважання емоційних елементів над раціональними»; «прагнення до синтезу та гармонії..., у висліді чого майже не заступлені серед українців крайні і чіткі філософські системи»; тяжіння до «синкретичної думки і пізнання». Для «українського способу думання» характерною оголошувалася «релігійна настанова», «шукання Бога», «вартостей віри як такої». У даній статті проводилася думка, що «філософське мислення і шукання відповідей на основні життєві питання були притаманні українському народові здавна... Серед українців на загал знаходимо мало «чистих» філософів, зате філософське мислення прикметне для багатьох письменників, митців, істориків, суспільних теоретиків».

Не складно в наведених міркуваннях помітити основні тези Д.Чижевського. Правда, останній акцентував увагу на «чистих» філософах. Автори ж даної статті дають зрозуміти, що «філософське мислення» українців варто шукати також у творах людей, які не належали до професійних філософів, проте заявили про себе на полі культурному. Такий підхід, безперечно, заслуговував на увагу. Інша річ, наскільки і як він був реалізований.

Автори статті «Філософія» не звертають, як і Д.Чижевський, увагу на філософську думку Київської Русі, констатуючи лише той факт, що вона знаходилася під впливом християнського неоплатонізму, представленому в творах східних отців церкви. Філософія як галузь знань, на їхню думку з'являється «щойно з розвитком інституційної вищої освіти в 16-17 ст. і то під впливом західних філософських ідей». Велика увага приділялася особі Г.Сковороди, котрий вважався одним із найвидатніших українських філософів.

Діаспорні вчені, як, зрештою, і Д.Чижевський, в дослідженнях української філософії були зорієнтовані на Захід, прагнули довести, що українська культура й філософія, як частина цієї культури, пов'язані тісно з культурою Західної Європи. У згаданій статті «Філософія» філософська

думка України до кінця 15 ст. розглядається як запозичення з творів «отців церкви», як «мислення, далеке від сучасної йому в Західній Європі спекулятивної схоластики». Однак уже філософія в братських школах та Києво-Могилянській академії характеризуються як переспів курсів, читаних у єзуїтських колегіях. Погляди Г.Сковороди розглядаються як продукт впливу «німецьких університетських міст», а розвиток філософської думки України 19 ст., з точки зору авторів статті, відбувався під впливом німецької класичної філософії. Дійсно самостійним філософом України 19 ст. представляється лише П.Юркевич.

Дослідники української філософії в діаспорі, прийнявши концепцію «філософії серця» Д.Чижевського, зосереджували увагу на дослідженні спадку представників цієї філософії, передусім Г.Сковороди та П.Юркевича [34]. Так, спеціальні праці, присвячені Г.Сковороді, були в І.Мірчука, Т.Закидальського та інших. У них, як правило, робився акцент на містичних та релігійних моментах у творчості філософа, зверталася увага на західні впливи. До творчості П.Юркевича звертався С.Ярмусь, який переклав і видав твори філософа українською мовою [35].

Були спроби проінтерпретувати в філософському плані творчий спадок видатних українських письменників, передусім Т.Шевченка. В принципі тут не було нічого нового. Цим раніше займалися Д.Чижевський, С.Балей та інші. В українській діаспорі післявоєнного періоду в осмисленні творчості Т.Шевченка був зроблений акцент на його релігійності. На ці моменти була звернута увага в монографічних дослідженнях Л.Білецького, Д.Бучинського, інших авторів [36].

Загалом характеризуючи дослідження історії філософської думки в українській діаспорі, можемо констатувати, що в післявоєнний період тут не було запропоновано чогось принципово нового порівняно з напрацюваннями Д.Чижевського. Здійснювані студії можна розглядати як продовження тих тез, думок, які свого часу ним були представлені в «Нарисах...».

Для діаспорних студій притаманна була й певна ідеологічна (антирадянська й антикомуністична) заангажованість, що в контексті існуючих тоді політичних реалій виглядало цілком зрозумілим. Вказана заангажованість виявлялася в намаганні представити українську філософську думку як ідеалістичну та релігійну, а також як таку, що знаходилася під впливом Заходу.

Незважаючи на скромні здобутки української діаспори в дослідженні історії української філософії в післявоєнний період, ці студії, з одного боку, продовжили традиції досліджень, що були започатковані в 20-30-их рр. ХХ ст.; з іншого, стали серйозним стимулом для студій над українською філософією в радянській Україні.

Ситуація з цими студіями була непростюю. У 20-х рр., у період «українізації» були зроблені спроби розпочати широкомасштабні

дослідження з історії української філософії. Це якраз робилося тоді, коли цими питаннями в Празі зайнявся Д.Чижевський. Не виключено, що паралельне зацікавлення дослідженням української філософської думки в радянській Україні стало «відповіддю» на дослідження Д.Чижевського. Адже радянські служби уважно слідкували за тим, що відбувалося за кордоном в емігрантських середовищах і намагалися оперативно реагувати.

У 1926-1927 рр. в Харкові вийшла згадувана «Історія української філософської думки» М.Сумцова. Там само, в Інституті марксизму, були визначені наступні теми для досліджень з історії філософії в Україні. Зокрема, передбачалося створити її концепцію історії, вивчити джерела, а також розглянути проблему національної філософії взагалі та української зокрема. Для написання цієї історії були визначені періоди – «Філософія середньовіччя на Україні», «Філософія в Києво-Могилянській академії», «Філософські погляди декабристів на Україні», «Філософські погляди мекфодіївців», «Філософські погляди Шевченка, Франка, Костомарова», «Філософський матеріалізм на Україні до Жовтня», «Філософсько-марксистська діяльність на Україні за роки після Жовтня» [37]. Проте ця амбітна програма не була реалізована.

Геноцид українського народу в 1932-1933 рр., погром української культури та українських культурних, в т.ч. й філософських, інституцій, а пізніше лихоліття Другої світової війни практично зробили неможливим існування, принаймні на професійному рівні, української філософської думки й досліджень у галузі історії української філософії.

Ситуація починає дещо змінюватися в післявоєнний період. У 1944 р. в Київському університеті був відкритий філософський факультет, а в 1946 р. в Києві почав працювати Інститут філософії Академії Наук УРСР. Філософські дослідження проводилися також у Інституті суспільних наук у Львові. Кафедри філософії з'явилися у вищих навчальних закладах. Почав виходити журнал «Філософська думка» (з 1969 р.).

Після смерті Й.Сталіна, у період так званої «відлиги», а потім «застою» (60-80-і рр. ХХ ст.) в філософському житті СРСР й, відповідно, радянської України відбулася стабілізація. У цей час не спостерігалось різких ідеологічних переорієнтацій, які б вели до збурень у таборі професійних філософів. Виникли певні (щоправда, мінімальні) можливості для свободи творчості. Радянський Союз у даний період пішов на зближення із «капіталістичним Заходом». Виникла можливість ознайомлення із культурними, в т.ч. й філософськими, надбаннями західних країн. Однак культурна інформація, що йшла звідти, суворо контролювалася й часто піддавалася критиці.

У такій ситуації в радянських ідеологів виникла потреба «дати відсіч» напрацюванням вчених української діаспори. З'являється не лише низка робіт, де критикувалися «буржуазно-націоналістичні

фальсифікатори», а й пропонувалася продукція, що мала стати альтернативою для культурної продукції діаспори. Так, у 1959-1964 рр. вийшло перше, а в 1977-1985 рр. друге видання «Української радянської енциклопедії». У певному сенсі це була відповідь на видання діаспорної «Енциклопедії українознавства», яка побачила світ у 1955-1984 рр. Подібних прикладів можна навести чимало. Стосувалися вони й студій у сфері історії української філософії.

Науковці радянської України, здійснили низку досліджень та опублікували чимало робіт, які ніби були відповіддю «буржуазно-націоналістичним фальсифікатором». У 1987 р., на початковій стадії так званої «перебудови», в київському видавництві «Наукова думка» побачила світ колективна робота «Філософська думка на Україні: правда історії і націоналістичні вигадки». Зрозуміло, ця праця готувалася раніше, ще в період «застою», як ідеологічне замовлення і показувала, за якими напрямками радянські науковці здійснювали критику дослідників української діаспори. Там читаємо: «Вже в «Нарисі філософії на Україні» (Київ, 1966) на величезному історичному матеріалі було досліджено генезис матеріалістичного напрямку в філософській думці українського народу, показано, що її розвиток протягом віків відбувався через боротьбу матеріалізму й ідеалізму, і тим самим спростовано спроби буржуазно-націоналістичних авторів звести все багатство розвитку філософської думки українського народу до ідеалізму. В названій праці, де вперше висвітлювався на основі марксистської методології розвиток філософії на Україні від найдавніших часів до сьогодення, були зведені в одне ціле, осмислені й підсумовані всі попередні розрізнені дослідження в цій галузі. Внаслідок цього філософська думка на Україні репрезентована як цілісна система наукового знання, в якій стали особливо помітні і менш досліджені проблеми і періоди. Це дало змогу зосередити переважно увагу на їх вивченні. За роки, що минули після видання «Нарису», зроблено чимало для вивчення тих періодів, що раніше не дістали широкого висвітлення в марксистській літературі, зокрема філософської спадщини Києво-Могилянської академії, братських шкіл, Острозького освітньо-культурного центру, філософської думки доби Київської русі. Значна увага була приділена вивченню ідей Реформації, гуманізму, бароко в духовній культурі України» [38].

Дійсно, «Нариси філософії на Україні» представили схему розвитку філософської думки на українських землях, яка базувалася на інших методологічних засадах, ніж схема Д.Чижевського. Показово: навіть назва згадуваної роботи майже співпала з назвою «Нарисів з історії філософії на Україні». Це, а потім інші дослідження робилося як свідоме протиставлення напрацюванням Д.Чижевського. Протиборство з Д.Чижевського послужило «ідеологічною індульгенцією» для радянських дослідників. Їхню діяльність можна було трактувати як таку, що мала на меті «дати відсіч» поглядам цього автора та інших «буржуазно-

націоналістичних фальсифікаторів». Акцент робився на тому, щоб відшукати матеріалістичні тенденції в розвитку філософської думки України, розглянути й належним чином представити філософію Київської Русі, Ренесансу, Реформації на українських землях, братств, Острозького культурного центру й Києво-Могилянської академії. Як відомо, ці сюжети ігнорувалися Д.Чижевським.

У середині 60-х рр. ХХ ст. в Інституті філософії АН УРСР вдалося створити дослідницький осередок, який зайнявся перекладом з латинської мови лекцій професорів Києво-Могилянської академії. Наслідком цієї праці стала публікація творів Феофана Прокоповича, Георгія Кониського, Стефана Яворського, Стефана Калиновського, Сильвестра Кулябки, Мануйла Козачинського, Інокентія Гізеля, Й.Кононовича-Горбацького [39]. Були видані деякі праці українських мислителів кінця ХУІ – початку ХУІІІ ст. [40]. Результати цих досліджень постійно оприлюднювалися на сторінках журналу «Філософська думка», який навіть мав спеціальний розділ «Філософія в Києво-Могилянській академії».

Ця робота переважно здійснювалася В.Нічик та її учнями (М.Кашубою, В.Литвиновим, І.Захарою, Я.Стратій, І.Паславським, В.Андрушком та ін.). Окрім публікацій першоджерел, ними була підготовлена й видана низка монографічних досліджень, у яких висвітлювалися питання розвитку філософської думки і України в 16-18 ст. [41].

Говорячи про цю велику дослідницьку працю, варто мати на увазі низку аспектів. В.Нічик та її учні мусили долати негативні стереотипи щодо Києво-Могилянської академії, які встановилися в українській суспільній думці в кінці 19 – на початку 20 ст. Цей навчальний заклад, здебільшого, трактували як осередок «непотрібної вченості». Негативне ставлення до академії передалося й радянським вченим. До того ж філософія професорів даного навчального закладу була ідеалістичною й мала релігійний характер. Тому її вивчення в системі координат радянської ідеології не виглядало як потрібне і актуальне. Зрозуміло, В.Нічик та її учні мусили йти на компроміси. Однак те, що вони зробили в непростих умовах епохи застою, коли здійснювався тиск на українську інтелігенцію, видається справжнім науковим подвигом [42].

Поряд із дослідженням української філософії 16-18 ст. вчені радянської України починають звертати увагу на філософську культуру Київської Русі. Дослідження в цьому напрямку активізувалися в 80-их рр. 20 ст. З одного боку, це ніби була «ідеологічна відповідь» Д.Чижевському та його послідовникам. Проте були й інші «ідеологічні причини». У 1988 р. виповнювалося 1000 років з часу хрещення Київської Русі. Радянське керівництво вважало, що необхідно здійснити низку заходів, котрі б знизили ефект від святкування релігійного ювілею. Як альтернативу йому

був запропонований вигаданий ювілей 1500-ліття з часу заснування Києва. Під цей ювілей була підготовлена й випущена книга «Філософська думка в Києві», де, зокрема, приділялася увага й давньоруському періоду [43].

У той час у Радянському Союзі дослідження історії, культури Київської Русі було переважно прерогативою російських вчених. Тепер це дозволялося робити в більш широких масштабах вченим із України. Результатом їхніх досліджень давньоруської філософії стали монографії В.Горського [44], С.Бондаря [45], наукові публікації в спеціальних збірниках [46].

Серед персоналій «давнього періоду» дослідники з радянської України переважно звертали увагу на дві особи – Івана Вишенського та Григорія Сковороду. Звісно, ні перший, ні другий не були матеріалістами, більше того твори цих письменників свідчили про їхню релігійність та схильність до містицизму. Однак у радянського керівництва були причини для того, щоб сприяти дослідженню творчості цих авторів (щоправда, в певному напрямку).

І.Вишенський виступав проти Берестейської унії і вже через те розглядався як «прогресивний мислитель». Тим більше, що діаспорні дослідники ставилися до нього негативно. У «Енциклопедії українознавства» він трактувався як «антинауковий полеміст» [47]. У радянській Україні з'явилося кілька перевидань творів І.Вишенського, були опубліковані статті і навіть монографічні дослідження, в яких з літературознавчих позицій давалася характеристика творчості письменника. Були спроби подати його як мислителя чи навіть як філософа. При цьому постать І.Вишенського прив'язувалася до постаті Г.Сковороди [48]. З'явилося навіть монографічне дослідження (автор А.Пашук), де була здійснена спроба проінтерпретувати твори І.Вишенського в філософському плані [49].

Щодо Г.Сковороди, то його особу з'явилося набагато більше робіт. Справа не лише в тому, що для української культури Г.Сковорода став «канонічним філософом», навіть символом філософії. Г.Сковороді, як зазначалося, присвятив багато уваги Д.Чижевський та деякі діаспорні дослідники. Вони запропонували свій образ мислителя, який аж ніяк не задовольняв радянських ідеологів. Йшлося про те, щоб створити образ «радянського» Г.Сковороди, такого собі «селянського філософа» і навіть антиклерикала. Показовою в цьому плані стала радянська іконографія мислителя. На картинах він зображувався в селянській свитці, іноді в оточенні селян, на фоні сільських пейзажів. Відповідно, на «селянські» й «антиклерикальні» моменти зверталася увага в публікаціях про філософа [50].

Якщо в радянській Україні спробували репрезентувати «свого» філософа Г.Сковороду, то інших представників «філософії серця», про

які вів мову Д.Чижевський, здебільшого проігнорували. М.Гоголя розглядали як «прогресивного російського письменника» і уже через те недоцільно було трактувати його як «українського філософа». Окрім того, його тексти, котрі можна розглядати як філософські (передусім «Вибрані місця з переписки з друзями»), вважалися «реакційними». Не надавався до представлення в якості «прогресивного філософа» П.Юркевич, котрий був вихованцем Київської духовної академії й репрезентував ідеалістичну лінію в філософії. Тим більше, що за життя він зазнав критики з боку «прогресивної російської громадськості», вважався представником попівщини та реакціонером. До реакціонерів зараховувався й П.Куліш, якого часто в радянській літературі свідомо протиставляли «прогресивному» Т.Шевченку.

Розвиток філософської думки на українських землях у ХІХ ст., на думку радянських авторів, характеризувався «зміцнення матеріалістичних традицій, посилення боротьби проти ідеалізму і релігії, зародженням і розвитком революційно-демократичної ідеології, початком поширення марксистських ідей» [51]. В основному увага зосереджувалася на постатях, котрі характеризувалися як «революційні демократи». Це – Тарас Шевченко [52], Іван Франко [53], Леся Українка [54]. Хоча велася мова й про інших «прогресивних» авторів – М.Драгоманова [55], П.Мирного [56], М.Павлика [57], М.Максимовича [58]. У 50-60-х рр. 20 ст. вийшла низка монографій, присвячених цим діячам. Правда, в період «застою» дослідження в даному напрямку були згорнуті. Цікаво, що монографічні дослідження про філософські та суспільно-політичні погляди Т.Шевченка М.Новикова й І.Назаренка вийшли російською мовою в Москві й були удостоєні найвищої в Радянському Союзі Ленінської премії. Таким чином «філософія» Т.Шевченка репрезентувалася на всесоюзному рівні. Загалом у роботах про «прогресивних діячів» 19 ст., котрі трактувалися як мислителі й філософи, акцент переважно робився на їхній «революційності», а також «атеїзмі» й «матеріалізмі».

З'явилися також колективні дослідження, що мали на меті представити розвиток філософської думки в радянській Україні [59]. Звісно, вони носили апологетичний характер. У них здебільшого йшлося про утвердження ідей марксизму-ленінізму в Україні, про творчий розвиток цього вчення і т. ін.. Само собою зрозуміло, що автори намагалися обійти «слизькі теми», котрі стосувалися репресій проти філософів у радянській Україні в 30-их рр. ХХ ст. У даних роботах зустрічаємося з нагромадженням цитат із творів класиків марксизму-ленінізму і «важливих» партійних документів, перелік імен радянських філософів та їхніх здобутків. Про якийсь серйозний аналіз у даному випадку не йшлося.

Не оминали радянські автори й українську філософську та суспільно-політичну думку в діаспорі. Вона піддавалася критиці і

характеризувалася не інакше, як «буржуазно-націоналістична». Серед найбільш критикованих авторів були М.Грушевський, Д.Донцов, Д.Чижевський, І.Лисяк-Рудницький [60].

Своєрідним підсумком історико-філософських студій в радянській Україні, що здійснювалися в 60-80-их рр., став вихід у 1987 р. «Історії філософії на Україні». Паралельно з нею з'явилася згадувана монографія «Філософська думка на Україні: правда історії і націоналістичні вигадки», яка виступала ідеологічним виправданням і доповненням цього видання. «Історію...» планували видати в трьох томах. Однак вийшли лише два, які охоплювали дорадянський період. Підготовка третього тому затягнулася. Працівники Інституту філософії не поспішали писати про радянський період, виправдовуючи це тим, що його складно осмислювати. Чимось це нагадувало прихований саботаж. Стрімкий розвиток «перебудови» в кінці 80-х рр. 20 ст. зробив неактуальним матеріал третього тому. Він так і не вийшов. За спогадами В.Лісового, В.Нічик, яка належала до провідних дослідників історії української філософії в радянській Україні, була рада, що цей том не побачив світу [61].

Хоча автори радянських видань з історії української філософії позиціонували себе як методологічних противників Д.Чижевського, насправді їхня схема історії української філософії принципово не відрізнялася від схеми цього науковця. Тут можна погодитися з міркуваннями В.Горського: «Обидві вони, – писав він, маючи на увазі дослідницькі програми з історії української філософії в радянській Україні та діаспорі, – зрештою, є породженням світогляду епохи просвітництва, що, сформувавшись в Європі у XVIII ст., набув домінуючого значення за доби індустріального суспільства XIX ст. Згідно усталеним для цієї епохи поглядом, історія людства розвивається як *однолінійний* процес, що відбувається у єдиному соціальному просторі і спрямовується з глибини віків до сучасності як вищої точки, що замикає вертикаль історичного прогресу. Найближчим генетичним джерелом як для однієї, так і для другої програми була гегелівська історіософія та історико-філософська концепція. Подальша конкретизація її здійснювалася на шляху пошуку тих людських спільностей, що реально визначають спрямованість прогресу. Такими спільностями, з точки зору Д.Чижевського і тенденції, яку він репрезентує, є *нації*, на думку прихильників другої, марксистсько-ленінської програми – *класи*» [62]. Тут варто додати, що і для Д.Чижевського, й для творців радянської схеми історії української філософії була притаманна певна русофільська тенденційність, що, зрештою, теж сприяло зближенню цих схем.

Однак заочна дискусія радянських дослідників з Д.Чижевським (як, зрештою, й будь-яка дискусія в філософії) мала свої позитиви. Радянські вчені звернули увагу на деякі «прогалини» в схемі Д.Чижевського й зайнялися дослідження філософських курсів професорів Києво-Могилянській академії. У колі їхнього зору також опинилася ренесансна й реформаційна думка на українських землях, ідейно-філософський спадок Київської Русі, погляди українських діячів 19 ст., марксистська філософська думка в Україні.

Зараз можна скільки завгодно говорити про «методологічну неправильність» досліджень історії української філософії радянськими науковцями 60-80-их рр. 20 ст., звертати увагу на ідеологічну заангажованість їхніх праць. Хоча їхні «ідейні противники» з діаспори були не менш заангажованими. Якщо для перших ідеологічним концептом виступав комунізм, то для других – націоналізм. У такій ситуації наука ставала «служницею ідеології».

1.4. Шлях до себе: спроби осмислення історії української філософії в часи незалежності [63]

Час перших років існування України як незалежної держави, на відміну від «пізньорадянського» періоду, важко назвати плідним у плані досліджень джерел філософської думки України. На це були причини як загального, так і часткового, внутрішньогалузевого характеру.

Економічні труднощі, руйнування старої, ще сформованої за радянських часів системи академічної науки не сприяли подібним дослідженням, котрі вимагають систематичності й відповідних затрат. Можна також говорити й про нерозуміння новою українською владою потреби філософських студій.

Незважаючи на ці проблеми, продовжувала свої дослідження В.Нічик, яка опублікувала роботи про П.Могили й міжкультурні зв'язки викладачів Києво-Могилянської академії [64]. Її учні і далі досліджували філософську думку 16-18 ст. [65]. Тут варто відзначити В.Литвинова, який переклав і опублікував низку текстів українських ренесансних авторів, а також дослідження, де здійснювалася інтерпретація цих текстів [66]. Монографічні дослідження, присвячені філософській думці Київської Русі, видав В.Горський [67]. М.Верніков, який ще в радянські часи займався дослідженням Львівсько-Варшавської філософської школи, перевидав твори одного із її представників, українця Степана Балея й надрукував розвідки про нього [68]. Звісно, продовжувалися дослідження філософського спадку Г.Сковороди [69]. З'явилися деякі роботи, іноді кон'юктурного характеру, про «філософію української ідеї» та спроби проінтерпретувати погляди видатних діячів української в контексті цієї «філософії» [70].

Почалося дослідження тем, які не мали перспектив у радянські часи. Це вивчення спадку викладачів Київської духовної академії та Київського університету святого Володимира, що належали до ідеалістичного табору [71], поглядів В.Липинського [72], Д.Донцова, І.Лисяка-Рудницького [73], А.Річинського [74], релігійного філософа Г.Костельника [75], репресованих у 30-их рр. ХХ ст. українських мислителів [76].

Актуальним у той час стало руйнування марксистських методологічних підходів та пошук відповідних альтернатив. У таких умовах популярними набули погляди Д.Чижевського, його схема. Буквально в перші роки незалежності України були перевидані «Нариси...» Д.Чижевського (1992 р.), а на сторінках журналу «Філософська і соціологічна думка» та інших журналів публікувалися його роботи й матеріали про нього [77]. У 2005 р. в Києві був виданий чотирьохтомник філософських праць Д.Чижевського. Доступними стали діаспорні видання з історії української філософії, культури, деякі з них були перевидані [78]. Популярною стала концепція «філософії серця» Д.Чижевського. Про зорієнтованість на діаспорних вчених свідчить видання часописом «Хроніка-2000» двохтомника «Україна: філософський спадок століть» (2000 р.).

Історія української філософії почала відносно широко викладатися у вищих навчальних закладах. Закономірно, виникла потреба мати підручники, хрестоматії, іншу навчальну літературу з цього предмету. Одним із перших таких ґрунтовних підручників стала «Історія філософії України», створена під керівництвом М.Ф.Тарасенка та М.Ю.Русина (1994 р.). До її написання були залучені кращі науковці, що спеціалізувалися в цій галузі. У 2008 р. цей підручник був перевиданий із певними змінами під назвою «Історія української філософії».

Автори намагалися створити новий канон історії філософської думки України, який би поєднав напрацювання Д.Чижевського, діаспорних та радянських дослідників. У першому розділі, написаного В.Лісовим, пропонувалося здійснювати осмислення української філософії в контексті її національної культури. «...предметом дослідження в історії української філософії, – зазначалося там, – мають бути такі філософські ідеї, які за тими чи іншими ознаками можуть розглядатися як явище українського культурно-національного життя. Ці ознаки дуже різні: належність автора ідеї до даної нації-етносу, його національна свідомість, мова написання твору, зв'язок з національними культурними традиціями, значення твору в контексті українського національного культурного життя, праця в українських національно-культурних установах і т.д.» [79]

Була запропонована наступна схема викладу історії філософії України. «Передднем філософської думки» чи предфілософією вважалася давньослов'янська міфологія. Цій темі навіть присвячувався окремий розділ. Далі йшов розділ про філософську думку Київської Русі (X-XII ст.), окремо говорилося про її розвиток у XIII-XV ст. У спеціальному розділі розглядався гуманізу епохи Відродження в Україні. В наступному розділі йшлося про Острозький культурно-освітній центр та братські школи, діяльність яких осмислювалася в контексті поширення реформаційних та ренесансних ідей. Окремі розділи присвячувалися філософії в Києво-Могилянській академії та Г.Сковороді. Щодо XIX ст., то тут увага була звернута увага на наступні проблеми й, відповідно, їм були присвячені розділи книги. Це – український романтизм; українська академічна філософія (переважно на українських землях Російської імперії); філософські погляди П.Юркевича; філософська думка другої половини XIX – початку ХХ ст. (В.Лесевич, О.Козлов, О.Гіляров, Г.Челпанов, М.Грот, В.Зеньковський, П.Ліницький); філософія українських революціонерів-демократів, до числа яких, окрім «традиційних» ще за радянських часів Лесі Українки та І.Франка, потрапив і М.Драгоманов. Досить своєрідно, на нашу думку, була викладена історія філософської думки України ХХ ст. Автори до числа провідних філософів зарахували політологічних теоретиків та істориків, присвячуючи їм окремі розділи. Якщо появу розділу про філософію Д.Чижевського або навіть В.Липинського можна зрозуміти, то дуже проблематично виглядає розділ про «філософію національного радикалізму», де йдеться переважно

про погляди Д.Донцова, а тим більше розділ про І.Лисяка-Рудницького, який є автором політологічних та історичних праць. До того ж даний автор переважно писав статті, які балансували між науковістю і публіцистичністю. Завершувався підручник невеликим розділом, де мова йшла про «світоглядно-філософську ситуацію» в радянській Україні в 20-90-их рр. ХХ ст.

Схема викладу в цьому виданні потім була використана І.Огородником та М.Русином при укладенні ними довідника «Українська філософія в іменах» (К., 1997), І. та В. Огородниками в підручнику «Історія філософської думки в Україні» (К., 1999); авторами біобібліографічного словника «Філософська думка України» (К., 2002). Щоправда, при цьому було дещо розширено коло імен.

Ще одним «канонічним підручником» стала книга В.С.Горського «Історія української філософії», яка витримала кілька перевидань. Концепція та схема її викладу принципово не відрізнялася від того, що було в підручнику «Історія філософії України». В.Горський виступав за утвердження культурологічного підходу до історії філософії. Саму ж філософію трактував як складову частину національної культури. «...єдиним реальним критерієм при визначенні обсягу філософських вчень, що є об'єктом дослідження історії української філософії, – писав він, – має бути *національний культурний контекст*, в межах якого здійснюється генезис та функціонування філософської системи, теорії чи ідеї. До сфери історії української філософії, тим самим входять ті вчення, що визрівали на терені культури України, незалежно від того, у якому краї через обставини життя довелося формулювати ці ідеї їхньому авторові. Зрештою, історія української філософії вивчає й ті ідеї, що були створені представниками інших національних культур, але реально функціонували у складі української культури, були сприйняті нею і справили певний вплив на її розвиток» [80].

У цьому підручнику знаходимо розлогу інформацію про філософську думку Київської Русі, гуманістичні й реформаційні ідеї в Україні, про філософію в Києво-Могилянській академії. Окремі розділи присвячувалися Г.Сковороді та П.Юркевичу. Тим самим автор виділяв цих мислителів на фоні інших філософів. При викладенні філософської думки ХІХ ст. увага зверталася на просвітництво, романтизм, діяльність кирило-мефодіївців, громадівців, покоління «Молодої України», академічну філософію. Розгляд української філософської думки ХХ ст. розглядався в трьох окремих розділах, де, відповідно, велася мова про філософські ідеї в творчості діячів української культури початку ХХ ст., філософську думку в радянській Україні та окремо в діаспорі.

З'явилися й інші підручники з історії української філософії. Проте вони мало чим відрізнялися від згаданих – та сама національно-культурна методологія, схема викладу й сюжети.

Не важко помітити, що методологічні підходи в названих підручниках засадничо не відрізнявся від підходу Д.Чижевського, котрий якраз і розглядав функціонування філософії, в т.ч. й української, в національному культурному контексті. Також сюжети історії української філософії, до яких зверталися Д.Чижевський, багато в чому співпадали із сюжетами цих підручників. Правда, на відміну від «Нарисів...» Д.Чижевського, тут були матеріали про філософську думку Київської Русі, ренесансні й гуманістичні ідеї, філософію Києво-Могилянської академії, а також матеріали по ХХ ст. Правда, вказані матеріали не завжди вдало поєднувалися зі схемою Д.Чижевського, яка є цілісною та органічною. Загалом можемо констатувати, що поширені зараз в Україні підручники з історії української філософії – це поєднання (більше чи менш вдале) даної схеми з тими конструктивними напрацюваннями, що були зроблені в радянській Україні у 60-80-ті рр. ХХ ст.

Згадані підручники відіграли свою позитивну роль у поширенні знань з історії української філософії, утвердженні її як повноцінної наукової дисципліни. Однак консервація підходів, запропонованих у цих виданнях (а така тенденція спостерігається), може мати негативні наслідки.

Осмислення історії філософії в національному чи національно-культурному контексті породжує низку проблем. Даний підхід цілком виправданий, якщо йдеться про період модерний, коли сформувалися новочасні нації й відповідні національні культури [81]. Однак він «дає збій» якщо мова заходить про Середньовіччя або Античність. У ті часи зустрічаємося з різними типами етнічних спільнот та їх об'єднань на державно-політичній й конфесійній основі. Для людей того часу важливими були не стільки етнічна, скільки родова, станова, релігійна ідентифікації. Важливим чинником формування культур виступала релігія. Особливо це стосувалося елітарного рівня, до якого належала філософія. Наприклад, про який національний культурний контекст можемо говорити, коли ведемо мову про елліністичну філософію, середньовічну схоластику; філософську думку православних країн, де в богослужбових цілях використовувалася старослов'янська мова; філософію мусульманського Сходу тощо.

Навіть коли йдеться про модерні часи, варто мати на увазі, що українські землі донедавна були колоніями імперських держав. Тому тут була представлена не лише автохтонна культура, а й культури імперські. За таких умов українцям важко було розвивати елітарну культуру, зокрема філософську. Щодо імперських культур, то тут, навпаки, культивувалася елітарність й, відповідно, філософія. Через це виникають проблеми щодо «національної ідентифікації» філософських вчень, поширених на

українських землях у ранньомодерні й модерні часи. Чи можемо ми однозначно віднести до української національної культури філософію Києво-Могилянської академії, Київської духовної академії, академічну чи університетську філософію 19 ст.? Зрештою, чи маємо право вважати українською філософію марксизму, що спеціально насаджувалася в наукових та навчальних закладах радянської України?

Звідси випливає певна термінологічна невизначеність. Одні автори, Д.Чижевський зокрема, вели мову про «філософію на Україні» чи «філософію України». Зараз в підручниках використовується поняття «українська філософія». На думку автора, ці терміни мають право на існування, але їх треба чітко розмежовувати. «Філософія України» – це сукупність усіх «філософій», що існували на наших землях, а «українська філософія» – вузьке поняття, під яким розуміємо національну філософію українців.

Автор, ніскільки не применшуючи значення Д.Чижевського, інших дослідників, що зробили внесок у вивчення історії української філософії, спробував відійти від їхніх схем і запропонувати свою. При цьому ключовим концептом даної схеми виступає поняття *філософська традиція*. Сама ж історія філософії на наших землях розглядається як сукупність філософських традицій, котрі взаємодіяли і конкурували між собою. Такий підхід, з нашої точки зору, дає можливість більш об'ємно та адекватно висвітлити складний процес розвитку філософської думки в Україні.

Примітки

1. Hankiewicz Cl. Grundzüge der slawischen Philosophie. – Rzeszow, 1873. – S.9-10.
2. Щурат В. Українські джерела до історії філософії // Хроніка-2000. – В.37-38. – К., 2000. – С.130.
3. Там само. – С.130-131.
4. Див.: Щурат В. Св. Іван Златоустий на Руси. – Львів, 1908.
5. Щурат В. Українські джерела до історії філософії. – С.132-134.
6. Там само. – С.134-142; Щурат В. Пісня про похід Ігоря Святославовича. – Львів, 1907.
7. Щурат В. Українські джерела до історії філософії. – С.142.
8. Див.: Щурат В. Філософська основа творчості П.Куліша // Хроніка-2000. – В.39-40. – С.92-115.
9. Сумцов Н.Ф. Иннокентий Гизель: К истории южнорусской литературы ХУІІ ст. // Киевская старина. – 1884. – №10; його ж. Иоанникий Галятовский. – К., 1884; його ж. К истории южно-русской литературы. Лазарь Баранович. – Харьков, 1885; його ж. Иоанн Вышенский // Киевская старина. – 1885. – №4; його ж. Історія української філософської думки // Бюлетень Слобідської України. – Ч.2-3. – Харків, 1926-1927. Сучасне перевидання див.: Сумцов М. Історія української філософської думки (фрагменти) // Збірник Харківського історико-філологічного товариства. Нова серія. – Т.7. – Харків, 1998.
10. Багалій Д.І. Український мандрований філософ Григорій Савич Сковорода. – Харків, 1926 (перевидання – К., 1992); Ерн В. Григорій Саввич Сковорода: Его жизнь и учение. – М., 1912.
11. Валявко І. Інтелектуальна біографія Дмитра Чижевського: спроба наукової ретроперспективи // Чижевський Д. Філософські твори: у 4-х тт. - К., 2005. – Т.1. - С.ХІІ.
12. Феденко П. Дмитро Чижевський (1894-1977) // Український історик. - 1978. - №1-3. - С.109-110.
13. Валявко І. Інтелектуальна біографія Дмитра Чижевського: спроба наукової ретроперспективи. – С.ХІV.
14. Wojko-Blochyn J. Dmytro Ivanovyc Cyzevskyj. – Heidelberg, 1988. – S.7.

15. Валявко І. Інтелектуальна біографія Дмитра Чижевського: спроба наукової ретроспективи. – С.ХУ-ХУІ.
16. Про це свідчив сам Д.Чижевський у передмові до «Нарисів з історії філософії на Україні». Див.: Чижевський Д. Нариси з історії філософії на Україні // Чижевський Д. Філософські твори: у 4-х тт. – Т.1. – С.3-4.
17. Там само. – С.4.
18. Валявко І. Інтелектуальна біографія Дмитра Чижевського: спроба наукової ретроспективи. – С.ХХУІІІ.
19. Чижевський Д. Нариси історії філософії на Україні. – С.7.
20. Там само. – С.9-10.
21. Там само. – С.10.
22. Там само. – С.11.
23. Там само.
24. Чижевський Д. Антична література в старій Україні // Чижевський Д. Філософські твори: у 4-х тт. – К., 2005. – Т.2. – С.43-56; його ж. Платон в давній Русі // Там само. – С.57-66.
25. Його ж. Західноєвропейська філософія в старій Україні (ХУ-ХУІІІ ст.) // Там само. – С.97-112; його ж. ХУІІ ст. в духовній історії України // Там само. – С.113-125; його ж. Іван Вишенський // Там само. – С.130-141.
26. Чижевський Д. Філософія Г.С.Сковороди // Чижевський Д. Філософські твори: у 4-х тт. – Т.1. – С.165-388.
27. Його ж. Думки про Шевченка (Естетичні та історико-філософські фрагменти) // Чижевський Д. Філософські твори: у 4-х тт.– Т.2. – С.172-178; його ж. Шевченко і Давид Штраус // Там само. – С.179-191; його ж. Шевченко і релігія // Там само. – С.192-205; його ж. П.О. Куліш – український філософ серця // Там само. – С.206-216.
28. Див.: його ж. Значення Харківського університету в українському духовному житті // Там само. – С.126-129; його ж. Вплив філософії Шеллінга (1775-1854) в Україні // Там само. – С.164-171.
29. Чижевський Д. В'ячеслав Липинський як філософ історії // Чижевський Д. Філософські твори: У чотирьох томах. – Т.2. – С.227-236.
30. Його ж. Натурфілософія В.І.Вернадського // Там само. – С.237-243.
31. Міркування автора щодо розвитку професійної філософії в

- українській діаспорі див.: Кралюк П. Роль діаспори в розвитку української філософської традиції в ХХ ст. // Наукові записки / Історичні науки. – Вип. 9: Матеріали другої міжнародної наукової конференції «Українська діаспора: проблеми дослідження». – Острог, 2007. – С.79-88.
32. Олексик В. Християнська основа української філософії. – К., 1996. – С.32-33.
33. Мірчук І., Маркус В., Лащик Є. Філософія // Енциклопедія українознавства. – Париж-Нью-Йорк, 1980. – Т.9. – С.3509-3515.
34. Див.: Закидальський Т. Досліди в діаспорі над історією української філософії // Філософська і соціологічна думка. – 1993. - №4.
35. Див.: Юркевич П. Вибрані твори. Ідея – Серце – Розум і досвід / Пер. з російського оригіналу С.Ярмуся. – Вінніпег, 1984.
36. Білецький Л. Віруючий Шевченко. – Вінніпег, 1949; Бачинський Д. Християнсько-філософська думка Т.Г.Шевченка. – Лондон-Мадрид, 1962; Власенко-Бойцун А. Релігійні мотиви і назви в творчості Тараса Шевченка. – Міямі Біч-Дітройт, 1989.
37. Юшманов М.З. Матеріали до історії філософських установ на Україні // З історії філософської думки на Україні. – К., 1965. – С.177.
38. Філософська думка на Україні: правда історії і націоналістичні вигадки. – К., 1987. – С.45.
39. Див.: Прокопович Ф. Філософські твори: У 3-х т. – К., 1979-1981; Памятники этической мысли на Украине ХVII – первой половине ХVIII ст. – К., 1987; Кониський Г. Філософські твори: У 2-х т. – К., 1990; Яворський С. Філософські твори: У 3-х т. – Т.1. – К., 1992. Див. також уривки з курсів І.Гізеля (Філософська думка. – 1970. – №1), Й.Кононовича-Горбацького (Філософська думка. – 1972. – №1-3) та ін.
40. Пам'ятки братських шкіл на Україні. – К., 1988. Окремі тексти філософського характеру побачили світ у виданнях серії «Бібліотека української літератури».
41. Див.: Ничик В.М. Феофан Прокопович. – М., 1977; її ж. Из истории отечественной философии конца ХVII – начала ХVIII в. – К., 1978; Кашуба М.В. З історії боротьби проти унії ХVII – ХVIII ст. – К., 1976; її ж. Георгий Конисский. – М., 1979; Захара І.С. Борьба идей в философской мысли Украины на рубеже ХVII-ХVIII вв. Стефан Яворский. – К., 1982; Стратий Я.М., Литвинов В.Д., Андрушко В.А. Описание курсов философии и риторики профессоров Киево-Могилянской академии. – К., 1982;

- В.Литвинов. Ідеї раннього просвітництва у філософській думці України. – К., 1984; Паславський І.В. З історії розвитку філософських ідей на Україні в кінці ХУІ – першій третині ХУІІ ст. – К., 1984; Філософія Відродження на Україні. – К., 1990; Стратій Я. Проблемы натурфилософии в философской мысли Украины ХУІІ в. – К., 1991; Нічик В.М., Литвинов В.Д., Стратій Я.М. Гуманістичні ідеї на Україні. – К., 1991.
42. Про В.Нічик та її наукову діяльність див.: Україна ХУІІ століття: суспільство, філософія, культура: Зб. наук. пр. на пошану пам'яті проф. Валерії Михайлівни Нічик. – К., 2005. – С.9-51.
43. Философская мысль в Киеве: Историко-философский очерк. – К., 1982.
44. Горский В.С. Философские идеи в культуре Киевской Руси XI – начала XII в. – К., 1988.
45. Бондарь С.В. Философско-мировоззренческое содержание «Изборников» 1073 и 1076 годов. – К., 1990.
46. У истоков общности философских культур русского, украинского и болгарского народов. Сборник научных трудов. – К., 1983; Человек и история в средневековой философской мысли русского, украинского и белорусского народов. – К., 1987; «Слово о полку Игореве» и мировоззрение его эпохи. – К., 1990.
47. Мірчук та ін.. Філософія // Енциклопедія українознавства. –Т.9. – С. – С.3510.
48. Див.: Від Вишенського до Сковороди. – К., 1972; Пашук А.І. І.Вишенський і Г.Сковорода // Філософська думка. – 1972. - №5. – С.76-83.
49. Пашук А.І. Іван Вишенський – мислитель і борець. – Львів, 1990.
50. Див.: Філософія Г.Сковороди. – К., 1972; Шинкарук В.І. Великий селянський просвітитель // Філософська думка. – 1972. – №5. – С.24-34; його ж. Философское учение Г.Скороды. – Вопросы философии. – 1972. - №12. – С.112-118; Григорій Сковорода – 250. Матеріали про відзначення 250-річчя з дня народження. – К., 1975; Іваньо І.І. Філософія і стиль мислення Сковороди. – К., 1983 та ін.
51. Філософська думка на Україні: правда історії і націоналістичні вигадки. – С.101.
52. Новиков М. И. Общественно-политические и философские взгляды Т.Г.Шевченко. – М., 1961; Назаренко И.Д. Общественно-политические, философские и атеистические взгляды Т.Г.Шевченко. – М., 1961.

53. Брагінець А.С. Філософські і суспільно-політичні погляди І.Франка. – Львів, 1956.; Возняк М.С. Нариси про світогляд І.Франка. – Львів, 1955; Возняк М.С. Велетень думки і праці. – Львів, 1958; Климась М.А. Світогляд І.Франка. – К., 1959; Каспрук А.А. Філософські поеми І.Франка. – К., 1965; Лисенко О.Я. Соціологічні погляди І.Франка. – К., 1953; Пархоменко М.Н. Эстетические взгляды И.Франко. – М., 1966.
54. Головаха І.П. Суспільно-політичні і філософські погляди Лесі Українки. – К., 1953; Костюченко В.А. Гартоване слово (з естетичних поглядів Лесі Українки). – К., 1968; Куликов І.М. Леся Українка – видатний український мислитель-революціонер. – К., 1962.
55. Іванова Р.М. М.Драгоманов у суспільно-політичному русі Росії та України. – К., 1971; Лукаренко В.Л. Світогляд М.Драгоманова. – К., 1965; Скуренко В.Г. Демократичні вчення про державу і право на Україні в другій половині ХІХ ст. (М.Драгоманов, С.Подолінський, О.Терлецький). – Львів, 1966.
56. Євдокименко В.Ю. Суспільно-політичні погляди Панаса Мирного. – К., 1955.
57. Возняк М. Михайло Павлик // Вітчизна. – 1956. – №7; Денисюк І. Михайло Павлик. – К., 1960; Мазенко П.Т. Суспільно-політичні і філософські погляди М.Павлика. – К., 1962; Ящук П. Михайло Павлик: літературно-критичний нарис. – Львів, 1959.
58. Острянин Д. Світогляд М.О. Максимовича. – К., 1960; Марков П.Г. Общественно-политические и исторические взгляды М.А. Максимовича. – К., 1986.
59. Розвиток філософії в Українській РСР. – К., 1968; Торжество ленінських філософських ідей на Україні. – К., 1969; Філософія на Україні періоду будівництва соціалізму. – К., 1980.
60. Окрім уже згадуваної монографії «Філософська думка на Україні: правда історії і націоналістичні вигадки», див. також: Євдокименко В.Ю. Критика ідейних основ українського буржуазного націоналізму. – К., 1968; Чередниченко В.П. Націоналізм проти нації. – К., 1970; Римаренко Ю.І. Буржуазний націоналізм та його «теорія» нації. – К., 1974.
61. Лісовий В. Валерія Нічик: основні напрямки та методологія історико-філософських досліджень // Україна ХУІІ століття: суспільство, філософія, культура. – С.23.
62. Горський В.С. Історія української філософії. – К., 2001. – С.9.
63. Автор свідомо для назви цього підрозділу використав назву філософського есе В.Ф.Жмира «На шляху до себе (Історія

становлення української свідомості)», опублікованому в журналі «Філософська і соціологічна думка» (1991, №1-4). У цьому есе робилася спроба показати процес самоусвідомлення українських інтелектуалів. Ще однією цікавою спробою простежити цей «шлях до себе» стала монографія Ади та Ігоря Бичків «Феномен української інтелігенції: спроба екзистенціального дослідження (Дрогобич, 1997).

64. Див.: Нічик В.М. Петро Могила в духовній історії України. – К., 1997; її ж. Києво-Могилянська академія і німецька культура. – К., 2001; її ж. Симон Тодорський і гебраїстика в Києво-Могилянській академії. – К., 2001.
65. Проблема людини в українській філософії XVI-XVIII ст. / Від. ред. М.Кашуба. – Львів, 1998; Кашуба М.В. Георгій Кониський – світогляд та віхи життя. – К., 1999; Захара І.С. Академічна філософія України (XVII – I полов. XVIII ст.). – Львів, 2000.
66. Див.: Українські гуманісти епохи Відродження. Антологія: У 2-х частинах. – К., 1995; Литвинов В. Ренесансний гуманізм в Україні. – К., 2000; його ж. Католицька Русь. Історико-філософський нарис. – К., 2005; його ж. Україна в пошуках своєї ідентичності. XVI – початок XVII століття. Історико-філософський нарис. – К., 2008.
67. Горський В. Нариси з історії філософської культури Київської Русі. – К., 1993; його ж. Святі Київської Русі. – К., 1994.
68. Див.: Бaley С. Зібрання праць: У п'яти томах. – Львів-Одеса, 2002. – Т.1; Верников М. Слово про академіка Степана Балея // Філософські пошуки. – Львів, 1997. – Вип.IV. – С.4-13; його ж. Бібліографія праць Степана Балея // Там само. – С.16-20; його ж. Проблема особистості в наукових працях Степана Балея // Там само. – С.21-26 та ін.
69. Див.: Сковорода Григорій. Дослідження. Розвідки. Матеріали. – К., 1992; Ушкалов Л.В., Марченко О.В. Нариси з філософії Г.Сковороди. – Харків, 1993; Г.С.Сковорода – видатний український філософ і просвітник. – К., 1994; Сковорода Григорій: образ мислителя. – К., 1997; Сковорода Григорій: ідейна спадщина і сучасність. – К., 2003 та ін.
70. Див.: Забужко О. Філософія української ідеї та європейський контекст: франківський період. – К., 2006 (перше видання 1993 р.). Також див.: роботи про Д.Донцова, В.Липинського, І.Лисяка-Рудницького та інших діячів «українського національного відродження» в: Філософська думка в Україні: Біобібліографічний словник. – К., 2002.
71. Див.: Ткачук М. Філософія світла і радості: Олексій Гіляров. – К.,

1997; Шупик-Мозгова Н. Петро Ліницький: життєвий шлях і духовна спадщина. – К., 1997; Київ в історії філософії України. – К., 2000; Мозгова Н. Київська духовна академія (1819-1920): філософський спадок. – К., 2004.

72. Вячеслав Липинський – ідеолог українського державотворення. – Львів, 2001; Вячеслав Липинський. Історико-політологічна спадщина і сучасна Україна. – К.-Філадельфія, 1994; Галушко К. Консерватор на тлі доби. Вячеслав Липинський і суспільна думка європейських «правих». – К., 2002; Кондратик Й. Релігієзнавча концепція Вячеслава Липинського. – Луцьк, 2002; та ін.
73. Про Д.Донцова та І.Лисяка-Рудницького див. відповідні розділи в підручниках «Історія філософії України» (К., 1994) та «Історія української філософії» (К., 2008), статті в журналах «Філософська і соціологічна думка», «Сучасність» та ін.
74. Колодний А., Саган О. Життя і творчість Арсена Річинського – самовіддане служіння Богу й Україні // Річинський А. Проблеми української релігійної свідомості. – К., 2000. – С.9-47; Духовність народів: Альманах. – Тернопіль, 2002; А.Гудима. Харизма Арсена Річинського. – Тернопіль, 2007.
75. Див.: Кашуба М., Мірчук І. Гавриїл Костельник: філософські погляди. – Дрогобич, 2002.
76. Див.: Роженко М.М. Трагедія академіка Юринця – К., 1996.
77. Див.: Чижевський Д. Липинський В. як філософ історії // Філософська і соціологічна думка. – 1991. - №10.; його ж. До проблеми двійника у Достоєвського // Філософська і соціологічна думка. – 1994. - №5-6; Козак С. Українська романтична історіософія з погляду Д.Чижевського // Там само; Лісовий В. Д.І.Чижевський: онтологія, гносеологія, філософія культури // Там само; Потасва І. Про «філософію серця» в працях Д.Чижевського // Там само; Кримський С. Дмитро Чижевський про національне визначення історико-філософського процесу в Україні // Філософська думка. – 1998. - №3; див. також: Валявко І. Дм. Чижевський – фундатор поняття «філософія серця» // Слово і час. – 1998. – №8; Погорілий А.О. Д.І.Чижевський як історик української філософії // Проблеми філософії. – Вип. 92. – К., 1992; Шкандрій М. Історія, стиль, епоха, культура: до проблем періодизації у Д.Чижевського // Слово і час. – 1995. – №7.
78. Див.: Маланюк Є. Нариси з історії нашої культури. – К., 1992; Шлемкевич М. Загублена українська людина. – К., 1992; Українська культура. Лекції за редакцією Дмитра Антоновича. – К., 1993; Кульчицький О. Основи філософії і філософічних наук.

– Мюнхен-Львів, 1995; Мірчук І. Історія української філософії. – К., 1995. Також були перевидані твори І.Огієнка, В.Липинського, І.Лисяка-Рудницького, що мали переважно культурологічний, історіографічний та політологічний характер.

79. Історія української філософії. – К., 1994. – С.19.

80. Горський В.С. Історія української філософії. – К., 2001. – С.22.

81. Про формування в модерні часи новочасних націй, для представників яких першорядне значення має національна ідентичність, див.: Андерсон Б. Уявлені спільноти. Міркування щодо походження й поширення націоналізму. – К., 2001; Сміт Е.Д. Національна ідентичність. – К., 1994.

Рекомендована література

Горський В.С. Історія української філософії. – К., 2001.

Історія української філософії. – К., 2008.

Історія філософії України. – К., 1994.

Кралюк П.М. Білі плями в історії української філософії. – Луцьк, 2007.

Мірчук І., Маркусь В., Лащик Є. Філософія // Енциклопедія українознавства. – Париж-Нью-Йорк, 1980. – Т.9. – С.3509-3515.

Огородник І.В., Огородник В.В. Історія філософської думки в Україні. – К., 1999.

Українська філософія в іменах. – К., 1997.

Філософська думка України – К., 2002.

Чижевський Д. Нариси з історії філософії на Україні // Чижевський Д. Філософські твори: у 4-х тт. – Т.1. – К., 2005.

Щурат В. Українські джерела до історії філософії // Хроніка-2000. – В.37-38. – К., 2000.

Питання для самоконтролю

1. Хто з дослідників першим підняв питання про існування специфічної української філософії?

2. З яких концептуальних засад виходив В.Щурат, розглядаючи історію філософської думки в Україні?

3. З якого часу, на думку Д.Чижевського, варто вести відлік існування філософії на українських землях?

4. В чому суть схеми історії філософської думки в Україні Д.Чижевського?

5. Як трактувалася історія української філософії вченими діаспори?

6. Які дослідження з історії української філософії проводилися в радянській Україні?

7. Які особливості досліджень історії української філософської думки в часи незалежності України?

РОЗДІЛ 2.

УКРАЇНСЬКА ФІЛОСОФІЯ СЕРЕД ФІЛОСОФСЬКИХ ТРАДИЦІЙ

2.1. Філософія та філософські традиції

Термін «філософія» з'явився в Стародавній Греції. Вважається, ніби вперше його вжив Піфагор. Хоча дехто першість у цьому питанні віддає Геракліту. Та як би не було, дане поняття почало вживатися у 5 ст. до н.е. На цей час і припадає поява філософії.

Дане слово (якщо давати йому буквальный переклад із давньогрецької мови) означає любов до мудрості, любомудріє. Воно набуло поширення не лише в європейських культурах, а й культурах тих народів, які мають відношення до античного спадку. Наприклад, цей термін функціонує в арабській культурі.

Початковий смисл даного терміну був такий. Мовляв, існує незалежна від людини всеохоплююча, «вища» мудрість (софія). Це – першооснови чи першопринципи, які лежать в основі всього, що існує, вічній й незмінній. Повністю пізнати цю мудрість неможливо. Але можна прагнути до неї, любити її. Це й роблять філософи, що «відчувають потяг до мудрості» [1]. Звідси спрямованість європейської культури на «нескінчений процес пізнання»

У європейській філософській традиції вища мудрість трактувалася як у «ідеалістичному», так і «матеріалістичному» планах. «Ідеалісти», зокрема, релігійно налаштовані мислителі, вважали, що вона знаходиться поза видимим (феноменальним) світом явищ, які ми здатні сприймати своїми відчуттями. Це, наприклад, світ ідей Платона, Єдине неоплатоніків чи то Бог християн. «Матеріалісти» ж, навпаки, схильні вважати, що мудрість дається шляхом пізнання видимого світу, його законів.

Але як би не різнилися між собою філософи в плані пізнання вищої

мудрості, характерним для них є те, що вони прагнуть раціонального (тобто базованого на людському розумі) пізнання. Цим філософія відрізняється від деяких інших форм людської рефлексії – міфології, релігії, мистецтва, котрі, як і вона, теж намагаються дати цілісне осмислення світу.

У європейській культурі поняття філософія, незважаючи на її раціональну основу, в різні часи отримувало різне трактування. Платон визначав філософію як пізнання суцього, яке можемо осягнути лише з допомогою розуму. За Аристотелем, вона – дослідження причин і сутності речей. У період Античності під філософією переважно розуміли сукупність раціонально здобутої інформації, корисної для людини. Таке розуміння, наприклад, зустрічаємо в елліністичного історика античної філософії Діогена Лаертського [2]. Тобто філософія фактично ототожнювалася з наукою.

Інше розуміння філософії зустрічаємо в ранньохристиянській літературі, а також у деяких писемних пам'ятках Середньовіччя. У них під філософією розумілася «язичницька мудрість», ворожа християнству. В цьому сенсі філософія сприймалася як єресь, заблудження. Таке розуміння демонстрував ранньохристиянський апологет Тертулліан. «Філософи і єретики, – писав він, – розмірковують про одні і ті самі предмети, плутаючи себе одними й тими ж питаннями. Звідки зло і для чого воно? Звідки взялась людина і як вона виникла?» Проте ці розмірковування не є істинними. Істина поза філософією. «Але що є спільного між Афінами і Єрусалимом, між Академією і Церквою, між єретиками і християнами?» – запитував Тертулліан [3].

Проте з часом у християнстві відбулася реабілітація філософської мудрості. Так, на Заході Європи помітну роль у цій реабілітації відіграв трактат Северина Боеція «Розрада від філософії», який став поширеною лектурою у монастирських бібліотеках [4]. На Сході, у Візантійській імперії, християнські теоретики (отці церкви) зверталися до античної філософської лектури й з часом почали визначати філософію як богопізнання, богоуподібнення та любов до Бога. Зокрема, саме в такому дусі трактував філософію Іоанн Дамаскін: «Філософія є пізнання суцього як суцього, тобто пізнання природи суцього. А ще: філософія є пізнання божого і людського, тобто видимого й невидимого. Далі, філософія є турбота про смерть – як довільну, так і природну. Оскільки... смерть подвійна: по-перше, природна, тобто відокремлення душі від тіла, по-друге, довільна, коли ми зневажаємо дійсне життя і прагнемо до майбутнього. Далі, філософія є уподібнення Богу. Уподібнюємося ми ж Богу через мудрість, тобто істинне пізнання блага, і через справедливість, яка є воздаянням кожному потрібного, і через смирення, яке є вище справедливості, коли ми робимо добро тим, хто ображає нас. Філософія є також мистецтво мистецтв і наука наук, тому що філософія є початок будь-якого мистецтва, і через нею бувають винайдені будь-які

мистецтва і будь-які науки. Далі, філософія є любов до мудрості; але справжня Премудрість – це Бог, і тому любов до Бога – істинна філософія» [5].

У середньовічній мусульманській культурі, яка прийняла та адаптувала елементи культури античності, під філософією переважно розуміли аристотелізм. Останній, не без впливу арабів-мусульман, утвердився в латинській Західній Європі і став основою для схоластичної філософії. При цьому велика увага приділялася аристотелівській логіці та вченні про суще (метафізиці). Така філософія, на думку одного з найбільших авторитетів схоластики Томи Аквінського, мала би стати «службовою дисципліною теології». Її завдання – наблизити істини одкровення до розуміння людини, показати їх несуперечність розумові, відводити сумніви щодо них [6]. Тому в західноєвропейських університетах та інших навчальних закладах вищого типу в епоху Середньовіччя й ранньомодерні часи філософія викладалася як «вступ» до теології.

Схоластика, хоча й зазнавала певних модифікацій, залишалася домінуючою на Заході філософією, починаючи від 13 століття й закінчуючи 18-м. Правда, як альтернатива їй, у 15-16 ст. з'являється ренесансна філософія, що апелювала до традицій Античності й претендувала на представлення «всезагального знання», незалежного від теології. Зрештою в європейській культурі в ранньомодерні часи відбулося поступове відокремлення філософії від богослів'я. Європа ніби повернулася до античних часів і почала розуміти під філософією науку взагалі. Наприклад, відомий англійський природодослідник Ісак Ньютон свою основну працю назвав «Математичні принципи натуральної філософії» (1687). У західних університетах утвердилася традиція присвоювати звання «доктора філософії» спеціалістам з будь-якої галузі знання. Правда, з часом розуміння поняття філософії звужується. У 19 ст. вона існувала на рівні університетському як самостійна та самодостатня дисципліна. Домінуючою в той час у Європі стає німецька класична філософія, передусім гегельянство. Її представники, якщо відкинути нюанси, вбачали в філософії своєрідну «наднауку», котра має на меті розглядати універсальні закономірності. У такому ж дусі трактував філософію марксизм, який став одним із відгалужень-продовжень німецької філософської класики.

