

Інститут філософії імені
Г.С. Сковороди НАН
України,
Київський національний
університет імені Тараса
Шевченка

2016

В.С. Горський
(1931-2007)

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

*Сергій Йосипенко
Олександр Киричок
Дмитро Гордієнко
Олена Гудзенко-Александрук
Володимир Співак
Володимир Личковах*

**Інститут філософії імені Г.С. Сковороди
НАН України
Київський національний університет імені
Тараса Шевченка**

**Філософські ідеї
в культурі
Київської Русі**

Збірник наукових праць

Випуск 8

2016

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

Філософські ідеї в культурі Київської Русі. Збірник наукових праць. — 2016. — Вип. 8. — 74 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 (незалежний дослідник, Нагарія, Ізраїль)

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 киеворуській культурі.

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

® Автори статей, 2016

Від редакції

Восьмий випуск збірки наукових праць «Філософські ідеї в культурі Київської Русі» був підготовлений на основі виступів учасників давньоруських історико-філософських читань пам'яті Вілена Сергійовича Горського, котрі відбулися 29 травня 2015 року. Організаторами заходу стали Інститут філософії імені Г.С. Сковороди НАН України, Київський національний університет імені Тараса Шевченка, журнал «Наука і суспільство».

Збірка вмістила дослідження, присвячені вивченню можливостей та проблем застосування соціологічного підходу в історико-філософському дослідженні, значенням і конотаціям деяких філософських та політичних концептів у візантійській та писемній спадщині Київської Русі, особливостям використання киеворуських надбань у практиці середньовічного ісихазму та працях ранньомодерних мислителів, зокрема проповідях Антонія Радивиловського, розвитку сакральних сигнатур міста Чернігова.

Представлені увазі читачів, матеріали, сподіваємося, зацікавлять філософів, істориків, політологів, культурологів, філологів, мистецтвознавців та всіх, кому не байдужі культурні й філософські надбання України.

Олександр Киричок

Сергій Йосипенко

В.С. ГОРСЬКИЙ ТА СОЦІОЛОГІЧНИЙ ПІДХІД В ІСТОРИКО-ФІЛОСОФСЬКОМУ ДОСЛІДЖЕННІ

У статті визначаються історико-філософські феномени, які можна вважати властивими предметами історико-філософського дослідження і які потребують застосування соціологічного підходу. На прикладі праць В.С. Горського радянського та пострадянського періодів аналізуються перешкоди, що можуть поставати на шляху плідного використання істориками філософії соціологічного підходу, зокрема головною перешкодою визнається зведення особливостей філософування до неповторності та індивідуальності особистостей окремих філософів. У статті також окреслюються умови, у яких сформувалась подібна тенденція та її наслідки для філософії в Україні сьогодні.

Ключові слова: історико-філософське дослідження, соціологічний підхід, радянська філософія, пострадянська філософія, праці В.С. Горського.

Що є предметом історико-філософського дослідження? Якщо почати з такого запитання і взятися за нього з усією академічною серйозністю, потрібно відмовитись від ідеї статті, бо навіть більш-менш вичерпний огляд літератури і набір цитат з основними відповідями на це запитання займуть не один десяток сторінок. Якщо підійти ще серйозніше, то відповіді на це запитання означає, зрештою, визначити, що таке філософія взагалі і чим є для неї її історія. Амбіції моєї статті значно скромніші. Для того, щоб зрозуміти місце соціологічного підходу в історико-філософському дослідженні, я піду шляхом індикативним — спробую окреслити якусь очевидну, емпіричну сукупність предметів історико-філософського дослідження. Для цього я відштовхнусь від того, що за влучним висловом

Тараса Кононенка, можна назвати «проблемою зачину». Я не вважаю за можливе розпочати свої міркування з якоїсь показової і зручної для мого подальшого викладу цитати близького мені (але, можливо, відомого далеко не усім читачам) автора, проте якби зважився на таке, то почав би, наприклад, так: «На думку відомого сучасного французького історика філософії, предметом історико-філософського дослідження є...». У такому зачині (як і в будь-якому іншому, що стосується виступу, лекції подібного жанру: «На думку видатного німецького феноменолога / оригінального російського філософа / знаменитого українського філософа-просвітника / великого давньогрецького філософа-стоїка» тощо), який в кінцевому підсумку є суто риторичним прийомом, насправді міститься цілий комплекс аспектів, котрі стануть предметом моєї уваги. У наведеному прикладі можна вказати на, щонайменше, три таких аспекти: а) цитованого автора ідентифікують і кваліфікують як (досить відомого / видатного / оригінального / великого) філософа, через що його думка може бути (авторитетним / легітимним) засновком філософського розмірковування; б) цю думку приписують йому як його власну філософську позицію, що підтверджується дібраною та вставленою в контекст розмірковування цитатою з твору філософа; в) вказують на належність останнього до національного, історичного, культурного контексту або ж періоду історії філософії і/чи національної філософської традиції, філософських школи чи напряму, що може увиразнити значення філософа і /чи висловленої у цитаті позиції. Подібний зачин має свої переваги — він одразу сигналізує читачу чи слухачу про предмет розмірковування і, навіть, про обраний у ньому підхід, а також недоліки — якщо хоча б один з указаних аспектів є предметом дискусії, це може делегітимізувати зачин і перешкодити у такий спосіб розгортанню розмірковування. Зрештою, якщо це просто риторичний прийом, то без нього можна обійтись, однак існують академічні жанри, де такий хід необхідний, оскільки він є вже не зачином якогось розмірковування, а способом ідентифікації предмету конкретного дослідження: я маю

на увазі передусім різного роду анотації, починаючи від анотацій журнальних статей і закінчуючи вступами до дисертацій / авторефератів, які вимагають визначити об'єкт і предмет дослідження. Це спрощує завдання: відповідаючи на порушене вище запитання, я можу пропустити фазу спекулятивних розмірковувань і звернутись одразу до сукупності предметів історико-філософських досліджень, які фігурують у згаданих визначеннях.

Отже, що є предметом історико-філософського дослідження? Ідеї, концепти (поняття), проблеми, принципи, філософські позиції і напрями філософії, філософські погляди, вчення (концепції), теорії, світогляди, постаті, школи тощо. Можна порізно рубрикувати ці предмети. Я спробую поділити їх якщо не на дві категорії, то, щонайменше, розташувати між двома полюсами. На одному полюсі будуть ідеї, концепти, проблеми, позиції і напрями, на іншому — постаті, школи, світогляди, вчення. Особливість першого різновиду предметів історико-філософського дослідження проілюструю, повернувшись до проблеми зачину. Якщо почати розмірковування фразою: «Згідно з принципом бритви Оккама...», то в такому зачині будуть відсутні всі вказані вище його аспекти, бо «бритва Оккама» в даному випадку — це лише спосіб вказати на принцип, який може бути сформульований і без згадки імені автора, себто без його історико-філософської ідентифікації і, навіть, без цитування та всіх належних елементів останнього. Як і у випадку, скажімо, законів фізики («Згідно з законом Ома...»), ім'я автора чи першовідкривача служить лише для вказівки на загальновідомий закон чи принцип, котрий залишається чинним незалежно від обставин його відкриття чи формулювання. Звичайно, раціональна реконструкція історії науки може дослідити, за яких обставин і з огляду на які чинники саме Георг Ом відкрив цей закон, так само як саме історія філософії може цікавитися, як виникла назва «бритва Оккама», як цей принцип формулювався до Вільяма Оккама, і як Оккаму вдалось надати йому загальноприйнятого формулювання. Але якщо закони, прин-

ципи, ідеї, концепти, філософські позиції відповідають природі речей і людського розуму, то ми можемо користуватися ними без звернення до таких історій чи до історії взагалі. Зрештою, саме про це сигналізує нам Гегелів принцип збігу історичного та логічного: якщо філософія — це лише теорія чи, як говорить сам Гегель, наука, то її можна викласти у два рівноцінні способи, у вигляді того, що Гегель називав «історією філософії як науки», тобто «системи розвитку ідеї»¹, або ж у вигляді просто системи. Якщо ж відкинути принцип саморозвитку ідеї і розуміти історію лише в тому сенсі, в якому Гегель говорить про «зовнішню історію філософії», то систематичний виклад філософії позбавляється необхідного зв'язку з її історичним викладом; це можна проілюструвати на прикладі таких робіт Бертрана Расела, як «Проблеми філософії» та «Історія західної філософії». Не буду зупинятись на цьому різновиді предметів історико-філософського дослідження докладніше, оскільки мене більше цікавить другий різновид — те, що я назвав би властивими предметами історико-філософського дослідження.

Другий, виділений мною, різновид принципово відрізняється від першого. Якщо перший включає елементи філософії лише як теорії, то другий необхідно пов'язаний з історією, оскільки тут теорія пов'язана з життєвим досвідом індивідуального чи колективного суб'єкта філософування, який є засадничо історичним. Цей другий різновид предметів дослідження можна схематично звести до формули «філософія (погляди / світогляд / вчення) філософа Н (філософської спільноти / історичного періоду)», яка містить усі три вказані мною вище аспекти зачину. Відмінність виділених різновидів можна розглядати спекулятивним чином — у реєстрі теорії історії філософії, однак я, слідуючи обраній настанові, відштовхуватимусь від практики історико-філософського дослідження. Для того, щоб реконструювати, описати, проаналізувати «філософію філософа

¹ Гегель Г.В.Ф. Лекции по истории философии. Книга первая. — СПб.: Наука, 1993. — С. 93.

Н», потрібно окреслити корпус його творів, вивчити мову цих творів, встановити контекст їх написання і далі перейти до їх витлумачення, тобто в даному випадку — реконструкції і компаративного аналізу поглядів, учення, світогляду суб'єкта філософування у контексті того, що ми будемо вважати філософією в нашому дослідженні. Схема проста і зрозуміла, однак у перебігу її реалізації майже завжди постають проблеми — сказане в різних творах може суперечити одне одному, погляди на одні й ті самі речі можуть різнитись у певні періоди, у різних дискусійних контекстах тощо. Якщо філософія цікавить нас лише як теорія, тобто нас цікавить ідея, концепт, принцип, винайдені чи сформульовані «філософом Н», (тобто коли йдеться про дослідження першого виділеного різновиду предметів), ми можемо дуже легко вийти з ситуації, відкинувши передісторію і обставини їх винайдення чи формулювання як те, що Гегель, власне, і назвав «зовнішньою історією філософії». Відтак ми можемо ототожнити «філософію філософа Н» з ідеєю чи принципом, а також з певною філософською позицією, напрямом, історичною чи культурною настановою, і тоді на підтвердження такого ототожнення нам залишиться лише дібрати цитати, які їх найповніше виражають чи ілюструють. Якщо ж нам цікаво, як цей філософ дійшов своєї теорії², чому, дійшовши до неї або ж сформулювавши такі ідеї чи принципи, написав ще багато іншого, зрештою, як він сам їх оцінював, чому міняв свої погляди і формулювання, чому висловлював їх у такій незручній і непростій для нас, дослідників, формі, простіше кажучи, якщо ми хочемо реконструювати якусь цілісну і складну постать, нам потрібно звернутись до її життєвого досвіду. На мій погляд, переконливі відповіді на такі запитання може запропонувати соціологічний

² На думку Гегеля, «зовнішня сторона історії філософії» «дає привід для цікавих запитань і, між іншими, такого: якщо філософія є вченням про абсолютну істину, то як пояснити те, що вона, як показує її історія, є надбанням зовсім невеликого в цілому числа окремих осіб, особливих народів, особливих епох?» (Гегель Г.В.Ф. Лекції по історії філософії... — С. 75).

підхід в історії філософії, який розглядає теорійну діяльність філософа в контексті його способу життя, а заняття філософією у обох цих аспектах — у межах відповідних інституцій. Ці запитання проблематизують три згаданих на початку аспекти зачину, які в суто риторичному його використанні вважаються самі собою зрозумілими. Не претендуючи розкрити тему соціологічного підходу у цій статті повністю³, я хотів би зупинитись лише на одному її аспекті, а саме розглянути, на основі аналізів своєї попередньої статті⁴ і на прикладі праць Вілена Горського, ті перешкоди, які можуть поставати на шляху плідного використання істориками філософії соціологічного підходу для розгляду окреслених питань. Звернення до праць Горського не є випадковим, бо саме він мав усі шанси стати в Україні піонером і фундатором соціологічного підходу до історії філософії.

Коли мовлять про методологію історико-філософського дослідження Горського, зазвичай мають на увазі культурологічний підхід в історії філософії, який він активно пропагував у своїх роботах 1990-2000-х років. При цьому часто випускають з уваги той факт, що культурологічний підхід є досить пізнім надбанням, яке починає окреслюватися в його роботах 1980-1990-х років, а також те, що раніше у 1960-1970-х роках Горський як науковець спеціалізувався саме на соціологічному підході в історії філософії. Варто пригадати його монографію «Соціальне середовище та історико-філософський процес» (1969) і докторську дисертацію «Методологические проблемы развития философии в антагонистическом обществе. Социологический аспект», завершену ще у 1972 році, але захищену у 1976. Те, що Горський переходить від розробки соціологічного до розробки культурологічного підходів, створює враження, ніби другий

³ У дещо іншому аспекті ця тема була порушена у моїй попередній статті: Йосипенко С. Національні філософські традиції як предмет історико-філософської рефлексії // *Sententiae*. — 2014. — № 1. — С. 52–61.

