

Інститут філософії імені  
Г.С. Сковороди НАН  
України,  
Житомирський держав-  
ний університет імені  
Івана Франка

2015



*В.С. Горський  
(1931-2007)*

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

*Сергій Йосипенко  
Валерій Євровський  
Петро Саух  
Олександр Киричок  
Дмитро Гордієнко  
Володимир Личковах  
Людмила Усікова*

**Інститут філософії імені Г.С. Сковороди  
НАН України  
Житомирський державний університет  
імені Івана Франка**

**Філософські ідеї  
в культурі  
Київської Русі**

**Збірник наукових праць**

**Випуск 7**

**2015**

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

**Філософські ідеї в культурі Київської Русі.** Збірник наукових праць. — 2015. — Вип. 7. — 86 с.

*Редакційна колегія:*

**Киричок О.Б.**, кандидат філософських наук — головний редактор  
(Інститут філософії НАН України)

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

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

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

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

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

**Мешков В.М.**, доктор філософських наук (Полтавський національний  
технічний університет ім. Ю. Кондратюка)

Праці авторів, що представляють різні науково-дослідні установи та навчальні заклади України й зарубіжжя, об'єднані аналізом методологічних основ історії української філософії, осмисленням наукового доробку В.С. Горського, дослідженням філософських ідей у києворуській культурі.

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

® Автори статей, 2015

## Від редакції

Черговий випуск збірки наукових праць «Філософські ідеї в культурі Київської Русі» був підготовлений на основі виступів учасників VII давньоруських історико-філософських читань пам'яті Вілена Сергійовича Горського, котрі відбулися 30 травня 2014 року в Житомирському державному університеті імені Івана Франка. Організаторами заходу стали Інститут філософії імені Г.С. Сковороди НАН України, Житомирський державний університет та журнал «Наука і суспільство».

Збірка вмістила кілька різнопланових досліджень, присвячених осмисленню ролі киеворуського періоду в українській філософській традиції, окресленню генезису так званого «середньовічного націоналізму» на історичних теренах Київської Русі, вивченню ранніх «політичних» праць В.С. Горського та його впливу на становлення українського історико-філософського шевченкознавства, відшукуванню спільних вихідних установок киеворуського музичного мистецтва та ісихастської традиції. Окрім того, на сторінках видання пропонується нова гіпотеза про походження назви міста Чернігова.

Представлені увазі читачів матеріали, сподіваємося, зацікавлять філософів, істориків, культурологів, філологів, мистецтвознавців та, власне, всіх, кому не байдужі духовні надбання України.

*Олександр Киричок*

Сергій Йосипенко

## ФІЛОСОФІЯ ДОБИ КИЇВСЬКОЇ РУСІ Й УКРАЇНСЬКА ФІЛОСОФСЬКА ТРАДИЦІЯ

*У статті розглядається зв'язок між історичним позиціонуванням філософії доби Київської Русі в межах української філософської традиції, особливостями історії студій філософії доби Київської Русі та підходами до її дослідження. Розкриваються евристичні можливості даних підходів для коректного інтегрування філософії доби Київської Русі в канон історії філософії України.*

*Ключові слова: національна філософська традиція, філософія доби Київської Русі, історії національних філософій, давня українська філософія, розуміння філософії.*

Не будучи фахівцем з філософії доби Київській Русі і не володіючи достатньою компетенцією, щоб її досліджувати, я перебуваю в тій самій ситуації, що й інші колеги, які працюють у галузі історико-філософського українознавства: оскільки сьогодні філософія доби Київської Русі вважається невід'ємним елементом канону історії філософії України як наукової та навчальної дисципліни, кожен, хто викладає, пише чи говорить про проблеми української філософії або ж української філософської традиції, так чи інакше трактує і філософію доби Київської Русі, спираючись, у нормальному випадку, на дослідження компетентних фахівців. Окрім того, що навіть у такому випадку доводиться оцінювати компетентність згаданих фахівців, шукаючи підстави приймати ті чи інші їхні позиції та підходи (а тут, як і в будь-якій іншій галузі, існують дискусії, протистояння думок і позицій тощо), існує щонайменше ще один мотив для



ближчого знайомства з цією галуззю: філософія доби Київської Русі є предметом, несхожим на інші предмети дослідження історій національних філософій (на цьому постійно наголошують її дослідники) і посідає в них особливе місце. Таке місце можна назвати «природним» з огляду на процес конституювання історій національних філософій як продовження розвитку проекту національних філософій. Останній постає на зламі ХІХ–ХХ століть як модерний філософський проект, що апелює до того зв'язку нації та філософії, який формується в європейському просторі лише у ХІХ столітті, а отже, за своїм первісним задумом цей проект стосується головним чином філософії зрілого модерну. Навіть обертаючись у царину історії філософії, він реалізується передусім у межах актуальної філософської пам'яті: із загальновідомих філософів обираються ті, що за певною ознакою належать до певної нації, і саме з них намагаються утворити канон національної філософії з певними спільними рисами<sup>1</sup>. Така особливість конституювання канонів національних філософій визначає хронологічну межу, за якою рефлексії щодо історії національної філософії апелюють вже не до актуальної філософської пам'яті, а до наявних чи потенційних історико-філософських досліджень. Те, що залишається за згаданою межею, можна назвати давнім періодом національної філософської традиції. В цій статті я, у продовження своїх попередніх розвідок, розгляну зв'язок між історичним позиціонуванням філософії доби Київської Русі в межах української філософської традиції, особливостями історії студій філософії доби Київської Русі та підходами до її дослідження, які, на мій погляд, значною мірою склалися з огляду на перші два чинники. Розглядаючи

---

<sup>1</sup> Детальніше див.: *Йосипенко С.* Філософія та національна ідентичність / *С. Йосипенко* // Гуманітарні студії: збірник наукових праць. — 2012. — Вип. 12. — С. 61–69; *Йосипенко С.* Національні філософські традиції як предмет історико-філософської рефлексії / *С. Йосипенко* // *Sententiae*. — 2014. — № 1 (30). — С. 50–59.

філософію доби Київської Русі як давню українську філософію *par excellence*, я матиму при цьому також на увазі досвід білоруських та російських колег, оскільки філософія доби Київської Русі є одним з небагатьох предметів дослідження, який не лише є спільним для всіх трьох національних філософських традицій, а й посідає в них схоже місце і, з огляду на це, фактично утворює спільне для них дослідницьке поле.

Філософія доби Київської Русі є одним з наймолодших предметів дослідження історії національної філософії: є всі підстави датувати початок систематичних історико-філософських студій у цій галузі зламом 1970-80-х років — часом, коли наступні за киеворуським періодом давньої української (білоруської, російської) філософії вже увійшли в канон відповідних історій національних філософій і коли в СРСР вже з'явилися перші академічні праці, які узагальнювали дослідження з історій національних філософій. Тут можна вбачати кумулятивну логіку розвитку наукової дисципліни, який відбувається у зворотному хронологічному порядку — відповідно до логіки розвитку проекту національних філософій в царині історії філософії. Валерія Нічик свого часу виразила цю логіку досліджень історії філософії України формулою «від відомого — до невідомого»<sup>2</sup>. Однак філософію доби Київської Русі в 1970-80-і роки важко назвати невідомим предметом, щонайменше перші спроби її дослідження (Іларіона Свенціцького, Марії Безобразової) побачили світ ще на зламі ХІХ—ХХ століть, тобто є сучасними самому проекту національних філософій. Якщо звернутись до рефлексій дослідників філософії доби Київської Русі над історією студій у цій галузі, то вони кваліфікують її скоріше як «заперечуваний» предмет. Так, Вілен Горський говорить про «досить усталений погляд, згідно з яким культура Київської

---

<sup>2</sup> Нічик В.М. Вступні уваги / В.М. Нічик // Від Вишенського до Скороди (З історії філософської думки на Україні ХVІ — ХVІІІ ст.). — К.: Наукова думка, 1972. — С. 6.

Русі взагалі була позбавлена власної філософської позиції»<sup>3</sup>, Володимир Мільков — про «нигилистическое отношение к древнерусской философии»<sup>4</sup>. Такий «усталений» погляд впливає, на думку Горського, зі знову ж таки «усталеного в новітній західноєвропейській культурі уявлення про філософію як особливу галузь науково-теоретичного знання, оформленого у вигляді цілісних філософських систем і вчень»<sup>5</sup>. З ним в цілому солідарний і Мільков, для якого «уничжительное отношение к культурному наследию русского средневековья формировалось критериями западноевропейской философии Нового времени»<sup>6</sup>. Як приклади згаданого ставлення, зазвичай наводять висловлювання з перших спроб систематичного викладу історій національних філософій, зокрема в усіх трьох національних філософських традиціях згадують «Очерк развития русской философии» (1922) Густава Шпета, а Горський поруч зі Шпетом зазвичай посилається на «Нариси з історії філософії на Україні» (1931) Дмитра Чижевського.

На мій погляд, використання цих прикладів є дуже симптоматичним, оскільки дорікнувши Шпету і його однодумцям за заперечення існування в Київській Русі філософії («як особливій галузі науково-теоретичного знання») одразу ж починають

---

<sup>3</sup> Горський В.С. Давньоруський період в історико-філософському вимірі / В.С. Горський // Філософія в українській культурі: (методологія та історія). — Філософські нариси. — К.: Центр практичної філософії, 2001. — С. 62; в іншому тексті йдеться про твердження, що «культура Київської Русі взагалі не мала власної філософії» (Горський В.С. Філософські ідеї в культурі стародавнього Києва / В.С. Горський // Київ в історії філософії України / Горський В.С., Стратій В.М., Тихолаз А.Г., Ткачук М.Л. — К.: КМ Асадетіа, Пульсарі, 2000. — С. 10.

<sup>4</sup> Мільков В.В. Была ли философия в Древней Руси? // Сайт Российской академии наук, «Ученые РАН о науке». — 02.11.2012. — С. 1. ([http://iph.ras.ru/uplfile/rusph/biblio/milkov/ran\\_02\\_11\\_2012.pdf](http://iph.ras.ru/uplfile/rusph/biblio/milkov/ran_02_11_2012.pdf)).

<sup>5</sup> Горський В.С. Давньоруський період в історико-філософському вимірі... — С. 63.

<sup>6</sup> Мільков В.В. Была ли философия в Древней Руси?.. — С. 2.

доводити, що філософії «як особливої галузі науково-теоретичного знання» в Київській Русі не було і не могло бути. Враження фактичного прийняття критикованої позиції посилює те, що, наприклад, Горський неохоче згадує і, здається, ніколи не цитує в цьому контексті роботу Василя Щурата, який не відмовляв Київській Русі у власній філософії, і саме у західноєвропейському розумінні: «...ті самі письма християнських схоластиків Сходу, що заповнили уми філософів Заходу в IX—XIII вв., були, почавши від XI в., популярні і на Україні, були через довгий ряд віків не лише головною лектурою, а й першими учебниками України. Завдяки тій обставині Україна вже в перших двох віках свого духовного життя віддихала тою самою науковою атмосферою, оперувала тими самими найвисшими поняттями філософії, що й сучасна їй західна Європа»<sup>7</sup>. Є всі підстави вважати, що надто оптимістичне припущення Щурата ігнорується не стільки тому, що воно не знайшло підтвердження<sup>8</sup>, скільки тому, що воно не вписується у схему «заперечення», а сама ця схема сигналізує, що підхід до філософії доби Київської Русі в історико-філософських дослідженнях, починаючи з 1970-80-х років будують за принципом «від супротивного». Що є цим «супротивним»? Горський неодноразово посилається на розрізнення Мераба Мамардашвілі між «філософією вчень і систем»<sup>9</sup> та альтернативним їй розумінням філософії. Як саме артикулюється це інше розуміння, з позиції якого стає можливим вивчення

---

<sup>7</sup> Щурат В. Українські жерела до історії філософії. Історично-філософічний начерк / В. Щурат. — Львів: Друкарня «Народова», 1908. — С. 4-5.

<sup>8</sup> Варто нагадати, що на відміну від Шпета і Чижевського Щурат у цитованій роботі не обмежився загальними міркуваннями про можливість філософії в давній Україні, а й спробував здійснити історико-філософський аналіз окремих текстів, зокрема «Послання Никифора, митрополита Київського до великого князя Володимира, сина Всеволода, сина Ярослава» та «Слова о полку Ігоревім».

<sup>9</sup> Горський В.С. Давньоруський період в історико-філософському вимірі... — С. 63.

філософії доби Київської Русі? Далі я слідуватиму логіці, підказаній посиланнями на Шпета і Чижевського<sup>10</sup>.

І Шпет, і Чижевський (щонайменше в період написання його «Нарисів»), поділяють подібне уявлення про філософію як про неутилітарну рефлексивну теоретичну діяльність, однак проектувати це уявлення на обидва їхні тексти потрібно дуже обережно, оскільки вони в принципі не могли бути написані як «нариси» історії такої філософії чи історії «філософії вчень і систем». Обидва автори цілком відверто про це говорять. Зокрема Шпет в «Предисловии» до свого «Очерка» заявляє: «Как я могу писать историю русской философии, которая, если и существует, то не в виде науки, тогда как я признаю философию только, как знание. Должен сказать, что это обстоятельство, если и создавало мне затруднения, то не прямо. Я действительно сторонник философии как знания, а не как морали, не как проповеди, не как мировоззрения. Я полагаю, что философия, как знание, есть высшая историческая и диалектическая ступень философии, но этим не отрицаю, а, напротив, утверждаю наличность предварительной истории, в течении которой философия становится в знание. По моему убеждению, русская

---

<sup>10</sup> Залишаючи, таким чином, осторонь два інших можливих розвитку цього сюжету: суто російський підхід до проблеми, де специфіка «древнерусской» філософії пов'язується зі специфікою оригінальної російської філософії в цілому (цілком логічно з огляду на те, що студії з філософії доби Київської Русі розвиваються винятково в руслі історії національної філософії, однак в українському контексті такий підхід, зрозуміло, більш чи менш помітно відрізняється); а також варіант, у якому «філософія вчень і систем» асоціюється скоріше з «устаєним» радянсько-марксистським уявленням про філософію: проаналізувавши «Введение» до першої монографії Горського, присвяченої філософії доби Київської Русі (і єдиної його монографії радянського періоду, присвяченої цій темі: *Горский В.С. Философские идеи в культуре Киевской Руси XI – начала XII в. / В.С. Горский. — К.: Наукова думка, 1988. — С. 3–14*), не важко переконатись, що артикуловати таке альтернативне розуміння філософії можна користуючись винятково інструментарієм радянської філософії.

философия как-раз к этой стадии развития начала подходить. Никак не противоречием, а именно внутреннею необходимостью для меня самого казалось подвести перед этим моментом зрелости итоги предшествующего развития. Философия приобретает национальный характер не в ответах, — научный ответ, действительно, для всех народов и языков — один, а в самой постановке вопросов, в подборе их в частных модификациях»<sup>11</sup>. А отже, «Очерк» замислювався як своєрідна генеалогія, розгляд того, яким чином в окремії національній культурі відбувається становлення філософії як «чистого знання», а тому і схема її розвитку проходить від «невегласія» до «первых учеников» (з наступним продовженням у планованій другій частині). Аналогічно, на мій погляд, замислювались і «Нариси» Чижевського, і саме в такому контексті варто розуміти охоче цитовану Горським його тезу, згідно з якою «самостійної творчости на ґрунті засвоєння західних ідей майже не помічаємо аж до Сквороди. Отже, усе, що вище було сказано, є більше історією навчання філософії, аніж історією філософії»<sup>12</sup>. Але чи означає це, що «зріла» філософія в Україні для Чижевського починається зі Сквороди? «Нариси» не дають підстав для такого твердження: починаючи змістовний розгляд «історії філософії на Україні» зі Сквороди, Чижевський, все-таки, не зараховує його до творців оригінальних філософських учень чи систем, оскільки від початку наголошує, що «ще не траплялось в історії розвитку філософії, щоб великий філософ — чи то українець, чи представник якоїсь іншої слов'янської нації — утворив синтезу світового значіння»<sup>13</sup>.

---

<sup>11</sup> Шпет Г.Г. Очерк развития русской философии. — Петроград: Колос, 1922. — Ч. 1. — с. VIII.

<sup>12</sup> Чижевський Д. Нариси з історії філософії на Україні / Д. Чижевський // Філософські твори: у 4-х тт. / Під заг. ред. В. Лісового. — Т. 1. — К.: Смолоскип, 2005. — С. 28; тут і далі виділення в цитатах належать лише цитованим авторам.

<sup>13</sup> Там само. — С. 10.

Горський зазвичай критикує такий генеалогічний підхід як «гегелівський», маючи на увазі гегелівську схему філософії історії та історії філософії. На мій погляд, для подібної критики недостатньо підстав: це була б гегелівська схема, якби Чижевський (як сам Горський) вважав, що філософія зароджується в окремій національній культурі і розвивається в ній до зрілого стану чи (як Гегель), що розвиток філософії проходить крізь різні культури, кожного разу «знімаючи» досягнення попереднього етапу розвитку філософії і переходячи з новою культурою на новий, вищий етап. Ні першого, ні другого у Чижевського немає. Щодо першого, він прямо заявляє, що «ми майже не знаємо в культурній історії Європи випадків, коли б філософічний інтерес та філософічна творчість проявилася в якогось народу спонтанно, незалежно від чужих впливів. Навіть греки, як здається, не роблять винятку»<sup>14</sup>, а щодо другого — він справді говорить, що «лінія філософічного розвитку в різні епохи, так би мовити, проходить через різні країни, різні нації»<sup>15</sup>, але на сторінках, що передують цій фразі, Чижевський постійно наголошує саме на неможливості зведення різноманіття філософських учень, систем та національних філософій до єдиної «лінійної» схеми, зокрема наголошуючи, що «кожна конкретна “філософія”, себто певна окрема філософічна система, є певне усвідомлення абсолютно цінних, непереходимих елементів певної національної культури...»<sup>16</sup>. На відміну від радянського марксизму, з котрим Горський порівнює підхід Чижевського (чи крізь призму котрого дивиться на нього), для самого Чижевського та його інтелектуального кола історизм в історії філософії був неприйнятним. Шпет також, у свою чергу, прямо говорить, що ще одне його «затруднення состояло в том, что, глядя, таким образом, с

<sup>14</sup> Чижевський Д. Нариси з історії філософії на Україні... — С. 19.

<sup>15</sup> Там само. — С. 9; саме ці рядки Горський наводить як ілюстрацію «гегеліанства» Чижевського, див.: Горський В.С. Історія української філософії: курс лекцій / В.С. Горський. — К.: Наукова думка, 1996. — С. 9-10.

<sup>16</sup> Там само. — С. 8.

конца на все развитие нашей философии, я этот конец и должен был делать критерием. Самое право пользоваться таким критерием для меня бесспорно. Только весьма поверхностный взгляд, искаженный к тому же своеобразным пониманием идеи “прогресса”, мог бы признать это за “антиисторичность”. Говорить о прогрессе в сфере идей нужно с большой опаскою»<sup>17</sup>. На мій погляд, задум обох «Нарисів» орієнтується не стільки на схему гегелівських «Лекцій з філософії історії» чи «Лекцій з історії філософії», скільки на схему гегелівської «Феноменології духу» — становлення філософії шляхом відмежування від інших форм думки, зокрема тих, що їх Шпет називає «псевдофілософією».