У кінці 19 і особливо у 20 ст. в Європі та Північній Америці наступив час філософського плюралізму. З'явилися різні «філософії», котрі, як правило, зосереджуючись на розгляді специфічних проблем – методології та специфіки наукових досліджень (позитивізм), проблемах віри в контексті реалій модерної епохи (неотомізм, російська релігійна філософія), питаннях мови (неопозитивізм), проблемах вияву людського Я (ніцшеанство, екзистенціалізм, психоаналіз) тощо. Відбулася також галузева диференціація філософії. Філософи почали з'ясовувати

найзагальніші засади певних наук. З'явилися філософії фізики, біології, історії, економіки і т.д. і т.п. Логічним виявом цього плюралізму є постмодернізм, представники якого вважають, що будь-яке знання є ціннісно наповненим, а всі системи цінностей повинні розглядатися як рівноправні. У такій ситуації немає підстав вести мову про якусь домінуючу лінію й, відповідно, єдине розуміння філософії.

Той факт, що філософія в різні часи і в різних культурах трактувалася по-різному, необхідно враховувати при вивченні історії філософії. Якщо при її дослідженні братимемо якийсь «еталон» і крізь його призму розглядатимемо процеси, то ризикуємо отримати спотворену картину. Дослідник, розглядаючи той чи інший етап філософського розвитку, мусить виходити з того, як тоді сприймалася й трактувалася філософія. Наприклад, автор не бачить сенсу заперечувати існування філософської думки в Київській Русі, як це робить Д.Чижевський, на тій підставі, що вона не відповідала західноєвропейським стандартам. Важливо, що в культурі Київській Русі функціонувало поняття філософія, а в тогочасних писемних пам'ятках окремі діячі репрезентувалися як філософи – церковний діяч Климент Смолятич, волинський князь Володимир Василькович.

При розгляді філософських процесів варто мати на увазі і те, що коли точні й навіть гуманітарні науки прагнуть до акумулювання об'єктивної інформації, на основі якої формулюються «об'єктивні» закони, надаються практичні рекомендації, то філософія, здебільшого, зайнята більш «високими» проблемами.

Останні є не стільки «об'єктивними», скільки «суб'єктивними». Їхня постановка й вирішення залежать від часу, місця, середовища, в якому живе людина і від того, як вона сприймає оточуючу дійсність. Філософія, даючи відповідь на «вічні» питання (наприклад, що таке світ, як він виник, яке місце в ньому людини і т.п.), не може дати «точну» відповідь. Тому Е.Кант жартома називав історію філософії історією фальшивомонетників. Мовляв, з'являється якийсь філософ і пропонує свою «істинну монету»-філософію. Але через якийсь час приходить його наступник з іншою «істиною».

Оскільки «філософії» осмислюють смисложиттєві проблеми в певний історичний час, у конкретному місці й культурній ситуації, то це робить їх «виявом духу епохи», етносу, нації, «квінтесенцією культури» тощо. Тобто вони відображають культурне життя конкретної спільноти у відповідний час, даючи свою відповідь-«істину» на «вічні» питання. У інших спільнотах чи в інший час це вже не «істина», а фальшива монета.

Завдяки своїй «універсальності» філософія здатна стати важливим ферментом творення символічного світу людини, визначати орієнтири її світогляду, ставати базовим елементом культури. Ми навіть на побутовому рівні вживаємо поняття (ідея, космос і т.п.), які свого часу

були запропоновані філософами і в яких було закладене відповідне сприйняття реалій світу.

З допомогою філософії людські спільноти (етноси) здатні не лише осмислювати своє буття, а й здійснювати культурну експансію, нав'язати власний символічний світ, своє світосприйняття іншим, менш розвинутим народам, тим самим здійснюючи їхнє мирне завоювання. Народи, що мають розвинуті філософські системи, це народи-лідери, а розвинутість філософії – своєрідний показник розвитку народу.

Як уже зазначалося, термін філософія з'явився орієнтовно в 5 ст. до н.е. Зрозуміло, поява терміну засвідчує, що дане явище уже існувало і навіть набуло певного розвитку. Хоча ми маємо обмежене коло достовірних джерел про той час, все ж можемо твердити, що саме в середині I тис. зароджується філософія як принципово новий тоді спосіб осмислення світу. Даний період німецький філософ-екзистенціаліст Карл Ясперс назвав «осьовим часом». Це поняття ввійшло як у історію, так і культурологію й зараз часто використовується в європейській гуманітаристиці.

К.Ясперс вважав, що в середині I тис. до н.е. відбувся великий духовний переворот. «У той час, – писав він, – відбувається багато незвичайного. У Китаї жили тоді Конфуцій та Лао-цзи, виникли всі напрямки китайської філософії, мислили Мо-цзи, Чжуан-цзи, Ле-цзи й велика кількість інших. У Індії виникли Упанішади, жив Будда, в філософії – в Індії, як і в Китаї, – були розглянуті всі можливості філософського осягнення дійсності, аж до скептицизму, матеріалізму, софістики й нігілізму; в Ірані Заратустра учив про світ, де йде боротьба добра зі злом, в Палестині виступали пророки – Ілія, Ісайя, Єремія та Другоісайя; в Греції – це часи Гомера, філософів Парменіда, Геракліта, Платона, трагіків, Фукідіда та Архімеда. Все, що було пов'язане з цими іменами, виникло майже одночасно протягом кількох століть у Китаї, Індії та Заході незалежно одне від одного».

Незважаючи на певні історичні «натяжки» та спрощення окремих явищ, з К.Ясперсом можна погодитися. Дійсно, починаючи з середини I тис. до н.е. в житті цивілізованих народів відбуваються великі культурні зміни. Саме тоді зароджуються й починають розвиватися три великі філософські традиції – європейська, індійська та китайська. У найбільш розвинутих народів-лідерів на зміну міфології, яка визначала світогляд людей і «просто» та «зрозуміло» пояснювала світ, поступово приходила філософія, що намагалася більш адекватно й раціонально осмислювати навколишню дійсність.

«Все це, – далі писав К.Ясперс, – відбувалося шляхом рефлексії. Свідомість усвідомлювала свідомість, мислення робило своїм суб'єктом мислення... В цю епоху були розроблені основні категорії, якими ми мислимо й сьогодні...» [7].

К.Ясперс не намагався пояснити той «містичний» факт, чому великий духовний переворот у житті цивілізованих народів та, відповідно, виникнення основних філософських традицій відбулося майже одночасно. Хоча враховуючи специфіку та обмеженість історичних джерел, ця одночасність видається доволі відносною.

Так, деякі автори, пояснюючи причини виникнення філософії, звертали увагу на те, що близько середини I тис. до н.е. відбулися значні зміни в сфері виробничих й суспільних відносин [8]. Однак це небагато що пояснює. У попередні віки відбувалися зміни не менш кардинальні, наприклад, «неолітична революція», початок виготовлення металевих знарядь праці й зброї, формування класових відносин. Але ці зміни не призвели до руйнування міфології та виникнення філософії. Очевидно, не варто безпосередньо узалежнювати складні духовні явища від факторів економіко-соціального характеру.

Привертає увагу те, що філософія виникає в народів, які мали відносно розвинуту писемність й «авторитетні» тексти. Наприклад, у греків це були поеми Гомера, у індійців – Веди, Брахмани, Араньяки, Упанішади, епічна поема «Махабхарата», у китайців – П'ятикнижжя. До речі, філософи в культурах зазначених народів часто зверталися до цих текстів, які ставали для них джерелом філософствування.

Очевидно, є підстави твердити, що поява філософії пов'язана з т.зв. другою комунікативною революцією, коли поряд із усним спілкуванням почало використовуватися спілкування писемне. У даному випадку автор солідарний із представниками Торонтської школи, зокрема, Г.Іннісом та М.Маклюгеном, в тому, що особливості цивілізацій визначаються особливостями комунікації [9]. Наприклад, Г.Інніс вважав, що в Стародавній Греції традиції широкого словесного спілкування, а також легке в засвоєнні алфавітне письмо призвели до втрати духовенством монополії на освіту й навчання, а місце священнослужителів зайняли філософи. А М.Маклюген дотримувався думки, що читання текстів (передусім об'ємних) налаштовує людину на раціоналізацію та цілісне осмислення світу.

Дійсно, нова (писемна) техніка внесла зміни в людське мислення. Тепер воно живилося не лише міфологічними образами, які найбільш адекватно передавалися через усне спілкування, а й думками-гадками, котрі були продуктом розуму. Ці думки, з якими не обов'язково погоджувалася більшість (на відміну від думок традиційних, освячених міфологією), тепер можна було зафіксувати й зберегти. В інший час чи в іншому місці вони могли бути відновлені і набути популярності. Лише в писемній культурі почали з'являтися «ідеї, що випереджають час».

Завдяки писемності людські думки стали предметом постійного обговорення й інтерпретації. Однак інтерпретувати варто було не будь-яку, а лише мудру думку. Таку, власне, й намагалися дати філософи.

У певному сенсі філософію варто розглядати як комунікативне явище, розвиток і специфіка якого значною мірою залежить від того, які використовуються засоби спілкування. Наприклад, помітні відмінності між європейською та китайською філософіями обумовлені тим, що тут існують відмінності між писемними системами китайців та європейців. Наприклад, європейцям з допомогою алфавітної писемності було відносно легко вибудувувати ланцюги логічних доказів. Тому важливим елементом європейської філософії (і загалом європейської науки) стала логіка. У китайській філософії цього немає. І далеко не останньою причиною є те, що специфіка китайської мови, а особливо ієрогліфічна писемність не налаштовані на розвиток логічної аргументації. Зате з допомогою цієї мови та писемності дуже добре виражати комплексні ідеї та їхні взаємозв'язки. Тому при читанні китайських філософських текстів іноді складається враження, що маємо справу із зібранням мудрих думок, які раціонально не обґрунтовуються [10].

Розвиток писемної комунікації, різноманітних комунікативних практик певним чином і визначав розвиток філософії. Так, європейська філософія виникла й довгий час розвивалася в середовищі греків, які здійснили прорив у галузі писемного спілкування. Вони почали широко використовувати ефективне алфавітне письмо. Як відомо, греки його запозичили у фінікійців. Тому не дивно, що деякі давньогорецькі філософи були фінікійського походження.

У період Середньовіччя філософія почала відносно інтенсивно розвиватися в Західній Європі. Це було пов'язано з розвитком міст та появою такого цікавого елемента міської культури, як університет. Саме міське університетське середовище забезпечувало відносно інтенсивну інтелектуальну комунікацію, яка переважно базувалася на писемній культурі.

Розвиток західноєвропейських культур і, відповідно, філософської думки в період пізнього Середньовіччя й Нового часу (16-18 ст.) обумовлювалися третьою комунікативною революцією, коли з'явилося книгодрукування – перший засіб масової комунікації. Книгодрукування «створило портативну книгу, яку люди могли читати наодинці ізольовано від інших. ...надрукована книга багато додала до нашого культу індивідуалізму. Стала можливою особиста точка зору, і грамотність давала можливість відособленості, ізоляції» [11].

Завдячуючи друкованій книзі філософські ідеї могли широко презентуватися, обговорюватися. Почала цінуватися оригінальність. Все це разом узятє призвело до «прориву» у філософствуванні. Стала можливою філософія, яка не залежала від теологів й існувала поза межами університету. Тому чимало видатних новочасних мислителів (Р.Бекон, Б.Спіноза, Р.Декарт та ін.) не належали до університетських викладачів, а були «вільними» філософами. Зрештою, книгодрукування

вело до секуляризації філософії.

Запізніле прилучення Індії та Китаю до нових комунікативних практик стало однією з причин сповільненого розвитку індійської та китайської філософських традицій. Вони ніби законсервувалися й залишалися на рівні епохи Середньовіччя.

Важливим фактором для розвитку філософії були не лише соціально-економічні, політичні, зрештою комунікативні чинники. Філософія може існувати й розвиватися лише в середовищі, де існує можливість відносно вільної інтелектуальної дискусії, боротьби-змагання. Це є важливим стимулом філософського пошуку.

У античній Греції таким середовищем виступали міста-держави з демократичним устроєм. Політичні дискусії, що велися в них, у кінцевому рахунку призвели до появи філософських шкіл, однією з функцій яких і була підготовка умілих політичних ораторів. У Візантії періоду перших семи вселенських соборів християн релігійно-філософські дискусії відбувалися серед богословів, іноді вони виходили на широкий загальний і породжували конфлікти суспільно-політичного характеру. У середньовічній Західній Європі філософія переважно розвивалася в університетському середовищі, де спеціально культивувалися дискусії. Університет й донині в Європі та Америці залишається важливим місцем філософствування.

Як уже зазначалося, існують три великі філософські традиції (європейська, індійська та китайська), котрі різняться між собою. Саме слово традиція в перекладі з латинської мови означає передача (досвіду, ідей, звичаїв, норм). Філософська традиція – це, власне, передача комплексу базових філософських ідей як у часовому, так і етнічно-територіальних вимірах.

Образно філософську традицію можна уявити у формі дерева. Хоча цей образ дещо примітивізує реальну ситуацію.

Філософська традиція має «розгалужений корінь». Як правило, на початковому етапі свого становлення вона концентрує і синтезує різні ідейні течії. Наприклад, європейська традиція, що зародилася й розвинулася в греків, ввібрала в себе не лише їхню предфілософію (систематизовані й раціоналізовані давньогрецькі міфи), але також деякі культурні надбання єгиптян, народів Месопотамії, фракійців тощо.

Друга частина філософської традиції – «стовбур». Це – синтез надбань, що йдуть від «розгалуженого кореня». На етапі цього синтезу здійснюється формування базових філософських ідей, до яких постійно звертаються представники даної традиції. Наприклад, у європейській традиції бачимо звернення до творів Платона і Аристотеля, використання термінології, запропонованої цими філософами. У китайській традиції – звернення до текстів, авторство яких приписується Кун Фу-цзи та Лао-цзи. У індійській – до канонічних текстів ведійських і неведійських шкіл.

Розвиток великих філософських традицій можна представити як змагання конкуруючих ліній: у європейській – платонізму й аристотелізму; у китайській – конфуціанства й даосизму; у індійській – ведійських та неведійських учень.

Нарешті, третя частина – «крона». На певному етапі відбувається «розгалуження» філософської традиції, виділяються «гілки» (тобто окремі філософські традиції в межах великої), які починають самостійно розвиватися. Потім на цих «гілках» з'являються свої «відгалуження». Між «гілками» існують складні взаємозв'язки – частково їх можна трактувати як співробітництво, частково – як конкуренцію. Одні «гілки», в силу різних обставин, розвиваються краще, навіть можуть «пригнічувати» інших. А інші «всихають», перестати розвиватися.

Так, розпад відносно єдиної грецької філософської традиції почався ще в елліністичний період. У часи Середньовіччя відбулося «розгалуження» великої європейської філософської традиції

на візантійську, арабо-перську, православно-слов'янську, вірменську, грузинську, західноєвропейську («латинську»), а також на єврейську. Щоправда, коли ведемо мову про ці традиції, треба мати на увазі умовність даних назв і термінологічну невизначеність. Наприклад, щодо філософської думки, котра функціонувала на землях Арабського халіфату в період Середньовіччя, то для її означення використовуються різні поняття – арабська, мусульманська, арабо-перська філософія, філософія мусульманського Сходу тощо. Термін православно-слов'янська ввів сам автор для означення філософської думки, що існувала в європейських народів, котрі прийняли православ'я й використовували старослов'янську мову як мову міжкультурної, в т.ч. філософської, комунікації. До складу цих народів входили не лише народи слов'янські, а й деякі романські етноси (румуни, молдаване). Єврейська ж філософія довгий час функціонувала як автономна складова філософії Арабського халіфату.

У період Нового часу, коли відбувалося становлення й розвиток модерних націй, починають формуватися національні філософії. І зараз філософію, її історію ми здебільшого сприймаємо через національні виміри.

Хоча у зв'язку з глобалізаційними процесами, розвитком принципово нових комунікативних технологій, які змінюють уявлення про час і простір, фрагментизують і деформують текст, цілком імовірним стає виникнення нових форм філософствування. Очевидно, вираженням цих тенденцій став постмодернізм, для якого притаманна невизначеність, культ неясностей, помилок, прогалин; фрагментарність, принцип монтажу, «деканонізація» тощо [12]. «Наш час, – вважає М.Маклюен, – це час подолання бар'єрів, відмови від старих категорій, час постійних пошуків» [13]. Схоже, в майбутньому філософія набуде незвичних, з точки зору дня сьогоднішнього, форм.

Загалом картина філософського розвитку є складною. Хоча ми можемо простежити певні закономірності в історії як великих, так і «малих» філософських традицій, варто мати на увазі, що розвиток кожної з них має особливості, на нього впливають як зовнішні, так і внутрішні чинники. Кожна філософська традиція виробляє «своє обличчя» і прямолінійно порівнювати її з іншими традиціями не варто.

До речі, сам термін «філософія» функціонує лише в європейських та близьких до них культурах. Етимологічно подібного терміну немає ні в Індії, ні в Китаї. Однак це не означає, що там немає філософії, як це твердять деякі європейські автори [14]. Звісно, в їхніх культурах дійсно відсутня філософія, якщо виходити з класичного європейського розуміння. Проте в них є сфери знань, котрі подібні до європейської філософії. Правда, вони іменуються інакше, тим самим відображаючи інакшість цих філософських традицій.

В Індії використовувався термін «даршана», що буквально означав бачення. При цьому мається на увазі бачення внутрішнє. Таке розуміння філософії орієнтувало на самозаглиблення. Ця філософія – не динамічне прагнення до мудрості, в якому на першому місці знаходиться розум, а осягнення її в результаті споглядання, де головну роль відіграє чуття, інтуїція. Людина може внутрішнім зором «побачити» мудрість. Шлях до цього – глибоке самозосередження, медитація.

Показовою є легенда про Сіддхартху Гаутаму – засновника буддизму. Він став носієм істини для інших людей у результаті просвітлення в Банареському саду, де йому відкрилися чотири благородні істини. Правда, до цього просвітлення він пройшов великий шлях духовних шукань.

У Китаї для означення філософії немає чітко визначеного поняття. Тут використовувався терміни «цзи», іноді «сюе». Під останнім словом, котре перекладається як вчення, розумілися не лише доктрини філософського характеру, туди відносилися й вчення релігійного типу. В Індії, як і в Китаї, релігія й філософія не розмежовуються, як у традиції європейській. Хоча коли ми звернемося до античної філософії, там такого розмежування теж не було. Філософські школи того часу переважно виступали як релігійно-філософські союзи.

Щодо ієрогліфа «цзи», то його знаходимо в іменах видатних китайських мислителів – Лао-цзи, Кун Фу-цзи і т.д. Сам термін має подвійне значення. З одного боку, цзи – мудрець, з іншого, – дитина. Тут відразу пригадується прислів'я: мовляв, вуста дитини глаголить істина. У певному сенсі, це дійсно так. Сучасні дослідження показали, що в дітей (орієнтовно до 8 років) добре розвинутим є передчуття, своєрідне яснобачення. У більшості дорослих воно зникає. Саме завдяки цьому діти іноді видаються дорослим у своїх діях та словах «геніальними». Китайська ж філософія зорієнтована на «передчуттєве» осягнення дійсності. Це і знайшло відображення в терміні «цзи».

З точки зору китайців, мудрість дана окремим людям, які володіють вродженими знаннями. Інші повинні засвоювати ці знання шляхом навчання. Звідси така велика повага до освіти в китайській культурі. У цьому контексті варто осмислювати використання такого терміну, як «сюе». Останній, як говорилося, буквально означає вчення, знання. Під ним здебільшого розуміли тлумачення та коментарі до класичних філософських праць. Дехто з дослідників схильний перекладати термін «сюе»

як філософія. Але це не шукання мудрості, а лише канонізована мудрість, яку треба вивчати. Поняття «сюе», швидше, відповідає європейському терміну схоластика.

Загалом характеризуючи основні філософські традиції, можна виділити такі основні моменти, притаманні їм:

1. Поширення на великих територіях, де між етносами існують культурні взаємозв'язки й формується (хай навіть дуже аморфна) культурна єдність.

2. Специфічне розуміння мудрості (філософія, даршана, цзи), яке певним чином визначає підхід до основних філософських проблем.

3. Існування авторитетних текстів (для європейської традиції – твори Платона, Аристотеля, частково Біблія й Коран; для індійської – Веди, Брахмани, Араньяки, Упанішади, Махабхарата, Тіпітака, інші важливі буддійські тексти; для китайської т.зв. П'ятикнижжя, «Лунь-юй», «Дао де цзин»). Дані тексти визначають специфіку підходів, інтерпретацій, а також філософської мови (термінології).

4. Особлива термінологія, яка стає важливим комунікаційним засобом для мислителів, котрі діють в межах філософської традиції. Завдяки цій термінології вони можуть досягати порозуміння. Для європейської традиції важливими філософськими термінами є ідея (ідеальне), матерія (матеріальне), Бог (абсолют), першооснова (архе, атом), буття, форма, рух, простір, час тощо. Центральними термінами індійської традиції можна вважати такі поняття, як брахман, атман, ахімса, дхарма, карма, мокша, сансара. Важливими поняттями китайської філософської традиції є дао, де, тянь, і, лі, ці, інь-ян і т.п.

5. Акцентація уваги на певних філософських проблемах, яким віддається перевага. Наприклад, у європейській філософській традиції на перші місця виходять проблеми пізнання й питання можливості перетворення світу на основі «достовірних знань». Звідси т.зв. «основне питання філософії», яке має гносеологічний характер. Сумнівно, що це «основне питання» може мати якесь особливе значення в межах чи то індійської, чи китайської традиції. Індійська філософська традиція загалом зорієнтована на питання внутрішнього самозаглиблення людини, досягнення нею «спокою», гармонії зі «всім світом». Китайська традиція теж акцентує увагу на проблемах гармонії людини та оточуючої дійсності. При цьому велика увага приділяється соціальній проблематиці. Китайські мислителі передусім переймалися проблемою досягнення оптимальних взаємовідносин між особою і суспільством (конфуціанство, моїзм, школа фа-цзя) або питаннями гармонії між особою та навколишнім середовищем, переважно природою (даосизм, школа інь-ян).

У межах філософських традицій виникають напрямки (школи), які мають відносну самостійність. Послугуючись загальноприйнятою філософською термінологією та звертаючись до актуальних проблем, притаманних традиції, вони здійснюють їхню селекцію та дають специфічну інтерпретацію. Деякі школи набувають міжчасового й інтернаціонального характеру. Показовим є буддизм. Виникнувши в межах індійської традиції, він став не лише однією із неведичних шкіл Індії, але також посприяв поширенню цієї традиції в східноазійському регіоні. Більше того, зазнавши трансформації, буддизм перетворився у потужну течію в межах китайської традиції. Якщо звернутися до традиції європейської, то тут інтернаціональний та міжчасовий характер отримали платонізм, аристотелізм, епікурейство та ряд інших.

2.2. Філософські традиції на українських землях

Українська земля займає унікальне місце в розвитку філософських традицій. Однак ця унікальність навіть не стала предметом осмислення. Причиною такої «непритомності» є те, що новочасна українська культура сформувалася в колоніальних умовах. Такою вона залишається до сьогодні. Комплекси національної неповноцінності у нас достатньо сильні. Тому ми ігноруємо те, що могло б стати предметом національної гордості. Водночас акцентуємо увагу на речах ущербних. Від діячів такої закомплексованої культури важко чекати осмислення унікальності України в розвитку філософських традицій.

У чому ж ця унікальність?

По-перше, Україна мала безпосереднє відношення до становлення європейської філософської традиції. Тут були поширені такі раньофілософські школи, як орфізм і піфагорейство. Звідси походив один із «семи мудреців» древньої Еллади Анахарсіс. Дали українські землі стародавній Греції також деяких мислителів елліністичного періоду. При чому ідеї, запропоновані цими філософами, виявилися співзвучними поглядам пізніших українських мислителів.

По-друге, Україна мала певне відношення до індійської філософської традиції. Не будемо чіпати дещо дискусійного питання про походження індійських аріїв з українських земель. Але те, що існують деякі паралелі між індійськими Ведами й давньоукраїнським фольклором, наприклад, колядками, можна не сумніватися. Незважаючи на загалом європейське оформлення української філософської думки, в поглядах її представників несвідомо «проривалися» моменти, які більше засвідчують їхню прив'язаність до індійської традиції, ніж до європейської. Такою, наприклад, можна вважати «філософію серця», зорієнтовану на внутрішнє самозаглиблення, а не на «зовнішнє» раціональне пізнання, «втечу від світу» Г.Сковороди, близьку до цієї втечі «хутірну філософію» П.Куліша, ідеї метемпсихозу, що несвідомо виявляються в Тараса Шевченка, Лесі Українки, Уласа Самчука тощо.

Українська філософська думка є ніби роздвоєною, «межовою». За формою вона європейська, але за своїм змістом близька до індійської. Тому мислителі, які походили з України, виявляли опозиційність до класичної європейської філософії. Це стосується античних любомудрів Анахарсіса й Біона Борисфеніта, новочасних філософів Г.Сковороди, П.Юркевича та багатьох інших.

По-третє, Україна стала територією, де існували й співіснували різні «малі» філософські традиції. Тут була представлена досократична філософія (орфізм, піфагорейство, Анахарсіс), класична давньогрецька філософська думка в формі платонізму, елліністична філософія (Біон Борисфеніт, Сфер Боспорський), православно-слов'янська філософська традиція (релігійно-філософська думка Київської Русі й українського Середньовіччя), ренесансна філософія (Григорій Саноцький, Стефан Оріховський, соцініанство та ін.), західноєвропейська неосхоластика (філософія у єзуїтських колегіумах, Києво-Могилянська академія).

Були представлені в Україні також національні філософії – німецька класична (Й.Б.Шад, адепти кантіанства, шелінгіанства, гегельянства, ніцшеанства, які працювали у вищих навчальних закладах України), російська (релігійна філософія кінця XIX - початку XX ст., русифікований марксизм), польська (Гуго Коллонтай, різноманітні польські суспільно-філософські течії 19 – початку 20 ст., Львівсько-Варшавська філософська школа). Мали тут поширення єврейська та угорська філософська думки. Були в Україні й прихильники неотомізму, хоча

складно сказати, чи витворили вони тут свою традицію.

Зрештою, на території Криму була представлена філософська думка мусульманського Сходу, яка витворила свою оригінальну традицію. У Кримському ханстві в 14-18 ст. мав поширення суфізм – містичний напрямок ісламської філософії. Тут здійснювався постійний культурний обмін з іншими частинами мусульманського світу, мали розвиток традиції коранічної екзегези, ісламського богослів'я (каляму) та права. Деякі відголоски мусульманських релігійно-філософських традицій зустрічалися на теренах Західної України, Білорусії, Литви та Польщі, де з 16 ст. проживали кримські татари. Збереглися навіть великі фрагменти рукописної літератури – переклади Корану слов'янськими мовами, доктринальні і молитовні тексти. На жаль, ці питання не є належним чином досліджені. Наприклад, ми не знаємо, наскільки в Кримському ханстві була поширена фальсафа – арабомовний аристотелізм і неоплатонізм. Саме невивченість цих питань не дає нам можливості вести мову в наступних розділах про поширеність даної філософської традиції на українських землях. Тому ми змушені поки що обмежитися констатацією факту, що така традиція на українських землях була і вона потребує спеціального вивчення.

Певно, ні одна земля не знала такого різноманіття філософських традицій, як Україна.

Вищевказані чужі національні філософські традиції відіграли в культурі України подвійну роль. З одного боку, вони знайомили українців з новими філософськими ідеями, сприяли філософській комунікації. У поглядах представників чужих філософських традицій іноді знаходили відображення особливості українського світосприйняття. Тому частково їхню філософію можна розглядати в українському культурному контексті.

Але, з іншого боку, ці традиції виконували не лише конструктивну, а й деструктивну роль – нав'язували українцям чужі їм символи, ідеї, руйнуючи тим самим їхній символічний світ.

Щодо української філософії, то її становлення й розвиток відбувався в несприятливих умовах колоніальної залежності, коли українці не мали змоги творити інституції, в середовищі яких культивувалася б філософія.

Українська філософія почала формуватися в кінці 16 ст., з появою на наших землях книгодрукування, яке започаткувало третю комунікативну революцію. Тоді відбувалося руйнування православно-слов'янської традиції, а на її основі формувалася нова, власне, українська філософія. І здійснювалося це під сильними окцидентальними (західноєвропейськими) впливом.

Проте новонароджена українська філософія, в силу своєї несформованості й відсутності необхідних для її розвитку середовищ, не

могла ефективно конкурувати із західними філософськими традиціями. Популярною в Україні в XVII ст. стає неосхоластика, яка культивувалася в єзуїтських колегіях й Києво-Могилянській академії. Вона «приглушила» розвиток української філософської традиції.

Києво-Могилянська академія відіграла непросту роль у розвитку філософської думки в Україні. Це був православний навчальний заклад, яким опікувалося вище духовенство, а також деякі представники української політичної еліти (наприклад, гетьман І.Мазепа). Отже, академію можемо розглядати як українську інституцію. Тут чи не вперше в нас (якщо не рахувати єзуїтських колегіумів) утвердилося професійне філософствування й відносно висока філософська культура. Але цю професійну філософію варто розглядати не в руслі українських, а західноєвропейських традицій. Викладання філософії в академії здійснювалося латинською мовою й зводилося переважно до вивчення поглядів Аристотеля, поданих у неосхоластичному дусі.

Українська філософія реально існувала за межами академії. Однак її здебільшого представляли люди, котрі тут вчилися або викладали (І.Гізель, І.Галятовський, Л.Баранович, Ф.Прокопович та інші). Деякі професори академії, полишивши викладацьку роботу й зайнявши високі церковні становища, написали низку творів, в яких розглядалися проблеми українського буття.

Показовим у цьому плані є приклад Г.Сковороди. Хоча він навчався в Києво-Могилянській академії і отримав тут відповідну філософську підготовку, діяльність мислителя відбувалася за її межами, а його філософські праці відрізнялися від тієї філософської продукції, яка творилася в стінах академії.

Ситуація з філософією в Україні 17-18 ст. не була чимось особливим, винятковим. Подібні процеси спостерігалися в країнах «латинської» Європи, де в університетах, колегіях культивувалася латиномовна неосхоластика, а паралельно в позауніверситетському середовищі формувалися національні філософські традиції. Хоча, як правило, останні творилися людьми, котрі мали схоластичну освіту.

Перебуваючи в інкубаційному стані у 17-18 ст., українська філософська традиція не змогла вийти на професійний рівень. Українці, на жаль, не створили осередків свого професійного філософствування. У перспективі таким осередком могла стати Києво-Могилянська академія, якби належним чином була реформована. Але цього не сталося. Далеко не останньою причиною було те, що саме тоді Україна втратила залишки своєї автономії й повністю була інкорпорована Росією. Невдало закінчилась така спроба створити осередок українського професійного філософствування в Львівському університеті, де був створений Руський інститут, в якому здійснювалося викладання філософії і теології руською, власне, книжною українською мовою. Не стали такими осередками інші

вищі навчальні заклади, що виникли в 19 ст. на українських землях.

Причиною того був не лише колоніальний статус України. Українська еліта, в т.ч. й культурна, слабо розуміла потребу творення подібних інституцій. Навіть маючи немалі матеріальні статки, козацька старшина та українські церковні ієрархи дуже мало зробили в цьому плані.

Українська філософська традиція функціонувала на рівні індивідуальному. Чи не найкращим прикладом тут є Г.Сковорода. Частково таке функціонування відповідало ментальності українців, для яких характерний специфічний індивідуалізм. Проте такий індивідуалізм міг ефективно спрацювати на початковому етапі розвитку філософської традиції. Наступним етапом мало стати творення шкіл, відповідних інституцій. Цього якраз і бракувало українській філософії в кінці 18 ст. Вона виявилася не готовою до викликів 19 ст.

Саме 19 ст. стало часом інтенсивного формування новочасних націй. Творення ж власних філософських традицій відіграло тут далеко не останню роль. Прикладом є німецька класична філософія, яка для німців стала не лише важливим чинником розвитку національної свідомості, а й предметом національної гордості та ефективним елементом німецької культурної експансії.

Українська філософія, не маючи помітних позицій у сфері професійній, була звідти витіснена. В університетах, інших навчальних закладах підвищеного типу, які в той час існували в Україні, для неї не виявилось місця.

Розвиток української філософської традиції в зазначений період демонструє те, що професійна філософія – це розкіш. Її можуть дозволити собі самодостатні в політичному й культурному плані етноси та держави. Народи ж пригноблені, як правило, змушені задовольнятися фрагментарними філософськими ідеями переважно в творах художньо-літературного, публіцистичного й політологічного характеру.

Тому сферою, де українська філософська традиція в 19 ст. отримала продовження, була сфера непрофесійна, зокрема, художня література й публіцистика. Тут варто зупинитися на питанні співвідношення філософії й художньої літератури.

Це питання виникло ще в античні часи. Чимало тодішніх філософів використовували поетичну форму для викладення своїх ідей. Правда, Платон діалозі «Держава» вів мову про «стару незгоду між філософією та поезією» (607 в). Поезія, на його думку, витворює «наслідування наслідування» (597 е), тоді як філософ здійснює сходження від чуттєвого світу до істинного «світу ідей».

По-іншому інтерпретує це питання Аристотель, зокрема, в своїй праці «Поетика». Поезію він пов'язував із пізнанням сутності речей,

оскільки вона розповідає «не про те, що було, а про те, що могло бути як можливе чи необхідне» й говорить про загальне, а не про одиничне (1451, а35-в5).

Для українських мислителів 17-18 ст., які орієнтувалися на аристотелізм, була притаманна, як справедливо відзначає Л.Ушкалов, «тожсамість поетичного, риторичного і філософського слова як репрезентації певної когнітивної моделі». Вона уможливила існування «феномену Сквороди, для якого література і філософія «зняті» в екзистенціальній синтезі» [15].

На нашу думку, художня література, як і філософія, є породженням другої комунікативної революції. Якщо поезію ми можемо ще сприймати «на слух», то прозу варто читати. Художня література, подібно до філософії, намагається дати цілісне, «органічне» осмислення дійсності (навіть якщо йдеться лише про якийсь її фрагмент). Правда, вона, на відміну від філософії, оперує не стільки абстракціями, скільки «живими» картинами. «Мислення в образах» зорієнтоване не на раціональну, а на емоційну рефлексію, воно не потребує спеціальної підготовки й уже через те є доступним широкому колу читачів. «Образна філософія» була притаманна народам, які в період націотворення опинилися під владою імперських держав. Навіть поляки, котрі після падіння Речі Посполитої мали кращі умови для розвитку своєї культури, ніж українці, змушені були вдаватися до такої «філософії». Своєрідними вчителями-«філософами» для них у 19 ст. виступали поети А.Міцкевич та Ю.Словацький.

Культивування «образної філософії» здійснювалося навіть тими народами, що створили свої національні держави. Це бачимо у французів. Відомі їхні мислителі-просвітники використовували такий жанр, як «філософська повість» (Вольтер, Д.Дідро та ін.). Це пояснюється тим, що представники французького Просвітництва знаходилися в різкій опозиції до університетської несхоластичної філософії. Вони творили свою філософію, вдаючись до нетрадиційних для схоластики жанрів (художньої літератури, публіцистики). Тим більше, що ці жанри були адекватніші новим комунікаційним реаліям і мали поширення серед широкого кола читачів.

«Образна філософія», в силу вказаних причин, стала поширеним в Україні явищем. До неї вдавалися деякі професори Києво-Могилянської академії, Г.Скворода, Т.Шевченко в своїх поезіях і повістях (останні нагадують «філософські повісті» французьких просвітителів), П.Куліш тощо. Ця традиція мала своє продовження в 20 ст., особливо в радянській Україні, де філософствування допускалося в строго визначених межах марксизму.

Окрім того, «образна філософія» більш емоційна. А переважання емоційного моменту над раціональним притаманне українцям – принаймні так вважають дослідники. Це може бути ще однією причиною

популярності такої «філософії» в Україні.

На нашу думку, в контексті культурної ситуації Нового часу можливі два варіанти співіснування художньої літератури та філософії.

Перший варіант – художньо-літературна форма використовується філософами, в т.ч. й професіоналами, для вираження філософських ідей. У даному випадку приклад Г.Сковороди є достатньо репрезентативним. Його перу належить низка художньо-літературних творів, зокрема, віршів, байок, у яких викладалися філософські ідеї. Саме ці твори з писемної спадщини філософа були найбільш популярними.

Другий варіант – письменник у своїх художньо-літературних творах свідомо викладає філософські погляди. Наприклад, це бачимо в поезії Т.Шевченка «І мертвим, і живим...», поемі «Мойсей» І.Франка, драматичних творах Лесі Українки тощо .

Звісно, непрохідної межі між двома варіантами не існує. Іноді важко сказати, чи письменник, творячи художньо-літературний твір, користується вже раціонально осмисленими філософськими ідеями чи доходить до них, керуючись інтуїцією.

Українську філософська традиція в 19, а потім у 20 ст. здебільшого виражалася в непрофесійній сфері. Вартісні для українців філософські ідеї знаходили вияв у художньо-літературних й публіцистичних творах. Зрозуміло, така філософія є фрагментарною, несистематизованою. Для професіонала вона дилетантська. Але це жива філософія, що відображає реальне буття народу. Для українців вона мала більше значення, ніж філософія професіоналів, які представляли в Україні іноземні традиції.

Правда, навіть за таких несприятливих умов знаходилися філософи-професіонали, які намагались представляти українську традицію. В умовах незалежної України ситуація, здавалось, мала б змінитися. Однак кардинальних перемін не спостерігається. Причиною є не лише те, що українська влада не усвідомлює потреби розвитку філософських інституцій, а й те, що наша культура залишатися постколоніальною. Відповідно, чимало тенденцій, характерних для попередніх часів, зберігається донині. У тому числі тенденція українського філософствування в сфері непрофесійній.

2.3. Специфіка української філософії

Коли ведемо мову про українську філософську традицію, виникає питання, в чому її специфіка, що відрізняє її від інших філософій?

Загалом можна погодитися з думкою Д.Чижевського, що «Кожна

конкретна філософічна система є одночасно обмежений та частковий вияв абсолютної правди і вияв певного часового, національного, мистецького, наукового, релігійного і т. ін. пункту погляду. Кожна конкретна «філософія», себто певна окрема філософічна система є певне усвідомлення абсолютно-цінних, непереходимих елементів певної національної культури, наукового світогляду, мистецького стилю, певної позитивної релігійності тощо, є піднесенням цих конкретних форм культури у сферу абсолютної правди».

«Переважно три моменти, – писав він, – характеризують особливості філософії даної національності – 1. форма вияву філософічних думок, 2. метода філософічного дослідження, 3. будова системи філософії, «архітектоніка», зокрема становище і роля в системі тих або інших цінностей» [16].

Правда, наведені міркування Д.Чижевського більше стосуються сучасних філософських традицій, які є переважно національними. У давні часи, коли ще не сформувалися новочасні нації й відповідні національні філософії, ситуація виглядала дещо інакше. Та все ж не можна заперечувати, що особливості світосприйняття етносу, представники якого виступали творцями філософських систем, накладали відбиток на ці системи.

Ведучи мову про розвиток філософської думки на наших землях, варто звернути увагу на ментальні особливості українського народу, на те, як ці особливості знаходили вияв на рівні філософському. Певним чином вони визначалися природним середовищем, в якому жив етнос.

На значення територіального чинника в формуванні етносу звертали увагу Ш.Монтеск'є в роботі «Про дух законів» (1748 р.), німецький етнограф Ф.Ратцель, російський історик В.Ключевський та ін. Про вплив території на етнос вів мову український історик М.Костомаров у праці «Дві руські народності» (1861 р.) Особливо на цьому акцентував увагу В.Липинський [17]. «Як би не була розвинута техніка, – писав Л.Гумільов, – все необхідне для підтримки життя люди отримують з природи. Отже, вони входять у трофічний ланцюг як горішня, завершена ланка біоценозу заселеного ними регіону. А якщо так, то вони є елементами структурно-системних цілісностей, що включають в себе, поряд з людьми, доместикідів (домашніх тварин і культурні рослини), ландшафти, як перетворені людиною, так і не зачеплені, багатство надр, взаємовідносини з сусідами – або дружні, або ворожі, ту чи іншу динаміку соціального розвитку, а також те або інше поєднання мов (від однієї до кількох) і елементи матеріальної й духовної культури» [18].

Отож, етнос мусив пристосовуватися до свого середовища, знаходити найбільш відповідні механізми взаємодії з ним. Ці механізми відіграють важливу роль у природному відборі. Вживають і продовжують себе в нащадках найкраще пристосовані до середовища особи, які є

носіями певних ознак, у т.ч. й ментальних [19]. Особливості пристосування до середовища визначають специфіку соціальної взаємодії між представниками етносу, а також їхнє відношення до інших народів. Усе це разом узятє формує в них особливості сприйняття навколишньої дійсності.

Протягом останніх трьох тисячоліть, історія яких зафіксована в писемній формі, на українських землях проживали представники різних народів. Ті, які зуміли укорінитися, з часом виробляли певні особливості світосприйняття, адекватні місцевим умовам. Це пояснює світоглядні паралелі, що простежуються між поглядами різноетнічних мислителів, котрі проживали на українських землях.

Д.Чижевський спробував виділити основні характеристики українського національного типу й простежити, як вони відображені на рівні філософському. З його точки зору, український народний характер не був та й не міг бути чимось абсолютно стабільним. На нього впливали два чинники – природа України та її історія. Велику роль у формуванні психічних рис українців відіграв степ, що сполучає «широту і розмах краєвиду з буйним розквітом життя природи» і породжує почуття «безмежно-могутнього, або безмежно-великого». [20].

На роль степу в формуванні українського світосприйняття вели мову й інші дослідники. «Питоме для степу те, – писав Л.Миколаєнко, – що він через властивість нашої природи... уможлиблює всьому життю пишно розвернутися». Завдяки цьому «життя розкривається в ладі і гармонії». [21].

Незважаючи на велику роль степу в формуванні української ментальності, ми далекі від того, щоб перебільшувати його значення. Для предків новочасних українців, жителів півдня Давньоруської держави степ, Дике Поле були чужою, ворожою територією, звідки чекала небезпека. Початково український етнос формувався в лісостеповій та лісовій зоні, де знаходилися основні політичні й культурні осередки – Київ, Галич, Володимир (Волинський), Львів, Луцьк, Острог тощо. Інтенсивне освоєння українцями степу почалося в 16-17 ст. При цьому переселенці несли в степ сформовані звички осілого землеробського населення, своє світобачення. Тому не варто вважати український етнос і культуру витвором виключно степу.

Степ породив таке явище, як українське козацтво. Воно стало продуктом симбіозу протоукраїнської (руської) культури й елементів культури тюркської. Переважила перша, хоча чимало тюркських рис і далі «таємно» зберігається в нашій ментальності. Степ, підсилений впливами тюркських кочівників, творив не лише почуття життєвої повноти, «безмежно могутнього й великого», а й почуття тимчасовості, непевності. Адже життя в Степу аж до 18 ст. включно було небезпечним. Цю ментальну рису козака продемонстрував М.Гоголь у «Вечорі

напередодні Івана Купала». Ось як він описує козацький хутір: «Хатинок десять, не обмазаних, не вкритих, стирчало то там, то сям, посеред поля. Ні плоту, ні хліва доброго, де би поставити худобу або віз. Це ще багаті так жили; а подивились би на нашу братію, на голоту: вирита в землі яма – ось вам і хата! Тільки по диму й можна довідатися, що живе там чоловік божий. Ви спитаєте, чому вони так жили? Бідність не бідність: тому що тоді козакував майже кожен і набирав у чужих землях усілякого добра; а більше через те, що не було потреби обзаводитися доброю хатою. Якого народу тоді не ходило по всім місцям: кримці, ляхи, латинство! Бувало те, що й свої наїдуть гуртом і обдирають же своїх. Усяке бувало» [22].

Основні риси «психічного укладу українця», на думку Д.Чижевського, є емоціоналізм та сентементалізм, чутливість і ліризм, що найяскравіше виявляються в естетизмі. На друге місце він поставив індивідуалізм та прагнення до «свободи». На третє – неспокій та рухливість – більш психічні, ніж зовнішні. Власне, всі ці риси, вважав Д.Чижевський, найбільш адекватно в українській думці знайшли вияв у «філософії серця», яка виходить з того, що «в людські душевним житті глибше, ніж свідомі психічні переживання, служить їх основа – «серце», найглибше в людині, «безодня», яка породжує з себе і зумовлює собою, так би мовити, «поверхню» нашої психіки» [23].

З багатьма наведеними міркуваннями Д.Чижевського варто погодитися. Хоча, на нашу думку, характеристика ним основних елементів української ментальності не є вичерпною. Також не слід перебільшувати в українському філософствуванні значення «філософії серця».

Питанням української ментальності та їхнього відображення на філософському рівні багато уваги присвятив І.Мірчук, розглядаючи цю проблему в контексті «слов'янської духовності». Він вважав, що духовна енергія в слов'ян має не вертикальний, а горизонтальний напрямок. Вона зосереджується не в головах геніальних мислителів-спеціалістів (типу Канта чи Гегеля), а розливається широко філософічними зацікавленнями народних мас. Ще однією важливою рисою слов'янської філософії, на думку І.Мірчука, є її «тяга до здійснення думки», схильність до конкретизування, перетворення теорії в практику. Звідси ніби глибока погорда до абстрактних, розумових теорій й інтерес до емоційно-інтуїтивних підходів пізнання, звернення до релігійної рефлексії як більш практичної, життєвої [24]. Все це, вважав І.Мірчук, притаманне і українській філософії.

Характеризуючи її у своїй лекції, прочитаній у Берлінському Українському Науковому Інституті в 1935 р., він звертає увагу на сильну перевагу в ній «моменту емоційного над раціональним». «Українські філософи, – твердив І.Мірчук, – ставляться дуже скептично до границь людського пізнання. Цим всім, очевидно, зовсім не твердиться, що

українці недооцінюють вагу раціонального мислення. Словянське, а зокрема українське мислення являється в багатьох пунктах протилежним до думання німецького... Безсистемність замість мертвої часами систематичности, але геніальна інтуїція, що за допомогою чуття будує свої конструкції. Брак ґрунтовності вглиблювання в обмеженій вузькій сфері діяльності – натомість широка сфера духовних інтересів і зв'язана з цим поверховість; ніякого розуміння трактування проблем в теорії й практиці, але чуттєве схоплення дійсности, безпосередність рішень під впливом афекту й нарешті перемішання моментів теоретичних і практичних. Через домінацію почуття також і воля, хотіння не виявляє особливої твердості, витривалости і пляновости, лише хитається між періодами повної пасивности і надлюдської діяльности» [25].

Попри те, що наведені міркування є цікавими й, безперечно, заслуговують на увагу, з нашої точки зору, не варто так різко протиставляти німецьку й слов'янську, зокрема, українську, філософську думку. В німецькій культурі було предостатньо містицизму, а в кінці 18 – на початку 19 ст. Німеччина стала батьківщиною романтизму. Не кажучи вже про те, що вона дала «свавільну» філософію Ф.Ніцше. Щодо раціоналістичної лінії в німецькій філософії, то вона обумовлювалася існуванням в Німеччині сильної схоластичної традиції на рівні вищої школи. Не виключено, що якби в Україні теж існувала така сильна традиція, ми б могли мати українську раціоналістичну філософію. Принаймні існування Києво-Могилянської академії певним чином підтверджує цю думку.

Розглядаючи українську філософію, а також філософські традиції інших народів, які були представлені в Україні, можна твердити, що в них найбільший вияв знаходили наступні ментальні риси.

Передусім це сильна пов'язаність із землею, природою, «злитість» з ними, намагання жити природними ритмами. Ця «злитість», прагнення до природного життя неодноразово виявлялася в творчості українських письменників, мислителів, філософів, що походили з наших земель. Схоже, ця риса мала давні архаїчні корені. А «селянськість» українського етносу, відсутність у нього розвинутої міської культури сприяли її збереженню.

Галицько-Волинський літопис, що є однією з найкращих пам'яток писемності давньоруського періоду, починається поетичною легендою про євшан-зілля [26]. Ця легенда – гімн рідній землі. Вона зовсім невмотивовано введена в літописний текст. Очевидно, вміщуючи її, літописець несвідомо продемонстрував власну ментальність.

На сильну пов'язаність із землею українців звертав, до речі, увагу І.Мірчук, називаючи цю рису антеїзмом. Він розглядав її як головний компонент української духовности [27]. Такої думки дотримувалися й інші дослідники української ментальности [28].

Пов'язаність із землею знаходила вияв на філософському рівні у протиставленні «здорового», «природного» життя життю цивілізованому. Таке протиставлення маємо в Анахарсіса, Г.Сковороди, Т.Шевченка, П.Куліша та інших. Водночас у творчості українських мислителів бачимо звеличення природи, навіть замилювання нею.

Така природність, звісно, мала й має свої позитиви. Вона дає можливість «тверезо» подивитися на життя, уникати «цивілізаційних оман». Але, з іншого боку, брак цивілізованості гальмує повноцінний розвиток, на що свого часу звертав увагу В.Антонович [29].

Те, що українці (загалом жителі України) намагаються не відділятися від природи, не протиставляти себе їй, зменшувало значення раціоналістичної рефлексії. Натомість вони надавали значення рефлексії емоційній, інтуїтивній. Тому суттєвою рисою нашої ментальності, яка знаходила вияв на рівні філософствування, є емоційність, чуттєвість. Представлена вона у «філософії серця», яку репрезентували Г.Сковорода, П.Куліш, П.Юркевич.

«В нашому характері, – не безпідставно вважав І.Гончаренко, – центральне місце займає чуттєва сфера. Чуття, головним чином, визначають поступовання української людини. Не входимо в причини цього. Очевидно, багатство української природи, клімат й заняття сільським господарством є тому причиною. Обдаровані надміру чуттям, ми маємо недостатній контроль його з боку інших психічних складників – волі й розумових обдаровань. То не зле, що ми багаті на чуття. Якраз ця чуттєва сфера визначає нашу глибоку релігійність, наші моральні й естетичні вартості, які високо підносять українську людину. Але всякі чуття – і позитивні, і негативні – повинні бути під контролем розуму й керовані волею. Бо без цього будемо мати розщеплений характер, роздвоєну психіку, постійно будемо руйнувати те, що перед тим створили» [30].

Вказана риса певним чином «виводить» українську філософію зі сфери європейської традиції, в якій акцент робиться переважно на раціональності та логічності. Строгі логічно-раціональні філософські течії погано приживалися в Україні. Прикладом може бути Києво-Могилянська академія. Хоча цей навчальний заклад проіснував майже двісті років, він так і не став за своєю суттю українським.

Водночас емоційність та інтуїтивізм зближують українську філософію з індійською традицією, про що вже йшлося. Немало наших мислителів робили акцент на внутрішньому самозаглибленні й самопізнанні. Це бачимо в Г.Сковороди, у інших представників «філософії серця».

Замилювання українцями природою, підсилене емоційністю, визначають таку ментальну рису, як естетизм. Звідси намагання українців естетизувати дійсність на рівні побуту, культури. Українцям краще

вдається виявити себе в мистецькій сфері, ніж у сфері дискурсивній [31], де вимагається раціоналістичний підхід. Вони сильні в образотворчому мистецтві, театрі, кіно, поезії. Проте їм «не таланить» у прозі, тим більше в творах дискурсивного характеру. Це ще одна причина того, чому українські мислителі, які намагаються представити філософські ідеї, часто роблять це в олітературеній формі (Г.Сковорода, П.Куліш, Леся Українка, І.Франко, В.Винниченко, В.Підмогильний, О.Бердник та інші).

«Злиття» з природою, бажання уникнути цивілізації було однією з причин того, що українець «втікав і втікає від світу», намагається облаштуватися на хуторі, створити свою «хату з краю». Звідси специфічний український індивідуалізм. Його не варто ототожнювати з індивідуалізмом європейським, що сформувався в умовах міського життя.

Міста в середньовічній Західній Європі виступали такими собі «осередками свободи», де «міське повітря робило людину вільною». Сюди часто втікали енергійні й активні особистості, які не хотіли коритися феодальному визиску. Міське життя давало кращі можливості для реалізації власного «я» і в кінцевому рахунку сприяло розвитку «вільного індивідуалізму». Однак життя в західноєвропейському місті вимагало дотримання відповідних правил, законів, що, зокрема, знайшло вияв у Магдебурзькому праві. Без належного дотримання цих правил функціонування міст робилося проблематичним. Тому сформоване в Західній Європі уявлення про свободу, «вільний індивідуалізм» мислилося в межах закону: я можу робити все, що мені заманеться, але не порушуючи загальноприйнятих правил.

В Україні склалася інша ситуація. В силу різних історичних обставин, тут не настільки інтенсивно розвивалося міське життя. Та й, зрештою, міста не стали «осередками свободи», як на Заході. Такими осередками в Україні виступали неосвоєні землі, Дике Поле, Степ (така собі «первозданна природа»), куди втікали люди, шукаючи волі – і не лише від пана, землевласника, а й від держави, її законів. Не дивно, що в Степу козакували, окрім селян, міщан, потомків колишніх бояр, представники шляхетських фамілій і навіть «неспокійні» князі типу Дмитра Вишневецького (Байди). До того ж, як вважають деякі дослідники, Степ породжував і породжує в людині почуття «безмежної» волі [32].

Очевидно, історичні чинники, поєднані з географічним фактором Степу, сформували в Україні своє розуміння волі та індивідуалізму. Українець не визнає закону, чітко усталених норм поведінки, накинутих ззовні. Для українців свобода – це воля, навіть сва-воля (без обмежень, наближена до анархії). Щодо індивідуалізму, то він мислиться як «втеча від світу».

Не дивно, що в українській історії філософії та українській культурі

виопуклювалися ті особистості, які виступали носіями саме такого індивідуалізму й такої сваволі-свободи. Наприклад, не дуже популярний за часів свого життя Іоанн (Іван) Вишенський, твори якого майже не друкувалися і який поступався за рівнем своєї освіченості та ерудиції деяким письменникам-полемістам, з часом став першорядною фігурою української культури кінця 16 – початку 17 ст. Чому відбулася така «метаморфоза»? Очевидно, далеко не останню роль зіграв своєрідний «духовний анархізм» цього автора, його небажання приймати існуючі суспільні порядки і втеча від них (наразі, до чернечої келії на Афон). Або візьмемо безпрецедентне вивищення в історії нашої філософії постаті Г.Сковороди, перетворення його в своєрідну символічну фігуру. Не вдаючись зараз до аналізу поглядів цього мислителя, зазначимо, що для більшості українців вони практично не відомі. Однак їм імпонує передусім біографія Г.Сковороди, те, що він «утікав від світу».

Український індивідуалізм, поєднаний із розумінням свободи як сваволі, маємо також у поглядах Т.Шевченка, П.Куліша, В.Винниченка, деяких інших письменників і мислителів. Це можна побачити і в М.Гоголя (питання правда – наскільки цього автора можна вважати українським). Також дана ментальна особливість є й у поглядах мислителів, котрі не належали до української філософської традиції, але які народилися й зросли на нашій землі. Зокрема, це простежується в поглядах Анахарсіса, у багатьох теоретиків антитринітаризму, М.Берядяєва тощо.

Неприйняття (чи погане сприйняття) українцями цивілізації, втеча від неї часто набирає не стільки зовнішнього, скільки внутрішнього характеру і веде до формування специфічного українського гумору. Він, незважаючи на м'якість, орієнтує на іронічне сприйняття світу як чогось несправжнього, такої собі гри – «сансари», «суєта суєт». Мудрий чоловік не повинен сприймати його всерйоз, а лише з гумором. У такому випадку гумор виступає як мудрість. Тому він (як би це не звучало парадоксально) стає складником українського філософствування.

Таким він є у філософії Біона Борисфеніта, елліністичного філософа, який походив із України. Гумор у ставленні до реалій життя простежується в Г.Смотрицького, І.Потія, І.Вишенського, Г.Сковороди, М.Гоголя, Т.Шевченка тощо.

Отже, українська філософія хоча й перебуває в руслі європейської філософської традиції, є далекою від її класичних зразків. Підходити до неї з критеріями, притаманній цій традиції, справа малоперспективна. При такому євроцентричному підході (а саме він переважає при розгляді історії філософії в Україні) ризикуємо багато що втратити, випустити з нашого поля зору дійсно цінні речі. Треба усвідомити: ми маємо «свою мудрість», свою специфічну філософію. І не треба комплексувати з приводу того, що і нас не було «великого філософа», який би «утворив синтезу світового значіння» (як це робить Д.Чижевський). Можливо, ідеї

Анахарсіса чи Г.Сковороди, Т.Шевченка чи Л.Українки для нас є не менш цінні, ніж ідеї великих філософів. Та й чи тільки для нас? Ми бачимо, що сучасна західноєвропейська філософія відходить від чисто раціоналістичного підходу, шукаючи для себе можливості інтуїтивної та емоційної рефлексії. Саме це притаманне українській філософській традиції.

То чи не пора глянути незашореним поглядом на свою філософію, відшукавши в ній цінні ідеї, які потрібні не лише нам, а й іншим?

Примітки

1. Диоген Лаэртский. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов. – М., 1986. – С.58 (1, 12)
2. Там само. – С.55-61 (1, 1-41).
3. Тертуллиан. Избранные сочинения. – М., 1994. – С.109.
4. Див.: Северин Боецій. Розрада від філософії. – К., 2002.
5. Цит. за: Культура Византии (вторая половина VII – XII в.). – М., 1989. – С.41.
6. Про це Тома Аквінський веде мову в своєму творі «Сума теології». Див.: S.Th. I, q.1,5 ad 2.
7. Ясперс К. Смысл и назначение истории. – К., 1991. – С.32-33.
8. Див., наприклад: Богомолов А.С. Античная философия. – М., 1985. – С.15-16.
9. Innis H. Empire and Communication. – Oxford, 1950; McLuhan M. The Gutenberg Galaxy. – Toronto, 1962.
10. Томпсон М. Восточная философия. – М., 2001. – С.203-204.
11. Маклюэн М Средство само есть содержание // Информационное общество. – М., 2004. – С.343.
12. Вайнштейн О. Философские игры постмодернизма // Апокриф. – 1992. – №2. – С.24.
13. Маклюэн М Средство само есть содержание. – С.342.
14. Наприклад, італійські науковці Д.Реале та Д.Антисері пишуть: «Філософія, як певна цілісність (і як термін, і як поняття) визнається вченими породженням еллінського генія», не допускаючи, що філософія могла існувати на Сході. Див.: Реале Д., Антисері Д. Западная философия от истоков до наших дней. Античность. – С.-Петербург, 1994. – С.3.
15. Ушкалов Л. Світ українського барокко. – Харків, 1994. – С.56.
16. Чижевський Д. Нариси з історії філософії на Україні // Філософські твори: у чотирьох томах. – К., 2005. – Т.І. – С.8, 10.
17. Див.: Липинський В. Листи до братів-хліборобів. – К.-Філадельфія, 1995.
18. Гумилев Л.Н. Этногенез и биосфера земли. – Ленинград, 1989. – С.16.
19. Термін «менталітет», від якого походить слово «ментальність», був введений до наукового вжитку представниками французької історичної «школи анналів». Під ним вони розуміли «світобачення», чи вужче – «спосіб думання». Більш детально про це див.: М.Русин, О.Колесник. До історії питання // Хроніка-2000. – Вип.37-38. – С.18-27.
20. Чижевський Д. Нариси з історії філософії на Україні. – С.16.
21. Миколаєнко Л. Український степ як естетичний феномен // Хроніка-2000. – Вип.37-38. – С.37, 41.
22. Гоголь Н.В. Избранные произведения: В двух томах. – К., 1983. – Т.1. – С.47.