⁴ Див.: Йосипенко С. Школа як предмет історико-філософської рефлексії // *Філософська думка*. — 2015. — № 3. — С. 35–45.

або скасовує, або інтегрує перший. Мабуть з погляду самого Горського так і було, він не надає з цього приводу явних вказівок, але прикметним є сам факт того, що соціологічний підхід (чи аспект) у пізніх його роботах не згадується. Довгий час я вважав, що «переключення на рівень культури», задеклароване Горським на початку 1990-х років, було обумовлене його зверненням, на самому початку 1980-х років, до нового предмета дослідження, який він називав «філософією в культурі Київської Русі»⁵, однак подальший аналіз робіт вченого засвідчив, що це далеко не єдиний і, можливо, не головний чинник згаданого переходу. Зокрема, явний відхід від проблематики соціологічного підходу бачимо вже у книзі «Историко-философское истолкование текста» (1981), написаній до відкриття києворуської проблематики. Однак якогось різкого повороту в цій книзі не відбулось, бо роботи Горського 1970-х років, спеціально присвячені соціологічному підходові, також залишають враження, щонайменше, дистанціювання від того, що тоді і зараз може називатися соціологічним підходом. У своїй попередній статті я демонстрував, наскільки соціологічний підхід у версії Горського виявився непродуктивним при розгляді здавалось би суто соціологічної проблематики філософських шкіл⁶. У цій статті я хотів би зупинитись на ширшій темі, яка об'єднує тексти Горського від 1970-х до 2000-х років і є, на мій погляд, однією з причин неприйняття соціологічного підходу у традиційному розумінні.

У «Попередніх зауваженнях» до «Соціального середовища...» Горський так пояснює проблематику цієї роботи: «...серед багатьох питань, що поставали перед ним [автором — С.Й.] як істориком філософії, було й таке: чому реальні результати філософського пізнання на певному історичному етапі завжди

⁵ Див.: Йосипенко С. Ідеї філософської культури та історії філософської культури у творчості В.С. Горського // Філософські ідеї в культурі Київської Русі: Збірник наукових праць. — 2012. — Вип. 5. — С. 8–22.

⁶ Йосипенко С. Школа як предмет історико-філософської рефлексії...— С. 37–39.

відхиляються більшою чи меншою мірою від очікуваних, яких дослідник чекав, виходячи з урахування лише внутрішньої логіки розвитку філософії»⁷. Тут маємо все ту ж Гегелеву схему, згідно з якою існують «внутрішня логіка розвитку філософії» та її зовнішня історія, що спричиняє «відхилення» «реальних результатів філософського пізнання». Природа цього «відхилення» розглядається Горським у оптиці радянського марксизму, яку схематично можна описати наступним чином: всі філософські теорії діляться на дві групи — наукові, істинні (тобто «марксистсько-ленінські») та хибні; останні, своєю чергою, поділяються на дві підгрупи — (ще) ненаукові, бо передують марксизму і є ступенями розвитку філософії, і зрештою приведуть до нього, а, також анти- або псевдонаукові, оскільки є альтернативними марксизму. Всі без винятку теорії відбивають класові інтереси відповідних соціальних класів і груп, але філософія пролетаріату (яку були покликані розвивати радянські філософи), з огляду на її історичну прогресивність, є науковою та об'єктивно істинною, а філософії, що виражають усі інші класові інтереси — анти- чи ненауковими і хибними. В центрі уваги книги Горського опиняються чинники і механізми, що можуть забезпечувати «адекватне відбиття потреб класу в розвитку філософії»⁸. Головним таким чинником є політика, через що значна частина книги присвячена співвідношенню філософії та політики. Механізмами вважаються 1) сформоване класовим суспільством «соціальне середовище», яке мислиться досить широко — від ідеології та світогляду до життєвого середовища і соціальної психології, а також 2) взаємодія між класом чи «групою, яка спрямовує політичне життя класу, і спільністю філософів, учених»⁹. За розмірковуваннями Горського про різні форми такої взаємодії, легко прочитується двозначність: зрозуміло, що у межах описаної схеми вплив політики на філософію

⁷ Горський В.С. Соціальне середовище та історико-філософський процес. — К.: Наукова думка, 1969. — С. 3.

⁸ Там само. — С. 64.

⁹ Там само.

у «антагоністичному» суспільстві (про яке йдеться у книзі) є згубним і вчений підтверджує це численними прикладами, але з цієї схеми і розмірковувань автора про неї напрошується висновок, що і в соціалістичному суспільстві, філософи якого за своїм класовим покликанням повинні продукувати наукову та істинну філософію, також можливі «відхилення» в силу того, що «група, яка спрямовує політичне життя класу» некоректно поводить-ся зі «спільністю філософів». Книга вийшла через три роки по завершенню відділом історії філософської та соціологічної думки на Україні планової теми, присвяченої українській філософії 1920-1930-х років¹⁰, та й упродовж 1960-х стосунки філософів з партійним керівництвом були, м'яко кажучи, непростими, тому ми маємо досить підстав вважати, що Горський у такий спосіб пропонує теоретичні аргументи проти некоректної наукової політики керівної і «спрямовуючої групи»¹¹. Сьогоднішні спогади радянських філософів про те, як робилася філософія в СРСР, як ініціювались і реалізувались наукові програми, якою була реальна взаємодія з партійним керівництвом, містять численні описи того, що цілком можна назвати «політикою в філософії», однак ідея, що філософія сама по собі може мати власну інтелектуальну владу (цілком логічна в контексті «марксизму-ленізму»), що «філософські колективи» та «спільності» є так само ієрархічними, як і суспільства, що всередині них є боротьба за владу, у перебігу якої задіюються політичні аргументи, що певні філософські теорії можуть відбивати не лише інтереси класів, а й інтереси самих філософів чи «філософських колективів», не була притаманною радянським і пострадянським філософам, котрі переконані, що їхня теорійна діяльність підпорядковується тільки «внутрішній

¹⁰ Див.: Шеремета О.Ю. З досвіду вивчення історії філософської та соціологічної думки в Україні: адміністративний контекст дослідницьких стратегій // Філософська думка. — 2013. — № 1. — С. 93.

¹¹ Про контекст створення цієї книги а також поширений аналіз теми філософії і політики у творчості В.С. Горського див.: Киричок О. Філософія і політика у працях В.С. Горського // Філософські ідеї в культурі Київської Русі: Збірник наукових праць. — 2015. — Вип. 7. — С. 38–46.

логіці розвитку філософії», за умови звичайно, якщо вона не зазнає «відхилень» внаслідок дії суто «зовнішніх» чинників. У межах цього переконання політика залишається суто зовнішнім для філософії чинником, а «спільність філософів» — лише пасивним предметом (згубного) впливу політики, що добре видно у аналізованій праці.

На мою думку, саме зі згаданим переконанням пов'язані і особливості соціологічних аналізів Горського у четвертому розділі книги «Коллективи в філософії та їх взаємодія». Цим розділом автор значною мірою завдячує розвиткові в Інституті філософії АН УРСР у 1960-і роки такого наукового напрямку як конкретні соціологічні дослідження та методологія соціологічних досліджень. У будь-якому разі ми бачимо на сторінках розділу складні схеми, формули, характеристики. Але всі вони мають умоглядний характер і не є результатом дослідження конкретних «філософських колективів» соціологічними методами; про таке взагалі не йдеться. Всі приклади, серед яких немає реальних філософських шкіл чи наукових шкіл у філософії, черпаються із загального канону історії філософії. Загальна методологічна настанова розкривається на самому початку розділу: процитувавши відому тезу Маркса про те, що «...Сутність людини не є абстракт, властивий окремому індивідові. У своїй дійсності вона є сукупністю усіх суспільних відносин», Горський твердить, що «групу можна визначити як сукупність людей, що об'єднані певним відношенням, яке виникає на основі реалізації конкретних цілей у процесі суспільної практики. Відносини між людьми, які утворюються під час реалізації потреб філософського пізнання, і є підставою для створення спільності філософів»¹². Але далі в тексті йдеться не про групи, що конститууються на підставі «відносин, які утворюються під час реалізації потреб філософського пізнання» (учені товариства і спільноти, університетські корпорації, філософські школи, гуртки тощо), а про

¹² Горський В.С. Соціальне середовище та історико-філософський процес... — С. 132.

віртуальні об'єднання філософів, утворені за ідейними критеріями — «табори» («стихійні, наївні матеріалісти; метафізичні матеріалісти...»), «групи за колом проблем» (етики, естетики, соціологи...), напрямки, течії тощо¹³. Всі групи філософів та їх функції у групах, які виділяються в тексті далі, визначені суто ідейними, теорійними чинниками, для автора книги залишається принципово не властивою думка про те, що філософські ідеї, концепти, теорії можуть бути продуктом взаємодії філософів у межах окремих філософських спільнот у перебігу конкретної «суспільної практики», що зрештою філософування є «суспільною практикою», не кажучи вже про те, що ця практика окрім зовнішнього політичного впливу і «внутрішньої логіки розвитку філософії» може мати власні чинники, наприклад, у вигляді якихось символічних форм.

Звичайно, аналізуючи тексти радянської філософії, так само як і будь-які інші тексти минулого, варто враховувати прагматичний та когнітивний горизонт можливостей автора. Прагматичний горизонт, на мою думку, є зрозумілим: Горський, як і інші радянські філософи, що не хотіли зводити свою діяльність до функцій партійних інтелектуалів, намагався теоретично обґрунтувати чи легітимувати якщо не автономію філософії в цілому, то щонайменше знайти якісь автономні філософські ніші, де ідеологічна інструменталізація філософії була б мінімальною. Дослідження реального історико-філософського процесу¹⁴ і в прагматичному, і в когнітивному плані пропонувало йому не-

¹³ Горський В.С. Соціальне середовище та історико-філософський процес... — С. 133 і далі.

¹⁴ Варто зазначити, що конкретні дослідження з історії світової філософії в Інституті філософії АН УРСР та й в Україні загалом системно не проводились. За загальносоюзним розподілом філософської праці це прерогатива була надана Москві й Ленінграду. Виняток становили лише «німецька класика» та «критика сучасної буржуазної філософії», контакти з якими також були опосередкованими московськими видавництвами та книгозбірнями.

великий вибір можливостей. Аналіз професійних груп був однією з улюблених тем радянської соціології, проте аналіз такої професійної групи, як радянські філософи (як і будь-якої іншої групи партійних інтелектуалів), окрім того, що потребував перекваліфікації на соціолога, міг би набути не лише критичного, а й настільки підривного характеру, що наслідки подібного дослідження, передусім для автора, важко було б спрогнозувати. Іншим варіантом могло бути використання для такої мети можливостей самого марксизму — не лише загальних теоретичних настанов Маркса, Енгельса й Леніна чи їхніх радянських інтерпретаторів, а й, скажімо, аналізів ролі інтелектуалів у суспільстві, запропонованих італійським марксистом Антоніо Грамші. Цікавим є той факт, що Горський у своїй книзі не посилається на Грамші, хоча більшість з його праць, виданих в СРСР, написані в умовах саме «антагоністичного суспільства» — фашистської Італії¹⁵.

Натомість Горський обирає третій шлях. З наведених аналізів було б зарано робити висновок, що філософська діяльність розглядається ним як зовсім не обумовлена якимсь зовнішніми щодо «внутрішньої логіки розвитку філософії» чинникам. Скоріше навпаки, і це досить показово підтверджують останні сторінки книги. У своєрідному підсумковому мікро-параграфі автор запитує: «Чи можна уявляти результат конкретної філософської творчості лише продуктом взаємодії філософських і нефілософських колективів? Мабуть, відповідь на такі питання повинна бути негативною. Адже людина-філософ — неповторна не лише завдяки особливому сполученню в ній названих колективів»¹⁶. Абзац, який починається цим реченням, заслуговує бути процитований до кінця: «Історія філософії, звичайно ж, не

¹⁵ Див.: Грамши А. Избранные произведения. — Т. 1-3. — М.: Изд. иностранной литературы, 1957—59.

¹⁶ Горський В.С. Соціальне середовище та історико-філософський процес... — С. 174.

тільки історія діяльності представників конкретних спільностей, а й людей-філософів, яких без залишку не можна звести до певної суми колективів. Та шлях дальшого поглиблення у пізнанні індивідуальної своєрідності творчості мислителя, принаймні, виходить за межі можливостей історії філософії як соціології філософії. Тут аналіз повинен був би доповнитись, мабуть, результатами таких галузей теорії історії філософії, які умовно можна назвати психологією філософії, фізіологією філософії тощо»¹⁷. Вчений, як і інші радянські філософи, уникаючи радянського соціологізму (а разом з цим і унеможливаючи «історію філософії як соціологію філософії»), протиставляє «зведенню людини без залишків» до «сукупності усіх суспільних відносин» ідею «індивідуальної своєрідності» і «неповторності» особистості того, хто філософує, яка своєю чергою коріниться у не лише цілком дозволеній, а й культивованій в СРСР ідеології гуманізму та героїчного ентузіазму доби Відродження¹⁸ та у сформованому за доби романтизму уявленні про творчу індивідуальність.