У своїй статті «Мудрость или разум?» (1917) Шпет наполягає, що вже «перший європейський філософ» — Парменід чітко встановив «различие между философией, как чистым знанием, и псевдофилософией, как сказкой, мифом, “мнением”, поскольку они претендуют на философский титул»<sup>18</sup>. Сам Шпет на початку статті перераховує форми «псевдофілософії» (мовою радянського марксизму їх можна назвати «теоретичним осмисленням світогляду») які, на його думку, об’єднує те, що в них «придают своим фантазиям наукообразную форму и именуют ее философией»<sup>19</sup>. З іншого боку, визнаючи філософію лише як «чисте знання», він виступає проти «знания только для мудрости» (у східному варіанті) або «знания только для техники» (у модерному європейському варіанті)<sup>20</sup>. Він також проти розуміння філософії як життєвої мудрості: не заперечуючи, що існує «особое “искусство” философской жизни, и философ — не только представитель знания, но, может быть также жизненным типом, характеризваемым особым типом сознания»; він відкидає тезу, згідно з якою в філософії є «две

---

<sup>17</sup> Шпет Г.Г. Очерк развития русской философии... — С. IX.

<sup>18</sup> Шпет Г.Г. Мудрость или разум? / Г.Г. Шпет // Мысль и слово. Философский ежегодник. — М., 1917. — Т. 1. — С. 6–7.

<sup>19</sup> Там же. — С. 2.

<sup>20</sup> Там же. — С. 59.



части: одна — “теоретическая”, далекая от “жизни”, а другая — “практическая”, прикладная, — решающая высшие задачи: о смысле и цели жизни и всего мира, о добре и зле в нем, словом, о самой мудрости»<sup>21</sup> і відмовляється вважати цю другу частину філософією. Звідси ключова стратегія його «Очерка»: з самого початку констатує підпорядкованість філософії в Росії невластивим їй утилітарним та ідеологічним завданням, Шпет ретельно прослідковує процес становлення, тобто унезалежнення філософії як чистого знання. В цьому пункті з ним повністю згоден Чижевський, наполягаючи у своїй статті «Философские искания в Советской России» (1928), що «философия есть и может быть только теоретической наукой. Практическое устремление в том смысле, что из теоретических положений делаются практические выводы, что теория “прилагается”, было всегда и всюду у всякой **истинной** философии»<sup>22</sup>. І, реагуючи далі на виступи Конгресу слов'янської філософії, де йшлося про особливість слов'янської філософії як «філософії практичної», наголошує: «“практическая философия”, поскольку она вообще есть **философия**, а не только **подделка под философию**, должна быть в глубочайшем смысле слова **теоретична**, должна пройти все муки теоретической, спекулятивной мысли и должна оттуда и там определить себя»<sup>23</sup>. Однак у своїх «Нарисах» Чижевський дотримується іншої стратегії аніж Шпет; відмінність його позиції окреслюється вже у його рецензії на Шпетів «Очерк», у якому, на його думку, «нашлось место по преимуществу для цеховых философов или во всяком случае для мыслителей, сознавших свое философское “призвание”. Отказ от освящения философских воззрений или внефилософской мудрости, скажем Гоголя или Достоевского (а их обойдет

<sup>21</sup> Шпет Г.Г. Мудрость или разум?.. — С. 60.

<sup>22</sup> Чижевский Д. Философские искания в Советской России / Д. Чижевский // Современный записки. Общественно-политический и литературный журнал. — Париж, 1928. — Вып. XXXVII. — С. 520.

<sup>23</sup> Там же. — С. 521

очевидно Шпет в последующих томах), означает попросту, что история русской мысли прослеживается в “Очерке” лишь на побочных ее проселочных путях»<sup>24</sup>. Відтак, якщо Шпет переймається скоріше відмежуванням філософії «як чистого знання» від «псевдофілософії», то Чижевський встановлює зв'язок між філософією, «що усвідомила своє покликання» та «позафілософською мудрістю», при цьому не ототожнюючи їх: у вступі до «Нарисів» він наголошує, що «було б добре починати характеристику історичного розвитку якоїсь національної філософії начерком тих національних підвалів, на яких ця філософія виростає»<sup>25</sup>. Окреслюючи три шляхи вивчення таких підвалів — «дослідження народньої творчості, другий — характеристика найбільш “блискучих”, яскравих, виразних історичних епох, які даний нарід пережив, третій — характеристика найбільш значних, “великих”, видатних представників даного народу»<sup>26</sup>, він, відповідно до побажання, висловленого в рецензії на Шпетів «Очерк», обирає третій шлях.

Відтак, і Чижевський, і Шпет, встановлюючи чітку межу між філософією як теорією та іншими формами думки, у своїх «Нарисах» відповідно до власних стратегій дослідження ретельно описують історію цих форм як те, що передує становленню власне філософії або ж є умовою її становлення, набуття нею національних рис тощо. І з огляду на ці стратегії, філософія доби Київської Русі посідає в їхніх історіях незначне місце. Натомість Горський, який націлений на розкриття філософського потенціалу культури Київської Русі і на рівноправне включення її в канон національної філософії, з самого початку оголошує повноцінною філософією те, що вони вважають «псевдофілософією» чи «позафілософською мудрістю». На

---

<sup>24</sup> Прокофьев П. [Рецензия на] Густав Шпет: Очерк развития русской философии // Современные записки. — 1924. — Т. 18. — С. 456-457; стаття була опублікована під псевдонімом.

<sup>25</sup> Чижевський Д. Нариси з історії філософії на Україні.. — С. 14.

<sup>26</sup> Там само. — С. 15.

протизагаданому визначенню «філософії вчень і систем» він заявляє, що філософія «є сферою духовної діяльності людини, що служить з'ясуванню граничних підстав людського буття. Якщо людина, розмірковуючи над сутністю будь-якого явища чи предмета, доходить у своєму розумовому пошукові до з'ясування смисложиттєвих питань, вона вступає у сферу філософії. В цьому розумінні філософія є духовною квінтесенцією культури, засобом її пізнання. Вона утворює той глибинний рівень, який об'єднує людей даної культури, надаючи осмисленого характеру їхній життєдіяльності»<sup>27</sup>. А отже, якщо у Шпета і Чижевського філософія увінчує культуру, є показником її зрілості, то у Горського філософія покладена в основу культури незалежно від рівня розвитку. Через це філософію можна шукати в будь-якій формі культури: «історик, що керується таким розумінням філософії, зосереджує свою увагу не стільки на пошукові філософських систем і вчень, скільки на вивченні філософські значущих проблем, які ставили перед собою і прагнули розв'язати представники даної культури»<sup>28</sup>. Однак постулювання того, що будь-яка культура має «власну філософську позицію» чи «власну філософію» передбачає ряд наслідків. Передусім, суто методологічна увага до «інших», нетеоретичних форм філософування (виправдана за відсутності в культурі філософської теорії), згідно з логікою, яку сам Горський називає «компенсаторною», веде до надання цим «іншим» формам перебільшеного філософського значення: «майже повна відсутність у складі культури Київської Русі філософської теорії, що була б викладена притаманною філософії мовою категорій, передбачає як свою передумову і компенсацію підкреслено філософське забарвлення всіх інших форм духовної культури»<sup>29</sup>. І, по-друге, таке ототожнення особливостей

---

<sup>27</sup> Горський В.С. Давньоруський період в історико-філософському вимірі... — С. 63.

<sup>28</sup> Там само.

методології з особливостями предмета дослідження обертається «іншуванням» самого предмета дослідження. Якщо Чижевський неодноразово наголошує: «рух протилежностей і в межах кожної національної філософії [...] і в кожную історичну епоху»<sup>30</sup>, то у сучасних дослідників філософії доби Київської Русі вся вона в цілому стає окремою специфічною філософією. Так, для Станіслава Бондаря, як і для Мількова та багатьох інших дослідників, філософія доби Київської Русі є особливою релігійною філософією: «головною особливістю й найсуттєвішою рисою давньоруської філософії було те, що вона була **релігійною християнською філософією**. Наголошую — не католицькою, не протестантською, а виключно **православною християнською духовно-откровенною філософією**»<sup>31</sup>, а Мільков вважає також, що «древнерусскую мысль можно рассматривать в качестве одного из вариантов мировой философии. Она так же как индийская, или китайская философия не отвечает европейским стандартам философствования»<sup>32</sup>.

Згадані наслідки є своєрідною платнею за включення філософії доби Київської Русі в канон національної філософії нарівні з іншими історико-філософськими феноменами, але таке включення разом з його наслідками не лише збагачує цей канон різноманітними філософськими феноменами, а й модифікує підходи до національної філософії в цілому. Зокрема схильність вбачати філософію не у процесі теоретичного розмірковування, а у порушенні запитань, на які це розмірковування повинно відповісти, призводить до розгляду будь-яких відповідей на

---

<sup>29</sup> Горський В. Культура Київської Русі як джерело української філософської традиції / В. Горський // Біла джерел. Нариси з історії філософської культури України. — К.: КМ академія, 2006. — С. 72.

<sup>30</sup> Чижевський Д. Нариси з історії філософії на Україні.. — С. 9.

<sup>31</sup> Бондар С.В. До питання про теоретично-методологічне осягнення та принципи дослідження релігійно-філософської спадщини України XI-XIV ст. / С.В. Бондар // Філософські ідеї в культурі Київської Русі: Збірник наукових праць. — 2010. — Вип. 3. — С. 69.

<sup>32</sup> Мільков В.В. Была ли философия в Древней Руси?.. — С. 4.

«філософські значимі запитання» як філософських: «ще не одне століття мине, поки в складі української культури виникнуть філософські системи й оригінальні теорії, але процес філософування вже почався. Свідчення цього — численні філософські запитання, якими щент наповнена давньоруська писемність. [...] Сукупність відповідей на такі запитання й становить реальний зміст філософської культури Київської Русі»<sup>33</sup>. І ця сукупність відповідей, що дається на початковому етапі розвитку національної культури (чи на будь-якому етапі в межах «позафілософської мудрості»), може розглядатись не лише як характеристика певного етапу національного філософування, а як його характеристика в цілому: «антропологічно-екзистенційна спрямованість філософського розуму в культурі Київської Русі — особливість, що простежується в історії філософії України і в подальшому»<sup>34</sup>. Цей момент стає особливо помітним в «Історії української філософії» (1996) Горського, де йдеться про те, що українська філософія включає «три головних періоди, що відзначались своєрідністю існування української філософської думки впродовж її багатовікової історії», і вже «у межах киеворуської культури склався притаманний українській духовній традиції тип мислення, що не схильний до абстрактного, відірваного від життя філософського теоретизування»<sup>35</sup>. Два інших періоди — XVI—XVIII століть та XIX — першої третини XX століть, так само як і киеворуський, Горський визначає через їх історико-культурне підґрунтя (зокрема йдеться про «три типи культури — греко-слов'янський, бароко та романтизм»<sup>36</sup>), поєднання у них різних історико-культурних та мистецьких ідей, появу нових типів філософування, нових

---

<sup>33</sup> Горський В. Культура Київської Русі як джерело української філософської традиції... — С. 71.

<sup>34</sup> Горський В.С. Розуміння філософії в культурі Київської Русі / В.С. Горський // Філософія в українській культурі... — С. 72.

<sup>35</sup> Горський В.С. Історія української філософії: курс лекцій... — С. 21.

<sup>36</sup> Там само. — С. 23.

філософських проблематик і течій, однак такого розгляду специфіки «буття філософії», який був зроблений стосовно киеворуського періоду, він щодо наступних періодів не робить. Більше того, окремі його зауваження (наприклад про те, що «від початку властивий українській філософській думці потяг до екзистенційно-антропологічної редукції кола філософських проблем обертається, особливо впродовж ХІХ ст., надзвичайною вагою, яку здобуває в культурі художньо-літературна творчість»<sup>37</sup>) дають змогу припустити, що підхід, який щодо киеворуської культури виправдовують відсутністю філософської теорії, поширюється на ті періоди, де така теорія вже існувала, а отже, інші форми філософування не повинні були «компенсаторно» наділятися пріоритетним філософським значенням. На мою думку, таке поширення особливостей функціонування філософії доби Київської Русі на інші періоди нівелює специфіку цієї філософії — ту специфіку, обґрунтування якої було самою умовою розгортання систематичних студій філософії доби Київської Русі.

Цей висновок дає підстави повернутися до питання, порушеного на початку статті. Філософія доби Київської Русі є давньою українською філософією *par excellence*: навіть після десятиліть її інтенсивного вивчення і включення в навчальні програми вона не увійшла безпосередньо в актуальну філософську пам'ять українських філософів і спроби інтегрувати її в канон національної філософії на рівні з модерною українською філософією неминуче або спотворюють специфіку філософування цієї доби, або спотворюють сам канон національної філософії. Одним з чинників такого спотворення, на мій погляд, є конструювання для її дослідження розуміння філософії, яке відштовхується від модерного чи сучасного розуміння хай навіть відмінного за окремими параметрами. Однак можливий інший підхід до її дослідження, який спирається на визнання існування

---

<sup>37</sup> Горський В.С. Історія української філософії: курс лекцій... — С. 125.

в історії філософії різних способів філософування, їх відмінного поєднання в ті чи інші історичні періоди та різного ставлення до них чи їх ієрархій в культурі різних часів і народів. Таке визнання вимагає не конструювання спеціального розуміння філософії для дослідження певного періоду, а вивчення того, що в цей період називали філософією. Зазвичай сучасні філософи стримано ставляться до такого способу дослідження, пам'ятаючи іронію Гегеля, Канта, Ніцше тощо до різних способів вжитку слова «філософія» в давнину та в їхній сучасності. Проте ця іронія є одним з симптомів конституювання в модерну добу розуміння філософії, яке виключає інші можливі її розуміння, передусім ті, що передують модерній добі — цитовані в цій статті рядки Шпета є чудовою тому ілюстрацією. Визнання існування в історії філософії різних способів філософування вимагає відмови від сприйняття такої модерної перспективи як виняткової і обрання, наприклад, для дослідження філософії доби Київської Русі, іншої перспективи, центром якої буде античність та середньовіччя з властивими їм способами філософування та розуміннями філософії. Подібний підхід намічений вже в ряді робіт Горського<sup>38</sup>, а також у книзі Михайла Громова «Образы философов в Древней Руси»<sup>39</sup>. На мою думку, подальший розвиток цього підходу здатен розв'язати цілий ряд проблем формування канону історії філософії України, зокрема позбавити необхідності вбачати в цій історії розгортання «від початку властивих» рис чи становлення «власне» філософії, або ж шукати елементи філософської теорії там, де їх не повинно було бути. А також уможливити використання для її періодизації суто історико-філософських критеріїв замість критеріїв історії культури чи мистецтва. Тоді філософія доби Київської Русі посяде своє «природне» місце в каноні національної філософії: давнім

---

<sup>38</sup> Див., зокрема: Горський В.С. Розуміння філософії в культурі Київської Русі...

<sup>39</sup> Громов М.Н. Образы философов в Древней Руси / М.Н. Громов. — М.: ИФ РАН, 2010. — 190 с.

періодом української філософської традиції вважатиметься той, де взірцем філософської діяльності залишалось античне розуміння філософії; поява новочасно-європейського, а згодом і сучасного розуміння сигналізує про перехід до модерного і сучасного періоду.

*Yosypenko S.L. Philosophy of the Kyiv Rus Epoch and the Ukrainian Philosophical Tradition.*

*The article presents the relationship between historical positioning of Kyiv Rus philosophy within the Ukrainian philosophical tradition, features of the history of philosophical studies covering the Kyiv Rus epoch and approaches to its investigation. There have been defined heuristic possibilities of these approaches for correct integration of Kyiv Rus philosophy in the canon of history of Ukrainian philosophy.*

*Key words: national philosophical tradition, philosophy of Kyiv Rus, the history of national philosophies, ancient Ukrainian philosophy, understanding of philosophy.*



Валерый Евароўскі

## ГЕНЕЗІС СЯРЭДНЯВЕЧНАГА НАЦЫЯНАЛІЗМУ НА ПІСТАРЫЧНАЙ ПРАСТОРЫ КІЕЎСКОЙ РУСІ

*У статці досліджуюцца асаблівості становлення так званого «середньовічнага нацыяналізму» на тэрыторыі Кіеўскай Русі, з пазіцый тодзішніх геопалітычных, ідэалогічных та іншых уявень.*

*Ключовыя словы: тэрыторыя Кіеўскай Русі, «середньовічны нацыяналізм», палітычная культура, ідэалогія.*

Разглядаючы вынікі развіцця палітычнай культуры, што сфарміравалася ва ўмовах развіцця Выточнай Русі (у склад якой уваходзілі тры буйныя кангламераты: Кіеўская Русь, Русь Наўгародская і Полацкая Русь), можна адзначыць, што ў адрозненне ад шматлікіх сучасных ёй заходнееўрапейскіх дзяржаў на прасторы гэтага рэгіёна ўжо з моманту набыцця Руссю пісьменнасці (прыкладна пачатак XI ст.) магчыма казаць аб станаўленні тэндэнцыі да адасаблення гэтай геапалітычнай адзінкі, г. зн. аб імкненні будаваць тут дзяржаўную ідэалогію на аснове своеасаблівага «сярэднявечнага нацыяналізму», падобнага па спосабу пабудовы вылучальнага прынцыпу да сучаснага нацыяналізму (які з'яўляецца прадуктам буржуазных рэвалюцый).

Прыкладам такога ранняга палітыка-ідэалагічнага ўтварэння можа служыць «народ рускі», які па сваёй генезе з'яўляецца унікальным феноменам у феадальным свеце. Механізм кшталтавання рэфлектыўнай асновы «народа

---

\* Фрагмент новай кнігі В. Ёворовскага «Нацыянальная філасофія Беларусі» (Беларуская навука, 2015).

рускага» відавочна адлюстроўвае наступная цытата з Хронікі Георгія Амартола, улучанай у першую рускую хроніку «Аповесць мінулых гадоў»: «Глаголеть Георгий в лѣтописыцѣ: “Ибо комуждо языку овѣмъ законъ исписанъ есть, другимъ же обычая, зане незаконнымъ отечествиемъ мнится”» [1, с. 14].

Прадстаўленая такім чынам этнічная падаснова існавання «народа рускага» ўпісваецца ў канон звычайнага права, калі людзі адрозніваліся паміж сабою першым чынам зыходзячы з таго, па якім законе яны жылі і якіх традыцый трымаліся. Не важна, што ў розных кодэксах было мала пэўных адрозненняў, істотна тое, што тыя адрозненні дэклараваліся. Дадзены канцэпт «сярэднявечнай нацыі» меў пад сабою і іншае апірышча. «Народ рускі» яднала не толькі агульная мова, але і вера, дакладней канфесія — праваслаўе.

Ідэалогія патрабуе ідэолагаў, г. зн. пісьменных людзей, здольных лагічна выкладаць свае думкі, весці палеміку, пераконваць іншых. Толькі пасля гэтага наступае час для арганізатараў, якія могуць нават механічна распаўсюджаць дактрыну або, захаваўшы яе ў якойнебудзь форме, трансліраваць у часе. І тут нам даводзіцца паўтарыць адну з банальных ісцін старажытнарускай гісторыі: адзінымі пісьменнымі людзьмі (здольнымі не толькі пісаць, але і выразна выкладаць свае думкі) былі праваслаўныя святары і манахі, для якіх (так ужо склалася) галоўнымі зямнымі ворагамі былі «няверныя», да якіх аўтаматычна далучалі вернікаў каталіцкай царквы. Так у старажытнарускай духоўнасці ўпершыню паўстае выява «палітычнага ворага» і робіцца лёсавызначальны крок на шляху да палітычнага адасаблення ў пэўных этнічных межах.