23. Чижевський Д. Нариси з історії філософії на Україні. – С.17.
24. Кульчицький О. І. Мірчук – дослідник української духовності // Хроніка-2000. – Вип.37-38. – С.57-58.
25. Цит. за Григоріїв Н.Я Українська національна вдача. – Вінніпег, 1941. – С.24-25.
26. Літопис руський. – К., 1989. – С.368-369.
27. Кульчицький О. Іван Мірчук – дослідник української духовності // Хроніка-2000. – Вип. 37-38. – С.61.
28. Див.: Боровський М. Любов до природи як психологічний чинник окремішності українців // Хроніка-2000. – Вип. 37-38. – С.44-52.
29. Антонович Д. Про козацькі часи на Україні. – К., 1991. – С.19-20.
30. Гончаренко І. Уваги до українського національного характеру // Хроніка-2000. – В.37-38. – С.72.
31. Автор цілком свідомо вживає поняття дискурс, дискурсивний не в новомодному значенні, запропонованому М.Фуко, а в значенні первісному. Дискурс – це твір, в якому обґрунтовується певне положення з допомогою логічних аргументів.
32. Див.: Миколаєнко Л. Український степ як естетичний феномен // Хроніка-2000. – В.37-38. – С.37.

Рекомендована література

Горський В.С. Історія української філософії. – К., 2001.

Історія української філософії. – К., 2008.

Мірчук І., Маркус В., Лащик Є. Філософія // Енциклопедія українознавства. – Париж-Нью-Йорк, 1980. – Т.9. – С.3509-3515.

Томпсон М. Восточная философия. – М., 2001.

Хроніка-2000. – В.37-38. – К., 2000 (Див. розділ «Основи української ментальності»)

Чижевський Д. Нариси з історії філософії на Україні // Чижевський Д. Філософські твори: у 4-х тт. – Т.1. – К., 2005.

Ясперс К. Смысл и назначение истории. – К., 1991.

Питання для самоконтролю

1. Дайте визначення поняття «філософська традиція»?
2. Які Ви можете виділити великі філософські традиції?
3. В межах якої філософської традиції варто осмислювати українську філософію?
4. Які філософські традиції були представлені в Україні?
5. Як ви оцінюєте (позитивно чи негативно) існування великої кількості філософських традицій на українських землях?
6. Як ментальні особливості українців впливали на їхню філософську думку?
7. В чому специфіка української філософії?

РОЗДІЛ III. АНТИЧНА ФІЛОСОФІЯ НА УКРАЇНСЬКИХ ЗЕМЛЯХ

3.1. Давньогрецька філософська культура та українські землі

Як уже говорилося, європейська філософська традиція зародилася в період «осьового часу» (6-5 ст. до н.е.) в Стародавній Греції. Перші філософські школи з'явилися в Іонії (західному узбережжі Малої Азії), а також у грецьких колоніях Південної Італії. При цьому «забувається», що був ще один осередок зародження філософії – грецькі колонії Північного Причорномор'я. Хоча є чимало свідчень античних авторів на користь цього, даний факт постійно випадає з поля зору більшості дослідників. Назвати це простим непорозумінням не можна. У даному випадку простежується чітка тенденція.

Свого часу на роль грецьких колоній Північного Причорномор'я, на зв'язок давньогрецької та архаїчної української культур звернув увагу Є.Маланюк. «Наша бо земля, – писав він, – протягом довгих століть належала до антично-грецького кола, до кола античної культури Еллади – родовища пізнішої культури і Риму, і Європейського Заходу. В цей факт варто вдумуватися частіше і глибше. Наша земля, отже, знаходиться в крузі великої, в своїм універсалізмі неперевершеної, властиво, єдиної культури, до якої належав старовинний світ і з якої частини, варіанту, витворилася геть пізніше західня культура, вся західня цивілізація сучасна і все те, що нині називаємо європейською культурою. До цього кола не належали тоді ані Середня, ані Західня Європа, ані сусідні нам – від Заходу і, тим більш, від Півночі – народи. Ми були північною окраїною, північним сегментом цього культурного кола... Факт приналежності землі нашої Батьківщини до цього кола, факт довговікового перебування наших пращурів в ній (від VIII ст. до Хр.) дав, мусів дати величезні наслідки, які жили, живуть і житимуть в нас, в нашій підсвідомості, в нашій організмі, крові і жилах ...» Далі дослідник зауважує на існуванні численних грецьких міст-колоній у Північному Причорномор'ї, зазначаючи при цьому: «В період античної грецької колонізації наша земля грала ролю такого ж постачальника збіжжя для тодішнього світу Еллади, як в XIX ст. – для Західної Європи». На думку цього автора, «з колоніальних осередків при дельтах наших річок і на чорноморським побережжі антична грецька цивілізація пішла водними шляхами на північ і, як по жилах, розходилась по цілій землі... Є у Геродота зворушливе оповідання про двох «гіперборейських» дівчат, які, в супроводі охорони, несли вінки з пшениці аж на острів Дельос, де був славнозвісний храм Деметри (божества Матері-Землі). Слушно В. Щербаківський добачає в цій аналогії з пізнішими нашими святами обжинок або й Спаса, коли то святять плоди землі. Цей епізод (а він не міг бути вигаданий) свідчить про два важливі факти: 1) культура на нашій землі і у її мешканців – була хліборобська, осіла і традиційна, 2) зв'язок з античним світом Еллади був безсумнівний і тим більш глибоким, що йшов також по лінії релігійній, отже, найінтимніший і найістотніший, тим більш, що такі «прощі» до грецьких святинь (як свідчить Геродот) не були випадкові» [1].

До цих міркувань варто додати, що Геродот, описуючи землі, які лежали за межами еллінського світу, звертав увагу лише на три регіони – Месопотамію й сусідню з нею Персію, Єгипет і нинішню Україну. Така вибіркковість багато про що говорить. Принаймні саме ці землі та їхня культура виявилися найближчими стародавнім грекам. До речі, Західна й Центральна Європа опинилися поза увагою «батька історії».

Нехай читач вибачить за таке розлоге цитування Є.Маланюка, але наведені міркування не позбавлені сенсу. До них слід дослухатися. Адже, по-перше, Є. Маланюк спирався на реальні історичні факти та свідчення. А, по-друге, не варто відкидати інтуїцію поета, яка іноді може підказати більше, ніж холодний розум науковця. Можна погодитися з твердженням цього автора, що над фактом приналежності наших земель до кола античної цивілізації слід частіше й глибше вдумуватися. З одного боку, ця цивілізація принесла на давні українські землі цінності, які більшою чи меншою мірою були прийняті автохтонними народами, в тому числі й нашими далекими пращурами. З іншого боку, давні греки, контактуючи з жителями Північного Причорномор'я, дещо запозичили у «варварів».

Сучасні археологічні дослідження показують, що між Грецією, Південною Італією, а також теперішніми українськими землями в прадавні часи існували постійні контакти. Україна була тією частиною території, де формувалася індоєвропейська спільнота і звідки індоєвропейці почали своє розселення. Археологічні, антропологічні, лінгвістичні й писемні дані свідчать про те, що мінімум вісім міграційних потоків індоєвропейців прокотилося з Північного Причорномор'я та Нижнього Подунав'я Балканським півостровом і Анатолією в енеоліті та в епоху бронзи (кінець У – II тис. до н.е.). Близько 3000 року до н.е. індоєвропейські племена перейшли Босфор і Дарданелли, заснувавши на малоазійському узбережжі Трою, яка контролювала міграційні й торгові шляхи між Балканами та Анатолією. Орієнтовно через сімсот років на території Греції з'явилася перша індоєвропейська догрецька людність – легендарні пелазги. Тоді тут відбувся різкий перелом у культурі – з'являється бронза, ліпна, чорна, лощена кераміка, яка дещо нагадує посуд нижніх шарів Трої. У 2000-1900 рр. в Анатолію прийшли індоєвропейські племена, що виступали носіями іонійського діалекту. А в середині II тис. до н.е. греки-ахейці завоювали високорозвинуте Мінойське царство на острові Крит, що було створене неіндоєвропейською людністю. Тоді ж досягнення Мінойської цивілізації поширилися на всю

Грецію. Близько 1200 р. спостерігалася ще одна навала індоєвропейських племен, котрі в писемних джерелах фігурують як «народи моря». Прийшовши з Подунав'я й Північного Причорномор'я, вони проникли в Грецію, Малу Азію, Палестину, на острови Середземного моря, зокрема, Корсику та Сицилію. Грецію захопили дорійці, витіснивши ахейців і зруйнувавши їхню Крито-Мікенську цивілізацію [2]. Уникнути навали вдалося лише іонійським містам Малої Азії та Аттиці. У цих регіонах, де збереглися набутки крито-мікенської культури, найбільш інтенсивно й розвивалася філософська думка.

У пам'яті стародавніх греків зберігалися міфи, які пов'язувалися з теперішніми українськими землями. Частина їх має відношення до бога Аполлона. До речі, цей бог виступав, як покровитель Трої. Також його культ мав велике поширення в Північному Причорномор'ї. Відповідно легендам, Аполлон кожних дев'ятнадцять років на колісниці, запряженій лебедями, відправляється в країну гіпербореїв, яка знаходиться десь на сучасних українських землях. Це ідеальна країна. Гіпербореї є народом, якого люблять боги і який є близьким до них. Як і Аполлон, гіпербореї художньо обдаровані. Блаженне життя в них супроводжується піснями, танцями, музикою і бенкетами. Вічні веселощі й благочестиві молитви характерні для них – цих слуг та жерців Аполлона. Навіть смерть приходиться до гіпербореїв як порятунок від пересичення життя, і вони, випробувавши всі насолоди, кидаються в море. Низка легенд пов'язана з принесенням гіпербореями першого урожаю на священний острів Делос, де ніби народився Аполлон і де знаходилося його основне святилище. На ці легенди, власне, й звертав увагу Є.Маланюк. Після того, як дівчата, послані з дарами, не повернулися з Делоса (залишилися там чи зазнали насильства), гіпербореї стали залишати дари на кордоні сусідньої країни, звідки їх поступово переносили інші народи аж до самого Делоса [3]. У цих легендах (зрозуміло, в плані міфологічному) йдеться про зв'язки між греками й гіпербореями – жителями українських земель.

У деяких легендах гіпербореями виступають мудреці Абаріс та Арістей, які вважалися слугителями Аполлона. Вони ніби володіли давніми символами цього бога (стрілою, вороном і лавром з їхньою чудодійною силою), а також навчали людей музиці, філософії, мистецтву створення поем тощо.

Водночас зустрічаються розповіді, що Абаріс та Арістей навчалися в греків. Перший ніби був учнем Піфагора, який посвятив його в сакральні науки та пояснив свої твори, тобто долучив до учнів. Абарісу ніби належала поема про подорож Аполлона до гіпербореїв, а також інші поетичні твори. Про нього згадували такі античні автори, як Геродот, Піндар, Порфірій, Ямвліх.

Щодо Арістея, то його вважають поетом, що жив у 8-7 ст. до н. е. Він спеціально присвятив свою «Арімаспейську поему» опису територій Північного Причорномор'я. На жаль, даний твір повністю не дійшов до нас. Збереглися лише фрагменти.

Ставлення до відомостей, які подавав Арістей, не було однозначним. Геродот використовував цей твір як інформативне джерело. У своїй «Історії» писав наступне: «Арістей, син Каїстробія, проконнесець, в своєму епічному творі розповідає, що він, натхненний Фебом, прибув до ісседонів, а за ісседонами живуть одноокі люди арімаспи, а ще далі за ними є грифи, які охороняють золото, а там далі біля моря живуть гіпербореї. Всі вони, крім гіпербореїв, починаючи від арімаспів, постійно нападають на своїх сусідів» [4]. Далі Геродот пише про Арістея, про чудеса, які розповідали про нього. Ці чудеса були пов'язані із переселенням душ, що, при бажанні, може трактуватися як відгомін піфагорійських поглядів. Також Геродот веде мову про поїздку Арістея до Південної Італії, де він виступав як адепт культу Аполлона, утверджуючи цей культ в південноіталійському місті Метапонті. У даному місті дійсно поклонялися Аполлону. Це підтверджує нумізматичний матеріал – зображення бога з лавровим деревом або вінком на монетах цього міста.

Правда, Геродот не схильний так вже довіряти Арістею. Повідомляє, що цей поет «не ходив далі від ісседонів, але про те, що там далі, він розповідає з чуток, додаючи, що так кажуть ісседони» [5]. Деякі інші античні автори більш скептично ставилися до Арістея. Відомий географ античності Страбон називав його брехуном [6]. Та все ж за розповідями про Арістея (наскільки б легендарними вони не були) стояли певні реалії. Принаймні вони засвідчили про існування контактів у трикутнику антична Греція – Північне Причорномор'я – Південна Італія. Ці контакти мали культурний характер, зокрема, відбувався обмін релігійними й філософськими ідеями.

У контексті вищесказаного закономірним виглядає те, що греки на зорі своєї цивілізації почали створювати в Північному Причорномор'ї міста-колонії. Це для них ніби було «повернення на батьківщину».

У заселенні грецькими колоністами цих земель простежуються три етапи.

Перший припадає приблизно на середину 7 ст. до н. е. Тоді засновуються поселення Борисфен (на сучасному острові Березань поблизу Очакова Миколаївської області) та Істрія в Подунав'ї.

Другий етап – перша половина та середина 6 ст. до н. е., коли Борисфен освоєв територію по

берегах Березанського та Бекшуйського лиманів. Тут виникають численні землеробські поселення. На березі Дніпро-Бузького лиману (поблизу сучасного селища Парутине Очаківського району Миколаївської області) борисфеніти заснували Ольвію. На Боспорі Кіммерійському (Керченський і Таманський півострови) засновуються Пантікапей (зараз м. Керч), Гермонаса (нині м. Тамань), Феодосія тощо.

Третій етап припадає на другу половину 6 – початок 5 ст. до н. е. Тоді грецькими переселенцями в Північному Причорномор'ї були закладені колонії Ніконій (с. Роксолани Одеської області), можливо, Офіуса й Тіра (м. Білгород-Дністровський), поселення на узбережжі Дністровського та Бузького лиманів. В останній чверті 6 ст. до н. е. на західному узбережжі Криму була заснована Керкінітіда (м. Євпаторія) і, можливо, невелике поселення на місці майбутнього м. Херсонеса Таврійського (неподалік нинішнього м. Севастополя). На Боспорі Кіммерійському виникли міста Фанагорія (станція Сінна на Таманському півострові), неподалік від Пантікапея Тірітака, Німфей, Мірмекій, Пормфій та ін. [7]

Переважно засновниками названих міст-колоній виступали вихідці з Іонії – регіону, де, як зазначалося, вперше у Греції зародилися філософські вчення. Неіонійським був лише Херсонес.

Упродовж майже тисячолітнього існування заснованих у Північному Причорномор'ї міст тут періодично відбувалася внутрішня колонізація, спрямована на розширення сільських околиць. І лише в деяких випадках відбувалася поява нових міст-держав.

Головними районами античної цивілізації в Північному Причорномор'ї були Ольвія з оточуючими її численними дрібними поселеннями, група міст на берегах Керченської протоки, які з часом об'єдналися у Боспорське царство, а також Херсонес із приналежними йому землями Південно-Західного та Західного Криму.

Давньогрецькі міста цього регіону підтримували жваві економічні, політичні, а також культурні зв'язки з материнською Грецією. Античні діячі культури виявляли чималий інтерес до цих земель.

Повідомлення про північнопричорноморські території знаходимо в давньогрецьких описах, складених під час морських подорожей. Одними із найдавніших таких повідомлень є оповідь мореплавця Скілака Каріандського (6 ст. до н. е.), і «Опис Землі» Гекатея Мілетського (бл. 546-480 рр. до н. е.). Завдяки їм відома точна дата заснування у 647-646 рр. до н. е. найпершої у Північному Причорномор'ї колонії – Борисфена.

Як зазначалося, велику увагу землям Північного Причорномор'я приділив Геродот у своїй «Історії». Четверта книга цієї грандіозної праці в основному була присвячена розповідям про скіфів – кочівників Північного Причорномор'я. Геродот дійсно міг побувати на цих землях, зокрема в Ольвії. Хоча достовірних відомостей про це ми не маємо. І все ж не викликає сумнівів те, що він був непогано поінформований про події в цьому регіоні.

Згадки про Північне Причорномор'я зустрічаємо також у «Історії рослин» Феофраста (бл. 374-284 рр. до н. е.), роботах Аристотеля (384-322 рр. до н. е.), Діодора Сицилійського (бл. 90 – 21 рр. до н. е.), «Географії» Страбона (бл. 64/63 – бл. 24/23 рр. до н. е.), «Географічному порадинику» Клавдія Птолемея (бл. 90 – 160 рр. н. е.) та інших творах античних авторів [8].

Північнопричорноморська проблематика знайшла висвітлення в промовах знаменитого давньогрецького оратора Демосфена (384-322 рр. до н. е.). Зокрема, він звертав увагу на зв'язки між Афінами та Боспорською державою. Можливо, його інтерес до Північного Причорномор'я мав і «генетичну основу». Існує версія, ніби по лінії матері Демосфен мав скіфські корені. Також скіфом іменував його оратор Дінарх.

Своєрідним джерелом, в якому розглядаються деякі аспекти культури північнопричорноморських міст, є «Борисфенська промова» філософа-кініка Діона Хризостома, написана наприкінці 1 ст. н. е.

Північне Причорномор'я та його жителі зображені і в творах античних драматургів. Наприклад, скіфи виступають персонажами комедії Аристофана «Лісістрата» (бл. 445-385 рр. до н. е.). У трагедії Есхіла (525-456 рр. до н. е.) «Прометей закутий» головного героя Прометея приковують до скелі в пустельній Скіфії, а не на Кавказі, як вважає дехто. Місцем дії трагедії Евріпіда (бл. 408-406 рр. до н. е.) «Іфігенія в Тавриді» виступає територія нинішнього Криму [9].

У давньогрецьких містах-колоніях Північного Причорномор'я була досить розвинута грамотність. Про це свідчать численні написи й графіті на кам'яних надгробках, вівтарях, посуді, свинцевих печатках. Найдавніші з них походять з 6-5 ст. до н. е. Один з таких написів знайдений на стінці амфори. Це звіт ольвійського жерця про поїздку в пониззя річки Борисфен (Дніпра). Він розповідає про відвідання сакральних місць й руйнування вівтарів деяких божеств, про рабів-утікачів,

диких коней, вивезення з Гілеї дерев тощо. Дійшов до нас із 5 ст. до н. е. лист Ахіллодора, який дає уявлення про побут грецьких поселенців у Північному Причорномор'ї [10].

Є дані про навчання в містах-колоніях Північного Причорномор'я філософії. На користь цього говорять як деякі археологічні знахідки, так і писемні свідчення античних авторів. Наприклад, античний філософ Діон Хризостом писав, що його знайомий ольвіополіт Каллістрат захоплювався красномовством (риторикою) та філософією, а ще один ольвіополіт Геросонт вивчав твори Платона. Мешканці Ольвії виявилися готовими до сприйняття філософських ідей, тому охоче слухали промови Діона Хризостома [11]. При цьому треба мати на увазі, що Діон Хризостом прибув до Ольвії в кінці 1 ст. н.е., в далеко не найкращі часи її розвитку. Близько ста п'ятидесяти років перед тим поліс зазнав страшного розорення від військ гетського ватажка Буребісти. З великими труднощами ольвіополітам вдалося відновити місто. Але воно вже ніколи не сягало такого високого ступеня розвитку, як це було в 4–3 ст. до н. е.

Те, що в період Діона Хризостома в Ольвії вивчали філософію і знали Платона, дає підстави говорити про високий рівень філософської культури цього міста. Звісно, суворі умови життя, постійні напади варварських племен не давали можливості інтенсивно розвивати тут філософську думку. Давалася взнаки й віддаленість поліса від головних культурних центрів античного світу. Проте незважаючи на ці обставини, Ольвія виступала осередком філософствування в античній Елладі. Це місто дало кілька примітних фігур для античної філософської думки.

Ще одним культурним осередком Північного Причорномор'я, де розвивалася філософія, був Боспор, зокрема місто Пантікапей. Одна з пантікапейських епітафій (не пізніше III ст. до н. е.) розповідає про померлого Смікра, освічену та справедливу людину. Він викладав своє філософське вчення в публічних місцях і «дав громадянам найкращий спосіб мислення» [12]. Існує думка, що з Боспору походив Діфіл (кінець IV ст. до н. е.) – учень Евфанта, філософа мегарської школи. Про Діфіла є фрагментарна згадка в історика античної філософії Діогена Лаертського [13]. Ймовірно, ці краї були батьківщиною філософа Сфера – відомого мислителя елліністичного періоду, який залишив після себе чимало творів [14].

Культурним центром Північного Причорномор'я виступав і Херсонес. Як зазначалося, він не належав до іонійських колоній. Тому, можливо, філософія не розвивалася тут, як у деяких містах цього регіону. Проте в Херсонесі були репрезентовані інші сфери грецької культури. Збереглася низка пам'яток політичної думки, що виникли в місті. Це – «Присяга херсонесців», «Договір Херсонеса з понтійським царем Фарнаком I», «Декрет херсонесців на честь Діофанта» та ін. [15]

Поширеним явищем у Північному Причорномор'ї стали шлюби між греками й «варварами». Деякі видатні діячі давньогрецької культури були народжені в результаті подібних шлюбів, зокрема до них належав Анахарсіс. Еллінки нерідко виступали дружинами скіфських правителів. Від такого шлюбу народився скіфський цар Скіл (V ст. до н. е.), який був прихильником давньогрецької культури. Скіл всіляко сприяв еллінізації своїх співвітчизників. За прикладом греків почав карбувати монету із написом «Скіл». Однак еллінофільська діяльність царя викликала занепокоєння й активний опір з боку скіфів. За свідченням Геродота, Скіл брав участь у містеріях вакхічного Діоніса. Це ніби обурило його підданих і вони вбили свого царя [16].

Хоча в Північному Причорномор'ї між античними греками й місцевими племенами виникали збройні конфлікти, а також різноманітні цивілізаційні непорозуміння, не можна заперечувати факту мирних контактів між ними, які супроводжувалися торгівлею й культурним обміном, зрештою, встановленням родинних зв'язків. Це сприяло творенню в Північному Причорномор'ї синтетичних елліно-варварських спільнот.

Те, що такі процеси відбувалися, можна продемонструвати на прикладі давньоримського поета Овідія (43 р. до н. е. – 18 р. н. е.). У завершальний період своєї творчості, 8 р. н. е., він був засланий у Північне Причорномор'я, місто Томи (зараз територія Румунії). У творах, написаних у даний період, поет з боєм говорить, що йому після цивілізованого Риму доводиться жити на околиці імперії поряд із варварами – гетами й сарматами. Він змушений говорити варварськими мовами, переймати звичай малоцивілізованих сусідів. «...я навчився говорити по-гетськи й по-сарматськи», – заявляє Овідій. У посланні до Кара, написаного поетом незадовго до смерті, читаємо наступне: «І тобі не варто дивуватися, якщо будуть з вадами мої вірші, які я – майже гетський поет, – пишу. Ох, соромно [й сказати], я на гетській мові написав книжку, і варварські слова складені нашими розмірами. І я сподобався – поздоров мене, і став називатися поетом [і] серед нелюдів-гетів». Далі Овідій говорить, що згадана поема прославляє цезаря Тиберія. Очевидно, твір задумувався як спроба пом'якшити серце імператора й добитися помилування. У кінці послання до Кара поет пише: «Коли я прочитав до кінця ці [вірші], написані нерідною Каменою, і мої пальці торкнулися останнього листа [книги], всі закивали головами і [стали потрясати] повними [стріл] сагайдаками, і довго на гетських устах не змовкав гул» [17].

Цей уривок отримав неоднозначне трактування. Деякі дослідники не схильні були буквально розуміти Овідія, вважаючи, що він мав на увазі не гетьську мову, а діалект, який існував у Томах і в якому траплялися гетьські й сарматські слова. Інші ж, навпаки, розуміли Овідія буквально.

Наразі важко сказати, що собою представляли гетьські племена як етнос і якою була їхня мова. Існує версія, ніби це були праслов'янські чи навіть праукраїнські племена. Зокрема, галицький дослідник XIX ст. О.Партицький доводив спорідненість давніх гетів із теперішніми українцями. Ще раніше подібної версії дотримувався польський хроніст XVI ст. М.Стрийковський, котрий твердив: «Овідій писав також слов'янською або руською мовою, яку добре вивчив через її принадність...». Приблизно те саме зазначав М.Смотрицький у своїй граматиці слов'янської мови. А І.Франко навіть дійшов висновку, що у нас є «право назвати Овідія першим поетом, що написав вірш мовою близькою до давньої й теперішньої української» [18]. Звісно, ця гіпотеза потребує солідного обґрунтування. Однак приклад Овідія засвідчує можливість інтенсивних культурних контактів між цивілізованим греко-римським та варварським світами. Ці контакти могли стосуватися й філософської сфери.

Усе вищенаведене дозволяє зробити висновок, що в Північному Причорномор'ї склалися умови для розвитку філософської думки в античні часи. Тут виникли міста-колонії, які підтримували зв'язки, в т. ч. й культурні, з іонійськими та південноіталійськими грецькими містами, що вважаються колыскою античної філософії.

Високий рівень культури й освіти в містах цього регіону – Ольвії, Пантікапеї, Херсонесі – створювали сприятливі умови для розвитку філософської думки. Населення Північного Причорномор'я було обізнане з поглядами представників ранніх шкіл античної філософії, зокрема, піфагорійців. Але особливо цінувалося тут вчення Платона. Поширювалися в цьому регіоні й елліністичні філософські течії.

Хоча грецькі колоністи в Північному Причорномор'ї трималися особно й протиставляли себе місцевим «варварським» племенам, між цими двома світами відбувалися контакти, в т. ч. й культурного характеру. При чому вони не були односторонніми. Не лише «варвари» приймали надбання античної культури, а й греки багато що переймали від «варварів».

3.2. Гомер і предфілософія Північного Причорномор'я

Філософія, як уже говорилося, не з'являється на порожньому місці. Її становленню передують тривалі культурні процеси, з'являються твори, де спостерігається намагання осмислити світ не лише з міфологічних, а й раціоналістичних позицій. Ці твори часто іменуються предфілософськими. До таких варто віднести й славнозвісні поеми Гомера «Іліада» та «Одіссея».

У «Іліаді» зустрічаємо згадки про Північне Причорномор'я. Як би це фантастично не звучало, але не виключено, що автор даного епічного твору походив з нинішніх південноукраїнських земель. Принаймні деякі опосередковані дані дають підстави так твердити. Ще в стародавній Греції велися дискусії про місце народження цього поета. За честь вважатися його батьківщиною змагалися Хіос, Смірна, Саламін, Колофон, Родос, Аргос, Афіни тощо [19].

Деякі моменти дають підстави пов'язувати Гомера та його епічні твори, передусім «Іліаду», із територією Північного Причорномор'я. Головним героєм «Іліади» виступає Ахілл, культ якого мав поширення саме на цих землях. А в гімні лесбоського поета Алкея (кінець 7 – початок 6 ст. до н.е.) Ахілл іменується «владикою скіфської землі». Святилище на честь цього героя знаходилося на острові Левка (нині острів Зміїний, що належить Україні). У стародавніх греків існував міф про виникнення цього острова, в якому розповідалося, що на прохання Фетіди Зевс звелів Посейдону підняти з дна морського чистий, нічим не заплямований острів спеціально для того, щоб поселити на ньому Ахілла із дружиною Еленою. Саме він є єдиним володарем острова й ніхто зі смертних не мав права поселитися на ньому.

Культ Ахілла існував на Тендрівській косі (поблизу Ольвії). На честь божественного героя тут відбувалися свята, спортивні (кінні) змагання, знаходився в цьому місці також Ахіллів храм та вівтар. Писемні джерела свідчать, що ім'я Ахілла було нерозривно пов'язане з Ольвією та її околицею до кінця їхнього існування. Саме в останній період історії Ольвії Ахілл стає верховним божеством цього полісу [20]. За стан святилища Ахілла, загальне шанування та проведення свят відповідала

колегія ольвійських архонтів. Ахілл сприймався ольвополітами як покровитель їхнього міста й захисник кордонів. Вони іменували його Понтархом (володарем Понту) і навіть Вічним отцем. У 2 ст. н.е. Ахіллу приписувалося багато функцій. Він міг би замінити усі інші божества, якби тут не були такими сильними політеїстичні тенденції. Культ Ахілла пережив навіть Ольвію. Ще в 5–6 ст. йому продовжували робити жертвоприношення на острові Левка [21]. А візантійський історик другої половини 9 ст. н.е., посилаючись на античні джерела, вважав, що Ахілл був скфіом, походив з містечка Мірмікон, що знаходилося на півночі від сучасної Керчі. Вигнаний скіфами за свій жорстокий і нестримний норов, він оселився у Фессалії. Доказом скіфського походження Ахілла, вважав Лев Диякон, є покрій його накидки, скріпленої застілкою, звичка битися пішим, біляве волосся, світло-сині очі, дратівливість і дикість [22]. До речі, саме таким зображений Ахілл, якого зіграв Бред Пітт у відомому голлівудському кінофільмі «Троя».

Другий не менш важливий момент, який дає можливість пов'язати Гомера з Північним Причорномор'ям, це надзвичайна популярність поета в даному регіоні. Навіть коли слава Гомера в материнській Греції зменшилась, у цьому регіоні, зокрема в Ольвії, вона залишалася незвично високою. Про це свідчить філософ Діон Хризостом у своїй «Борисфенітській промові». Він, зокрема, описує своє спілкування з одним ольвополітом – Калістратом: «Знаючи, що Калістрат – шанувальник Гомера, я відразу заговорив про нього. Майже всі борисфеніти наполегливо читають цього поета, напевно тому, що вони і тепер ще войовничі, а може через любов до Ахілла: вони надзвичайно шанують його..., і окрім Гомера ні про кого іншого не хочуть і слухати. Хоча вони грецькою говорять не зовсім уже чисто завдяки тому, що живуть серед варварів, але все-таки «Іліаду» майже всі знають напам'ять. Я, жартуючи, сказав Калістрату: «Як ти думаєш, Калістрат, який поет кращий, Гомер чи Фокілід?» – «Та я не знаю й імені іншого поета, – з посмішкою відповів Калістрат, – та й, напевно, і ніхто із присутніх: ми не визнаємо нікого іншого за поета, окрім Гомера, але зате його знає майже кожен». І справді, їхні поети згадують лише про Гомера в своїх віршах...» [23].

Закономірно виникає питання, чому саме в Північному Причорномор'ї зберігалися такі сильні гомерівські традиції? Невже через периферійність цього регіону? А, можливо, тут певну роль відіграла історична пам'ять, яка пов'язувала Гомера з цими землями?

Нарешті, третій момент, який опосередковано підтверджує нашу гіпотезу. Традиційно Гомер вважається сліпим поетом-піснярем. Саме так його представляють у давньогрецьких джерелах. Однак у стародавній Греції ми не зустрічаємо, окрім Гомера, відомих незрячих поетів-співців. Виняток становить хіба що Ольвія, де існував інститут сліпих співців і, за свідченням Діона Хризостома, він зберігався до початку нашої ери. Як правило, феномен сліпих співців відсутній у інших європейських культурах.

Однак серед європейських народів є один, у котрого незрячі поети-співці посідали помітне місце в культурі. Це – українці, які мали сліпих співаків-кобзарів. Перші згадки про них припадають на XV–XVI ст., коли предки українців починають освоювати північнопричорноморські степи, де ще зберігалися грецькі поселення. Можливо, тоді інститут сліпих співців, що існував у греків Північного Причорномор'я, був адаптований українцями і зберігався ними до початку XX ст. А, можливо, це було відновлення глибинно-архаїчних індоєвропейських традицій, про які ми не знаємо. Кобзарі (бандуристи, лірники), подібно до Гомера, були мандрівними незрячими співаками. Вони не лише виконували чужі пісні, а й нерідко самі творили їх. Як Гомер став символом давньогрецької поезії, так і узагальнений образ кобзаря сприймався українцями в якості символу поетичної творчості. Не даремно Т.Шевченко свою знамениту збірку поезій назвав «Кобзарем».

До речі, Т.Шевченко, що добре знав твори Гомера, порівнював їх із українськими народними думами, котрі виконувалися кобзарями. У повісті «Прогулянка із задоволенням і не без моралі» він у вуста героя вкладає наступні міркування: «Недавно хто-то печатно сравнил наши, т.е. малороссийские, исторические думы, с рапсодиями хиосского слепца (тобто Гомера – П.К.), праотца эпической поэзии. А я смеялся такому высокомерному сравнению, а теперь, когда разобрал да разжевал, так и чувствую, что сравнитель прав, и, с своей стороны, я готов даже увеличить его сравнения. Я читал – разумеется, в переводе Гнедича – и вычитал, что у Гомера ничего нет похожего

на наши исторические думы-эпопеи, как например дума «Иван Коновченко», «Савва Чалый», «Алексей, попович пирятинський», или «Побег трех братьев из Азова», или «Самойло Кишка», или, или, – да их и не перечтешь. И все они так возвышенно-просты и прекрасны, что если бы воскрес слепец хиосский да послушал хоть одну из них от такого же, как и сам он, слепца, кобзаря или лирника, то разбил бы вдребезги свое лукошко, называемое лирой, и поступил бы в михоноши к самому бедному нашему лирнику, назвавши себя публично старым дурнем» [24].

У наш час з'явилися спроби довести, що Гомер походив саме з Північного Причорномор'я. Зокрема, таку спробу зробив Золотухін А.І. На основі аналізу «Іліади» й «Одіссеї» він доводив, що Гомер народився на Півдні України, був кіммерійським царем і похований на острові Березань [25].

Чи походив Гомер з Північного Причорномор'я, чи був пов'язаний із цим регіоном – це, звісно, питання дискусійне. Однак безсумнівним є те, що творчість цього поета тут добре знали й шанували. У Північному Причорномор'ї склалася сильна гомерівська традиція, яка слугувала певним підґрунтям для античного філософствування. Адже до образів та сюжетів «Іліади» й «Одіссеї» неодноразово зверталися давньогрецькі мислителі. Варто також вказати на зв'язок Гомера з Іонією. «Іліада» й «Одіссея» написані гекзаметром, їх мова побудована на давніх традиціях художньої мови з іонійсько-еолійськими елементами.

Хоча гомерівський епос загалом перебуває в межах міфологічного світогляду, все таки дослідники схильні вбачати в особі Гомера представника давньогрецької предфілософії. «У гомерівській мудрості, – пише Е.Фролов, – ми вбачаємо витoki античного способу мислення; придивимося же прискіпливіше до того, чим є ця мудрість. Як і будь-яка мудрість, вона багатоліка; це і життєве, практичне знання, породжене досвідом, і більш глибоке знання, споріднене з філософією, засноване на роздумах та узагальненні, – знання, що являє собою особливого роду світорозуміння і визначає принципи життя людини в суспільстві, й нарешті, це – сукупність часткових спеціальних знань, що передбачають народження особливих наук та мистецтв. Життєва мудрість Гомера одночасно багата і проста. Поеми насичені різного роду загальними місцями, сентенціями, чи гномами, як їх пізніше будуть називати греки, підсумовуючи багатовіковий народний досвід» [26].

Знайомлячись із творчістю Гомера, ольвіополіти та жителі інших давньогрецьких міст Північного Причорномор'я робили перші кроки на шляху філософствування. Для багатьох із них поеми «Іліада» та «Одіссея» були ніби вступом до філософії.

3.3 Сальмоксій – перший філософ з українських земель?

Ім'я Сальмоксія невідоме не лише для пересічного українця, а й для дослідників, які спеціально займаються історією української філософії. Про нього Ви не прочитаєте ні в підручниках, ні в енциклопедичних виданнях, навіть не знайдете робіт, де би йшлося про цього мислителя. І це при тому, що на Сальмоксія посилався сам Платон, а давньогрецький історик філософії Діоген Лаертський називав його одним із перших філософів [27].

Уже в «батька історії» Геродота зустрічаємо розлогу розповідь про гета Сальмоксія. Гети належали до числа фракійських племен, які проживали на території України. Як зазначалося вище, деякі дослідники вбачають у фракійцях предтеч слов'ян чи навіть українців.

Оповідючи про гетів, Геродот пише, що в них існував культ Сальмоксія, який раніше був людиною та учнем Піфагора. Ось як звучить ця розповідь:

«Гети вірять у те, що вони безсмертні, і це в такий спосіб: вони вважають, ніби люди в них не помирають, а той, хто гине, йде до бога Сальмоксія, а цього бога деякі з них називають Гебелейзіном. Кожні п'ять років вони неодмінно посилають вісника до Сальмоксія, того з них, кому випаде жереб, і

просять його переказати, що їм треба. Ось як відбувається це відсилання до бога. Деякі з них призначаються тримати всторч три списи, а інші беруть за руки й за ноги того, кого посилають до Сальмоксія, потім розгойдують його й підкидають високо так щоб він упав на вістря списів. Отже, коли проколотий списками помре, вони вірять, що божество до них прихильне. Але коли він не помре, то вони обвинувачують самого цього вісника, кажучи, що він погана людина. Таке обвинувачення приписують йому й замість нього посилають іншого, а доручення дають йому, коли він ще живий. Ці самі фракійці, коли блищать блискавки й гримить грім, стріляють із луків у небо й загрожують цьому богові, гадаючи, що нема іншого бога, крім їхнього бога.

Згідно з відомостями, що їх мені дали елліни, які живуть у Геллеспонту (і біля Понту), цей Сальмоксій був людиною, рабом на Самосі, навіть був рабом Піфагора – сина Мнесарха, потім він став вільним і зібрав багато скарбів і, коли їх придбав, поїхав на свою батьківщину. Проте, оскільки фракійці жили досить погано й були бідними розумом, цей Сальмоксій, який знав спосіб життя іонійців і знав звичаї кращі від звичаїв фракійців, бо жив з еллінами і навіть із найкращим із мудреців еллінів (із Піфагором), побудував приміщення для чоловіків, де приймав кращих громадян, частував їх і повчав їх, що ні він сам, ні його співтрапезники, ні ті, що мають від них народитися, не помруть, але перейдуть до такої країни, де житимуть вічно і матимуть усі блага. Коли він це робив, про що я розповів, і так розмовляв із ними, тим часом він спорудив собі підземне житло. Скоро воно було готове, він зник там від фракійців і зійшов у своє підземне житло і жив у ньому три роки. Фракійці розшукували його й оплакували, вважаючи його за мертвого. Проте на четвертий рік він з'явився серед фракійців і тоді вони повірили всьому тому, про що розповідав Сальмоксій. Так кажуть про цю справу.

Як на мене, щодо того підземного житла, я цьому не дуже вірю, але й не вважаю цього цілком неймовірним, мені здається, що цей Сальмоксій жив за багато років до Піфагора. Отже, чи справді була така людина, як Сальмоксій, чи це просто якесь тубільне божество в гетів, про це не суджу" [28].

Спробуємо проаналізувати наведене свідчення Геродота. Як бачимо, сам історик доволі скептично ставиться до даного повідомлення. Безпосередньо з життям гетів, ні з їхньою релігією він не знайомий, а передає розповіді греків, що живуть по сусідству з цим народом. Закономірно, що в умовах тодішньої вкрай обмеженої комунікації, інформація часто набувала фантастичного й легендарного характеру. Особливо ця інформація стосувалася інших, «чужих», народів.

Розповідь, яку наводить Геродот про гетів, не є винятком. Загалом важко говорити про її правдоподібність. Але було б неправильно просто так відкинути цю інформацію. Варто спробувати її розшифрувати, побачити за фантастикою певні реалії.

У цій розповіді явно відчуваються деякі стереотипні уявлення греків. Перше з них – про те, що боги (принаймні в нееллінських, «варварських» народів) це колишні люди, які, завдяки своїм діям, стали знаменитими і після смерті їх почали вважати богами. Така точка зору чи не найкраще була представлена елліністичним письменником Евгемером у творі «Священна хроніка».

Другий стереотип – про нерозумність, відсталість «варварських» народів у порівнянні з греками. У наведеній оповіді Геродота про Сальмоксія останній постає як чоловік, що набрався мудрості в греків. Завдяки цій мудрості йому вдалося відносно легко обманути наївних та нерозумних своїх співвітчизників.

Однак виникає питання: чому Сальмоксій у розповідях припонтійських греків пов'язується саме з Піфагором, чому він тут виступає учнем знаменитого мудреця? Принаймні у нас є підстави припустити, що дана розповідь відображає якісь реальні піфагорійські впливи у Північному Причорномор'ї, в т.ч. й середовищі «варварських» народів, пов'язаних з греками. Про Сальмоксія (Замолксіса) як про раба Піфагора пише Діоген Лаерський, водночас зазначаючи, що гети шанують його як бога Кроноса й приносять йому жертви [29]. Правда, в даному випадку Діоген посилається на Геродота. Хоча, як бачимо, Геродот допускає те, що Сальмоксій жив до Піфагора і той, зрозуміло, не міг бути його вчителем.

Правдоподібним, як на наш погляд, виглядає твердження Геродота, що Сальмоксій учив про безсмертя душі. Ця ідея була притаманна піфагорійцям. Щоправда, вона інтерпретувалася ними дещо інакше. Для них характерною була віра в переселення душ. Але не виключено, що ця ідея в Сальмоксія набула іншого трактування, більш зрозумілого й прийнятного для представників його народу.

Про Сальмоксія як про самостійного мудреця, а не як про піфагорійця писав Платон. Останній жив приблизно в той самий час, що й Геродот. Тому наведена ним інформація про фракійського мудреця має приблизно таку ж вартість, як і інформація Геродота.

Згадку про фракійця Сальмоксія зустрічається в одному з ранніх діалогів Платона «Хармід». У ньому автор в уста Сократа вкладає такі слова: «Отож, мій Харміде, подібним чином справа полягає і в замовляннях. (У діалозі ведеться мова про вміння зняти головну біль з допомогою замовлянь – П.К.).

Навчився я цьому, коли знаходився там, при війську, у якогось фракійського лікаря із учнів Сальмоксія: вважається, що ці лікарі дають людям безсмерття. Так ось цей фракієць говорив, ніби еллінські лікарі правильно передають те, що я тільки що тобі повідав (мається на увазі те, що не варто лікувати лише один хворий орган, а треба лікувати все тіло – П.К.); але Сальмоксій, сказав він, наш цар, будучи богом, говорить: «Як не варто намагатися лікувати очі окремо від голови і голову – окремо від тіла, так не варто й лікувати тіло, не лікуючи душу, і в еллінських лікарів саме через це бувають невдачі при лікуванні багатьох хвороб, коли вони не визнають необхідності піклуватися про ціле, а між тим якщо ціле в поганому стані, то й частина не може бути в порядку. Оскільки, говорить він, все – й погане, і добре – породжується в тілі і в усій людині душею, і саме з неї витікає, так само як в очах все виходить від голови. Тому-то й треба спочатку й переважно лікувати душу, коли хочеш, щоб і голова, і все інше тіло добре себе відчувало. Лікувати ж душу, дорогої мій, треба відомими заклинаннями, останні ж є нічим іншим, як правильно сказаними словами: від цих правильно сказаних слів у душі вкорінюється розсудовість, а її вкорінення й присутність полегшують вкорінення здоров'я в голові й у всьому тілі». Так він наставляв мене й відносно ліків, і відносно замовлянь: мовляв, нехай ніхто не думає переконати тебе вилікувати йому голову з допомогою цих ліків, якщо перед цим не дасть тобі підлікувати з допомогою замовлянь душу. «Нині, – сказав він, – розповсюдженою серед людей помилкою є спроби деяких із них лікувати або одним із цих засобів, або іншим». І він наказував дуже настирливо, щоб не піддаватися на умовляння ні багатих людей, ні знатних, ні гарних і не поступати всупереч цій настанові. Я ж послухаюсь його (адже поклявся я йому, так що мені необхідно коритися!), і якщо ти бажаєш, відповідно настановам чужоземця, спочатку надати мені душу, щоб замовити її замовляннями фракійця, то я до цього додаю ще ліки від голови; якщо ж не побажаєш, то в мене немає засобу допомогти тобі, мій милий Харміде» [30].

Далі в діалозі один із співрозмовників, Критій, говорить, що Хармід є розумним та розсудливим, тому, відповідно, немає потреби лікувати йому душу. Після цього Сократ заявляє: «Справа полягає ось яким чином: якщо тобі притаманна розсудливість... і ти є достатньо розумним, ти не потребуєш у цьому випадку ніякого замовляння – ні Сальмоксієвого, ні того, що є в Абаріса-гіперборейця» [31].

Отже, Платон розглядав вчення Сальмоксія як цілком самостійне. Зводилося воно до кількох моментів. По-перше, тіло й душа є органічно поєднані. По-друге, всі зміни в тілі пов'язані з діяльністю душі. А, отже, тілесний стан залежить від душевного стану. Тому щоб лікувати тіло, треба спочатку вилікувати душу. По-третє, лікувати її можна з допомогою замовлянь, тобто правильно сказаних слів. Також Платон говорить, що Сальмоксій допускав можливість безсмертя.

Говорити про співзвучність таких поглядів поглядам піфагорійців проблематично. З подібними поглядами зустрічаємося в архаїчній українській культурі, де велика увага приділялася замовлянням, різного роду «ірраціональним» впливам на психіку людини. Показово, що мова про замовляння Сальмоксія йде одночасно зі згадкою про замовляння Абаріса-гіперборейця. Тим самим ніби вказується на традиційність подібних практик для жителів давньої України.

Міркування, які приписуються Сальмоксію, не видаються безпідставними. Європейська медицина довгий час ігнорувала психологічні чинники в лікуванні хвороб. Однак розвиток науки в XIX ст. й особливо в XX ст. показав, що фізіологічний стан людини значною мірою залежить від її психологічного стану, на чому, зрештою, наполягав Сальмоксій. Також практика народних цілителів, які використовували й використовують замовляння, не є безпідставною і в ряді випадків дає ефект, хоча ми і не знаємо механізмів впливу слова на організм людини.

Цікава згадка про Сальмоксія зустрічається в оповіданні «Скіф або гість» Лукіана Самосатського, елліністичного автора 2 ст. н.е. У ньому розповідається про початок перебування скіфського філософа Анахарсіса в Афінах. Виявляється, Анахарсіс не був першим скіфом, який прибув до цього грецького міста, щоб познайомитися з еллінським культурним життям. Раніше тут з'явився Токсарис, муж мудрий, який вирізнявся любов'ю до прекрасного, прагненням набути знання. Походив він із середовища простолюдинів. Згодом Токсариса афіняни визнали героєм. Йому приносили жертви як Лікареві (таке ім'я він отримав від них). Токсариса вважали одним з асклепідів, нащадків фракійського і грецького бога лікування, який намагався воскрешати мертвих. Лукіан зауважує (правда, не без іронії): мовляв, не одним скіфам властиво перетворювати людей на безсмертних і посилати їх до Замолксиса (Сальмоксія), а й афінянам притаманним є обожнення скіфів в Елладі.

За розповіддю Лукіана, Токсарис зустрівся з Анахарсісом у Афінах. Він, углявши свого земляка, звернувся до того рідною йому мовою, спитав, чи не є прибулець Анахарсісом, сином Давкета. Розплакавшись з радощів, скіф запитав, звідки про нього відомо елліну? «Я сам, – відповів Токсарис, – походжу з вашої землі, але я не такого знатного роду, щоби бути відомим тобі». «Невже ти той самий Токсарис, про якого я чув і про якого оповідають, що з любові до Еллади, він залишив у Скіфії дружину, малих дітей та поїхав до Афін, де став шанований кращими людьми», – вигукнув Анахарсіс. Відповідь була ствердною. «Отже, – виголосив Анахарсіс, – знай, що я став твоїм учнем і

послідовником пристрасті, що оволоділа колись тобою – побачити Елладу. Але заради Меча (Арея) і Замолксиса, наших батьківських богів, візьми мене, Токсарисе, будь моїм керівником і покажи мені найкраще в Афінах» [32].

Звісно, наведене оповідання Лукіана не варто трактувати як автентичне джерело. Написане воно було десь через сімсот-вісімсот років після «осьового часу», коли жили Сальмоксій, Токсарис та Анахарсис. Та все ж Лукіан відобразив стереотипні уявлення греків про цих осіб. Сальмоксій (Замолксис) виступає в нього як скіфське божество (у той час греки часто фракійців, гетів ототожнювали зі скіфами). Це божество пов'язане з вірою в безсмерття. Скіфський же лікар Токсарис виступає як його адепт. Можливо, через це він володіє такими секретами лікування, про які не знають афіняни. Останні навіть починають обожнювати Токсариса, проголосивши його героєм. Отже, в контексті цього оповідання Сальмоксія можна потрактувати як бога лікарської науки, яка веде людей до безсмерття.

Загалом про Сальмоксія маємо дуже скупу інформацію. Ми навіть не знаємо, як насправді було звати цю людину. Сальмоксій чи Замолксис – це вже грецька інтерпретація його імені чи прізвища. Проте чи набагато більше маємо інформації про ранніх філософів античної Греції? Тим не менше, це не заважає нам говорити про їхні вчення, про вклад цих мислителів у розвиток філософської думки. То чому ми маємо ігнорувати Сальмоксія? Адже серед греків він був знаною особистістю, про нього говорили, розповідали легенди, зрештою цінували його погляди, посилались на них.

Звісно, реконструювати біографію та вчення Сальмоксія в повному об'ємі ми не зможемо. Але відзначити хоча б основні моменти його життя й доктрини – справа цілком реальна.

Не викликає сумніву, що Сальмоксій походив із середовища фракійців і належав до племені гетів. Коли припустити, що це були праслов'янські племена, то грекізоване ім'я Сальмоксій (Замолксис) могло походити від слова «замовляння», означати «той, хто замовляє». Не даремно Платон приписував йому вміння робити замовляння. У молоді роки Сальмоксій міг побувати в Греції, жив у Іонії. Можливо, його захопили в полон й зробили рабом. Адже Геродот і Діоген Лаертський твердили, ніби він був рабом Піфагора. Якимсь чином Сальмоксію вдалося звільнитися та повернувся на батьківщину. Тут він став шанованою людиною. Особисті якості, а також знання й досвід, які він набув у Греції, дозволили йому завоювати авторитет серед одноплемінників.

Ймовірно, Сальмоксію вдалося створити оригінальне вчення, що поєднало мудрість його народу з мудрістю греків. Це ще не була «чиста філософія». Сальмоксій зробив певні кроки для переходу «від міфу до логосу», для утвердження раціональних поглядів на світ. Судячи з наведених свідчень, він вчив про зв'язок між душею та тілом, про пріоритетність душі в цьому зв'язку, про те, що тілесне здоров'я залежить від здоров'я душевного. Лікування ж душі бачив у замовляннях, котрі трактував як розумні, доречно сказані слова. Також Сальмоксій учив про безсмертя. Правда, не зовсім зрозуміло, чи це було безсмертя лише душі чи водночас і безсмертя тілесне.

Напевно, філософська доктрина Сальмоксія поєднувалася з його лікарською практикою. Таке поєднання аж ніяк не виглядає чимось незвичним, оскільки ці сфери мають чимало спільних моментів. В історії відомі випадки, коли в одній особі поєднувався філософ і медик. Особливо це було характерним для арабських та перських діячів культури епохи Середньовіччя.

Очевидно, Сальмоксій мав учнів. Так, Платон в «Харміді» говорить про фракійського лікаря – послідовника Сальмоксія. Лукіан Самосатський представляє легендарного афінського лікаря-скіфа Токсариса його адептом. Сальмоксій користувався великим авторитетом серед своїх одноплемінників. З часом вони його почали обожнювати. Здається, Сальмоксію вдалося «пройти по лезу бритви». Він настільки органічно поєднав культури фракійців та еллінів, що і ті, і другі вбачали в його особі «свого». Тому греки посилались на його вчення й водночас намагалися представити Сальмоксія як послідовника Піфагора.

Пам'ять про Сальмоксія зберігалася довгий час. Візантійський історик Лев Диякон, що жив у другій половині 9 ст. н.е., у своїй «Історії», розповідаючи про жертвоприношення руських воїнів князя Святослава, яких іменував скіфами, писав таке: «Говорять, що скіфи вшановують таїнства еллінів, приносячи за язичницькими обрядами жертви й здійснюють узливання за померлих, навчаючись цьому чи то у своїх філософів Анахарсиса й Замолксиса, чи то соратників Ахілла» [33]. Фольклорні джерела свідчать, що в стародавніх слов'ян був бог Зельман (можливо, це і є Сальмоксій, Замолксис). Це ім'я зустрічається в народних піснях. Присутнє воно і в поезії Б.-І. Антонича, який виявляв помітний інтерес до давніх слов'янських вірувань, звертаючись до фольклору своїх земляків-лемків. У нього навіть є вірш «Зельман», у якому звучать такі слова:

«День зелений, день хрещатий,

герці радісних лошат.
В пісні важко передати
те, чим крилиться душа.
Їде Зельман білим возом,
Тропарями дзвонить ранок.
Ой, скажи весільна лозо,
чому в серці хмільно й п'яно».

Існували гаївки, іменовані «Зельмановими піснями». На території Галичини й Волині була поширена гра в Зельмана. Вона полягала в тому, що до цього бога посилалася символічна посланниця. О.Партицький пише, що в Карпатах, на теренах Бойківщини, знаходилося головне святилище бога Зальми. Тут є гора Зелемінь, річка Зелем'янка, урочище Заломи [34].

Наведені свідчення, та пам'ять, що збереглася про Сальмоксія, дають підстави вважати, що він належав до оригінальних мислителів «осьового часу». Правда, до сьогодні Сальмоксій належно не поцінований. Тим не менше, ми повинні бути горді з того, що українська земля породила таку людину й зростила її. Зрештою, тут він не лише виріс, а й реалізував себе.

3.4. Легендарний Абаріс

Як уже зазначалося, в діалозі Платона «Хармід», де мова йде про філософські погляди фракійця Сальмоксія, зустрічаємо згадку про Абаріса. Останній ставиться на один рівень з Сальмоксієм та іменується гіперборейцем [35], тобто вихідцем з українських земель.

Про Абаріса, щоправда, в іншому контексті, є згадка в Геродота. Останній пише: «Я не переказуватиму казки про Абарія, нібито він був гіпербореем і носився по світу з своєю славнозвісною стрілою, зовсім нічого не ївши» [36]. Тобто Абаріс виступає тут як легендарна особа, про нього розповідають неправдоподібні казки, міфи. Однак за кожною легендою (навіть найфантастичнішою) мусить стояти певна реальність.

Греки також вважали Абаріса жерцем Аполлона і приписували йому поему про подорож цього бога до гіперборейців й деякі інші поетичні твори. Існувала легенда, що свого часу до Піфагора прибув у пошуках мудрості жрець Абаріс із країни гіперборейців. Піфагор посвятив його в сакральні науки та пояснив свої твори, тобто прилучив до своїх учнів. Про Абаріса, окрім Геродота й Платона, згадували деякі інші античні автори – Піндар, Порфирій та Ямвліх. На жаль, більш детальної інформації про цю людину не маємо.

У розповідях про Абаріса для нас цікавими є кілька моментів.

По-перше, вказівка на його зв'язок із піфагорейцями. Про останніх не так вже й багато знаємо. Школа піфагорейців чи т.зв. піфагорейський союз був таємною політичною організацією, члени якої дотримувалися певних природничо-наукових, філософських та релігійних поглядів [37].

Пізні античні автори Порфирій та Ямвліх вели мову про два різновиди піфагорейців – про «математиків» та «акусматиків». Перші були посвячені в суть піфагорейського вчення, розвивали його наукові й філософські ідеї. Вони приділяли увагу математиці, а також музиці, акустиці та астрономії, які в них пов'язувалися з математикою, й медицині. Тому, певно, невипадково Сальмоксій, якого деякі грецькі автори представляли піфагорейцем, постає як лікар-філософ у Платона.

Завдячуючи Аристотелю, в літературі утвердилася думка, ніби піфагорейці твердили: «все є число», тобто число розглядали як архе (першооснову) і тим самим математизували філософську думку. Насправді для таких тверджень немає достатніх підстав. Хоча певна математизація була притаманна представникам цієї школи.

Щодо піфагорейців-«акусматиків», то вони суворо дотримувалися релігійних приписів, які містилися у висловлюваннях Піфагора (акусмах). Для них притаманною була віра в переселення душ. Піфагорейці не вживали м'ясної їжі, бобів, деяких видів риб, дотримувалися численних приписів та заборон.

Основним центром піфагорейства стала Південна Італія. Але осередки прихильників цього

вчення були і в інших регіонах Стародавньої Греції. Очевидно, Іонія не була тут винятком. Адже саме з цієї землі походив Піфагор. Й, відповідно, виникає питання, чи не занесли іонійці піфагорійські ідеї в Північне Причорномор'я? Чи випадково Абаріс звернувся саме до Піфагора, ставши його учнем, і чи не міг він у себе на батьківщині попередньо ознайомитися із елементами піфагорейства? Принаймні розповіді про Сальмоксія та Абаріса дають нам підстави припускати, що в Північному Причорномор'ї могли мати певне поширення піфагорейські ідеї.

Другий момент, який є цікавим для нас, – це розповідь про те, що Абаріс написав поему про подорож Аполлона в країну гіпербореїв. Чому саме Абаріс звертався до образу Аполлона? Дане божество, судячи з усього, не було грецького походження. Ймовірно, цей бог прийшов до греків від народів, що жили на північ від них. Через це Аполлон, очевидно, виявився близьким для Абаріса.

Водночас Аполлон виступає як покровитель легендарного іонійського міста Трої. Саме він допомагає побудувати його стіни. Під час Троянської війни Аполлон всіляко сприяє троянцям. Посилає у табір їхніх противників стріли, які несуть чуму. Він незримий учасник у поєдинках Патрокла та Гектора, Ахілла й Паріса. Тобто культ Аполлона мав певну іонійську прив'язку. Щоправда, тут виникає непросте питання: чи прийшов цей культ з Іонії в Північне Причорномор'я чи, навпаки, з Північного Причорномор'я – в Іонію?

Абаріс, як зазначалося вище, вважався адептом культу Аполлона. Геродот пише, ніби він «носився по світу зі своєю славнозвісною стрілою». Стріла ж виступала атрибутом цього бога і він трактувався як стріловержець. Водночас стріла – необхідна зброя й символ воїна-кочівника. А скіфи та інші народи Північного Причорномор'я вели кочовий спосіб життя.

Розповіді про особу Абаріса (якими б вони фантастичними не були) є ще одним свідченням того, що народи Північного Причорномор'я через грецькі колонії в цьому регіоні мали змогу знайомитися з досягненнями давньоеллінської цивілізації, в т.ч. й досягненнями в сфері філософії.

3.5. Ольвійські орфіки та бореїки

Проблеми життя та смерті, посмертного існування, осмислювані в філософському аспекті, викликали помітну зацікавленість у жителів Північного Причорномор'я, зокрема, в ольвіополітів. У Ольвії були знайдені ретельно оброблені кістяні пластинки з написами, що датуються орієнтовно V-IV ст. до н. е. Вони наступного змісту: «життя-смерть-життя-істина», «мир-війна, істина-обман», «тіло-душа». На одній пластині є напис «Діонісу – орфіки». Це дає підстави пов'язувати дані таблички з релігійно-філософським рухом орфіків, який у деяких моментах був близький до піфагорейства.

Орфізм як течія з'являється орієнтовно в VI ст. до н. е. Вважається, що його витоки мали відношення до діонісійських містерій. Культ Діоніса, схоже, мав фракійське походження. Згідно з міфами, Діоніс із Еллади пройшов через Сирію в Індію і через Фракію повернувся в Елладу. Прізвисько Діоніса, Вакх, не можна пояснити, звертаючись до грецької мови. О. Партицький, використовуючи різноманітні грецькі джерела, доводить, що бог Діоніс (Діо, Дій) фракійського, власне, праслов'янського походження [38].