Тема «неповторності» та «індивідуальної своєрідності творчості мислителя», намічена в монографії 1969 року, назавжди залишиться наріжним методологічним переконанням Горського. Це видно на прикладі одного з його останніх методологічних текстів під назвою «Структура простору історико-філософського дослідження». В ньому він, відштовхуючись від міркувань французького історика філософії Еміля Брее, пропонує класифікацію «трьох типів історико-філософського дослідження»: «історії філософської думки», «історії філософської теорії» та «історії філософів як кінцевої, інтегративної фази історико-фі-

¹⁷ Горський В.С. Соціальне середовище та історико-філософський процес... — С. 174.

¹⁸ Зокрема, сам Горський був співавтором науково-популярної книги про знакових учених доби Відродження: Азархін В.А., Горський В.С. Коперник, Бруно, Галілей. — К.: Наукова думка, 1974. — 199 с.

лософського аналізу»¹⁹. Соціологічне підґрунтя такої класифікації впливає з протиставлення, присутнього ще у монографії 1969 року. Предметом «історії філософської думки» є, так би мовити, безособова філософія: «...філософська культура, яку утворює сукупність філософськи значущих ідей, що реально зароджуються й функціонують як духовна квінтесенція культури певної епохи, народу, регіону»²⁰. Як і в роботах 1960-1970-х років, феномен школи розглядається у тексті 2006 року в суто теорійній площині, а «шкільна філософія» стає практично єдиним предметом дослідження «історії філософської теорії», водночас шкільні феномени набувають деяких соціальних характеристик: «У межах «шкільної філософії» здійснюється вишкіл розуму відповідно до вимог самостійної теоретичної діяльності в складі філософської спільноти»²¹. Відтак філософська теорія — це, так би мовити, колективна філософія, котрій протиставляється «історія філософів як поле діяльності тих неповторних особистостей, що пручаються у відповідь на спроби повивати їх у «типовий образ», «загальні закономірності». Кожен з них під час своєї діяльності долучається до різноманітних філософських і нефілософських спільнот. Сенс їхньої діяльності визначається не лише належністю до цих спільнот, а й неповторністю сполучень і перехрещень з ними, неповторністю, яка надає результатам їхньої діяльності специфічно індивідуальної цінності»²². Якщо врахувати, що Горський визначає останній тип дослідження як «кінцеву, інтегративну фазу історико-філософського аналізу», то стає очевидною зміна акцентів у схемі радянського періоду. В межах уже відвертого протиставлення «колективного» та

¹⁹ Горський В.С. Біла джерел: нариси з історії філософської культури України. — К.: Вид. дім «Києво-Могилянська академія», 2006. — С. 22.

²⁰ Там само.

²¹ Там само. — С. 24. На мою думку така зміна обумовлена передусім результатами досліджень конкретних шкільних феноменів (філософії в КМА, КДА, Університеті св. Володимира), здійснених у 1990-2000-х роках.

²² Там само. — С. 27.

«неповторно особистісного» і відвертої відмови від підпорядкування філософування будь-яким «загальним закономірностям» (включаючи Гегелеву «внутрішню логіку розвитку»), конкретні філософські вчення перестають бути відбитком класових інтересів, стаючи натомість виразниками «неповторності» та «індивідуальної своєрідності творчості мислителя».

Цікавими в цьому сенсі є міркування, котрі надibuємо одразу за щойно цитованими рядками, де Горський, посилаючись на принцип «презумпції рівноцінності» Чарльза Тейлора пропонує розглядати усіх учасників історико-філософського процесу як рівноцінних: «Зрозуміло, що цінність Платона і професора пересічного університету, який викладає філософію Платона, — неоднакова в історико-філософському сенсі. Але діяльність їх обох однаково цінна, бо кожен з них посідає своє місце у загальному просторі взаємодії тих, хто, тією чи іншою мірою залучений до філософії як складової людської культури»²³. Звичайно, Платон, професор філософії, який читає лекцію про Платона (а також пересічний студент) є необхідними учасниками того, що відбувається в аудиторії «пересічного університету». І діяльність студента, наприклад, може бути тут тим більш цінною, чим менше він «залучений до філософії як складової людської культури», бо дримаючи на лекції або задаючи дурні запитання він стимулює професора до самовдосконалення, глибшого досягнення філософії Платона і, можливо навіть, до перетворення з професора філософії на філософа. Це прекрасна тема для соціологічного аналізу і тут би міг знадобитись увесь той соціологічний інструментарій, за допомоги якого Горський у монографії 1969 року окреслював можливі «місця у загальному просторі взаємодії» учасників історико-філософського процесу. Але, слідуючи своїй концепції, Горський наполягає, що і Платон, і його пересічний університетський коментатор є персонажами «історії філософів» як «неповторні особистості», які повинні бути

²³ Горський В.С. Біля джерел... — С. 27.

a priori рівноцінними, бо їх неповторність надає «результатам їхньої діяльності специфічно індивідуальної цінності». Можу лише погодитись з Сергієм Руденком, який приймає згаданий принцип рівноцінності у тому розумінні, що нам «варто відмовитись від якоїсь загальної системи координат, яка слугує критерієм оцінки доробку того чи іншого філософа»²⁴, так само як із його аргументом проти тотального застосування цього принципу, адже відмова від «загальної системи координат» не повинна означати відмови від будь-яких систем координат, за допомоги яких ми могли б, наприклад, зафіксувати відмінність між Платоном і «професором пересічного університету», який викладає філософію Платона²⁵.

Привілеювання неповторності та індивідуальності переноситься Горським і на іншу сферу його зацікавлення — історію національної філософії. Якщо в радянський період чинники, що визначали індивідуальну неповторність будь-якого суб'єкта філософування, балансувались уявленням про певну об'єктивну «логіку розвитку філософії», то проголошуючи «переключення на рівень культури», Горський пропонує одночасно відкинути це уявлення, властиве, на його думку, як дослідженням Дмитра Івановича Чижевського, так і дослідженням радянського періоду, де історико-філософський процес розглядався як «однолінійно спрямований поступовий рух, що спрямований на пізнання абсолютної істини»²⁶. Це помітно змінює розуміння національної філософії. Якщо Чижевський виходить з того, що національна філософія є одним з можливих варіантів світової філософії, що вона розвиває одну з можливих у плані теорії філософських позицій (горизонтом яких є таки «абсолютна істина») з огляду на історичну та культурну специфіку окремої нації, то

²⁴ Руденко С.В. Сучасні методологічні концепції дослідження історії української філософії. — К.: ВПЦ «Київський університет», 2012. — С. 19.

²⁵ Там само. — С. 20.

²⁶ Горський В. Україна в історико-філософському вимірі // Філософська і соціологічна думка. — 1993 — № 2. — С. 14.

для Горського «індивідуально неповторне обличчя української філософії утворюється взаємодією всього, що було створене в галузі філософії в Україні, що реально функціонувало в культурі українського народу як збірної індивідуальності, суб'єкта філософського осмислення дійсності»²⁷. Гадаю, саме такий підхід стимулює Горського, наприклад, намагатись постійно зводити це «індивідуально неповторне обличчя» до «від початку властивого українській філософській думці потягу до екзистенційно-антропологічної редукції кола філософських проблем»²⁸.

Завершуючи, хотів би наголосити, що, на мій погляд, таке привілеювання суб'єктивної індивідуальності та неповторності окремої особистості на противагу суспільному, колективному та об'єктивному є цілком зрозумілим у випадку радянських філософів, які хотіли у такий спосіб легітимувати, нехай лише і у власних очах, своє право на інтелектуальну (та людську) автономію. Зрозуміло також, що в радянській період не було можливості вільно використовувати будь-які (в т.ч. і соціологічні) підходи в історико-філософському дослідженні і вільно дискутувати щодо їх ефективності; дослідження важливих тем часто не мали шансу стати конкретними історико-філософськими дослідженнями і неминуче зводились лише до цитування класиків. Але в пострадянські часи, коли все це цілком можливе, описаний односторонній підхід, який вже перетворився на своєрідну вітчизняну традицію, унеможлиблює і делегітимує соціологічний аналіз філософського знання, так само як і будь-які інші способи критичного і раціонального філософського аналізу. Натомість поширеність у пострадянській філософській спільноті здавалось би невинного і, навіть, шляхетного переконання,

²⁷ Горський В.С. Історія української філософії. Курс лекцій. — К.: Наукова думка, 1996. — С. 20.

²⁸ Див., наприклад: Там само. — С. 125.

яке перетворює кожного, «хто посідає своє місце у загальному просторі взаємодії тих, хто тією чи іншою мірою залучений до філософії як складової людської культури» на унікального філософа-творця, стала однією з передумов тріумфу ідей постмодернізму серед пострадянських філософів²⁹.

Yosypenko S.L. V.S. Horskyi and sociological approach in historical and philosophical studies.

The article defined the historical and philosophical phenomena that can be considered proper objects of historical and philosophical studies and requiring the use of a sociological approach. Through the example Soviet and post-Soviet works by V.S. Horskyi, obstacles that can arise in the way of productive use by historians of philosophy of a sociological approach are analyzed. Particularly, reduction of construction features of philosophizing to the uniqueness and individuality of certain philosophers is recognized as the main obstacle. Also, the article describes the conditions of formation of this trend and its implications for philosophy in Ukraine today.

Keywords: historical and philosophical studies, sociological approach, Soviet philosophy, post-Soviet philosophy, works V.S. Horskyi.

²⁹ Див. аналіз цієї ж проблематики на прикладі історії французької філософії того ж періоду: *Йосипенко О.М.* Інтерпретувати інтерпретатора або соціальна історія французьких рецепцій Ніцше // Мультиверсум. Філософський альманах. — 2016. — Вип. 1–2 (149–150).

Олександр Киричок

ЛЕКСЕМА «ВЛАСТЬ» У ПИСЕМНІЙ СПАДЩИНІ КИЇВСЬКОЇ РУСІ: КОНЦЕПТУАЛЬНЕ ЗНАЧЕННЯ ТА КОНОТАЦІЇ ПОЛІТИЧНИХ СМИСЛІВ

Слово «влада» в сучасній українській мові має різний зміст і конотації, проте кожен, хто візьметься за дослідження владних структур чи відносин українського минулого, може легко потрапити у пастку, створену домодерними значеннями цього слова, пов'язаними із божественним правом, авторитетом або із приватним володінням людьми, майном і землею, яке майже зникло з його смислового поля. У статті прослідковується розвиток лексики «влада» від позначення особистого володіння до модерного розуміння, як суб'єкту і процесу управління.

Ключові слова: влада, держава, домодерний період, Київська Русь.

В контексті дослідження значень політичних лексем, часто пишуть про необхідність розрізняти «модерне» розуміння влади або держави, покладене в основу її сучасних осмислень та «домодерне», на особливостях якого ми й зупинимось, спираючись на матеріал писемних пам'яток Київської Русі.

Лексема «влада» (слова подібного звучання, щоправда, інколи відмінного значення, зустрічаються у болгарській — «власт», чеській — «vlást», польській — «włóść», латвійській — «valsts», литовській — «valsčius» та інших мовах) в сучасній українській мові має різний зміст і конотації, проте кожен, хто береться за дослідження владних структур українського минулого, може легко потрапити у пастку, створену домодерними

значеннями цього слова, що майже зникло з його смислового поля. Давньослов'янська лексема «власть» була утворена від «владати», «владовати», «владѣти», «властельствовати», «власти», «властовати», котрі спочатку позначали володіння, або власність на землю чи людей, а тому слово «власть» також у багатьох випадках означало «володіня». Лише згодом «влада» набула множини сучасних «управлінських» значень, а державу припинили сприймати як власність правителя. Таким чином розвиток лексеми «власть» відобразив рух — від позначення особистого володіння землею, майном і людьми до модерного розуміння, як суб'єкту і процесу управління державою чи якимись іншими політичними одиницями.

1. Середньовічні смисли. Значення слова «влада» в часи Київської Русі корелювало з відомою четвіркою середньовічних категорій, що позначали владу: «auctoritas» (влада як авторитет), «potestas» (влада як могутність чи можливість), «dominium» (влада як володіння) та «imperium» (влада як повеління)¹.

а) Влада як авторитет і право. Щоб розпоряджатися територією, людьми чи майном, як своєю власністю, особа правителя повинна була мати на це право, котре впиралося у її авторитет, що базувався на складних формах «божественної», спадкової чи договірної легітимації влади². Досить часто словом «власть» позначалося володіння правами взагалі, як наприклад, у тексті домовленості князя Ігоря із греками 945 р., де сказано, що русичні не «мають влади» зимувати в гирлі Дніпра, себто

¹ Див.: The Experience of Power in Medieval Europe. 950–1350 / Edited by Robert F. Berkhofer III, Alan Cooper and Adam J. Kosto. — Burlington: Ashgate, 2005. — Р. 3. Див. також: Oakeshott M. Lectures in the History of Political Thought (Michael Oakeshott Selected Writings). — Thorverton: Imprint Academic, 2006. — pp. 234–236.

² Див.: Соловьев К.А. Эволюция форм легитимации государственной власти в древней и средневековой Руси. IX — первая половина XIV вв. [Электронный ресурс]. — Режим доступа: <http://www.kiotov.org/history/09/solo999.html>

мовиться, що руські люди не мають права залишатися на землі на певній території згідно «міжнародної» домовленості³.