Істотны момант, які можа быць звязаны з уплывам візантыйскай культуры на фарміраванне старажытнарускага светапогляду і набывае адмысловае значэнне да сярэдзіны XII ст. — гэта атаясненне спавядання той або іншай веры (або варыянту адной веры) з прыналежнасцю да вызначанай этнічнай супольнасці. Такі перанос акцэнта з кананічнай спрэчкі з нагоды вытлумачэння таго або іншага евангельскага палажэння

на этнічнае непрыманне носьбітаў іншай веры сыграў вялікае наступнае значэнне ва ўзвядзенні меж паміж еўрапейскімі этнасамі і нацыямі. Наогул пры аналізе функцыянавання рознага роду ерасей (знаходзячыся паза тэалагічным кантэкстам, напэўна, карэктней зваць іх варыянтамі спавядання адзінай веры) у хрысціянскім веравучэнні можна назіраць цікавы феномен, як увогуле тэарэтычная спрэчка з нагоды выглумачэння тэксту Святога Пісання становіцца магутным фактарам сацыяльнай мабілізацыі, а пасля даволі кароткага часу творыць моцную падаплёку міжнацыянальных і міжцывілізацыйных калізій расколу. Пры гэтым неяк неўзаметку сама сутнасць спрэчкі сыходзіць на другі план. Аналізуючы, напрыклад, функцыянаванне антылацінскай палемікі ў старажытнарускай культуры, можна заўважыць як галоўнае (той жа прынцып *Filioque*) змешваецца тут з другарадным і неістотным з пункту гледжання боскіх ісцін, а кананічныя рознагалосці часцяком блытаюцца з непрыманнем рэгіянальных асаблівасцей, мала звязаных з спавяданнем хрысціянства.

Улічваючы той уплыў, які мела для лёсу Беларусі, так і для развіцця яе грамадскапалітычнай думкі, наша сталае ўцягнутасць у гэты апрануты ў рэлігійную адзежу спор паміж Усходам і Захадам, варта хаця б рыскамі пазначыць яго дынаміку каб паўней прадставіць той яе кантэкст, які ўвайшоў у культуру Выточнай Русі.

Пачатак дыскусіі паміж Усходам і Захадам па пытаннях веры звычайна звязваюць з імёнамі двух канстанцінопальскіх: патрыяр—хаў Фоція (нарадзіўся ў 820 г.) і Міхаіла Керуларыя (*Keroularios*) (1000—1059). Патрыярх Фоцій першы з візантыйскіх іерархаў заявіў аб памылках Рымскай царквы. У прыватнасці, у Акруговым Пасланні (*Εὐκρίκλος ἐπιστολή*), датаваным 867 г., прыводзіцца спіс гэтых адступленняў ад ісцін веры, якія пакуль налічваюць толькі пяць пунктаў Гэта суботні пост; аднясенне пачатку Вялікага посту да сярэдзіны першага тыдня Вялікага посту (а не трыма днямі раней, як на Усходзе), цэлібат у адносінах да ўсяго кліру; забарона святарам, якія не

з'яўляюцца біскупамі, здзяйсняць абрад канфірмацыі і, нарэшце, даданне Filioque да Сімвала Веры. Спіс гэтых абвінавачванняў быў значна пашыраны праз дзвесце гадоў Міхаілам Керуларыем, які не толькі пісаў выкрывальныя лісты. Ён распачаў шэраг практычных мерапрыемстваў. У прыватнасці, загадаў выкрэсліць імя Папы Рымскага з дыпціхаў. Яго прыкладам кіраваліся іншыя ўсходнія іерархі. Што датычыцца спісу абвінавачванняў, то ў найбольш знакамітым сачыненні Керуларыя, у яго «Пасланні да патрыярха Антыяхійскага Пятра», ён быў пашыраны да дзевятнаццаці. Менавіта тут упершыню з'яўляюцца абвінавачванні супраць лацінян ва ўжыванні праснакоў. Тым не менш, як і папярэднія пасланні Філія, працы гэтага візантыйскага патрыярха паранейшаму працягваюць заставацца ў рамках кананічнай дыскусіі. Аднак да канца XI ст. у візантыйскай пісьменнасці з'яўляецца сачыненне пад назвай “Περὶ τῶν Φράγγων καὶ τῶν λωτλων λατῶν”, якое змешчана ў славянскай Кормчай пад загаловам «Аб фразях і аб іншых лацінянах».

Можна, упершыню з пачатку гэтай дыскусіі, якая ў наступстве стала адной з галоўных прычын падзелу адзінай культуры на Заходні і Усходні кампаненты, адбываецца атаясненне ерэтычных памылак (уяўных або праўдзівых, дадзенае пытанне выходзіць за рамкі нашай кампетэнцыі) царкоўных служак, якія падпарадкоўваліся Папе Рымскаму з іх паствай, а самі гэтыя памылкі пачынаюць тлумачыцца як вынік уплыву варварскай культуры, сказіўшай правільнае развіццё адзінай хрысціянскай веры ў рамках Рымскай імперыі. У вуснах аўтара сачынення «Аб фразях...», візантыйца па паходжанні, тлумачэнне скажэнняў у веравызнанні ўплывам чужой яму культуры (якая нават па назве (варварская) а ргіогу атаясамліваецца з дзікасцю і невуцтвам) можна разглядаць як непазбежнае. Аднак перанясенне гэтых думак з візантыйскай на старажытнарускую глебу непазбежна набывала некалькі іншае гучанне і несла дадатковы ад пратаграфа сэнс, бо ўсе гэтыя варварскія плямёны, гучанне якіх мела для візантыйцаў хутчэй абстрактны характар, былі больш чым рэальныя для палітычнай і духоўнай эліты Старажытнай Русі.

Гістарычна няслушным было б чакаць ад старажытных русічаў успрымання немцаў і іншых «лацінскіх» народаў як варвараў якія адсталі ад іх па гістарычным развіцці. Хутчэй было выказаць здагадку што гэтыя народы (з якімі, дарэчы, і Кіеўская Русь, і Полацкія і Смаленскія землі мелі шырокія палітычныя, матрыманіяльныя і эканамічныя сувязі) разглядаліся з пункту гледжання арыгінальнага сэнсу тапоніма «немцы» як людзі дзіўныя, якія размаўлялі на незразумелай мове і ў большасці сваёй не разумелі родную для мясцовага насельніцтва мову. Так візантыйскі снабізм, які ўвасабляў кананічныя рознагалосці з недахопам культурнага развіцця, пры пераносе на старажытнарускую глебу становіцца зручнай глебай для падмацавання аўтарытэтам царквы існуючых у насельніцтва некаторай часткі земляў гэтых ксенафобскіх настрояў па стаўленні да чужакоў.

Найболей выразна такое змешванне акцэнтаў відаць на прыкладзе «Паслання Нікіфара мітрапаліта Кіеўскага да князя Уладзіміра, сына Усевалада». Сучасны пераклад гэтага тэксту з каментарамі быў выдадзены В.В. Мільковым у Інстытуце філасофіі Расійскай Акадэміі навук у 2000 г. [2] Ліст Нікіфара адрозніваецца сухасцю выкладу і адсутнасцю палемічнай патэтыкі, тут амаль не прысутнічае наступальны характар. Па высновах В. В. Мількова «...тут абвінавачванні лацінян не служаць падставай для крайніх рэкамендацый, забараняючых усякія зносіны са схізматэкамі. Кампіляцыя больш нагадвае даведку для азнаямлення з сутнасцю праблемы» [2, с. 35]. Як мяркую расійскі філосаф, цікаваць да праблемы міжрэлігійных адносін магла быць выклікана нейкім наспеўшым запатрабаваннем, напрыклад сумневам, узнікшымі напярэдадні параднення з каталіком Каламанам, каралём венгерскім, або падрыхтоўкай нейкіх палітычных акцый, якія непасрэдна датычылі змен у рэлігійнай палітыцы дзяржавы [2, с. 39]. І з нагоды сутнасці заходніх суседзяў мітрапаліт Нікіфар дае свайму князю даволі ясны адказ, складзены ў духу прааналізаванага намі вышэй слова «Аб фразях і аб іншых лацінянах».

«Ты спрашивал, благородный князь, — піша Нікіфар, — как были отторжены латиняне от святой соборной и правоверной церкви. И вот, как и обещал твоему величеству, я поведаю эти причины. Поскольку великий Константин, от Христа принявший царство и христианство, превратил Римское царство древнего Рима в Константиноград, то было 7 святых вселенских соборов. И на семь соборов папы древнего Рима и те, кто были в их свите, либо сами прибывали, либо своих епископов туда присылали. И единство, и единение имели святые церкви, говоря (проповедавая) и думая одно и то же. Потом же овладели древним Римом немцы и обладали землей тою. И по прошествии малого времени старые и правоверные мужи, которые хранили и придерживались законов Христовых и святых апостолов и святых отцов, отошли [от них]. После их смерти через малое время, не поддержав тех, впали они в немецкую ересь и в различные многочисленные грехи, и отказались от божественного закона, и по причине тех грехов впали в явное жидовство. И не захотев по многим советам иных церквей оставить творимое ими зло, отвергнуты были от нас» [2, с. 114].

Пры ўсёй прыкметнай падобнасці разваг Нікіфара на класічныя візантыйскія ўзоры ў яго светапоглядзе бачныя вельмі істотныя навацыі. Уся гісторыя супярэчнасцей у рускага мітрапаліта губляе рэальныя гістарычныя арыентацыі і ператвараецца ў прыгожую легенду. Першым чынам аднясенне пачатку гісторыі схізмы да часоў царства Канстанціна Вялікага (нарадзіўся пасля 285—337 гг.) выкарыстоўваецца Нікіфарам для прадстаўлення заснаванага ім Канстанцінопаля як законнага сусветнага цэнтра. Канстанцінопаль для Нікіфара — гэта новы Рым, які пераняў ад Рыма старога пальму першынства. Другая думка, якая выцякае з Паслання, гэта фатальная роля немцаў, прышэсце якіх спрыяла таму, што гарады пакінулі «прававерныя мужы». Як следства гэтага новага яго насельнікі (немцы) загразілі ў сваіх памылках і «па прычыне тых грахоў запалі ў відавочнае жыдоўства».

У 1159 г. у вусці Заходняй Дзвіны з'явіліся немцы, пачалася кампанія крыжакоў па засваенні Прыбалтыкі. Дагэтуль

спарадычныя кантакты земляў Старажытнай Русі з Рах Romana пачалі перарастаць ва ўстойлівыя сувязі. Так Русь як краіна гарадоў, выцягнутая з паўночнага захаду на поўдзень, пачала ператварацца ў тэрытарыяльную адзінку з устойлівай востравай усходу на захад. Такім чынам, у свядомасці старажытнарускай палітычнай эліты пачынае ўкараняцца новая геапалітычная карціна, якая па шматлікіх параметрах падобная да сучаснай. Яе аснова — цвёрды падзел свету на Захад і Усход. Прычым гэтае дзяленне ўжо на дадзеным, досыць раннім этапе набывае эмацыйную афарбаванасць. Неабходна таксама мець на ўвазе, што Вялікая Схізма гістарычна супала з пачаткам новых лакальных момантаў у дынаміцы светапоглядных арыентацый старажытнарускіх грамадстваў. Істотным імпульсам для гэтых дынамік была таксама змена сістэмы светабудовы Усходняй і Цэнтральнай Еўропы. Вынікам развіцця гэтай сістэмы была, з аднаго боку, істотная пераканфігурацыя той гістарычнай прасторы, якую займала Старажытная Русь, а з іншага боку — з'яўленне істотных момантаў дыферэнцыяцыі гэтай прасторы знутры.

## ЛІТЕРАТУРА

1. Археографическая Коммиссия Полное собрание русских летописей, изданное по высочайшему повелению Археографической комиссией: в 135 т. / Археографическая комиссия. — Санкт-Петербург: издание Археографической комис., 1841. — Т. 1.: Лаврентьевская летопись. — 392 с.
2. Послания митрополита Никифора / ред. В.В. Мильков. — М.: Институт философии РАН (Москва), 2000. — 123 [122] с.

*Jevarovskiy V.B. Genesis of Medieval Nationalism in Historical Space of Kyiv Rus.*

*The article investigates the peculiarities of «medieval nationalism» development in Kyiv Rus in geopolitical, ideological and other contexts.*

*Key words: the territory of Kyiv Rus, «medieval nationalism», political culture, ideology.*

Петро Саух

## ВІЛЕН ГОРСЬКИЙ: ВЧЕНИЙ, ЯКОМУ БУВ ЧУЖИМ «БАРСЬКИЙ ТОН У ФІЛОСОФІЇ»\*

У статті розглядається своєрідна дилема, перед якою по-всюкчас опиняється сучасна філософія: з одного боку, вона має зберегти професійний і науковий рівень, що обов'язково робить продуквану філософом інформацію доступною для засвоєння тільки вузькопрофільними фахівцями, а з іншого — має необхідність адресувати свої ідеї всьому суспільству і ставати публічною. Тому часто виникає парадоксальна ситуація, коли ті ідеї, які можна викласти простою і доступною мовою, висловлюються закладно і зарозуміло. Це протиріччя обмежує вихід філософії в практику та публічну сферу, принижуює її статус як порадника у вирішенні життєвих питань. На думку автора, В.С. Горський був людиною, якій був чужим «барський тон у філософії».

Ключові слова: філософія, форми існування філософії, диференціація філософського знання, творчість В.С. Горського.

«Я — концепція» філософії, усвідомлення її власного ества та форм існування, місця серед інших наук і в культурі загалом завжди була актуальною. Але особливого значення вона набуває в періоди докорінних змін у суспільстві за умов економічних, технологічних трансформацій та переоцінки моральних цінностей. Нинішній стан філософії (у тому числі й вітчизняної) не є винятком. Більше того, сьогодні мабуть, як ніколи раніше, постає питання про її майбутнє та перспективи,

---

\* Цей матеріал, що є текстом виступу П.Ю. Сауха на VII давноруських історико-філософських читаннях вже був опублікований у журналі «Наука і суспільство» (Див.: Наука і суспільство. — 2014. — № 7/8. — С. 6–8).



роль в духовному житті суспільства, її відповідність духовним запитам, здатність продукувати інтелектуальні й моральні орієнтири тощо.

Чи відповідає сучасна філософія цим непростим, й разом із тим традиційним для неї, вимогам часу? Якщо бути відвертим — далеко не завжди. У зв'язку з цим, небезпідставною є думка, що сучасна наука старанно відмежовується від філософії, а філософія не менш старанно прикидається наукою. Та й ми, філософи, відчуваючи сучасні метаморфози філософії перед викликами часу, нерідко задаємося подібними питаннями: Чи є у філософії майбутнє? Чому філософія в своєму історичному розвитку все більше і більше відділяється від мудрості? Чи необхідний союз науки й філософії? тощо. Невпевненість філософії відчувається не лише у втраті генетичної взаємопов'язаності з наукою й «сором'язливістю» в публічному просторі, а й в процесі її викладання в університетах, де студенти часом бажали б чути не різні філософські точки зору, а й зрозумілі відповіді на реальні питання, що постають перед ними.

Причин такої невпевненості багато. Вона, зокрема, не в останню чергу пов'язана з диференціацією філософського знання та спеціалізацією наших досліджень. Філософія дедалі частіше розпадається на вузькі філософські проблеми, стає філософією фізики, техніки, мови, свідомості, у той час як «велика» філософія (істинна філософія) існує лише у вигляді класичних зразків минулого, не маючи сучасних версій. Не дивно, що в цій ситуації, за словами Х. Ортеги-і-Гассета, «...ми зустрічаємо тип науковця, якого ще не бачила історія. Він з усього того, що повинна знати освічена людина, знає лише одну науку, і навіть у цій науці знає лише маленьку ділянку, яку активно досліджує. Він навіть проголошує як чесноту своє незнання всього, що лишається поза його вузькою науковою ділянкою» [2, с. 25]. Значною мірою ці процеси спричинили парадоксальну ситуацію у науковому співтоваристві, коли не лише фахівці різних наукових галузей не розуміють один одного, а й однієї і тієї ж наукової галузі не знаходять порозуміння між собою. Якщо в

біології, фізиці, хімії це явище якоюсь мірою пояснити можна, то в філософії — проблематично. Глухий кут, обумовлений диференціацією й самоаналізом, обмежив вихід філософії в практику, в публічну сферу та прирік масштабне продукування лише нових, й далеко не яскравих викладачів філософії.

Не менш знаковою проблемою в цьому контексті є зарозумілість, відсутність публічності та повчальний «барський тон у філософії» (І. Кант). Відомий фізик, лауреат Нобелівської премії Р. Фейнман згадує як на міжнародній конференції йому вручили текст виступу одного із доповідачів-філософів. «Я, — пише вчений, — почав читати цю чортівню, і мої очі просто вилізли з орбіт...» [4]. Нічого не зрозумівши, фізик вирішив зосередити свою увагу, принаймні, на одному із речень тексту, вирішивши будь-що його осилити. Йшлося, як зазначає Р. Фейнман, про щось на зразок того, що «індивідуальний член соціального суспільства часто отримує інформацію шляхом візуальних символічних каналів». «Я, — іронізує Р. Фейнман, — довго мучився, але усе ж переклав. Знаєте, що усе це означало? “Люди читають”. Потім я перейшов до наступного речення і зрозумів, що його теж не можу перекласти. Нарешті, це перетворилося в пусте заняття: “Іноді люди читають, іноді люди слухають радіо” й т. ін. Але усе це написано так зарозуміло, що спочатку я навіть закомплексував, але коли розшифрував до кінця, виявилось, що це повна нісенітниця» [4]. Ясна річ, що тут йдеться про виняток, індивідуальну характеристику особи, яка пов’язана з психологічним типом окремого філософа, а не з філософією загалом. Невиразний, абстрактно-зарозумілий текст має просте пояснення — автор не повною мірою володіє матеріалом. Але якщо бути відвертим, зрозуміти іронію Р. Фейнмана неважко, звернувшись до текстів багатьох епістемологів чи феноменологів з їх нездоланно складним стилем. Подібні речі дають привід сучасним представникам фундаментальних і прикладних наук робити висновок, що нинішня «філософія мертва» й не здатна істотно впливати на розвиток сучасної науки [1, с. 133; 4, с. 52–53].

Мені випало щастя не раз вести розмову з подібних делікатних питань із Віленом Сергійовичем Горським, якому властива була простота, рівність у спілкуванні і абсолютно чужим був «барський тон у філософії», хоча б якась зарозумілість. За життя доводилось зустрічати немало блискучих і талановитих філософів. Але серед них В.С. Горський виділявся тим, що мав мужність вступати в постійну публічну дискусію, шукав і знаходив компроміс в процесі гострих життєвих проблем. Він був переконаний, що поєднання мудрості з наукою (розпочинаючи зі стоїків) обумовило поступове зникнення її з ландшафту філософії. Уподібнившись науці, дисциплінам об'єктивного знання, філософія, на жаль, втратила те, що було її основою, її коренем — «софію», мудрість. Адже мудрість демаркує сферу знання та віри і не претендує знайти те, у що можна лише вірити, як і не обмежується вірою в те, що можна достовірно знати. В.С. Горський, «зачарований», просякнутий культурою Київської Русі, її ідеями, критично відносився до похмурих прогнозів «закінчення» філософії Р. Рорти, М. Нуссбаум та ін. мислителів, і свято вірив у нову «зустріч» мудрості й філософії. Його високий професіоналізм у сфері історії української філософії та культури ґрунтувався не лише на доведеннях логічного характеру, а розгортався в координатах всеохоплюючої софіосфери. Він умів у потрібну хвилину розвести академічну й публічну філософію. За це його не лише поважали колеги, але любили та шанували учні й студенти.

Вілен Сергійович Горський не був дисидентом. Але свіжість та йоржистість його думок відчувалась у всьому. Той час, який випав на долю професора В.С. Горського і деякою мірою багатьох із нас, був не простим, але не найгіршим у житті вітчизняних філософів. Він вимагав компромісів. Нові ідеї у філософії та соціальних науках нерідко доводилось маскувати. Мабуть, це було більшості із нас неприємним. Але в історії світової думки, особливо на зламах епох, нове, як правило, рідко вступало у відкриту конфронтацію з традиційно домінуючими ідеями, проте

методично «лупало цю скалу», розмивало її. Безглуздо було б, наприклад, чорнити Галілея за те, що той робив реверанси у бік католицької церкви, коли присвячував роботи Козімо Медичі, і не бачити в цих роботах нових ідей, які руйнували структуру тогочасного пануючого світорозуміння.