Адепти орфізму проголосили міфічного грецького співця Орфея засновником обрядів й автором орфічних поем. Це вчення мало власну теокосмогонію. Орфеотелести (посвячені жерці) учили, що Зевс породив Діоніса Лісея (того, хто звільняє), щоб звільнити душу, ув'язнену в людському тілі як у гробниці, й приготувати їй шлях до вічного блаженства. За цим ученням, люди складаються з двох протилежних елементів (діонісійського й титанічного, благого й злого). Вони злі, оскільки з'явилися із попелу титанів. Одночасно, люди володіють благою духовною якістю, тому що титани розтерзали й пожерли Діоніса.

Орфізм був спробою виявити в людині діонісійську первину. Для

орфіків, як і для піфагорейців, характерною була віра в метемпсихоз (переселення душ). Звільнившись від колеса перероджень, душа благочестивого орфіка досягає «острова блаженства» [39]. Послідовники орфізму вели аскетичний спосіб життя, що слугував засобом спокути успадкованого людством гріха титанів. Вони не вбивали живих істот, були вегетаріанцями. Можна навіть вести мову про спільні моменти між орфізмом та давньоіндійськими філософськими вченнями.

На фракійське походження орфізму вказував Діоген Лаертський. Він писав: «Ті, хто приписує відкриття філософії варварам, вказують ще на фракійця Орфея, називаючи його філософом, і до того ж найдавнішим... Сказання говорить, що Орфей був розірваний жінками; але в македонському місті Дії є напис про те, що він загинув від блискавки». Також цей автор вважав місцем поховання Орфея варварську для греків Македонію [40].

На думку дослідників, у Ольвії існував орфічний релігійний союз, члени якого знали певні філософсько-теоретичні вчення, приділяли велику увагу поняттям життя, смерті та відродженню нового життя після неї. Згадувані кістяні пластинки із висловами орфіків – найбільш ранні пам'ятки орфічної філософії в античному світі. Вони аж ніяк не є одиничними явищами, які засвідчують інтерес ольвіополітів до релігійно-філософських проблем. Своєрідними символами орфічної філософії є численні свинцеві букранії та дволезові сокири – символи Діонісія-Загрея в іпостасі умираючого та воскресаючого божества. В елліністичні часи ці вироби з ритуальною метою клалися в насипи могил ольвіополітів [41]. Як зазначалося, прихильником культу вакхічного Діоніса, а отже, ймовірно, орфіком був скіфський цар Скіл, який поклонявся цьому божеству в Ольвії [42].

У Ольвії існували й інші релігійно-філософські союзи. Зокрема, до таких можна віднести союз бореїв, для яких характерним був культ Аполлона. Тут мимоволі напрошується паралель з Абарісом та Арістеєм, які виступали шанувальниками цього бога.

Взагалі культ Аполлона мав значне поширення в Ольвії. Саме під його егідою був заснований цей поліс. Аполлону був присвячений один із центральних храмів міста. Зображення Аполлона з музичними інструментами зустрічаються на ольвійських монетах, а також плитах із почесними декретами.

Збереглася чорнолакова ваза другої половини 4 ст. до н. е., на денці якої знаходився такий напис: «Аполлон – сонце, сонце – космос, космос – світло, світло – життя, життя – Аполлон. Кіллнік, син Філоксена, Посейдоній, син Сократа, Геросон, син Філоксена, Деметрій, син Сократа, Філон, син Сократа – бореїки фіасіти» [43]. Назва бореїки, очевидно, походить від імені бога північного вітру Борея. Тобто бореїки - жителі Півночі, точніше Північного Причорномор'я. А ще північніше від них живуть гіпербореї. Тому цілком імовірно, що релігійно- філософський союз бореїв виник та сформувався на землях сучасної України. Можливо, в чомусь він нагадував піфагорейський союз. Проте сказати щось певніше з цього приводу не можна.

Із наведеного напису випливало, що бореїки ототожнювали Аполлона із сонцем, яке, в свою чергу, визначало існування впорядкованого світу (космосу). Космос дарував світло, яке було джерелом життя на землі. А життя, з їхньої точки зору, і є Аполлоном. Отже, це божество виступало як початок і кінець.

У даному випадку маємо справу не лише з релігійною монотеїстичною тенденцією, а й з поглядами, які перегукуються з більш пізніми ідеями неоплатонізму. Так, відомий християнський неоплатонік Псевдо-Діонісій Ареопагіт (V-VI ст. н. е.) розглядав світ як еманацию, сходження світла від Бога, яке в кінцевому рахунку має завершитися поверненням до Божества. Потім ці ідеї знайшли продовження в Максима Сповідника (бл. 580-662), а також Іоанна Скота (Ерігуєни). Зрештою, вони простежуються (правда, в дуже видозміненому вигляді) у філософській системі Г. Ф. В. Геґеля.

Звісно, видається дивним, що вже в 4 ст. до н. е. (а, можливо, раніше) в якійсь провінційній Ольвії існували ідейні предтечі неоплатонізму – філософського напрямку, який став панівним у часи пізнього еллінізму та вселенських соборів християн. Але, на жаль, наші уявлення про античну філософію є фрагментарними й часто міфологізованими. Вони переважно базуються на творах «метропольних» греків (наприклад, Аристотеля чи Діогена Лаертського), для яких притаманний був

елліноцентризм і навіть певна зверхність у ставленні до своїх одноплемінників-провінціалів. А інтелектуальні здобутки негреків ними просто ігнорувалися. Щоб переконатися в тому, достатньо переглянути хоча б вступ до книги Діогена Лаертського «Про життя, вчення та висловлювання знаменитих філософів». Там, зокрема, читаємо наступне: «І все ж це велика помилка – приписувати варварам відкриття еллінів: адже не лише філософи, але й увесь рід людський бере початок від еллінів» [44]. Коментарі тут, як бачимо, зайві. Той самий Діоген Лаертський, розповідаючи про античних філософів, здебільшого звертає увагу на те, що відбувалося в основних культурних центрах Греції. А що робилося в провінції, як правило, ігнорувалося ним.

Тому культурні, в т. ч. й філософські, здобутки провінційних греків, не кажучи вже про представників варварських народів, опинилися поза сферою зацікавлень відомих античних філософів. Шукати в їхніх творах всебічної інформації з приводу цих здобутків не доводиться. Але, попри такі несприятливі обставини, все ж певна інформація є (хай навіть дуже фрагментарна).

Осмилення цієї інформації дає підстави зробити висновок, що в Північному Причорномор'ї в період «осьового часу» була достатньо розвинутою філософська думка. Тут представленими були такі течії, як орфізм та близьке до нього піфагорейство. При чому філософські ідеї поширювалися не лише в середовищі припонтійських греків, а й серед їхніх сусідів-«варварів». Без цього, певно, була б неможливою поява такої унікальної фігури в історії античної філософії, як скіф Анахарсіс.

3.6. Філософські погляди Анахарсіса

У світлі вищесказаного про філософські й культурні традиції в Північному Причорномор'ї закономірним видається той факт, що біля витоків філософії стародавньої Еллади стояла людина, яка походила з цих земель. Мається на увазі філософ Анахарсіс, про якого неодноразово згадують давньогрецькі писемні джерела і якого деякі античні греки навіть зараховували до «семи мудреців». Згадки й посилання на Анахарсіса зустрічаємо в творах видатних давньогрецьких і давньоримських філософів – Платона, Арістотеля, Цицерона, Сенеки, Секста Емпірика та інших. Про нього згадують і християнські автори античного періоду. Все це говорить про неабиякий авторитет цього мислителя.

За свідченням Діогена Лаертського, Анахарсіс написав вісімсот рядків віршів про скіфські та еллінські звичаї в мирному житті та на війні [45]. На жаль, ці вірші не збереглися. До нас дійшли лише їхні фрагменти, що були представлені як висловлювання Анахарсіса. Те саме, до речі, можемо сказати й про інших античних філософів «осьового часу».

Та все ж маємо чимало достатньо правдоподібних свідчень про Анахарсіса. Це, зокрема, близько 50 висловів, які приписуються цьому стародавньому філософу. До них відносяться міркування про поведінку людей, людські взаємини, захист власної гідності, про заздрість, значення мови, мореплавство, гімнастику, політику, суспільний устрій, про вино та шкідливість пияцтва тощо.

Роки життя Анахарсіса припали орієнтовно на VI ст. до н. е. Діоген Лаертський писав про нього, що він був сином скіфського царя й матері-еллінки. Прибув мислитель до Греції у 48 олімпіаду. Через деякий час повернувся в Скіфію, «але там через велику любов до всього грецького був запідозрений у намірі відступити від батьківських звичаїв й загинув на полюванні від стріли свого брата, вимовивши такі слова: «Розум оберіг мене в Елладі, заздрощі погубили мене на батьківщині». «Деякі також вважають, – зазначав Діоген Лаертський, – що Анахарсіс загинув при здійсненні грецьких обрядів» [46].

Більше свідчень про життя цього мислителя подає Геродот. Останній з повагою ставився як до Анахарсіса, так і до скіфського народу, з середовища якого походив філософ. «...Серед племен у припонтійських краях, – писав Геродот, – ми не можемо назвати жодного, хто б уславився своїм розумом, крім скіфської народності й Анахарсіса». Далі видатний історик античності розповідав наступне: «Анахарсій об'їздив колись більшу частину світу. Під час своїх подорожей він набрався багато мудрості, а потім повернувся до своєї країни, до Скіфії. Пропливши кораблем через Геллеспонт, він приплив до Кізіка, і побачивши, як кізікенці святкують вуличне свято на честь Матері богів, Анахарсій дав урочисту обітницю Матері богів, якщо він повернеться живий і здоровий на свою батьківщину, принести жертву, так само, як бачив у кізікенців, і що він улаштує всенічне святкування. Коли він прибув до Скіфії, то заглибився в так звану Гілею (ця країна розташована поблизу Ахіллесового шляху й уся вона заросла різноманітними деревами). Отже, туди заглибився Анахарсій і почав справляти свято з усіма обрядами на честь богині, тримаючи в руках тампан і нависивши на себе священні зображення. Коли він справляв ці обряди, його побачив один скіф і повідомив про це царя Савлія. Прибув туди й сам цар і, ледве побачивши Анахарсіса, що справляв там обряди, вистрілив у нього з лука та вбив його. І тепер, коли хтось питає скіфів про Анахарсіса, вони твердять, що не знають його, саме через те, що він відвідав Елладу, і справляв іноземні обряди... Незважаючи на це, я чув також і ще один переказ від пелопонесців, ніби скіфський цар послав Анахарсіса в Елладу, щоб він

там навчався, і що він скоро повернувся, він розповів тому, хто його послав, що всі елліни стараються придбати всілякі знання, за винятком лакедемонців, але лише вони здатні розумно розмовляти. Але такий переказ вигадали самі елліни. Справді, та людина загинула такою смертю, як я розповідав вище. Отже, він загинув через те, що хотів завести іноземні звичаї, і через те, що спілкувався з еллінами» [47].

У цій розповіді про Анахарсіса, як і у згадуваній оповіді про скіфського царя Скіла, показаний цивілізаційний конфлікт між еллінським та скіфським світами. Для скіфа, який демонстрував еллінофільство, це могло закінчитися трагічно, навіть смертю, оскільки грецькі звичаї та вірування скіфи не сприймали. Водночас грецьке суспільство не сприймало й «варварів». Те, що греки (хоча б почасти) прийняли Анахарсіса, зарахувавши його до когорта «семи мудреців», є вражаючим винятком, ніж правилом.

З вищенаведених повідомлень античних авторів про Анахарсіса можна зробити кілька висновків щодо біографії мислителя. Роки його життя припадали на час становлення давньогрецької філософії. Сучасниками філософа були Фалес, Солон, інші видатні особистості, які зараховуються греками до числа «семи мудреців». Анахарсіс не був греком, принаймні чистокровним. Народився у Скіфії, в аристократичній родині. Проте, ймовірно, його мати була еллінкою. Можливо, саме вона виховала сина й ознайомила з азами грецької культури.

Життя Анахарсіса певним чином було пов'язане з Ольвією. У вищенаведеній розповіді Діогена Лаертського сказано, що мислитель, повернувшись на батьківщину із Греції, вирішив справляти релігійні обряди в Гілеї. Чи випадково Анахарсіс вибирає Гілею? Очевидно, ні. У Гілеї, що знаходилася на північ від Ольвії, були святилища ольвіополітів. Напевно, ще раніше, до своєї поїздки в Грецію, Анахарсіс брав участь у релігійних церемоніях ольвіополітів у Гілеї. Це, в свою чергу, дає підстави припустити, що він міг отримати якісь ази еллінської освіченості в Ольвії, а звідти вирушити до «материнської» Греції. Звісно, це гіпотеза. Але вона видається достатньо правдоподібною.

У «материнській» Греції Анахарсіс отримав змогу ознайомитися з еллінськими звичаями та спілкуватися з багатьма відомими на той час давньогрецькими інтелектуалами. Серед його друзів був видатний афінський реформатор Солон. Однак, скіфський мислитель сприймав далеко не все, що було притаманне давньогрецькій цивілізації. Не раз критично висловлювався щодо порядків, які панували серед греків.

Та все ж Анахарсіс еллінізувався. І це мало для нього трагічні наслідки. Повернувшись у рідну Скіфію, він не знайшов розуміння. За те, що дотримувався грецьких звичаїв, був убитий. Такою непростою виявилася доля цієї непересічної особистості. Непростою також була доля його спадщини. До нас не дійшов поетичний твір Анахарсіса, де він порівнював скіфські й еллінські звичаї. Але те, що даний твір викликав помітний розголос, сумнівів немає. На Анахарсіса неодноразово посилалися авторитетні мислителі Еллади.

Популярність скіфського мудреця була настільки великою, що його ім'я та думки намагалися використати для пропаганди своїх ідей представники деяких філософських напрямків, зокрема кініки. Орієнтовно в 3 ст. до н. е. з'явився твір-фальсифікат «Листи Анахарсіса» [48]. Також використував ім'я Анахарсіса для викладу своїх філософських поглядів Плутарх у творі «Банкет семи мудреців» [49]. Власне, в «Листах Анахарсіса» та «Банкеті семи мудреців» зустрічаємося зі спробою дати відносно цілісну картину поглядів цього мислителя. Така ж спроба простежується і в неодноразово цитованому творі Діогена Лаертського.

Із вказаних творів найбільш «автентичними» видаються «Листи Анахарсіса». По-перше, вони виникли в часи, «ближчі» до років життя скіфського мудреця, ніж твори Плутарха чи Діогена Лаертського. По-друге, «Листи...» ніби написані від імені Анахарсіса. І це зобов'язувало їхніх творців підлаштовуватися під погляди і стиль мислення філософа. Щодо Плутарха й Діогена Лаертського, то вони викладали думки Анахарсіса «з боку», дистанціюючись від нього.

Та все ж ні Анахарсіс «Листів...», ні Анахарсіс Плутарха, ні Діогена Лаертського не є справжнім Анахарсісом. Це лише краща чи гірша його копія.

Вказані три відносно цілісні картини доповнюються згадками про скіфського мудреця в творах різних античних авторів. Але ці згадки подаються в конкретних контекстах для демонстрації, підтвердження чи заперечення якихось поглядів. І мають вони неоднакову цінність. Більшість цих свідчень збігаються з тими, що про Анахарсіса говорили «Листи...», писали Плутарх та Діоген Лаертський. Але є деякі згадки, котрі випадають за межі цих «загальноприйнятих» свідчень. Окремі фрагментарні свідчення мають малоправдоподібний, а то й узагалі неправдоподібний характер.

Реконструкція автентичних поглядів Анахарсіса – справа практично нереальна. Утім, подати їх хоча б у загальних рисах видається можливим.

Наведені свідчення античних авторів про мислителя дають підстави говорити, що його образ став невід'ємною частиною символічного світу стародавніх греків та римлян. Звісно, він був міфологізований, і в процесі розвитку античного суспільства зі зміною запитів і потреб піддавався корекції. Але за будь-яким міфом стоять певні реалії, факти, що виявлялися суспільно резонуючими й, відповідно, послужили поштовхом для міфологізації особи. Як правило, такими фактами є страждання за погляди, мученицька смерть тощо. Саме мученицька смерть стала чи не основним чинником міфологізації Сократа, котрий перетворився у символ античної філософії. Те саме можна сказати про Анахарсіса. Його смерть на батьківщині після повернення з Греції сприймалася еллінами як «смерть за віру, переконання» і стала поштовхом для творення «міфу Анахарсіса».

Незважаючи на певну еллінізацію Анахарсіса, його «скіфське бачення» часто шокувало греків і водночас подобалося їм. Адже Анахарсіс ніби давав грекам змогу подивитися на самих себе «з боку», побачити у своєму житті нерозумні речі, що сприймалися як звичні.

Говорити про існування в Анахарсіса цілісної філософської системи складно. Адже це був період «осьового часу», коли тільки зароджувалася філософська думка. Проте, ймовірно, Анахарсіс виробив оригінальну систему поглядів. Висловлювання, приписувані йому, становлять певну цілісність і не співпадають з тими думками, які приписуються іншим мислителям архаїчного періоду.

Оригінальність поглядів Анахарсіса в їхній «культурній межовості». Він протиставляє мудрість «варварів-скіфів» мудрості античних греків, водночас розуміючи як одну, так і іншу. Саме в цьому протиставленні народжувалися дійсно незвичні, навіть шокуючі для цивілізованих греків думки.

І все ж завдання Анахарсіса – не шокувати. Він, висловлюючи ті чи інші міркування, виходив із принципу розумності, власне, відповідності речей здоровому людському глузду. Це зближувало скіфського мудреця з ранніми античними філософами, які намагалися раціонально пояснювати світ, не посиляючись на потойбічні сили.

У чому Анахарсіс бачив нераціональність поведінки греків? Античні автори тут вказують на кілька моментів.

Перший – споживання вина. Вино робить людей п'яними, веде до нерозумної поведінки. Критика Анахарсісом пияцтва видається доволі правдоподібною. Вживання вина, яке стало тоді елементом грецького способу життя, було невідоме одноплемінникам скіфського мислителя. І він сприймав це як вияв нерозумності цивілізованих греків.

Другий момент – спортивні змагання, передусім кулачні бої. Це, на його думку, не лише нераціональна витрата сил. У результаті таких змагань людям завдаються фізичні страждання, травми. З позиції «дикуна», який живе в умовах постійної боротьби за виживання (а саме в таких умовах і формувався Анахарсіс), спортивні ігри є просто абсурдними.

Спосіб життя одноплемінників Анахарсіса орієнтував його на «розумний аскетизм». Це не аскетизм заради ідеї, а життєва

необхідність. У даному випадку розумілося обмеження себе мінімумом потрібних речей, які б забезпечували життєдіяльність людини.

Такий аскетизм виключав накопичення багатств. Тому в творах античних авторів Анахарсіс не лише ігнорує, а й засуджує багатство. У них він стає символом «безсрібника» й протиставляється особі царя Креза, який, у свою чергу, в очах еллінів виступав символом багатства.

Ще один аспект філософських поглядів Анахарсіса – «етичний практицизм». Мислитель, очевидно, вважав, що сенс життя людини – це благодіяння. Людина не повинна «розмінювати» себе на розваги, непотрібні спортивні ігри тощо. Своїми діями вона має полегшити життя інших людей. Тому корисні винаходи є надзвичайно цінними. Анахарсіс, напевно, високо цінував їх, на відміну від освічених греків класичного періоду, які зневажали фізичну працю. Можливо, через високу оцінку Анахарсісом низки практичних винаходів, з часом їх почали приписувати йому (зокрема, винахід якоря, гончарного кола і т.д.).

Не сприймав скіфський мудрець демократичного устрою в деяких давньогрецьких полісах, вважаючи його нерозумним та невідповідним людській природі. На це звертав увагу Плутарх, описуючи стосунки Анахарсіса з афінським законодавцем Солонем: «Кажуть, Анахарсіс прийшов до Солонів будинку в Афінах, постукав і сказав, що він іноземець, прийшов укласти з ним союз дружби та гостинності. Солон відповів, що краще заводити дружбу в себе вдома. «Так ось, – відповідав Анахарсіс, – ти сам же вдома, тож і уклади з нами союз дружби та гостинності». Солон був у захваті від його винахідливості; він прийняв його з радістю і деякий час тримав його в себе, коли вже він сам був громадським діячем і складав закони. Дізнавшись про це, Анахарсіс став сміятися над його роботою: він мріє утримати громадян від злочинів та користюлюбства писаними законами, які нічим не відрізняються від павутини: як павутина, так і закони, коли попадаються слабкі та бідні, їх утримують, а сильні й багаті вирвуться. На це Солон, кажуть, заперечив, що й договорів люди дотримуються, коли порушувати їх не вигідно ні одній, ні іншій стороні; закони ж він так підлаштовує до інтересів громадян, що покаже всім, наскільки краще чинити чесно, ніж порушувати закони. Однак результат виявився скоріше той, який передбачав Анахарсіс, ніж той, на який сподівався Солон [50].

У цьому епізоді маємо зіткнення представників двох культур, кожен із яких репрезентує свою «філософію права». Солон, фактично предтеча західноєвропейського підходу, дотримується думки, ніби можна створити закони, які б відповідали інтересам громадян держави, укласти своєрідний «суспільний договір». А це, в свою чергу, є основою правової держави. Анахарсіс вважає такий підхід ілюзорним. Він демонструє ментальність скіфа-степовика, який живе не за обумовленими правилами, а за законом сили. На його думку, встановлені закони існують

лише для слабких і бідних. Сильний та багатий має можливості проігнорувати закони. Подібний анархізм Анахарсіса був притаманний не лише йому, але і його нащадкам, які проживали на українських землях (власне, про це вже говорилося і далі буде говоритися при характеристиці поглядів українських мислителів). Також Плутарх розповідає, ніби «Анахарсіс, відвідавши Народні збори, висловив здивування, що в еллінів говорять розумні, а справи вирішують дурні». Очевидно, скіфський мудрець вважав, що державні справи повинні вирішувати кращі люди, котрі далеко не завжди можуть бути обрані демократичним шляхом.

Приблизно такими видаються автентичні погляди Анахарсіса. Хоча вони й були породжені відповідними умовами «осьового часу», у них були суттєво важливі моменти, які змушували мислителів різних часів звертатися до них. Навіть сьогодні ці погляди, як не дивно, видаються актуальними. Адже в особі Анахарсіса маємо першого мислителя в історії людства, який спробував вирішити (щоправда, на рівні особистісному) проблему конфлікту цивілізацій. Можливо, за це він поплатився життям, що робить його фігуру ще більш привабливою.

В умовах сучасного глобалізованого світу питання міжцивілізаційних конфліктів та війн стоїть дуже гостро. А теорія «війн цивілізацій» американського вченого С. Гантінгтона користується помітною популярністю серед політиків.

Анахарсіс дав нам зразок вирішення конфлікту цивілізацій, вдавшись до своєрідного діалогу між двома відмінними світоглядами. Він як представник цивілізації архаїчної, «примітивнішої», пішов навчатися до представників цивілізації «вищої». Водночас мислитель не приймав беззастережно всі цінності давньогрецької культури. Виходячи зі свого «архаїчного досвіду», зумів вказати на її «надмірності», слабкі сторони, за що, власне, і був поцінований як філософ.

Безумовно, Анахарсіс цікавий для нас своєю проповіддю розумного аскетизму. На його думку, людина повинна обмежуватися лише необхідними благами, розумно використовуючи свої сили та природні ресурси. Такий аскетизм не сприймався представниками європейської цивілізації. Але останнім часом ситуація почала змінюватися. Поява Римського клубу, який звернув увагу людства на обмеженість природних ресурсів, поставила на порядок денний ті питання, які свого часу були озвучені Анахарсісом.

Можна думати, що в тих землях, де народився і звідки розпочав пошуки мудрості наш видатний землянин, мала б зберігатися пам'ять про нього та його погляди – принаймні в античні часи. Пізніше Анахарсіс так чи інакше «повертався» в Україну. Так, у часи Київської Русі було перекладено з грецької мови збірку «Бджола». Ця пам'ятка візантійської християнської культури 6–7 ст., вірогідно, була укладена видатним

православним богословом Максимом Сповідником. У ній були вміщені висловлювання на найрізноманітніші морально-філософські теми з біблійних книг, творів отців церкви, християнських мислителів, а також близько тисячі афоризмів античних філософів. Серед численних висловів Платона, Аристотеля, Сократа, Демокріта, Епіктета, Діогена, Еврипіда, Піфагора, Геродота, Софокла, Ксенофонта, Теофраста та інших, двічі зустрічаються висловлювання Анахарсіса. Варто додати, що збірка «Бджола» користувалася великою популярністю на українських землях аж до 19 ст. Ім'я Анахарсіса та його діяння були відомі Т.Г.Шевченку – про це можна дізнатися з його повісті «Художник». Правда, про цього давньогрецького мислителя наш Кобзар довідався з «других рук» – із роману фіранцузького вченого й письменника Ж.-Ж.Бартелемі «Мандрівка молодого Анахарсіса по Греції»

Досвід Анахарсіса, його погляди є особливо актуальними для сучасної України. Ми, через різні обставини, технологічно відстаємо від розвинутих країн світу приблизно так само, як колись землі Північного Причорномор'я відставали від цивілізованої Еллади. Анахарсіс нам продемонстрував, як можна представнику «нецивілізованого» народу не лише піднятися до вершин цивілізованості, а й зробити свій внесок у розвиток високої культури, зберігаючи при цьому свою «варварську» ідентичність.

3.7. Платон і Україна

На перший погляд, така постановка питання видається дивною. Здавалось, яке відношення має видатний античний мислитель до українських земель. Адже, судячи з його біографії, він ніколи не бував на цих землях. Хоча й чув про них. Принаймні це засвідчують його твори. Звісно, можна говорити про пізніше поширення, в епоху Середньовіччя та Нового часу, ідей Платона в Україні. Проте це інша тема. Нас цікавить питання, чи мав Платон якесь відношення до тих ідей, поглядів, які поширювалися за його життя на нинішніх українських землях? Виявляється, мав.

Відомо, що найбільш вдалою справою Платона була його Академія. Створена в 386 р. до н.е. вона з самого початку користувалася популярністю й притягувала до себе чимало молодих людей. Академія надовго пережила свого засновника, демонструючи живучість і популярність платонізму. Організуючи Академію, Платон спирався на досвід попередників – піфагорейців, а також гуртка Сократа. Водночас, вказують дослідники, Академія нагадувала закриті релігійні союзи (фіасоси), основною рисою яких був культ Аполлона [51]. Сам Платон говорив про себе, ніби він служитель цього бога й підтримує священний зв'язок з ним [52]. Цікавою є легендарна розповідь про знайомство

Платона з Сократом. Ось як про це оповідає один із анонімних проплатонічних творів: «Вчитель його Сократ напередодні того дня, коли Платон мав прийти до нього, побачив у сні, як безкрилий лебідь опустився йому на коліна; потім у лебедя вирости крила, і він полетів, видаючи голосні та дзвінкі звуки, що полонили всіх, хто чув його. Це означало, що прийде до нього Платон незрілий, але досягне досконалості і створить таке чудове вчення, що всі будуть прагнути його почути і ніхто не зможе йому перечити. І сам Платон перед смертю бачив уві сні, ніби він перетворився в лебедя...» [53]. Дещо подібні свідчення наводить сам Платон у своєму діалозі «Федон».

Ця легенда має виражений «аполлонічний» характер. Відповідно давнім віруванням греків, Аполлон через певний період часу здійснює подорожі до країни гіпербореїв, тобто на землі сучасної України. І робить це з допомогою лебедів, запряжених у колісницю. Лебеді виступають як слуги Аполлона у важливій для нього подорожі. Платон же ототожнює себе з лебедем, священною твариною вказаного божества.

Культ Аполлона мав поширення в Північному Причорномор'ї. Це божество, як уже говорилося, не було грецького походження, а прийшло до греків від народів, що жили на північ від них. Так, дельфійські й делоські жерці вірили, ніби улюбленою країною Аполлона була країна гіпербореїв. Гіпербореї вважалися греками народом, якого любили боги. Як і Аполон, вони художньо обдаровані. Їхнє блаженне життя супроводжується піснями, танцями, музикою та бенкетами. Вічні веселощі та благочестиві молитви притаманні цьому народові. Навіть смерть приходиться до гіпербореїв як перенасичення життям. І вони, випробувавши всі насолоди, кидаються в море.

Мудрецькими й служителями Аполлона вважалися поет Арістей, який оспівував нинішні українські землі, а також Абаріс, мова про яких уже йшла. Їх вважали гіпербореями. Вони ніби володіли чудодійними символами Аполлона (стрілою, вороном та лавром), а також навчили греків музиці, філософії, мистецтву створення поем, гімнів, будівництву Дельфійського храму тощо [54].

З цих легенд випливало, що українські землі сприймалися греками (і Платон тут не був винятком) як «священні», де варто шукати мудрість. Тому Платон в своєму ранньому діалозі «Хармід» веде мову про вихідців з України Сальмоксія та Абаріса. Першого серед них він трактував як мислителя, до міркувань котрого варто прислухатися.

У деяких розповідях греків про Сальмоксія та Абаріса і перший, і другий пов'язуються з піфагорейством – вченням, яке мало поширення в Північному Причорномор'ї. Як відомо, дане вчення справило помітний вплив на Платона. Особливо піфагорійські моменти простежуються в діалозі «Тімей». Тут зустрічаємо наступне трактування проблеми перевтілення душ. Першопочатково душі знаходяться на зірках де вони споглядають велич космосу. Потім їх посилають у земний світ, щоб оживити його. Це – не кара за падіння, а вияв божественного облаштування світу. Подальша доля кожної душі обумовлена її розумовими й моральними якостями. При першому народженні всі душі стають чоловіками. При наступних, у залежності від того, як вони себе поводити, душі втілюються в жінок, птахів, тварин, риб тощо. І так вони постійно міняються місцями, піддаючись перетворенням у залежності від їхньої мудрості чи нерозумності. При такій мандрівці душ кожне наступне життя розглядається як відплата, покарання чи нагорода за життя попереднє. Загалом із вчення Платона випливало, що душа й тіло – два різні феномени. Душа безсмертна, а її перебування в тілі носить тимчасовий характер. І тому вона, фактично, протиставлялася тілу.

Подібні уявлення були притаманні орфіко-діонісійському культу, тісний зв'язок яких з піфагорійськими релігійними товариствами не підлягає сумніву. В.Віндельбанд з цього приводу писав:

«...думка про те, що «душа», як щось чуже, входить у тіло і знову виходить з нього, що вона, вигнана з вищих сфер, поєднується з тілом і повинна знову бути визволена з нього, щоб вернутися в ці сфери, – ця думка була занесена в Грецію культом Діонісія. Як дике служіння новому богу проник він, здається, з півночі, з Фракії, й подібно хмелю та сп'янінню охопив греків...» [55]

Подібно до того, як світова душа «розлита» по всьому космосу, так і людська душа «розтікається» по тілу. У «Тімеї» проводиться думка, що верхня, розумна частина душі розміщена в голові. Тут зосереджені начала розмірковувань, вибору й оцінки. Трохи нижче, в грудях, розташовується вольове начало душі, а пристрасне – в ділянці серця. Чуттєве ж начало знаходиться в нижній частині живота. Сенс буття людини, вважав Платон, залежить від того, хто переможе: розумне начало зі своїм вольовим союзником чи, навпаки, начало чуттєве, нерозумне, призв'язане до тіла.

Платон, виступаючи апологетом розумного начала в людині, протиставляє його нерозумному і переносить таке протиставлення на суспільні проблеми. Це знайшло відображення в його діалозі «Держава».

Для Платона суспільство виступало як збільшена копія особистості. Оскільки, на його думку, ефективно функціонуюча особистість – це людина, в якій гармонійно поєднані три начала (розумне, котре мало би панувати, вольове та чуттєве), так і в ідеальному суспільстві ці начала повинні поєднутися.

Платон пропонував свій проект ідеальної держави. На його думку, в ній мають співіснувати три суспільні стани, кожен із яких відповідав би розумному, вольовому й чуттєвому началам.

На чолі держави повинні стояти правителі-філософи, в яких би переважало розумне начало. Ці люди зобов'язані прагнути істини, вміти піднятися над змінною речевістю світу, бути незворушними. Філософи не просто мають розмірковувати й пізнавати сутність речей. Платон вів мову про практичну, діяльну філософію – вміння робити те, що велить розум. Тому філософи повинні здійснювати повноцінне, розумне управління державою, уникаючи дріб'язковості.

Другим суспільним класом у ідеальній державі Платона виступають воїни, в яких переважає вольове начало. Їхнє завдання – захищати свою державу. Це важлива функція, що забезпечує існування державного організму. Військова ж справа трактується як вміння розумно воювати і завдяки розуму перемагати ворога. Тому воїни є наближеними до філософів. Судячи з «Держави» Платона, кожен філософ-правитель має певний час бути воїном. І лише виявивши мудрість, кмітливість під час воєнних дій, може стати правителем.

Третім, найнижчим суспільним станом виступають ремісники чи робітники, в яких домінує начало чуттєве. Вони суттєво відрізняються від філософів та воїнів. Для них головне в житті – отримувати чуттєві насолоди. Тому їхня функція – забезпечити себе, а також правителів-філософів і воїнів їжею, питвом та різними життєвими благами.

«Чого ж досягне Платонова держава?» – задавався таким питанням відомий англійський філософ Б.Рассел. І давав таку відповідь: «Вона досягне успіху у війнах проти держав, більш менш рівних їй за численістю населення, і забезпечить достаток якійсь невеликій кількості людей. Через свою закостенілість вона майже напевне не витворить ніякої науки чи мистецтва – у цьому аспекті, як і в інших вона буде схожа на Спарту. Попри всі гарні слова, буде досягнене тільки вміння воювати та сите життя» [56]. Б.Рассел вбачав великий вплив Спарти, державного устрою цього полісу на формування суспільно-політичних поглядів Платона.

Закономірно, вчення Платона про ідеальну державу мало багато критиків. Відомий філософ-позитивіст Карл Поппер вважав, що така держава – це модель «закритого», тоталітарного суспільства. Подібна думка є достатньо поширеною [57].

Проте не варто демонізувати Платона, вбачаючи в його особі ледь чи не предтечу тоталітарного комунізму. Насправді все видається набагато простішим. Слід пам'ятати, що Платон належав до мислителів консервативного спрямування. Тому свій суспільний ідеал шукав у минулому. Звісно, певним зразком для нього міг стати консервативний устрій Спарти. Проте корені трьохчленного поділу ідеальної держави Платона варто шукати глибше. Дослідження показують, що подібна модель витворилася ще в стародавніх індоєвропейців (десь орієнтовно в ІУ тис. до н.е.). Їхнє суспільство поділялося на жерців, військову аристократію та общинників (пастухів, землеробів). Цей поділ, правда, в дещо трансформованому вигляді, був реалізований у давньоіндійському, арійському суспільстві. Існував він і в індоєвропейських племен, що проживали на території сучасної України, а потім мігрували на Балкани, в т.ч. у Грецію [58].

Як вважають дослідники, в давньоукраїнському суспільстві тривалий час зберігався вказаний трьохчлений поділ [59], що знайшло відображення (правда, у трансформованому вигляді) в деяких колядках. У одній із них співається:

«Ой перший город – славний наш Київ,
А другий город – славний Чернігів,
А третій город – славний наш Лоїв.
Що Київ славен – та все церквами,
Чернігів славен – все козаками,
А Лоїв славен – торгом-купцями.
Ходити в Київ – богу молитись,
А в Чернігів – воюватися,
Ой а в Лоїв – торгуватися» [60].

Платон використав цю стародавню суспільну модель, пристосувавши й видозмінивши її у відповідності з новими умовами. Основним моментом, який відрізняє його концепцію державного управління від традиційної моделі – заміна жерців, служителів культу філософами. Це демонструє ще один момент переходу давньогрецької суспільної думки від міфу до логосу. Якщо жерці виступали носіями міфічної інформації, яка не потребувала раціонального оформлення, то філософи мали б звертатися до розуму, обґрунтовувати ті чи інші положення й, зрештою, виходячи з раціональних засад, здійснювати керівництво державою.

Вчення Платона отримало значне поширення на українських землях ще в античні часи. Про це, зокрема, розповідав елліністичний філософ Діон Хризостом, який у кінці 1 ст. н.е. побував у Ольвії. У своїй «Борисфенітській промові», про яку йтиметься далі, він описував життя ольвополітів і зазначав, що вони цікавилися питаннями філософії й особливо цінували погляди Платона [61]. Та й в подальші часи на українських землях платонізм (у різних формах) мав помітне поширення. Великою популярністю тут користувалися твори християнських неоплатоніків – Василя Великого, Псевдо-Діонісія Ареопагіта та інших [62]. Також до послідовників платонізму можемо віднести І.Вишенського, Г.Сковороду і одного з найвидатніших українських філософів 19 ст. Памфіла Юркевича.

3.8. Сфер Боспорський – перший політичний філософ України

Північне Причорномор'я заявило про себе в плані філософському не лише в період «осьового часу», а й в блискучі часи еллінізму, початок яких відносять до завоювань Олександра Македонського. Одним із осередків філософствування тоді стає Боспорське царство. Ця держава в 4-3 ст. переживала піднесення, що знайшло свій вияв як у сфері економічній, так і в сфері культурній.

Імовірно, з Боспорського царства походив Діфіл Боспорський (кінець 4 ст. до н.е.). Про нього є згадка в Діогена Лаєрського [63]. Він пише, що Діфіл мав намір дискутувати зі Стільпоном Мегарським. Однак останній зумів його переманити на свій бік і зробив з нього свого пристрасного прихильника. Тобто з цього свідчення випливало, що Діфіл став адептом мегарської школи, хоча перед цим дотримувався інших філософських поглядів. Що це були за погляди, ми не знаємо. Не виключено, вони сформувався в Діфіла ще тоді, коли він жив у Боспорі.

Мегарики належали до сократичних шкіл. Вони намагалися поєднати погляди елеатів та Сократа. У них сформувалася ідея Єдиного-Блага як Бога, мудрості й розуму. Від Сократа мегарики перейняли діалектику, тобто вміння вести дискусії, приділяючи немало уваги саме цьому моменту. Серед прихильників даної течії було чимало вмілих диспутантів. До їхнього числа належав і Стільпон. Діоген Лаертський писав, що він зумів переконати в своїй правоті учнів багатьох різних філософів. Серед них опинився й Діфіл.

Потужна філософська традиція, започаткована ще в «осьовий час», продовжувала зберігатися в Ольвії. Це місто на початковому етапі елліністичного періоду (кінець 4 – початок 3 ст. до н.е.) переживало економічне й культурне піднесення. Тут існувала риторична школа, в якій не лише вивчалася давньогрецька мова, література, а й давалися елементарні філософські знання. Можна не сумніватися, що громадські місця Ольвії служили для різноманітних дискусій, виступів, у т.ч. філософського характеру.

З того часу (орієнтовно з початку 3 ст. до н.е.) до нас дійшов декрет ольвополітів на честь Каллісфена, в якому зазначається, що той набув «самостійну любов до мудрості». Це можна зрозуміти так, що він сам вивчав філософію. Далі про нього говориться як про жерця Зевса, котрий звернувся з молитвою про «благорозчинення повітря», в результаті чого «вимолив щасливий рік» [64]. Відомо, що представники стоїцизму розуміли світ як велетенське живе тіло, душа якого є творчим вогнем або теплим диханням. Зевс, який перебуває в центрі світу, розповсюджує на нього частину своєї субстанції. Остання під впливом «сперматичного логосу» перетворюється у землю, воду й повітря. Отже, в інформації про дії Каллісфена можна побачити відображення певних стоїчних поглядів, а в його особі прихильника стоїцизму.

Одним із найвідоміших представників стоїчної філософії, який походив із Північного Причорномор'я, був Сфер Боспорський [65]. На жаль, його численні філософські твори не дійшли до нашого часу. А основну інформацію про мислителя ми черпаємо в Діогена Лаертського.

Засновником стоїчної школи вважається Зенон із Крітона на Кіпрі (бл. 333-264 рр. до н.е.). Перебравшись до Афін, він навчався в кініка Кратета й мегарика Стільпона, знаходився під впливом ідей Епікура й Аристотеля. Засвоїв чимало положень гераклітівської фізики. Зенону вдалося створити відносно цілісну філософську систему, яку він поділяв на етику, фізику та логіку. При цьому перевагу віддавав першій. Для нього основною метою життя було досягнення щастя. Останнє полягало в тому, щоб слідувати природі. Зенон визначив адогматичність заснованої ним школи. У ній прийнято було критикувати будь-які положення, включаючи й погляди самого Зенона. Така критичність сприяла розвитку даної школи, постійній еволюції її вчення.

Серед учнів Зенона Діоген Лаертський називає Сфера Боспорського, роки життя якого припали орієнтовно на III ст. до н.е. Зрозуміло, щоб стати учнем афінського філософа, треба було мати хоча б основи філософських знань. Певно, Сфер їх отримав у себе вдома. Діоген також пише, що після смерті засновника стоїчної школи Сфер вчився в Клеанфа, якого вважали наступником Зенона.

Клеанфа до себе, в Олександрію, запрошував правитель елліністичного Єгипту Птолемеї III. Але філософ не захотів покидати Афіни й запропонував поїхати комусь зі своїх учнів - Хрісіппу або Сферу. Перший з них відмовився, а Сфер поїхав.

Тогочасний Єгипет перетворювався в найбільший культурний осередок елліністичного світу. Птолемеї запрошували сюди вчених, філософів та письменників. У Олександрії, тогочасній єгипетській столиці, була створена найбільша бібліотека. Тут функціонував Мусейон (своєрідна академія наук), де вчені й письменники, перебуваючи на царському утриманні, займалися наукою, філософією та літературою.

Сфер Боспорський, опинившись у Єгипті, стояв біля витоків творення цього потужного культурного осередку. Тут філософ написав низку творів, у яких викладав свої стоїчні погляди. Діоген Лаертський називає твори Сфера: «Про світ» (2 книги), «Про сім'я», «Про випадковість», «Про найменше», «Про атоми і образи», «Про органи чуттів», «Про Геракліта» (5 бесід), «Про побудову етики», «Про належне», «Про спонукання», «Про пристрасті» (2 книги), «Про царську владу», «Про спартанський державний устрій», «Про Лікурга і Сократа» (3 книги), «Про закон», «Про гадання», «Розмови про любов», «Про еретрейських філософів», «Про подібне», «Про визначення», «Про володіння», «Про суперечності» (3 книги), «Про міркування», «Про багатство», «Про славу», «Про смерть», «Посібник по діалектиці» (2 книги), «Про присудки», «Про двозначності», «Листи».

Якби ці твори збереглися до нашого часу, ми б мали цілісне уявлення про філософські погляди представників ранньої Стої, зокрема, про погляди самого Сфера. Кидається в очі те, що більшість із книг філософа – своєрідні трактати-підручники, де викладаються погляди на ті чи інші філософські проблеми.

Тематика книг типово стоїчна. Наприклад, стоїки, уявляючи світ суцільним живим організмом, багато говорили про сім'я (сперму). Відповідно у Сфера зустрічаємо книгу «Про сім'я». Античний автор Аетій твердив, ніби, на думку прихильників Сфера, сім'я виділяється з усіх частин тіла й здатне породжувати ці частини. Звісно, зараз такий погляд не сприймається як науковий. Але він загалом вписується в гілеморфічні погляди ранніх стоїків, які вважали, що буття й тіло — одне й те саме.

Показове звернення Сфера до творчості Геракліта. Цьому філософу, як бачимо, він присвятив п'ять бесід. Загалом ранні стоїки

шанували Геракліта, вивчали і трактували його твори. Зокрема, таким трактуванням займався вчитель Сфера Клеанф.

Також Сфер чимало уваги в своїх творах присвятив етичній проблематиці. Певно, його етичні погляди мало чим відрізнялися від аналогічних поглядів ранніх стоїків. Так, Цицерон у «Тускуланських бесідах» говорить, що стоїки вважали Сфера особливо майстерним у справі визначення понять і наводить деякі його визначення мужності. Наприклад, мужність – це «упокорення душі вищому закону при перенесенні негараздів», «стійке збереження судження, коли доводиться терпіти речі, які видаються жахливими» тощо. При цьому Цицерон вказував, що таких же поглядів дотримувався Хрисіпп – один із найбільш відомих і плодovitих ранньостоїчних авторів.

Є у Сфера книги, які, власне, стосуються теорії пізнання, сприйняття людиною навколишнього світу («Про атоми і образи», «Про органи чуттів», «Про подібне» тощо). Діоген Лаертський, який часто у своєму творі акцентує увагу на курйозах, розповідає про Сфера майже анекдотичну історію, в якій знайшли вияв гносеологічні погляди мислителя. Під час перебування в Єгипті між ним і царем Птолемеєм виникла дискусія, чи може мудрець перебувати під впливом неістинних уявлень. Сфер твердив, що такого не може бути. «Цар захотів підловити його і наказав подати до столу гранатові яблука з воску; Сфер сприйняв їх за справжні, і тоді цар закричав, що ось Сфер і прийняв неправдиве уявлення. Але Сфер відразу ж відповів, що прийняв не те, що перед ним, – гранати, а те, що є підставою вважати їх гранатами; адже уявлення, що сприймається, і уявлення обгрунтоване – різні речі». Тут же Діоген Лаертський наводить і таку розповідь про Сфера: «Мнесістрат зробив донос, ніби він говорив, що Птолемеєм не цар; Сфер відповів: «Якщо Птолемеєм такий, яким він є, то він цар». Як бачимо, Сфер у своїх гносеологічних поглядах розрізняв уявлення, яке сприймається, і уявлення, яке обгрунтовується, вважаючи, що це різні речі і їх не варто плутати.

Цікавим аспектом в житті й творчості Сфера була політична діяльність. Низка його творів, «Про спартанський державний устрій», «Про Лікурга і Сократа», можливо, й «Про царську владу», були присвячені проблемам політичного життя Спарти. Є посилання на ці книги в Афінея та Плутарха. Із них випливає, що Сфер намагався скрупольозно вивчати устрій Спартанської держави.

Інтерес до Спарти в Сфера мав практичний характер. Покровитель філософа послав його до цієї країни, щоб він консультував місцевого царя Клеомена в проведенні реформ. Про це, зокрема, пише Плутарх. Із його розповіді випливає, що Сфер допоміг Клеомену повернути спартанців до простого способу життя.

Якщо дійсно Клеомен провів реформи з допомогою Сфера (а,

швидше за все, так воно й було), то в особі цього філософа маємо видатного політичного мислителя-аналітика.

У результаті реформ Клеомена був спрощений державний лад у Спарті й водночас посилена царська влада. Клеомен скасував ефорат як колегію, відмінив герусію, оскільки та стала оплотом олігархів. При цьому 80 олігархів вигнали з країни. Було здійснено касацію боргів. Клеомен надав землю безземельним спартіатам і періекам, дарувавши їм права громадянства.

Клеомену вдалося створити боєздатну армію, що складалася переважно з воїнів, які стали дрібними землевласниками. Вона виявилася достаньо ефективною. Загалом демократичні реформи Клеомена сприяли розгортанню антиолігархічного руху на території Пелопонесу, що викликало занепокоєння в правителів Ахейського союзу. Останні, заручившись підтримкою Македонії, зосередили в своїх руках великі військові сили, яким не міг протистояти Клеомен. У битві поблизу Селласії цей цар зазнав жорстокої поразки.

Незважаючи на таку невдачу, реформи Клеомена стали яскравою сторінкою в політичній історії елліністичної Греції. І ця сторінка пов'язана з діяльністю Сфера Боспорського.

3.9. Біон Борисфеніт – філософ-авантюрист

Хоча Біона Борисфеніта (3 ст. до н. е.) важко назвати зіркою першої величини елліністичної філософії, але це була яскрава, багато в чому шокуюча особистість, яка залишила по собі і добру, і погану пам'ять. Цікаві не лише його філософські погляди, а й біографія, яка може слугувати основою для захоплюючого авантюрного роману. Не випадково Діоген Лаертський приділив багато уваги опису життя Біона Борисфеніта [66]. І це при різко негативному ставленні до нього.

Не останню роль у скандальності Біона відіграло його походження й те виховання, яке він отримав у молоді роки. Народився Біон у Ольвії (чи Борисфені, як іноді ще іменували це місто). Батько його був вільновідпущеником, котрий заробляв на життя, торгуючи солоною рибою. Мати Біона була повією. Певно, майбутньому філософу судилося життя соціального маргінала, якби не «щасливий випадок». Батько Біона прокрався і всю його сім'ю продали в рабство. «Мене, молодого та гоного, – розповідав Біон, – купив один ритор. Потім він помер і залишив увесь свій спадок. Перш за все, я спалив його твори, а потім назгрібав грошей, приїхав у Афіни і зайнявся філософією». Можна здогадуватися про специфічні відносини між ритором та його юним рабом. Біон, схоже, ненавидів свого господаря, який водночас був і його вчителем. Тому після смерті свого пана Біон спалив усі його твори.

Та все ж майбутній філософ багато чим зобов'язаний був своєму вчителю. Той змусив його проштудіювати давньогрецьку літературу, зокрема, твори Гомера, який користувався великою славою в Ольвії. Пізніше Біон вільно пародіював найвідомішого поета античності. Господар навчив його й риторичному мистецтву, а також елементарним філософським знанням, які входили до риторичного курсу. Тому Біон відзначався красномовністю. Зрештою ритор залишив Біону своє майно. Було воно не таким малим. Принаймні на кошти від продажу цього майна Біон здійснив свою подорож до Афін і почав навчатися там філософії. Про це навчання Діоген Лаертський пише так: «Спочатку він належав до Академії, хоча в той час був слухачем Кратета. Потім звернувся до кінічного способу життя, надягнув плаща і взяв палицю... Потім, послухавши софістичні промови Федора Безбожника на різноманітні теми, прийняв його вчення. Після цього вчився в перипатетика Феофаства». Проте Діоген визнає талант Біона, зазначаючи, що той вмів справляти враження на глядачів і висміяти будь-що, вдаючись при цьому до грубих висловлювань: «...був майстром на всі руки, а також умілим софістом і надав немало допомогу тим, хто хотів критикувати філософські вчення... Він залишив чимало творів про важливі речі, а також корисні й потрібні висловлювання».

Водночас Діоген відзначав чимало негативних елементів у поведінці Біона й особливо акцентував увагу на еkleктичності його філософії. Він спеціально наводить висловлювання Ерастофена: мовляв, Біон першим одягнув філософію в строкате покривало гетери.

Проте не варто перебільшувати еkleктичність поглядів Біона. Багато філософів елліністичного періоду намагалися витворювати цілісні системи, спираючись на здобутки різних філософських шкіл. Біон не був винятком. Переважно він орієнтувався на філософію кінізму, поєднуючи її з елементами стоїцизму. Про це засвідчують висловлювання Біона, які наводить Діоген Лаертський: «На питання, кому тривожно живеться, він відповів: «Тому, хто більше всього прагне благоденства». Старість він назвав пристанищем для всіх бід, оскільки всі нещастя накопичуються до цього віку. Славу він називав матір'ю доблестей, красу й добро – вважав чужими один одному, в багатстві – бачив рушійну силу будь-якої справи... Він говорив: «Велике нещастя – невміння переносити нещастя». Про скупого багача він сказав: «Не він володіє багатством, а воно ним». Він говорив, що скупі так багато піклуються про багатство, ніби воно їхнє власне, але так мало ним користуються, ніби воно чуже. В молодості, говорив він, можна відзначатися мужністю, а в старості потрібне зріле розуміння. Розуміння ж, за його словами, настільки переважає всі інші добродієства, наскільки зір – всі інші почуття».

Про Біона збереглися свідчення, що він «мав тонкий розум, складав вірші, любив музику й геометрію», ніколи довго не жив в одному місті, постійно подорожував. Був надзвичайно приємним співрозмовником і всі

намагалися його до себе запросити. Чи не нагадує в цьому Біон Григорія Сковороду, деяких інших діячів української культури, котрі обрали «мандрівний» спосіб життя?

Філософ охоче спілкувався з представниками соціальних низів, насміхався над елементами «високої» елітарної культури. Так, прибувши на острів Родос, який в елліністичному світі вважався головним центром риторичного мистецтва, Біон підговорив матросів переодягнутися його учнями і йти за ним. З такою процесією з'явився в місцевий гімнасій і привернув до себе загальну увагу. Якщо розібратися, то такий вчинок Біона не що інше, як пародія на риторичне мистецтво, котре надзвичайно цінувалося грецькою елітою. На тому самому Родосі Біон відмовлявся навчати приїжджих риториці, а вчив філософії, наближеної до кінізму. Коли його запитували, чому він так чинить, Біон відповідав: «Як я можу продавати ячмінь, коли я привіз пшеницю». Звісно, в цьому було блефування. Біон принципово не хотів навчати слухачів «аристократичної» риторики, пропонуючи їм «простонародну» філософію.

У Біона спостерігаємо негативне ставлення до багатьох моментів давньогрецької культури, висміювання їх. Тут він у дечому схожий на свого далекого попередника-земляка Анахарсіса. Біон не приймає пануючу на той час у Греції сексуальну мораль, висловлює «безбожні думки» і т.ін.

Та все ж, незважаючи на такий радикалізм, Біона важко назвати «класичним кініком». Він спілкувався не лише з представниками соціальних низів, а й знаходив спільну мову з можновладцями. Філософ справив позитивне враження на могутнього елліністичного монарха, царя Македонії Антігона (282-240 рр. до н. е.), ставши його другом. Тому в філософських поглядах Біона простежуються певні конформістські нотки. Наслідуючи стоїків, він вважав, що не варто протидіяти «долі», а треба шукати найбільш прийнятний варіант поведінки в тих обставинах, які склалися. Певно, друг македонського правителя уже не міг бути безкомпромісним другом рабів.

Хоча в Біона було широке коло спілкування й велика кількість друзів, але постійні переїзди, хаотичний, на грані авантюрності спосіб життя не дали йому змоги створити філософську школу. А, можливо, він цього й не прагнув.

На жаль, твори Біона Борисфеніта не дійшли до нас. Збереглися лише назви двох його праць «Про гнів» і «Про рабство», а також окремі фрагменти, які не дають нам відтворити цілісну картину поглядів мислителя. Але, можливо, значення Біона не стільки в оригінальності його поглядів, як у тому, що він створив новий філософський і літературний жанр – діатрибу. Створення певною особою якогось окремого жанру писемності – річ унікальна. Лише одиниці авторів можуть

цим похвалитися.

Діатриба – щось середнє між доповіддю й діалогом, популярна проповідь на моральну тему, в якій ідеї викладаються в доступній, часто максимально «народній» формі. Діатрибі притаманна сатира, безпощадна й відкрита полеміка з противниками, пародія, смілива словотворчість, гра слів, переінакшення традиційних прийомів та форм, порушення канонів, жанрове різноманіття, навіть перехід прози у вірші й навпаки, що сприймалося освіченою публікою як щось недозволене. У діатрибах, поряд із використанням «високих» гомерівських поетизмів та сюжетів, зустрічаються жартівливі неологізми, типові метафори, фольклорні мотиви, навіть лайливі слова.

Діатриба стала не лише популярним жанром кінчної літератури. Її більшою чи меншою мірою використовували відомі античні автори – Горацій, Ювенал, Епіктет, Сенека, Лукіан та інші [67].

Те, що саме Біон став творцем такого оригінального жанру, не видається випадковим. Діатриба – жанр опозиційний щодо тогочасної високої античної літератури. Сумнівно, щоб його створив грек із осереддя Еллади. Це міг зробити хіба що виходець із околиці еллінського світу, в якого було певне неприйняття античної класики, який відчував себе провінціалом і в якого було бажання посміятися над корінними греками. Це якраз той випадок, коли гумор, сатира перетворюються в філософствування.

Тематика Біонівських діатриб надзвичайно різноманітна – багатство, бідність, вигнання, життя і смерть, добродіє, держава, релігія тощо. Уявлення про них можемо скласти на основі творів Телета із Мегар (жив у середині 3 ст. до н. е.) [68]. Останній належав до послідовника Біона, на якого часто посилався.

У діатрибі «Про автаркію» Телет наводить міркування Біона про долю. Біон вважав, що доля визначає обставини життя людини, які змінити не можна. Та все ж людина здатна розумно пристосуватися до цих обставин: «Як хорошому актору належить мистецьки зіграти ту роль, яку йому доручив у п'єсі драматург, так і хорошій людині варто вміти зіграти роль, яка визначена його долею. Адже вона, твердить Біон, наче якийсь поет: одному дарує першу роль, іншому – другу, одному – роль царя, іншому – злидаря-бродяги. Перебуваючи на других ролях, не прагни зіграти роль героя. У противному випадку ти здійсниш нерозумний вчинок. Ти вмієш добре наказувати, я – коритися. Ти хочеш виховувати багатьох, а я – лише ось цього хлопця. Ти багатий і щедрий. Я ж сміливо беру в тебе і не раболіпствую, не вислужуюсь, не скаржусь на долю свою. Ти розумно користуєшся своїми великими статками, а я малими. Адже, говорить Біон, не лише велике багатство нас годує і не лише ним можна розумно користуватися...». Можливо, ці слова, передані Телетом, були сказані Біоном своєму могутньому другу, македонському царю

Антигону Донату. Біон, очевидно, не раболіпствував перед ним. Просто давав зрозуміти, що кожен з них грає свою роль.

Однак, вважає Біон, через свою нерозумність, ми часто незадоволені своєю роллю. Тому невміло граємо її, пристосовуючись до обставин. Біон образно пояснює цю думку: «Так відбувається, коли ти маєш справу з тваринами: невміло доторкнешся – вона вкусить; якщо змію вхопити посередині, вона тебе вкусить, якщо ж схопити за шию, то нічого не буде». Так само й з обставинами. Якщо вміло «вхопишся» за них, нічого поганого не станеться».

Біон не перестає повторювати, що життя – це гра: «Подібно до того, як ми покидаємо дім, коли господар, який здав його нам, не отримує своєчасно плату й забирає ключі від дверей, забирає посуд і не дає користуватися колодязем, так і ми покидаємо наше смертне тіло, коли природа, що дала нам його в оренду, віднімає зір, слух, руки, ноги. У цьому випадку я не збираюся затримуватися в світі й піду, наче з банкету, ніскільки не хвилюючись з життя, коли настане моя година... Подібно до того, як вмілий актор грає і на початку п'єси, і в середині, і в самому кінці, так і мудра людина добре проживає початок свого життя, середину й достойно зустрічає свій кінець».

У Телета є діатріба «Про вигнання». Тут він веде мову про людей, що покинули свою землю, стали емігрантами. Очевидно, цей твір був написаний не без впливу Біона, який і належав до емігрантів. Тут зустрічаємо посилання на нього, де філософ говорить, що ховати людину далеко від рідних місць є нормальною річчю, хоча в той час подібні погляди розглядалися як щось незвичайне і нетрадиційне.

На Біона посилається Телет також у діатрібі «Про бідність і багатство». Мислитель вказував, що справа не лише в тому, чи належить та або інша річ людині, а те, чи вона використовується нею: «Якщо тобі дадуть що-небудь на хвилинку, і ти не можеш ним скористатися, то це те саме, що й зовсім його не мати». Розмірковуючи про бідність і багатство, Біон дає зрозуміти, що важливим для звільнення від бідності є не накопичення багатств, а вміння використовувати те, що маєш: «Якщо хто-небудь хоче сам звільнитися від нужди й нестатків чи іншого звільнити, нехай не женеться за багатством ні для себе, ні для іншого. Тому що це було б схоже на те, говорить Біон, якби хто-небудь, бажаючи когось звільнити від водянки, не став би його лікувати, а надав би йому джерела й ріки».