б) «Власть» як змога, могутність, можливість володіти. На наш погляд, саме в такому сенсі лексема «власть» вжита у відомому, ще з часів Київської Русі, вислові, корий кілька разів повторюється в різних рукописах: «естествомъ бо црѣ земнымъ подобенъ естъ всакому члѣвкоу· властью же сана вышньи яко Бг̄»⁴. Тут йдеться про подібність між правителем і Богом, осмислену через христологічний догмат і Абсолютну Особу Ісуса Христа, що має людське «єство», поряд із «єством» Бога. Можновладець, як засвідчує цей уривок, має тільки людську природу, а Богу уподібнюється «владою сану», де сан — це «звання», «посада», «високе положення», «чин», «значення», «призначення». Цю суттєву відмінність розтлумачив свого часу Юстин Філософ, котрий розкриваючи механізми «обожнення» людини (теозису), написав, що людина «прийняла божий сан, а не єство»⁵. Оскільки Бог вважається таким, що керує світом не завдяки особливому праву чи закону (бо він сам є закон), а внаслідок абсолютної могутності правитель також уподібнюється Богу, завдяки власній могутності. Звернімо увагу на те, що тут йдеться не просто про «сан», а про «владу сана». Не зважаючи на те, що влада правителя богоподібна і освячена, він, як земна істота, повинен володіти, тим, що зараз називають «ресурсами влади», котрі також позначались словом «власть».

³ Полное собрание русских летописей (ПСРЛ). — М.: Языки русской культуры, 1998. — Т. 2: Ипатьевская летопись. — С. 32.

⁴ ПСРЛ. — М.: Языки русской культуры, 1998. — Т. 2: Ипатьевская летопись. — С. 592–593. Також подібний фрагмент зустрічається у Лаврентіївському літописі (Див.: ПСРЛ. — М.: Языки русской культуры, 1997. — Т. 1. — С. 370.) та двох редакціях «Бджоли» (Див.: Древняя русская Пчела по пергаменному списку. Трудъ Виктора Семенова // Сборник ОРЯиС. — 1893. — Т. 54. — С. 111-112. та РГБ собр. Тр.-Серг. лавры, № 735. — арк. 39).

⁵ «...прия же божьскыи сан а не єство» (Изборник Святослава 1073 года. Факсимильное издание. — М.: «Книга», 1983. — арк 14).

в) «Влада» як володіння. Володіння, що фіксувалось лексе-
мою «влада», виступало не лише як ознака високого політич-
ного статусу, але й передбачало здійснення якихось практичних
дій над об'єктом владарювання, підпорядкування інших людей
своїй власній волі, котра не тільки у домодерній, але й модерній
філософії часто тлумачилась як первинна життєва сила, глин-
на основа людського життя. Тому «влада», очевидно, пере-
бувала у семантичному відношенні із слов'янським «воля», на
що вказують численні обороти на зразок «бути у волі», «хо-
дити у волі», «датися у волю великому князю», укласти мир
«на волі», де «воля», по суті, означало «владу» чи «бажання»
(гр. «θέλημα»), «свободу» чи «свавілля» («ἐλευθερία») або ж
«роздум», «обговорення», «обдумування» чи «нараду», що
фіксувало договірний, дискусійний і публічний характер влади
(гр. «βουλή» («βωλά»)). В останньому значенні лексеми пев-
ний зв'язок поняття «влада» із поняттями «життя», «життєвої
сили», «примусу» чи «насильства» (гр. «βία», нім. «walten» —
«владарювати»; фр. «violence» — «сила», «насильство»; лит.
«vildu», «vildau», «vilsti» — «вимагати», «valdau», «valdyti» —
«володіти», «управляти»). Прикладів вживання слова «влада»
у цьому «втраченому» значенні достатньо⁶.

г) «Влада» як набір певних наказових функцій і обсягу
повноважень (управління, справедливий суд, підтримання суспі-
льного ладу тощо). У відомому літописному епізоді під 862
рік, котрий серед дослідників дістав назву «покликання варя-
гів», розповідається про те, як слов'яни на певний час позба-
вились від влади іноземців і «почаша сами в собі володіти»⁷.

⁶ «Се азъ князь великий Гавриль, нареченыи Всеволодь, самодръжець Мъстиславичъ внукъ Володимиръ, владычествующю ми всею Рускою землею и всею областю Новгородскою» (Уставная грамота новгородского князя Всеволода Мстиславича церкви св. Иоанна Предтечи на Опоках // Новгородская первая летопись старшего и младшего изводов. — М.-Л.: Издательство АН СССР. — 1950. — С. 558.)

⁷ ПСРА. — М.: Языки русской культуры, 1997. — Т. 1: Лаврентьевская летопись. — С. 19.

Після того, як їх спіткав розбрат і міжусобиці, вони вирішують відновити стан верховного правління і запрошують для здійснення владних повноважень тих самих варягів. Як видно із тексту, з усіх управлінських функцій влади найважливішою вважається судова («поищемъ собѣ княза. иже бы володѣль нами. и судиль по праву»⁸), бо саме вона, на думку літописця, забезпечує справедливість і лад у суспільстві. Характерно, що одним із аргументів, за допомогою якого варягів умовили повернутися на Русь, були принади матеріального володіння, себто їм пропонувалось не здійснення «чистої» управлінської функції, а саме приватне володіння певними багатствами: «...земла наша велика и обилна. а нарада в ней нѣтъ. да поидѣте княжити и володѣти ѿ нами»⁹. Згідно цих переконань, позбавлення влади призводить до дисфункціональності будь-якого політичного утворення.

2) «Власть» і «свавілля». Думка про відсутність у Середньовіччі поняття «зловживання владою» є дещо не точною. Навіть тоді, коли слово «влада» використовувалось для позначення володіння людьми чи матеріальними ресурсами, свавілля по відношенню до об'єкта володіння засуджувалось. Мислитель, який, у даному сенсі, одразу ж потрапляє в поле зору — це, звісно, Данило Заточник, котрий у афористичній манері дає рекомендації: «Не имѣй собѣ двора близъ царева двора и не дрѣжи села близъ княжа села: тивунъ бо его — аки огонь, трепетицею накладенъ, и рядовичи его — аки искры. Аще от огня устережешися, но от искоръ не можеши устеречися и сождешиа портъ»¹⁰. Цей пасаж, що радить обминати князівський двір «десятою дорогою», стерегтися управителя-тіуна, а особливо князівських «рядовичів» (людей, котрі працюють на князя «по

⁸ ПСРЛ. — М.: Языки русской культуры, 1997. — Т. 1: Лаврентьевская летопись. — С. 19.

⁹ Там само.

¹⁰ Моление Даниила Заточника // Памятники литературы Древней Руси. XII век. — М.: Худож. лит., 1980. — С. 391.

ряду», тобто за домовленістю) є своєрідною «народною мудрістю», що вчить як уникнути зловживань з боку князя чи його адміністративного апарату. Зводиться ця мудрість до простої рекомендації — триматися подалі від влади. В одному зі списків «Слова» Данила Заточника ця позиція резюмується фразою: «Лютѣ бѣснующемуся дати ножь, а лукавому власть»¹¹, котра, знову ж таки, засвідчує можливість зловживання владою. Лексема «влассть» балансувала на хиткій межі між християнськими нормами, що висувались до політика, і постійними спокусами їх порушити. Саме тому у «Повісті про безтурботного царя і його мудрого радника» Кирила Туровського міститься думка: «Всяка васьт кѣ грѣху причтена естъ»¹², яка, на перший погляд, нібито суперечить теократичній теорії, згідно якої «власти бо ѿ Ба учинени сѹ»¹³, проте, насправді, тут лише зафіксована певна напруга всередині самого феномену влади — з одного боку, держава є власністю князя, врученою йому Богом, а з іншого — доволіно розпоряджатися цією власністю він не має права.

Цікаво також, що лексема «влассть» досить часто обмінювалася своїм значенням зі словом «держава». Словник І. Срезневського подає майже півтора десятка прикладів перекладу слова «держава» та йому подібними грецького «κράτος» і його форм, що означали «силу», «могутність», «владу» чи «свавілля», а от «влассть», навпаки, інколи позначало «державу» або її частину — «волость»¹⁴ (слово «волостель» вживалось для

¹¹ Слово о Даниле Заточнике // Покровская В.Ф. Неизвестный список «Слова» Даниила Заточника // ТОДРЛ. — 1954. — Т. 10. — С. 289.

¹² Повесть Кирила многогрешнаго мниха к Василию игумену Печерьскому о бѣлоризцѣ челоуѣцѣ, и о мнишьствѣ и о души, и о покаянии // Еремин И.П. Литературное наследие Кирила Туровського. — Труды отдела древней русской литературы. — 1956. — Т. 12. — С. 352.

¹³ ПСРЛ. — М.: Языки русской культуры, 1997. — Т. 1: Лаврентьевская летопись. — С. 19.

¹⁴ «влассть Перемышль» (ПСРЛ. — М.: Языки русской культуры, 1997. — Т. 1: Лаврентьевская летопись. — С. 274) та ін.

позначення князя¹⁵ чи то управителя волості¹⁶, а «волость» — як синонім слова «власть»¹⁷).

3) Трансформація значення під впливом ідеї відповідальності влади. Позбавлення лексеми «власть» ознак права власності і особистісного володіння, перетлумачення її як простого органу управління, відбувалося поступово. В час, коли «держава» припиняє осмислюватися як власність князя, слово «влада» також втрачає своє «власницьке» звучання. Найбільше посприяла позбавленню поняття «влада» її архаїчних відтінків з'ява ідеї відповідальності правителя за об'єкт володіння. Прихована присутність цієї ідеї відчувається вже у киеворуських писемних пам'ятках XI—XIII ст., однак її чітке формулювання ми знаходимо далеко не завжди. Правитель змальовується таким, що перебуває поза юридичною відповідальністю (в жодній із редакцій «Руської правди» не зустрічається стаття, котра б притягувала його до відповідальності), а дійсно, «відповідальні» правителі, які час від часу траплялися в киеворуській політичній практиці, сприймалися провіденційно, у вигляді винагорода від Бога за благочесне життя¹⁸.

¹⁵ ПСРЛ. — М.: Языки русской культуры, 1998. — Т. 2: Ипатьевская летопись. — С. 372—373.

¹⁶ Устав князя Ярослава Владимировича // Памятники русского права / Под ред. С. Юшкова. — Вып. I. Памятники права Киевского государства, X—XII вв. — М.: Государственное издательство юридической литературы, 1952. — С. 261.

¹⁷ У домовленості Ігоря з греками 945 року слово «волость» вживається у значенні «влада»: «А в Корсуньѣи странѣ, слико же естъ городовъ на тои части, да не имать волости князь Рускии» (ПСРЛ. — М.: Языки русской культуры, 1997. — Т. 1: Лаврентьевская летопись. — С. 50), також і у значенні «право» «Входяще же Русь в градъ, да не имѣють волости купити, паволокъ лише по .н̄. золотникъ» (Там само. — С. 49). У Іпатівському літописі в обох випадках вжито слово «власть» (ПСРЛ. — М.: Языки русской культуры, 1998. — Т. 2: Ипатьевская летопись. — С. 27, 38).

¹⁸ «Аще бо каа земля оуправитса прѣ Бм̄ь, поставлаеть ей цр̄а или княза праведна, любаша судъ и правду, и властела оустрааеть, и судью правашаго судъ» (ПСРЛ. — М.: Языки русской культуры, 1997. — Т. 1: Лаврентьевская летопись. — С. 139).

Текстом, де ідея відповідальності влади формується артикульовано і відкрито, стає переклад із грецької на слов'янську «Повчальних глав Агапіта імператору Юстиніану», точніше його фрагменти, вміщені в «Ізборнік 1076 року». Бог утверджує владу царя, охороняє його та наділяє силою, однак Агапіт стверджує, що правитель має все життя бути вдячним за таку честь, та намагатися повернути борг благочестям, добродійності і людинолюбством: «єлико съподобься отъ Ба благимъ, толма и большаа длъжьнъ єси въздати»¹⁹. Чим могутнішою є сила правителя, тим величнішими мають бути його добрі справи: «Єлико силою прѣвишии всѣхъ, толма и дѣлы добрыми свѣтѣти ти подвизаиса паче всѣхъ»²⁰. Себто влада царя, його привілеї мають поєднуватися із відповідальністю перед Богом. Відповідальність правителя неспівмірно більша, ніж будь-кого із громадян, оскільки хиби громадянина шкодять насамперед йому самому, а хиби правителя можуть призвести до загибелі держави²¹.

Зрештою, від усвідомлення відповідальності влади перед Богом, політична думка переходить до осягнення відповідальності правителя перед людьми, що й стає основою сучасного розуміння влади. Проте ми не можемо стверджувати, що середньовічні уявлення про владу зникли повністю і безслідно, вони

¹⁹ Изборник 1076 года. — М.: И-во. «Наука», 1965. — арк. 24 зв.

²⁰ Там само. — арк. 26 — 26 зв. Див. також арк. 24 зв. Ця цитата дублюється у «Повісті про Варлаама і Йоасафа» (Повесть о Варлааме и Иоасафе: Памятник древнерусской переводной литературы XI—XII вв. / Подготовка текста, исследование и коммент. И.Н. Лебедевой. — Л.: Наука ЛО, 1985. — С. 257).