Для В.С. Горського за його життя було найважливішим, як мені здається, нічого, окрім ганьби не цуратися. Де б він не працював, йому щастило створювати мікрозони реальної свободи, а ті, хто його оточував (колеги, аспіранти, студенти), почували себе краще, вільніше, аніж це було можливо, деінде. Особливо яскравим був останній період у його філософській творчості, пов'язаний із Києво-Могилянською академією, коли він зумів реалізувати себе повною мірою не лише як фундатор вивчення духовної культури киеворуської доби, а й як блискучий педагог і публічний філософ.

Було б великою помилкою не пам'ятати того, що наші нинішні творчі пошуки у розбудові української історико-філософської думки значною мірою стали можливими завдяки великій і плідній філософській праці, яку здійснив не у кращі часи справжній мислитель й мудрець В.С. Горський. На жаль, попри хронологічну близькість доби філософів-шестидесятників, дискурсивно й тематично вона виявилася сьогодні дуже далекою й чужою, особливо для молодого покоління філософів. Руйнування тягlostі поколінь, незнання специфіки існування філософії за цієї доби та особливостей радянського філософського дискурсу часто не лише призводить до заперечення існування філософії в цей період або її повного несприйняття, а й руйнує історичну пам'ять як репрезентативну форму дійсності.

У подоланні цього забуття й полягає, на мою думку, непересічна культурна значущість цих «Читань», освячених незримим крилом Вілена Сергійовича Горського.

## ЛІТЕРАТУРА

1. Вайнберг С. Мечты об окончательной теории / С. Вайнберг. — М.: Едиториал УРСС, 2012. — 256 с.
2. Ортега-і-Гассет Х. Бунт мас // Ортега-і-Гассет Х. Вибрані твори. — К.: Основи, 1994. — С. 15–139.
3. Фейнман Р. Вы, конечно, шутите, мистер Фейнман! [Электронный ресурс] — Режим доступа: [http://lib.ru//feinman.txt\\_with-big-pictures.html](http://lib.ru//feinman.txt_with-big-pictures.html).
4. Хокинг С., Млодинов Л. Высший замысел / пер. с англ. М.В. Кононова / С. Хокинг, Л. Млодинов. — СПб.: Амфора, 2012. — 316 с.

*Saukh P.Yu. Vilen Horskyi as a Scientist Whose Nature Was Alien To «a Haughty Tone» in Philosophy.*

*The article considers a kind of dilemma contemporary philosophy confronts. On one hand, it has to keep a professional and scientific level, which makes the produced by philosophers information understandable to narrowly focused specialists. On the other hand, philosophy has to address its ideas to the whole society and become public. Therefore, it is an often condition when ideas potential for popularization by plain and accessible language are expressed in a too complicated and arrogant manner. This contradiction limits the contribution of philosophy in practice and public sphere and de-emphasizes status of philosophy. The author argues that V. Horskyi was a scientist whose nature was alien to «the haughty tone» in philosophy.*

*Key words: philosophy, forms of philosophy existence, differentiation of philosophical knowledge, V. Horskyi's works.*

Олександр Киричок

## ФІЛОСОФІЯ І ПОЛІТИКА У ПРАЦЯХ В.С. ГОРСЬКОГО

*У статті розглянуті ранні праці В.С. Горського, присвячені питанню співвідношення філософії і політики, розкрито їх актуальність та методологічний потенціал.*

*Ключові слова: філософія, політика, праці В.С. Горського.*

З якими науковими доробками найчастіше асоціюється прізвище Вілена Сергійовича Горського? Насамперед, із дослідженням філософських ідей в культурі Київської Русі, лекційним курсом з історії української філософії, розробкою поняття «філософська культура» й основ так званого культурологічного підходу в історико-філософському пізнанні. На перший погляд, Горський мало цікавився питаннями політичної філософії, і майже ніколи не позиціонував себе як політично-заангажований філософ, проте, якщо звернутись до його інтелектуальної біографії, з'ясується, що протягом певного, хоча й невеликого періоду, проблема співвідношення філософії та політики посідала в його роздумах чільне місце.

Нагадаємо, що наукова кар'єра Горського розпочалася 1963 року, коли він прийшов працювати до Інституту філософії АН УРСР і вже 1966-го захистив кандидатську дисертацію, присвячену україно-болгарським філософським зв'язкам. Далі перед ним постало питання про докторську і, судячи з усього, саме тоді вчений і зацікавився проблемою співвідношення філософії та політики, котру, по-суті, й обрав темою своєї дисертації. 1969 року В.С. Горський публікує монографію «по докторській», котру, як він сам потім згадував у одному

з інтерв'ю, хотів назвати «Філософія і політика», однак Вчена рада запропонувала більш «обережну» назву: «Соціальне середовище та історико-філософський процес»<sup>1</sup>. Через три роки на дошці оголошень Інституту вже з'являється інформація про розгляд рекомендації до захисту докторської дисертації Горського, однак саме в цей час Інститутом прокочується хвиля відомого «погрому» 1972 року<sup>2</sup>. Оголошення змінюють на інше — рада тепер розглядає питання «Про серйозні ідеологічні хиби в роботі відділу історії філософії України», а Горський замість рекомендації отримує сувору догану із занесенням в особову партійну картку.

Тільки 1976 року він зміг нарешті подати на захист текст дисертації, і тут прикметним є те, що цей текст виявився майже повністю ідентичним монографії 1969 року, себто за сім років дослідник не вважав за потрібне доопрацювати хоча б якісь моменти. Це може свідчити про згасання інтересу В.С. Горського до даної теми, проте, на наш погляд, від цього не зменшується важливість його ранніх «політичних» робіт. Адже саме тут визрівали основи ключового для всієї наступної творчості вченого «культурологічного підходу», і з огляду на це, цікаво буде поглянути на них, так би мовити, у «оберненій перспективі», як раз з точки зору пізніх методологічних здобутків вченого. Саме в такий спосіб можливо з'ясувати їх актуальність для сьогодення і методологічний потенціал.

Отже, чим саме питання співвідношення філософії і політики у працях Горського може бути корисним з методологічних позицій для сучасних філософських досліджень? На мою думку, трьома головними здобутками: 1) універсальністю підходу,

---

<sup>1</sup> Інтерв'ю з Віленом Сергійовичем Горським [записав Ю. Завгородній] // Вілену Горському — 70. Людина, яка здатна почути іншого. — К.: Національний університет Києво-Могилянська академія, 2001. — С. 35.

<sup>2</sup> Див. про це *Шеремета О.* Радянські дослідження філософської думки України: ідеологічний та адміністративний контекст дослідницьких стратегій // Філософська думка. — 2013. — № 1. — С. 95–100.

2) відходом від лінійних схем у розумінні співвідношення філософії і політики, 3) розробкою своєрідної процедури дослідження взаємозв'язку явищ культури.

Розкриємо послідовно кожен із цих трьох моментів:

1. Очевидно, змінюючи назву монографії 1969 р. і відповідно назву дисертації, Горський, змушений був відкоригувати і предметне поле дослідження, а саме, обмежитися вивченням філософії і політики тільки у так званому «антагоністичному» суспільстві, де, на відміну, від «соціалістичного» нібито існує активна боротьба класів. Однак, на наш погляд, висновки Горського можуть бути успішно застосовані до будь-якого суспільства «взагалі», та, напевне, й він сам так вважав, готуючи до друку монографію, адже при її перечитуванні відчувається, що словосполуча «антагоністичне суспільство» вставлялася в уже написаний текст опісля. Окрім того, у монографії й дисертації майже відсутній аналіз відмінностей між «антагоністичним» і «соціалістичним» суспільствами, який за всіма вимогами дисертаційного жанру мав би тут бути присутнім. Спроба їх розведення була здійснена Горським тільки у одній із статей 1977 року<sup>3</sup>, проте навіть тут «соціалістичне» суспільство подається не як «безантагоністичне», а як таке, у якому лише спостерігається всезростаюча єдність класів. З усього цього можна зробити висновок, що формули, якими Горський описує антагоністичне суспільство претендують на універсальність. Зрештою, в інтерв'ю 2001 року він сам зізнався, що: «книгу писав, думаючи про ситуацію, в якій я і мої колеги-філософи в той час перебували в Радянському Союзі. Відверто писати про це було неможливо, бо в такому разі книгу просто б не опублікували. І тоді я звернувся до аналізу таких «ненормальних» стосунків між філософією і політикою, але на матеріалах нацистської Німеччини.

---

<sup>3</sup> Горський В.С. Функціонування філософії в суспільстві як проблема історико-філософської науки // Філософська Думка. — 1977. — № 2. — С. 78—86.

<sup>4</sup> Інтерв'ю з Віленом Сергійовичем Горським... — С. 35.



Про це можна було писати. І от, пишучи про це і тільки про це, я бачив вияв тих схем, у яких і перебували я і мої товариші»<sup>4</sup>.

2. Аналізуючи зв'язок філософії й політики в «антагоністичному» суспільстві Горський відходить від розуміння філософії, як виразника інтересів конфліктуючих класів чи виконання їх «замовлень». У одній із статей 1968 р. він критикує українських радянських дослідників, котрі занадто жорстко прив'язували філософію до класових інтересів<sup>5</sup>, адже якщо взаємодію філософії і політики розуміти настільки спрощено і лінійно, то її дослідження втрачає сенс. Розгорнуте вивчення цих взаємозв'язків можливе тільки тоді, коли ми усвідомимо що філософія і політика є частинами культури як особливого способу людського буття, спрямованого на її саморозвиток і пов'язаного зі ставленням до світу та діяльністю, в котрій воно реалізується<sup>6</sup>. В культурі, що являє собою певну цілісність всі її складові частини інтегруються, на основі відношення до світу, як самоцінності, а отже, й відображаються та взаємодіють одна з одною. Філософія, як саморефлексія і органічна частина культури, таким чином, не існує у вакуумі. Вона пов'язана з мистецтвом, наукою, релігією, але найбільшою мірою із політичним життям, на чому Горський наголошує особливо: «Звичайно соціальне середовище філософії — надзвичайно багатоманітне. Кінець кінцем воно включає в себе весь склад людських спільностей, результати взаємодії яких, власне, й створюють зміст соціального життя. Та серед цієї багатоманітності в класовому антагоністичному суспільстві, без сумніву, на чільне місце виступають політичні відносини»<sup>7</sup>.

---

<sup>5</sup> Горський В.С. Проблема співвідношення філософії і політики у працях українських дослідників // *З історії філософії і соціології на Україні: Республіканський міжвідомчий збірник* / Ред. кол.: В.Ю. Євдокименко (відп. ред.) І.П. Головаха, В.І. Губенко; — К.: АН УРСР. Інститут філософії, 1968. — С. 13.

<sup>6</sup> Горський В.С. Историко-философское истолкование текста / В.С. Горський. — К.: Наукова думка, 1981. — С. 80.

<sup>7</sup> Горський В.С. Соціальне середовище та історико-філософський процес. — К.: Наукова думка, 1969. — С. 3–4.

3. Як складові культури, філософія і політика пов'язуються між собою через світогляд, котрий, на думку В.С. Горського, є «сферою, що розташована на кордоні між діяльністю і знаннями і включає в себе два головних моменти: «ставлення до світу» в межах «соціальної психіки» (емоцій, мотивів, волі), яке «забезпечує безпосередньо перехід до певного виду діяльності» та «світоглядне» знання, тобто знання, переломлене через призму життя людини<sup>8</sup>. Саме в межах цієї схеми Горський, по суті, й досліджує зв'язок філософії і політики, який: а) передбачає з'ясування їх взаємного ставлення одна до одної; б) вимагає вивчення особливостей обміну змістом знань між філософією і політикою. Одразу зазначимо, що цю подвійну схему можна доповнити і третім «формальним» елементом, виходячи з того, що політика і філософія впливають також і на в) формальні ознаки одна одної, себто на спосіб їх висловлювання, на межі, в яких функціонують політичне чи філософське знання, жанр створених ними текстів тощо. Розглянемо послідовно кожен із цих трьох моментів:

а) Взаємне ставлення між філософією і політикою в цілому може бути позитивним, негативним чи нейтральним. Політики до філософів, як і навпаки, можуть ставитися з повагою чи зневагою, з острахом, тривогою чи байдужістю, і відповідно до цього влада, опозиція або якась інша політична група може підтримувати виникнення і розвиток філософії, не помічати її існування, або намагатися її придушити. Від політики, як зазначає Горський, великою мірою залежить сам факт існування філософії. Набір засобів впливу політики на філософію широкий (від матеріальних заохочень до фізичних покарань чи навіть вбивств), але й філософія вишукує способи впливати на політику в спектрі від банальної критики чи підтримки до складних форм маніпуляції суспільною думкою та реалізації влади дискурсу.

---

<sup>8</sup> Горський В.С. Соціально середовище та історико-філософський процес... — С. 8.

Вивчаючи взаємозв'язки між філософією і політикою на рівні їх загальних атрибутів можна окреслити два аспекти. Перший фіксує прагматичне взаємовикористання філософії політикою і навпаки. Горський акцентує увагу на тому, що у всіх таких намірів чи дій має бути відповідний мотив, основою якого є усвідомлення політиком можливості перетворити інтелектуальну працю філософів у продукт матеріального зиску, а філософом — досягнення стану, коли «теоретична діяльність стає засобом здійснення його практичного життя»<sup>9</sup>. Практична потреба у науковому знанні, на думку Горського, опосередковувала потребу у філософії, яка це наукове знання узагальнює, а отже, на ранніх етапах виникнення і розвитку філософії політична влада часто підтримувала її саме за це. Другий аспект фіксує ряд загальних атрибутів філософії і політики, котрі можуть приваблювати їх одна в одній. Наприклад, серед загальних атрибутів філософії викликає захоплення її претензія на найвищу мудрість, завдяки чому вона в найдавніші періоди свого існування навіть перебирала на себе частину політичних функцій, як наприклад законодавчу, а також щось сакральне у самому акті філософуванні та здатність філософії впливати на уми і почуття співвітчизників. Філософію ж часом приваблює дієвість політики та її реальна здатність проводити зміни у державному устрої, що, між іншим, спричинило відомі вояжі Платона до Сіракуз.

б) Філософія і політика, окрім цього володіють і певними формальними характеристиками, які нібито розташовуються поміж загальними атрибутами і змістовим наповненням обох частин культури. До формальних ознак як філософії, так і політики можна віднести ті межі, в яких функціонує їх зміст та саму форму їх висловлювання. Політика, на думку Горського, може задавати межі філософського змісту через створення так званої «актуальної сфери теоретичного базису»<sup>10</sup> — тих знань (як ми-

---

<sup>9</sup> Горський В.С. Соціальне середовище та історико-філософський процес... — С. 40.

<sup>10</sup> Там само. — С. 69.

нух, так і сучасних), на які спирається філософ у своїй творчості. Перший компонент політика встановлює через систему освіти, відбираючи для неї ідеї і персоналії філософів минулого, котрі видаються політично «не шкідливими», а другий — через обмеження обігу інформації. Звісно, в 60-ті — 70-ті роки, коли відбувалось становлення В.С. Горського як філософа, ситуація з обігом інформації, значно відрізнялася від теперішньої. Принаймні, перед нами зараз ніхто не ставить завдання критикувати «буржуазних» філософів, не маючи доступу до їх праць. Але навіть сьогодні політика практикує створення своєрідних «зон замовчування» довкола «небезпечних» питань, яке використовується у особливо серйозних випадках, і є вочевидь методом інформаційної боротьби найбільш високого рівня. Не завжди у такі зони замочування проникає й філософія, особливо та, що намагається відрефлектувати політику. Зрештою, неймовірно важливим для побудови «актуальної сфери теоретичного базису» є переклад іноземної філософської літератури, котрий в наш час позбувся політичного контролю, але в часи ранніх досліджень Горського обмежувався не тільки через вказівки з боку політиків, що і як можна перекладати, але й через організацію самої системи вивчення іноземних мов, яке нібито активно заохочувалось, але умови для цього не створювались. Горський не розвиває дану тему у розглядуваній нами монографії 1969 року, а от в одній із більш пізніх публікацій «Українського гуманітарного огляду» за 2000 рік прямо вказує на своєрідні «історичні умови» майже повної відсутності українських перекладів світової філософської класики в радянські часи і як наслідок виникнення «перекладацького буму» 90-х, 2000-х<sup>11</sup>. Через актуальну сферу теоретичного базису та іншими способами політика впливає також на вибір філософських проблем та споживача філософської продукції, але з іншого боку, й філософія може задавати

---

<sup>11</sup> Горський В. Переклад як феномен сучасного українського філософського життя // Український гуманітарний огляд. — 2000. — № 3. — 123–124.

межі політики, й робити розмітку політичних проблеми. Окрім того, додаю від себе, філософські тексти вміщують своєрідні лексико-семантичні одиниці (політичні лексеми, метафори, топіки, наративи тощо), кожна з яких активно втручається в політику, де виконує не лише когнітивні призначення, але й використовується у якості інструмента політичного примусу.

в) Філософія й політика можуть визнавати чи не визнавати, підтримувати чи не підтримувати одна одну, через сам їх зміст, через те, наскільки зміст філософії відповідає певним політичним переконанням і наскільки змістовий аспект політики ув'язується із певними філософськими уявленнями<sup>12</sup>. Однак, що саме у змісті філософії є від політики, і навпаки, де саме у політиці шукати філософію. Якщо слідувати міркуванням Горського, то політика найліпше відображається у тому змісті філософського знання, який стосується уявлень про сутність людини і людського суспільства. Звісно, може здатися дивним той факт, що Горський не згадує про «політичну філософію», «філософську антропологію» чи хоча б «соціальну філософію», але слід пам'ятати, що в той час система класифікації філософських дисциплін була дещо іншою. Окрім того, як вказував В.Ф. Асмус, будь-яка політична філософія, якщо вона навіть виступає у вигляді платонівської утопії, реалізовує два необхідних моменти: критичний — уявлення про недоліки політики існуючої, та конструктивний — уявлення про те, якою ця політика повинна бути<sup>13</sup>. У тодішніх умовах критичних чи конструктивних прав щодо політики філософія не мала, проте вона могла надавати політиці частку свого змісту. Прошарок філософських ідей, що функціонує в політиці, на думку Горського, перебуває у сфері

---

<sup>12</sup> Якщо звісно знехтувати унікальним випадком із міністром народної освіти Російської імперії XIX ст. П.О. Ширинським-Шихматовим, котрий заклав кафедри і факультети філософії на основі того, що «польза философии не доказана, а вред от нее возможен», себто не цікавлячись змістом філософії.

<sup>13</sup> Асмус В.Ф. Платон. — М.: Эдиториал УРСС. — 2005. — 160 с.

ідеології. Звісно ж, це не вся політична ідеологія, але в її змісті існує пласт філософськи значущих ідей, які вчений згодом назве «філософською культурою»<sup>14</sup>. Політика сама відбирає ці ідеї за критерієм соціальної придатності і обмежується найбільш практичними із них, а також запозичуючи їх без обґрунтувань і витончених рефлексій, так би мовити, в готовому вигляді.

Сьогодні можна по-різному сприймати і поцінювати дані міркування, але, на наш погляд, теоретичні побудови Горського, принаймні у трьох виділених аспектах, мають певну актуальність. Окрім того, вироблена вченим схема аналізу співвідношення філософії і політики на трьох рівнях може бути застосована для дослідження співвідношення будь-яких галузей культури, наприклад, політики і письма, політики і релігії, філософії і суспільної думки<sup>15</sup> тощо. І це для нас є надзвичайно важливим.