Хто б як не ставився до Біона Борисфеніта, немає сумніву, що це була яскрава постать серед античних філософів. Його оригінальність (принаймні частково) визначалася походження мислителя. Як не дивно, і за способом життя, і за його сприйняттям, навіть за характером творчості дуже подібними до Біона Борисфеніта були українські мандрівні дяки 18 ст. А «Енеїда» І. Котляревського, яка поклала початок новій українській

літературі, це своєрідна діатріба. Для неї притаманна така ж демократична сатиричність, як і для творів Біона.

Про Біона все таки знали українські мислителі. Засновник Чернігівського колегіуму Іоанн Максимович у своїй роботі «Ліотропіон» (1714) згадує цього філософа, посилаючись на його думку, що, оволодівши багатством, людина опиняється в полоні різноманітних турбот [69]. Могли знати про нього й інші українські любомудри.

3.10. Діон Хризостом і Північне Причорномор'я

Мислителем, доля якого була частково пов'язана з Північним Причорномор'ям, був Діон Хризостом (Златоуст) – видатний філософ, ритор і письменник 1-2 ст. н. е.

Походив Діон Хризостом [70] із знатної та заможної сім'ї, що жила в м. Пруси (сучасна Бруза в районі Дарданелл). У молоді роки, опинившись у Римі, Діон швидко здобув популярність як ритор. Тут зблизився із столичною аристократією. Здавалосьь, у нього були всі шанси для успішної кар'єри. Але одна подія вмить зруйнувала життя. Його друга Флавія Сабіна запідозрили в змові проти імператора Доміціана й стратили. Діона вигнали з Італії, заборонивши жити у розвинутих регіонах Римської імперії. Він звернувся до Дельфійського оракула, який рекомендував йому стати мандрівним проповідником.

Близько 14 років Діон жив у віддалених районах античного світу. Доводилося йому займатися важкою фізичною працею. Коли мандрував зі злидарями, одні вважали його філософом, інші – просто жебраком-прохачем.

За своїми філософськими поглядами Діон був близький до кінізму та стоїцизму – течій, які отримали значне поширення в елліністичному світі. Кінічне спрямування мала етика Діона. А стоїчні ідеї переважно визначали політичні погляди мислителя.

Під час вимушених подорожей Діон пише низку промов, у яких домінував дух кінічної філософії. Деякі з них створені в дусі кінічних діатриб, де головним героєм виступав радикальний філософ-кінік Діоген.

Подорожуючи, Діон побував і в Північному Причорномор'ї. Враження від спілкування із місцевими жителями знайшли відображення в «Борисфенітській промові».

Після вбивства змовниками імператора Доміціана (96 р.) Діон повертається до Риму й стає наближеним до імператора Траяна (98-117 рр.). Не ухиляється від можливостей впливу на цього можновладця, вважаючи, що «справа справжнього мудреця керувати людьми». Діон відійшов від кінічного несприйняття цивілізованого життя й почав проповідувати стоїчну концепцію мудрого правителя, з якої випливало, що ідеальний правитель – «батько та благодійник» для своїх підданих, а його життя – подвиг.

Для нас є цікавою «Борисфенська промова» Діона, де він розповідає про Ольвію [71]. Пише, що в той час це було невелике місто, забудоване поганенькими будиночками й обнесене неміцною стіною. Деякі вежі знаходилися дуже далеко від нинішніх поселень. А це свідчення того, що територія міста значно скоротилася в порівнянні з минулими часами. У храмах не залишилося жодної цілої статуї, так само, як понищені статуї на надгробних плитах.

Ольвія тоді переживала не найкращі часи. Діон змальовує картину варваризації міста. Розповідає, що його жителі зовні мало чим відрізнялися від скіфів: носили їхній одяг, довге волосся та бороди, не розлучалися зі зброєю. Ось як Діон описує юнака Калістрата, з яким йому довелося спілкуватися: «Він був підпоясаний великим мечем вершника, одягом йому служили шаровари й інше скіфське вбрання, на плечах був невеликий тонкий плащ, який звичайно носять борисфеніти. Й інший одяг був здебільшого чорного кольору за прикладом одного скіфського племені, котре, як мені здається, отримало від еллінів назву меланхленів (чорноризців)».

Діон відзначає консерватизм і традиціоналізм жителів Ольвії. Описуючи свій виступ перед ними, він говорить: «Філософу дуже б сподобалося це видовище: всі вони були на давній манер, як говорить Гомер про еллінів, довговолосі та бородаті, лише один серед них був виголений, і його всі лаяли та ненавиділи: казали, що він це зробив лише через бажання підлеститися до римлян та

довести свою приязнь до них...».

На думку Діона, жителі Ольвії розмовляють грецькою мовою недостаньо чисто через те, що живуть серед варварів. Хоча аналіз ольвійських написів свідчить, що аж до кінця існування міста в 5-6 ст. тут грецька мова залишалася цілком чистою. Ймовірно, в Ольвії існував непоганий рівень освіти, який дозволяв на офіційному рівні зберігати чистоту грецької мови, в той час, як у повсякденному спілкуванні ольвіополіти користувалися мовою, що зазнала варваризації.

У жителів міста існувало чітке усвідомлення свого еллінства. Серед них, як говорилося вище, панував культ Гомера та героя Ахілла. «Майже всі борисфеніти, – свідчив Діон, – наполегливо читають цього поета, очевидно, через те, що вони й тепер ще войовничі, а, може, через любов до Ахілла: вони надзвичайно шанують його, побудували йому один храм на так званому Ахілловому острові, а інший – в самому місті, і окрім Гомера ні про кого іншого не хочуть чути. ...«Ілліаду» майже всі знають напам'ять». Згадуваний Калістрат сказав Діону: «...ми не визнаємо нікого іншого за поета, окрім Гомера, зате його знає майже кожен». Інший житель Ольвії твердив, що Ахілл є їхнім богом, а Гомера вони шанують нарівні з богами. «І дійсно, – підтверджував Діон, – їхні поети згадують лише про Гомера в своїх творах, які читають у різних випадках, але особливо перед битвами, постійно збуджуючи своїх співгромадян... Всі вони сліпі і не допускають можливості існування якогось іншого поета».

Ще одним великим авторитетом у ольвополітів вважався Платон. Про це Діону під час публічного діалогу оповів Гієросонт. Він сказав, що постійно вивчав твори цього філософа. Хоча натякнув, що, можливо, не все в них розуміє. Самого ж Платона Гієросонт іменував «кращим представником еллінства і мудрості». Він просив Діона говорити про світобудову в дусі вчення Платона. Діон з розумінням поставився до даного прохання. Йому сподобалася простота цього літнього чоловіка. Хоча він і дотримувався думки, що Гомер і Платон – це вчорашній день, але спогади про цих видатних мислителів надихнули його.

Загалом оцінюючи «Борисфенітську промову» Діона Хризостома, можемо сказати, що вона пронизана кінічно-стоїчними ідеями. Тут спостерігаємо симпатію, навіть певну ідеалізацію життя простих людей у «малоцивілізованих», практично близьких до природних, умовах.

Вищенаведені матеріали дають підстави твердити, що на нинішніх українських землях Північного Причорномор'я починаючи з періоду «осьового часу» існували античні міста-держави, які виступали осередками давньогрецької культури і в яких набували поширення ідеї античної філософії. Тут були представлені такі течії, як орфізм, піфагорейство, платонізм, кінізм і стоїцизм. Не виключено, що поширювалися погляди й інших філософських вчень.

Проте землі Північного Причорномор'я були не просто пасивними споживачами давньогрецької мудрості. Вони дали античному світу плеяду видатних мислителів, про яких добре знали в головних, центральних культурних осередках цього світу. До таких мислителів належали Анахарсіс, Сальмоксій, Сфер Боспорський і Біон Борисфеніт.

Давньогрецькі культурні осередки Північного Причорномор'я не існували ізольовано від місцевого негрецького населення. Античні міста-держави вели жваву торгівлю з місцевим людом. Поширеними були шлюби греків із автохтонами. У результаті цього відбувався культурний обмін між грецьким і негрецьким населенням й творення в античних

містах-державих специфічної культурної атмосфери, де поєднувалися елементи різних культур. Саме продуктом такого культурного синтетизму були філософські погляди Анахарсіса, Сальмокія, Біона Борисфеніта. Вони виявилися цікавими для греків із «материнської» Еллади. А самі ці мислителі були включені ними до плеяди видатних філософів. Тому є сенс говорити не лише про культурно-філософський вплив метропольної Греції на Північне Причорномор'я, а й про вплив вихідців з цього регіону на філософську культуру греків.

Закономірно, виникає питання, яке відношення має антична філософська думка Північного Причорномор'я до пізнішої української культури. Прослідкувати тут безпосередні зв'язки складно. Проте можна виділити кілька моментів. По-перше, українська культура, у більшій чи меншій мірі, сприйняла культурні набутки різних народів, що проживали на українських землях. Припонтійські греки жили й продовжують жити разом з українцями, а інтенсивні культурні контакти між ними простежуються протягом багатьох віків. По-друге, філософські погляди античних мислителів Північного Причорномор'я хоча б частково були відомі українським інтелектуалам. Вище йшлося про цитати Анахарсіса в збірнику «Бджола», посилання Іоанна Максимовича на Біона Борисфеніта, знайомство Тараса Шевченка з романом Ж.-Ж.Бартелемі «Мандрівка молодого Анахарсіса Грецією». По-третє, простежується низка цікавих ментальних паралелей між античними мислителями Північного Причорномор'я й українськими філософами та письменниками, про що велася мова вище. Цього достатньо, щоб вести мову про певну «включеність» античної філософської думки Північного Причорномор'я в українську культуру й розглядати її як один із моментів розвитку філософії на українських землях.

Примітки

1. Маланюк Є. Книга спостережень. – К., 1995. – С.91-92.
2. Залізник Л. Нариси стародавньої історії України. – К., 1994. – С.102-108.
3. Лосев А.Ф. Античная мифология в ее историческом развитии. – М., 1957. – С.402-423.
4. Геродот. Історії в дев'яти книгах. – К., 1993. – С.183.
5. Там само. – С.184.
6. Грушевський М. Історія України-Руси. – К., 1991. – Т.І. – С.105-106.
7. Бондарь С. О времени проникновения мифологических воззрений, религиозных и философских учений античности на территорию Украины // Отечественная философская мысль XI-XVII вв. и греческая культура. – К., 1991. – С.99. Про це див. також: Античная культура Северного Причерноморья в первые века новой эры. – К., 1984; Крижицький С.Д., Зубар В.М., Русяєва А.С. Античні держави Північного Причорномор'я. – К., 1998; Лапин В.В. Греческая колонизация Северного Причерноморья. – К., 1966 та ін..
8. Греки на українських теренах. – К., 2000. – С.28.
9. Скржинская М.В. Античные писатели о Северном Причерноморье. - Николаев, 1997. – С.10-11.

10. Русяева А.С., Русяева М.В. Ольвия Понтийская. Город счастья и печали. – К., 2004. – С.53.
11. Дион Хризостом. Борисфенитская речь, прочитанная в Отечестве // Вестник древней истории. – 1948. – №1. – С.230, 232.
12. Корпус боспорских надписей. – М.-Л., 1965. – №118.
13. Диоген Лаэртский. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов. – М., 1986. – С.127.
14. Там само. – С.229.
15. Тисяча років української суспільно-політичної думки. У 9-ти т. – К., 2001. – Т.1. – С.87-95.
16. Геродот. Історії. – С.198.
17. Подоносков А.В. Произведения Овидия как источник по истории Восточной Европы и Закавказья. – М., 1985. – С.117.
18. Про це більш детально див.: Лучук І. Триєдине поетознавство. – Львів, 1998. – С.90-94.
19. Баглай Й.О. Гомер // Українська літературна енциклопедія. – К.: УРЕ, 1988. – Т.1. – С.450-451.
20. Русяева А.С. Идеологические представления древних греков Нижнего Побужья в период колонизации // Обряды и верования древнего населения Украины. – К., 1990. – С.46-47.
21. Русяева А.С., Русяева М.В. Ольвия Понтийская. Город счастья и печали. – С.184.
22. Лев Диакон. Истории. – М., 1988. – С.210.
23. Дион Хризостом. Борисфенитская речь, прочитанная в Отечестве. – С.354.
24. Шевченко Т.Г. Зібрання творів: У шести томах. – К.: Наук. думка, 2003. – Т.4. – С.242-243.
25. Золотухин А.И. Гомер. Имманентная биография. – Николаев: Атолл, 2001. – 88 с.
26. Фролов Э.Д. Факел Прометея. Очерки античной общественной мысли. – Ленинград, 1981. – С.26.
27. Диоген Лаэртский. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов. – С.55.
28. Геродот. Історії в дев'яти книгах. - К., 1993. - С.201-202.
29. Диоген Лаэртский. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов. – М., 1986. – С.307.
30. Платон. Диалоги. – М., 1986. – С.300-301.
31. Там само. – С.301.
32. Лукиан Самосатский. Сочинения: В 2-х т. – С.-Петербург, 2001. – Т.1. – С.67-68.
33. Лев Диакон. История. – М., 1988. – С.210.
34. Партицький О. Старовинна історія Галичини. – Львів, 1894. – С.170.
35. Платон. Диалоги. – С.301.
36. Геродот. Історії в дев'яти книгах. – С.188.
37. Про це більш детально див.: Жмудь Л.Я. Пифагор и его школа. – Ленинград, 1990. – 192 с.
38. Партицький О. Давня історія Галичини // Хроніка-2000. – К., 1993. – №3-4. – С.29-32.

39. Чанышев А.Н. Курс лекций по древней философии. – М., 1981. – С.116.
40. Диоген Лаэртский О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов. – С.56.
41. Русяева А.С., Русяева М.В. Ольвия Понтийская. Город счастья и печали. – С.189.
42. Геродот. Історії. – С.198
43. Русяева А.С., Русяева М.В. Ольвия Понтийская. Город счастья и печали. – С.190.
44. Диоген Лаэртский О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов. – С.55.
45. Там само. – С.95.
46. Там само.
47. Геродот. Історії в дев'яти книгах. – К.: Наук. думка, 1993. – С.191.
48. Тексти листів Анахарсіса див.: Антологія кинізма. – М., 1984. – С.211-216.
49. Про Анахарсіса в «Бенкеті семи мудреців» див.: Плутарх. Исида и Осирис. – К., 1996. – С.176-207.
50. Плутарх. Избранные произведения. – М.: Правда, 1987. – Т.1. – С.161.
51. Виндельбанд В. Платон. – К., 1993. – С.33.
52. Платон. Диалоги. – С.476, 477.
53. Там само. – С.477.
54. Лосев А.Ф. Античная мифология в ее историческом развитии. – М., 1957. – С.402-423.
55. Виндельбанд В. Платон. – С.116-117.
56. Рассел Б. Історія західної філософії. – К.: Основи, 1995. – С.108.
57. Поппер К. Открытое общество и его враги. – М., 1992. – Т.1. – С.123-212.
58. Залізняка Л. Нариси стародавньої історії України. – К.: Абрис, 1994. – С.83.
59. Каляндрук Т. Таємниці бойових мистецтв України. – Львів, 2004. – С.8.
60. Золотослов. Поетичний космос Давньої Русі. – К., 1988. – С.75.
61. Дион Хризостом. Борисфенитская речь, прочитанная в отечестве. – С.358.
62. Чижевський Д. Антична література в старій Україні // Чижевський Д. Філософські твори: У чотирьох томах. – К.: Смолоскип, 2005. – С.43-56.
63. Диоген Лаэртский. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов. – С.127.
64. Русяева А.С., Русяева М.В. Ольвия понтийская. Город счастья и печали.– С.192.
65. Про Сфера Боспорського та його праці див. Диоген Лаэртский. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов. – С.299.
66. Про Біона Борисфеніта див.: там само. – С.181-184.
67. Нахов И.М. Философия киников. – М., 1982. – С.195-196.
68. Философия кинизма. – С.182-192.
69. Максимович И. Илиотропион. – М., 2003. – С.482.

70. Про Діона Хризостома див.: Нахов И.М. Философия киников. – С.208-209.

71. Текст «Борисфенітської промови...» див.: Дион Хрисостом. Борисфенитская речь, прочитанная в отечестве. – С.354-359.

Рекомендована література

Бондар С.В., Кралуєк П.М. Біля витоків української мудрості: філософська та релігійна думка народів Північного Причорномор'я VII ст. до н.е. – II ст. н.е. – К., 2009.

Геродот. Історії в дев'яти книгах. – К.: Наук. думка, 1993.

Диоген Лаэртский. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов. – М., 1986.

Дион Хризостом. Борисфенитская речь, прочитанная в Отечестве // Вестник древней истории. – 1948. – №1.

Маланюк Є. Книга спостережень. – К., 1995.

Нахов И.М. Философия киников. – М., 1982.

Платон. Диалоги. – М., 1986.

Плутарх. Исида и Осирис. – К., 1996.

Русяева А.С. Славетний мудрець-скіф Анахарсіс. – К., 2001.

Русяева А.С., Русяева М.В. Ольвия Понтийская. Город счастья и печали. – К., 2004.

Питання для самоконтролю

1 Які античні міста виступали осередками філософствування в Північному Причорномор'ї?

2. Назвіть течії античної філософії, що були поширені на українських землях?

3. У чому особливості філософських поглядів Анахарсіса?

4. Чому представники кіничної філософії намагалися використовувати погляди Анахарсіса?

5. Що можна сказати про поширення платонізму у Північному Причорномор'ї.

6. Чому Сфера Боспорського варто вважати політичним філософом?

7. Який внесок зробив Біон Борисфеніт у розвиток античної філософії?

П. М. Кралюк,
доктор філософських наук, професор

РОЗДІЛ 4. УКРАЇНСЬКА ПРЕДФІЛОСОФІЯ

4.1. Особливості архаїчного мислення та перетворення міфу в логос

У деяких роботах зустрічається думка, що в українців, точніше в їхніх далеких предків, існувала своя народна філософія [1]. Остання знайшла вияв у фольклорі. Мовляв, у творах фольклорного характеру можна знайти чимало цікавих космогонічних поглядів, а також погляди щодо сенсу людського буття, місця людини в світі і т.д. Саме вони тривалий час визначали світогляд українців, існуючи паралельно з «офіційними» світоглядними уявленнями, що насаджувалися християнською церквою і знаходили вияв у письмових текстах.

З одного боку, не можна заперечувати того факту, що народні міфологічні уявлення мали деякий «філософський потенціал». Вони знаходили вияв у творчості мислителів, живлячи філософську думку. Не дивно, що філософи іноді зверталися до міфології. Наприклад, античні мислителі апелювали до поем Гомера, давньоіндійські – до Вед, стародавні китайські філософи – до т.зв. П'ятикнижжя.

Але, з іншого боку, міфологія – це не філософія. Вона – вияв архаїчної свідомості, яка зародилася й розвинулася в первісному суспільстві, де людина залишалася залежною від природного середовища, а передача важливої інформації здійснювалася за допомогою усної мовної комунікації. Міфологія повноцінно функціонує в суспільстві, яке ще не знає писемності.

Філософія ж явище цивілізованого суспільства, яке відійшло від первісної архаїчності. Вона, на відміну від міфології, яка «осмислювала» людину в природному середовищі, розглядала вже протиставлення людини й природи.

Для архаїчної свідомості характерні наступні риси.

Перша полягає у «розчиненості» індивіда в природі. Постійна боротьба з силами фізичного світу й природного оточення з їхніми вражаючими феноменами й «надлюдською» могутністю створюють надзвичайно емоційне та особистісне ставлення до таких сил. Відбувається перенесення людських особливостей на світ природи. У старовинних міфах тварини спілкуються так само, як люди, явища природи (наприклад, грім, вітер, дощ) викликаються людиноподібними істотами і т.п.

Друга риса полягає у високому ступені інтеграції індивіда й соціуму, особистості й роду, що знаходило вияв у тотемізмі, який сприяв ідентифікації членів первісних колективів з родом, його звичаями, традиціями; а це, в свою чергу, вело до соціальної стабільності, згоди.

Третя риса – висока емоційність, чуттєвість. Вона визначалася нестійкістю життєвих умов, котрі породжували почуття непевності, вели до високого ступеня збуджуваності.

Четверта риса – високий рівень образності, що обумовлювалася попередньою, третьою рисою. Як правило, сильні емоції сприяють запам'ятовуванню, посилюють пластичність та образність змісту пам'яті.

Архаїчне мислення, як правило, допомагало осмислювати нові події, процеси та явища природи за аналогією з відомими. Наприклад, несприятливі погодні умови, грізні явища природи трактувалися як вияв гніву могутнього божества. Таким чином знімалася недостатність знань про ті чи інші явища. Це надавало впевненості в ситуаціях, коли нерішучість є недопустимою [2].

Вище, коли йшлося про особливості українського світосприймання та філософії, зверталася увага на їхню емоційність, образність й водночас тяжіння до практичності. Зокрема, про це говорив І. Мірчук, вбачаючи в цьому особливість української філософської думки. Дехто схильний трактувати вказані риси як позитивне явище. Насправді емоційність, сердечність, супроводжувані практичністю, є реліктами архаїчного мислення і виявом нашої недостатньої цивілізованості (в розумінні європейському).

Особливості архаїчного мислення знайшли відображені в міфології. Міф вбирає і консервує в своєрідній, нераціоналізованій формі соціально важливу інформацію. Він приймає певні положення на віру, освячує їх, сакралізує. Дослідження етнографів показали, що навіть самі абсурдні, на наш погляд, міфи мають «раціональний» сенс. Наприклад, деякі українські кумулятивні казки несли необхідну для мисливців інформацію. Так, казка «Рукавичка» в міфологічній формі представляла мисливський календар [3].

Також міфи формували зразки і норми поведінки, запроваджуючи певні ритуали. Ритуал – це комунікативна система, де з допомогою як невербальних засобів, так і частково вербальних (усного мовлення) відбувалася не лише передача інформації, а й здійснювалася соціальна регуляція, впорядкування суспільного життя.

Для міфів та пов'язаних з ними ритуалів характерна постійна повторюваність. Первісний колектив трансливав зразки, стереотипи, ідеї, орієнтуючись на повторне повідомлення. Такий спосіб збереження інформації притаманний суспільствам, де її неможливо чи важко фіксувати. У цих суспільствах більшість інформації передається

безпосередньо, усним шляхом. З плином часу відбувалося розсіювання інформації, забування. Повторення повідомлення відновлює забуте. Не приносячи нового знання, воно зберігає те, що є набутиим, іноді навіть доповнюючи його, «спонтанно» вносячи нову інформацію в уже існуючу структуру.

Отже, архаїчна культура орієнтована на відтворення одних і тих же інформаційних блоків. Робилося це з допомогою зразків, «цитат». Такій культурі неможливо навчитися. Її можна лише вивчити, запам'ятати. Тому в архаїчній і навіть у дещо пізніших традиційних культурах велика увага приділялася запам'ятовуванню. У античній культурі поширеним було вивчення на пам'ять поетичних текстів, наприклад, поем Гомера. Багато інформації в таких суспільствах давалося в поетичній формі, оскільки вона полегшувала запам'ятовування.

У культурах, де знання зберігається завдяки мнемонічним технікам (запам'ятовуванню), логічність не відігравала особливої ролі. Там немає звичної нам логіки переходу смислів, коли з попереднього положення виводиться наступне. Навіть якщо такі переходи існують, то відносяться до сфери випадкового, а не закономірного. Окремі дослідники вели мову про існування «дологічного» мислення в архаїчних суспільствах [4]. У певному сенсі воно дійсно є «дологічним», оскільки раціональні розмірковування виступають як маргінальні, а дійсно розумні, корисні речі подаються в ірраціональній формі.

Адекватна форма передачі міфу – усна. При цьому важлива не лише вербальна, а й невербальна комунікація. Відповідна інтонація, міміка, жест і т.п. – важливі елементи передачі міфу, які надають йому емоційного забарвлення. При писемній передачі міфу зазначені елементи втрачаються. Тому міф, переданий письмово, це вже не автентичний міф.

Саме усний характер передачі міфу вимагає безкритичного сприйняття. Інакше про ефективність його функціонування не доводиться говорити. Коли виникають сумніви в правильності міфу, він може не бути переданим.

Проте не лише міф консервував та зберігав необхідну інформацію, надаючи їй авторитетності. Робилося це і з допомогою «дрібних» форм усної творчості – пісень, поговірок, загадок тощо. Цікаво, що деякі відгадки не впливали зі змісту загадок. Їх треба просто знати, вивчити.

Звісно, раціональні, логічні положення, виведені розумом, тобто такі, що могли піддаватися критиці, існували і в архаїчних, дописемних суспільствах. Проте вони не могли зберігатися. Сумнівні знання не запам'ятовувалися і не передавалися. Передавалося лише «правдиве» і «безсумнівне».

Поява писемності не лише змінює способи людського спілкування,

а й веде до революції в мисленні. Вона започатковує перехід від «міфу до логосу». Можна простежити кілька етапів цього переходу.

Як правило, майже одночасно з появою писемності йде систематизація міфів і творення епосу. Епос – те вже систематизовані, а, отже, «раціоналізовані» міфи. Прикладом можуть бути поеми Гомера.

Наступним етапом стає запис епосу. Так відбулося з гомерівськими поемами, індійськими Ведами, іншими епічними творами. Будучи записаними, ці твори починають інтерпретуватися, вивчатися. Іноді вони стають джерелом для філософської мудрості.

Чи існувала така тенденція «переростання міфу в логос» у наших далеких предків і, відповідно, чи існувало творення своєї мудрості, філософії? Можна сказати, що так. Навіть якщо відкинути т.зв. «Велесову книгу», автентичність якої піддається сумніву, у нашій культурі зустрічаються твори, котрі репрезентують цю тенденцію. Інша річ, що дана тенденція не була доведена до логічного завершення через різні причини. До них ми будемо повертатися. А зараз спробуємо проаналізувати філософський потенціал нашого фольклору, в якому знайшли відображення елементи архаїчного світогляду праукраїнців.

4.2. Філософський потенціал українського фольклору

Український фольклор – надзвичайно різноманітний. Систематизувати, описати його мудрість, яка виражена в міфах-казках, народних піснях, прислів'ях, поговірках, замовляннях, загадках, звичаях, обрядах, практично неможливо. Справа не лише в тому, що фольклор дійшов до нас не в повному об'ємі, часто в спотвореному, далекому від первісності вигляді. Він і не може бути «повним», «автентичним». Адже фольклор – породження усної культури. Його твори не фіксуються, їхні межі розмиті; вони трансформуються, породжують «двійників». Так само важко говорити про архаїчний світогляд, виражений у цьому фольклорі.

Існують різні спроби описати його. Правда, в даному випадку автори послуговуються такими поняттями, як «світогляд давніх слов'ян» [5], «східнослов'янська міфологія» [6], «давньослов'янська міфологія» [7], «давньоукраїнський політеїзм» [8], «дохристиянські вірування давнього населення України» [9], «українська міфологія» [10] тощо.

Дослідники сходяться на тому, що прабатьківщиною слов'янства був регіон між Дніпром і Віслою. Переважно це українські етнічні території. Тому тут (особливо в районі Полісся, Волині, Карпат) в фольклорі збереглося багато архаїки. Український фольклор є одним із головних джерел реконструкції давньослов'янської культури, особливо її східного варіанту. Водночас він виступає важливим джерелом української культури. Його уявлення, стереотипи передалися українцям і навіть

сьогодні відіграють певну роль у їхньому світосприйнятті. Тому є сенс вести мову про український архаїчний світогляд, який багато в чому співпадає зі слов'янською міфологією або язичництвом.

Свого часу Арсен Річинський, який не лише добре знав український фольклор, а й був людиною філософського складу мислення, спробував виділити головні риси цього світогляду. Дана спроба, на нашу думку, заслуговує на увагу. Тому наведемо основні моменти міркувань А.Річинського.

Першою рисою він вважав відсутність будь-яких посередників між людиною і божеством. Господар дому, а також господиня самі є виконавцями усіх священнодіянь, обрядів і встановлюють безпосередньо містичний зв'язок між собою та божеством, цілим світом і всіма космічними силами. Друга риса – почуття інтимної близькості між людиною та Богом. Третя – космічне почуття, що дає можливість, переступаючи границю простору, часу і навіть поодиноких істот, відчутти єдність світу та ілюзорність теперішнього поділу речей [11].

Можна виділити низку базових світоглядних ідей в українському фольклорі, які мають переважно образне вираження. Образність, як відмічалось, характерна риса архаїчного мислення.

Одним із важливих його ідей-образів є світове дерево. Це універсальний образ, притаманний не лише індоєвропейцям. Він зустрічається в індіанських, австралійських, африканських та інших культурних традиціях. У давньоукраїнському фольклорі світовим деревом виступають райське дерево, явір, дуб, сосна, береза, яблуня, горобина тощо. Триярусна вертикальна структура світового дерева відповідає триєдиній просторовій моделі світу – небові, землі та підземеллю. З основними частинами дерева пов'язуються різні істоти й світила. З вершиною та гілками – птахи, сонце, місяць, зі стовбуром – бджоли, з коренем – змії, бобри і т. ін.

«Серед подвір'я зелений явір,
Під тим явором чорнії бобри,
На восиридинки – ярії пчоли,
А на вершечку – сиві соколи» [12].

Світове дерево часто зображується серед первісного моря, тобто хаосу:

«Як ще не було початку світа,
То ще не було неба, ні землі,
А лишень було широке море,
А на тім морі явір зелений...» [13].

Тема світового дерева фігурує не лише в піснях, вона знайшла

вираз у різноманітних зображеннях на домашньому начинні, писанках, керамічних виробах, вишивках тощо.

З образом світового дерева пов'язана ідея творення світу Дане творення відбувається як подолання хаосу. Йдеться про те, що спочатку існувала водна стихія, серед якої знаходилося дерево. На цьому дереві сиділи птахи (як правило, їх троє). Вони дістають з дна землю і починають впорядковувати світ. Така картина представлена в давніх колядках, відомих нам у кількох варіантах [14]. М.Костомаров вказував на їхню близькість з гімном «Рігведи», де йдеться про дерево, з якого створені небо й земля [15].

Творення світу в деяких фольклорних творах пов'язується з ідеєю-образом світового яйця. Воно – символ життя, життєвої сили. Космологічна функція цього образу в українській міфології має свої паралелі в міфології індійській. Так, у «Махабхараті» творець світу Брахма народжується в світовому яйці – золотому зародку, що плаває водами первісного океану. Даний образ пов'язується з символом раю-достатку (казка про яйце-райце), фігурує в українських волобочних та весільних піснях, відіграє важливу роль у ритуалах родючості. Із яйця, вважалось, виникло сонце – тому воно золоте; також із нього виник рід людський. У весняній обрядовості українців, як і інших східних слов'ян, яйце посідає важливе місце. Виїзд на першу оранку відбувався з хлібом, сіллю, з білим яйцем; яйце розбивали об голову коня чи вола, якими орали; також яйця закопували в землю, качали по засіяному полю. Розписи українських яєць-крашанок, які є важливим атрибутом Великоднього свята, містять космогонічні мотиви: зображення небесних світил, світового дерева і т.д.

Зустрічається в давніх піснях ідея органічного зв'язку людини з природним середовищем. Частини тіла героя чи героїні пісні перетворюються на природні об'єкти. У одній з пісень сестра, звертаючись до брата, каже:

«У морі вода - моя кровонька,
У лузі трава - моя косонька,
В полі ягоди - мої сльозоньки,
В морі рибонька - біле біленько» [16].

Дослідники в цих піснях знаходять відгомін міфу про першолюдину, в результаті жертвоприношення-розчленування якої виникли природні об'єкти. Подібного роду міф про Пурушу є в Рігведі. Такі уявлення можуть відобразити ідеї метемпсихозу: перевтілення людини після її смерті в частинки живої чи неживої природи. Ця ідея є популярною в українському фольклорі і набирає різноманітних форм. Вона в дещо прихованій, християнізованій формі озвучена в творі «Ключ царства небесного» українського письменника-полеміста Г.Смотрицького, простежується в

романтичних баладах Т.Шевченка («Причинна», «Лілея»), «Лісовій пісні» Лесі Українки, «Волині» У.Самчука тощо.

В українських піснях зустрічаються ідеї-образи шлюбу сонця й місяця, змієборства, купальського очищення та інші, що мають світоглядне навантаження [17].

Світ у фольклорних джерелах описується системою подвійних протиставлень (бінарних опозицій), які визначають просторові, часові, соціальні та інші характеристики. Це: доля – недоля, життя – смерть, правда – кривда, чоловік – жінка, небо – земля, південь – північ, день – ніч, вогонь – вода, сонце – місяць, молодий – старий, білий – чорний і т.д. Дуалістичний принцип протиставлення доброго – поганого для колективу часто реалізовувався в міфологічних персонажах, наділених позитивними чи негативними явищами. Поширеним сюжетом у казках є боротьба богатиря зі змієм, що потім знайшло втілення в іконографії (іконописні зображення Юрія-змієборця).

Загалом простежується чимало цікавих паралелей між ідеями-образами українського фольклору й відповідними ідеями в міфології філософських народів, зокрема стародавніх греків та індусів. Проте якщо давньогрецька й ведійська міфології отримали своє «філософське продовження», то цього не скажеш про давньоукраїнський фольклор. Закономірно, виникає питання, чому праукраїнці не змогли скористатися багатими надбаннями свого фольклору і не вивели його ідеї на філософський рівень, як це сталося в античній Греції, Індії чи Китаї?

4.3. Становлення й розвиток писемності на українських землях як передумова філософствування

Ведучи мову про перехід від міфу до логосу на території України, варто розібратися, як відбувалося становлення писемності в наших предків. Адже її поява створювала передумови для розвитку філософії.

Донедавна майже аксіомою вважалося, ніби писемність до праукраїнців прийшла з часу хрещення Русі (988 р.). В ліпшому випадку цю дату відсували на століття раніше, вказуючи, що в 9 ст. християнство поширювалося на слов'янських землях, несучи сюди писемну культуру. Останнім часом така точка зору переглядається. Деякі автори ладні твердити, ніби писемність виникла на українських землях в далекі доісторичні часи, свідченням чого є написи в «Кам'яній Могилі» поблизу Мелітополя (Запорізька область). «Світову славу цьому своєрідному жовтому кам'яному острову в безмежному приазовському степу, – пише М.Тимошик, – принесло недавнє відкриття тут археологами неповторної колекції написів на кам'яних плитах, захованих у великих печерах і гротах. Час написання текстів датується VII – III тисячоліттям до Різдва

Христового. Таких печер і гротів виявлено понад 60 і в них віднайдено близько 150 текстів, виведених піктографічним (малюнковим) письмом. За свідченням учених, йдеться про світову сенсацію – відкриття унікального в історії святилища-архіву першої в світі держави Аратти, яка була створена в цьому регіоні сучасної України близько 6200 року до Різдва Христового і з якої власне почалася історія людської цивілізації» [18]. Ці написи спробував розшифрувати російський вчений А.Кіфішин. Він переконаний, що «Кам'яна Могила» – грандіозне святилище-архів, де збереглися пам'ятки шумерської писемності [19].

Однак «Кам'яна Могила» потребує серйозних досліджень. Навколо неї є вже чимало сенсаційних спекуляцій. Також важко сказати, яке вона мала відношення до праукраїнців.

Існує думка, що початки писемності пов'язані з магією. У магічних діях знаки використовувалися як сила, здатна викликати або попередити щось незвичне, вигнати духів чи перемогти їх. У наших пращурів існували якісь «черті» і «резі» – ймовірно, позначки магічного характеру. Про них писав Чорноризець Храбр, вказуючи, що слов'яни з допомогою цих знаків лічили і гадали. [20]. Елементи «магічної писемності» довгий час зберігалися на Поліссі. Говорячи про весільну обрядовість цього регіону, В.Денисюк пише: «Посад, своєрідний трон, на якому сиділа «молод-Ганночка», в околицях Світязя був оздоблений певними написами, які «сам Бог написав». Ритуал законсервував зразок прадавніх «різріз». Перед походом молодого з дружиною по молоду в Ратнівському районі на покутній стіні крейдою «реєстрували» цей «полк» (звичайно непарне число): весільників чи бояр позначали простою рисою, а молодого складнішим ієрогліфом – хрестиком у колі» [21]. Дослідник, звертаючись до різних фактів, приходять до висновку, що символічне письмо на Поліссі було розповсюджене в дохристиянські часи дуже широко, існували різні способи фіксації знаків, у т.ч. «полотняні книги». Судячи з цих фольклорних матеріалів, на Поліссі й Волині поширеною була не лише «магічна писемність».

У наших предків існувала розвинута піктографія, яка знаходила вияв у зображеннях на побутових речах (одязі, кераміці, речах особистого користування), ритуальних предметах (наприклад, писанках). Піктограмами, схоже, виступали українські вишивки.

Становлення писемності пов'язане з розвитком торгівлі та виникненням перших державних утворень. Найдавніші написи, що дійшли до нас, мали на меті маркування власності. Археологічні дані свідчать, що вже в I тис. до н.е. українські землі були втягнуті в широку міжнародну торгівлю, зокрема, з грецькими полісами. Грецькі вироби, монети знаходять навіть на півночі України, далеко від міст-колоній Північного Причорномор'я.

Торгівля могла стати тим чинником, який стимулював становлення

писемності в наших далеких предків. Також на українських землях, починаючи з I тисячоліття до н.е., виникають протидержавні утворення. Функціонування соціальних організмів, які налічували понад 10 тисяч чоловік (а такі в той час тут були), неможливо підтримувати з допомогою безпосередньої усної комунікації. Для них необхідна писемність, яка б задовольняла різні соціальні потреби – фіксацію договорів, зобов'язань, боргів, наказів, вироків, заповітів і т.д.

Те, що в праукраїнців сформувалася писемність ще в дохристиянські часи, свідчить низка фактів. Про «руські письмена» вели мову арабські автори X ст. Ібн-Фадлан, ал-Масуді та ал-Недім. Останній навіть надав зразок цього письма [22]. Правда, цей напис не розшифрований. Як і не розшифрований напис, зроблений на таблиці в церкві св. Василя у Володимирі (Волинському) [23].

У 9-10 ст. Русь вела торгівлю з Візантією та Прибалтикою, через неї проходив «шлях із варяг у греки». Тут сформувалася відносно стабільні державні утворення, про що свідчили «Повість минулих літ» і арабські джерела. Києво-руські князі у кінці 9 – на початку 10 ст. уклали договори з Візантією, вели дипломатичну переписку. Схоже, уже тоді Русь мала розвинуту ділову писемність. До нас дійшли фрагменти кириличних написів з X ст. Аналіз «Повісті минулих літ» показує, що в Києві, починаючи з кінця 9 ст., вже велися хронологічні записи. М.Брайчевський навіть спробував реконструювати т.зв. «Літопис Аскольда» того часу [24].

Цей вчений, спираючись на різноманітні писемні й археологічні джерела, спробував відстежити процес вироблення писемності в праукраїнців. На його думку, протягом II-I тис. до н.е. на українських землях формувалися різні варіанти ієрогліфічного письма. У останній чверті I тис. до н.е. тут, завдячуючи контактам із грецьким населенням, починає набувати поширення давньогрецька фонетична (алфавітна) писемність, яке поступово пристосувалася до місцевих говірок. Імовірно, дві принципово різні за своїм походженням та сутністю знакові системи, ієрогліфічна й алфавітна, тривалий час співіснували паралельно й дожили до часів Київської Русі. У другій половині IX ст. панівною стала кирилиця, яка сформувалася на основі грецького алфавітного письма [25].

Одна із перших згадок про існування в праукраїнців об'ємних текстів, писаних місцевою мовою, відноситься до середини IX ст. У розповіді Чорноризця Храбра про Кирила-філософа говориться, що той, перебуваючи в Херсонесі (Корсуні), побачив там Євангеліє, писане руськими письменами [26]. Херсонес виступав головним осередком християнізації земель Північного Причорномор'я в період раннього Середньовіччя. Тут цілком могли створюватися тексти, розраховані на поширення християнських ідей серед наших далеких предків.

Однак не виключено, що поряд з цими творами на українських землях існували альтернативні християнству язичницькі тексти. У часи утвердження християнства між ним та язичництвом велася полеміка. Відголоски її зустрічаємо в літописних джерелах. До нас дійшли полемічні твори, спрямовані проти язичництва («Слово нікого Христолубця», «Слово святого Григорья, како погаи кланялися ідолом» та ін.) [27]. Їх налічувалося кілька десятків. Це показує, наскільки давньослов'янські вірування складало серйозну конкуренцію християнству. За язичництвом мав стояти солідний культурний та інтелектуальний потенціал.

Полемічні «Слова» опосередковано підтверджують функціонування текстів, де би фіксувалися язичницькі міфи, епічні історії тощо. Вони нищилися християнами і не дійшли до нашого часу. Проте, можливо, не все було втрачено.

4.4. «Велесова книга» – предфілософія українців?

Порівняно недавно була віднайдена оригінальна писемна пам'ятка, т.зв. «Послання до хозар» [28]. Її зміст не дуже зрозумілий. Напевно, даний твір є відголоском боротьби давніх русичів проти Хозарського каганату. Цій боротьбі присвячено багато уваги в «Повісті минулих літ». Якщо «Послання до хозар» твір автентичний, то його можна вважати пам'яткою писемності, котра засвідчує, що на українських землях в дохристиянські часи могли творитися епічні, предфілософські твори.

Сенсацією стало віднайдення «Велесової книги», про яку зараз існує чимала література. Історія цього тексту виглядає майже як детектив [29]. За свідченням її першого дослідника Ю.Миролюбова, «книгу» було знайдено в 1919 р. на Слобожанщині білогвардійським полковником Алі Ізенбеком в одному зруйнованому поміщицькому маєтку. Текст був надряпаний чи випалений на дубових дощечках розміром 38 на 22 сантиметри, завтовшки пів сантиметра, які нанизувалися на ремінець. Дощечки мандрували з офіцером спочатку до Криму, потім – до Туреччини, Франції, зрештою, до Бельгії. Ю.Миролюбов у 1925 р. ознайомився з цим раритетом і працював над ними близько 15 років. Правда, за фахом дослідник був інженером-хіміком, тобто не мав відповідної освіти. Звідси неточності в копіюванні й прочитанні ним тексту. Перед Другою світовою війною Ю.Миролюбов переслав копії дощечок у Сан-Франциско, де білоемігранти організували Музей російського мистецтва.

У 1940 р. Німеччина, порушивши нейтралітет Бельгії, вторглася до цієї країни. У 1941 р. там помер А.Ізенбек, а дощечки безслідно зникли. Їх розшукували. Про це свідчать публікації в російському емігрантському журналі «Жар-птица» (Сан-Франциско). У 1957-1959 рр. у цьому виданні

опублікували фрагменти «Велесової книги», коментар до яких зробив О.Кур (Куренков). Тоді твором зацікавився колишній професор-ентомолог Харківського університету С.Парамонов, який жив на еміграції й підписувався псевдонімом С.Лесной. У 1959 р., бажаючи повернути до цієї пам'ятки якомога ширшого кола вчених, надіслав фотографію прорисів 16-ї дощечки «Велесової книги» до комітету славистів СРСР для експертизи. Наївно було сподіватися, що реакція на ініціативу емігрантів буде позитивною, навіть незважаючи на деяку лібералізацію тодішнього радянського режиму. Експертизу здійснювала фахівець високого класу Л.П.Жуковська. Вона зробила цікаві спостереження. А її висновок був однозначний: підробка [30]. Даний висновок прийняли у вчених колах і «Велесова книга» була віддана на відкуп «білянауковій публіці». Матеріали про цю пам'ятку друкувалися в російських та українських еміграційних виданнях, побачили світ також тексти цієї пам'ятки.

Помітний інтерес до «Велесової книги» з'явився в часи незалежної України. Її наукове видання з відповідними коментарями підготував Б.Яценко [31]. Цей дослідник переконаний, що «Велесова книга» не є підробкою. Уважне вивчення єдиного фрагменту списку цього твору, тексту 16-ї дощечки, вважає вчений, «переконує в давності пам'ятки. Цей текст був прочитаний видавцями з великою кількістю помилок; він був для них чужий і багато в чому незрозумілий. Про підробку не може бути й мови. Навіть великий колектив учених з енциклопедичними знаннями не міг би виготовити такого тексту, а ще до того й майстерно спотворити його». Напевно, до аргументів Б.Яценка варто прислухатися. Він вважає, що тексти «Велесової книги» «були записані на Поліссі в IX-X ст. різними говірками». Це – усні перекази слов'ян, що беруть початок з перших віків нашої ери. Книга дійшла до нашого часу в копії 16-17 ст., хоча міг бути проміжний варіант 13-14 ст. [32]

На нашу думку, міркування Б.Яценка щодо автентичності «Велесової книги» цілком коректні. Зі свого боку хочемо додати кілька аргументів соціокультурного характеру на її захист. Уже йшлося, що на українських землях у 9 ст. існували відносно стабільні державні утворення, управління якими здійснювати без письмової комунікації було неможливо. Відповідно, мусила існувати своя писемність, що й засвідчують певні джерела. Тому можливим видається запис слов'янських легенд, «історій» у дохристиянські часи. Пам'ятка могла записуватися в Західному Поліссі, де донедавна зберігалася традиційна культура і навіть залишки дохристиянської писемності, про що йшла мова вище.

Аргументом на користь автентичності книги можуть бути фрагментарні згадки в ній про Індію. Сам же тип пам'ятки, на що справедливо звернула увагу Л.Жуковська, зближає її з індійськими книгами – «підвісне» написання букв, фіксація текстів на дощечках, зв'язаних ремінцем.

«Велесова книга» у дечому нагадує легендарну частину «Повісті минулих літ». За типом це схожі пам'ятки, які використовували давньослов'янські легенди.

Схоже, твір виник у переломний період нашої історії, коли на українські землі прийшли варяги й намагалися підкорити місцеві слов'янські племена. Ватажками загарбників були Рюрик і Аскольд, діяння яких негативно трактуються в даному творі.

Про цілісність і завершеність пам'ятки говорити складно. Б.Яценко вважає, що в збірнику є не менше 15 текстових блоків, складених у різний час і різними людьми. А в кінці 9 чи на початку 10 ст. їх звели разом [33]. Звідси й розбіжність у трактуванні подій.

Звісно, «Велесова книга» потребує подальших серйозних досліджень. Однак, допускаючи можливу автентичність даного тексту, вважаємо за потрібне проаналізувати цю книгу як пам'ятку праукраїнської предфілософії.

Дійсно, в ній є низка моментів, котрі правомірно трактувати як предфілософські. Передусім це стосується питання походження й розвитку слов'янських племен. Пізніше воно стає одним із центральних у «Повісті минулих літ», розглядається у «Слові про закон і благодать» тощо. Подібне питання фігурує в предфілософських текстах інших народів. Воно свідчить про намагання раціонально осмислити генезис етносу, з'ясувати його місце в світовій історії.

«Велесова книга» подає кілька версій походження слов'ян. Одна з них має архаїчний тотемістичний характер. Говориться, що Дажбог породив слов'ян від корови Замунь. До речі, в «Слові о полку Ігоревим» русичі іменуються «дажбожими внуками». Щодо корови, то в українців вона займала особливе місце серед домашніх тварин, трактувалася як годівниця. Можна в даному випадку провести паралель із індійською культурою, де ця тварина розглядається в якості священної. Так що наведена тотемістична версія походження слов'ян видається цілком «логічною».

Однак дана версія є, радше, породженням міфологічного світогляду. Поряд з нею у текстах книги зустрічаємо більш раціоналістичні версії. Їх є три. Перша представляє прапредками слов'ян отця Ора та його синів Кия, Пащека, Горовато (Кия, Щека, Хорива). Інша – Богумира та його дітей; тут на чолі слов'янських племен виступають деревляни. Ще одна версія – полянська, яка співпадає з версією «Повісті минулих літ». У ній слов'янська єдність мислиться на чолі з племенем полян, біля витоків якого стояли брати Кий, Щек, Хорив.

Існування в книзі конкуруючих концепцій дає підстави говорити, що в кінці 9 – на початку 10 ст. в середовищі східнослов'янських, проукраїнських племен йшла боротьба за лідерство. Відголоски цієї

боротьби зафіксовані і в «Повісті минулих літ», де розповідається про боротьбу полян і деревлян.

«Велесова книга» приділяє багато уваги боротьбі слов'ян проти ворогів – греків, римлян, готів, гунів, хозарів, варягів. Подає їхню історію десь із початків I тисячоліття до н.е. Незважаючи на незвичність для нас цієї історії, деякі її моменти опосередковано підтверджуються сучасними археологічними дослідженнями, що ще є одним аргументом на користь автентичності «Велесової книги».

Зустрічаються в книзі намагання описати давньослов'янські релігійні вірування, систематизувати їх. Зокрема, йдеться про три світи – Яви (реальний, чуттєвий світ), Нави (світ потойбічний) і Прави (ідеальний світ, світ богів):

«Права бо є таємно уложена Дажбогом,
А по ній, як пряжа, тече Ява,
І та створила життя наше.
А тоді, коли одійде, смерть наступає.
Ява тече і твориться в Праві.
Нава бо є після них.
Доти є Нава і по тому є Нава,
А в Праві ж є Ява» [34].

Тут напрошуються паралелі з поглядами Платона, який ділить світ на дві частини – невидимий ідеальний світ, котрий породжує світ видимий, хоча, насправді, це світ тіней. У «Велесовій книзі» ця подвійність трактується в тому сенсі, що «Ява тече і твориться в Праві». Можна тут побачити й паралелі зі Сковородинівським вченням про дві натури й три світи. Зрештою, є у «Велесовій книзі» моменти, співзвучні буддійським поглядам – видима реальність як потік, елементи якої вузли (гуни, пряжа). Ця реальність, в свою чергу, бачиться як існуюча серед нави (небуття, порожнечі).

Зазначені паралелі не видаються фантастичними. Вище йшлося про зв'язок поглядів Платона з ідеями, що поширювалися в давнину на українських землях. Також йшлося про зв'язок української філософської традиції з традицією індійською.

У «Велесовій книзі» згадуються божества – Перун, Дажбог, Сварог, які «включені» в буття слов'янського етносу. Говориться про культ цих божеств, описуються ритуали. Є намагання визначити, що таке «праведна віра».

«Велесова книга» – не єдиний предфілософський текст праукраїнців. До нас дійшов твір такого типу, автентичність якого не викликає сумнівів. Це – початкова частина «Повісті минулих літ», котра

може сприйматися як своєрідне продовження «Велесової книги».

4.5. Елементи предфілософії в «Повісті минулих літ»

«Повість минулих літ» справедливо вважається яскравою пам'яткою давньоруського літописання, однією з вершин у розвитку тогочасної історичної думки. Укладач твору використовував широкий спектр книжних джерел – звертався до Біблії, візантійських історичних хронік Георгія Амартола, Іоанна Малали, «Літописця» константинопольського патріарха Никифора, житійної літератури тощо. Остаточна редакція «Повісті» з'явилася на початку 12 ст. [35]. Однак у попередні часи, починаючи з кінця 9 ст., в Київській Русі писалися літописні зводи, які були використані укладачем.

Сильне враження справляє вступ до «Повісті», де представлена широка картина світової історії, здійснена спроба визначити в ній місце слов'ян та Русі, утверджується ідея взаємообумовленості історії всіх народів. Щоправда, подібні вступи «від початку світу» з пошуками генези своїх народів у біблійній історії були характерні для тодішніх візантійських та західноєвропейських хронік. Проте у вступній частині «Повісті» автор, поряд з легендами християнського походження, використовує давні, дохристиянські оповіді про діяння слов'янських племен. Важко сказати, коли вони були записані і звідки їх узяв укладач «Повісті». Порівнюючи їх і «Велесову книгу, складається враження, що це конкуруючі тексти, які частково заперечують, а частково доповнюють один одного. Імовірно, ці легенди мали значне поширення в Київській Русі, виступали важливим елементом символічного світу й світогляду наших предків. Тому укладач «Повісті» не міг їх проігнорувати.

Розповідаючи про генезис різних народів з часів Ноя, про їхнє розділення після руйнування вавилонської вежі, літописець веде мову про прабатьківщину слов'ян: «По довгих же часах сіли слов'яни на Дунаєві, де єсть нині Угорська земля і Болгарська. Од тих слов'ян розійшлися вони по землі і прозвалися іменами своїми» [36]. Подібне зустрічаємо і у «Велесовій книзі», де говориться, що слов'яни в далекі часи прийшли до Карпат, а звідти почали розселятися по інших землях.

Основна увага в «Повісті» звернута на полян. Вони виділяються серед інших слов'янських племен. Їхніми прапредками виступають брати Кий, Щек, Хорив та сестра Либідь, які засновують полянську столицю Київ. У «Повісті» спеціально підкреслюється, що вони були «мужами мудрими й тямущими». Мудрість розглядається як велика цінність, допомагає вистояти в боротьбі з чужинцями й піднятися над іншими слов'янськими племенами. Судячи з контексту «Повісті», мудрість дозволила князю Кию здійснити похід на Царгород, де він прийняв від якогось візантійського імператора «честь велику» [37].

У полян мудрість поєднується з «добрим звичаєм» – ще однією важливою цінністю. Літописець каже: «...поляни мали звичай своїх предків, тихий і лагідний, і поштивість до невісток своїх, і до сестер, і до матерів своїх, а невістки до свекрів своїх і до діверів велику пошану мали» [38]. Як бачимо, «добрий звичай» стосується родових відносин. Рід був основною ланкою тогочасного суспільства. Він забезпечував людині відносно прийнятні умови життя, захищеність, відтворення народонаселення.

У «Повісті» полянам протиставляються деревляни. Їхні звичаї, навпаки, трактуються як недобрі: «А деревляни жили подібно до звірів, жили по-скотськи: і вбивали вони один одного, [і] їли все нечисте, і весіль у них не було, а умикали вони дівчат коло води» [39].

Чимало уваги «Повість» приділяє боротьбі слов'ян проти чужинців, які утискували їх. Серед них виділяються обри (авари). Літописець підкреслює, що вони були «умом горді», чинили різну наругу над слов'янами. Через це Бог перебив їх.

Отже, ум здатний породжувати мудрість, яка є благом, але він породжує і гордість, що є злом. Останнє веде до погибелі племені, потомства. Рід, його відтворення виступає для літописця найголовнішою цінністю. Він – мірило добра і зла. Йому підпорядковані інші цінності, в т.ч. мудрість, суспільний порядок, лад.

Мудрість, як говорилося, допомагає полянам вистояти в боротьбі з чужинцями. У цьому плані цікавою є легенда про данину хозарам. «По сих же літах, – читаємо в творі, – по смерті братів сих, [Кия, Щека і Хорива], утискувалися [поляни] деревлянами та іншими навколишніми [племенами]. І знайшли їх хозари, коли вони сиділи в лісах на горах, і сказали хозари: «Платіте нам данину». Поляни тоді, порадившись, дали [їм] од диму по мечу. І понесли [це] хозари князеві своєму і старійшинам своїм, і сказали їм: «Ось, знайшли ми данину нову». А ті запитали їх: «Звідки?» І вони сказали їм: «В лісі на горах, над рікою Дніпровською», А ті запитали: «Що вони дали?» І вони показали меч, і мовили старці хозарські: «Недобра [се] данина, княже. Ми здобули [її] однобічним оружжям, себто шаблями, а сих оружжя обоюдостре, себто мечі. Сі будуть брати данину і з нас, із інших земель». І все се збулося, [бо] говорили вони не з своєї волі, а з божим повелінням [40]. Звісно, це легенда. Однак легенда показова. Вона демонструє мудрість полян. Останні не йдуть на конфлікт з хозарами, не воюють з ними, ладні платити данину. Проте роблять це так, що хозари відмовляються від данини і дають їм спокій.

На фоні мудрості полян зовсім немудрими виступають словени та інші народи півночі Давньоруської держави. «Повість» постійно протиставляє новгородців-словен полянам, вивищуючи останніх. У даному випадку знайшла відображення конкуренція між основними

політичними центрами Русі – Києвом та Новгородом. Чудь, словени, кривичі і весь, говориться в «Повісті», вигнали «варягів за море, і не дали їм данини, і стали самі в себе володіти. І не було в них правди, а встав рід на рід, і були усобиці в них, і воювати вони між собою почали. І сказали вони: «Пошукаємо самі собі князя, який би володів нами і рядив за угодою, по праву». Отже, в словен та їхніх сусідів не вистачило мудрості, щоб досягти правди, миру. Тому вони шукають чужого князя. «Пішли... за море до варягів, до русі. Бо так звали тих варягів – русь... Сказали русі чудь, словени, кривичі і весь: «Земля наша велика і щедра, а порядку в ній нема. Ідїть-но княжити і володіти нами» [41]. Тобто північні племена самі визнають своє безсилля, те, що в них «нема порядку» (на відміну від полян). Вони закликають до себе правити трьох братів Рюрика, Синеуса й Трувора [42]. Відразу напрошується паралель із Києм, Щеком і Хоривом. І тут, і там правителями виступають три брати. Але якщо у полян – це свої, вихідці з їхнього племені, то зовсім інша картина в словен та їхніх сусідів.

Хоча «Повість» мусить визнати: варяги з часом підкоряють полян. Спочатку це роблять Аскольд і Дір, потім Олег. Однак на моменті завоювання увага не акцентується. Поляни, в яких, судячи по контексту твору, перевелася князівська династія, ледь не добровільно піддаються варягам, шукаючи в них захисту від хозар. Ставши княжити в Києві, варяги визнали першість полян над іншими племенами, назвали Київ «матір'ю городів руських», тобто своєю столицею.

Мудрість, уміння навести лад у своїй державі притаманні княгині Ользі, яка стає однією з найяскравіших постатей початкової частини «Повісті». Літописець детально описує, як вона зуміла перехитрити нерозумних деревлян і помститися за вбитого ними свого чоловіка Ігоря, знищивши їхніх кращих мужів і спаливши древлянську столицю Коростень. Розум полянської княгині перевершує розум чоловіків-чужоземців. Це стосується не лише деревлян. Ольга зуміла навіть перехитрити візантійського імператора, який хотів одружитися з нею. Ось як цей епізод описується в «Повісті»: «Вирушила Ольга в Греки і прибула до Цесарограда. А був тоді цесарем Костянтин, син Леонтів. І, побачивши її, гарну з лиця і вельми тямущу, здивувався цесар розумові її і розмовляв з нею, сказавши їй: «Достойна ти єси цесарствувати в городі сьому з нами». Вона ж, зрозумівши [його річ], мовила до цесаря: «Я поганинка єсмь. А якщо ти хочеш мене охрестити, то охрести мене сам. Якщо ні – то я не охрещуся». І охрестив її цесар з патріархом...» При хрещенні Ольга отримала ім'я Олена – як матір Костянтина Великого. «А по охрещенні призвав її цесар і сказав їй: «Я хочу взяти тебе за жону». Вона тоді мовила: «Як ти мене хочеш узяти, коли охрестив мене сам і назвав мене дочкою? Адже в християнах нема такого закону – ти ж сам знаєш». І сказав цесар: «Перехитрила ти мене єси, Ольго». І дав їй дари многи – золото, і сребро, і паволоки, і начиння різного, і відпустив її,

назвавши її дочкою своєю» [43]. Літописець спеціально підкреслює, що Ольга «вельми тямуща», її розуму дивується сам цесар, визнаючи, що вона достойна царствувати.