²¹ «Яко плавающимъ на водѣ, егдаже лодѣник соблазнится, немал вред приносит плавающимъ, егдаже кормьчия, всима створит лодѣи погибеліе, тако и въ царехъ, аще совладѣющимъ согрѣшить, не толма себе правдуєт, аще самъ уарь, вред всея жизни сотворит» (Повесть о Варлааме и Иоасафе: Памятник древнерусской переводной литературы XI—XII вв. / Подготовка текста, исследование и коммент. И.Н. Лебедевой. — Л.: Наука ЛО, 1985. — С. 257).

час від часу проявляються як на рівні масової свідомості, так і на рівні політичних теорій або ідеологій. Навіть у наш час людині властиво постійно забувати, що влада — це лише доручення, дане окремим людям виконувати деякі функції в суспільстві, і ніщо більше, окрім цього.

Kyrychok O.B. Lexeme «vlast» («power») in written heritage of Kyivska Rus: the conceptual meaning and connotations of political senses.

The word «power» in the modern Ukrainian language has different meanings and connotations, but whoever takes up investigation authorities or relations in history of Ukraine could easily fall into the trap created by pre-modern sense of this word that associated with the divine right, authority or a private possession of people, property and land, which almost disappeared from its semantic field. The article traced the development of lexeme «vlast» («power») from marking personal possessions to the modern understanding as the subject and the process of governance.

Keywords: government, state, pre-modern period, Kyivska Rus.

Дмитро Гордієнко

«МУДРІСТЬ» У СИСТЕМІ ЧЕСНОТ ВІЗАНТІЙСЬКОГО ІМПЕРАТОРА

У статті розглянуто розуміння візантійською писемною культурою мудрості як складової частини системи чеснот візантійського імператора. Вирішальний вплив на формування уявлень про мудрість правителя справило вчення про імператора як намісника Бога на землі та античний спадок, насамперед неоплатонізм, з його пошаною до мудрості. В різні епохи візантійської історії мінялось ставлення до цієї чесноти, проте, мудрість як практичний розум правителя, шанувалась протягом фактично всієї візантійської історії.

Ключові слова: Візантія, імператор, політична теорія, мудрість.

Політична теорія влади імператора у Візантії почала формуватися в ранній період, а завершеного вигляду набула в IX—X ст. за правління Македонської династії, хоча цілісного оформлення у окремому трактаті так і не отримала. Фактично вона розпорошена у творах найрізноманітніших історичних, богословських чи епістолярних жанрів, і лише аналіз всієї їх сукупності дає змогу реконструювати уявлення візантійської писемної культури про природу і межі влади імператора.

Політична теорія Візантії формувалась на основі поєднання трьох складових: елліністичної традиції, римського спадку та християнства¹. Саме в епоху еллінізму в середземноморському

¹ Курбатов Г.А. Политическая теория в ранней Византии. Идеология императорской власти и аристократическая оппозиция // Культура Византии, IV — первая половина VII в. / Отв. ред. Э. В. Удальцова. — Москва: Наука, 1984. — С. 98; Zakythinos D.A. Byzantinische Geschichte. 325—1071. — Wien; Köln; Graz, 1979. — S. XI; Runciman S. The Byzantine Theocracy. — Cambridge, 1977. — P. 3.

культурному ареалі були сформульовані теорії єдиноправління, автократії та монархії, що протиставлялись античній концепції полісу. Класична політична думка Греції не знала ідеї автократора, вчення про «ідеального тирана» формується лише на межі з еллінізмом, проте і тут він уявлявся швидше «ідеальним громадянином», ніж східним деспотом. Право на владу «ідеального тирана» обґрунтовувалось добровільним підкоренням йому громадян в інтересах держави. Безпосереднім взірцем для елліністичного осмислення βασιλεία був Александр Македонський. Прикметно, що й пізніше в IX ст. Георгій Амартол, згадуючи про Александра Македонського, вживає таких епітетів, як σύνεσις, ἀγγίχιοια та φρόνησις² (розсудливий, проникливий, зі здоровим глуздом).

В елліністичну епоху також була закладена ідея монарха як персоніфікованої державності, уособлення політичного суспільства, котра вимагала визнання за монархом його обов'язків щодо підлеглих, що чітко відрізняла елліністичного βασιλεία від східного деспота. В цей же час однією з головних чеснот володаря проголошується мудрість, розумність правління, за допомогою якої мало досягатися «загальне благо» підлеглих і держави³.

У римській політичній традиції осмислення правителя розпочалося з часу проголошення принципату. Одну позицію представляли ідеї Тацита про принцепса як «першого громадянина», другу — власне, ідея імператорства⁴. У період принципату формується й концепція обов'язків імператора, що зумовлює вироблення системи чеснот правителя. Він мав бути законно обраним, мужнім, справедливим і правити розумно. Відбувається також засвоєння римською традицією елліністичних концепцій влади, які надавали переваг особистій мудрості володаря та його

² Афиногенов Д.Е. Представления Георгия Амартола об идеальном императоре // Византийские очерки. — Москва: Наука, 1991. — С. 168.

³ Курбатов Г.Л. Вк. праця. — С. 100.

⁴ Див.: Утченко С.Л. Политические учения древнего Рима. — Москва, 1977. — С. 219.

союзу з філософією. Саме цьому періоду притаманний образ імператора, який або сам є філософом, як Марк Аврелій, або ж живе «в союзі з філософією», як, наприклад, Траян⁵. Відтак, Діон Хризостом, проголошуючи незалежність верховної влади від будь-якої іншої, обов'язковою якістю правителя називає мудрість. Таким чином римський набір чеснот імператора включав: справедливість, розсудливість, мужність і мудрість — δικαιοσύνη, σοφροσύνη, ἀνδρεία та σοφία⁶.

Із запровадженням християнства, спершу, як терпимої (313 р.), а згодом як єдино дозволеної релігії (392 р.), почався процес об'єднання римської та елліністичної політичної традиції зі вченням Християнської Церкви, що насамперед проявилось в освяченні імператорської влади, і лише в цьому зв'язку особи правителя. Вперше християнська концепція імператорської влади була розроблена Евсевієм Кесарійським у «*Vitae Constantinae*». Евсевій відштовхується від елліністичної теорії «імітації влади», згідно якої, якщо Бог — «вседержитель», пантократор, то імператор — лише космократор, глава земного ладу, який є імітацією небесного. Однак, виходячи з того, що посада імператора обіймалася конкретними, «земними» людьми, християнська традиція засвоює й систему чеснот правителя. Як і в імператорський період Риму, однією з перших вимог називається розумність правління, згідно якої від імператора вимагалось не лише бути благочесним християнином, але й філософом, сповненим божественної й житейської мудрості. В подальшій історії розвитку візантійської політичної думки ідея імператора-філософа зазнавала модифікацій. Інколи імператору-філософу протиставлялись філософи-радники. Сінесій чітко наголошує на мудрості радників Аркадія, а не самого імператора. З цієї ж причини Лібаній критикує Юліана, який хоча й оточив себе

⁵ Курбатов Г.Л. Вк. праця. — С. 102.

⁶ Утченко С.Л. Две шкалы римской системы ценностей // Вестник древней истории. — 1972. — № 4. — С. 9–33.

інтелектуалами, залишався імператором над філософами. Для Сінесія і Лібанія імператор насамперед полководець, а управляти світськими справами мають філософи-мудреці⁷. Натомість Темістій наголошує на ролі імператора як гаранта суспільного блага, що досягається завдяки забезпеченню миру. Воювати ж, на його думку, мають полководці, а не правитель⁸.

У подальшому партія двору знайшла обґрунтування авторитарної влади імператора у вченні Платона і неоплатоніків, що становили основу візантійського філософування. Згідно неоплатоніків, влада імператора походить винятково від Бога і божественного Логоса, яким і уподібнюється василевс. Свого завершеного розвитку ця концепція розвитку досягла за правління Юстиніана Великого. Віднині «імператор править на благо підлеглих і пов'язаний з ними давніми звичаями і традиціями», він є живим символом благополуччя земної християнської общини. У вченні диякона собору св. Софії Агапіта, імператорська влада нічим не обмежена, але має відповідати небесним і земним законам. За Агапітом, імператор має перебувати в «страху Божому», позаяк саме на нього покладена Богом велика відповідальність⁹. Розвиток ідеї «ідеального імператора» знайшов своє втілення в часи Іраклія у титулі «василевс», до якого докладався епітет «новий Константин». З цього часу в центрі теорії ідеального імператора перебувало вчення Евсевія Кесарійського про чесноти володаря і «Промова Юстіна». В подальшому при описі конкретного імператора візантійські автори співвідносили його з образами ідеальних василевсів: таких, як Константин Великий, Юстиніан Великий та Маркіан.

⁷ Курбатов Г.Л. Вк. праця. — С. 110–112.

⁸ Там само. — С. 112.

⁹ Agapeto diacono sanctissimae Dei magne ecclesiae. Quorum acrostichus sic se habet: Divo et pientissimo imperatori nostro Justiniano, Agapetus minimus diaconus // Patrologiae cursus completus. Series graeca (PG) / Ed. J. P. Migne. — 1865. — Т. 86а. — Col. 1163 sq.

Падіння Рима 476 р. перетворило Візантію в єдину спадкоємицю старого Риму. З іншого боку, це дало підстави візантійським інтелектуалам проголосити ідею «богохранимості» Візантії та її столиці — Константинополя, який все більше мислився як «Новий Єрусалим» — нова християнська столиця світу. Саме в епоху Юстиніана й завершилось формування концепції візантійського ойкуменізму, за якою, імперія є втілення «царства Божого на землі», імператор — володар християн, а держава Ромеїв покликана захищати всі християнські народи. Символом ойкуменізму стала грандіозна будова Юстиніана — Софія Константинопольська. Вся подальша політична думка Візантії постійно апелюватиме до епохи Юстиніана.

Мудрість, була потрібна імператору, щоби правити у відповідності з небесними і земними законами. Обряд помазання очищав василевса від усіх попередніх гріхів, але не убезпечував його від здійснення нових. Враховуючи ступінь відповідальності, що лежала на василевсі, вважалося, що його гріхи не сприяли досягненню загального блага християнського народу. Тому застереженням проти здійснення негідних учинків і мала стати мудрість земного бога — імператора. Патріарх Фотій у законодавчому збірнику «Ісагога» проголошує, що влада імператора є загальним благом для всіх підлеглих, позаяк обов'язок василевса «утримувати і зберігати по добрій волі наявні блага, повертати завдяки своїй невгамовній діяльності втрачені і старанням своїм і наполегливістю здобувати відсутні»¹⁰.

До цього ж часу належить видатна пам'ятка візантійської політичної думки — «Повчальні глави» Василя I Македонянина, адресовані його сину — Леву VI. Попри те, що сам Василь I не був достатньо освіченим, у цьому творі він чітко проголошує головними чеснотами імператора — мудрість і освіченість. На думку Василя I, без належної освіти василевс не може здобути

¹⁰ Προοιcίαζομαι // Epanagoge (corrigendum: Eisagoge!) Basilii, Leonis et Alexandri / Ed. C. E. Zachariae a Lingenthal. — Lipsiae, 1862.

підтримку підлеглих. Тому він пропонує вивчати твори «давніх», насамперед античних авторів та відроджувати античні ідеали. На відміну від іконоборців, Василь I закликає турбуватися й про тілесну красу: «Силу тіла шануй і визнавай, якщо вона прикрашена розумом... сила у поєднанні з невіглаством — нахабність, з розумом — мужність»¹¹. Таким чином Василь I перший розуміє мудрість як практичний розум, а не як прояв божественної мудрості, власне софії. «Практичний розум» зумовив і практичне застосування мудрості. Так, Роман I, що сам був малограмотним, для зміщення патріарха Трифона поширив чутку про його малоосвіченість, чого було достатньо для компрометації патріарха, який, внаслідок цього, був змушений піти з посади¹².

Зіменем сина Василя I Лева VI у візантиністиці пов'язується завершення розбудови середньовічної візантійської монархії, при чому насамперед береться до уваги його законодавча діяльність¹³. Лев VI, прозваний Мудрим, розвиває ідеї батька і на перше місце в чеснотах імператора ставить мудрість, що проявляється у законотворчій діяльності «на благо імперії». Найповніше ідеї Лева VI відображені в його «Тактиці», за якою василевс є батьком для підлеглих, що нагороджує відданих і праведних та карає винних. На вищій посаді в державній ієрархії василевс має призначати людей не обов'язково шляхетного походження, а відомих своїми моральними якостями, такими, як розум, мужність, справедливість і скромність.

Для церковної, особливо чернечої історіографії основним критерієм в оцінці імператора є його благочесність — εὐσεβεία¹⁴.

¹¹ Чичуров И.С. Традиция и новаторство в политической мысли Византии конца IX в.: место «Поучительных глав» Василия I в истории жанра // Византийский временник. — 1986. — Т. 47. — С. 97–98.

¹² Литаврин Г.Г. Политическая теория в Византии с середины VII до начала XIII в. // Культура Византии, вторая половина VII–XII в. / Отв. ред. З. В. Удальцова, Г. Г. Литаврин. — Москва: Наука, 1989. — С. 73.

¹³ Див.: Литаврин Г.Г. Вк. праця. — С. 73.

¹⁴ Афиногенов Д.Е. Вк. праця. — С. 164.