*Kyrychok O.B. Philosophy and Politics in V. Horskyi's Works.*

*The paper reviews V.Horskyi's early works dedicated to the relationship between philosophy and politics, shows their relevance and methodological potential.*

*Key words: philosophy, politics, V. Horskyi's works.*

---

<sup>14</sup> Горський В.С. Поняття «філософська культура» в історико-філософській науці // Філософська думка. — 1980. — № 4. — С. 60–71; Горський В.С. Историко-философское истолкование текста. — К.: Наукова думка, 1981. — С. 80–81.; Горський В.С. Понятие «философская культура» в истории философской и общественной мысли народов СССР // Диалектика интернационального и национального в развитии общественной мысли. — Кишинев: Иштица, 1984. — С. 116–124.

<sup>15</sup> Див. Горський В.С. О соотношении истории общественной мысли и истории философии // Актуальные проблемы истории общественной мысли. — Вып. 4. Материалы науч. сессии Науч. совета АН СССР по истории обществ. мысли и АН Латв. СССР, г. Рига, 11–12 февр. 1974 г. — Ч. 1. — М., 1974. — С. 137–147.

*Дмитро Гордієнко*

## ТАРАС ШЕВЧЕНКО В ОСМИСЛЕННІ ВІЛЕНА ГОРСЬКОГО

*До 200-річчя від дня народження Тараса Шевченка*

*Стаття присвячена аналізу шевченкознавчої складової історико-філософської спадщини Вілена Сергійовича Горського. Проаналізовано доробок вченого в руслі офіційного радянського шевченкознавства, представлений у кандидатській дисертації та статті до московської «Антології світової філософії», а також пізні роботи Горського, де він розглядає постать видатного поета, як творця «української ідеї» та «філософії трагедії» і робить висновок, що філософсько-значущі ідеї та власне життя поета є нероздільними, а світ Шевченка — це світ України. Доведено, що аналіз Горським спадку Шевченка відобразив власну філософську позицію вченого і, по суті, заклав підвалини сучасного українського історико-філософського шевченкознавства.*

*Ключові слова: Вілен Горський, Тарас Шевченко, історико-філософське шевченкознавство, українська культура, національна ідея.*

В.С. Горський увійшов до історії української гуманітаристики як один із засновників сучасної історико-філософської науки, творець цілісної концепції філософського бачення українського минулого. Таким чином, цілком закономірним є те, що він — як український філософ — не міг пройти повз творчість Тараса Шевченка, яка стала формотворчою складовою самосвідомлення нації.

Відтак вже в його кандидатському дослідженні 1966 року, присвяченому українсько-болгарським філософським зв'язкам другої половини XIX ст., була присутня постать Шевченка.

Матеріал дисертації, відображений також в окремій монографії, підготовленій Горським спільно з болгарським філософом М. Бичваровим, подавався в традиціях радянського повоєнного шевченкознавства, однак, і це важливо, — з певними винятками. Особистість поета досліджувалась у розділі «Зв'язки української революційної демократії з передовою суспільною думкою Болгарії в 50–70-х роках ХІХ ст.». Цілком передбачувано, Горський розглядає україно-болгарські відносини через призму особистого знайомства Шевченка як з видатними представниками болгарського народу, так і з окремими вченими-славістами та їх працями. Зокрема, вказується на роль, яку відіграв відомий учений Московського університету Й. Бодянський в зацікавленні Шевченка культурою слов'янських народів<sup>1</sup>. Горський наголошує на неабиякій популярності творчості Шевченка серед болгар другої половини ХІХ ст.<sup>2</sup>, зумовленій, на його думку, авторитетністю особи поета, а отже, й вагомністю його творів<sup>3</sup>. Дослідник наводить приклади перекладів поетичного доробку Шевченка на болгарську мову, виділяючи перекладацьку діяльність Ксенофонта Живзіфова та Любена Каравелова<sup>4</sup>, останній з яких підходив до перекладу з позицій передачі ідейного змісту творів Шевченка болгарською мовою. Горський також додає, що ідеї українського поета відбилися на творчості Івана Вазова та Христо Ботева, хоча в оригінальній

---

<sup>1</sup> Бичваров Н.Д., Горський В.С. Українсько-болгарські філософські зв'язки (Друга половина ХІХ ст.). — К.: Наукова думка, 1966. — С. 58; див. також: Горський В.С. Про вивчення взаємозв'язків у філософській спадщині українських революціонерів-демократів // Боротьба між матеріалізмом та ідеалізмом на Україні в ХІХ ст. / Ред. кол.: В. Ю. Євдокименко (відп. ред.) та ін.; АН УРСР, Ін-т філософії. — К.: Наукова думка, 1964. — С. 237–238.

<sup>2</sup> Бичваров Н.Д., Горський В.С. Українсько-болгарські філософські зв'язки... — С. 59.

<sup>3</sup> Там само. — С. 59.

<sup>4</sup> Там само. — С. 62–64.



творчості останнього «не зустрічається безпосередніх вказівок на зв'язок з ідейною спадщиною Т.Г. Шевченка»<sup>5</sup> і мову можна вести хіба що про світоглядний вплив. Відмітимо, в свою чергу, що в епоху загальнослов'янського відродження, поет був добре відомий не лише болгарам, а й, наприклад, чехам (перше повне видання «Кобзаря» було здійснене в Празі у 1864 р.) та власне й всьому слов'янському світу. Загалом, складається враження, що у кандидатській дисертації та відповідній їй монографії Горський більше виступає як культуролог, а не історик філософії.

Безпосередньо ж до творчості Шевченка в філософському аспекті вчений звернувся, коли був долучений до масштабного проекту, започаткованого Інститутом філософії АН СРСР, а саме — видання «Антології світової філософії», четвертий том якої (1972 р.) був присвячений філософській та соціологічній думці народів СРСР ХІХ ст. В «Антології» розділ України відкривався постаттю Шевченка, вступна стаття і підбірка текстів поета, що відображають філософські ідеї, були підготовлені Горським.

Враховуючи офіційність цього видання, ідеологічним питанням надавалось першорядного значення, а тому вчений не міг не зазначити, що Шевченко — це великий український народний поет, мислитель, революційний демократ<sup>6</sup>, світогляд якого є матеріалістичним і діалектичним<sup>7</sup>, хоча остання теза радикально суперечила висловлюванням Горського в одній з більш ранніх статей, де він стверджував, що «пошуки поетичних рядків, які зовні нагадують формулювання законів діалектики, навряд чи є правильним шляхом в дослідженні філософської спадщини

---

<sup>5</sup> Бичваров Н.Д., Горський В.С. Українсько-болгарські філософські зв'язки... — С. 66.

<sup>6</sup> Горський В.С. Шевченко // Антология мировой философии, в 4-х т. — М.: Мысль, 1972. — Т. 4: Философская и социологическая мысль Народов СССР XIX в. / Ред. кол.: В.В. Богатов, Ш.М. Мамедов (ред.-составители четвертого тома и авторы вступит. статьи) и др. — С. 488.

<sup>7</sup> Там само. — С. 489.

поета-мислителя»<sup>8</sup>. Цитована стаття 1967 р. була опублікована у конференційній збірці, формат якої, навіть за тоталітарної доби, давав змогу вільніше висловлювати власні думки, ніж офіційні академічні видання, на зразок «Антології», що строго цензурувалися. Саме цим і можна пояснити таку різницю розбіжність між висловлюваннями вченого на сторінках статті, з одного боку, та «Антології», з іншого, а також засвідчити, що певні ознаки самостійного, незаангажованого ідеологією осмислення постаті Шевченка проступали у працях Горського ще за радянських часів.

Подібно до проблем матеріалізму/ідеалізму чи метафізики/діалектики Шевченка, в межах радянського шевченкознавства вирішувалось і питання соціального/національного визволення України. Соціальна проблематика в спадщині митця була активно взята на озброєння радянською ідеологічною машиною, а от національний аспект його творчості замовчувався, а то й свідомо перекручувався. Наприклад, під шевченківськими «москалями» радянська пропаганда розуміла не що інше, як представників «царської адміністрації». Національно-визвольні аспекти творчості поета повноцінно розроблялись на той час тільки у працях вчених української діаспори: П. Зайцева, С. Смаль-Стоцького, В. Січинського, Д. Антоновича, О. Прицака, В. Дорошенка й ін. У матеріалі, поданому до московської «Антології», Горський, цілком у руслі радянської науки, був змушений відмічати, що світогляд Шевченка формувався «під впливом загальноросійського антифеодального руху», проте тут же додав думку й про вплив боротьби «українського народу за своє соціальне і національне визволення»<sup>9</sup>. У таких обережних

---

<sup>8</sup> Горський В.С. Про об'єкт дослідження історії філософії на Україні // З історії філософії на Україні. Матеріали республіканської наукової конференції (11–15 травня 1965 р., м. Київ) / Ред. кол. В. Ю. Євдокименко (відп. ред.) та ін. — К.: Наукова думка, 1967. — С. 63.

<sup>9</sup> Горський В.С. Шевченко // Антология мировой философии... — С. 488.

відступах вченого від ідеологічної схеми можна вбачати ті «маленькі хитрощі», про які він сам згадував пізніше<sup>10</sup>.

Окреслюючи окіл філософських ідей поета, Горський виділяв, зокрема, проблему сутності людини, людського щастя і свободи<sup>11</sup>. Ці тези будуть розвинені ним у подальших працях, в тій чи іншій мірі дотичних до творчості і постаті українського генія. Текстами, що відображають філософські ідеї Шевченка, Горський вважав фактично всю писемну спадщину поета: літературні й епістолярні твори, а також «Журнал» («Щоденник»), проте в антологію були вміщені лише уривки з поем «Гайдамаки», «Сон» та фрагменти із «Журналу». На жаль, сьогодні важко встановити, з якої причини в антологію не ввійшли задекларовані Горським листи Шевченка. Чи то він сам їх не подав, чи вони були відхилені редакторами — невідомо.

Що ж до ідейного змісту цих уривків, то вони, як і слід було очікувати, могли відображати, в залежності від інтерпретації, як «діалектичний матеріалізм» та «атеїзм» філософського світогляду Шевченка, так і цілком протилежне — ідеалізм та релігійний агностицизм. Наприклад, «діалектичний матеріалізм» засвідчувався уривком-перефразою з Еклезіяста: «Все йде, все минає — без міри, без краю... / Куди зникає? Звідки прийшло? Ні дурний, ні розумний про теє не знає...», а Шевченкове «Бога в світі немає» із поеми «Сон» йшло поряд зі згадкою про «Апостола правди і науки». Цікаво, що у попередній статті 1967 року Горський, фактично, давав протилежну інтерпретацію, а саме ставив питання, чому б Шевченкові рядки «І дурень, і мудрий нічого не знає...» не витлумачити як прояв агностицизму, а рядки «...душа жива. / Як небо блакитне —

---

<sup>10</sup> Горський В.С. Спадщина Т.Г. Шевченка як предмет історико-філософського дослідження // Творчість Т.Г. Шевченка у філософській культурі України: Зб. наук. праць / Відп. ред. М.І. Лук. — К.: Наукова Думка, 1992. — С. 7.

<sup>11</sup> Горський В.С. Шевченко // Антологія мирової філософії. — С. 489.

нема йому краю, / Так душі почину і краю немає» — як визнання поетом безсмертя і вічності душі<sup>12</sup>. Проте більшість ідей, відображених у підібраних Горським уривках, стосувались соціальної нерівності і соціального визволення народу.

Наступне звернення вченого до творчості Шевченка відбулося лише через двадцять років — на зорі української незалежності. 1992 р. вийшла друком його стаття «Спадщина Т.Г. Шевченка як предмет історико-філософського дослідження», де Горський гостро порушив питання, вочевидь породжене сумнівними «здобутками» радянської шевченкіани — «Чи можливе взагалі історико-філософське вивчення спадщини Шевченка? А якщо можливе, то як?». Незважаючи на наявність у радянському шевченкознавстві досить фундаментальних праць, за які автори були удостоєні вченого ступеня доктора філософських наук з історії філософії та навіть звання лауреатів Ленінської премії<sup>13</sup>, Горський вважав, що радянське історико-філософське шевченкознавство мало три головні хиби:

*Першою з них вчений називає схематизм у підході до об'єкта дослідження, себто намагання вписати творчість поета у схему боротьби матеріалізму й ідеалізму, що, як було показано вище, був змушений робити і він сам. Прикметно, що Горський не тільки це визнає, але й активно критикує власні тези із московської «Антології». Цей акт самозаперечення разом із фактом двадцятирічної перерви у дослідженнях Шевченка свідчить про те, що вчений не тільки добре усвідомлював радянську «схему», але й болісно її пережив. Згідно неї матеріалісти однозначно проголошувались прогресивними, а ідеалісти — регресивними діячами і мислителями, а тому «мета дослідження конкретного філософського вчення вбачалась не стільки у виявленні індивідуально-неповторного внеску*

<sup>12</sup> Горський В.С. Про об'єкт дослідження історії філософії на Україні...— С. 63–64.

<sup>13</sup> Горський В.С. Спадщина Т.Г. Шевченка як предмет історико-філософського дослідження...— С. 4.

того чи іншого мислителя в розвиток філософії, скільки у підтягуванні цього вчення під загальну схему, в процесі чого взагалі втрачалося особистісне, оригінальне начало, властиве позиції досліджуваного мислителя»<sup>14</sup>. Горський відмічав, що перед історико-філософською наукою чітко ставилось завдання показати Шевченка, який: а) матеріалістично вирішував основне питання філософії; б) був на шляху до матеріалістичного розуміння історії; в) був діалектиком та г) атеїстом тощо<sup>15</sup>. Від дослідника не вимагалось осмислювати всю творчу спадщину митця, а лише підібрати, фактично вирвати з контексту потрібні цитати і правильно — по-марксистськи — їх проінтерпретувати.

Як було відмічено, цій статті передувала двадцятирічна пауза в історико-філософському осмисленні постаті Шевченка, яка, проте, була заповнена ґрунтовними дослідженнями філософських ідей в культурі Київської Русі і в українській культурі загалом<sup>16</sup>, а також розробкою особливого підходу, що передбачав уявлення про філософію як таку, що через світогляд відображається в усіх проявах людської діяльності, утворюючи пласт «філософської культури», продуктом якої є сукупність її філософсько-значущих компонентів<sup>17</sup>.

Основи цієї методології простежуються ще у ранніх працях Горського, де філософ торкався творчості Шевченка. В уже згадуваній статті 1967 р. дослідник звертав увагу на потребу перетворення історико-філософських досліджень «з історії філософів» у вивчення зародження і розвитку філософських проблем<sup>18</sup>, а також вважав, що для істориків філософської думки

---

<sup>14</sup> Горський В.С. Спадщина Т.Г. Шевченка як предмет історико-філософського дослідження... — С. 5.

<sup>15</sup> Там само. — С. 6.

<sup>16</sup> Горський В. Україна в історико-філософському вимірі // Філософська і соціологічна думка. — 1993. — № 2. — С. 18.

<sup>17</sup> Див.: Горський В.С. Поняття «філософська культура» в історико-філософській науці // Філософська думка. — 1980. — № 4. — С. 63.

<sup>18</sup> Горський В.С. Про об'єкт дослідження історії філософії... — С. 58.

України важливим є звернення до представників літературної творчості, що переважали серед українських мислителів ХІХ ст., як це, власне, відбувалось тоді в усій Європі, зокрема в Німеччині та Італії<sup>19</sup>.

Горський був також одним з перших серед українських філософів, хто ґрунтовно розробив методологію філософського осмислення художнього тексту<sup>20</sup>, яка змогла, зокрема, подолати другу виділену ним хибу радянського історико-філософського шевченкознавства, що полягала в некоректності досліджень поетичного твору на рівні з філософським трактатом, у результаті чого поезія перетворювалась «на щось подібне віршованій “Науці логіки” Гегеля», а поетичні рядки — на «цитати з підручника філософії»<sup>21</sup>. Натомість Горський пропонує своєрідну процедуру встановлення історико-філософського факту, що зводиться, як мінімум, до двох компонентів: «1) виявлення джерела, яке містить сліди філософського мислення, і 2) тлумачення його, що дозволяє встановити історико-філософський факт, який є не що інше як витлумачене джерело». У свою чергу, джерела також поділяються на два типи: «1) історико-філософські “залишки” — так званій “відкритий” філософський текст, в якому мислитель прямо викладає свої погляди і 2) історико-філософські “відбитки” — тексти, які опосередковано відтворюють конкретні філософські погляди»<sup>22</sup>. Відтак, розглядаючи відображення

---

<sup>19</sup> Горський В.С. Про об'єкт дослідження історії філософії... — С. 62.

<sup>20</sup> Див., наприклад: Горський В.С. Філософське витлумачення літературних текстів // Етика і естетика. — Вип. 9. — К., 1971; Горський В.С. Текст і його істолкование в историко-философском исследовании // Методологические проблемы истории философии и общественной мысли. — М., 1977. — С. 216—227; Горський В.С. Историко-философское исследование текста. — К., 1981. — 205 с.

<sup>21</sup> Горський В.С. Спадщина Т. Г. Шевченка як предмет історико-філософського дослідження. — С. 6.

<sup>22</sup> Горський В.С. Філософське витлумачення літературних текстів... — С. 137.

в художніх творах світогляду митця, Горський приходить до висновку, що їх використання як джерел історико-філософського аналізу є можливим і доцільним, оскільки дозволяє прослідкувати вплив філософії на сферу художньої творчості та інші галузі суспільного життя. В останньому випадку літературу можна розглядати як ланку, що сполучає філософію з суспільством. Зрештою, можлива ситуація, коли митець може заповнити лакуну у філософському знанні епохи і набути самостійного історико-філософського значення<sup>23</sup>. З огляду на це, Горський стверджував, що Шевченка у своїй творчості не цікавило формулювання філософського розуміння категорій матерії, руху, простору, часу, а «втління в художніх образах сприйняття навколишнього світу з метою удосконалення його і руху до кращого майбутнього, яке уособлювалось в ідеалі митця»<sup>24</sup>. Таким чином, досліджувати спадщину Шевченка з історико-філософських позицій можливо, не втискуючи її у визначене коло філософських проблем, а розширюючи саме це коло, що передбачає уточнення наших уявлень про філософію як таку<sup>25</sup>.

Чим є власне філософія і чи правомірно ототожнювати її з філософською наукою? Для Горського ці поняття не є еквівалентні. Філософія і наука дивляться на світ різними очима, у різних площинах і ракурсах. Філософія прагне до цілісного образу світу, що не завжди співпадає з об'єктивною дійсністю. Світ у розумінні філософії — це світ буття людини, а тому найважливішою проблемою філософії є питання життя і смерті. Таким чином, учений приходить до висновку, що проблемне поле історії філософії не обмежується дослідженням розвитку

---

<sup>23</sup> Горський В.С. Філософське витлумачення літературних текстів... — С. 139.

<sup>24</sup> Горський В.С. Про об'єкт дослідження історії філософії на Україні... — С. 63.

<sup>25</sup> Горський В.С. Спадщина Т. Г. Шевченка як предмет історико-філософського дослідження... — С. 8.

філософської науки, «а утворюється системою таких морально-світоглядних категорій, як життя та смерть, віра, надія, любов, совість тощо»<sup>26</sup>. Саме це проблемне поле і визначає історико-філософський аналіз художнього тексту.

Зрештою, *третьою хобою* радянського історико-філософського шевченкознавства Горський називає *метод купюр*, при якому до розгляду бралися тільки окремі — придатні для «схеми» цитати, інші — непридатні, свідомо замовчувались, а деякі твори й взагалі не публікувались. Вчений наводить приклад власної вибірки з поеми «Сон», де він цитував лише уривки, що можуть вказувати на «атеїзм» Шевченка, натомість думки, що могли бути явно потрактовані протилежно, просто ігнорувались<sup>27</sup>. Ці три хоби, як відмічає Горський, власне, й породили «змову мовчання» щодо Шевченка серед дослідників української філософії у період від 50—60-х років ХХ ст. аж до незалежності<sup>28</sup>.