Проаналізувавши вступну частину «Повісті», приходимо до висновку, що тут представлено кілька ідей предфілософського характеру. Передусім це ідея мудрості. Вона переважно трактується як військова хитрість, уміння ввести в оману ворога. Подібне розуміння притаманне давнім суспільствам. Воно зустрічається в поемах Гомера, наприклад, коли йдеться про хитромудрого Одиссея, і навіть у Платонівській «Державі». Платон, ведучи мову, як визначити, хто серед воїнів є філософом, вважає, що критерієм у даному випадку є те, наскільки мудро чинила людина під час військових дій.

Ще одна ідея – ідея звичаю. Під ним розумілося традиційне право, що панувало в архаїчних соціумах. Літописець детально описує звичаї не лише полян, їхніх ворогів-конкурентів деревлян, але й інших народів, наголошуючи, що звичай має бути добрим.

Ідеєю, що визріла в соціально диференційованому суспільстві, була ідея порядку. Порядок має забезпечувати мир, стабільність. Джерелом порядку є розум – і членів соціуму, й передусім князів. Літописець вважає, що саме розумність, тямущість зробили Ольгу достойною правителькою. У той час як нерозумність погубила кращих древлянських мужів, а «гордий ум» – обрив.

З ідеєю порядку пов'язана ідея угоди й права. Коли немає порядку, який базується на розумності, потрібна угода й похідне від неї право. При бажанні в «Повісті» можна побачити ідею договірної угоди. Нерозумні словени та їхні сусіди, що не здатні навести порядок у своєму домі, укладають угоду з варягами, визначаючи певні правила (право), за якими ті будуть керувати ними.

Окрім «чистих» предфілософських ідей, у «Повісті» є інформація про систематизацію, а, отже, й певне осмислення релігійних вірувань нашими далекими предками в язичницькі часи. Це, зокрема, згадка про те, що князь Володимир, ставши княжити в Києві в 980 р., наказав спорудити капище язичницьких богів: «І став княжити Володимир у Києві один. І поставив він кумири на пагорбі, поза двором теремним: Перуна дерев'яного, – а голова його [була] срібна, а вус – золотий, – і Хорса, і Дажбога, і Стрибога, і Сімаргла, і Мокош. І принесли їм [люди] жертви, називаючи їх богами...» [44]. Це літописне повідомлення породило масу літератури. Дослідники намагалися з'ясувати, що це за божества, які їхні функції. Якщо з Перуном, Дажбогом, Стрибогом і навіть Мокошшю було більш-менш зрозуміло, то інші боги викликали запитання. Схоже, тут були зібрані боги різних племен Русі й диференційовані відповідним чином. Головним серед них виступав Перун. Таке формування пантеону не було чимось винятковим. Приблизно так само створювалися пантеони

в інших народів, які мали соціально структуровані суспільства і свої держави.

Володимировий пантеон уже передбачав елементарну «теологію». Звісно, літописець як християнин дивився на неї з презирством і не прагнув її передавати. Але в «Повісті» є окремі уривки, де фрагменти язичницького релігійного вчення частково викладені. Так, у розповіді про Яня Вишатича наводяться міркування волхва, як створена людина: «Коли мився бог у мийні і спотівся, він отерся віхтем і скинув [його] з неба на землю. І засперечався сатана з богом, кому з нього створити людину. І сотворив диявол людину, а бог душу в неї вложив. Тому-то коли помре людина, [то] в землю іде, а душа до бога» [45]. Важко сказати, наскільки адекватно тут передані язичницькі погляди. Однак цей та інші фрагменти «Повісті» (наприклад, розповідь про князя Олега та волхва), вищезгадані полемічні антиязичницькі твори засвідчують, що дохристиянська «теологія» зі своїм специфічним осмисленням світу таки існувала в наших далеких предків.

Однак тенденція розвитку язичницької «теології», яка знайшла вияв у Володимировому пантеоні, не мала продовження. Через вісім років князь Володимир Святославович прийняв християнство і наказав знищити зображення язичницьких богів, що стояли біля «двора теремного». Репресії проти язичників, носіїв їхньої ідеології (волхвів) не дали нашим предкам можливості витворити автохтонну філософію на основі своєї мудрості, власних світоглядних уявлень, перейти від міфу до логосу.

Проте це не значить, що ідейно-культурні надбання праукранців зникли безслідно. Вони продовжили своє життя, але в деформованій формі. Окремі язичницькі ідеї, погляди, а особливо ритуальні практики інтегрувалися в християнство Київської Русі, надаючи йому певну специфіку [46], а язичницькі легенди, що ввійшли до «Повісті минулих літ», стали важливим елементом нашого культурного світу.

Примітки

1. Див.: Філософія: Підручник / За ред. Горбача Н.Я.. – Львів, 1997. – С.81-89; Приповідки або українська народна філософія. – Едмонтон, 1998; Історія української філософії. – К., 2008. – С.55-71.
2. Про архаїчне мислення див.: Кликс Ф. Пробуждающееся мышление. История развития человеческого интеллекта. – К., 1985.
3. Див.: Давидюк В. Кроковее колесо. – К., 2002. – С.5-17; його ж. Концепції і рецепції. – Луцьк, 2007. – С.4-44.

4. Відомою є концепція «дологічного» мислення французького вченого Л.Леві-Брюля, який представив її у працях «Мислительні функції в первісних суспільствах» (1922), «Первісне мислення» (1935).
5. Попович М.В. Мироззрение древних славян. – К., 1985.
6. Иванов В.В., Топоров В.Н. Славянская мифология // Мифы народов мира: Энциклопедия. – М., 1988. – Т.2. – С.450-456.
7. Історія філософії України. – К., 1994.– С.22-41.
8. Історія релігії в Україні: В 10-ти т. – К., 1996. – Т.1.
9. Павленко Ю. Дохристиянські вірування давнього населення України. – К., 2000.
10. Войтович В. Українська міфологія. – К., 2002.
11. Річинський А. Проблеми української релігійної свідомості. – К.-Тернопіль, 2000. – С.96-97.
12. Золотослов. Поетичний космос Давньої Русі. – К., 1988. – С.62.
13. Там само. – С.48.
14. Там само. – С.48-51.
15. Костомаров Н.И. Собрание починений: В 21 т. – С.-Петербург, 1905. – Кн. 8. – Т. 21. – С.618-619.
16. Золотослов. Поетичний космос Давньої Русі. – С.149.
17. Москаленко М. Фольклорний алфавіт давньоруського космосу // Золотослов. Поетичний космос Давньої Русі. – С.6-46.
18. Тимошик М. Історія видавничої справи. – К., 2003. – С.56.
19. Кифишин А. Древнее святилище «Каменная Могила»: опыт дешифровки протошумерского архива XII – III тысячелетий до н.э. – К., 2001.
20. Брайчевський М. Походження слов'янської писемності. – К., 2002. – С.36.
21. Денисюк І. Давня писемність на Поліссі за фольклорно-етнографічними даними // Поліська дома. Фольклорно-діалектологічний збірник. – Луцьк, 1991. – Вип. 1. – С.7.

22. Брайчевський М. Походження слов'янської писемності. – С.23-26.
23. Про цей загадковий напис див.: Денисюк І. Давня писемність на Поліссі за фольклорно-етнографічними даними. – С.9.
24. Брайчевський М. Літопис Аскольда. – К., 2001.
25. Див.: Брайчевський М. Походження слов'янської писемності. – К., 2002.
26. Там само. – С.121-123.
27. Аничков Е.В. Язычество и древняя Русь. – С.-Петербург, 1914; Огієнко І. Дохристиянські вірування українського народу. – К., 1994.
28. Послання оріян хозарам. – К., 1996.
29. Історію віднайдення «Велесової книги» та її дослідження див.: Яценко Б. «Велесова книга» – пам'ятка IX ст. // Хроніка-2000. – К., 1995. – Вип. 1. – С.34-58; Тимошик М. Історія видавничої справи. – К., 2003. – С.59-61.
30. Жуковская А.П. Поддельная докирилическая рукопись // Вопросы языкознания. – 1960. - №2; Жуковская А.П., Филин Ф.П. «Влесова книга». Почему же не Велесова? (об одной подделке) // Русская речь. – 1980. - №4; Буганов В. И. , Жуковская А.П., Рыбаков Б.А. Мнимая «древнейшая летопись» // Вопросы истории. – 1977. – №6.
31. Велесова книга / Упорядкування, переклад, вступна стаття, довідк. матеріал Б.Яценка. – К., 1995.
32. Яценко Б. «Велесова книга» – пам'ятка IX ст. – С.56-57.
33. Там само. – С.42.
34. Цит. за: Войтович В. Українська міфологія. – С.393.
35. Толочко П.П. Давньоруські літописи і літописці. – К., 2005. – С.85-89.
36. Літопис руський. – К., 1989. – С.2.
37. Там само. – С.5-6.
38. Там само. – С.8.
39. Там само.
40. Там само. – С.10-11.
41. Там само. – С.12.

42. Там само.
43. Там само. – С.35-36.
44. Там само. – С.47.
45. Там само. – С.109.
46. Про це див.: Саган О. Національні прояви православ'я: український аспект. – К., 2001.

Рекомендована література

- Брайчевський М. Походження слов'янської писемності. – К., 2002.
- Велесова книга / Упорядкування, переклад, вступна стаття, довідк. матеріал Б.Яценка. – К., 1995.
- Золотослов. Поетичний космос Давньої Русі. – К., 1988.
- Иванов В.В., Топоров В.Н. Славянская мифология // Мифы народов мира: Энциклопедия. – М., 1988. – Т.2. – С.450-456.
- Історія української філософії. – К., 2008.
- Попович М.В. Мироззрение древних славян. – К., 1985.
- Річинський А. Проблеми української релігійної свідомості. – К.-Тернопіль, 2000.

Питання для самоконтролю

1. Які особливості архаїчного мислення?
2. Що ми розуміємо під поняттям «предфілософія»?
3. Яка роль предфілософії в становленні філософських знань?
4. Які елементи філософствування правомірно виділити в давньоукраїнському фольклорі?
5. Які тексти правомірно зарахувати до предфілософських в українській культурі?
6. Чому вступну частину до «Повісті минулих літ» правомірно вважати предфілософським текстом? Які філософські ідеї можемо знайти в цьому творі?
7. Чому предфілософія, яка існувала в давньоукраїнській культурі, не змогла стати підґрунтям для оригінальної філософії?

РОЗДІЛ 5.

ФІЛОСОФСЬКА ДУМКА КИЇВСЬКОЇ РУСІ. ПРАВОСЛАВНО-СЛОВ'ЯНСЬКА ФІЛОСОФСЬКА ТРАДИЦІЯ

5.1 Костянтин-філософ на українських землях

Незважаючи на т.зв. «велике переселення народів», що припало на середину I тис. н.е. і яке супроводжувалося навалою кочових племен зі Сходу та руйнуванням існуючих культурних осередків у Європі, на українських землях все ж збереглися деякі міста-держави, засновані стародавніми греками. Зокрема, це стосується Херсонеса, а також міст Боспорського царства. Всі вони і в плані економічному, і в плані культурному були пов'язані зі Східною Римською імперією (Візантією), яка стала державою, де домінував грецький етнос. Тому зміни, що відбувалися у Візантії, так чи інакше знаходили відгук у Північному Причорномор'ї.

Уже в перші віки нашої ери тут поширюється християнство. Головним християнським осередком виступав Херсонес, що був центром однієї з давніх християнських єпархій. А єпископи херсонеські брали участь у роботі перших вселенських соборів. Херсонес виступав як місто, де «зустрічалися» різні культури. Коли в середині I тис. н.е. на українських землях починають домінувати слов'янські, протоукраїнські племена, в Херсонесі «зустрілися», з одного боку, візантійська культура, що спиралася на античну спадщину, і молода культура слов'янська. Не випадково місто згадується в різноманітних розповідях про хрещення східних слов'ян. Найбільш відома з них «корсунська легенда», в якій розповідається, що саме в Корсуні (Херсонесі) князь Володимир прийняв християнство.

Херсонес фігурує і в розповідях про Константина-Кирила – «апостола слов'ян» та творця слов'янської азбуки. Із житійної літератури відомо, що походив цей діяч з міста Солунь (сучасні Тесалоніки), яке знаходилося на межі між грецьким та слов'янським світами; тут жили слов'яни-македонці й греки. У місті часто зустрічалися змішані сім'ї. Саме в такій сім'ї народилися брати Костянтин-Кирило та Мефодій, котрим судилося стати християнськими просвітителами слов'ян. У молоді роки Костянтин опинився в столиці Візантії, Константинополі, де отримав чудову освіту. У його житті так розповідається про це: «Коли прийшов до Царгорода, віддали його вчителям, щоби вчився. І за три місяці опанував усю граматику і до інших учень приступив. Навчався ж і Гомера, і геометрії, і у Лева і Фотія діалектики, і всіх філософських вчень, до того ж і риторики, й арифметики, й астрономії, і музики, і всіх інших еллінських

вчень. Та так опанував їх усі, що жоден з них так не опанував» [1]. Ці слова варто прокоментувати. Очевидно, Костянтин опанував «еллінські вчення», тобто надбання культури Античності. Туди входили твори Гомера, які спеціально вивчалися в давньогрецьких школах й служили граматичними взірцями, філософські вчення, математичні дисципліни, зокрема, геометрію, діалектику (як мистецтво дискусії) і риторику, а також музика й астрономія, котрі, на думку піфагорійців та платоніків, відображали світову гармонію.

Наставниками Костянтина-філософа виступали видатні візантійські мислителі Лев Математик та Фотій. Останній з часом обійняв становище константинопольського патріарха. Лев прихильно ставився до античної філософії й точних наук. Щодо Фотія, то це був інтелектуал високого рівня. У його праці «Миріобібліон» («Бібліотека») є посилання на майже 280 античних авторів. Фотію був ближчий раціоналізм Аристотеля, ніж містичний неоплатонізм. Головну увагу він звертав на проблеми мови, на те, як найкраще описувати реальність та виражати стани мислення. Тому його правомірно вважати представником візантійської схоластики. Навчаючись у Лева Математика й Фотія, Костянтин мав змогу ознайомитися з набутками давньогрецької культури, античною й візантійською філософською думкою.

Житійна література говорить, що на Костянтина звернув увагу логофет – високопоставлений візантійський чиновник, який відав фінансами, поштою, зовнішньою політикою, контролем над провінціями й був хранителем патріаршої печатки. Цю посаду обіймав Феоктист – тодішній регент при малолітньому імператорові Михайлові III. Феоктист дав Костянтину «владу над домом своїм і дозволив у царські палати без остраху входити» [2]. Виконуючи дипломатичні завдання, Костянтин побував у Сирії та Хазарії, брав участь у релігійних диспутах, що мали на меті навернення «язичників» у християнство.

Близько 860 р. Костянтин відвідав Херсонес [3]. Відповідно т.зв. Паннонській легенді, Костянтин у Херсонесі «знайшов Євангеліє і Псалтир, руськими письменами писане, і людину, що розмовляв тією мовою, і вів розмову з ним...» [4].

Це свідчення отримало неоднозначне трактування. Та все ж чимало дослідників сходяться на тому, що згадана книга була написана протокирилицею, яка поступово формувалася в східнослов'янському регіоні під впливом грецької писемності [5]. Не виключено, саме «херсонеський епізод» наштовхнув Костянтина на думку про створення унормованої писемності для слов'ян. Тому в житійній літературі спеціально звертається увага на цей момент.

Проте з Херсонесом Костянтин пов'язував не лише згаданий епізод. Тут він віднайшов мощі четвертого римського папи, одного із перших християнських мучеників Климента. Частину мощей Костянтин

пізніше забрав із собою до Моравії, потім переніс до Риму, де їх поклали в церкві св. Климента, в якій поховали Костянтина.

Перебування Костянтина в Північному Причорномор'ї, зокрема, в Херсонесі, стало прелюдією його моравської місії. Те, що робив Костянтин на українських землях, він продовжив у Моравії. Тому є підстави розглядати його як мислителя, пов'язаного з Україною.

Моравська місія Мефодія почалася в 862 р. У той час князь Великоморавської держави Ростислав, бажаючи захистити себе від німецької експансії з Заходу, вирішив піти на союз із Візантією. Попросив візантійського імператора Михайла III й патріарха Фотія відрядити в Моравію християнських місіонерів, які б впровадили тут літургію народною мовою.

Костянтин прибув у Моравію разом зі своїм старшим братом Мефодієм. Останній деякий час служив воєводою в Македонії, а пізніше став ченцем монастиря Поліхрон на березі Мармурового моря. У 863 р. Костянтин, за свідченням житійної літератури, уклав для моравів слов'янську абетку. Імовірно, це була глаголиця, оскільки кириличне письмо сформувалося трохи пізніше в Болгарії.

Після цього Кирило разом з братом Мефодієм переклав Євангеліє з Апостолом (Діяння та Послання апостольські), Псалтир та низку богослужбових книг старослов'янською мовою [6], що забезпечувало проведення на цій мові літургії.

Однак солунські брати перекладали не лише тексти суто богослужбового, а й релігійно-філософського характеру. Вище говорилося, що в житійних розповідях зверталася увага на ознайомленні Костянтина з набутками візантійської й античної філософії. Наприклад, говорилося, що логофет запитав його, що таке філософія. А Костянтин дав визначення: «Божих і людських речей розуміння, наскільки людина може наблизитись до Бога, який вчить створену людину бути образом і подобою того, хто створив її» [7].

Дане визначення пов'язане із вченням Платона та стоїків. Воно поділяється на дві семантичні частини. Перша полягає в констатації, що філософія – розуміння, знання речей божих та людських. Це відповідає стоїчним уявленням про філософію, оскільки стоїки трактували її як знання. Друга частина Костянтинового визначення пов'язана з переконанням про можливість наближення людини до Бога. Таке розуміння філософії відповідало погляду Платона, що підставовим сенсом філософської діяльності є турбота про безсмертну душу, оскільки саме це дає можливість наблизитися до божества. Щоправда, стоїчно-платонівське розуміння філософії в Костянтина отримувало християнський характер: під знанням божественних речей розумілися християнські теологічні знання, а під Богом – триєдиний Бог християнства [8].

Костянтин був автором також оригінальних трактатів. Йому, зокрема, належить «Писання на оборону правдивої віри», де він, дискутуючи з мусульманами, вдається до раціональних методів аргументації.

Звісно, в особі і Костянтина, і Мефодія ми не можемо побачити оригінальних філософів. Та цього від них і не вимагалось, оскільки в період Середньовіччя від мислителів вимагалася не оригінальність, а знання канонічних текстів та вміння орієнтуватися в них. І все ж діяльність солунських братів мала велике значення для розвитку філософії в слов'янських країнах.

По-перше, вони зробили багато для унормування писемної старослов'янської мови. А це була необхідна умова для філософствування. Сьогодні нам видається само собою зрозумілим, що народ має свою писемність. Але такого розуміння не було ні в 9 ст., ні навіть у наступні часи. У Візантії переважала думка, що повноцінними мовами, які можна використовувати в сакральних цілях, є єврейська, грецька та латинська. Саме візантійське духовенство було категорично проти діяльності Костянтина та Мефодія по створенню писемної старослов'янської мови. До речі, у цій ситуації «апостоли слов'ян» змушені були звернутися до римського папи Адріана, котрий дозволив вживати в сакральних цілях слов'янську мову. Цей крок з боку Риму варто осмислювати в контексті боротьби, що велася між римськими папами та візантійськими патріархами. Бо надалі, в період середньовіччя, Рим виступав проти використання етнічних мов у релігійних справах. Сам же Костянтин, полемізуючи зі своїми опонентами, намагався теоретично обґрунтувати потрібність широкого використання в культурних та релігійних цілях слов'янської мови.

По-друге, Костянтин і Мефодій заклали основи філософської термінології в старослов'янській мові: ними були вироблені відповідники понять властивість, сутність, всесвіт, закон, буття, небуття, уява, поняття, річ та інші. Поява такої термінології відкривала перед слов'янськими народами не лише можливість освоєння давньогрецького і візантійського філософського спадку, а створювала умови для власного оригінального філософствування.

По-третє, Костянтин й Мефодій, самі маючи високу на той час філософську освіту, з самого початку зорієнтували слов'янські народи на позитивне ставлення до мудрості філософів. Принаймні у православно-слов'янській культурі ми не знайдемо вираженого протиставлення християнства і «язичницької» філософії. Філософія трактувалася тут як одна із найвищих духовних цінностей (хоча, звісно, пов'язувалася з християнством), а філософ сприймався як людина, що заслуговує на повагу за свої знання й мудрість.

Велика Моравія, в силу різних обставин, зокрема тиску німецьких католиків, не змогла стати основним культурним осередком православно-слов'янського світу. Після смерті Костянтина та Мефодія його учні, зазнавши переслідувань, змушені були в 886 р. покинути цей край і переселитися у Болгарію. Остання, перейнявши естафету у Великої Моравії, стає на певний період часу головним культурним осередком православних слов'ян. Правда, деяка частина учнів могла опинитися на території західних земель України, зокрема, на Волині. Деякі джерела свідчать про існування в цьому регіоні у 10 ст. кирило-мефодіївської традиції [9].

Хоча основна культурна діяльність солунських братів здійснювалася за межами українських земель, вона мала для них значні наслідки. Тут з часом утвердилася старослов'янська писемність, з'явилися книги перекладені старослов'янською мовою. Костянтин й Мефодія високо цінували в Київській Русі. Тут склалася легенда, що ототожнювала Костянтина з образом грека-філософа, який, згідно «Повісті минулих літ», брав участь у виборі релігій князем Володимиром [10]. Також у цьому літописному зводі детально описувалася діяльність солунських братів. При цьому і одного, і другого іменували філософами. Окрім того, до нас дійшло 50 списків Пространного Життя Кирила. Цей агіографічний твір, судячи з усього, мав давньоруське походження [11].

Шанованим у Києві був культ св. Климента, для утвердження якого зробив чимало Костянтин. Частина мощів цього святого було перенесено Володимиром з Корсуня до Києва й покладено в Десятинній церкві – першому християнському храмі побудованому після Володимирівського хрещення Русі. Климентові було присвячене «Слово на поновлення Десятинної церкви». Священнослужителю цього храму належав твір «Чудо св. Климента об отрочаті». Однією з головних ідей вказаних пам'яток є утвердження суверенності й величі Русі та її столиці Києва [12].

Отже, наведені факти дають підстави вважати Костянтина мислителем, від якого веде початок християнська філософія на українських землях.

5.2. Становлення та розвиток православно-слов'янської філософської

традиції

У період раннього Середньовіччя однією з найбільш розвинутих філософій була філософія Візантії, яка продовжила традиції епохи Античності. Вона справила вплив на філософську думку мусульманських та західноєвропейських народів, посприяла становленню й розвитку вірменської, грузинської філософських традицій, а також філософської традиції в народів Східної Європи, які прийняли християнство східного обряду (православ'я). Переважно це були східнослов'янські й частково південнослов'янські етноси (за винятком сучасних словенців та хорват). У межах цієї традиції знаходиться й середньовічна релігійно-філософська думка деяких романських народів (маються на увазі румуни й молдавани).

До числа цих народів належали й праукраїнці. Наші предки не лише прийняли православно-слов'янську традицію, але також активно її розвивали. Особливо це стосувалося періоду 11 - початку 13 ст., коли Давньоруська держава переживала час свого піднесення. Її надбання, в т.ч. у сфері філософії, стали важливим моментом української культурно-історичної пам'яті, яка дає про себе знати навіть сьогодні. Важливим також є те, що саме в Україні була здійснена одна із перших спроб трансформувати православно-слов'янську філософську традицію, пристосувавши її до умов Нового часу. І хоча ця спроба виявилася не дуже вдалою, її значення не варто применшувати. Тому православно-слов'янську традицію слід розглядати як помітний етап у розвитку філософської думки в Україні.

Важливим культурним чинником у Середні віки для слов'янських народів, які прийняли православ'я, а також предків румунів та молдаван виступала старослов'янська мова. Цією мовою здійснювалася культурна, в т.ч. філософська, комунікація. Нею перекладалися класичні філософські твори переважно з грецької мови, писалися оригінальні праці, що мали певну філософську спрямованість.

Зазначені твори не були надбанням лише одного православного народу. Зроблені у 9-10 ст. на території Великої Моравії та Болгарії переклади релігійних і філософських текстів, а також написані оригінальні твори знайшли поширення в Київській Русі та інших православних країнах Східної Європи. Це стосується писемної спадщини Костянтина й Мефодія, чорноризця Храбра, Іоана Екзарха Болгарського, Климента Охридського та інших. Велике поширення в православних землях Східної Європи мав перекладений у Болгарії «Збірник царя Симеона». Він став відомий на Русі як «Ізборник Святослава». Його руський варіант послужив основою створення численних списків цього твору. Зокрема, знайдені Хілендарський список, поширений серед сербів, а також Бухарестський список, що, відповідно, поширювався серед православних румунів. І «Збірник царя Симеона» [13], й інші вказані тексти створювали необхідну текстологічну базу для філософствування в православних країнах Сходу Європи.

У 12-13 ст., коли Болгарія переживала занепад, вона жила культурними здобутками Київської Русі. Тут стали відомими твори Феодосія Печерського, Нестора, Кирила Туровського. Але особливо популярним було «Слово про закон і благодать» Іларіона. У 1264 р. афонський чернець Доментіан, розповідаючи про поширення християнства серед південнослов'янських народів, дослівно повторює окремі місця із цього твору [14].

Якщо ми звернемося до ранньомодерних часів, то побачимо, що видана в Україні Острозька Біблія (1581), інші українські друки, напрацювання київського митрополита Петра Могили та його українських сподвижників («Требник», «Катехізіс» та інші твори) були відомі не лише в Україні, а й в Білорусії, Росії, Молдавії, Румунії, Болгарії, Сербії.

Вищесказані факти дають підстави говорити про існування єдиного культурного простору, до якого в період Середньовіччя входили православні народи Східної Європи, що послуговувалися церковно-слов'янською мовою. В межах цього простору й сформувалася своя філософська традиція.

Звісно, культурна єдність даного простору була відносною, як і, наприклад, культурна єдність «латинської» Європи чи мусульманського світу. Але на рівні елітарної культури, в тому числі філософії, між православними народами Східної Європи було багато спільного. Це і однакова релігія, і одна сакральна-елітарна мова, приблизно однакова лектура тощо.

Становлення православно-слов'янської філософської традиції пов'язане з поширенням християнства серед слов'янських народів. У 60-их рр. 9 ст. християнство східного обряду стає офіційною релігією у Великій Моравії, Болгарії й на теренах Київщини.

Особливо велике значення для слов'ян мала місія солунських братів Костянтина і Мефодія, про яку вже йшла мова. Як зазначалося, Велика Моравія, де діяли слов'янські просвітителі, так і не стала основним культурним осередком православно-слов'янського світу. Ця роль дісталася Болгарії.

Культурне піднесення в цій країні спостерігалось за правління царя Симеона (893-927).

Симеон провів молоді роки у Константинополі й «вкусив плодів» візантійської освіченості. На замовлення царя був укладений згадуваний «Збірник царя Симеона», основою якого послужила створена у Візантії в 9 ст. «Книга спасіння...» Цей твір виник в умовах богословських дискусій, а його укладачі поставили перед собою мету в живій та яскравій формі розкрити основні принципи християнського віровчення – про троїчність Бога, про боголюдську природу Христа і т.п. Однак зміст книги не є суто релігійним. Трактуючи ту чи іншу проблему, укладачі часто виходили за межі чисто церковних питань, залучаючи знання з галузі філософії, економіки, історії, географії, права тощо. Тобто це була енциклопедична праця, куди ввійшло 25 текстів грецьких авторів – Василя Великого, Кирила Олександрійського, Іоанна Дамаскіна, Максима Сповідника, Іоанна Златоуста й інших візантійських мислителів. Є там відомості з «Органону» Аристотеля, трактування аристотелівської «Метафізики», здійснене Максимом Сповідником.

У «Збірнику царя Симеона» зустрічаємо розроблену філософську термінологію старослов'янською мовою. Саме з часів появи цієї книги є підстави вести мову про початки православно-слов'янської філософської традиції.

«Збірник...» не дійшов до нас в оригінальному варіанті. Часи розквіту болгарської культури у кінці 9 – на початку 10 ст. швидко змінилися періодом занепаду. Багато писемних пам'яток, створених у цей період, було знищено. Однак «Збірник...» попав у Київську Русь, де став відомий під назвою «Ізборник Святослава» в двох редакціях 1073 і 1076 рр.

Найвидатнішим мислителем періоду правління царя Симеона вважається Іоанн, екзарх Болгарський. Богослів'я та філософію він вивчав у Константинополі. Здійснив переклад значної кількості творів отців церкви, зокрема праць Василя Великого. Йому належить переклад «Діалектики» Іоанна Дамаскіна, відомий під назвою «Небеса». Цей переклад мав велике значення для розвитку філософської термінології старослов'янською мовою. Очевидно, Іоанн брав участь і в підготовці «Збірника царя Симеона».

Мислитель толерантно ставився до давньогрецької філософії. Вважав, що не можна відкидати античний філософський спадок, хоча він і належить «язичникам». До цього спадку необхідно підійти критично, відкинути непотрібне і засвоїти корисне.

Одним із найбільш відомих творів Іоанна був «Шестиднев» та коментар до нього. У «Шестидневі» використовувалися твори Василя Великого, Іоанна Хризостома, Северина Гевальського, Теодора Кірського, Кузьми Індикоплова та інших. Також Іоанн звертався до робіт представників античної філософії, Аристотеля й Гіппократа. У «Шестидневі» демонструється позитивне ставлення до філософії Платона. Там зустрічаємо твердження, ніби Платон висловлює ті самі думки, що й Біблія. У даному випадку розумілася віра в безсмертя душі, єдинобожжя тощо [15].

Окрім Преслава, столиці Болгарії часів царя Симеона, ще одним центром культурного й філософського життя в країні стає Охрид на території Македонії. Сюди після вигнання із Великої Моравії переселилися учні Костянтина й Мефодія Климент та Наум. На жаль, багата спадщина охридської школи була знищена в 11-12 ст. і не дійшла до нашого часу.

Залишилися деякі відомості про творчість Климента Охридського (? – 916). Він був автором численних релігійних творів, у яких дискутував з «латинниками», звертався до проблем християнської етики. Для нього ідеалом виступала людина, що уподібнювалася Богові.

«Золоті часи» царя Симеона змінилися феодалними усобицями, гострими конфліктами з Візантією. При допомозі київського князя Святослава візантійцям вдалося розгромити Болгарське царство. У 971 р. східна частина країни перейшла під владу Візантії. Тоді на теренах Македонії виникає Болгарська держава зі столицею в Охриді. На той час і припадає розквіт Охридської школи. Однак ця держава проіснувала лише до 1019 р., після чого попала під владу Візантії. Поневолення візантійцями Болгарії тривало до кінця 12 ст.

11-12 ст. для Болгарії були часом не лише господарського, політичного, а й культурного занепаду. Грецьке духовенство здійснювало жорстку еллінізацію краю, викорінюючи набутки слов'янської культури.

В умовах розрухи й культурної дезорієнтації виникає і набирає поширення рух богумілів. В доктрині останнього дослідники схильні вбачати східні, зокрема маніхейські, мотиви. Богуміли створили численну літературу, в якій розробили альтернативне християнству вчення. Далеко не вся вона дійшла до нас. Одним із автентичних богомільських джерел вважається «Таємна книга» (або «Свангеліє Іоанна»), в якій викладаються погляди представників цієї доктрини [16].

Для богумілів характерне прийняття дуалістичної концепції доброго Бога й злого Сатани. Сатана був створений Богом, але позаздрив своєму творцю і вмовив ангелів від першого до п'ятого

небес відійти від Бога й створити свій світ. Дізнавшись про це, Бог вигнав Сатану і прихильних йому ангелів зі свого світу. Однак він, на прохання Сатани, дав йому сім днів, протягом яких той зі своїм воїнством створив видимий світ, в т.ч. й людину.

Людина створена не за образом та подобою Бога, а Сатани. І душі людей не божественного походження, а від ангелів, що покинули Бога. Відповідно, людські діяння – гріховні. До таких належать і статеві стосунки, завдяки яким продовжується рід людський.

Створивши світ і людей, Сатана, на думку богумілів, почав своє правління. Він обдурив людей, представивши себе як Бога і дав людям книги, які оманливо видавалися за священне писання. Отже, і Біблія, і вчення християнської церкви – все від диявола. І загальнопоширенні уявлення про Бога теж від нього.

Однак добрий Бог послав у грішний світ Ісуса, щоб врятувати людські душі й повернути їх до себе. Світ Сатани має існувати сім днів, тобто сім віків. Укінці відбудеться друге пришествя Христа. Саме тоді грішники загинуть, а будуть спасенні обранці божі.

Трактуючи видимий світ як світ зла, богуміли не приймали суспільної нерівності, пишноту й багатство владомощців, виступали проти гноблення бідних.

Богумільство поширювалося переважно серед простолюду. Його можна розглядати як своєрідну «народну філософію», яка протистояла філософії елітарній [17].

Ідеї богумілів (щоправда, в прихованій формі) знайшли відображення в різноманітних релігійних пам'ятках слов'янських країн в епоху Середньовіччя. У Київській Русі поширювалася різноманітна апокрифічна література, якою користувалися богуміли (Першоєвангеліє Якова, Євангеліє Хоми, Никодимове Євангеліє, Апокаліпсис Іоанна тощо), також твори «Суперечка Ісуса Христа з дияволом», «Ходіння Богородиці по муках», «Повість про Соломона і Кітовраса», в яких зустрічаються моменти богумільства.

Занепад Болгарії не поставив крапку в генезисі православно-слов'янської філософської традиції. У кінці 10 – на початку 11 ст. естафету в її розвитку перебрала Київська Русь.

5.3. Тракткування поняття філософія в давньоруській культурі

Завдяки Костянтину й Мефодію в Київській Русі сформувалося певне розуміння філософії. Самих солунських братів у «Повісті минулих літ» названо філософами. Ось як про це говориться в творі:

«Бо коли слов'яни [вже] жили охрещеними, то князі їхні – Ростислав, і Святополк, і Коцел – послали [послів] до цесаря Михайла, кажучи: «Земля наша охрещена, а нема в нас учителя, який би учив, і повчав, і витолковував святі книги. Не розумієм бо ми ні грецької мови, ні латинської. Ті ж нас учать так, а інші інак, тому-то не розуміємо ми написання букв, ані значення їх. Пришліть-но нам учителів, які можуть нам розказати [про] книжні слова і їх суть.

Це почувши, Михайло-цесар скликав філософів усіх і переказав їм усі речі слов'янських князів. І мовили філософи: «Єсть муж у Солуні, на ім'я Лев, і є в нього сини, що розуміють мову слов'янську, - і вчені два сини в нього, і філософи». Це почувши, цесар послав [посланця] по них у Солунь до Льва, кажучи: «Пошли до нас негайно обох синів своїх, Мефодія і Костянтина».

Це почувши, Лев негайно послав їх. І прийшли вони оба до цесаря, і сказав їм цесар: «Осе прислала до мене Слов'янська земля, просячи учителя собі, який би міг витолкувати їм святі книги. Бо сього вони хочуть». І умовлені вони були цесарем, і послали їх у Слов'янську землю...

Коли ж ці оба прийшли, [то] почали вони створювати письмена азбуковні слов'янські і переклали Апостол і Євангеліє. І раді були слов'яни, що почувли [слова] про велич божу своєю мовою. А після цього переклали вони Псалтир, і Октаїх, і інші книги» [18].

Отже, із цього тесту випливало наступне, що філософи – це мудрі, знаючі люди, вчителі, які можуть розтлумачити слово боже. У тексті чітко вказується на зв'язок філософії з комунікативними практиками. Слов'яни скаржаться, що не розуміють «написання букв, ані значення їх». Кирило й Мефодій «створюють письмена», перекладають біблійні й літургічні тексти. У цьому й полягає їхнє філософствування.

Розуміння філософії як християнського учительства представлене ще в одному уривку «Повісті минулих літ» – розлогії «Промові філософа». Це характерний для середньовічної учительної літератури твір – діалог між правителем-язичником, що шукає для себе й свого народу «істинну віру», та адептом християнства, котрий доводить правоту своєї релігії. У даному випадку філософом виступає проповідник (ним ніби був Кирило). Він роз'яснює князю Володимирі основні положення християнства. І вдається не до філософствування (в сучасному розумінні слова), а до переповідання й інтерпретації біблійних текстів [19].

У такому ж сенсі трактуються поняття філософія, філософ у інших місцях «Повісті...» Ведучи мову про Климента Смолятича, літописець зазначає: «...був він чорноризець, і схимник, і був книжник і філософ такий, якого ж у Руській землі не було» [20]. Чорноризець (чернець) – схимник – книжник – філософ становлять один семантичний ряд. Філософ мусить бути книжником, а книжниками переважно є ченці, які мають можливість ізолюватися від мирської суєти. Правда, давньоруське літописання знає й іншу, світську модель філософа. «Галицько-Волинський літопис» називає «книжником великим і філософом» князя Володимира Васильковича, який добре знав Святі книги, «розумів мову навздогад і неясне слово» [21]. Отже, і в першому, і в другому випадку філософія пов'язується з книжністю.

Термін філософія зустрічається і в інших давньоруських пам'ятках. Є в них й негативне трактування цього терміну. Зокрема, філософія розглядається як «зовнішнє», породжене античною культурою знання, котре трактувалося як неістинне, навіть вороже християнству. Однак переважало позитивне ставлення. Популярним у давній Русі стало визначення філософії, дане Іоанном Дамаскіним, яке наводилося вище.

Аналіз контексту, в якому функціонувало в давньоруських пам'ятках поняття «філософія», дозволяє вважати, що воно розумілося як шанована діяльність, яка передбачає високорозвинений розум, «хитрість» розуму. «Філософ» для русичів – обов'язково книжник. «Умовою оволодіння філософією, – зазначає В.Горський,

характеризуючи давньоруську філософську культуру, – вважається діяльність по збиранню, подібно бджолі, «меду» книжної премудрості. Такий образ містить, зокрема, перекладена пам'ятка XI ст. «Житіє Теодора Студита». Уподібнення того, хто навчається філософії, до бджоли, що збирає «сладость словесную», містить відоме «Моління Данила Заточника» [22].

У Київській Русі дотримувалися думки, що необхідні істини уже віднайдені. Вони містяться в Священному писанні й книгах мудреців давнини. Подібний погляд у той час існував не лише в нас, а й у Візантії, Західній Європі, арабському світі, навіть у індійській та китайській філософії епохи Середньовіччя.

При такому розумінні, відкриття нових істин – заняття безперспективне. Воно може стосуватися хіба що обмеженої сфери реальності – природних речей, але не високих божественних істин. Тому основне завдання філософа – не висувати оригінальні ідеї, а збирати й систематизувати правильні думки. Звідси схоластичність («школярство») середньовічної філософії. Популярними жанрами філософських творів у епоху Середньовіччя стають не діалоги чи трактати, як у часи Античності, а коментарі й збірники, де концентрувалася мудрість попередників.

Дослідники відзначали ще одну особливість, притаманну середньовічній, у т.ч. давньоруській філософії: «Погляд на пізнання істини як на процес трактування слова, що ховає давно встановлену, але зашифровану в ньому істину, веде на рівні самосвідомості діячів культури тієї пори до стирання граней між письменником і читачем. З одного боку, автор оригінального твору мислив себе лише в образі «прозорливого читача», який зовсім не претендує на відкриття нового, а лише викладає вже встановлену істину, яку йому вдалося виявити при читанні книг природи чи письмових текстів, авторитет яких засвідчений традицією. З іншого боку, читач в силу тих же позицій дуже вільно поведився з «авторським правом» творця твору, трансформуючи його відповідно до свого розуміння позачасової істини, до розкриття якої він прагнув. Тому навіть порівняння різних списків одного й того ж перекладеного твору дозволяє виявити значний відбиток творчого начала переписувача, який, по суті, завжди виступає співавтором тексту, що перекладається чи переписується» [23]. Тобто для людей Середньовіччя переписування філософських текстів (тоді це було складною процедурою), а тим більше їхні переклади розглядалися як різновид філософствування.

Філософом у епоху Середньовіччя, у т.ч. в Київській Русі, відповідно ставав не оригінал, що продукував нові, часом шокуючі ідеї, а статечна людина, яка відзначалася поміркованістю й вченістю, займала відносно високе становище в церковній чи суспільній ієрархії. У Візантії й на Заході філософами нерідко виступали єпископи, високопоставлені клірики, на мусульманському Сході – чиновники й придворні. Щось

подібне було в Київській Русі. Звісно, ці люди переважно відзначалися консервативністю і лояльністю до існуючих суспільних відносин.

З точки зору сьогодення, така філософія та її представники видаються нецікавими й неоригінальними. Однак в часи Середньовіччя вимоги до філософствування були інші, ніж у Нові часи. Давньоруська філософська думка, писав С.Бондар, «подібна до хорového співу в унісон, і лише витончений слух здатний тут вловити відмінності між виконавцями. Тут відчутно звучать і середньовічна догматичність, і канонічність, і інтелектуальний ригоризм, тотальна уніфікація менталітету, єдинодумство (єдиnobачення, єдиновідчуття, єдинодіяння, єдиновілля), налаштованість на зведення різноманітних суперечностей світу до його несуперечливості й впорядкування. Прикметним є відсутність філософських шкіл та напрямків, а філософська полеміка, як правило, має частковий характер, який не зачіпає основні ідеологічні догмати. Онтологічні, антропологічні, пізнавальні та етичні проблеми вирішуються в руслі християнських установок» [24].

5. 4. Перекладна література філософського характеру

У кінці X ст. християнство остаточно утвердилося на Русі, ставши державною релігією. Помітну роль у цьому процесі відіграли вихідці з Болгарії. Наближеною особою до київського князя Володимира, якого традиційно вважають «хрестителем Русі», був болгарський священник Анастас Корсунянин. Він допоміг Володимиру здобути Корсунь (Херсонес). Не виключено, саме там, у Херсонесі, Анастас охрестив Володимира, а потім обійняв високе становище в Руській церкві, яка сформувалася за часів цього князя. Разом із Анастасієм Корсунянином у Київській Русі опинилося чимало священників з Болгарії, які змушені були покинути свою розорену батьківщину. Сюди вони привезли різноманітні книги на старослов'янській мові, у т.ч. й релігійно-філософського характеру.

Простежити проникнення цієї літератури є справою непростою, оскільки багато джерел, які б допомогли створити цілісну картину, є втраченими. Та немає сумніву, що перша половина 11 ст. в Київській Русі була часом культурного підйому, пов'язаного зі становленням тут християнської релігії. Уже за часів князя Володимира у Києві почала функціонувати школа [25]. Зрозуміло, вона була зорієнтована на підготовку кадрів священнослужителів. А для цього потрібна була відповідна література.

На Русі з'являються старослов'янські переклади біблійних книг. Найбільш поширеними серед них були Євангелія, Апостоли й Псалтирі. Найдавнішими пам'ятками киево-руської писемності вважаються Остромирове Євангеліє 1056-1057 рр., Трирський Псалтир 1078-1087 рр.,

Реймське Євангеліє, Архангельське Євангеліє, Турівське Євангеліє, Чудовський Псалтир, датовані другою половиною 11 ст. [26]. Щодо старозавітних книг, то, окрім Псалтиря, їх використовували мало. Переклади цих книг не робилися. Лише окремі уривки включалися в богослужбові книги, зокрема, в Паремійник, який містив вибрані читання зі Старого й частково Нового Завітів.

Основну частину репертуару книжності Київської Русі становили біблійні та богослужбові тексти. Проте поряд з ними з'являються твори отців церкви, життя святих, твори характеру природничого («Шестоднев», «Фізіолог», «Християнська топографія»), історичного (хроніки Іоанна Малали, Георгія Амартола та ін.), різного роду учительна, апокрифічна і навіть світська література. Певне місце в цьому репертуарі займали релігійно-філософські тексти.

Відомий український вчений-гуманітарій Сергій Єфремов, характеризуючи цю перекладну літературу, вважав, що «візантійська культура тодішнього часу значно більше могла дати нашим прадідам, ніж вони спромоглися на той час узяти. Брала вони переважно з однієї сфери, релігійної, і це одбилось, певна річ, деякою однобічністю візантійських впливів на нашому ґрунті...» [27]. У цих закидах є доля справедливості. Однак переважання релігійної сфери у той час характеризувало не лише давньоруську, а й інші культури Середньовіччя. Правда, Київська Русь отримала з Візантії «літературу не першої свіжості». Але це має пояснення. Бралось переважно те, що вже пройшло випробування часом. Зрештою, інакше і не могло бути в традиційному суспільстві.

Помітну частину релігійно-філософської лектури, яка побутувала в Київській Русі, становили тексти болгарського походження. Це твори, перекладені з грецької на старослов'янську мову болгарськими книжниками або оригінальні твори, написані ними. До них відноситься «Збірник царя Симеона», який мав кілька давньоруських редакцій, а також праці Іоанна, екзарха Болгарського – його «Шестиднев» та переклад «Діалектики» Іоанна Дамаскіна під назвою «Небеса».

До нас дійшли Ізборники Святослава 1073 і 1076 рр., що мали основою «Збірник царя Симеона», який, у свою чергу (про це йшлося вище), мав джерелом візантійську «Книгу віри». Списків побідних збірників збереглося більше двадцяти.

Основний зміст Ізборника Святослава 1073 р. складають «Питання й відповіді» Анастасія Синаїта й Афанасія Олександрійського. У чомусь вони нагадують катехізиси, які з часом стали поширеними в країнах Західної Європи. Після питання й відповіді на нього, як правило, йшли різні за об'ємом статті, які підкріплювали положення, викладені у відповіді, або ж доповнювали їх новими аргументами й посиланнями на авторитети.

Ізборник 1073 р. можна поділити на дві частини. У першій знаходилися статті, які стосувалися різноманітних догматичних питань, зокрема, Трійці та Святого Духа, можливостей спасіння, гріхів, божого промислу, теодицеї. Окрім них, були статті, що з'ясовували ставлення християн до багатства й влади. Була там і критика астрології й різноманітних марновіств.

Друга частина починалася низкою статей, що стосувалися питань душі й природи людини. Далі зустрічаємо тексти, де роз'яснювалися різноманітні ситуації із життя біблійних персонажів, трактувалися питання божественного предвизначення, ставлення до жінок, давалося символічне тлумачення Євангелій, діянь Ісуса Христа і його висловлювань. За ними йшли філософський та риторичний трактати, статті про літочислення й назви місяців у різних народів, тексти про книги, опис життя пророків і апостолів. Є там також «Похвала» князю Святославу й історичний твір «Короткий літописець».

Отже, Ізборник 1073 р. мав на меті дати знання не лише з важливих богословських питань, а й питань, що стосувалися світського життя. Можливо, даний твір використовувався в давньоруських школах, а його вивчення передбачало вищий ступінь навчання, коли людина оволодівала важливими знаннями як у сфері церковній, так і світській.

Цікавими є етичні погляди, викладені в Ізборнику 1073 р. Добродіянням тут вважаються такі якості, як любов до людей і Бога, молитви й страждання. Коли ж ведеться мова про зло, часто зустрічається думка, що його посилає Бог для виправлення людей. У такому сенсі зло трактується як необхідна умова спасіння. Всі біди, з яким зустрічалася людина в своєму житті (війни, хвороби, стихійні лиха і т.д.), вона повинна стійко переносити й дякувати Богу, що з їхньою допомогою він наставляє її на путь істинний.

У Ізборнику 1073 р. знаходимо думка, ніби зло породжене відступом людини від божих заповідей, гріхом. Схильність же до порушення божої волі людині навіює диявол.

Ізборник 1076 р. більш оригінальний. Лише половина його тексту має грецькі відповідники, а друга створена на слов'янському (болгарському чи давньоруському) ґрунті. Всього збірник включає 48 статей і 32 питання і відповіді на них.

Починається Ізборник статтю «Слово якогось калугера про читання книг», яку можна вважати програмовою. У ній звернута увага на користь читання книжок. «Добром є, браття, – говориться в цій статті, – пошана книжок, тим більше кожному християнину: блаженні ж, сказано, ті, хто пізнає знання його, всім серцем відчують його. Що ж бо означає: ті, хто пізнає знання його? Коли читаєш книги, не намагайся швидко перейти до іншої глави. Сказано ж бо: у серці моєму заховав слова твої, щоб не згрішили тобі. Не сказано: лиш устами вимовив, та й у серці

затаїв, щоб не згрішити тобі. А хто зрозумів істину писання, ним керований. Кажу ж бо: узда коневі є поводир і стримування; праведнику ж – книги. Не будується ж корабель без цвяхів, а праведником не стаєш без пошанування книг... Красота воїна – зброя, а корабля – вітрила, так і праведника – шанування книг...». Калугер ставить за приклад Василя Великого, Іоанна Златоуста, Кирила-філософа, які змолоду читали святі книги. «Дивись, – ідеться далі в «Слові...», – що початком добрих справ є повчання Святих книг, щоб ними, браття, ми й самі надихнулись на шлях життя і на справи їх, і щоб ми завжди вчилися книжних слів, сповнюючи волю їх, як велять, то і будемо гідні вічного життя...» [28].

На думку дослідників, «Слово якогось кулагера...» є оригінальним твором, який відображав намагання давньоруських інтелектуалів піднести на високий рівень статус книжності, утвердити думку, що читання книжок – один із найважливіших чинників праведності.

У Ізборнику 1076 р. велика увага приділялася етичним і соціальним питанням. Одним із важливих серед них було питання милостині. Йому присвячено близько 10% тексту пам'ятника. Милостиня виступає як універсальний засіб гармонізації міжлюдських стосунків.

Так, в одній із статей Ізборника під назвою «Повчання для багатих» наводиться думка, що людина, яка отримала багатство від Бога, зобов'язана ділитися ним з неімущими. Їй також треба прощати чужі борги, здійснювати благодійницьку діяльність, прагнути до справедливості. У іншій статті «Про призначення сильних» говориться, що багатство не є злом, але заздрість, обман, жадібність ведуть до зла. Потреба ж ділитися своїм багатством шляхом роздачі милостині – одна з головних вимог Бога. Відповідно, милостиня трактується як важлива вимога спасіння: «Милостинею купується царство Боже. Милостиня у великих та багатьох діяннях лежить. Має вона даватися по силі і всім серцем».

В Ізборнику 1076 р. неодноразово йдеться про убогих, про те, що багаті повинні пам'ятати про них й ділитися з ними своїм багатством. Цим питанням присвячена остання стаття Ізборника «Про благочестивого Созомена і про те, як він, даючи убогому, отримав сторицею». Це, власне, притча, де розповідається, що Созомен зустрів убогого й голого чоловіка і, знявши з себе одяг, віддав йому. Ввечері, заснувши, Созомен побачив сон, що попав у «палати предивні», де було «безмірно чисте світло», багато квітів, плодів на деревах, співаючі пташки та дерева. До нього підійшли прекрасні ангели та прекрасний вельможа, який, відкривши скриню, подарував Созомену багато гарного й пишного одягу. Після цього вельможа сказав, що людина, котра дала милостиню, отримає сторицею і «життя вічне наслідуює». З тих пір Созомен «був дуже милостивим до убогих» і слава про нього рознеслася у всі кінці землі. Закінчується притча словами, що душу можна спасти милостинею.

Численні редакції Ізборників 1073 і 1076 рр., згадки про їхнє переписування у літописних джерелах свідчать, що дані твори були популярною лектурою давньоруських книжників. Імовірно, вони використовувалися як своєрідні посібники в «навчанні філософії» [29].

Ще одним джерелом, звідки давньоруські книжники черпали інформацію про античну мудрість, були візантійські тексти, перекладені в Київській Русі. До таких належала об'ємна хроніка Георгія Амартола (Многогіршого), завершена близько 866-871 р. Цей текст, як і інші зразки тогочасної візантійської літератури, рясніє античними ремінісценціями – покликаннями на філософські доктрини, цитатами та парафразами з давніх авторів. Амартол, зокрема, зі співчуттям ставився до Платона, 15 разів цитував його (переважно твори «Федон» та «Закони»), згадував Аристотеля як учня Платона, інших мислителів античності – Геракліта, Анаксагора, Піфагора, Сократа тощо.

Орієнтовно вкінці 12 чи в 13 ст. був перекладений і набув популярності збірник «Пчола» – книга, в якій давалися філософські афоризми, цитувалися Сократ, Демокрит, Платон, Аристотель, Епікур, Епіктет, Плутарх, інші філософи, видатні державні діячі, оратори, отці церкви, біблійні тексти і т.д. Переклад даної книги Д.Чижевський оцінив надзвичайно високо. Вважав, що його слов'янська мова є вірцева, «помилко небагато, перекладено тексти не невільницьки-літерально, а з узагальненням деталей змісту, дотепів, іноді навіть ритмічної будови» [30]. Це свідчило, що давньоруські книжники могли працювати зі складною грекомовною лектурою філософського характеру.

Подібні збірники виникли у Візантії й були пристосовані до потреб шкільної науки. Вони відігравали значну роль у популяризації філософського спадку Античності. Робота укладача книги образно порівнювалася з роботою бджоли, яка збирає мед із квіток – укладач теж, мовляв, віднаходить у авторитетних джерелах найцінніші думки. При цьому таке збирання трактувалося як філософствування чи навчання філософії: «Отак як бджолу бачимо, що по всіх садах і квітах літає, та від кожного користь приймає, так і юнаки, навчаючись філософії і на вишину мудрісну волюючи піднестись, звідусіль найцініше збирають».

У «Пчолі» давалися поради щодо різних сфер життєдіяльності людини. Ось її слова-статті – «Про життєву добродішність і злобу», «Про чистоту і цнотливість», «Про мужність і міць», «Про правду», «Про братолюбність і дружбу», «Про владу і княжіння», «Про неправду і обмову», «Про помірність», «Про молитву», «Про навчання і бесіду», «Про істину і брехню», «Про похвалу», «Про красу» тощо. Загалом у збірнику було понад 70 таких статей і близько 2,5 тисяч висловів.

Є у «Пчолі» спеціальне слово «Про філософію і навчання дітей». Тут філософія трактується як мудрість, необхідна кожному, хто хоче провадити розумне й праведне життя: «Хлібороб землю м'якшить, а філософ душу». Правда, сила філософських догматів може бути не лише зброєю для благодіянь, а й «жалом до злоби». У цьому та інших розділах багато говориться про мудрість. Наприклад, краса визначається як «благий розум», справжнє князівське правління, вважають укладачі збірника, має бути розумним. Окреме слово присвячується мудрості. У деяких випадках звертається увага на те, що мудрість повинна мати прикладний характер, будуватися на досвіді.

Життєва філософія «Пчолі» в багатьох моментах співпадала з тим, що пропонували Ізборники, інші відомі пам'ятки давньоруської писемності. Зрештою, інакше й не могло бути. Ці твори мали однакові чи схожі джерела, виникали й функціонували в одному соціокультурному контексті. Людина, що дотримувалася цієї філософії, була зорієнтована на розумність у поведінці, стриманість, поміркованість, щедрість, доброзичливе ставлення до ближніх [31].

Окрім античної філософії (хай навіть у фрагментарному вигляді), книжники Київської Русі мали можливість знайомитися з релігійно-філософськими поглядами отців церкви, представниками християнізованого неоплатонізму, й творами візантійських авторів схоластичного спрямування. Можна погодитися із В.Щуратом, який писав: «Іоанн Златоуст, Василь Великий, Григорій Нисський і Григорій Назіанзин – найвизначніші репрезентанти новоплатонізму в ІУ ст. – належать від найдавніших часів до найпопулярніших письменників на Україні. З їхніх творів учиться Україна мислити по-філософськи. Ознайомлюється з наукою Платона – по викладові Плотіна і Прокла – так само, як з писань Максима Ісповідника, містика VII ст., пізнає опосередковано новоплатонівську філософію знаменитого [Псевдо-] Діонісія Ареопагіта, а з книг Іоанна Дамаскіна, характерного схоластика VIII ст., – філософію Аристотеля, його онтологію і логіку» [32].

Проте аристотелівська, схоластична лінія в філософській культурі Київської Русі ніколи не була домінуючою, на відміну від Західної Європи. Українській ментальності більше відповідав не раціоналізований аристотелізм, а схильний до містицизму, інтуїтивізму платонізм. Саме останній, як зазначалося вище, і став домінуючим на українських землях. Правда, це виражалось в апеляції не стільки до ідей та творів Платона, скільки до спадку неоплатоніків.

У період розквіту давньоруської культури, який тривав з 11 до 13 ст., в Україні з'явилися переклади відносно складних релігійно-філософських текстів. У 13 ст. була перекладена «Толкова палея» – твір, у якому широко була представлена філософська проблематика. Жанр «Палеї» набув поширення у Візантії в 10 ст., хоча виник десь у 7-8 ст. Її зміст становить виклад старозавітної історії від створення світу до царя Соломона. Закінчувалася «Палея» пророцтвами про пришествя Ісуса Христа. У пізніших списках розповідь уже доведена до Ісусових часів.

Структура твору є складною. Він доповнений різноманітними текстами релігійного й релігійно-філософського характеру (коментарями, уривками із «Шестидневів», творів отців церкви, навіть уривками апокрифів). У «Палеї» символічно трактуються події старозавітної історії як знаки майбутнього приходу месії – Ісуса Христа. При цьому ведеться полеміка з прихильниками іудаїзму та мусульманства.

Окрім полемічних моментів, «Толкова палея» містила відомості про створення світу, про тварин, уявлення про душу. Людина в цьому творі розглядається як поєднання душі й тіла, що трактується як незалежні субстанції – одна духовна, друга матеріальна. Ці субстанції поєднані лише завдяки Богові, який сотворив душу і поєднав її з тілом. Душа є незалежною, однак на неї впливає тіло. Цей вплив здійснюється через почуття. Джерелом почуттів є серце, а осідком душі – голова [33]. Вплив же емоцій на душу здійснюється завдяки зв'язку серця та мозку через кровоносні судини. У даному випадку простежується цікава паралель із «філософією серця» П. Юркевича.

Загалом репертуар перекладної літератури був достатньо широким. Окрім згаданої літератури релігійно-філософського характеру, значний масив текстів склали тексти біблійні, агіографічна і повчальна література, різноманітні апокрифи і навіть світські твори. В них теж зустрічаються моменти, які живили філософську думку Київської Русі.

5.5. Оригінальна філософська думка в Київській Русі

Розвиток шкільництва, наявність перекладної візантійської літератури, концентрація вчених людей, книжників як у релігійних осередках (монастирях, при єпископських кафедрах), так і при князівських дворах – все це створювало сприятливі умови для появи в Київській Русі оригінальних творів релігійно-філософського характеру. Уже за часів Ярослава Мудрого грамотність у містах стала відносно поширеним явищем. Збереглися легендарні оповіді про велику бібліотеку цього князя. Саме до того часу відноситься поява одного із перших давньоруських релігійно-філософських текстів.

Ним стало «Слово про Закон і Благодать», авторство якого приписують Іларіону, що за часів Ярослава Мудрого, з 1051 р., був київським митрополитом. Його поставили за ініціативою князя собором руських єпископів без згоди константинопольського патріарха, що свідчило про намагання світської влади й руських церковних кіл незалежитися від Візантії. Написання «Слова...» відносять до 1037-1050 рр. Щоправда, авторство Іларіона не є остаточно доведеним. Однак вважається достатньо ймовірним.