Теофан у своїй «Хроніці» взагалі виводить інтелектуальні здібності з системи чеснот імператора¹⁵. Георгій Амартол в оцінці окремих імператорів, наприклад, Тита чи Константина Великого, наділяє їх епітетом *μετριοφροσύνη* (помірно мудрий). Описуючи пошук Тедосієм Великим учителя для своїх дітей, хроніст наголошує на вимозі імператора до кандидата бути *φιλόθεος καὶ φιλόσοφος*¹⁶ (благочесним і філософом). Саме ці чесноти імператор волів би бачити у своїх дітей. І навпаки, прагнучи підкреслити неблагочесність імператорів-іконоборців, хроніст приписує їм відсутність мудрості та освіти загалом. Амартол дорікає імператору Леву III за знищення школи в Константинополі, що, на думку дослідників¹⁷, є чистою вигадкою хроніста, необхідною йому лише для того, щоб очорнити імператора-іконоборця. Іконоборчому періоду Амартол приписує й загальний занепад освіченості, який, знову ж таки, був спричинений *βασιλευόντων γυοσιάχων*¹⁸ (правлячими науковбивцями). Таке згущення фарб щодо стану освіти й науки у Візантії за імператорів-іконоборців, очевидно, зумовлене підйомом освіти, науки й загалом культури в імперії, що розпочалось із заснуванням Магнаврської школи у Константинополі в середині IX ст.¹⁹

Вершиною політичної думки Візантії періоду Македонської династії вважаються трактати імператора Константина VII Порфирогенета. В його творах здійснена спроба синтезу всієї візантійської мудрості щодо особи імператора. Метою правління Константин проголошує досягнення істини, заради істини. Імператор править у страху Божому як раб і слуга Божий.

¹⁵ Чичуров И.С. Место «Хронографии» Феодана в ранневизантийской историографической традиции // Древнейшие государства на территории СССР. 1981. — Москва, 1983. — С. 74.

¹⁶ Georgii Monachi Chronicon / Edidit Carolus de Boor. — Vol. II: Textum Genuinum inde a Vespasiani imperio continent. — Lipsiae, 1904. — P. 567.

¹⁷ Афиногенов Д.Е. Вк. праця. — С. 168.

¹⁸ Georgii Monachi Chronicon / Edidit Carolus de Boor. — Vol. II: Textum Genuinum inde a Vespasiani imperio continent. — Lipsiae, 1904. — P. 742.

¹⁹ Афиногенов Д.Е. Вк. праця. — С. 182.

Вкотре проголошується теза про священний обов'язок василевса — турботу про його підлеглих, для чого він, як ніхто інший, має володіти розумом і, відповідно, здобути ґрунтовну освіту. Натомість брак освіти призводить до всіляких лих, занепаду і втрат імперії. «Неуч не має перед очима зразків для наслідування, творить неподобства, відмінє добрі закони попередників». «Добру не вчений», правитель, який не студіював з дитинства порядки ромеїв, не досягне успіху, натомість обізнаний василевс буде більш бажаним для своїх підлеглих, шануватиметься як мудрий серед розумних і розумний серед мудрих. При цьому в «De ceremoniis» Константин VII чітко проголошує, що імператор серед своїх придворних подібний Христу серед апостолів²⁰.

Однак саме в цей період чітко простежується й роздвоєність політичних теорій щодо влади імператора. З одного боку, непорушно визнається божественна природа влади василевса, а з іншого — все чіткіше артикулюється думка, що василевс — це лише людина, і як така — він недосконалий. Так, у листі до Константина VII нікейський митрополит Теодор писав, що закон вищий за волю василевса і василевс, який порушує закони і справедливість, є тираном²¹. Прикметно, що невідповідність конкретного імператора ідеалу, з точки зору й самого Константина VII, є достатньою підставою для його вбивства будь-яким християнином.

Концепцію імператора-філософа відроджує в XI ст. Михаїл Пселл, і, таким чином, за династії Комнінів «філософія» у межах книжної традиції стає основним критерієм в оцінці честот того чи іншого василевса. Було навіть таке, що імператори з Комнінів часто вступали у відкриті, публічні дебати з тих чи інших спірних філософських або богословських питань. Саме тоді знову відроджується загальний інтерес до античної філософії.

²⁰ *Constantini Porphyrogeniti imperatoris. De ceriminiis aulae byzantinae libri duo graece et latine* / Rec. I. I. Reiskii. — Bonnae, 1830. — Lib. I. — P. 638.

²¹ *Epistoliers byzantines du X siecle* / Ed.J. Darrouzis. — Paris, 1960. — P. 273.

Падіння Константинополя 1204 р. під ударами хрестоносців розвіяло міт про сакральність столиці імперії, проте ідея про вселенський характер імперії та влади імператора продовжувала побутувати до самого завершення історії Візантії. Попри всі політичні провали, книжники продовжували поширювати серед мас теорію про імператора як намісника Бога на землі. В останні два століття, коли примара катастрофи все більше і більше ставала реальністю, у візантійському соціумі активно ширились есхатологічні ідеї, стали популярними різноманітні містичні вчення, найвідомішим з яких є ісихазм, і саме в цей час релігія, як ніколи перед тим, набуває тотального впливу на всі сфери суспільного, політичного та інтелектуального життя. Як наслідок, знову актуалізується вчення про божественне походження влади імператора, що чітко прослідковується у текстах Теодора Метохіта²², Миколая Кавасілі²³, Деметрія Кідоніса²⁴ та інших.

Як і в попередні часи, у пізньовізантійську добу еволюція політичної думки щодо ідеалу імператора відбувалась у межах все тієї самої римської системи чеснот. Однак, Миколай Кавасіла на перше місце ставить християнські чесноти імператора. Натомість його «однокласник» Деметрій Кідоніс у центрі своєї концепції бачить освіченість, а ідеалом василевса є володар, сповнений всілякої мудрості.

Виходячи з ідеї мудрості, Теодор Метохіт аналізує її політичні форми правління: монархію, аристократію й демократію²⁵, віддаючи перевагу першій. Саме монархія, на думку Метохіта,

²² *Theodori Metochitae*. Miscellenea. Philosophica et historica / Ed. Chr. Müller, Th. Kiessling. — Amsterdam, 1966. — Col. 625.

²³ *Jugie M. Nicolas Cabasilas panégyriques inédits de Mathieu Cantacuzène et d'Anne Paléologine* // Известия Русского археологического института в Константинополе. — 1911. — Т. 11. — Р. 119.30–32.

²⁴ *Démétrius Cydonès. Correspondence* / Publ. Par R. J. Loenertz. — Citta del Vaticano, 1956–1960. — Vol. I. — Ep. № 6, 5–6, 12–16; № 7, 1, 50 etc.

²⁵ *Theodori Metochitae*. Op. cit. — Col. 604–652.

дає змогу залучити до державного управління найобдарованіших людей, при цьому сам монарх зображується уособленням політичного розуму й мудрості. Подібно цьому Георгій Геміст Пліфон, аналізує три, на його думку, основні форми політичного устрою: демократію, олігархію й монархію. Він віддає перевагу монархії, за якої до державного апарату залучаються кращі радники, що уможлиблює прийняття дієвих законів²⁶. При цьому радники мають обиратися серед освічених людей середнього достатку, позаяк надто заможні, як і дуже бідні, дбають лише про власний зиск. Монарх, за Пліфоном, отримує владу «з рук народу» внаслідок суспільної домовленості. При цьому володарем може бути людина, що володіє якостями «справжнього імператора», для якого основною метою діяльності є досягнення загального блага, істини і справедливості. Як і в ранньовізантійську епоху, Пліфон осмислює імператора в дусі неоплатонізму, за яким василевс, насамперед, мислиться філософом, що гармонійно поєднує філософію і владу. Саме візантійські інтелектуали чи не вперше в історії виробили концепцію освіченого монарха²⁷.

На прикладі імператорських ідеологем, у тому числі приналежної йому мудрості, простежується чітке розмежування у Візантії теорії і практики. Вимоги, що висувались до конкретного імператора, обов'язково корелювались з образом «ідеального правителя». Одне з ключових місць у цій концепції посідала мудрість – як обов'язкова чеснота імператора. При цьому мудрість імператора мислилась у двох парадигмах: 1) як прояв божественної мудрості, спрямованої на сповнений Софії візантійський світ, звідси й походила ідея візантійського ойкуменізму, як явленої земної есхатології; 2) мудрість як практичний

²⁶ *Ejusdem Plethonis. Ad principem Theodorum De rebus Peloponnesiacis. Oratio II // PG. – Т. 160. – Col. 848.*

²⁷ *Поляковская М.А., Медведев И.П. Развитие политических идей в поздней Византии // Культура Византии XIII – первая половина XV в. / Отв. ред. Г. Г. Литаврин. – Москва: Наука, 1991. – С. 261.*

розум. У різні періоди візантійської історії співвідношення між земним і небесним розумінням мудрості мінялось, залежно від політичної кон'юнктури, однак сама ідея імператора-філософа була притаманна всьому періоду візантійської історії. Саме мудрість мала забезпечити імператору розумність правління, що сприяло досягненню загального блага держави та всіх підлеглих.

Ідеал імператора-філософа чітко відрізняв візантійську культуру від західноєвропейської, де головною чеснотою була мужність (полководець) і справедливість (суддя), натомість певну рецепцію цей ідеал здобув в українській культурі, про що засвідчують такі пам'ятки, як «Повчання» Володимира Мономаха чи літописний епітет Володимира Волинського, названого філософом.

Gordiyenko D.S. «Wisdom» in the virtues system of byzantine emperor.

The article reviews an understanding of wisdom by Byzantine written culture as a part of the virtues system of Byzantine emperor. The decisive influence in shaping of ideas about wisdom of emperor had the doctrine of the Emperor as the Vicar of God on earth, and ancient inheritance, especially Neo-Platonism, with its respect for wisdom. In different periods of Byzantine history the attitude to this virtue has changed, but wisdom as practical mind of the leader was respected for virtually the entire period of Byzantine history.

Keywords: Byzantium, emperor, political theory, wisdom.

Олена Гудзенко-Александрук

ІСИХАЗМ СЕРЕДНЬОВІЧНОЇ УКРАЇНИ ТА ФОРМУВАННЯ ВІТЧИЗНЯНИХ ДУХОВНИХ ЦІННОСТЕЙ

У статті розглядається роль християнства, зокрема ісихазму часів українського Середньовіччя, у формуванні вітчизняних духовних цінностей. Підкреслюється, що справжнє, діяльнісно-моральне життя передбачало максимально можливе виконання людиною свого життєвого призначення, що розглядалось як обоження та служіння ближньому.

Ключові слова: духовні цінності, християнські чесноти, ісихазм, обоження, діяльнісно-моральне життя.

Дослідження ролі християнства у формуванні духовної культури українського Середньовіччя є важливим для виявлення особливостей становлення вітчизняних духовних цінностей. Усвідомлюючи це, до означеної тематики зверталися багато дослідників (В.С. Горський, С.В. Бондар, Н.М. Нікітенко, Т.О. Чайка, А.П. Голуб, Н.С. Жиртуєва, В.Ю. Кушаков, А.Г. Тихолаз, Я.М. Стратій, М.В. Кашуба, І.С. Захара, Н.В. Наумова, В.В. Патерикіна, Т.Г. Горбаченко, Н.В. Верещакіна та ін.). Наукові пошуки розглядали духовність як філософську та теологічну категорію, стосувалися різних аспектів філософської культури, проте зазначена проблема залишається актуальною на сьогодні. Зокрема, одним з малодосліджених аспектів є роль середньовічного ісихазму у формуванні духовних цінностей українців.

Вивчаючи особливості культурних феноменів Київської Русі, важливо відзначити вплив на них історичного факту впровадження християнства. Відомо, що воно, перебуваючи вже в

якості державної релігії, порівняно тривалий час існувало як віра приватна. Язичництво ж, в свою чергу, мало статус віри таємної, уклади якої були збережені переважно завдяки сімейним традиціям простого люду. В ситуації двовір'я християнство ніби надбудовувалося над язичництвом.

Християнство в Київській Русі засвоювалось спочатку переважно у формі зовнішньої обрядовості. Пізніше на Русь проникають норми візантійського церковного законодавства, але й вони на давньоруському ґрунті трансформуються під впливом місцевого княжого права [1]. Отже, культура Київської Русі періоду утвердження християнського світогляду характеризується суперечливим поєднанням язичницьких і християнських традицій.

Слід відзначити, що східна патристика, а саме твори Йоана Дамаскіна, Діонісія Ареопажита, згодом — Мойсея Маймоніда, Григорія Синаїта та Григорія Палами, — адепта ісихазму, — були першими теоретичними джерелами, на базі яких мислителі середньовічної України робили свої філософські узагальнення, свої висновки про Бога, Всесвіт і людину. Особливу роль тут відіграла християнська ідея обоження, втіленням якої був ісихазм, окремі елементи якого зустрічаються в період Київської Русі, а пік популярності припадає на XIV—XVI ст. Ісихастська містично-духовна практика поставала як дворівнева структура духовного сходження індивіда до його цілісності. Аскетика і містика були складовими одного процесу, пов'язаного з різними рівнями організації ієрархічних смислових систем, які характеризують відношення людини до Бога, природи, до трансцендентного світу [5].