Повертаючись до дослідження творчості Шевченка, Горський визначає її терміном «філософія трагедії». Тут йдеться не лише про переживання, осмислення власної трагічної долі, але й прийняття ним особисто трагедії буття свого народу, що становить окремий український світ. Цей світ — Україна — суперечливий і конфліктний, однак для Шевченка, Україна — «це екзистенційний стан буття, де лише й можливо досягти форми ідеального існування»<sup>29</sup>. Відтак типовою рисою української ментальності Горський визначає неприйняття абстрактного, замкненого в собі філософування, відірваного від самого життя<sup>30</sup>, і приходиться до висновку, що філософія Шевченка, втілена в його творчості й у особистому житті, являє собою органічний

---

<sup>26</sup> Горський В.С. Спадщина Т. Г. Шевченка як предмет історико-філософського дослідження... — С. 8.

<sup>27</sup> Там само. — С. 7.

<sup>28</sup> Там само. — С. 8.

<sup>29</sup> Там само. — С. 10.

<sup>30</sup> Горський В. Україна в історико-філософському вимірі... — С. 21.



результат української культури, є її духовною квінтесенцією. В українській культурі немає іншого митця-мислителя, який би настільки тісно поєднав власну долю з долею народу. Саме тому творчому здобуткові Шевченка належить провідне місце у дослідженні філософії української ідеї та української філософії як складової частини всесвітньої філософської культури. Така позиція дає можливість виявити у філософії Шевченка відображення душі українського народу, визначити його внесок у світову філософську скарбницю<sup>31</sup>, а традиції філософського шевченкознавства посісти вагоме місце в історії української філософської думки.

До постаті і творчості видатного поета Горський звернувся також у роздумі довкола книги Оксани Забужко «Шевченків міф України. Спроба філософського аналізу» (К., 1997). У рецензії під промовистою назвою «Як можливе філософське шевченкознавство», що була опублікована у часописі «Український гуманітарний огляд» (Вип. 1, К., 1999), Горський полемізує вже не так з радянською шевченкіаною, як з українською, насамперед Д. Чижевським та Г. Грабовичем, котрі у питанні про можливість філософського шевченкознавства наголошували, що Шевченко — поет, а не теоретик-філософ<sup>32</sup>. Працю О. Забужко Горський аналізує, спираючись на власне розуміння предмета історико-філософського дослідження. Оскільки філософія — це «тип духовної діяльності, спрямованої на осягнення граничних підстав людського буття», то сферою, де вона діє, «є безконечне» і це поєднує її з поезією. Вчений наголошує, «що споконвіків філософи міркують над вічними проблемами

---

<sup>31</sup> Горський В.С. Спадщина Т. Г. Шевченка як предмет історико-філософського дослідження... — С. 10–11.

<sup>32</sup> Горський В. Як можливе філософське Шевченкознавство? (Оксана Забужко. Шевченків міф України. Спроба філософського аналізу. — К.: Абрис, 1997) // Український гуманітарний огляд. — К.: Критика, 1997. — С. 48–50.

людського буття: життя і смерть, любов і ненависть, свобода й необхідність і безліч їм подібних складають коло тем, над розв'язанням яких б'ється філософія»<sup>33</sup>. Окрім того полем, що поєднує філософію та поезію, є міт, а тому «спроба аналізу Шевченкового міфу аж ніяк не виглядає чимось дивним і екзотичним з погляду проблем, які зобов'язана досліджувати історія філософії як наука»<sup>34</sup>.

Говорячи ж про Шевченків міт України, що витворений «тотальним досвідом його життя і творчості», Горський наголошує, що він «започатковує в історії української філософської думки рефлексію над національною ідеєю»<sup>35</sup>. Вже сама «ідеологізація» Шевченка, на думку дослідника, є фактом нашої духовної історії, гідним самостійного історико-філософського осмислення<sup>36</sup>. Важливим аспектом звернення до української культури, на переконання Горського, є врахування розуміння нашою культурою філософування як «любомудрія», що вимагало не лише пізнання істини, а й життя в істині. Відтак, «впродовж всієї історії в українській культурі як дійсний філософ шанувався не той, хто лише знає істину, а хто живе згідно з пізнаною ним істиною, хто власним життям стверджує істинність обстоюваних ідей»<sup>37</sup>. І в цьому плані «унікальну цілісність», знову ж таки, складає життя і творчість Шевченка<sup>38</sup>. Більш того, поза цією цілісністю неможливий філософський підхід до вивчення Шевченка. У висновках Горський впевнено стверджує, що «філософське шевченкознавство дійсно можливе, й залучення істориків філософії до осмислення проблем, які утворюють його зміст, є, поза сумнівом, необхідним і корисним»<sup>39</sup>.

---

<sup>33</sup> Горський В. Як можливе філософське Шевченкознавство?.. — С. 52.

<sup>34</sup> Там само. — С. 53.

<sup>35</sup> Там само. — С. 54.

<sup>36</sup> Там само. — С. 51.

<sup>37</sup> Там само. — С. 53.

<sup>38</sup> Там само. — С. 54.

<sup>39</sup> Там само. — С. 59.

Ще одним приводом звернутися до творчості Шевченка стала підготовка біобібліографічного словника філософської думки в Україні<sup>40</sup>. На цей раз формат енциклопедичної статті дав змогу досліднику стисло окреслити роль і місце Шевченка в українській філософській культурі. У візії Горського, «світоглядні ідеї, втілені у творчості Ш[евченка], суттєвим чином визначають характер підходу до осмислення сутності людини та світу, обґрунтування етичного ідеалу, розроблення філософії укр[аїнської] ідеї, питань естетики та ін.»<sup>41</sup>. Шевченко не філософ, а геніальний поет, що серцем відчував глибинну течію буття української нації, і саме це відчуття зумовило глибину досягнення ним української і загальнолюдської дійсності. Вагомим висновком вченого є також окреслення традиції філософського шевченкознавства в історії української філософської думки<sup>42</sup>.

Зрештою, Горський ввів постать Шевченка в навчальний курс історії української філософії, де розглядає його в розділі, присвяченому формуванню філософії української ідеї в середовищі кирило-мефодіївського братства<sup>43</sup>, до якого був близьким поет, котрий «за життєвими орієнтаціями й уподобаннями, рівнем культури й освіти ... органічно вписувався в коло своїх ідейних спільників»<sup>44</sup>. Саме погляди Шевченка, на думку Горського, були покладені в основу розробки філософії української ідеї, як теоретичної самосвідомості українського національного відродження, що визначала спрямування розвитку культури України» другої половини ХІХ ст. Горський справедливо наголошує, що аналогічні процеси відбувались і в інших слов'янських країнах, як частині загальноєвропейської культури того періоду.

---

<sup>40</sup> Горський В. Шевченко Тарас Григорович // Філософська думка в Україні: Бібліогр. словник / Авт. кол.: В.С. Горський, М.Л. Ткачук, В.М. Нічик та ін. — К.: Пульсари, 2002. — С. 218–219.

<sup>41</sup> Там само. — С. 218.

<sup>42</sup> Там само. — С. 219.

<sup>43</sup> Див.: Горський В.С. Історія української філософії. Навчальний посібник: 4-е доповнене видання. — К.: Наукова думка, 2001. — С. 180–205.

<sup>44</sup> Там само. — С. 195.

На думку дослідника, «образ України, який вимальовується у поетичному доробкові Шевченка, утворив на емоційному, чуттєвому рівні те підґрунтя, що зумовлювало і в його час, і в подальшому спрямування інтелектуальних теоретичних зусиль у галузі розробки філософії української ідеї»<sup>45</sup>. В цьому контексті, вчений виділяє два основні компоненти України у візії Шевченка — світ козацтва і світ села. Козацтво — це ідеалізований світ минулого України, а світ села — «це передусім світ сакрального ідеалу, що відтворює модель України як ідеальної цілісності»<sup>46</sup>. Проте, Шевченко не творить ідилічної картини, адже обидва ці світи постають суперечливими і конфліктними, а Україна — краєм, де неможливе щасливе існування, де за словами Шевченка, «латану свитину з каліки знімають, з шкурою знімають, бо нічим обути княжат недорослих»<sup>47</sup>. У цій увазі до суперечності бачення Шевченком світів села і козаччини можна помітити еволюцію поглядів самого Горського, зумовлену тривалним осмислення творчості поета. Фактично, дослідник шукає середину між нібито крайньою ідеалізацією образу козаків, яку констатує у Шевченка Г. Грабович<sup>48</sup>, та дещо відмінною позицією О. Забужко<sup>49</sup>.

На думку Горського, визначальний відбиток на поетичній творчості Шевченка, мала маргінальність його соціального становища: «Він — не селянин, але й не дворянин, він не може повернутись до свого минулого, але й не здатний забути чи заперечити його»<sup>50</sup>. Все це й визначило його роль як пророка української нації. Дослідник наголошує на принциповому антропоцентризмі Шевченка, проте світ поета — це світ України, відтак, «його

---

<sup>45</sup> Горський В.С. Історія української філософії... — С. 196.

<sup>46</sup> Там само. — С. 197.

<sup>47</sup> Там само. — С. 198–199.

<sup>48</sup> Грабович Г. Шевченко як міфотворець. — К., 1991. — С. 130.

<sup>49</sup> Забужко О. Шевченків міф України. Спроба філософського аналізу. — К.: Абрис, 1997. — С. 132–136.

<sup>50</sup> Горський В.С. Історія української філософії... — С. 196.

особиста доля й доля його народу стають віддзеркаленням одне одного»<sup>51</sup>. Шевченко бачить людину та її світ через призму глобального конфлікту добра і зла, отже, його філософське світосприйняття характеризується як «філософія трагедії»<sup>52</sup>, себто усвідомлення трагедії як власної долі і «прийняття ним на себе трагедії буття рідного народу, України, що утворює світ, який визначає обрії реального існування поета»<sup>53</sup>.

Розвиваючи історико-філософське осмислення постаті Шевченка, на основі аналізу поеми «І мертвим, і живим, і ненарожденним...», Горський звертається і до історіософських поглядів митця. На думку дослідника, в історії України для Шевченка немає «золотого віку», для нього Україна є «книгою історії», яку треба «прочитати», «не дурячи самих себе»<sup>54</sup>. У баченні Шевченка трагічним є не лише сучасне, а й минуле України. Цей стан України зумовлений як дією зовнішніх ворогів, так і «підступних і злих синів власної країни», сама поява яких зумовлена втратою національної пам'яті і національної гідності<sup>55</sup>. Таким чином, відкидаючи «золотий вік» у минулому та сучасному України, Шевченко звертається до її майбутнього. «Поет свідомо осмислює себе у функції пророка, який творить картину золотого віку українського майбутнього». Саме цю «функцію», як зазначає Горський, і сприйняла українська суспільна думка наступних десятиліть<sup>56</sup>. Вчений подає і наскрізний образ Шевченка української діаспорної науки, яка осмислює поета, насамперед, як творця модерної української нації. Поет уявляв майбутню Україну як позастанову державу, і ця єдність і відсутність диференціації в ідеальній спільноті втілюється в образі нації як одного дому, «рідної хати»<sup>57</sup>.

<sup>51</sup> Горський В.С. Історія української філософії... — С. 196.

<sup>52</sup> Там само. — С. 197.

<sup>53</sup> Там само.

<sup>54</sup> Там само. — С. 199.

<sup>55</sup> Там само. — С. 199–200.

<sup>56</sup> Там само. — С. 200.

<sup>57</sup> Там само. — С. 201.

У своїх пізніх працях Горський відходить від радянського тлумачення постаті Шевченка як революційного демократа та атеїста. Досягнути омріяного ідеалу майбутньої України, за Шевченком, неможливо в революційний спосіб, адже шлях до цього ідеалу мислиться поету «як свята справа, що реалізується людьми у процесі преображення, здійсненого з волі Бога»<sup>58</sup>. Щодо ставлення поета до Бога, то Горський відмічає, що воно має напів'язичницькі риси, притаманні селянству того часу загалом. Перебендя, з яким себе асоціював Шевченко в однойменній поемі, розмовляє з Богом як рівний з рівним. І саме в цьому образі старого співця, знову ж таки «відлунне романтичне уявлення про пророчу місію поета, “глас” якого є “глас Божий”»<sup>59</sup>.

З цього покликання, виводиться уявлення про людську волю, яку і має пробудити український поет і пророк. Волю Шевченко розуміє насамперед у моральному сенсі, вона дає змогу людині залишатись людиною, навіть перебуваючи у нелюдських умовах існування, прикладом чому був його власний життєвий досвід і досвід його героїв, позбавлених волі в соціальному плані, але вільних духом. Тим-то найтяжчий моральний злочин, з погляду Шевченка є «параліч волі», мовчазне, смиренне прийняття рабського існування. Нездатність ствердити свою волю, перетворює життя людини на вічний сон, «позбавляє її дійсного життя»<sup>60</sup>. Для прикладу Горський наводить слова самого Шевченка з поезії «Минають дні, минають ночі»: «Страшно впасти у кайдани, / Умирать в неволі, / А ще гірше — спати, спати, / І спати на волі — / І заснути навік-віки, / І сліду не кинуть / Ніякого, однаково, / Чи жив, чи загинув!». «Тим самим, — підсумовує Горський, — Шевченко започаткував тему “будителства” як покликання» і «саме ця тема визначила зміст творчості наступних діячів, які продовжили започатковану кирило-мефодіївцями справу розробки філософії української

---

<sup>58</sup> Горський В.С. Історія української філософії... — С. 202.

<sup>59</sup> Там само. — С. 203.

<sup>60</sup> Там само. — С. 204.

національної ідеї»<sup>61</sup>. До продовжувачів справи Шевченка на цій ниві дослідник відносить передусім Івана Франка та Лесю Українку<sup>62</sup>.

Отже, підсумовуючи все вищесказане, можна зазначити, що постать Шевченка тією чи іншою мірою в історико-філософському плані досліджувалась Горським протягом всієї його творчої біографії. Попри те, що дві його ранні праці повністю побудовані на методологічних засадах радянського історико-філософського шевченкознавства, а інші позбавлені цього, навряд чи можна говорити про два періоди в осмисленні Шевченка. Адже незважаючи на те, що «нормативні» тексти дисертації і московської «Антології» вимагали строгого дотримання лінії «офіційної науки», у статті конференційної збірки 1967 року вже прослідковуються основи аналізу творчості Шевченка з власних методологічних позицій та певні відхилення від радянських догм, розвинуті Горським вже в добу незалежності України. Підхід дослідника до вивчення філософськи-значущих ідей в українській культурі виявився перспективним для розвитку історико-філософського шевченкознавства та осмислення ідей українського національного відродження.

Зрештою зазначимо, що у дослідження Горського, присвячених постаті і творчості Шевченка, влітається постать і творчість самого Горського. Шевченко є лише призмою, через яку мислитель аналізує і творить українську філософську культуру. Таким чином, попри те, що в кількісному плані доробок вченого в шевченкознавстві не є значним, у якісному плані саме він поклав основу сучасного, українського історико-філософського шевченкознавства.

*Gordienko D.S. Taras Shevchenko in Vilen Horskyi's Understanding.*

*The article deals with V. Horskyi's philosophical and historical heritage related to Shevchenko studies. There has been shown the*

---

<sup>61</sup> Горський В.С. Історія української філософії... — С. 204–205.

<sup>62</sup> Там само. — С. 251.

*scholar's contribution in line with the official Soviet Shevchenko studies presented in his candidate dissertation and in the article for Moscow «Anthology of World Philosophy». However, the main focus is on the philosopher's interpretation of Shevchenko's personality. Viewing Shevchenko in the context of the Ukrainian philosophical culture, Horskyi considers him to be the creator of «Ukrainian idea». The scholar concludes that Shevchenko's outlook is «philosophy of tragedy». In this regard, Shevchenko's philosophy-meaningful ideas and his life are inseparable, and Shevchenko's world is a world of Ukraine. On the other hand, the historical and philosophical Shevchenko studies by Horskyi, first of all, reflect personal Horskyi's philosophical ideas as a philosopher of Ukrainian culture. All in all, it is Horskyi's understanding of Shevchenko that laid the foundation of the modern Ukrainian historical and philosophical Shevchenko studies.*

*Key words: Vilen Horskyi, Taras Shevchenko, historical and philosophical Shevchenko studies, Ukrainian culture, national idea.*



*Володимир Личковах*

## КЕФАЛОГІЧНИЙ ПІДХІД ДО КИЄВОРУСЬКОЇ ТОПОНІМІКИ (НА ПРИКЛАДІ НАЗВИ МІСТА ЧЕРНІГОВА)

*Семантика назви міста Чернігова інтерпретується як «голова Чура», «голова предка», «голова Бога», що засвідчує сакральний топос Чернігова в метафізиці культури, духовному ландшафті України.*

*Ключові слова: метафізика культури Київської Русі, топоніміка, семантика, Чернігів, Чур, Семаргл, сакральний топос, кефалогічний підхід.*

Серед різноманітних топонімічних парадигм походження назв, річок, озер і міст Київської Русі пропоную запровадити в науковий обіг т. зв. «кефалогічний підхід» до визначення етимології й семантики давньоруських географічних понять. Суть кефалогічної парадигми полягає у мовному і смислово-му зв'язку назви місцевості з «головою», яка мала як умовне, міфологічне, так і реальне, культурно-історичне значення. І досі «головою» (главою) називають очільника території, господаря дому, старшого в соціальній спільноті. В культурі Київської Русі було широко розповсюдженим встановлення ідолів («голів») язичницьких божеств на племінних родових територіях, особливо на перехрестях доріг, позначаючи кордони князівства, помістя, обійстя. Як правило, голови-ідоли, що приносили вдачу і захист, належали місцевим божествам, і тому нерідко давали і назви прилеглим територіям.

Не тільки в киеворуській топоніміці зустрічаємо звукосполучення «гл», «глав», «голав», «гов» (голова), а і в романських мовах слово «capital» (столиця) походить від «сар» (голова), позначаючи центральне, головне місто держави. Як бачимо, навіть сам термін «головний» («главный»), безпосередньо пов'язаний з головою, що в топоніміці позначає головне місто краю, якщо не столицю («стольный град»), то місце родового капища, де члени племені, роду, клану поклонялися пращурам («щурам»), чії голови символізували місцевих божеств.

На сьогодні існує кілька загальноновизнаних версій семантики назви древнього міста над Десною, якому за археологічними даними налічують понад 1300 років існування, і яке нещодавно відзначило 1100 років першої писемної згадки (907 рік). Як правило, назву міста «Чернігів» пов'язують із словом-коренем «чорний», що редуکتивно присутнє в різних варіантах назви столиці Сіверського краю. Коротко суть «чорної» символіки Чернігова зводиться до наступних гіпотез:

1. Назва міста походить від імені давньослов'янського племені «чернегів», що населяли північно-лівобережний простір Дніпрянищини по річках Десна, Сейм, Снов, Прип'ять. Стольне місто племені успадкувало його самоназву. Однак і досі достеменно невідомо, чи ім'я племені дало назву місту, чи якраз навпаки?

2. Назва княжого міста відтворює ім'я легендарного князя Чорного, найдавнішого з відомих нам чернігівських князів і похованого в рідному місті («Чорна могила»). Князь Чорний вважається засновником міста, як Кий — Києва, Ярослав — Ярославля, Володимир — Володимира тощо.