Про Іларіона знаємо дуже мало. Він фрагментарно згадується в «Повісті минулих літ». Під 1051 р., де говориться про його поставлення митрополитом Русі, читаємо наступне: «Коли боголюбивий князь великий Ярослав уподобав [село] Берестове і церкву Святих апостолів, суццю тут, і попів многих надбав, то між них був пресвітер, на ім'я Іларіон, муж благий, і книжник, і пісник. І ходив він з Берестового на Дніпро, на пагорб, де нині старий монастир Печерський, і тут молитви діяв» [34]. Отже, з цих слів стає зрозумілим, що Іларіон був наближеним до князя Ярослава, служив у церкві в його замській резиденції. Очевидно, це було не останньою причиною того, чому він поставив Іларіона митрополитом. Цікаво, що літопис розглядає Іларіона як одного із предтеч чернецтва Печерського монастиря.

Як довго Іларіон був митрополитом київським, ми не знаємо. Відомо, що в 1055 р. на митрополичій кафедрі уже був грек Єфрем. Деякі дослідники вважають, що Іларіон мав відношення до давньоруського літописання [34]. Йому приписують низку інших творів, зокрема «Молитву», сповідання віри, фрагмент повчання священникам [36]. Однак такі твердження не більше, ніж гіпотези.

«Слово...» є твором, де на теоретичному, власне, філософському рівні відбувається осмислення однієї з найважливіших, «поворотних» проблеми для Київської Русі – «вибору віри», який вилився в прийняття християнства. Цій проблемі велика увага приділяється в «Повісті минулих літ» та інших давньоруських текстах.

Спочатку в «Слові...» [37] є прагнення утвердити думку про вищість християнства над іудаїзмом. Як відомо, іудаїзм претендував на статус офіційної релігії в Давньоруській державі. Чимало євреїв проживало в грецьких містах Північного Причорномор'я. Не без їхнього впливу іудейська віра

стала пануючою в Хазарському каганаті – державі, що виступала суперником Київської Русі. Іудейські місіонери активно діяли на руських землях. Про це, зокрема, засвідчує «Повість минулих літ», де говориться, ніби до князя Володимира приходили «жиди хазарські», пропонуючи прийняти їхню віру. А в «Кієво-Печерському патерику» є згадки про полеміку між євреями та печерськими ченцями.

Іларіон, полемізуючи з прихильниками іудаїзму, в традиційному для християн дусі говорить, що Бог через Мойсея дав іудеям Закон, але їм на зміну прийшли християни, «нові люди», які отримали Благодать від Ісуса Христа. Подібні думки зустрічаються в Посланні апостола Павла до римлян.

Однак «Слово про Закон і Благодать» не зводиться до антиіудейської полеміки. Іларіон, протиставляючи Закон (іудаїзм) Благодаті (християнству), ніби проводить думку: мовляв, як іудеї, що першими прийняли слово боже, стоять нижче народів, котрі прийняли це слово пізніше, так і зараз більш благодатними є не ті народи, які раніше прийняли вчення Ісуса Христа, а ті, які зробили це після них. Отже, християнське первородство Візантії щодо Київської Русі перетворювалося із заслуг у ваду. Русь, навпаки, прийнявши християнство пізніше, виступає носієм «вищої» благодаті, ніж Візантія. Звісно, це не говориться прямо. Така думка прихована у контексті «Слова...» Проте для тогочасного книжника, який дуже уважно вчитувався в написане, часто намагаючись знайти в ньому потаємний смисл, контекст мав не менше значення, ніж сам текст.

Наприклад, у «Слові...» звучить така думка: «Добре було Благодаті між новими людьми возсіяти. Не вливають бо, за словами Господніми, вина нового вчення благодатного в міхи старі, застарілі в іудействі. А то міхи прорвуться і вино проллється». На перший погляд видається, що мова йде лише про пріоритет над іудеями нових народів, які прийняли християнство. Але використання євангельської притчі, що нове вино треба вливати в нові міхи, надає цій ідеї дещо іншого звучання: нові міхи, власне, нові народи мають більшу цінність, ніж старі.

Такий підхід автора «Слова...» виглядає дещо незвично. Адже середньовічне суспільство – це суспільство, в якому шанувалася традиція, «старина». Нове ж сприймалося як щось негативне. Іларіон, навпаки, веде мову про позитивність нового. Сама ж історія осмислюється як розвиток, суть якого полягає в пізнанні Бога все більшою та більшою кількістю народів. Спочатку Бог відкрився через Мойсея лише євреями, пізніше через Ісуса Христа його пізнали «нові люди», апостоли, що проповідували серед народів Римської імперії. Тепер же християнство прийшло в Київську Русь.

У «Слові...» знаходимо наступні міркування: «Всі краї, і городи, і народи почитають і славлять кожного свого вчителя, того, що навчив їх православній вірі». Таким апостолом-учителем для Київської Русі стає князь Володимир. Автор «Слова...» прагне утвердити думку, що апостольство князя Володимира не нижчої, а навіть вищої проби, ніж апостольство учнів Ісуса. Він пише: «Не бачив єси Христа, не ходив єси з ним, а став учнем його! Інші, бачивши його, не увірували, ти ж, не бачивши, увірував... Ті, що відали Закон і пророків, розіп'яли його. Ти ж, ані закону, ані пророків не прочитавши, розіп'ятому вклонився». Тому християнська віра князя Володимира – щось надзвичайне.

Іларіон порівнює Володимира з імператором Костянтином, під час правління якого християнство стало державною релігією Римської імперії: «...з ним однакової слави і честі достойний». Паралель «імператор Костянтин – князь Володимир» стала загальноприйнятною в давньоруській літературі й використовувалася книжниками тривалий час. Зокрема, цю паралель зустрічаємо в першій друкованій Біблії старослов'янською мовою – Біблії Острозькій (1581).

Завдячуючи «Слову...» князь Володимир перетворився в унікальну для християнства фігуру. З одного боку, він апостол, що влив християнство в «нові міхи», поширив його серед «нового народу» – руського. Володимир навіть перевершив вірою інших апостолів. З іншого боку, він правитель, що утвердив християнство серед свого народу. Таким чином, постать цього князя ставиться вище всіх християнських подвижників.

У «Слові...» широко використовуються біблійні образи, а питання часто трактуються в алегоричному дусі. Така образність та алегоричність була притаманна пізніше українській культурі, в т.ч. й філософії. Алегоричне трактування біблійних текстів використовував другий після Іларіона русич на київській митрополичій кафедрі Климент Смолятич, якого вважають одним із найяскравіших представників давньоруської філософії.

«Слово...» стало важливою лектурою руських книжників. До нього часто зверталися. Чимало запозичень із «Слова...» проглядається у Галицько-Волинському літописі.

У певному сенсі «Слово...» можна вважати твором, що став далеким предтечею української філософської традиції. Адже у ньому бачимо звернення до проблем, які турбували наших предків, принаймні їхню еліту. У творі давалася оригінальна, «проукраїнська» інтерпретація поставлених питань. Звертаючись до християнства, автор «Слова...» намагався його пристосувати до киево-руських реалій, творячи на християнській основі новий руський символічний світ. Для цього він звеличував князя Володимира. І, очевидно, не без впливу «Слова...» цей князь перетворився в

символічну фігуру «хрестителя Русі».

До авторів, які зробили значний внесок у формування культури праукраїнців, належить Нестор – широко відомий як автор літописної «Повісті минулих літ». Щодо того, чи був він автором цієї «Повісті», існують деякі сумніви. Однак достовірним видається його авторство низки агіографічних творів. Нестора вважають одним із творців Києво-Печерського патерика. Саме в цьому творі є згадка про Нестора як про літописця. Жив Нестор орієнтовно в другій половині 11 – на початку 12 ст.

Одним із творів, який приписують даному автору, є «Житіє Бориса і Гліба». Це перше створене в Київській Русі житіє, що відповідало класичним візантійським зразкам. Починалося воно з короткого викладу історії людства з часів «створення світу» аж до початку хрещення Русі. У даному випадку автор намагався вписати історію русів у контекст світової історії. Щось подібне бачимо і в «Повісті минулих літ». У інтерпретації Нестора, завдяки хрещенню, русичі опинилися в колі історичних народів, стали суб'єктом історії.

У «Житті...» протиставляються християнські цінності язичницьким. У цьому плані показовим є вибір теми. Язичник-русич не міг сприймати смерть убитих Бориса та Гліба як героїчну дію. Мученицька смерть (а не героїчна на полі брані) – це суто християнська цінність, оспівування якої стало викликом язичницькому світові.

Ще одним твором, у якому моменти протиставлення християнських цінностей язичницьким відігравали не останню роль, було Несторове «Житіє Феодосія Печерського». У ньому відображено на рівні особистісному конфлікт між давньоруським суспільством, яке формально вважалося християнським, але за своєю суттю залишалося язичницьким, і світом християнським, найвищим уособленням якого виступало чернецтво. Руський, багато в чому ще язичницький світ представляє у «Житті...» мати Феодосія. Вона вважає, що її син повинен бути подібний до інших дітей, для яких на першому місці стоять звичайні земні цінності. Потяг Феодосія до християнського благочестя, особливо аскетизму, викликає в неї нерозуміння й обурення. Вона напучує сина, намагаючись відвернути від аскетичного життя, навіть вдається до силових дій.

У другій половині 11 – на початку 12 ст. спостерігається розквіт давньоруської культури. Це час появи «Повісті минулих літ», «Києво-Печерського патерика», де зустрічаються моменти філософування.

У «Повісті» осмислюється місце й роль Русі в контексті світової історії. Остання подається як лінійний процес, започаткований творенням світу. Таке розуміння відповідало християнській традиції і, схоже, суперечило язичницьким поглядам, які виходили із циклічних моделей розвитку.

Літописці й укладачі «Повісті», як уже говорилося, високо цінували філософію, звертаючись до образів авторитетних її представників. Такими для них, зокрема, виступав «учитель слов'ян» Кирило, в уста якого вкладалася апологетична «Промова філософа». У «Повісті» не просто фіксуються події, а є намагання дати оцінку. Для літопису важливим було релігійно-етичне осмислення в душі християнства історичних реалій. Така етизація пронизує увесь твір. Наприклад, часто звучить думка, що гріхи людей є причиною різноманітних нещасть.

Іншого характеру є «Києво-Печерський патерик» [38], укладений десь у 13 ст. Однак окремі його частини були написані в кінці 11 – на початку 12 ст. «Патерик» це теж літопис. Але літопис специфічний, де викладається історія Києво-Печерського монастиря. При цьому увага звернута на конкретні персоналії, окремих ченців-подвижників. Взірцем для «Києво-печерського патерика» служив компендіум житій святих під назвою «Луг духовний» (більш знаний на Русі як «Синайський патерик»). Цей твір, укладений у 7 ст. єрусалимським монахом Іоанном Москхом, користувався помітною популярністю у Візантії.

«Києво-печерський патерик» знаходився в опозиції до родової свідомості, притаманної язичництву. У Київській Русі, як і в інших традиційних суспільствах, велику роль продовжували відігравати відносини, що будувалися на родинних стосунках. Рід і далі виступав базовою ланкою давньоруського соціуму, відіграючи важливу роль для самоідентифікації особистості. Якого ти роду-племені – це чи не найголовніший ідентифікаційний момент для характеристики людини того часу. Проте поряд із родом з'являються альтернативні йому структури. Однією з них став монастир. Туди йшли люди, що зрікалися роду. І там формувалася своя, по-суті антиродова свідомість.

Зразки цієї свідомості й демонструє «Києво-Печерський патерик». Втеча від роду, зречення батьків розглядаються як позитивне, навіть героїчне явище. У «Патерику» детально описується боротьба Феодосія Печерського зі своєю матір'ю. Тема зречення роду представлена і в інших розповідях. Наприклад, у розповіді про Варлаама, який був боярського роду, але пішов у монастир. Його забрали з чернечої обителі і намагалися змусити жити світським життям. Батько дає йому багатий одяг, добру їжу. Жінка спокушає його. Однак Варлаам, «побачивши безумство жінки і зрозумівши, що це батько приготував її йому на спокусу, почав безперестанку молитися в глибині свого

серця до все милостивого Бога, який може врятувати його від тієї спокуси. Три дні сидів він так на тому місці, не встаючи і не ївши, не зодягаючись, а сидів лише в одній свитині». Зрештою, «побачив благий Бог терпіння й смирення юнака та навернув жорстоке серце його батька на милість до сина свого. Бо коли слуги сказали йому, що вже четвертий день нічого не їсть і не одягається, то батько його, почувши це, дуже засмутився, переживаючи, щоби не помер від голоду й холоду. Покликав його і, з любов'ю поцілувавши, відпустив. І трапилось тоді таке: плач великий, наче за померлим. Слуги й служниці оплакували свого пана, що відходив від них. Жінка також гірко ридала, втрачаючи чоловіка. Батько і мати плакали за сином, що розлучається з ним, і так усі зі сльозами проводили його. І вийшов Христовий воїн із дому свого батька, звільнившись, наче пташка із клітки або як сарна з тенет...» [39].

Християнство орієнтувало своїх адептів на творення надродової, надетнічної спільноти – церкви, «граду божого» на землі. Так, якщо в Старому Заповіті Біблії домінує свідомість родова й етнічно-племінна, то в Новому Заповіті вона, фактично, ігнорується. Ісус Христос творить спільноту апостолів та своїх прихильників, майже не звертаючи уваги на їхню родову приналежність.

«Києво-Печерський патерик» має також відверту антифеміністичну спрямованість. Жінки представлені в ньому переважно негативно. Часто вони виступають як сексуальні спокусниці. Особливо показово тут є оповідь «Про преподобного Мойсея Угриня», де розповідається про те, як одна багата пані у Лядській землі намагалася звабити ченця [40]. Статеві стосунки, які забезпечують продовження роду, розглядаються в «Патерику» як щось абсолютно гріховне.

Монастир у цій писемній пам'ятці постає наче острів серед бурхливого, ворожого моря. Ченцям доводиться протистояти спокусам зовнішнього світу, постійно воювати з бісами, які не дають їм спокою, і т.п. Життя ченця – це постійна боротьба «Христового воїна». Зрозуміло, вона подається як щось героїчне, варте наслідування.

«Києво-Печерський патерик» став однією із найбільш поширених лектур для українських книжників. Таким він залишався до 18 і навіть частково до 19 ст. Цей твір мав помітний вплив на українську свідомість. Цікаві паралелі простежуються між «Патериком» та творами М.Гоголя. Це і сприйняття світу як наповненого ворожими, бісівськими силами, і загалом негативне трактування жінки, в якій «сидить біс». Зрештою, існують паралелі між окремими сюжетами «Патерика» і сюжетами в творах М.Гоголя. Наприклад, розповідь про священника Тита та диякона Евагрія, які ворогували між собою, нагадує Гоголівську «Повість о том, как поссорился Иван Иванович с Иваном Никифоровичем».

У кінці 11 – на початку 12 ст. з'являються мислителі, що в своїх творах звертаються до філософської проблематики. Серед них варто назвати київського митрополита Никифора (? - 1121). Він був греком й, судячи з усього, непогано знав давньогрецьку й візантійську філософію. Зберігся його лист до князя Володимира Мономаха, в якому розглядаються проблеми психологічного й філософського характеру. Ця пам'ятка не просто приватний лист однієї особи до іншої, а послання глави церкви до державного зверхника. Тому лист мав статус напівофіційного документа. Даний твір зустрічається в багатьох списках, а в 16 ст. він був внесений у Великі Четії Мінеї. Можна говорити про популярність цього листа, як і про знайомство з ним великої кількості книжників.

Лист Никифора написаний у вигляді повчального напучення, приуроченого до великого поста. У той час подібні звернення священнослужителів до пастви були поширеною практикою. Свої розмірковування про користь посту як «основу доброчинства» Никифор намагається переконливо подати, розглядаючи складне людське єство, в якому розумне начало бореться із нестриманістю почуттів.

Автор листа демонструє свою прихильність до аскетизму. Останній в умовах того часу відіграв конструктивну роль. Справа не лише в тому, що тодішня людина, не маючи великих технологічних можливостей, мусила обмежувати себе найнеобхіднішим. Християнський аскетизм сприяв творенню такого типу особи, яка обмежувала пристрасті й намагалася розумно керувати власною поведінкою.

Ведучи мову про душу, Никифор інтерпретує це питання в дусі християнського неоплатонізму, розглядаючи її як безсмертну й створену Богом. Душа, відповідно трактуванню цього мислителя, складається з трьох частин – розуму, почуттів і волі. Найголовнішою частиною є розум. Саме він відрізняє людину від тварин. Тобто звернення до розуму, розумна поведінка стає для автора важливою цінністю і чеснотою.

Знаряддям розуму в пізнанні світу виступають почуття, яких Никифор нараховує п'ять. Найважливішим серед них є зір. Останній більш важливий, ніж слух. Це Никифор аргументує таким чином: те, що ми бачимо, є істинним, а те, що чуємо, може виявитися обманом. Отже, знання, сприйняте на слух, потребує прискіпливої перевірки. Справа не лише в обмеженості слухового сприйняття, а й у тому, що суб'єкт, не маючи можливості все побачити, змушений користуватися

відомостями, отриманими від інших людей. І якщо людина себе обманювати не буде, то інші люди, керуючись різними резонами можуть ввести її в оману [41].

Адресата Никифора, князя Володимира Мономаха (1053-1125), теж часто трактують як мислителя. Мономах – один з найавторитетніших руських князів, видатний полководець. У своїй політичній діяльності прагнув зберегти політико-економічну, духовно-культурну та релігійно-церковну єдність Русі. Князь мав можливість знайомитися з набутками високої візантійської культури, в т.ч. й філософії, про що і свідчить згадуваний лист Никифора.

Мономаху приписують твір «Повчання» [42] – напучення своїм синам-княжичам. Він складається з трьох самостійних частин: власне «Повчання», «Літопису» його життя («Автобіографії») та листа («грамотици») постійному політичному суперникові Мономаха – князеві Олегу Святославичу. Всі складові частини «Повчання» пов'язує єдине ідейне спрямування.

«Повчання», власне, не є філософським твором – радше педагогічним та автобіографічним з помітними політологічними аспектами. Проте в ньому автор торкається смисложиттєвих питань. Мономах обґрунтовує ідеал християнського властителя – князя, що гармонійно поєднує в собі державного мужа, охоронця своєї землі й адепта християнської віри.

Виходячи із засад християнського світорозуміння, князь закликає по-доброму ставитися до ближніх, прощати грішників: «Усього ж паче – убогих не забувайте, але, наскільки є змога, по силі годуйте і подавайте сироті, і за вдовицю вступіть самі, а не давайте сильним погубити людину. Ні правого, ні винного не вбивайте [і] не повелівайте вбити його; якщо [хто] буде достоїн [навіть] смерті, то не погубляйте ніякої душі християнської», «Недужого одвідайте, за мерцем ідіте, тому що всі ми смертні єсмо. І чоловіка не миніть, не привітавши, добре слово йому подайте».

Важливим моментом етичних настанов «Повчання» становить принцип «милостині», згідно з яким суспільні відносини гармонізуються при допомозі добровільної роздачі «зайвого» багатства убогим людям. Як уже говорилося, ця ідея милостині фігурувала в перекладній візантійській літературі, зокрема, в Ізборнику Святослава 1076 р.

У контексті християнських настанов Мономах акцентує увагу на необхідності дотримання клятв, домовленостей: «А якщо ви будете хреста цілувати братам чи [іншому] кому, то [робіть се], лише вивіривши серце своє, що на нім, [цілуванні], ви можете устояти,— тоді цілуйте. А цілувавши, додержуйте [клятви], щоб, переступивши [її], не погубити душі своєї». Звернення уваги на цей момент обумовлювалося тодішніми руськими реаліями. Не раз і не два князі порушували укладені домовленості. Однак серед її кращих представників визрівала ідея створення такого порядку, при якому б ці домовленості дотримувалися. До прихильників даної ідеї, яка стала предтечею концепту правової держави, і належав Мономах. Один із його нащадків, князь володимирський та галицький Роман Мстиславович, навіть намагався укласти широкомасштабний договір між руськими князями, який би регулював політичні відносини між ними [43].

Мономах закликає з повагою ставитися до ближніх: «Старих шануй, як отця, а молодих — як братів». Наголошує на потребі шанобливого ставлення духовних осіб, «щоб дістати через їх молитву [милість] од бога». Як християнин розуміє тимчасовість, тлінність свого життя: «Смертні ми єсмо, нині — живі, а завтра — у гробі. Се все, що ти нам, [боже], дав еси,— не наше, а твоє, [його] нам поручив ти еси на небагато днів». Звідси заклик смирити гординю.

Проте такий «християнський песимізм» не заважає Мономаху бути активним, про що свідчить написана ним автобіографія. Він дотримується думки, що не треба даремно витратити час, а ще потрібно відповідально ставитися до своїх обов'язків: «У домі своїм не лінуйтеся, а за всім дивіться. Не покладайтесь на тивуна, ні на отрока, щоби не посміялися ті, які приходять до вас, ні з дому вашого, ні з обіду вашого. На війну вийшовши, не лінуйтеся, не покладайтесь на воєвод. Ні питтю, ні їді не потурайте, ні спанню. І сторожів самі наряджайте, і [на] ніч лише з усіх сторін розставивши довкола [себе] воїв, ляжте, а рано встаньте. А оружжя не знімайте із себе вборзі, не розглядівши [все] через лінощі, бо знагла людина погибає».

Створюваний Мономахом образ ідеального правителя впливав із реалій тогочасного життя Київської Русі. Такий правитель – передусім воїн, що перебуває в ратних трудах. Праця для князя – благо. Він постійно повинен себе вдосконалювати. Водночас князь, якщо хоче досягти успіху, має усе тримати під своїм контролем. Важливим моментом у житті ідеального правителя є його християнська віра. Наприклад, Мономах закликає своїх нащадків постійно звертатися до Бога, молитися.

Філософська проблематика в більшій чи меншій мірі представлена в різних писемних творах давньоруського періоду. Зокрема, в ораторських творах Кирила, єпископа Турівського (? - бл.1182). Хоча Турів зараз належить до Білорусії, однак знаходиться в зоні українсько-білоруського етнічного пограниччя. У давньоруський період це місто було тісно пов'язане з Києвом. Тому твори Кирила Турівського правомірно розглядати в контексті киево-руської культурної традиції. Вони вважалися

вершиною давньоруської ораторської прози і їх включали в збірники для святкового читання – «Златоуст» і «Торжественник» [44].

Філософською притчею є твір Кирила «Про сліпого й кульгавого». Сліпий – алегорія душі, кульгавий – тіла. Поєднавшись, вони здійснюють злочин – руйнують виноградник, який їм доручено стерегти. Останній є символом цивілізованого людського буття. Господар виноградника – Творець. Сліпий та кульгавий, які руйнують благоустрій, отримують покарання.

Ця притча мала й політичну спрямованість. Під кульгавим у ній можна побачити Андрія Боголюбського (він дійсно кульгав). Останній зі своїми союзниками в 1169 р. здійснив жадливе руйнування Києва. Ця подія викликала вкрай негативну реакцію і, як бачимо, знайшла своє відображення в згаданій притчі.

У «Повісті про безпечного царя та його мудрого радника» Кирило символічно трактує людину та її буття, прагнучи утвердити чернечі ідеали аскетизму. Під градом у повісті розуміється людина з її органами чуттів. Царем є розум, що володіє усім тілом. Чутки, мова, що внесли сум'яття в місто, це «людська напасть». Цар, який звертається до гори спасіння, то розум, що шукає опори. Радник – «печаль розуму», котрий розмірковує про смисл буття. Гора спасіння – монастир, печера у ній – храм, світла зоря – церковний спів, чоловік у простому одязі – чернець, зброя біля нього – доброчинства. Цар дивується тому, що навіть у злиднях той радісний та цілеспрямований, оскільки чернець знайшов сенс свого існування. На завершення автор хвалить Феодосія Печерського як зразок справжнього християнського подвижника.

Апологією аскетизму можна вважати і «Сказання про чернечий чин». У цьому творі Кирило дає символічне трактування чернечої одежі та поведінки, пов'язуючи їх із старозавітною історією («ризні Аарона») та історією новозавітною (страждання Христа за рід людський).

Глибоко символічним твором є його «Слово про премудрість». У ньому смирення постає в образі покірної матері. Її діти – людські благодіяння, серед яких одне з перших місць займає премудрість. Їхнім батьком виступає сам Господь. Цьому святому сімейству протиставляється диявольська рідня, в якій гординя є матір'ю пороків, а батьком сам сатана. Кирило вважає: лише високоморальна людина, що подолала гординю, може не лише отримати душевні блага, а й стати книжником, носієм глибокого та істинного знання.

Серед давньоруських авторів Кирило Турівський чи не найбільше використовував символізм та алегоричність. Для нього вони не просто «риторичний прийом», спосіб прикрасити слово-проповідь, а й спосіб філософствування. Зрештою, таке символічне філософствування притаманне було багатьом мислителям середньовічної України. Знайшло воно відображення і в творах пізніших авторів, наприклад, у Г.Сковороди.

До оригінальних давньоруських творів філософського характеру належить «Моління Данила Заточника» [45], яке, на думку дослідників, було написано в першій чверті XIII ст. «Моління» – це риторичний текст, основними особливостями стилю якого є афористичність, абстрагованість і іносказання. За змістом вони являє собою благальне послання князеві опального дружинника, в якому той описує своє важке становище і просить адресата позбавити його від убогості. Можливо, адресатом був князь Ярослав Володимирович, що правив у Новгороді з перервами у 80-90-і рр. XII ст. (помер 1205 р.). У творі є кілька моментів, що дають право говорити про його «новгородську прив'язку».

«Моління» виглядає як «антитекст», пародія. Книжкова лексика перемішана із лексикою зниженою, грубуватою. Є певні відповідники даному твору у візантійській літературі. Це – жартівливі послання письменників 12 ст. Феодора Птохопродрома та Михайла Гліки до візантійського імператора, написані ними у в'язниці.

Нам не відомо, хто ховався за псевдонімом Данила Заточника. Автор смиренно говорить за себе: «Я не зростав у Афінах, у філософів не навчався, але припадав, наче бджола, до різних квітів і звідси вибирав словесні солодощі, й збирав мудрість, наче в міхи воду морську». Тобто дає зрозуміти, що багато читав, використовуючи поширений у візантійських джерелах образ бджоли.

Автор «Моління...» високо цінує розум, який у нього є критерієм суспільної значущості людини. «Засурмімо, наче в труби золотокуті, в розум ума свого, й почнімо грати на срібних органах, мудрість свою засвідчуючи», – так починає він свій твір. Розум для нього – сторож людських діянь. У одному місці він пише: «...розум мій, як пугач, що на руїнах спить».

«Моління...» – твір художньо-літературний. Іноді навіть складається враження, що це набір афоризмів, мудрих думок, така собі інтерпретація збірника «Бджола». Водночас у «Молінні...» оригінально поєднується книжна мудрість з мудрістю народною. Фактично, це нове слово в культурі Київської Русі, синтез двох різних традицій – візантійської та давньоруської.

Ще одним твором, без звернення до якого не обходяться студії над давньоруською культурою,

є «Слово о полку Ігоревім», появу якого відносять до кінця 12 ст. Проте існують поважні сумніви щодо автентичності даної пам'ятки. Історія її віднайдення, відсутність давньоруського рукописного тексту та й сам текст викликають чимало запитань. Переважно про «Слово...» як про фальсифікат вели мову зарубіжні дослідники – А. Мазон, Е. Кінан, Дж. Грабович та інші. Російські та українські вчені, навпаки, наголошували на автентичності твору. Правда, про фабрикацію «Слова...» вів мову авторитетний російський радянський історик О.Зімін. Однак такі твердження в Радянському Союзі не віталися. А написана О.Зіміним у 1963 р. монографія «Слово о полку Ігоревім. (Джерела. Час створення. Автор)» була піддана жорсткій критиці. Лише недавно, в 2006 р., вона побачила світ.

Деякі автори намагалися проінтерпретувати «Слово...» в плані філософському. Уже говорилося, що це свого часу спробував зробити В.Щурат, побачивши в даному творі відображення ідей неоплатонізму. Не вдаючись у дискусію щодо коректності таких інтерпретацій, зазначимо лише наступне. Якщо «Слово...» дійсно є автентичним твором, то воно випадає із шеренги інших писемних пам'яток Київської Русі. Цей твір важко назвати християнським, хоча є тут епізодичні звернення до християнської символіки та ідей (наприклад, у розповіді про князя-вовулаку Всеслава). Однак у «Слові...» помітно домінує символіка язичницька: співець Боян називається віщим та Велесовим внуком, вітри – Стрибожими внуками, згадуються часи Трояна, відверто язичницький характер має молитва Ярославни тощо. Можна прослідкувати певні паралелі між «Словом...» та «Велесовою книгою...». І тут, і там русичі представляються як нащадки Дажбога, йде звернення до одних і тих же язичницьких символів.

«Слово...», радше, можна вважати твором предфілософського характеру, де присутні ідеї-образи. До того ж це твір епічний. А епос, про говорилося вище, переддень філософії.

Незважаючи на скромний обсяг оригінальних пам'яток періоду Київської Русі, їхнє значення не варто не дооцінювати. В умовах домінування традиції, де оригінальне не трактувалося як цінність, їхня поява уже була подією. Ці пам'ятки відображували проблеми давньоруського суспільства, пропонували шляхи їхнього вирішення. Деякі з них, наприклад, «Слово про Закон і Благодать», стали засобом нашої культурної експансії, справляючи вплив на письменство східно- та південнослов'янських народів. Зрештою, писемність Київської Русі мала своє продовження в українській культурі, у т.ч. й культурі філософській.

5.6. Климент Смолятич: модель філософа-церковного ієрарха

До яскравих постатей давньоруської культури та церковного життя належав Климент Смолятич [46]. Можливо, походив він зі Смоленська. Звідси його прізвище. Хоча існує інша версія – ніби воно від слова «смола».

Загалом вірогідним видається смоленське походження письменника-філософа. Смоленськ був тісно пов'язаний із Києвом, виступав як важливий культурний осередок. У одному із «Азбуковників» (філософських лексиконів) сказано, що тут у 1095 р. Филип-філософ написав книгу «Діоптра» [47]. Ця книга належала до творів філософського спрямування, де переважала етична проблематика. Вважається, що перекладені з грецької «Діоптри» з'явилися на руських землях не раніше 14 ст. Тому повідомлення «Азбуковника» не варто сприймати як точну інформацію. Однак воно відобразило давню традицію переписування в Смоленську філософських текстів. Якщо звідси дійсно походив Климент Смолятич, то можна припустити, що в своєму рідному місті він познайомився з азами філософії, деякими її джерелами.

Із «Київського літопису» довідуємося, що Климент був чернецем Зарубського монастиря [48]. За давньоруських часів Заруб належав до добре укріплених городищ. Неподалік від нього знаходився важливий брід через Дніпро на Переяслав. Місто було відоме своїм Пречистенським монастирем – предтечею пізнішого «козацького» Трахтемирового монастиря. Даний монастир виступав осередком книжності. Тут, окрім Климента, жив також чернець Георгій – автор «Поученія до духовного чада» [49].

Саме із Зарубського монастиря князь Ізяслав Мстиславич, внук Володимира Мономаха, забрав Климента до Києва, щоб поставити його митрополитом. У той час склалася непроста ситуація із Київською митрополією. Візантійська влада і константинопольські патріархи, бажаючи контролювати київських митрополитів, висвячували на них греків. Спроба незалежитись у церковному плані від Константинополя за часів Ярослава Мудрого, коли на Київську митрополію обрали русича Іларіона, не дала результату. Через сто років цю спробу повторив Ізяслав Мстиславович [50]. Ставши київським князем, він застав митрополічу кафедру порожньою. Попередній митрополит Михаїл виїхав до Греції, взявши з руських єпископів обіцянку не служити без нього в Софії Київській. Чому цей ієрарх покинув Русь, висловлюються різні думки. Не виключено, в нього був конфлікт із київським князем Всеволодом Ольговичем. Час ішов, а Михаїл не з'являвся. Не надсилали з Константинополя й іншого митрополита.

У 1146 р. помер константинопольський патріарх Михаїл Оксит, його наступник Козьма Аттік був зміщений. Майже протягом усього 1147 р. патріарший престол залишався вільним.

За таких обставин Ізяслав Мстиславович вирішив обрати київського митрополита без патріаршої згоди. Його вибір упав на Климента Смолятича. Імовірно, причиною була не лише лояльність останнього до особи князя, а й те, що він славився християнськими чеснотами. Київський літопис, що характеризував Климента як схимника, книжника й філософа, детально описує дискусії, які виникли на соборі руських єпископів щодо обрання Климента на митрополічу кафедру: «Отож зійшлися чернігівський єпископ Онуфрій, білгородський єпископ Феодор, переяславський єпископ Євтимій, юр'євський єпископ Деміан, володимирський Феодор. Новгородський Нифонт [і] смоленський Мануїл сказали: «Нема того в законі, щоб ставити єпископам митрополита без патріарха. Лише патріарх ставить митрополита. І ми оба не поклонимось тобі, ні служитимемо з тобою, бо не взяв ти благословення [ні] в святій Софії, ні од патріарха. Якщо ж ти се здійсниш – дістанеш благословення від патріарха, – то тоді ми тобі поклонимся. Ми оба взяли од Михаїла од митрополита рукописання, що не належить нам без митрополита служити». Він же, Онуфрій таки чернігівський, тяжко сердячись на них за це, сказав: «Я довідався, належить нам поставити, бо голова в нас є святого Климента. Адже ставлять греки рукою святого Іоанна». І тоді, обдумавши, єпископи головою святого Климента поставили його, [Клима], митрополитом» [51].

Отже, під час собору заявила про себе «візантійська партія» – смоленський єпископ Мануїл, грек за походженням, і єпископ новгородський Нифонт. Останній хоча й був, судячи з усього, русином, але належав до візантійських ригористів. Таких духовних колаборантів у нас завжди вистачало. Саме Нифонт очолив опозицію до Климента Смолятича.

Незважаючи на це, Климент 27 липня 1147 р. став митрополитом. То був час загострення князівських усобиць. Клименту мимоволі доводилося брати в них участь. Через те на його долю випали нелегкі випробування.

Незадовго після обрання Климента князь Ізяслав вступив у чергову усобицю, покинувши з військом Київ. Його повіреними в місті виступали молодший брат Володимир та митрополит Климент. Коли до киян дійшли звістки про підступи ворогів щодо їхнього князя, вони вирішили вбити Ігоря Ольговича, який претендував на великокнязівський престол і знаходився в Федорівському монастирі в Києві. Проти такої розправи виступали Климент і брат Ізяслава, Володимир. Проте їм не вдалося стримати киян. Ігоря Ольговича убив розлючений натовп. Цією смертю вирішили скористатися вороги Ізяслава, які з часом представили Ігоря мучеником і прагнули його канонізувати. Розповідали, ніби перед похованням, коли тіло Ігоря лежало в церкві, Бог «явив знамення» і загорілися всі свічі над ним. Однак Климент заборонив оповідати про це чудо [52].

Даний епізод проливає світло на особливості поведінки Климента. Він у цьому випадку, як і в інших, залишається вірним своєму князеві. Митрополит намагається діяти розумно, не піддаватися впливу емоцій. Усвідомлює, що вбивство Ігоря князю Ізяславу та й киянам загалом нічого доброго не дасть. Тому хоче стримати їх. Коли ж сталася трагедія, прагне до мінімуму звести негативні наслідки: забороняє говорити про «чудо» над тілом Ігоря. Певно, він сам не дуже вірив у його реальність – тим паче, що все це будувалося на чутках.

Климент розділив із Ізяславом його політичну долю: коли в 1149 р. князь був вигнаний з Києва Юрієм Долгоруким і поїхав до свого родового удільного града Володимира (на Волині), то «митрополита Клима забрав з собою» [53]. У 1149-1150 рр. Ізяслав двічі покидав і двічі повертався до Києва, а з ним і Климент.

Про перебування Климента у Володимирі ми нічого не знаємо. Судячи з опосередкованих свідчень, він тут неодноразово бував і в 1149-1150-х рр., і пізніше. Не виключено, Климент посприяв активізації культурного життя в місті. У другій половині 12 ст., коли Володимир опиняється у володінні Ізяслава та його нащадків, місто перетворюється в значний культурний осередок. Син Ізяслава Мстислав, будучи володимирським князем, будує тут величний Успенський собор [54]. Існувала у Володимирі і традиція літописання – бо інакше, чи міг би тут з'явитися в 13 ст. Галицько-Волинський літопис. Цікаво, що характеристика Климента Смолятича як філософа в Київському літописі нагадує характеристику князя-філософа Володимира Васильковича в літописі Галицько-Волинському.

Після того, як Ізяслав повернув собі Київське князівство, Климент прибув до Києва, де перебував на митрополічому престолі. Незадовго після смерті Ізяслава Мстиславича (13.11.1154 р.) покинув Київ і перебрався до Володимира. У Києві в той час утверджується Юрій Долгорукий. Цей князь, який постійно воював з Ізяславом, запрошує митрополита, висвяченого константинопольським патріархом. Ним стає грек Костянтин, який починає свою діяльність із переслідування священнослужителів, поставлених Климентом. Також митрополит Костянтин прокляв покійного Ізяслава Мстиславовича. Однак йому недовго судилося сидіти в Києві. У 1157 р. помирає Юрій Долгорукий. Великокнязівським престолом заволодівають сини Ізяслава, щоб передати Ростиславу

Смоленському – своєму дядькові. Митрополит Костянтин змушений був утікати.

Правда, він не поїхав до Константинополя, а подався до Чернігова, сподіваючись, що звідси йому вдасться повернутись на митрополичу кафедру. Однак Костянтин так і не був поновлений у митрополичих правах, зате прославився оригінальним заповітом, згідно з яким після смерті його тіло мало бути не поховане за християнським обрядом, а викинуте за межі міста на розтерзання псам. Цей заповіт виконали, хоча останки митрополита-невдахи все таки поховали у Спаському соборі Чернігова.

Заволодівши Києвом, Ізяславичі, особливо Мстислав, прагнули повернути на митрополичий престол Климента. Однак проти цього виступив їхній дядько Ростислав, якому вони передали київський стіл. Конфлікт між дядьком і племінниками був вирішений таким чином: князі звернулися до патріарха з проханням дати їм нового митрополита [55]. Новий митрополит Феодор прибув до Києва десь у 1161 р., але через рік чи два помер. За цей час Климент встиг увійти в довіру до Ростислава. Той схилився до того, щоб поставити його на кафедру. З цією метою вислав посольство до Константинополя, аби добитися призначення Климента законним митрополитом київським. Однак Константинополь вирішив грати на випередження. Для Києва швидко призначили нового митрополита Іоанна, який прибув сюди. Посольство Ростислава навіть не встигло виїхати з українських земель. Очевидно, візантійська влада не була зацікавлена в створенні такого прецеденту, коли собор руських єпископів обирає і висвячує свого митрополита. Судячи з літописних свідчень, Ростислав протривав поставленню митрополитом Іоанна. Але візантійська дипломатія, як це часто бувало, досягла свого. Імператор обдарував Ростислава щедрими дарунками, також щось пообіцявши йому. Зрештою князь погодився, заявивши при цьому: «Я сього митрополита задля честі і приязні цесаревої і патріархової прийму, але надалі, якщо патріарх без призволення нашого всупереч правилам святих апостолів поставить митрополита, ми не приймемо [його], а будуть вибирати єпископи» [56]. Навіть якщо ці слова не вигадка, їх можна розцінити лише як намагання зберегти гарне обличчя при поганій грі.

Поставлення Іоанна на митрополичу кафедру відбулося в 1164 р. З цього часу руські літописи перестають згадувати про Климента, подальша доля його невідома. Можливо, він опинився у Володимирі (Волинському), де правив Мстислав Ізяславович, який прихильно ставився до колишнього митрополита.

Багаторічна епопея боротьби за митрополичу кафедру в Києві в середині XII ст. показала, що на Русі є сили, готові відстоювати незалежність своєї церкви від Візантії. До представників цієї автокефальної орієнтації належав Климент Смолятич, котрий опинився в епіцентрі цих подій. Чи випадково це? Напевно, ні. Для автокефальної церкви потрібен був розумний, освічений та дієвий першоєрарх. Таким, судячи із скупих літописних свідчень, був Климент – як і його попередник у цій справі, митрополит Іларіон.

Київський літопис не приділив багато уваги Клименту. Це й зрозуміло. У літописах основна увага зверталася на діяння князів. Зрештою, ставлення літописців до митрополита не було однозначним. Проте навіть та скупа інформація, яку ми маємо, багато що може сказати. Климент постає перед нами в образі інтелектуала-філософа. Він діє розважливо – це, наприклад, показують події, пов'язані з вбивством Ігоря Ольговича. Климент умів знаходити з можновладцями спільну мову. Багато років виступав вірним союзником Ізяслава Мстиславовича. Йому протегував син цього князя Мстислав. Навіть Ростислав Смоленський, який спочатку негативно поставився до Климента, з часом змінив свою думку.

На щастя до нас дійшов один твір, який приписується Клименту. Це послання до смоленського пресвітера Фоми («Послание, написано Климентом, митрополитом руським, Фоме прозвиту, истолковано Афонасием мнихом»). Даний твір переконує нас у тому, що літописні характеристики Климента як людини вченої і філософа були справедливими. Зі змісту твору можна зрозуміти, що пресвітер Фома докорив своєму адресату в тому, що він хизується своєю вченістю і недоречно використовує твори античних авторів.

Про пресвітера Фому ми не маємо інформації, окрім тієї, яка фігурує в листі Климента Смолятича. Цей пресвітер, напевно, був смолянином і наближеним до смоленського князя Ростислава Мстиславича, рідного брата Климентового покровителя – князя Ізяслава. Примітно, що Климент посилається на якесь своє «писання» до цього князя, яке стало відоме пресвітерові Фомі.

«Послання до пресвітера Фоми» дає уявлення про існування на Русі відкритої богословської полеміки між князівськими дворами, у якій брали участь придворні інтелектуали. Не дарма Климент читав написане до нього послання «перед багатьма слухачами й князем Ізяславом» [57]. Напевно, і Фома в такий же спосіб був ознайомлений з «писанням» Климента до князя Ростислава Мстиславовича. Подібна практика читання вголос приватних листів мала поширення в середньовічні часи [58].

Климентове «Послання...» засвідчує, що на Русі склалися середовища, де відбувався вільний обмін думками, велися філософські й богословські дискусії. До цих середовищ входили не лише книжники (переважно духовні особи), а й світські люди, в т.ч. князі. Існування подібних середовищ було важливою умовою для філософування.

«Послання...» з'явився до 1154 р., тобто до смерті князя Ізяслава. Про останнього Климент пише як про живого. Що могло стати причиною такої дискусії? Вище говорилося, що в 1147 р., коли Климента обирали на митрополичу кафедру, смоленський єпископ, грек Мануїл виступив проти цього. Не сприймав Климента і смоленський князь Ростислав. Не виключено, Климент захотів привернути князя на свій бік, тому звернувся до нього з письмово. Ймовірно, з'явилося кілька листів. У них Климент використовував твори античних авторів – Гомера, Аристотеля, Платона [59]. Схоже, ці твори були відносно відомими, принаймні в середовищі інтелектуалів. Мусили про них щось знати й князі.

При дворі князя Ростислава доручили пресвітеру Фомі відписати Клименту. З подібною практикою «опосередкованої дискусії» ми зустрічаємося пізніше в Україні. Наприклад, на листи єпископа Іпатія Потія до князя Василя-Костянтина Острозького відписує якийсь Клірик Острозький, що був студентом академії Острозької. Пресвітер Фома теж інтелектуал-початківець. Тому посилається на свого вчителя Григорія. На жаль, про останнього нічого не знаємо. Напевно, це був авторитетний книжник у Смоленську чи при дворі смоленського князя.

Фома, скориставшись тим, що Климент зачепив його у листах до Ростислава, звинувачував митрополита в кількох «гріхах». Передусім у марнославстві, ніби той «виставляє себе філософом». Друге звинувачення полягало в тому, що Климент використовував твори Гомера, Аристотеля й Платона. Схоже, Фома належав до людей консервативного плану і не сприймав світську філософію. Для нього твори зазначених античних авторів «неповажні писання».

Климент м'яко полемізує з Фомою, намагаючись привернути його на свій бік. У «Посланні...» немає різких випадів проти опонента. Його він іменує «любим у Господі братом». Ладний навіть визнати свої помилки. Однак після уважного прочитання «Послання...» стає зрозумілою інтелектуальна перевага Климента над своїм адресатом.

Климент не заперечує, що користався творами античних авторів, пишучи до князя Ростислава. Але тут же заявляє: я «лиш просто писав про те, що неспроможний був зрозуміти» [60]. При цьому натякає Фомі: і тобі, і твоєму вчителю «багато що невідоме». Климент доводить, що не шукає ні слави, ні багатства, ні влади: «від всього цього я, окаянний Клим, вільний цілком, а замість домів, сіл і бортів, і покосів, і ланів, і сябрів, і ізгоїв – землі чотири лікті у мене, щоби могилу викопати. І у цієї могили самовидців багато. Тож як могилу свою бачу по сім раз кожного дня, навіщо ж мені марнославство?» Климент заявляє, що не хоче влади: один лише Бог «знає, як молився я, щоб позбутися влади!» Однак не може противитися Божому велінню, «коли що трапиться» [61]. Мається на увазі посідання ним митрополичого престолу.

Бажаючи продемонструвати правдивість (напевно, не стільки перед Фомою, скільки перед князем Ростиславом), автор «Послання...» звертається до алегоричних тлумачень Біблії. З часів виникнення у Візантії Олександрійської школи богослов'я християнська культура розробляла алегоричний метод розуміння біблійної священної історії. Він полягав у тому, що подія, яка здійснилася в часі, розумілося як іносказання про зміст, котрий перебуває поза часом. Так, Климент Олександрійський вважав, що в Біблії істина передана у формі загадок, символічних алегорій, метафор. Його послідовник Ориген дотримувався думки, ніби в Священному писанні є три змістові рівні: перший, поверховий, буквальный – доступний «тілесному» сприйняттю; другий – сприйняттю душі, і третій, самий глибокий – духу. До алегоричного трактування Біблії зверталися отці церкви Григорій Богослов, Григорій Ниський, Василь Великий та ін. З «Послання...» Климента видно, що автор пройшов добру школу візантійської освіченості, і цілком володів алегоричним методом тлумачення Біблії.

У «Посланні...» наводиться шістнадцять біблійних сюжетів. При цьому Климент закликає свого опонента «ретельно додивлятися до божественних писань» [62]. Інтерпретуючи ці притчі-сюжети, він запитує: де тут філософія? А вкінці (певно, не без прихованої іронії) радить Фомі: «Роздивляйся, любий, належить вдивлятися і розуміти, як все існує та утримується й вдосконалюється силою Божою...» [63].

«Послання...» Климента дійшло до нас не в первісному вигляді. Його витлумачив якийсь чернець Афанасій, про якого нічого не відомо. Тому важко сказати, де тут автентичний текст, а де пізніші додатки. Текстологічний і джерелознавчий аналіз «Послання...» дозволяє припустити, що Афанасій належав до послідовників Климента, швидше за все, був його молодшим сучасником, можливо, учнем. У будь-якому разі він жив не пізніше XIII ст.

Судячи з тексту «Послання...» та опосередкованих свідчень Київського літопису, Климент був

автором ще інших творів. Але щось певне сказати про них не можемо. Не виключено, вони втрачені для нас безповоротно. Однак це не зважає вважати Климента помітною фігурою в філософській думці Київської Русі – тим більше, що таким його вважали сучасники.

5.7. Володимир Василькович: модель князя-філософа

У Київській Русі грамотними людьми, книжниками були не лише духовні особи, а й представники світської еліти. Книжна мудрість цінувалася в князівському середовищі. Це простежується, зокрема, в діяльності Ярослава Мудрого. Очевидно, і він сам, і його діти володіли грамотою. Відомо, що донька цього князя Анна Ярославівна, яка стала королевою Франції, вміла писати, на відміну від свого чоловіка. Загалом грамотність серед жінок у той час була явищем украй рідким. І в цьому плані приклад Анни Ярославівни є свідченням високої писемної культури Київської Русі. Книжником, високоосвіченим правителем був Володимир Мономах, про якого вже йшла мова. Цінували книжність також інші давньоруські князі, при дворах яких переписувалися книги (тут можна згадати хоча б Ізборники Святослава). Деякі князі мали свої бібліотеки. Так, до сьогоднішнього часу зберігається легенда про велику бібліотеку князя Ярослава Мудрого.

У такій культурній атмосфері цілком можливою стала поява «філософа на троні» – звісно, в тогочасному давньоруському розумінні. Таким у Галицько-Волинському літописі постає князь Володимир Василькович [64]. На жаль, на цю цікаву фігуру в нашій історії дослідники майже не звертають увагу.

Народився він орієнтовно в другій половині 40-их рр. XIII ст. Його батьком був волинський князь Василько – син Романа Мстиславовича, творця Волинсько-Галицької держави, і рідний брат Данила Галицького. Володимир Василькович з молодих років брав участь у військових походах разом з батьком. Поряд з військовим мистецтвом, пізнавав мистецтво дипломатії. І таким чином учився «бути князем». Після смерті батька в 1269 р. зайняв престол у Володимирі (Волинському) й став правити землями Західної Волині.

Імовірно, основна частина Галицько-Волинського літопису укладалася й редагувалася за часів правління Володимира Васильковича. Тому літописець прагнув ідеалізувати цього князя. Спеціально зобразив його як зразкового князя-християнина, який виявляє християнське благочестя: читає Священне писання, підтримує ченців та священнослужителів. Йому притаманні смирення, відсутність гордості, справедливість, милість до убогих – моральні якості, котрі цінувалися християнами. Спеціально підкреслюється, що «говорив він ясно [словами] зі [Святих] книг, тому що був філософ великий».

У Володимира Васильковича, очевидно, не лежала душа до

військової справи. Прагнув уникати війн, що вели між собою князі. Проте велику увагу приділяв дипломатії. Волів зосереджуватися на внутрішньодержавних справах. Зміцнював рубежі свого князівства. Зокрема, вирішив неподалік Бреста «поставити город», який би слугував оборонним форпостом. Так виросло місто Каменець з баштою-донжоном. Спорудження подібних башт, які на той час вважалися майже неприступними, було започатковано в Італії. Судячи з Галицько-Волинського літопису, при дворі князя знаходилися люди, які оволоділи цією непростю будівельною технікою. З іменем Володимира Васильковича пов'язані перші згадки про Любомль і Кобрин.

Непростими були стосунки князя з татарами. Знаходячись, як і інші галицько-волинські князі, в залежності від ординців, він прагнув дистанціюватися від них – звісно, наскільки дозволяла ситуація. Водночас цей правитель використовував ординський чинник в корисних для своєї держави цілях.

Володимир Василькович приділяв велике значення розвитку культури. У цьому плані він помітно відрізняється від більшості давньоруських князів, які основну увагу зосереджували на боротьбі за владу, військових походах, розширенні своїх земель та накопиченні багатств. За часів Володимира Васильковича і за його сприянням була укладена та суттєво відредагована основна частина Галицько-Волинського літопису. У цьому літописному зводі вміщена велика похвала князю, де вказувалися його заслуги на полі культурному: будівництво та оздоблення церков, переписування для них книг і т.п. Це один із небагатьох літописних уривків (до того ж найбільш об'ємний), де йдеться про культурне життя Давньої Русі. Він дозволяє нам сформулювати всебічне уявлення про елітарну культуру наших предків.

Цікавими в літописі є згадки про книги. У той час на Волині уже склалися певні традиції книгописання. Про одні подаровані Володимиром Васильковичем книги говориться, що він їх «списав» (чи переписав), а про інші, ніби «сам списав». На основі цього дослідники роблять такий висновок: у першому випадку мова йде про замовлені книги, які переписували спеціально найняті писарі, у другому мається на увазі те, що князь сам ці книги переписав.

У той час князі, інші можновладці такими справами не займалися. Не князівське було це діло. Принаймні ні в давньоруських літописах, ні в середньовічних європейських хроніках подібних повідомлень не знайдемо. Тому Володимир Василькович у цьому плані виглядає як незвична, неординарна постать.

Навіть виникає думка, чи не приписав літописець Володимирі Васильовичу того, чого той не робив. Та, схоже, це не є вигадка. У той час переписування книжок розглядалося як богоугодна й спасенна справа. А Володимир Василькович важко хворів. Можливо, взявшись

переписувати книги, сподівався на відпущення гріхів й спасіння. Бо свою хворобу вважав карою за гріхи. Чи, може, сподівався, що ця богоугодна справа полегшить його страждання.

Книг, які Володимир Василькович «сам списав», небагато. Показовим є те, кому він дарує ці книги. Переписаного ним Апостола передає монастирю святих Апостолів. Цей монастир багато значив для князя. Володимир Василькович, за свідченням «Заповіту», сам його «спорудив... своєю силою». За цим же «Заповітом» даному монастирю передавалося село Березовичі, куплене князем, а сама обитель переходила в спадок до дружини князя Ольги. Для такого монастиря Володимир Василькович власноручно міг переписати книгу.

Ще одна переписана князем книга, Євангеліє апракос, перейшла до Перемишлянської єпархії. Можливо, тут далися взнаки амбіції Володимира Васильковича. Певно, перемишлянський єпископ Мемнон, з яким він спілкувався, справив на нього враження вченої людини. І щоб продемонструвати свою вченість, князь подарував власноручно переписану книгу.

Великий інтерес викликає літописне повідомлення, що серед подарованих Володимиром Васильковичем церквам книг, був Соборник (Ізборник) його батька. Один примірник цієї книги він дав Благовіщенській церкві у Каменці, інший – монастирю святих Апостолів. На жаль, цей Соборник не зберігся і ми не знаємо, що це за книга. Проте можна висловити деякі здогади. Очевидно, Соборник Василька Романовича нагадував Ізборники Святослава 1073 і 1076 рр. і слугував для Володимира Васильковича підручником, за яким його навчали. Якщо це дійсно так, то зрозумілим стає інтерес князя до книжності й філософії.

Проте названі книги – далеко не вся лектура Володимира Васильковича. У літописі згадується, що він читав Книги пророків, зокрема, книгу Ісайї. Певно, знав й інші старозавітні тексти.

Згадані в літописі книги – лише частина з тих, які створювалися при дворі й при сприянні Володимира Васильковича. До нас дійшли фрагментарні дані й про інші книги. Зокрема, збереглася Кормча ХУ ст., яка списали з більш раннього рукопису. Переписувач повністю скопіював прототип і тому рукопис починався словами, що ця книга «списана» 1286 р. «боголюбивим князем Володимиром, сином Васильковим, внуком Романовим, і боголюбивою княгинею його Ольгою Романівною». Книга, як і запис у ній, засвідчують, що її замовником виступав не лише князь, але і його жінка. Відомі факти з пізніших часів, коли багаті волинянки замовляли переписувати книги. Варто звернути увагу і на зміст книги. Це не богослужбова і навіть не повчальна книга. Кормча (по-грецьки – Номоканон) – кодекс канонічного права.

Ще більш цікавий для нас збірник повчань Єфрема Сіріна, переписаний якимось писарчуком Ієвом. У збірнику зроблений запис, де

повідомляється, що «написались сі книги за царства благовірного царя Володимира, сина Василькового, внука Романового». І писались вони на «спасення душі» Петра, тивуна князя Володимира, і його дітей – Лаврентія і Варвари. У записі є згадка, що тивун Петро свого сина Лаврентія «дав учити святим книгам, поучаючи на всі часи апостольськими заповідями». Закінчується запис прославлянням Володимира Васильковича: «Многа літа князеві Володимирові і княгині Волзі і строїтелеві книг сих», тобто тивуну Петру.

Отже, не лише князь Володимир Василькович та його жінка приділяли увагу культурній діяльності. Приклад з них брали їхні урядовці, як оцей тивун Петро. Він не лише замовляє переписати для себе книгу, а й – що дуже важливо – посилає свого сина навчатися грамоті.

Наведені факти (навіть незважаючи на їхню фрагментарність) дають підстави говорити про високий культурний рівень Волині за часів правління Володимира Васильковича. Основним осередком культури краю виступало столичне місто Володимир, де існувала школа, яка готувала кваліфікованих книжників. Її навіть можна вважати школою вищого типу, оскільки після навчання в ній виходили люди, котрі добре знали християнську доктрину, порядок православного богослужіння, вміли працювати з церковними книгами, переписувати їх і здатні були створювати оригінальні тексти. Таких людей як на той час було немало. Приклад тивуна Петра, який віддає сина Лаврентія навчатися грамоти, показує, що грамотність поширювалася не лише серед священиків, а й світських осіб. Володимир Василькович зі свого боку прагнув розширити коло грамотних людей, тому розвивав освіту не лише в столичному граді, а й у інших містах свого князівства. Чи не з цією метою він так щедро дарував церквам у провінції різноманітну літературу – не лише суто богослужбові книги, а й книги повчального характеру. Адже при церквах існували школи і рівень викладання в них часто залежав від того, якими книгами могли користуватися вчителі.

Помер Володимир Василькович у Любомлі 10 грудня 1288 р. Літописець, котрий намагався зобразити його як зразкового християнина, писав, що вмираючи князь звернувся до Бога. Навіть подається текст цієї молитви. А ще перед смертю князь роздав чимало своїх скарбів убогим людям.

У особі Володимира Васильковича маємо правителя, який розумів потребу в розбудові держави, зміцненні її соціальних та релігійно-культурних структур. У певному сенсі він випередив свій час і дійсно може вважатися любомудром – філософом, який не лише намагався пізнати сутність речей, а й втілювати своє знання в житті.

Уже йшлося, що автор-укладач Галицько-Волинського літопису іменує князя філософом, вказуючи на його книжність. Літописець розповідає, що князь звертався до біблійних книг. Наприклад, бажаючи

закласти нове місто (в даному випадку Каменець), читав Книги пророків. Цей уривок важливий для розуміння філософії князя і тому є сенс навести його повністю.

«... вложив, – пише літописець, – бог у серце князю Володимирові добрий намір: почав він собі думати, аби де за Берестієм поставити город. І взяв він Книги пророків, і, так собі в серці мислячи, сказав: «Господи боже! Сильний і всемогучий, що своїм словом все сотворяєш і лад усьому даєш! Що ти мені, господи, возвістиш, грішному рабу своєму, то на тім я стану».

І коли розгорнув він Книги, то випало йому пророцтво Ісайїне: «Дух господній на мені, і задля того він помазав мене, щоби благовістити убогим: він послав мене ізцілити скрушених серцем, возвіщати полоняникам, що їх одпустять, і сліпим, що вони прозріють; призивати пору господню сприятливу і день одплати бога нашого; утішити всіх плачучих; дати плачучим на Сіоні вість, [що] замість попелу [буде їм] помазання і радість, а одіж слави – замість духу скорботи; і назвуть їх племенем правди, насадженням господнім во славу [його]. І забудуть вони пустині віковічні, здавна запустілії, відновлять городи пусті, що пустували з роду [в рід]». І князь Володимир із сього пророцтва збагнув милість божу до себе, і почав він шукати місця придатного, де би поставити город, – бо ся земля опустіла була вісімдесят літ [тому], після Романа [Мстиславовича], а нині бог підняв її милістю своєю» [65].

На перший погляд, тут немає ніякої філософії. Володимир Василькович вдається до своєрідного «чаклування». Розкриває Книги пророків і сподівається знайти на розкритій сторінці відповідь на питання, чи варто закладати йому місто. Але не будемо поспішати з висновками. До речі, приблизно так само чинить і Володимир Мономах. Не знаючи, яке прийняти рішення, він звертається до Псалтиря й знаходить потрібні слова.

Описані дії Володимира Васильовича щодо заснування Каменця цілком вписуються в неоплатоністичну, християнсько-патристичну традицію. Так, Василій Великий вважав, що наш розум не здатний наблизитися до Бога, але Бог наближається до нашого розуму. Це робить можливим існування «божественних імен» – словесних означень, що даються в Священному писанні. Тобто Біблія розглядалася як закодований, символічний світ. Пізнаючи його, людина пізнає найвищу реальність, Бога, а також його волю. Отже, Біблія є актуальною книгою, яка постійно дає відповіді на життєві питання.