Ісихастська містично-духовна практика складалася з елементів пізнавальної діяльності, пов'язаної з вивченням священних текстів, та діяльності містичної, націленої на молитовно-психофізіологічну трансформацію індивідом власного стану та здобуття антропологічної цілісності як проблеми подолання розірваності людського буття [2].

Основою ісихастської антропологічної концепції виступав онтологічний принцип необхідності теозису, який був стрижневим елементом в її аксіологічній системі, зорієнтованій на пошуки своєрідного синтезу світорозуміння індивіда та світоглядної системи соціуму в цілому.

У результаті аналізу містичного дискурсу ісихастів можна помітити, що теозис постає в ньому як «просвітництво серця». Воно є осередком не тільки свідомості, але й несвідомого, не тільки душі, але й Духу, не тільки Духу, але й тіла, не тільки осяжного, але й незбагненого. Пізнання за допомогою серця визначається в ісихазмі як «розумне бачення», «розумне діяння». А найважливішим моментом цього «діяння» вважалося «введення розуму в серце», оскільки сутність і зміст ісихії інтерпретувалися в якості таємничої та надраціональної праці з перебудови душі в «стан відкритості», тобто, готовності до сприйняття благодаті [5].

Згідно з концепцією ісихазму, кожна людина впродовж свого життя покликана усвідомити реальний стан свого існування — сприйняти та навчитись відрізняти три його складові: тіло, душу й Дух, пізнати властиві рівні існування й сили кожної з них, дослідити себе як поле боротьби Всесвітнього Добра та зла, побачити найглибшу природу у своєму серці і зробити власний Вибір — всі думки, дії та сили спрямувати на одухотворення, або ж обоження тіла. Тому тіло людини, в інтерпретаціях Григорія Палами, може бути і тілом плотським, і тілом душевним, і тілом духовним. Вибір кожного полягає в добровільному прилученні до Тіла Христового — результату земного існування усіх людей, своєрідної Божої таємної цілі відносно людей та суспільства. Ісихастська практика спрямована на внутрішню гармонізацію людської особистості через узгодження діяльності серця, тіла та розуму. Засобами осягнення містичного досвіду вона акцентує позитивний зміст поняття містичного в антропологічних та світоглядних вимірах буття людини [4].

На думку Г.О. Нені, ісихастські ідеї богоподібності та обоження людини постають в Україні на тлі історико-філософського контексту, сформованого античною ідеєю про співвідношення макро- та мікрокосму, християнською традицією дихотомічного розподілу на божественне і тварне життя, ідеєю про трихотомізм та чотирьохвимірність складу людської істоти. Через інтерпретацію сутності взаємодії серця, розуму, душі та Духу, в людині історично сформувалася специфіка ісихазму як містичної гілки православного християнства, концептуально окреслювалися його головні світоглядні принципи, формувалася філософсько-богословське теоретичне підґрунтя для розвитку майбутньої, вітчизняної версії «філософії серця» [3].

Виходячи з розуміння холистичної сутності ісихастської практики, містичний досвід вважається вищим духовним станом людини, який свідомо і поступово досягається нею в процесі життя. При цьому свідомість постає основним антропологічним фактором, який визначає характер взаємодії антропологічних процесів, їх розвиток і синтезування. Як першопочатковий принцип існування людини, свідомість утворює внутрішню єдність у самій людині, котра, намагаючись пізнати навколишній світ, об'єднує інтелектуальні й моральні зусилля. Наявність єдиної точки відліку для таких зусиль, що в релігійній практиці співвідноситься з Богом як творцем і абсолютною любов'ю, стає необхідною умовою утворення в людині внутрішньої гармонії та досягнення нею дійсно цілісного або високоморального стану свідомості, в якому дійсність сприймається без аналітичної роздібленості сутності речей на частки [6].

Отже, ісихазм уособлює специфічне використання духовно-містичного досвіду у практиці розбудови богословської теорії. Містичні поняття й символіка несотвореного світла, божественних енергій у практиці обоження як певний ідеал скеровують напрям богословсько-молитовної діяльності, що спрямовується на формування, або ж відновлення цілісної структури

особистості людської істоти, яка у сучасній історико-філософській та філософсько-науковій літературі одержала визначення антропологічно-синергійного синтезу [2].

Прикметно, що християнству притаманний такий тип відносин людини з Творцем, в основу якого покладено не страх, а любов, воно звертається не до розуму, а до почуттів віруючих. З позиції християнства чисто зовнішня перебудова життя людини, без зміни її духовної суті, не приносить бажаних результатів: «Царство Боже не прийде помітно. І не скажуть: “Ось тут”, або “Там”, бо Боже Царство є всередині вас» (Лк. 17: 20-21). Звідси витікало, що не потрібно ні чекати, ні спрямовувати зусилля на підтягування всіх інших людей; необхідно прямувати, перш за все, до власного вдосконалення. Така позиція християнства істотно відрізнялася від інших попередніх вчень, оскільки воно керує людьми не за допомогою зовнішніх правил, а через внутрішній процес — усвідомлення можливості досягнення ідеальності, яка радикально змінює майбутнє життя людини. Стосовно цього християнство виділило умови появи нового типу особистості, в якому внутрішні процеси супроводжувалися зміною і матеріальної природи, і внутрішніх відносин. На першому етапі постали взаємини кожного з самим собою, подолання внутрішньої сваволі, на другому — любов до ближнього.

Серед усіх християнських чеснот саме любов до ближнього ставиться на перше місце. Призначенням людини на землі є активне служіння людям і творення їм добра. Кожен з шарків суспільства мав свій перелік необхідних якостей, проте спільним для всіх було розуміння «справжнього» життя як діяльнісно-морального. Воно передбачало максимально можливе виконання людиною свого життєвого призначення, розглядаване як служіння ближньому.

Таким чином, з огляду на духовно-змістовну компоненту, філософська думка вже домонгольської Русі є відображенням

греко-слов'янського типу культури, що робив акцент на проблему «людина-Бог», крізь призму якої здійснюється осмислення граничних підстав людського існування. З панівною культурою взаємодіють філософські ідеї, що тяжіють до східно-слов'янських міфологічних уявлень. Слід підкреслити, що ісихазм як специфічний напрямок греко-візантійського християнського богослів'я унаочнює більш ніж тисячолітню практику й богословську теорію розвитку релігійно-світоглядної концепції, яка засновується на ідеї обоження людської істоти. Він є практикою намагання перетворити людське існування у відповідності до ідеалів гуманізму православної церкви.

На нашу думку, історико-філософські та філософсько-антропологічні дослідження на запропоновану тему є перспективними, оскільки дають змогу не тільки прослідкувати особливості формування вітчизняної ментальності, а й окреслити ряд проблем, що стосуються, зокрема, морально-етичних засад буття людства загалом.

ЛІТЕРАТУРА

1. *Замалеев А.Ф., Зоц В.А.* Мыслители Киевской Руси. — К.: Вища школа, 1987. — 182 с.
2. *Зубань Г.О.* Антропологічна цілісність: проблема подолання розірваності людського буття у містично-духовній практиці ісихазму // Ноосфера і цивілізація. — 2008. — Вип. 6(9). — С. 230–242.
3. *Неня Г.О.* “Філософія серця” Григорія Палами як джерело історико-культурологічних витоків духовної культури України // Духовна культура як домінанта українського життєтворення. — Збірник матеріалів Всеукраїнської науково-практичної конференції. — Ч. 1. — К.: ДАКККіМ, 2005. — С. 82–84.

4. *Неня Г.О.* Духовно-містичний досвід та практика в традиції ісихазму // Філософські обрії. Науково-теоретичний часопис Інституту філософії імені Г.С. Сковороди та Полтавського державного педагогічного університету ім. В.Г. Короленка. — 2005. — Вип. 14. — С. 161–171.
5. *Неня Г.О.* Ісихазм як специфічна православна світоглядно-богословська концепція містичної філософії християнства // Мультиверсум. Філософський альманах. — 2006. — Вип. 53. — С. 88–97.
6. *Телиженко Л.В.* Мистический опыт духовной практики исихазма: синергетический подход // *Studia methodologica: Альманах наукових праць.* — 2002. — Вип. 12. — С. 12–16.

Hudzenko-Aleksandruk O.G. Hesychasm in Medieval Ukraine and Formation of National Spiritual Values.

This article examines the role of Christianity, in particular an hesychasm of the medieval Ukraine, in the formation of national spiritual values. It is emphasized that real, active and moral life involved a maximum possible performance of man's life purpose, which was regarded as a service to neighbor.

Keywords: spiritual values, Christian charity, hesychasm, theosis, activity and moral life.

Володимир Співак

ВИКОРИСТАННЯ ДАВНЬОРУСЬКИХ ОБРАЗІВ «СВЯТИХ КНЯЗІВ» У МОРАЛЬНО-ЕТИЧНІЙ ТА ФІЛОСОФСЬКО-ПОЛІТИЧНІЙ СКЛАДОВИХ ПРОПОВІДЕЙ АНТОНІЯ РАДИВИЛОВСЬКОГО

У статті аналізуються особливості використання образів святих князів Київської Русі (Володимира Великого, Бориса та Гліба) у проповідницькій спадщині Антонія Радивиловського. Дані образи розглядаються з огляду на філософську складову проповідей. Зокрема, звертається увага на морально-етичний та філософсько-політичний аспекти творчості проповідника. Робиться висновок про використання давньоруських образів для популяризації ряду ідей, які мають філософське значення. Так, образи «святих князів» стають прикладом для наслідування чеснот доброго християнина та володаря, а також слугують для обґрунтування ряду ідей церковно-полемічного та політичного характеру.

Ключові слова: філософія, історія філософії, українська філософія, Бароко, проповідь.

Використання давньоруських образів в літературних пам'ятках різного спрямування та жанрів є характерною рисою української культурної традиції. Звернення до києворуських коренів особливо проявляло себе в переломні моменти української історії, коли творення та відстоювання власної ідентичності потребувало відповідної історичної аргументації. Такою епохою стало для України бурхливе XVII ст., коли з досить аморфного поняття «народу руського» народилася самостійна українська ідентичність, що спиралася на усвідомлення власної окремішності та давності коренів. Осмислення себе, як самостійного суб'єкта міжнаціональних відносин не було б

можливим без використання образів держави Святого Володимира, для обґрунтування історичної тягlosti власної традиції. Адже, відповідно до тогочасних (а багато в чому і сучасних) суспільно-політичних уявлень, кожне явище має бути обґрунтоване історично, а отже, народ, який має власне минуле — має право на власне майбутнє.

Першість у таких культуротворчих процесах традиційно утримувала Церква, що у першій половині століття, в умовах відсутності української державності, фактично, взяла на себе функцію головної об'єднуючої суспільно-політичної сили. Звісно про обстоювання української політичної незалежності на той час ще не йшлося: церковні мислителі ставили перед собою куди скромнішу, але не менш важливу в історичній перспективі ціль — обґрунтування власної окремішності «народу руського» у межах простору Речі Посполитої. Така окремішність, за логікою церковних ієрархів, мала б базуватися на власній Вірі — Православ'ї, що починає трактуватися ледь не як ознака «руськості» (а наприкінці століття — «українськості»). У свою чергу православність руського народу обґрунтовується давністю власної культурної традиції, що походить від епохи князя Володимира. Невід'ємною ж складовою цієї традиції проголошується «благочестя грецької Віри».

Православна Церква в період могилянських реформ здійснила ряд заходів для монополізації спадщини Святого Володимира [5, с. 289, 309] у боротьбі зі своїми конкурентами — «уніатами». В епоху Бароко на Україні продовжує формуватися та розвиватися культ князя Володимира Хрестителя, Антонія та Феодосія Печерських, князів-мучеників Бориса й Гліба та ін. [1, с. 79—80]. Ці «персонажі» вітчизняної історії правили не лише доказом давності та «поштивості» «старожитного народу Руського» (який далі став називатися українським), але й взірцем для наслідування, моральним ідеалом, що втілював у собі всі необхідні християнські чесноти (праведного правителя, ченця, мученика...).

Природно, що використання даних образів у релігійній літературі, окрім морально-етичного, часто набуває й філософсько-політичного значення, адже намагаючись донести до слухачів ідею власної культурної та конфесійної окремішності, церковні автори, свідомо чи не свідомо виявляли певну політичну заангажованість. Вони зачіпали важливу політичну тему — протиставлення «себе — чужому» та надавали всьому «своєму» (Вірі, землі, культурі) переваги над «чужим», створюючи образ — власної «вищості», або принаймні рівності з Іншим. Особливо цей феномен проявляє себе у церковній проповіді, що носила морально-дидактичний характер і відповідно була спрямована на трансляцію в суспільну свідомість філософських, морально-етичних та суспільно-політичних ідей українських церковних мислителів епохи Бароко. Вивчення «сенсового» наповнення та механізмів використання давньоруських образів в українській проповіді цього періоду може розширити наші уявлення про ідейний арсенал української морально-етичної та політико-філософської думки епохи Бароко.