3. Назва міста пов'язується і з легендою про княжну Чорну (Чернушу), яка, не бажаючи вийти заміж за «бусурманіна», кинулась із високої вежі і перетворилася в польоті у білого лебедя. Краса, гордість і самозречення княжни стало символом «душі» міста, його сакрального значення в історії.

4. Топоніміка міста пояснюється густими, непрохідними, «чорними» лісами (в основному сосни і болди — дуби), що оточували місто й простягалися від Києва до Чернігова, де й промишляв Соловей-Розбійник, а на нього полював сам Ілля Муромець. До того ж у тих чорних лісах було багато ягоди чорниці, що теж позначилось на «чорній» семантиці Чернігова.

5. В тих лісах у значній кількості видилася екзотична парнокопитна тварина, яку називали «серна», «церна», «черна», що і дало назву місцевості, й, відповідно, місту.

6. З цим пов'язане і санскритське значення слова «гов» — «корова», «бик» (які в Індії є священними тваринами, а не «говядиною»), що в назві міста переходить у «чорну корову» або «чорного бика».

7. «Чорна» семантика назви міста впливає також з кольорової символіки давніх індійців-аріїв (іранців), які умовно позначали Північ саме чорним кольором. Чернігів був для них найпівнічнішим містом, яке вони знали, і тому наділяли його відповідною назвою, що символізувала північну («чорну») сторону світу. Враховуючи індо-арійські і давньослов'янські зв'язки, таке пояснення теж є цілком вірогідним і вказує на арійські корені сіверського духовного «космосу».

8. Етимологію назви міста виводять інколи з домінантного кольору одягу сусідніх до Київської Русі хозарів, які довгий час були присутні в Чернігові як представники Хозарського каганату. З хозарами Чернігово-Сіверська земля мала щільні політичні, військові, торговельні зв'язки і навіть включала частину Хозарії (від Північного Донця до Тмутаракані) до своєї княжої території. А хозари-іудеї, що часто ходили княжим містом, були одягнуті, як правило, у довгий чорний плащ із капшоном (т.зв. «чорні клобуки»).

9. По-іншому переграється звукосполучення -гов (-гів) у тлумаченні, наведеному С. Леп'явко у книзі «Чернігів: історія міста» (К., 2012 р.). Тут використовується звукова асоціація

«гов» — «гай», завдяки чому назва Чернігова трактується як «чорний гай». Але семантика чорного залишається і тут, знову ж таки пов'язуючись з уже згаданими чорними лісами, чорницею, сернами, що водилися в тих лісах (гаях).

10. Нарешті, вельми цікавою є версія старогрецької назви сіверян як «меланхтонів» (за Геродотом), що у перекладі означає «люди у чорному одязі» [див.: 1, с. 18]. У такому потрактуванні сіверяни — це люди північних, холодних «чорних» земель, і поява назви Чернігів так чи так відобразила цей зв'язок.

Всі ці гіпотези досить широко відомі в науковій та науково-популярній літературі, в публіцистиці та белетристиці, і кожна з них має своє історичне або казково-легендарне підґрунтя. Як би вони не різнилися між собою, їх об'єднує спільна етимологічна й семантична ідея — зв'язок назви міста з чорним кольором або денотатом, що закладався в топонімічну семіосферу — іменами чернігово-сіверської природи, історії, життя племен та історичними чи легендарними персоналіями.

«Чорний» в усіх згаданих десяти історичних гіпотезах з точки зору кольорової символіки — це ознака північного, холодного, суворого, сіверського, тобто колір, пов'язаний з характеристиками географії, клімату, племінних особливостей, одягу, субетнічної психології, зовнішнього вигляду, місцевості та людей, які заселяли сіверські землі Славії (гіперборей — меланхтони — сіверяни — чернеги) із центром у Чернігові.

Наразі спробуємо підійти до формулювання нової (одинадцятої) гіпотези дещо «з іншого боку», а саме, — з позицій лінгвокультурології, акцентуючи у слові «Чернігів» як корінь «чрн», так і корінь «гів» (давньослов'янський і російський «гов»). І справді дивно, чому ніхто з дослідників і досі не звертав уваги на глибинну семантику цієї важливої компоненти назви нашого міста, що має самостійне і смислоутворююче історико-культурне значення?

На мою думку, другорядне, начебто, слово «гов» (укр. «гів») набуває ключового значення для розшифровки назви

міста, якщо врахувати його давньослов'янське походження з позицій лінгвокультурології. Як доводять відомі дослідники міфів народів світу В. Іванов і В. Топоров, «гов» є редукцією від слов'янського «голь» — голова, глава, голов. Це слово вони описують на прикладі аналізу імені Семаргла — давньослов'янського божества іранського (оріанського) походження, — етимологію якого виводять з давнього «Sedmor(o)-golv», дослівно «Семиглава» [див.: 2, с. 424]. «Голь» (голова) редукована в імені Семаргла в коротке «гл», що включається в семантику «семи сонячних голів, що символізувало Світове древо, або Древо життя» [див.: 3, с. 54]. Так і слово «Чернігів» має в собі давньослов'янський корінь «гл», «гв», похідний від «голь», що достеменно означає не що інше, як «голова», котра в історії мови скоротилася до «гов», чи, відповідно, «гів».

Але чия ж «голова» закладена в назву міста Чернігова? Хто цей таємничий, легендарний чи історичний, герой (божество), ім'я якого було покладене в основу назви столиці давньослов'янського племені? Хто своєю «головою» маркував сіверянські землі над Десною? Відомо, що в Давній Русі назви міст часто походили від імені його засновників чи покровителів (найвідоміші приклади: Київ — від Кия, Львів — від Лева, а також Володимир, Ярославль тощо).

Відповідь на це питання пропоную шукати в давньослов'янській (праукраїнській) міфології та мові, які часто розкривають топоніміку Київської Русі, її окремих регіонів (земель, князівств, міст, поселень). Доведено, що кожне плем'я східних слов'ян — давніх русичів мало своє власне верховне божество, яке вважалось «тотемним» покровителем-захисником роду і території племені. В сакральних місцях давньоруських племен знаходились капища «своїх» племінних богів, встановлювались їхні кам'яні або дерев'яні скульптурні зображення — «ідоли». Саме тому князь Володимир — «Ясне Сонечко» і зібрав біля свого терему в столичному Києві всіх головних богів язичницького пантеону (7 чи 8 разом із Семарглом), щоб підкреслити

об'єднавчу роль Києва у державотворчій ідеї та політичній практиці Київської Русі. Політика зміцнювалася релігією, старі божества ще приходили на допомогу новим державницьким тенденціям. Слов'янський пантеон, який складався в основному із солярних божеств, символізував світоглядно-релігійну спорідненість давніх русичів, що поклонялися, фактично, одному Богу в його розмаїтих міфологічних та регіональних іпостасях.

Що стосується племені чернегів (або сіверів), що проживали на території Славії, то цілком можливо, що найбільше вони поклонялися Семарглу як родовому божеству, який за своїми міфологічними характеристиками так чи інакше пов'язаний з геокультурною ідеєю і символікою Півночі [див.: 3, с. 52—53]. Це ще раз підтверджує північну, сіверську генезу назви Чернігова, але вже в лінгвокультурологічному аспекті. Відтак, декодування назви міста слід проводити не стільки у семантиці «чорного», скільки у міфології та релігії в її давньослов'янських і навіть античних версіях. До речі, саме такий «північний» зв'язок сакрального і географічного вбачаємо в міфологемах і образах давньогрецького Грифона, який, як «собака Зевса», охороняв золоті скарби на далекій Півночі ойкумени — у країні «гіпербореїв» (меланхтонів). Географічно це античне уявлення збігається зі Славією — легендарною прабатьківщиною слов'ян-сіверів, які мали контакти з античним та арійським світами. Славія разом з Таврією увійшла згодом до складу Київської Русі разом зі своїми божествами і кумирами.

Як припускає відомий дослідник історії Києва Я. Боровський, «якесь» із давньоруських племен, що увійшло до східнослов'янської держави Володимира Великого, поклонялося саме Семарглу, який став одним із провідних божеств києворуського язичницького пантеону [4]. На жаль, прямих доказів цього щодо релігійного культу сіверів не залишилося, але, мабуть, не випадково зображення Семаргла в зооморфному й умовно-стилізованому вигляді («Чернігівський звір») прикрасило

портал і капітелі колон Борисоглібського собору в Чернігові (XII ст.) і нині трактується як «візитівка» древнього міста. Вважається, що саме Семаргл був і довго залишався покровителем і захисником міста, виконуючи і функції охорони Древа життя, Вогню небес і домашніх ватр.

Згодом його міфологічний образ і символіка (вже як «Переплута») зустрічається і в пам'ятках християнської культури Русі-України. А під час риття котловану для чернігівського колегіуму біля Борисоглібського собору (кін. XVII ст.) в землі був знайдений неописаний срібний культовий ідол, статуя якого, за наказом гетьмана І. Мазепи, була переплавлена німецькими майстрами на «Царські врата» для того ж самого собору [див.: 5]. Цілком вірогідно, що це був ідол Семаргла, капище на честь якого знаходилося на місці будівництва.

Все це дає підстави для припущення, що і в назві міста Чернігова присутня міфологема і сигнатура Семаргла, і не тільки через ідею «голови» («гл», «говл», «гов»), а і через ієрархічно-родові зв'язки цього божества з іншим репрезентантом язичницького пантеону — Чуром. Відомо, що Чур (Цур, Щур) — це «домашнє» божество, «предок», покровитель роду (старослов'янські щури — то пращури), захисник родової території в дохристиянській Київській Русі. Він охороняв родинні домівки, захищав «підшефних» йому людей від життєвих негараздів, був єдиним, хто здолав володаря підземного царства Пека (і досі в народі говорять: «Цур тобі, Пек», а діти, граючись, вигукують: «Чур, не я!»). На кордонах роду, зокрема на перехрестях доріг, на обійстях встановлювали дерев'яні зображення постаті або голови Чура — так звані «чурбани» (це слово вживається і досі, — щоправда, в іншому значенні).

Зовнішньо ідоли Чура були антропоморфними, але всередині мали в собі дух Семаргла. Він, як солярне божество, покровитель і захисник Вогню («слов'янський Прометей», що запалив домашні ватри), асоціювався з усім, що горить,

і перш за все — з деревом. Культ Семаргла виявлявся вже у спостереженні за вогнем, і не випадково шанувальники Вогнебога називали себе «огнещанами» (як про це згадується у «Велесовій книзі»). Дерев'яні антропоморфні «чурбани» теж містили в собі дух вогню, пов'язуючись з культом Семаргла, якого у «Велесовій книзі» називають «Семургль», тобто, з коренем «ур», що у санскриті позначає світло. В єдине смислове ціле пов'язуються Сонце, Вогонь, Світло, які дають початок родовому життю, оберігають людей від темряви, смерті, пекла (від Пека). Так Чур, як захисник і покровитель роду, освячений предок, персоніфікує символіку «семи сонячних (світлоносних) голів» Семаргла, що позначають Світове дерево, чи Древо життя, в його трайболізованій формі. Чур — це «одомашнений», родовий Семаргл, що вартує генеологічне древо. І зображався Чур, так само як Семаргл, на дереві і рушниках у вигляді вогню, що палає у хатній печі чи у ватрі, а також як голова предка (пращура).

Отже, племінна територія сіверів-меланхтонів (чернегів) була маркована зображеннями Чура (чурбанами), які були семантично збагачені міфологемою Семаргла, як провідного божества цього регіону. Показово, що і головний герой поеми «Руслан і Людмила» О. Пушкіна, відправляючись шукати свою наречену на північ від Києва (фактично у бік Чернігова — «полнощные страны»), саме там зустрічається з «Головою» як охоронцем тутешньої місцевості й племінних традицій (як Чур долає Пека, так і «Голова» бореться із Чорномором). Пушкін не вигадав казковий персонаж «Голови», а взяв його з глибокої криниці міфологічних і етнокультурних традицій українства!

Відтак, логічно припустити, що назва міста Чернігова пов'язується з головою Чура і в первісному варіанті звучала як «Чур-голь», що з плином часу трансформувалося у «Черголь», «Чернігов», «Чернігів», які походять від «голови Чура» (до речі, назва «Чернгов» зустрічається ще у текстах представників Чернігівської літературно-філософської школи кінця XVII—початку XVIII ст.).



Можлива й інша, більш «піднесена» інтерпретація персональної приналежності міфологічної «голови», яка утворила топонім міста над Десною. Сучасні дослідники історії української мови зазначають, що у старослов'янській мові, як і в санскриті, звукосполучення «чр», «цр», «щр», «шр», «тр» пов'язані з іменем верховного божества, що має триєдину природу. У давніх індійців це Тримурті (Брама — Вишну — Шива), у слов'ян — Триглав (покровитель «трьох царств»: неба, землі та світу підземного). Сакральна семантика імені верховних божеств перейшла на похідні з них слова «чур», «цур», «щур», «пращур», які вже ототожнювались з родовими, племінними божествами. Відтак і звукова основа назви міста «чр-говл» могла позначати не що інше, як «голова бога», а «Чернігів» ставав «божим містом». Між іншим, за етимологією і семантикою назва міста Чернігова є близькою до таких топонімів та імен, як «Шрі-Ланка», «Шрі Ауробінда», «Трапезунд», «Трінідад», «Триполі», «Тирново», «Трипілля», «Тираси», «Тарнобжег» і «Тернопіль» (не кажучи вже про Черкаси і Чернівці) тощо. Їх єднає спільний сакралізований корінь «шр», «тр», «чр», що вказує на «божественне» походження цих найменувань, сакральний статус у геокультурному середовищі.

Крім того, за етимологією, семантикою і навіть звучанням назва Чернігова схожа і на слово «церков», «церква». Як бачимо, у відомому для всіх сакральному терміні присутні такі ж корені, як і назві міста: цр- (чр-) і -ковл (-говл), що відтворюються, відповідно, у «церков» і «Чернігов». З цієї точки зору походження і семантика назви міста можуть бути реконструйовані також у смислах «боже місто», «святе місце», тобто місто церков, святих тощо.

Таким чином, з точки зору запропонованої лінгвокультурологічної гіпотези, назва міста Чернігова може тлумачитись не тільки за семантикою «чорного», а й пов'язуватись із сигнатурою «голови» («говл»). У цьому «кефалізованому» підході Чернігів набуває значення «чорної голови», «голови Чура», «голови бога», «Божого міста», «міста-церкви». У такій інтерпретації місто над

Десною відповідає своєму очікуваному призначенню бути сакральним центром України, навіть однією з енергоінформаційних «чакр» планети. І як символ цієї Божої обраності священного топосу Чернігово-Сіверщини — величний Спасо-Преображенський собор, який вже понад 975 років увінчує наше місто.

І, «для розвитку сюжету» пропонуємо ще одну гіпотезу, що стосується походження назв і сакральних сигнатур давньоруських міст. Якщо екстраполювати запропонований нами «кефалогічний» підхід до топоніміки киеворуської «Гардарики» (він буде етимологію імен деяких давньослов'янських міст з позначення «голови», яку шанували в регіоні), то не тільки Чернігів, як нам здається, має в собі сенсоутворюючий корінь «голів», «гв», «гів». На нашу думку, навіть у назвах таких всесвітньо відомих міст, як Київ і Москва, присутній аналогічний «кефалогенний» чинник (кефалос — др.-гр. «голова»).

Як відомо, назва Київ майже завжди ототожнюється з іменем Кия — легендарного князя, що заснував древнє місто над Дніпром. Цей факт засвідчують «Велесова книга», Нестерова «Повість временних літ», інші літописи. Це здається цілком самоочевидним (хоча є й інші версії), але з логіки «кефалічного» підходу хочеться і сюди додати топонімічне позначення «голови». Як на мене, слово «киї-в» (киї-гвл) несе в собі і редуковане до «-в» старослов'янське «голів», як і в назві міста Чернігова. Тобто, якщо сіверяни позначали своє головне місто «головою Чура», то поляни аналогічно пов'язували назву майбутнього стольного града з «головою Кия» — Київ. Поклоніння язичницьким «головам» чи то місцевих божеств, чи обожнених пращурів стало причиною виникнення відповідних назв давньоруських міст, — я б назвав це «топонімічний кефалогенез».

Так само і в назві «Москва», на мою думку, теж криється сакралізована «голова», тим паче, що спочатку це невелике містечко входило до складу Чернігово-Сіверщини, де «кефалічна» топоніміка була розповсюдженим явищем, бо поклоніння Семарглу пов'язувалося з поклонінням «семи

головам». У слові «мос-ква» саме -ква є трансформованим голв: -колв, -ква («голова»). А незрозуміле, на перший погляд мос-, як уявляється, походить від імені «Мось» — одного з верховних божеств давніх угрів [див.: 6], які у свій час розселилися з передгір'їв Уралу у східну Сибір (до Обі — обські угри), Скандинавію (карело-фінни), Поволжя і Московщину (мордва, чуваші, удмурти, ерзя) і навіть Закарпаття (угорці). Відтак територія Московщини ще до слов'янської міграції була заселена нащадками й далекими родичами обських угрів, які сповідували культ Мося — лісового божества — велетня, котрий покровительствував автохтонному населенню. А оскільки московські землі внаслідок імміграції та змішування населення увійшли до володіння сіверян (племінна територія яких на півночі доходила до р. Ока), то і головне місто цього регіону теж отримало «кефалогічну» назву — «голова Мося», тобто «Москва». Символічно, що саме біля Москви знаходяться витoki ріки Десни — головної водної артерії Чернігово-Сіверщини, що об'єднувала племінну територію сіверів у єдине ціле — від «голови Мося» до «голови Чура», які охороняли і захищали сіверські землі під сигнатурою Семаргла.

З прийняттям християнства сакральні топоси давньоруських міст не змінили своєї географії, проте змінили сигнатури. На місці язичницьких капищ постали перші християнські храми — «церкви», що термінологічно, як ми згадували, теж пов'язано з кефалічною етимологією: цр-говл = цр-ковл = церква. Невипадково будь-яка християнська церква увінчується своєрідною стилізованою «головою»-куполом, що символізує не лише небо, гармонію Божественної світобудови, а й «кефалічне» начало релігійної віри. Всі давньоруські міста й досі славляться своїми храмами, які перетворили язичницькі «гради» в «міста-церкви», тобто в сакральні топоси людського буття (у Києві — сигнатура Софії як «осанна Богородиці», в Москві — сигнатура Юрія Змієборця через «сорок сороков», у Чернігові — сигнатура Спаса як символ святої Трійці й Преображення).

## ЛІТЕРАТУРА

1. Леп'явко С. Чернігів: історія міста / С. Леп'явко. — К.: Темпора, 2012. — 431 с.
2. Иванов В., Топоров В. Семаргл // Мифы народов мира: Энциклопедия. — В 2-х тт. — Т. II. — М.: Советская энциклопедия, 1982. — С. 424–425.
3. Личковах В. Сигнатура Семаргла в давньослов'янській міфології // Чернігово-Сіверська культурологічна регіоніка / В. Личковах. — Чернігів: Видавець Лозовий В.М., 2011. — С. 35–43.
4. Боровский Я.Е. Мифологический мир древних киевлян / Я.Е. Боровский. — К.: Наукова думка, 1982. — 104 с.
5. Личковах В. «Царські врата» — із статуї Семаргла? / В. Личковах // Чернігово-Сіверська культурологічна регіоніка / В. Личковах. — Чернігів: Видавець Лозовий В.М., 2011. — С. 43–47.
6. Мифы народов мира: Энциклопедия. в 2-х т. — Т. 2 / Гл. ред. С.А. Токарев. — М.: Советская энциклопедия, 1988. — 719 с.