Такий погляд на Святе письмо панував на українських землях протягом тривалого часу. Наприклад, він притаманний Г. Сковороді. Біблія для українських книжників епохи Середньовіччя була книгою, яка допомагала орієнтуватися в тварному світі, пізнавати суть речей і наближатися до Бога. Це міг робити не кожен, а лише любомудр,

філософ, здатний «читати» цю книгу й розуміти її символіку. Таке прочитання й демонструє Володимир Василькович. Він хоче закласти новий град у спустошеній місцевості на півночі держави. Проте не знає, чи є на це божа воля. Якщо її немає – затія буде даремною. Тоді князь звертається до старозавітної Книги пророків. Чому до неї? Певно, через те, що, на думку давньоруських книжників, вона передбачала прийдешнє. І там князь знаходить слова, котрі видаються йому співзвучними ситуації, в якій перебуває він та його держава. У пророка Ісайї говориться про страждання людей. Але цим стражданням має прийти край і «збудують вони пустині віковічні» та «відновлять города пусті». Володимир Василькович хоче відродити города на Берестейщині, які лежали пустою з часів його діда Романа. Знайдені ним слова в пророка Ісайї видаються знаком того, що це варто робити.

У Галицько-Волинському літописі Володимир Василькович іменується філософом двічі. Перший раз у епізоді, коли до князя прибув посол від його двоюрідного брата Лева Даниловича, перемишлянський єпископ Мемнон. Той мав завдання вмовити Володимира Васильовича віддати Берестейщину. Мемнон, без сумніву, належав до освічених людей. І між ним та князем відбулося своєрідне інтелектуальне змагання. Удруге Володимир Василькович називається філософом у некролозі-панегірику. І в першому, і в даному випадку філософія означається як вміння трактувати Священне писання, «говорити ясно зі Святих книг».

Володимир Василькович не залишив після себе оригінальних праць. Принаймні про них нічого не говорить літописець. Можливо, деякі «вкраплення» в Галицько-Волинському літописі написані рукою цього князя. Та все ж варто говорити про певний філософський спадок Володимира Васильковича. Безсумнівно, його погляди знайшли вияв у Галицько-Волинському літописі. Це і розуміння історичних процесів, представлене в даному творі, і погляди на соціальні, політичні, релігійно-культурні, правові та етичні проблеми. Водночас Володимир Василькович, як зазначалося, був не просто мислителем, а практичним філософом.

Оскільки немає текстів, які б належали Володимирі Васильковичу, здійснити реконструкцію його поглядів дуже проблематично. Але не треба забувати, що про погляди деяких філософів (як античних, так і середньовічних) судимо на основі фрагментарних, часто вторинних свідчень.

То чому ми не повинні довіряти свідченням Галицько-Волинського літопису, що Володимир Василькович теж був великим філософом? Адже таким він сприймався сучасниками. І чому не реконструювати філософські погляди цього князя на основі зазначеного літописного зводу?

Релігійно-філософським кредом Володимира Васильовича, певно,

можна вважати передсмертну молитву, наведену в літописі. Проголошена в «межовий» для князя час, вона мала б відобразити його сутнісні погляди. Наведемо її текст, сподіваючись, що літописець адекватно передав сказане, або принаймні озвучив слова, які князь мав би сказати на смертному одрі. «Безсмертний боже! Хвалю тебе за все. Цар бо ти єси всім один, воістину ти подаєш усякому створінню все багатство [своє] їм на радість. Сотворивши бо світ сей, ти дбаєш, дожидаючи душ, яких ти послав, щоби тим, які добре життя прожили, воздати честь, яко бог, а тих, що не підкорилися твоїм заповідям, оддати до суду. Весь бо суд праведний – од тебе, і життя безконечне – од тебе, ти благодаттю своєю милуєш усіх, що приходять до тебе» [66].

Спробуємо розшифрувати цю молитву. Звісно, вона не суперечить християнству й не пропонує чогось оригінального. Однак в межах християнської доктрини є певні можливості для власного розуміння-інтерпретації, зміщення акцентів. У цій молитві відчутні неоплатонічні мотиви. Бог трактується як «всім один», єдина найвища реальність. Це відповідає християнській догматиці. Але в умовах давньоруських реалій, коли ще сильні були елементи язичництва і в свідомості людей зберігалися політеїстичні уявлення, неоплатонівський монотеїзм був явищем відносно новим.

Бог, в уявленні Володимира Васильковича, не лише сотворив світ. Він продовжує його творити, подає «усякому створінню все багатство [своє] їм на радість», як і Єдине-Благо неоплатоніків. Бог є джерелом добра й постійно творить добро. Хоча сам видимий світ для Володимира Васильковича є непостійним, змінним. У літописі зазначається, що князь любив бесідувати з єпископами та ігуменами словами із Святих книг «про життя світу сього тлінного» [67]. Реальний світ сприймався ним, радше, негативно. Можна припустити, що він, як і неоплатоніки, пов'язував цей негативізм із матеріальністю. Чи не звідси майже байдуже ставлення князя до матеріальних благ, готовність поділитися з бідними своїм багатством?

Водночас Бог, обдаровуючи добром усі свої творіння, виступає і як вищий моральний судія. Він посилає в світ створені ним душі. Останні, втілюючись у людей, можуть творити добро або, навпаки, зло. Тут знову простежується неоплатонівська ідея: душі – це останні нематеріальні творіння Єдиного-Блага, вони знаходяться на межі ідеального й матеріального світів. Душам, що прожили праведне життя, Бог воздає честь, а тих, які «не підкорялися його заповідям», судить. Отже, справжній сенс життя людини в тому, щоб прожити благочестиве, праведне життя, яке полягає в слідуванні Божим заповідям. Інша річ, що не кожен ці заповіді уміє знаходити на сторінках Святих книг й «розшифрувати» їх. Вище говорилося, що Володимир Василькович сприймав Біблію як книгу, в якій є відповіді на всі (чи майже на всі) питання. Та й у світі, вважав він, присутні божественні символи – треба

лише вміти їх прочитати.

Подібне світобачення виражене в Галицько-Волинському літописі, де проводиться думка, що Бог, як найвищий судія, посилає людям кару за їхні гріхи. Тому кара – своєрідний знак, сигнал, і людина повинна зробити висновки щодо своєї гріховності.

Уже в першій частині Галицько-Волинського літопису, яка все таки редагувалася за часів Володимира Васильовича або незадовго після його смерті, зустрічаємо думку, що Бог (чи божественні сили) карають людей за гріховні дії. У літописі спеціально акцентується увага на релігійності князів. Показовою є оповідь про поїздку князя Данила Романовича на прощу до Жидиченського монастиря під Луцьком. Там, у монастирській обителі, князь свідомо відмовляється оволодіти містом, хоча може це зробити. Його відмова викликана тим, що він приїхав з іншою метою – помолитися в монастирі. Якби вчинив інакше, його б чекала божа кара [68]. Така логіка міркувань часто простежується в літописі.

Перед битвами, важливими справами князь Данило та його брат Василько моляться, звертаються за допомогою до Бога, Богородиці, святого Михайла. І, відповідно, Бог та святі угодники допомагають князям. Наприклад, описуючи похід угорського короля Бели на Галичину в 1230 р., літописець говорить, що «Данило молив бога», і Бог «ізбавив» його від руки сильних. На угорців «наслав був Бог... кару і ангел побивав їх». Закінчується оповідь висновком, що «Данило за божою волею вдержав город свій Галич» [69].

Саме благочестивість, молитви Данила є запорукою його успіхів. Бог віддає йому місто Дорогичин, оберігає Холм від безбожних татар і т. ін. [70]. Перед зустріччю з Батиєм Данило спеціально заїжджає до Києва у Видубицький монастир в храм архистратига Михаїла, скликає чорноризців і вони моляться за те, щоб князь «од бога милість дістав». Поїздка Данила до татар загалом виявилася успішною і це трактується в тому сенсі, що Бог «спас його» [71].

Дієвість молитви показана на прикладі порятунку Луцька від нашестя татарських військ Куремси в грудні 1257 р. У той час Данило й Василько, не маючи змоги протистояти нападникам, разом зі своєю дружиною помолитися Богу. І «коли Куремса стояв біля Луцька, сотворив Бог чудо велике. Луцьк був неукріплений і збіглося у нього багато людей. А був холод і вода велика. І коли він, [Куремса], прийшов до Луцька, то не міг перейти [ріку Стир]. Він хотів міст захопити, але городяни одрубали міст. Він тоді пороки поставив, намагаючись одігнати [їх], але бог чудо вчинив, і святий Іоан [Златоустий], і святий Микола [Мирлікійський]: знявся ж такий вітер, що коли порок вергав камінь, то вітер повернув каменя на них, [татар]. Вони все одно далі метали на них, [городян], і зламався силою божою порок їхній. І, не досягнувши нічого, вернулися

вони в сторони свої, тобто в поле» [72].

Отже, для авторів літопису людина може знаходитися в контакті з вищими силами – Богом, святими угодниками. Якщо вона веде себе благочестиво, молиться, то отримує від них благодіяння.

Як кара за гріхи християн, трактуються наїзди татар на руські землі. Коли ведеться мова про битву під Калкою, літописець говорить, що «за гріхи наші руські полки було переможено» [73]. Навала татарських полчищ порушувала традиційне життя давньоруського суспільства, породжувала розгубленість у людей. У таких умовах деякі книжники зверталися до есхатологічних творів. Це допомагало їм осмислювати трагічні події, долати страх.

Однак коли звертаємося до Галицько-Волинського літопису, то тут при описі татарської навали не зустрічаємо есхатологічних моментів, відомих за іншими літописами. Очевидно, на Волині, яка не зазнала спустошень ординців, татарська експансія не сприймалася так трагічно. Автори Галицько-Волинського літопису трактували цю подію не як кінець світу, а лише як страшну кару. Щоправда, Бог карає не лише русичів, а й татар. Так, у розповіді про похід татарських ватажків на Угорщину літописець зазначає, що хан Телебуга не міг пройти через Карпати, його довго водив «гнів божий». Зрештою хан змушений був покинути гори, «осоромлений богом» [74].

Божа кара за гріхи може поширюватися не лише на спільноти людей, а й на окремих індивідів. Так, бездітний Володимир Василькович каже: «Бог бо не дав мені своїх родити за мої гріхи» [75].

Загалом у другій частині Галицько-Волинського літопису більш відчутними є песимістичні мотиви. На відміну від частини першої, де часто звучить думка, що молитва – запорука успіху, тут більше йдеться про покарання людей за їхні гріхи.

Говорячи про злодіяння людей, літописці часто ведуть мову про втручання диявола. Наприклад, розповідаючи про смерть литовського князя Войшелка, літописець робить такий висновок: «...а диявол, споконвіку не хотючи добра роду людському, вложив у серце Левові [злий намір], і вбив він Войшелка од зависті...» [76]. У іншому місці читаємо ще таке: «А потім вложив диявол ненависть у серце обох Сомовитовичів, у Кондрата і в Болеслава, і стали вони ворогувати межі собою і воюватися» [77].

Людина ж має уникати диявольських спокус і творити добро. Звідси акцентуація уваги в літописі на благодіяннях Володимира Васильковича. І об'єктом цих благодіянь є не лише «ближні» (жінка, прийомна дочка, родичі, найближче оточення), а й «дальні» (піддані його держави і навіть вороги).

На сторінках літопису не раз говориться про високогуманне

ставлення князя до своєї жінки. Турбується він навіть про прийомну дочку Ізяславу, яку взяв ще зовсім маленькою і любив її, як рідну.

Перед смертю, як зазначалося вище, Володимир Василькович роздав частину своїх багатств бідним людям. Літописець спеціально звертає на це увагу. І вважає, ніби князь навчився благодіянь, читаючи біблійні тексти. «Ти ж бо, – пише він, – чув був слово господнє до Навуходносора-царя: «Порада моя нехай буде вгодна тобі, гріхи твої ти милостинями очисти і неправди твої – щедротами [для] нищих». Почувши його, ти, о достойниче, ділом завершив почуте: просяним – подаючи, нагих – одягаючи, спраглих і голодних – насищаючи, болящим – усяку підмогу посилаючи, боржників – викуповуючи, рабів – визволяючи. Твої бо щедроти і милості й нині в людях споминаються, а тим паче – перед богом і ангелами його. Через неї ж, вельми улюблену богом милостиню, ти й велике уповання маєш на нього, яко істинний раб Христов. Помагає мені [Іаков], словами кажучи: «Милість хвалиться на суді», «милостиня мужа, як печать, із ним». Та віриш самого господа глагол: «Блаженні милостивії, бо вони помилувані будуть» [78]. Ще в одному місці літописець говорить: «Радуйся, учителю наш і наставнице благочестя! Ти правдою був одягнений. А силою перепоясаний, і милостинею, яко гривнею, оздобою золотою, красуючись, ти істиною обвитий, розумом увінчаний! Ти був, о преславна голово, нагим одіянням, ти був голодним кормитель і спраглим утробам освіження, удовицям помічник, подорожнім пристанище, беззахисним захист, зобиджуваним заступник, убогим збагачення, чужинцям притулок. За ці добрі діла [та] інші ти нагороду дістаєш на небесах – блага, що їх бог уготував тим, які люблять отця і сина і святого духа» [79].

Правда, наведені місця – це частина дещо вільної, переосмисленої цитати із «Слова про закон і благодать». Незважаючи на такий «плагіат», літописець, очевидно, вважав, що дані слова цілком підходять для характеристики діянь Володимира Васильковича. Загалом для середньовічних текстів притаманне було свідоме чи несвідоме використання цитат, сталих зворотів, мовних штампів тощо. Значною мірою це визначалося освітньою практикою заучування стандартного набору авторитетних текстів, передусім біблійних.

Щодо роздачі милостині, на яку звертається увага в наведеній цитаті, то вона в давньоруській літературі розглядалася як одна з найвищих чеснот. Реально ж ідея милостині мала не лише релігійно-етичний, а й соціальний аспект. В умовах воєнної та політичної нестабільності, коли населення Волинської держави зазнавало постійних розорень (від татар, литовців, поляків, ятвягів), роздача князем милостині покращувала становище простих людей, давала можливість їм виживати в непростих умовах. У кінцевому рахунку князівська милостиня сприяла соціальній стабільності в державі.

Гуманне ставлення Володимира Васильковича виявляється не лише до рідних, підданих, а навіть до ворогів. Коли у 1279 р. до нього прийшли ятвяги, в яких був голод, і почали просити, щоб князь продав їм хліба, він не відмовив [80]. На фоні тогочасних жорстких відносин, які існували між русичами й ятвягами, цей вчинок видається незвичним і воістину людяним.

Проте людяність, доброта Володимира Васильковича не є нерозбірливою. По відношенню до певних людей він готовий діяти жорстко, не йдучи їм на зустріч. Це виявилось в ставленні до двоюрідного брата Лева. Князь, певно, вважав, що цей його родич піддається спокусам диявола й чинить зло. Саме в такому сенсі потрактоване в Галицько-Волинському літописі вбивство Левом Войшелка. Володимир Василькович також говорить про гордість Лева та його сина Юрія [81]. А гордість, гординя в системі християнських цінностей сприймалися негативно. Тому Володимир Василькович передає своє князівство більш спокійному та конструктивному Мстиславу, очевидно, вважаючи, що його дії є більш відповідними християнській моралі і що цей князь зуміє забезпечити нормальне функціонування його держави.

Лад, порядок у державі, соціальна стабільність виступали для Володимира Васильковича важливими суспільними цінностями. Князь-філософ вважав, що в соціальному житті мають діяти правила, закони. У певному сенсі його можна вважати носієм ідеї правової держави. Він виступав за чітке виконання домовленостей. У деяких випадках намагався їх письмово оформлювати і навіть визначити гарантів договорів. Можливо, основи такої правової свідомості формувалися ще за часів його діда, Романа Мстиславовича. Останньому, як зазначалося вище, приписували створення проекту системи правил, які б регулювали політичні відносини між давньоруськими князями й питання успадкування київського престолу.

Характеризуючи філософські погляди Володимира Васильковича, можемо констатувати, що вони знаходилися в руслі християнського неоплатонізму. Бог, вважав князь, постійно творячи світ, посилає туди добро, дає людям знаки, як себе поводити. Світ сповнений цих божественних знаків. Символічним світом виступають також Святі книги, в яких «зашифрована» божественна воля. Справжній мудрець, філософ має навчитися читати й розуміти як знаки природи, так і символіку Святих книг. Його місія – пояснити божу волю «ясними словами» й втілювати її в життя. Це втілення, яке теж філософія, виражається в моральній поведінці, зокрема, в діяльній любові до людей, різноманітній допомозі їм, в уникненні диявольських спокус, зла.

Звісно, така філософія після епохи Просвітництва видається чимось відсталим, не вартим уваги. Проте слід пам'ятати, що вона

існувала задовго до Просвітництва. Та й чи в усьому просвітники-раціоналісти були праві? І чи не володіли їхні попередники істинами, які важко зрозуміти з позиції раціоналістичного підходу?

У плані культурному, в т.ч. й філософському, українські землі в період Середньовіччя не поступалися Західній Європі. Навпаки, можна говорити про певні наші переваги. Ми, на відміну від більшості західноєвропейців, користувалися на рівні елітарної культури мовою, яка суттєво не відрізнялася від мови розмовної. Це давало кращі можливості для культурної комунікації. Тому книжність, філософія були в нас поширеним явищем. Книжниками виступали не лише представники духовенства, а й світські правителі (наприклад, князі Володимир Мономах, Володимир Василькович). Відомий факт, що Реймське Євангеліє було перевезене до Франції з Русі Ганною Ярославівною, дочкою київського князя Ярослава Мудрого. І саме цю книгу французи використовували при коронації своїх королів. Уже це багато про що говорить.

Проте, в силу певних обставин як зовнішньополітичного, так і культурного характеру, Київська Русь з середини 13 ст. опинилася в стані тривалої стагнації – якраз у той час, як Західна Європа почала інтенсивно розвиватися. Варто також враховувати, що чимало пам'яток Київської Русі не дійшло до нашого часу. Тому зараз важко відтворити цілісну картину давньоруської культури.

Примітки

1. Історія української філософії. Хрестоматія. – Львів, 2004. – С.59.
2. Там само.
3. Овчінніков В. Історія книги. Еволюція книжкової структури. – Львів: Світ, 2005. – С.109.
4. Цит. за: Брайчевський М. Походження слов'янської писемності. – К., 2002. – С.121; див. також: Лавров П.А. Матеріали по истории возникновения славянской письменности. – Л., 1930. – С. 12.
5. Овчінніков В. Історія книги. Еволюція книжкової структури. – С.109.
6. Фрис В. Історія кириличної рукописної книги в Україні. – Львів, 2003. – С.42, 59.
7. Історія української філософії. Хрестоматія. – С.60.
8. Dupkala R. Pierwsza «definicja» filozofii w języku Słowian // Filozofia w kulturach krajow słowiańskich. – Rzeszow, 2007. – S.37-42.
9. Gil A. Prawosławna eparchia Chelmska do 1596 roku. – Lublin-Chelm, 1999. – S.47-48.
10. Ангелов Б. Св. Кирил и Методий в славянските печатни книги от ХУ-ХУІІ в. // Хиляда и сто години славянска писменост (863-1983). – София, 1983. – С.359-375.
11. Милев А. Старобългарските жития на Константина-Кирила Философа // Българистика и българисти. – София, 1981. – С.33.
12. Київ в історії філософії України. – К., 2000. – С.22.
13. Про «Збірник царя Симеона» див.: Пейчев Б. Философский трактат в Симеоновом сборнике. – К., 1983.
14. Бычваров М.Д., Горский В.С. Характер и основные направления взаимосвязи философских культур древней Руси и Болгарии // У истоков общности философских культур русского, украинского и болгарского народов. – К., 1983.
15. Ватев Й. Същност и произход на «битието» според «Шестоднев» на Йоан Екзарх // Философска мисъл. – 1980. – Кн.8. – С.91-97.
16. З текстом «Євангелія Іоанна» можна ознайомитися в збірнику: Гностики. – К., 1996.
17. Про богумільство більш детально див.: Ангелов Д. Богомилство в България. – София, 1980.
18. Літопис руський. – К., 1989. – С.15.
19. Там само. – С.52-60.

20. Там само. – С.208.
21. Там само. – С. 442.
22. Київ в історії філософії України. – С.26.
23. Бычваров М.Д., Горский В.С. Характер и основные направления взаимосвязи философских культур древней Руси и Болгарии. – С.10-11.
24. Бондар С.В. Философско-мировоззренческое содержание «Изборников» 1073 и 1076 годов. – К., 1990. – С.117-118.
25. Літопис руський. – С.66.
26. Фрис В. Історія кириличної рукописної книги в Україні. – С.42, 59.
27. Єфремов С. Історія українського письменства. – К., 1995. – С.75.
28. Історія української філософії. Хрестоматія. – С.25-26.
29. Про Ізборники див.: Бондарь С. Философско-мировоззренческое содержание «Изборников» 1073 и 1076 годов. – К., 1990.
30. Чижевський Д. Філософські твори: У чотирьох томах. – К., 2005. Т.II. – С.44.
31. Про «Бджолу» та її переклад див.: «Бджола» - унікальна пам'ятка філософсько-світоглядної думки Русі-України // Хроніка-2000. – 1995. - №1. – С.59-79.
32. Щурат В. Українські джерела до історії філософії // Хроніка-2000. – К., 2000. – В.37-38. – С.130.
33. Про «Толкову палею» див.: Пелешенко Ю. Українська література пізнього Середньовіччя (друга половина XIII – XV ст.): Джерела. Система жанрів. Духовні інтенції. – К., 2004. – С.31-32.
34. Літопис руський. – С. 95.
35. Розов Н.Н. К вопросу об участии Иллариона в начальном летописании // Летописи и хроники. Сборник статей. – 1973. – М., 1974. – С.31-36.
36. Никольский Н.К. Материалы для повременного списка русских писателей и их сочинений (X-XI вв.). – С.-Петербург, 1906. – С.77-90.
37. Текст «Слова про Закон і благодать» у перекладі сучасною українською мовою В.Крекотня див.: Іларіон Київський. Слово про закон і благодать // Українська культура: історія і сучасність. – Львів, 1994. – С.422-442.
38. Про «Києво-Печерський патерик» та його текст див.: Абрамович Д. Києво-Печерський патерик. – К., 1991.
39. Києво-Печерський патерик. – Львів, 2001. – С.39-40.
40. Там само. – С.144-150.
41. Про Никифора та його погляди див.: Безобразова Н.В. Послание митрополита Никифора // Известия Отделения русского языка и словесности Академии наук. – 1898. – Т.3. – Кн.4; Громов Н.В. Об одном памятнике древнерусской письменности XII в. // Вестник Московского университета. Сер. УИ. Философия. – 1975. - №3.
42. Текст «Повчання» Мономаха в перекладі на сучасну українську мову Л.Махновцем див.: Літопис руський. – С.454-464.
43. Про проект політичного договору, запропонованого князем Романом Мстиславовичем, див.: Кралюк П.М. Идея политического объединения Руси. «Слово о полку Игореве» и проект государственного устройства Романа Волынского // «Слово о полку Игореве» и мировоззрение его эпохи. – К., 1990. – С.117-122.
44. Про Кирила Туровського та його твори див.: Еремін І.П. Литературное наследие Кирилла Туровского // Труды отдела древнерусской литературы. – 1955. – Т.XI; Мельнікау А.А. Кірыл, епіскап Туровски. – Мінск, 1997; Франко І. Притча про сліпця і хромця (причинок до історії літературних взаємин Старої Русі) // Зібрання творів: У 50 т. – К., 1982. – Т.35.
45. «Моління Данила Заточника» в перекладі сучасною українською мовою В.Крекотня див.: Антологія української поезії. – К., 1984. – Т.I: Українська доживтна поезія. Твори

поетів XI-XIII ст. – С.27-34.

46. Про Климента Смолятича див.: Никольский Н. К. О литературных трудах митрополита Климента Смолятича, писателя XII в. — С.-Петербург, 1892; Лавровский Л. Я. Послание митрополита Климента Смолятича к Фоме, смоленскому пресвитеру как историко-лит. памятник XII в. — Смоленск, 1894; Пестров Н. О духовном просвещении в древнекиевской Руси // Архив Харьковского историко-филологического общества. — 1909. — Т. XVIII; Назарко І. Митрополит Клим Смолятич і його послання // Праці літературознавчої комісії Наукового Товариства імені Шевченка. — Філадельфія, 1952. — Т. 2; Гранстрем Е. Э. Почему митрополита Климента Смолятича называли «философом» // Труды отдела древней русской литературы. — 1970. — Т. XXV.
47. Громов М.Н., Козлов Н.С. Русская философская мысль X-XVII веков. — М., 1990. — С.280.
48. Літопис руський. — С. 208.
49. Про Зарубський монастир див.: Грушевський М. Історія України-Руси. — К., 1992. — Т.II. — С.281-282.
50. Про боротьбу за Київську митрополію і участь у цій боротьбі Климента Смолятича див.: Грушевський М. Історія України-Руси. — К., 1993. — Т.III. — С.262-266; Толочко П.П. Нащадки Мономаха. — К., 1972. — С.60-67.
51. Літопис руський. — С.208.
52. Там само. — С. 211-215.
53. Там само. — С. 225.
54. Кучинко М. Володимир середньовічний. — Луцьк, 2006. — С.30-31.
55. Літопис руський. — С.275.
56. Там само. — С. 285.
57. Історія української філософії: Хрестоматія. — С.40.
58. Про практику читання вголос див.: Мак-Люен М. Галактика Гутенберга. Становлення людини друкованої книги. — К., 2001. — С.151 та ін.
59. Історія української філософії: Хрестоматія. — С.40-41.
60. Там само. — С. 41.
61. Там само.
62. Там само.
63. Там само. — С.42.
64. Про князя Володимира Васильковича і його культурну діяльність більш детально див.: Крालюк П. Філософ на троні // Волинь. — Луцьк, 2008. — №10. — С.59-126.
65. Літопис руський. — С.429-430.
65. Там само. — С.444.
66. Там само. — С.443.
67. Там само. — С.383.
68. Там само. — С.387.
69. Там само. — С.389, 399, 402, 403.
70. Там само. — С.405-406.
71. Там само. — С.418.
72. Там само. — С.381.
73. Там само. — С.435.
74. Там само. — С.438.
75. Там само. — С.427.

76. Там само. – С.432.
77. Там само. – С.433.
78. Там само. – С.447.
79. Там само. – С.431.
80. Там само. – С.438.
81. Там само.

Рекомендована література

- Абрамович Д. Києво-Печерський патерик. – К., 1991.
- Бондар С.В. Философско-мировоззренческое содержание «Изборников» 1073 и 1076 годов. – К., 1990. – С.117-118.
- Історія української філософії. Хрестоматія. – Львів, 2004.
- Київ в історії філософії України. – К., 2000.
- Кралюк П. Філософ на троні // Волинь. – Луцьк, 2008. – №10. – С.59-126.
- Літопис руський. – К., 1989.

Питання для самоконтролю

1. Яку роль відіграли просвітителі Кирило й Мефодій у становленні православно-слов'янської філософської традиції?
2. Як у культурі Київської Русі трактувалося поняття «філософія»?
3. Які перекладні візантійські тексти сприяли становленню й розвитку філософської культури Київської Русі?
4. Які оригінальні тексти давньоруської культури ми вважаємо філософськими і чому?
5. Які філософські ідеї зустрічаються в оригінальних давньоруських текстах?
6. У чому особливості філософських поглядів Климента Смолятича?
7. Чому давньоруські книжники вважали князя Володимира Васильковича філософом?

РОЗДІЛ 6. ФІЛОСОФСЬКА КУЛЬТУРА УКРАЇНИ В ПЕРІОД «ТЕМНИХ ВІКІВ»

6.1. Перекладна література

З кінця 13 ст. на теренах Київської Русі спостерігалися тенденції культурного занепаду. Однією з причин цього була монгольська навала. Хоча даний чинник не варто перебільшувати. Адже князівства-держави, що творили політичну систему Київської Русі, продовжували зберігатися. Але тепер на них впливали ординські правителі. Деякі колишні політичні й культурні центри втратили своє значення. Зокрема, це стосувалося Києва.

Правда, з'явилися нові культурні осередки. Такими, наприклад, стали деякі західні міста – Володимир на Волині, Галич, Холм, Львів. Тут пишуться літописи, переписуються літургійні книги, твори релігійно-філософського спрямування. Правда, в 14-15 ст. не виникло фундаментальних літописних зводів типу «Повісті минулих літ», «Київського» чи «Галицько-Волинського літопису». Не дивно, що ці часи через відсутність таких хронографічних пам'яток «губляться у темноті». Щодо літератури, твореної в «темні віки», то вона загалом поступалася тій літературі, яка з'явилася в період Київської Русі. А українські землі втратили культурне лідерство в православно-слов'янському світі.

Помітними політичними й релігійно-культурними осередками стали міста Північно-Східної Русі – Володимир на Клязьмі, Твер, пізніше Москва, куди в 1325 р. був перенесений двір київського митрополита. Після монгольської навали київські митрополити практично не жили у Києві. А це свідчило, що місто втратило своє значення як релігійно-культурного центру.

Незважаючи на вказані проблеми, культурне життя не припинилося. Перекладаються й переписуються нові збірники, що склалися зі статей риторично-учительського та екзегетичного характеру. Це – «Ізмарагд», «Златая цеп», «Златая матиця», «Златоуст».

«Ізмарагд» об'єднував низку слів та повчань, що мали переважно релігійно-етичний характер. При укладенні багатьох з них використовувалися твори отців церкви – Василя Великого, Єфрема Сирина, Євсевія Олександрійського, Іонна Златоуста, а також тексти киеворуського походження – Феодосія Печерського, Кирила Туровського, чимало було запозичено з Ізборника Святослава 1076 р.

Починався «Ізмарагд» «Стословцем Геннадія, патріарха Цареграда», де викладалися основні догмати християнського віровчення. Далі йшли слова про «книжне читання». У них не лише зустрічаємо похвалу книгам, а й міркування про читання святих книг як шлях до спасіння. Деякі тексти збірника присвячено оспівуванню християнської доброчинності та засудженню гріхів. Зокрема, прославляються богобоязнь, смиренність, тверезість, щедрість, правдивість, працьовитість, засуджуються плотолобство, гнів, злодійство, пияцтво, лінь, заздрість тощо. Велася мова й про родинні стосунки («Про жінок добрих і злих»), виховання дітей («Про покарання чад»), про ставлення до слуг («Як належить утримувати челядь»). Були статті, в яких пояснювалися літургійні питання, тлумачилися сни, дні тижня тощо.

Збірник «Златая цепь» мав енциклопедичний характер, що складався з різноманітних перекладів, окремих оригінальних повчань, уривків з патериків, хронографів, постанов вселенських соборів, богословських статей, відомостей з природознавства. Були тут і твори дидактичного характеру.

У 15 ст. на східнослов'янських землях склався збірник «Злата матиця», куди входили повчання, життя та легенди. У передмові до книги читач порівнювався зі здобувачем перлів, що спускається на глибину морську.

Приблизно в той самий час в Україні був укладений «Маргарит» – збірник творів Іоанна Златоуста. До нього ввійшли тексти екзегетичні, догматично-полемічні, а також моралістичного й аскетичного спрямування. Даний збірник користувався чималою популярністю. Не випадково його надрукували в Острозі в 1595 р.

Ще одним збірником, де використовувалися твори зазначеного візантійського автора, став збірник «Златоуст». До його складу ввійшли також твори слов'янських авторів, зокрема, Кирила Турівського, Климента Охридського й ін. Статті «Златоуста» розташовувалися в хронологічному порядку річного літургійного кола. Це давало можливість використовувати збірник під час церковних відправ і сприяло його поширенню. Перше друковане видання «Златоуста» вийшло в Почаївській уніатській друкарні в 1795 р.

Окрім названих збірників, до репертуару православно-слов'янської книжності входили й інші книги, які не дійшли до нашого часу. Збереглися лише назви деяких з них – «Жемчуг», «Глубина», «Бісер», «Криниця». Очевидно, вони, як і вищезгадувані збірники, намагалися дати якомога більше вичерпних відповідей на всі випадки тодішнього релігійного й світського життя. На думку дослідників, продукування подібної літератури свідчило про стагнацію українського письменства «темних віків», оскільки нічого принципово нового не створювалося [1]. Частково погоджуючись з такими міркуваннями, нагадаємо, що для тих часів не «нове», а «старе» виступало цінністю. Постійне

репродукування «старого» було важливим чинником функціонування культури. Тому переклади творів візантійських авторів, укладання та переписування зазначених збірників відігравали важливу роль у збереженні та розвитку культури елітарної, в т.ч. й філософської.

6.2. Повчальна література. Творчість Серапіона, митрополита Кирила й Петра Ратенського

Однак неправильно представляти період «темних віків» як такий, коли взагалі була відсутня оригінальна писемність на українських землях. Порівняно з попередніми часами вона виглядає більш скромно. Водночас у ній бачимо зміщення акцентів. Велика увага починає приділятися есхатологічним мотивам, гріховності людей та божій карі за ці гріхи. Звісно, вказані мотиви були присутні і у візантійській, і у давньоруській літературі. Однак монгольська навала актуалізувала їх, загострила на них увагу, що й відобразилося в творах письменників початкового періоду «темних віків».

Одним із перших представників цього письменства варто вважати Серапіона (? – 1275) [2]. Його часто у літературі іменують Серапіоном Володимирським, оскільки в кінці життя він став єпископом у м. Володимирі-на-Клязьмі. Правда, на єпископській кафедрі цього міста Серапіон перебував лише близько року. Основна частина його життя пов'язана з українськими землями, зокрема, Києво-Печерським монастирем, де він був архимандритом. Серапіон пережив монгольську навалу, руйнування завойовниками Києва, що, зрозуміло, не могло не відбитися на його творах.

Літописець характеризував даного автора як «дуже вченого в божественному писанні» [3]. Після себе Серапіон залишив п'ять «слів». Головними мотивами цих творів є страх перед гнівом божим, каяття за гріхи, повернення божої ласки шляхом дотриманням християнської моралі тощо. Хронологічно вказані твори співпадають з часом написання Галицько-Волинського літопису. Однак для останнього притаманний «світський», «рицарський» стиль, загалом оптимістичний погляд на світ. Навіть описуючи трагічні події (битву на Калці, спустошення монголами руських земель), літописець не використовує есхатологічні мотиви. Інше маємо в Серапіона.

Він змальовує світ, сповнений гріхом: «...Заздрість збільшилася, злоба примножилася, величання піднесло розум наш, ненависть на друзів вселилася в серця наші, ненаситність маєтків заволоділа нами...», «...ще маємо відступитися скверних і немилостивих суддів, кривавого насильства та будь-якого грабунку, вбивства, розбою і нечистого прелюбодіяння... сквернослов'я, обману, наклепу...» [4]. Все це Серапіон характеризує як «сатанинські справи». Постійно закликає паству до каяття, оповідає про свої багаторазові нагадування покинути злі звички. Однак відчуває марність такої праці. Люди не змінюються і далі продовжують жити в гріхах. Посилаючись на Євангеліє, Серапіон віщує кінець світу, ознаками якого є землетрус, затемнення сонця і місяця. Помітне місце в творчості цього автора займає засудження різноманітних пережитків язичництва, які, очевидно, залишалися дуже сильними. Він трактує їх як гріхи, за які обов'язково має наступити суворя кара.

Зазначені теми, мотиви, притаманні творчості Серапіона, знаходимо в творах його наступників – ієрархів Київської митрополії. У 1270 р. на прохання київського митрополита Кирила болгарський деспот Яків-Святослав надіслав слов'янський переклад «Номоканону», який взяли за основу місцевої редакції Кормчої книги і який вплинув на рішення Володимирського архієрейського собору 1274 р. Підсумком зазначеного церковного зібрання стало «Правило Кирила, митрополита руського». Про цього ієрарха відомо, що він був ставлеником Данила Галицького і, можливо, походив з Галичини. У вступі до «Правила» спочатку висловлюються міркування щодо промислу божого. Говориться, що зараз для вірних відкриті церковні правила і їх треба дотримуватися. Нехтування даних правил стало причиною божої карі у вигляді ворожої навали. У тексті з'являється опис наслідків цього: «Чи не розсіяв Бог нас по лицю землі? Чи не завоювали наші гради? Чи не впали наші сильні князі, пронизані мечем? Чи не попали у полон чада наші? Чи не запустіли святі божі церкви? Чи не мучимося ми усяк день від безбожних і нечистих поган?» [5].

У «Слові та повчанні до попів», яке приписується Кирилу, звертається увага на особливу місію священників. Вони стоять «біля престолу господнього», є посередниками між Богом та людьми, мають піклуватися за паству, наставляти її на путь істинний. Автор закликає берегтися гріхів – пияцтва, ненажерливості, сварок, пихи, багатослів'я, люті, брехні, скнарості, немилосердя, ненависті, заздрості та інших сатанинських справ [6].

Продовжувачем цієї тенденції в давньоруській книжності виступав Петро Ратенський, митрополит київський, якого незадовго після смерті проголосили святым. Він народився на Волині – про це говорить його «Житіє» [7]. Точна дата народження не відома. Але можна припустити, що це були 70-ті рр. 13 ст. – якраз той час, коли у краї правив князь-філософ Володимир Василькович, який приділяв велику увагу питанням культури. Петро Ратенський мав можливість отримати непогану освіту. Судячи з усього, він походив із заможної та культурної родини. У віці семи років майбутній митрополит починає «вчитися книгам», а в дванадцять іде в монастир, де навчається іконопису. З часом стає

відомим іконописцем. З його іменем дослідники пов'язують розвиток іконопису на Волині. Петро Ратенський навіть вважається основоположником московської школи іконопису; дослідники дотримуються думки, ніби він сприяв проникненню західноукраїнських впливів у російське образотворче мистецтво [8]. Деякий час Петро був настоятелем Спасо-Преображенського монастиря на річці Раті, а після смерті київського митрополита Максима (близько 1305 р.) галицько-волинський князь Юрій Львович посилає Петра до Константинополя як кандидата на галицького митрополита. Цей князь сподівався заснувати самостійну Галицьку митрополію.

Проте константинопольський патріарх Афанасій у 1308 р. висвятив Петра Ратенського на митрополита київського і всієї Русі. Цього року нововисвячений владику відвідав Київ, Галичину. Наступного переїхав до Володимира-на-Клязьмі, але там до нього вороже поставився місцевий князь Михайло Ярославович. Однак митрополиту вдалося утвердити свою владу в цьому місті. Далекі не останню роль у цьому відіграла підтримка Петра з боку хана Золотої Орди Узбека. Підтримував його й московський князь Юрій Данилович. Тому митрополит часто бував у Москві. Тут він помер у 1326 р. З того часу осідок київського митрополита був перенесений до Москви.

Петро Ратенський не лише належав до талановитих церковних адміністраторів. Після себе він залишив певний культурний спадок – не лише іконописні роботи, а й літературні твори. До нас дійшло шість його послань. Хоча їх могло бути й більше. У «Поученні смиренного Петра, митрополита київського й усієї Русі, ігуменам, попам та дяконам» автор закликав представників духовенства бути прикладом для своєї пастви, піклуватися про неї, проїнятися смиренністю і не чинити непристойних справ. Усі думки підтверджувалися біблійними цитатами. Також закликав пастирів шанувати й читати святі книги.

Митрополит часто в своїх посланнях звертався до етичної проблематики, засуджував гріховну поведінку. Уявляв світ таким, що сповнений «неізреченої» краси. Але цю красу хочуть зіпсувати «сатанинські діла». До них відносив ідолослужіння, обман, гнів, заздрість, злість, ненависть, розбої, татьбу, об'їдання, пияцтво, образи, бісівські пісні й танці, хуління, срамослів'я, волхвування (чарівництво), вбивство дітей, гордість, обман, порушення клятви.

Послання Петра Ратенського мали на меті зорієнтувати паству на відповідний тип поведінки. Митрополит закликав вести поміркований спосіб життя, уникати гріхів, часто звертав увагу на пережитки язичництва, засуджував тих, хто дотримується ідолослужіння. Петро Ратенський ввів правило, яке забороняло священикам-вдівцям повторно одружувалися; тепер ці клірики після смерті дружин мали йти в монастир. Це ніби повинно було стримувати їх від гріховних учинків. У «Поученні» до великого князя Дмитрія Петро нагадував про кару божу для тих, хто чинив гріхи й не кається. Також там говорилося про необхідність шанувати традицію [9].

За свідченням «Житія» Петра, митрополит, знаючи про наближення смерті, роздав своє майно жебракам, священикам, ченцям і черницям, «всім церковникам та домочадцям». Тобто завершив шлях благочестивим християнином – так само, як князь Володимир Василькович, про якого йшлося вище.

Отже, повчальна література «темних віків», подібно до давньоруської літератури попереднього періоду, звертала увагу на етичну проблематику, котра, зрозуміло, осмислювалася в християнському контексті. Давньоруські книжники були переконані в тому, що діяння людини (добрі і злі) оцінюються Богом, який, у свою чергу, за гріхи карає людей. Література «темних віків» робила акцент на гріховності світу. У цьому ключі осмислювала трагічні події, пов'язані з монгольською навалою, що розглядалися як кара за гріхи. Тому моральне очищення, етичне самовдосконалення вважалися необхідною передумовою для уникнення страждань і забезпечення нормального життя.

6.3. Ісихазм та його поширення на українських землях

На період «темних віків» припало оформлення ісихазму – містичного релігійно-філософського вчення, що протягом тривалого часу впливало на українських мислителів. Даний термін походить від грецького слова «йсихіа» – спокій, безмовність. Як спосіб молитовної практики ісихазм виник вкінці 3 – на початку 4 ст. у Єгипті разом із появою християнського чернецтва. Протягом тривалого часу практика ісихазму розроблялася єгипетськими аскетами Макарієм Єгипетським, Євгарієм Понтійським, Іоанном Ліствічником, Ісихієм Синайським. Дана практика передбачала відвернення думки від усього «зовнішнього і скороминучого», зосередження на «внутрішній людині», її серці, що дозволяє побачити божественне світло.

Відродження ісихазму та оформлення його не лише як практики, а й певної ідеології відбулося в 14 ст. й пов'язане з іменами Григорія Синаїта і Григорія Палами. Перший відомий більше як практик,

що почав на Афоні відроджувати традиції ісихії. Він допускав не лише можливість безпосереднього спілкування з Богом, а й єднання із ним; розвинув учення про «умну молитву», постійне повторення якої ніби відкривало шлях для злиття душі з Богом. Ця молитва іменується Ісусовою і складається буквально з кількох слів «Ісусе Христе, Сине Божий, помилуй нас» [10]. При бажанні можна простежити певні паралелі між ісихазмом та східними, зокрема, перськими, індійськими, містичними вченнями.

Теоретичне обґрунтування ісихазму здійснив Григорій Палама (1338-1341). Він вів дискусію з Варлаамом Калабрійським, який, познайомившись із практикою ісихастів-«безмовників» на Афоні, побачив у ній ересь. Варлаам, будучи прихильником схоластичного раціоналізму, на перше місце ставив логічні докази та силогізми, правильне користування якими, на його думку, наближало людину до божественної істини. Г.Палама написав 9 слів на захист ісихазму. Він продовжував традиції християнського неоплатонізму, спираючись на отців церкви (Василія Великого, Григорія Ниського, Псевдо-Діонісія Ареопагіта та ін.).

Як і ці автори, Палама вважав неможливим пізнати Бога з допомогою людського розуму. Однак це не означало неможливості спілкування з ним. Божественна енергія, вважав мислитель, розлити в усьому світі, вона присутня і в людях. Якщо ж люди її не мають, то це наслідок нечистоти, нездатності до сприйняття. Поєднання з Богом відбувається завдяки «стягнанню богоподібних чеснот» і «богоспілкувальній молитві» [11].

Великого увагу ісихазм приділяв людині. Палама ставив її в центр всесвіту. Вона є завершенням, підсумком усього створеного Богом. Людина може стати вище ангелів. Останні є лише відображенням божественного світла, а людина, духовно очистившись і вдосконалившись, може злитися з Богом. Палама, посиляючись на Євангеліє від Луки (17, 21) підкреслював, що «царство боже всередині нас». Звідси вчення про «внутрішню людину», яка має божественне походження й глибоко схована в душі. Питання в тому, щоб з допомогою благочестивого життя, молитви віднайти її і наблизитися до Бога. Людина, підкреслював Палама, створена вільною, вона може вибирати між добром і злом. У цьому виборі Бог не допоможе. Людина це повинна зробити сама.

Григорій Палама, частково відходячи від неоплатоністичної традиції, не виступав проти створеного світу й матеріального начала в людині. Тіло для нього «храм Божий». Не воно, а душа винна у поганих учинках, причиною яких є «гріховні стремління». Тіло не є грішним і має право на насолоду. Саме завдяки тілу душа пізнає матеріальний світ. Потрібність такого пізнання Палама не заперечував. Це пізнання, вважав він, є трістим, складається із «словесної», розумової та чуттєвої здатності.

Людина, пізнаючи світ, здатна його змінювати, творити. У своїй творчій діяльності вона уподібнюється Богу. Творіннями людськими, зокрема, є різні науки, мистецтва. Таким чином, людина в усій своїй повноті виступає істотою божественною.

На думку деяких дослідників, у релігійно-філософській теорії ісихазму не було нічого принципово нового. Ця теорія ніби лише систематизувала стару православну традицію, представлену Василієм Великим, Григорієм Ниським, Псевдо-Діонісієм Ареопагітом, у пізніші часи – Симеоном Новим Богословом [12]. На перший погляд це дійсно так. Однак в умовах традиційного суспільства не варто чекати від мислителів великої оригінальності. Якщо ця оригінальність була, то вона приховувалася під покровом традиціоналізму. Ісихазм не був у цьому плані винятком. Його правомірно трактувати як пристосування містичних неоплатоністично-християнських традицій до умов часів Ренесансу, коли особистість автономізувалася, а роль окремих діячів у суспільному житті помітно зростала. Звідси в ісихазмі інтерес до людини, намагання подати її як божественну істоту. Не випадково православний богослов Кипріяні (Керн) спеціально вказував, що до такого звеличення людини, як це робив Григорій Палама в своїй антропології, не доходила жодна богословська система поза православ'ям [13]. Тому цілком зрозумілим виглядає мирне співіснування ісихастів та ренесансних гуманістів. І ті, і другі були дітьми свого часу. Правда, якщо ренесансні вчення загалом мали оптимістичний характер, то в ісихазмі знайшли відображення песимістичні моменти, пов'язані з реаліями занепаду Візантії.

Ісихазм суттєво вплинув на візантійське чернецтво, а головним осередком цього руху став Афон – Свята Гора. В умовах краху Візантійської імперії ця «чернеча республіка» стала ніби законсервованим уламком колись могутньої православної держави. У 14-16 ст. афонські монастирі переживали період найвищої слави і служили взірцями для православно-слов'янського світу.

Із Візантії ісихазм дуже швидко поширився в Болгарії. Після того, як давньоруські землі з кінця 13 ст. перестали відігравати головну роль у розвитку православно-слов'янської культурної та філософської традиції, у 14 ст. ця роль перебрала Болгарія, яка звільнилася від візантійської залежності і де спостерігалось нове культурне піднесення.

Важливу роль у даному випадку відіграла книжна реформа патріарха Євтимія Тирновського. Вона стосувалася основних засад перекладу грецьких текстів, реформи старослов'янської мови, її правопису й графіки. Великого значення цей болгарський книжник надавав кожному формальному явищу в письмі та мові. Він дотримувався думки, ніби будь-яка неточність у тексті може породити ересь. Звідси прагнення до уніфікації мови й письма.

Ці реформи так чи інакше були пов'язані з ісихастськими впливами. «Безмовність», на якій акцентували увагу адепти даного вчення, пов'язана з усвідомленням таємничої сили слова й необхідності точного вираження в слові суті явища. Наприклад, ісихасти в імені божому бачили самого Бога. Як наслідок православні письменники 14-15 ст. звертали увагу на мистецтво слова, особлива увага (і це цілком закономірно) приділялася перекладам, переписуванню, «шліфуванню» біблійних текстів.

Болгарські книжники почали звертати увагу на точність біблійних перекладів. Адже від цього, на їхню думку, залежало те, чи пізнаємо ми істину. У Болгарії з'явилися нові переклади – і не лише біблійних книг, а й творів філософського характеру. Наприклад, переклади творів Іоанна Дамаскіна.

З ісихазмом пов'язана поява й поширення т.зв. «плетіння слів». Письменники, що застосовували цей стиль, намагалися відшукати в матеріальному нематеріальне, божественні вияви в різних сферах життя. Для творів, написаних у стилі «плетіння слів», характерні окличні речення, риторичні запитання, неологізми, нагромодження синонімів, порівнянь тощо. Вказані художньо-стильові засоби надавали мовленню підвищеної емоційності й сприяли абстрактності викладу, що трактується дослідниками як «абстрактний психологізм» [14].

Незважаючи на містицизм і здавалось би відстороненість від суспільного життя, ісихазм в умовах турецького завоювання Візантії та Болгарії виявилася достатньо дієвим у плані політичному. Адепти цього вчення, завдячуючи своєму консерватизму, стояли на твердих патріотичних засадах. У Болгарії, а також у деяких інших слов'янських землях (Сербії, Україні) вони виступили хранителями православних традицій, що сприяло етнічному самозбереженню цих народів.

Україна виявилася благодатним ґрунтом для поширення й культивування ісихазму. Цьому, без сумніву, сприяла політична дезорганізація українських земель, які опинилися під владою чужоземних, часто іновірних правителів. Це породжувало почуття непевності, песимізму, що, в свою чергу, вело до містицизму, «втечі від світу».

В Україні ісихазм поширюється незадовго після того, як він з'являється у Візантії й Болгарії. Цьому сприяв київський митрополит

Феогност (? – 1358), грек за походженням, який хоча й жив у Москві, але бував на українських землях, зокрема, на Волині. Розповсюдження ісихастських ідей в Україні виявилось не стільки в появі тут творів Григорія Синаїта чи Григорія Палами, скільки в перекладі й переписуванні богословської літератури, на яку орієнтувалися ісихасти. Зокрема, помітно зростає інтерес до творів християнських неоплатоніків. У 14-16 ст. рукописні збірники включали твори Іоанна Синайського, Ісаака Сирина, Діодоха Фотійського, Симеона Нового Богослова, Ісихія Синайського, Максима Сповідника, Василя Великого, Григорія Синайського, Псевдо-Діонісія Ареопагіта та інших [15].

З ісихастським рухом пов'язана поява в Україні «Діоптри» («Душеспоглядального дзеркала») візантійського автора 11 ст. Филипа Монотропа (Пустельника), в якому широко використовувалися як біблійні тексти, твори отців церкви, так і творіння античних філософів. Перші відомі списки цього твору в Україні датуються другою половиною 14 ст., незадовго після того, як її переклали болгарські ченці-ісихасти. «Діоптра» складається з невеликого за об'ємом «Плачу» та розширеного «Діалогу» – розмови душі-володарки та плоті-служниці. Твір написаний як підручник самопізнання. У творі плоть відповідає на питання душі про природу людини. Відповідно представлених тут поглядів, людина має двоїсту природу: матеріальну й нематеріальну, видиму й невидиму. Душа, невидима частина тіла, виявляє себе лише в діяльності, а можливість діяти має лише завдяки тілу. Тіло ж – знаряддя душі, його слуга. За гріхи, здійснені за допомогою тіла, відповідальність несе душа. Ні один твір, що входив до складу давньоруської лектури, не давав такого знання про людину, як «Діоптра» [16].

Поширенню ісихазму на українських землях сприяли контакти українського духовенства з духовенством болгарським та афонським чернецтвом. Зокрема, з Афоном був пов'язаний Києво-Печерський монастир. Про ісихастські практики в цьому монастирі, можливо, свідчить послання печерського архімандрита Досифея до священника Пахомія. Автор говорить, що тут поширене «правило афонське», а ченці використовують шановану ісихастами молитву Ісусову, дотримуються мовчання й втікають від мирської суєти [17].

У 15-16 ст. помітним стає вплив на українські землі болгарської книжності, яка постала під впливом ісихазму. Дослідники ведуть мову про т.зв. другий південнослов'янський вплив. У Болгарії того часу з'являється посилена увага до патериків, робляться їхні переклади, складаються нові списки. Очевидно, під впливом ісихазму з'являються Арсенівська й Касіянівська (1462 р.) редакції Києво-Печерського патерика. Так, у Касіянівській редакції використовувався переказ, що Антоній Печерський прийшов зі Святої гори (Афону) й, таким чином, києво-печерське чернецтво розглядалося як продовжувач афонських традицій [18].

Поширенню ісихазму на землях Київської митрополії сприяв митрополит Кипріян (бл.1330-1406). Він навчався в Болгарії, Константинополі й на Афоні. Ставши митрополитом київським, привіз із собою чимало сербських та болгарських книг, рекомендованих ісихастами для читання.

Ще більше значення в цьому плані мала діяльність київського митрополита Григорія Цамблак (1364-1426), учня болгарського патріарха Євтимія. Йому належить низка творів ісихастського спрямування. У «Похвальному слову Євтимію Тирновському» Григорій веде мову про тяглість ісихастського вчення від Григорія Синаїта через Феодосія Тирновського до Євтимія. Розповідаючи про останнього, Григорій Цамблак підкреслював, що Євтимій ще в молоді роки, молячись, не відчував свого тіла. Також він хоча й був чудовим оратором, цінував мовчання. Описуються в «Похвальному слові...» й різні ступені богопізнання. У «Оповіді про перенесення мощів св. Параскеви Тирновської з Відіна до Сербії» Григорій Цамблак описує дотримання ісихастських практик серед сербського чернецтва. А в «Житії Стефана Дечанського» зустрічаємося розповіді про ісихастські диспути в середині 14 ст. [19].

Ісихазм став невід'ємним елементом церковної культури в Україні 15-16 ст., справив помітний вплив на українських діячів консервативного спрямування, зокрема, на острозьких книжників-традиціоналістів, Івана Вишенського, Іова Княгиницького та інших. Відгомони ісихазму (правда, уже трансформовані) зустрічаємо в Україні й у пізніші часи. Їх можна побачити в Захарії Копистенського, Ісайї Копинського, Іоникія Галятовського, Паїсія Величковського, навіть у Г.Сковороди та П.Юркевича [20]. Зрозуміти без ісихазму українську соціально-філософську думку пізнього Середньовіччя і навіть ранньомодерного часу неможливо. Адже це вчення суттєво вплинуло на православну богословську думку і на православну духовність.

Відповідно, виникає питання, яку роль відіграв ісихазм у нашій культурі, в т.ч. й філософії. Певно, не варто однозначно оцінювати дане явище. З одного боку, ісихазм став транслятором надбань візантійської культури пізнього періоду, а також культури болгарської 14 ст. У цьому можна вбачати позитив, як і в тому, що своїм православним консерватизмом ісихазм сприяв етнічній консолідації українського населення в умовах політичної дезорганізації наших земель у 14-16 ст. та чужоземної експансії. Проте це лише один бік медалі. Є й інший. Не варто забувати, що ісихазм став продуктом занепадаючої візантійської культури. Він пропонував самозаглиблення, концентрацію на власному Я, зрештою, «втечу від світу». Таке світосприйняття хоча й відповідало настроям українців періоду «темних віків», насправді виявилось деструктивним у плані соціального й політичного розвитку. Ісихазм прищепив представникам нашої культурної еліти «бацилу» войовничої

пасивності, консерватизму, закритості, свідомої «втечі від світу». Це стало далеко не останньою причиною того, що наша культурна еліта виявилася недостатньо підготовленою відповідати на виклики Заходу в 16-18 ст.

1. Про перекладну літературу «темних віків» див.: Пелешенко Ю. Українська література пізнього середньовіччя (друга половина XIII – XV ст.) – К., 2004. – С.25-33.
2. Про Серапіона див.: Петухов Е. Серапион Владимирский, русский проповедник XIII века. – С.-Петербург, 1888.
3. Полное собрание русских летописей. – Ленинград, 1949. – Т.25. – С.151.
4. Петухов Е. Серапион Владимирский, русский проповедник XIII века. – Приложение 2. – С.2-3, 9.
5. Цит. за: Пелешенко Ю. Українська література пізнього середньовіччя (друга половина XIII – XV ст.) – С.80-81.
6. Там само. – С.82-83.
7. Прохоров Г.М. Повесть о Митяе. Русь и Византия в эпоху Куликовской битвы. – Ленинград, 1978. – С.205.
8. История русского искусства. – Т.3. – М., 1955. – С.72, 202, 424; Історія українського мистецтва. – Т.2. – К., 1967. – С.214.
9. Про проповіді Петра Ратенського див.: Пелешенко Ю. Українська література пізнього середньовіччя (друга половина XIII – XV ст.) – С.84-91.
10. Умное делание. О молитве Иисусовой.: Сборник поучений свяых отцов и опытных ея деятелей. – Издательство Святотроицкой Сергиевой Лавры, 1992. – С.15.
11. Григорий Палама. О молитве и чистоте сердца // Добротолюбие. – Т.5. – М., 1992. – С.300.
12. Лосский В. Очерк мистического богословия Восточной церкви // Мистическое богословие. – К., 1991. – С.233-235.
13. Киприян (Керн). Антропология св. Григория Паламы. – М., 1996. – С.424.

14. Пелешенко Ю. Українська література пізнього середньовіччя (друга половина XIII – XV ст.). – С.220.
15. Соболевский А.И. Южнославянское влияние на русскую письменность в XIV-XV вв. – С.-Петербург., 1894; Лихачев Д.С. Развитие русской литературы X-XVII вв.: Эпохи и стили. – Л., 1973. – С.94; Історія української філософії. – Т.І. – К., 1987. – С.152-153.
16. Прохоров Г.М. «Диоптра» Филиппа Пустынника – «душезрительное зеркало» // Русская и грузинская средневековые литературы. – Ленинград, 1979. – С.143-166.
17. Никольский Н.К. Материалы для истории древнерусской духовной письменности. – С.-Петербург, 1907, №19, с.141-144.
18. Абрамович Д. Исследование о Киево-Печерском патерике как историко-литературном памятнике. – С.-Петербург., 1902. – С.95.
19. Пелешенко Ю. Українська література пізнього середньовіччя (друга половина XIII – XV ст.). – С.221-223.
20. Ушкалов Л. Українське барокове богомислення: Сім етюдів про Григорія Сковороду. – Харків, 2001. – С.74.

Рекомендована література

Історія української філософії. – Т.І. – К., 1987.

Історія української філософії. – К., 2008.

Пелешенко Ю. Українська література пізнього середньовіччя (друга половина XIII – XV ст.) – К., 2004.

Прохоров Г.М. Повесть о Митяе. Русь и Византия в эпоху Куликовской битвы. – Ленинград, 1978.

Питання для самоконтролю

1. Чому період кінця 13 – початку 16 ст. в українській культурі, філософії зокрема, іменується «темними віками»?

2. Які тенденції характеризували розвиток філософської думки в Україні періоду «темних віків»?

3. Чим різнилися твори давньоукраїнських книжників періоду Київської Русі й «темних віків»?

4. У чому специфіка релігійно-філософських поглядів Петра Ратенського та інших авторів періоду «темних віків»?

5. Які були причини виникнення й поширення ісихазму?
6. В чому полягала суть ісихастського вчення?
7. Як вплинув ісихазм на українську культуру, зокрема на філософію?