*Lychkovakh V.A. Cephalogical Approach to Toponymy of Kyiv Rus (Illustrated By an Example of Chernihiv Name).*

*The semantic interpretation of Chernihiv name includes «Chur's head», «ancestor's head» or «God's head» which is indicative of the sacred topos of Chernihiv in metaphysics of culture and spiritual landscape of Ukraine.*

*Key words: metaphysics of Kyiv Rus culture, toponymics, semantics, Chernihiv, Chur, Semargl, sacred topos, cephalogical approach.*

*Володимир Личковах, Людмила Усікова*

## ІСИХАСТСЬКА ТРАДИЦІЯ ТА МУЗИКА КИЇВСЬКОЇ РУСІ: СУТНІСНІ ВИТОКИ І СПІЛЬНІ УСТАНОВКИ

*Стаття присвячена порівнянню ісихазму та киеворуського музичного мистецтва. Припускається, що мелодика, темпоритм, гармонія, синергія, які існують у вітчизняній музиці, зазнали впливу ідей і духовної практики ісихії.*

*Ключові слова: українська естетична думка, мистецтво Київської Русі, ісихазм, музика, темпоритм, гармонія, синергія, релігійно-естетичні транспозиції мистецтва.*

*Постановка проблеми.* Мало дослідженим об'єктом естетики залишається музика Київської Русі, хоча вона відіграла досить важливе значення не лише в богослужіннях, але і в побуті (фреска «Музиканти» в київському соборі Святої Софії). Вона впливала на релігійно-емоційну сферу під час церковних піснеспівів, вказувала на зв'язок між музикою і Словом, насичувала високими сенсами духовність і поведінку людини, всю естетосферу київської культури.

Проте феномен релігійної музики Київської Русі, особливо її духовно-світоглядні, близькі до ісихастських, основи ще не дістали належного висвітлення в історії української естетики, пори те, що це є досить актуальним в умовах національного відродження.

*Аналіз досліджень і публікацій.* Філософія музики — це розділ естетики, в рамках якого досліджують засадничі питання, що стосуються музичного мистецтва. Феномен музики ґрунтовно був досліджений у філософії та естетиці вже з античних

часів, зокрема Піфагором (музика як співвідношення чисел). Згодом Плотін, Аристоксен та інші неоплатоніки сформулювали музичну теорію, перевівши музику з галузі метафізики і фізики до естетичної сфери. Часи середніх віків запропонували «сім вільних мистецтв», серед яких була і музика.

У модерній час проблемами музики цікавились Ф. Ніцше — «Народження трагедії з духу музики» та Т. Адорно «Філософія нової музики». Важливими для нашого дослідження є праця О. Лосева «Музика як предмет логіки», роботи з музичної естетики В. Суханцевої, О. Рябініної [4].

З іншого боку, проблематика ісихазму якнайкраще розкрита у творах релігійних мислителів. Зокрема, професору Іоанну Мейєндорфу належить чимало праць, присвячених дослідженню ісихазму як духовно-світоглядної основи візантійського богослів'я: «Візантійський ісихазм: історичні, богословські і соціальні проблеми», «Візантійське богослов'я» та інші. Відомим дослідником ісихастської складової православ'я є також отець І. Огієнко, автор багатьох праць, присвячених історії становлення Православної церкви на Україні. У своїх книгах релігійні автори прослідковують православно-християнську містичну традицію, витoki якої вони вбачають у ранньому єгипетському чернецтві (II—III ст.). Серед вітчизняних філософів, культурологів, філологів, що займаються феноменом православного ісихазму, можна відзначити наукові доробки С. Зайцевої, Г. Нені, С. Хоружого, С. Шуміло та інших.

Однак, не зважаючи на достатньо широку джерельну базу гуманітарних досліджень, присвячених висвітленню ісихазму, значне коло питань, пов'язаних з внутрішнім сенсом ісихазму в релігійних практиках і духовній культурі, залишається не дослідженою, особливо у сфері культурології, естетики, мистецтвознавства. Останнім часом ісихастські аспекти киеворуської культури і мистецтва починають вивчати В. Личковах, Л. Усікова [2]; А. Царенко [6]. Впливу ісихазму як візантійської духовної практики на формування самобутньої киеворуської музики приділяє увагу Л. Терещенко-Кайдан [5].

*Мета статті.* Отже, необхідність і доцільність звернення до заявленої теми пояснюється історичною та естетичною значущістю феномена ісихазму в мистецтві, зокрема у музиці. З огляду на це, уявляється теоретично і практично актуальним розглянути спільні засади ісихастської традиції та розвитку давньоруського музичного мистецтва.

*Виклад основного матеріалу.* У житті праукраїнців Київської Русі значне місце займали музика, пісні і танці, багато з яких отримало трансформацію від музичних форм язичницької культури (інколи ці чуттєво-плотські, навіть емоційно-оргіастичні види мистецтва заборонялися і адміністративно переслідувалися). Однак в повсякденній етнокультурі народна пісня традиційно супроводила різні побутові обряди, календарні свята. Склалася ціла скарбниця музичного фольклору, народна пісня увійшла у повсякденне і святкове життя праукраїнців, дійшовши до нашого часу як одна з найістотніших прикмет української культури і ментальності.

Не повністю віддуралася від музики і Церква. Знамениті фрески Софіївського собору у Києві мають зображення давньоруських музикантів і танцюристів, які разом із скоморохами увінчували світську культуру Русі, доповнивши церковну. Саме за цими зображеннями, а також з билин, літописів, казок ми знаємо про музичні інструменти Київської Русі — ріг, труби, бубон, гуслі, гудок, які мають язичницьке, дохристиянське етнокультурне походження. Музика і «мусичні» види мистецтва свідчать про наявність досить розвиненого художньо-естетичного мислення киеворусичів, яке спиралося на «переробку» народного світогляду у мистецьких образах світу.

Як уже зазначалось, до світської музики, народних пісень і танців було негативне ставлення з боку представників офіційної церковної ідеології, які вважали їх «бісівськими ігрищами», через численні пережитки язичництва, що посідали в них певне місце. Відбитком цих критичних поглядів може служити, наприклад, відомий фрагмент з «Житія Феодосія Печерського», де святий засуджує князя за пісні і танці під час бенкету. Нерідко

у древньоруській літературі можна зустріти оповідання про бісів, які спокушали людей за допомогою музики і співу. Але як незнищеним є народний дух, так само невмирущою є народна естетика, зокрема її музичні форми. Однією з таких етнокультурних музичних форм був спів, який створював естетичне буття індивідуального «Я» як «Ми», бо в сольному чи хоровому виконанні пісні завжди звучав дух роду, народу, нації.

Проблему витоків православної музики (піснеспіву) і систему візантійської семіографії в синтезі з мовою словесного тексту активно досліджує Л. Терещенко-Кайдан. Вона розглядає візантійську музику як засіб релігійного піднесення у сфери абсолютного та божественного. Саме ця музика зберегла власні традиції та нотацію упродовж століть. Вона зародилася у Візантії на основі античної музичної системи, проте найактивніше розвивалася в час, коли з'явилися перші монастирі, що практикували ісихію. Згодом вона поширилася і на територію Київської Русі, де використовувалася у богослужбовій практиці Церкви для найкращої передачі змісту богослужбових текстів [5, с. 250–251].

У Київській Русі з'явилася тенденція синтезу традиційно-народного і християнського світоглядів, що визначило становлення вітчизняної музичної культури. Цей процес супроводжувався відповідними естетичними транспозиціями в мистецтві, які надавали язичницьким цінностям умовного, стилізованого, декоративно-орнаментального характеру, а християнським — змістовного наповнення символічних художніх форм, у т.ч. — в музиці через естетичну транспозицію «енергейних» елементів ісихії. Поряд із світським співом існував і церковний спів, спрямований на естетизацію та аналогію літургії.

Як новий мистецький світогляд, який заклав міцні підвалини подальшого розвитку національної культури, оцінює вплив візантійського мистецтва, а саме гімнографії, на релігійну музичну культуру Київської Русі Ю. Ясіновський. Він вважає, що візантійські піснеспіви сприяли зростанню літургійно-співної



практики Київської церкви та її сакральної монодії. Дослідник привертає увагу до того, що літургійний спів Східного християнського обряду є однією з форм самого богослужіння. В давнину богослужіння називали «пінієм», а йти на «пініє» означало те саме, що й на богослужіння. «Пінію время, молитви час! Господи, Ісусе Христе, Боже наш, помилуй нас» — цими словами, можливо ісихастського походження, чернець будив у монастирях братію [7, с. 17]. Музичному слову в ісихазмі, напевне, надавалось великого значення як безперестанній «умній» молитві серцем, бо серце здатне уловити справжню співзвучну мелодію через синергію з Божественною мелодикою і гармонією.

З прийняттям християнства в Київській Русі одноголосний спів став частиною богослужіння, бо православний канон не допускав інструментальної музики і ансамблевої поліфонії. Древньоруський церковний спів мав свої оригінальні наспіви, зокрема так званій знаменний розспів, або знаменний стиль. Спів проводився за спеціальними рукописами-книгами. Була створена і оригінальна система записування музичних творів — так зване стовпове знамення, або крюкова нотація. В XII—XIII ст. з'являється кондакарний розспів візантійського походження зі своєю системою запису — кондакарною нотацією, яка суттєво відрізнялася від візантійської системи нотного письма.

Кондакарна нотація відрізнялася значним числом специфічних, тільки їй властивих графічних символів, звивистих ліній. Іншою особливістю кондакарного листа був його дворядковий виклад: над основним, поруч співочих знаків, близьких до знаків знаменної нотації, знаходився ще один ряд накреслень, що відрізнявся від нижнього ряду своєю графічною формою і розташуванням на більш далекій відстані один від одного.

Знаменний і кондакарний співи являли собою одноголосний спів. Але вже у XII—XIII ст. на їх основі виникає музичне багатоголосся, відоме під назвою строчного співу, яке набуло згодом великого поширення, і до XVI ст. оформилося, в основному, як триголосний хор. Виникнення церковного багатоголосся, у

свою чергу, було пов'язане з народним хоровим мистецтвом, оскільки багатоголосний спів становить характерну рису східнослов'янського музичного фольклору, успадкованого від дохристиянських часів [1, с. 187–188]. Пізніше, в добу Бароко, на цих засадах виникне так званий «партесний», по суті, поліфонічний церковний спів.

Ісихастська традиція та церковна музика Київської Русі, на нашу думку, мали подібну глибинну онтологічну природу, що проявлялася у звукоряді, складеного із звуків мелодії, гармонії, темпоритмі. Ісихастське мовчання не суперечить Слову, осягненню боголюдської ідентичності із Словом, «життям-в-Істині». Навпаки, ісихія, культ мовчання не тільки не виключало енергейю слова, а готувало до його сприйняття та софійного втілення. Боже Слово розумілося як «святая святых», вимовити його чи тим паче зафіксувати письмово, або художньо-образно слід було тільки після духовного очищення, каяття і отримання внутрішньої досконалості. Назвати річ словом означало креативну здатність надати їй сутність, апофатичну природу якої відгадати неможливо без осягнення «нематеріального» сенсу ейдетичного, енергійного світу [2, с. 222]. Тому Ісихія як культ мовчання і тиші не суперечить за природою музичному Космосу, бо є, по суті, «внутрішньою» музикою — музикою душі та серця. Співвідношення «беззвучної» та «звучної» молитви нагадує синергію Мовчання і Слова, яка наповнює ісихастську, «умну», Ісусову молитву.

Сутність Слова нерозривно пов'язана з його сакральним призначенням, як Слова Божого і святоотцівського богословсько-творчого спадку в житті людини. Розробкою даного питання з позицій естетики проповідництва займається А. Царенко, який доводить, що християнське вчення вимагає від людини суворої відповідальності не лише за свої вчинки, але й за слова. Автор вважає сакральну-сугестивною цінністю дар слова, мовлення у справі спасіння людини [6, с. 295]. В цьому сенсі можна розглядати і музику Слова як засіб служіння Всесвятій Волі Божій через духовно-чуттєве наповнення серця

гармонією, що дає можливість людині знаходитися в стані ісихастського душевного спокою і єдності зі світом, а також злитися в єдине з Богом і природою, увійти в синергію з Духом.

Відтак, вже онтологічна природа музики робить її співпричетною до «енергейної» сутності ісихазму, до виявлення божественних «енергій», що наповнюють світ, зокрема онтології і феноменології часу та числа. Видатний релігійний філософ О. Лосєв, який створив онтологічні концепції музичного числа та музичного часу, вважав, що в основі музики лежить символічне число. Це число втілене в слуховому відчутті, що реагує як на звук, так і на тишу. Феномен числа розуміється як символ Єдиного, першоєдиної сутності, тобто Бога. Саме музичне число є символом божественної першосутності. В лосєвській концепції музичного часу йдеться про те, що час — це «життя числа», яке відбувається із зміною числа. Якісною матеріалізацією втіленого в часі ідеального числа є, згідно з О. Лосєвим, рух. «Так виникає музика як мистецтво часу, в глибині якого таїться ідеально-нерухома фігурність числа і яке зовні зацвітає якостями упредметненого руху» [3, с. 331]. Отже, категорія часу в музиці, за концепцією О. Лосєва, має енергейю Цілого, об'єднує тривале з нетривалим, воз'єднує частини в єдине ціле, тобто веде до гармонії, а тому до миру, тиші, спокою.

Проблемам онтології музики, її глибинним «енергетичним» основам була присвячена і докторська дисертація О. Рябіної. На думку дослідниці, своєрідне музичне нанизання виразних експресивних антитез, ритму, темпоральності, гармонії, зумовлює внутрішню естетичну доступність суб'єктові музикування власного буття як одиничного у просторі всезагального. За символічним присвоєнням суб'єктом онтології музичної логіки, як власного екзистенціального становлення, створюється часовий образ процесу переживання і зміни ситуацій, що антитетично породжують і водночас спростовують одна одну. Оскільки музичне переживання, поєднуючи емпіричний і трансцендентальний рівні духовного синтезу, викликає пошуки смислу, то виявлення екзистенційно особливого передбачає інтуїтивну

актуалізацію всезагального. Інтерпретація музики виявляється деякою подвійною символізацією, продовженням змісту символу, що характеризується не епістемною, а смисловою істинністю, досяжною настільки, наскільки значним є гармонізуючий вплив музики [4, с. 245–246], що і породжує ісихастський стан суб'єкта.

Отже, музичний твір завдяки символічності, наповненості емпіричними і трансцендентальними чинниками стає своєрідною формою текстуального показу думки, Слова, Логосу, музичним виявом ісихії. Гнозис ісихії у музиці — це і є взаємодія суб'єкта музичного сприймання і конституюваної ним символічної форми, що, відтак, зумовлює момент його становлення як суб'єкта синергії, — духовної взаємодії, гармонії й рівноваги із світом.

Отже, у розвитку музичної культури Київської Русі проявлялися як загально-християнські закономірності, так і етнокультурні особливості. Її глибинна онтологічна основа — самобутня культура східнослов'янських племен, їх міфологія, мова, фольклор, звичаї, традиції, обряди. Принциповим рубежем у розвитку музичної культури стало прийняття християнства із значним впливом візантійського віровчення і духовності, в т.ч. ісихастської традиції. В мистецтві Київської Русі, сповненому світла, духовної «енергеї», врівноваженого темпоритму, і душевної мелодики, музика існувала як особливий, «звучний», тип божественної гармонії, спокою, ісихії, що наклало характерний відбиток на етнонаціональну ментальність та естетичну культуру в подальшій історії України-Руси.

## ЛІТЕРАТУРА

1. *Абрамович С.Д.* Церковне мистецтво / С.Д. Абрамович. — К.: Кондор, 2005. — 206 с.
2. *Личковах В.А., Усікова Л.С.* Синергія ісихазму та людська креативність у релігієзнавчому та естетичному вимірах /

- В.А. Личковах, Л.С. Усікова // Мультиверсум: Філософський альманах: Спецвипуск. — 2012. — С. 221—223.
3. Лосев А.Ф. Музыка как предмет логики // Лосев А.Ф. Из ранних произведений / А.Ф. Лосев. — М.: Правда, 1990. — 656 с.
  4. Рябініна О.В. Інтерпретаційні можливості музичного символу в просторі філософського пізнання / О.В. Рябініна // Мультиверсум: Філософський альманах. — 2014. — Вип. 41. — С. 236—246.
  5. Терещенко-Кайдан Л.В. Особливості візантійської семіографії — мови гімнографії / Л.В. Терещенко-Кайдан // Мовні і концептуальні картини світу: наукове видання: збірник, 2012. — Вип. 42 — Ч. 2. — С. 251—255.
  6. Царенок А. Художній вимір проповіді у православній гомілетичній традиції / А. Царенок // Мистецтвознавство України. — 2008. — Вип. 9. — С. 294—299.
  7. Ясіновський Ю. Візантійська гімнографія і церковна монодія в українській рецепції ранньомодерного часу / Ю.П. Ясіновський. — Львів: Інститут українознавства ім. І.П. Крип'якевича НАН України., 2011. — 468 с.

*Lychkovakh V.A., Usikova L.S. Tradition of Hesychast Mind and Music of Kyiv Rus: Essential Sources and Common Directives.*

*The paper offers comparison of the hesychasm tradition and music of Kyiv Rus. It is surmised that the temp rhythm, melody, harmony and synergy existing in domestic music are influenced by hesychia ideas and spiritual practice.*

*Key words: ukrainian aesthetic thought, the art of Kyiv Rus, hesychasm, music, temp and rhythm, harmony, synergy, religious and aesthetic transposition of art.*

## ІНФОРМАЦІЯ ПРО АВТОРІВ

*Гордієнко Дмитро Сергійович* — кандидат історичних наук, докторант Інституту української археографії та джерелознавства ім. М.С. Грушевського Національної академії наук України

*Євровський Валерій Борисович* — кандидат філософських наук, доцент, керівник центру історико-гуманітарних і компаративних досліджень Інституту філософії Національної академії наук Білорусі

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

*Киричок Олександр Борисович* — кандидат філософських наук, докторант Інституту філософії імені Г.С. Сковороди Національної академії наук України

*Личкова Володимир Анатолійович* — доктор філософських наук, професор, заслужений працівник народної освіти України, завідувач кафедри суспільних дисциплін та українознавства Чернігівського державного технологічного університету

*Саух Петро Юрійович* — доктор філософських наук, професор, ректор Житомирського державного університету імені Івана Франка

*Усікова Людмила Сергіївна* — аспірантка кафедри філософії та культурології Чернігівського національного педагогічного університету імені Т.Г. Шевченка

## ЗМІСТ

Відредакції.....	7
<i>Йосипенко С.Л. Філософія доби Київської Русі й українська філософська традиція.....</i>	8
<i>Еваройські В.Б. Генезіс сярэднявечнага нацыяналізму на гістарычнай прасторы Кіеўскай Русі.....</i>	25
<i>Саух П.Ю. Вілен Горський: вчений, якому був чужим «барський тон у філософії» .....</i>	32
<i>Киричок О.Б. Філософія і політика у працях В.С. Горського.....</i>	38
<i>Гордієнко Д.С. Тарас Шевченко в осмисленні Вілена Горського.....</i>	47
<i>Личковах В.А. Кефалогічний підхід до киеворуської топоніміки (на прикладі назви міста Чернігова).....</i>	65
<i>Личковах В.А, Усікова Л.С. Исихастська традиція та музика Київської Русі: сутнісні витоки і спільні установки.....</i>	77
Інформація про авторів.....	86

Наукове видання

**Філософські ідеї в культурі Київської Русі.**  
Збірник наукових праць. — 2015. — Вип. 7. — 86 с.

Літературний редактор  
Наталія Киричок

Технічний редактор  
Сергій Шерман-Короленко

Дизайн і верстка  
Наталії Киричок

Інтернет-адреса видання: <http://fkr.inf.ua>

Гарнітура — Academy СТТ. Друк — різнографія. Папір офсетний.  
Формат 60x84/16. Ум. друк. арк. — 5,4.  
Наклад 300.