Однією з найзнаковіших фігур в українському проповідництві другої половини XVII ст. був Антоній Радивилівський, котрий залишив по собі багату спадщину, що є досить репрезентативною з огляду на змістовну морально-етичну та політично-філософську складову. Тож обрання її у якості джерельної бази не є випадковим. Як активний церковний діяч та проповідник-практик Антоній Радивилівський, безперечно, відобразив у своїй творчості основні ідеї щодо церковних та суспільних уявлень про моральну поведінку та належне політичне життя. При цьому проповідник у своїй аргументації звертався й до образів відомих особистостей часів Київської Русі, надаючи їм політико-ідеологічного та морально-етичного забарвлення, як взірців для наслідування.

Метою даної розвідки є огляд ідейного морально-етичного і філософсько-політичного наповнення та особливостей використання образів давньоруських «святих князів» Володимира,

Бориса та Гліба у проповідницькій спадщині Антонія Радивиловського.

Однією з ключових фігур у наборі цих образів був Володимир Великий, до якого звертається Антоній Радивиловський у своїх двох «словах», присвячених безпосередньо святому князю. Дані «слова» вже були об'єктом нашого аналізу з точки зору їх морально-етичного та релігійно-полемічного навантаження [3].

Образ Володимира використовується проповідником для обґрунтування переваги Православ'я у змаганні з католиками, мусульманами, іудеями та, гіпотетично, навіть з протестантами, яких автор майстерно влітає в літописну легенду про вибір Віри [3].

Також князь виступає як носій чеснот ідеального володаря та особи, що втілює в собі святість «богообраних» руської землі та народу [3]. Тут проповідник проводить паралель між Руссю та Ізраїлем: «Богъ зъ особливою своею ку народу російскому ласки постановилъ Княземъ, ѿ Монархоу, ведлугъ овыихъ словъ: Избрахъ Владиміра быти ему Властелину надъ людьми моими І(зра)илемъ» [2, с. 248]. Творчо пристосовуючи до мети проповіді 112 псалом, Антоній Радивиловський влітає події часів Володимира у загальну священну історію, подаючи хрещення Русі, як реалізацію біблійного пророцтва: «Віра православная, которую на Выході в Константинополю найшолъ Владиміръ стый, азажъ не наслідувала въ всемъ солнца справедливости Христа Господа нашего? Наслідувала. показался на Выході Христос презъ ласку свою яко солнце, показалася тамъ ѿ Віра, поднеслася презъ туюжъ ласку свою Бозкую ку Полудню, поднеслася там за нимъ ѿ Віра, зайде презъ ласку свою на заходъ, зайшла тамъ з нимъ ѿ віра, зайшолъ през ласку ѿ благоволеніе свое Бозское в нашу Російскую землю, зайшла тамъ ѿ Віра, абыся выполнило овое Пророцтво: от Востокъ солнца до запад хвално имя Господне, хвална віра Православная» [2, с. 246].

Сам Володимир набуває характерних месіанських рис та порівнюється проповідником з царем Давидом, Олександром Македонським та самим Христом. В цілому, згадані особли-

вості цілком відповідають літературним практикам та ідейному арсеналу київського духівництва епохи Бароко.

Проте, поруч з окресленням вже традиційного образу святого Володимира та міркуваннями про святість Русі й переваги Православ'я, Антоній Радивилівський подає певні політико-філософські ідеї, що дозволяють говорити про політичне навантаження даного образу.

Так, проповідник, вочевидь, підтримує поширювану серед київського духівництва ідею про спадкоємність московських царів від князя Володимира, як це, зокрема, засвідчує використання Антонієм Радивилівським титулатури святого князя, що перегукується з московською. Хоча у проповідях, присвячених безпосередньо Володимиру, Антоній Радивилівський не вживає до святого формулу «Цар та Великий Князь», проте «цар» та «князь» постійно згадуються поруч у моралістичних прикладах або міркуваннях про цноти володаря [2, с. 248–250]. Самого ж Володимира проповідник називає «Великій Князь й Самодержець Російській Владимірь стій» [2, с. 248] або «Княземъ, й Монархою» [2, с. 250], що може тлумачитись як дещо завуальована московська формула. Більш відверто Володимир згадується саме як «цар» у проповіді присвяченій князям Борису та Глібу, де вказується, що вони були «сынове Царевы» [2, с. 276] та померли мученицькою смертю, адже розуміли, що це для них значно краще ніж «быти Царемъ й Княземъ всій Російской земли» [2, с. 266].

Також у проповідях, присвячених Володимиру, Антоній Радивилівський подає ідеї, що були більш характерні для політико-правових уявлень Речі Посполитої та Війська Запорізького, ніж для Київської Русі чи московських порядків. Наприклад, проповідник досить активно послуговується поняттям «Річ Посполита» (відома польська калька з латинського «республіка») — «Святый Великій Княже Нашъ Російській Владиміре, гдысь самъ з себе добрый приклад до прийнятия віры // Христовой всіму Російскому народу подаль, памяталесь на тоє, же

яко над зльїй приклад Царя албо Князя нічого немашь Речи Посполитой заразлившого й шкодлившого; такъ над добрый приклад Царя албо Князя нічого немашь той же Речи Посполитой здоровшого, й пожитечнійшого...» [2, с. 249–250]. Очевидно, що тут проповідник вживає поняття «Річ Посполита» не у якості назви політичного утворення «республіки двох народів», а скоріше, для позначення поняття держави чи суспільства взагалі.

У міркуваннях проповідника присутні яскраві акценти на вибірному способі набуття влади володарем. Так, проповідник, звеличуючи чесноти святого князя, стверджує, що Бог поставив Володимира князем «зъ особливою своєю ку народу Російському ласки» [2, с. 249], проте мотивом обрання Ним князя були не тільки його походження «з князів варязьких», а головним чином — чесноти, властиві ідеальному володарю. Далі проповідник наводить фабулу про «сейм» птахів, які обирали собі царя проміж павичем і орлом, та міркування про те, що головним мотивом при обранні народом когось на високі посади має бути належний моральний образ кандидата: «гды кого людъ посполитый избираеть на якоє Царство, на Княженіе, албо на иншее якоє старшинство, неповинни усмотровати на позвірховную его уроды піенкность, а ни на родовитость фамилии; але на цноты, на укладность пристойныхъ обычаевъ, на смиреніе, на побожность, на щодробливість й ласкавость. тыи цноты оздобою суть Маестату Царского» [2, с. 250]. У цих міркуваннях можна вичленувати декілька аспектів уявлень проповідника про легітимність влади, ознаками якої є санкція Божественної волі, шляхетне походження володаря, його моральність та схвалення суспільством. Такі ідеї носять певні ознаки уявлень про народний суверенітет як джерело влади, що говорить про прихильність проповідника до республіканських традицій.

Синам Володимира — святым князям-мученикам Борису та Глібу — Антоній Радивилівський присвятив дві своїх проповіді, в яких розкриває їх образ як мучеників, носіїв чеснот володаря та продовжує розкриття концепту «святої Русі».

Відповідно до традиції, образ Бориса та Гліба використовується Антонієм Радивилівським для підкреслення цінності громадянського миру у християнському суспільстві та демонстрації шкідливості незгоди та жадоби панування [2, с. 269–272], при цьому, як і належить, проповідник припасовує події минулого до сучасних йому реалій: «Тожежся якъ видимо ѿ въ нашеѣ Россійской діяло земли, ѿ теперъ ещеса діеть, коли не тылко ближній ближняго, сусідъ сусіда, але ах нестыгтежь! брат брата рожного забиваеть» [2, с. 270].

Міркуючи про особливу Божу ласку до князів, через яку вони спромоглися мати істинну Віру, Антоній Радивилівський використовує їх образ для релігійної полеміки з «єретиками» та доведення переваги Православ'я [2, с. 261–264]. Хоча, для підтвердження своїх слів, проповідник солідаризується з Західною Церквою, стверджуючи, що «єретичні» уявлення про те, що людина сама може досягти правдивої Віри, спростовують «Учителіє святии такъ Всиходней яко ѿ Заходней Церкви» [2, с. 263].

Борис та Гліб виступають у проповідника, як взірці для наслідування, що володіли усіма християнськими чеснотами (Борис тут порівнюється із самим Христом [2, с. 272]), насамперед Вірою та її «плодами»: «На сердцу в нашихъ стобливыхъ Россійскихъ Князехъ Борисі ѿ Хлібі, оказались на душахъ ихъ вси добра духовныи; оказались ѿ Надія ѿ любовь ѿ милосердіе, ѿ благодать, ѿ смиренномудріе, ѿ кротость ѿ долготерпеніе» [2, с. 262]. Далі Радивилівський славить князів, як носіїв чеснот, необхідних християнському володарю: смирення, покори, чистоти, ласкавості, щедрості, побожності, зневаги до слави й ін., посиляючись при цьому на міркування Блаженного Августина, зокрема, на його працю «Про град Божий»: «Рекль стый Августинъ: Цнотливому чоловіку, великая цнота есть погоржати славою. Может кто Монарху, Царя, Князя назвати щасливымъ оттуль, же долготіне царствуетъ, же по смерти своей на престоли своему сыновъ своихъ дідичами оставляетъ, же царствія своего непріятелей звітяжаеть. Але ѿ оттуль ихъ щасливыми назвати могу, коли вижу, ають справедливѣ ведлугъ закону Бозского

царством своїм справують, коли ихъ рознии люде для якої цноты хвалять, а онися неподносять, коли будучи Монархами, Царями, Князями памятают на тоє, же суть люде, коли той власти от Бога себї даной ку розширеню чести Бозскої уживають; Єслися боять Бога, если его любот ѿ чтят, если болшь кохаються, в томъ царствї, где мїти сполечники, єдина єсть утіха, єдина радість, єдино щастє, если до помсты несуть сквапливими, а барзо латвими до пребачєня, если за грїхи свои, покоры, мїлосердїя, ѿ молитвы, Богу приносять офїру. если тоє чинять не для прагнєня порожней хвалы, але для любви щасливости ѿ блаженства вїчна, такихъ хрстїанскихъ Монарховъ, Царєй, ѿ Князєй, правдивє назвати можемо щасливими ѿ блаженными. // Таки ми были Князями наши Россїйскїє Князїє стыи страсготерпци, Борисъ ѿ Глїбъ, коли при такъ великихъ цнотах, яко то при Покорї, про Чистости, при Ласкавости, при Цѣлодобровїости, при Побожности, ѿ инныхъ многихъ добродїтелєхъ; такъ великую сєго свїта славу занїчто почитали...» [2, с. 274–275].

І знову ж таки, як і у проповідях, присвячених князю Володимиру, Радивиловський вдається до порівняння Русі та Святої землі, називаючи першу навіть щасливішу за другу через те, що вона освячена кров'ю двох мучеників: Бориса та Гліба, а не одного Авеля, як Палестина — «Єсли тєды щасливая была земля Палестинская, жєся при початку своємъ Кровїю єдиноґо Мученика Авеля от Брата забитого посвятила. Ктожъ не признаєть, же наша Россїйская Земля далеко єст щасливая! гдыся при початку Віры Православной на собї презъ святого Великого Князя Владимїра оказаной, Кровїю двохъ Мучениковъ Рожонныхъ Братїй Бориса ѿ Глїба от Рожоного Брата Святополка забитыхъ освящаєть» [2, с. 268].

Такі порівняння Русі з Святою Землею, а Києва з Єрусалимом, були характерні для тогочасного українського церковного письменства [4; 6] та слугували меті ідеологічного обґрунтування позиції української церкви та культури, як рівнозначної чи навіть вищої серед своїх конкурентів.

З цією метою також здійснювалась популяризація легенди про мандрівку Апостола Андрія Первозваного повз київські гори, для обґрунтування апостольського походження «руської церкви» та її рівності з «церквою Апостола Петра» [5, с. 290]. Зокрема легенда відбилася і в проповідях Антонія Радивилівського, де Апостол Андрій прямо називається «Отцем, Патріархом та Патроном Російського народу» [2, с. 649, 650, 666]: «Андрій стый Першій проявилъ Крещеніе святое Россійской нашеѣ земли, гды прибывши по Дніпру къ Горамъ, на которыхъ есть ныне Богоспасаемый Град Кіевъ, прорекл: яко на сих Горах восіает благодать Божія, ѡ има Град Велик zde быти, ѡ Цркви многи шмать Богъ воздвигнути, ѡ стым Крещеніем просвітити сію землю; ѡ вшед на Горы тыя Благослови я, ѡ помолися Богу ѡ постави Крест» [2, с. 648]. Тож, як видно з вищезгаданого, Антоній Радивилівський уміщував у своїх проповідях виразний ідеологічний аспект та намагався популяризувати ідею самодостатності українського православ'я, використовуючи давньоруські образи.

Таким чином, ми можемо зазначити, що у проповідях Антонія Радивилівського давньоруські образи використовуються для популяризації ряду ідей, що носять морально-етичний та політично-філософський характер.

У морально-етичному аспекті «святі князі» постають як носії чеснот доброго християнина, ідеального володаря та взірця для наслідування. Що стосується релігійно-політичного навантаження даних образів — то вони слугують інтересам церкви, використовуючись для обґрунтування ідей вищості Православної віри над усіма іншими. Також киеворуські образи використовуються проповідником для підняття престижу української Церкви, як такої, що має апостольське походження та знаходиться на святій землі — Русі, що є другою Палестиною у центрі з Києвом — другим Єрусалимом. Водночас, давньоруські образи застосовуються для трансляції політичних ідей, котрі стосуються як обслуговування ідеологічних міфів московського двору,

так і підтримки місцевих політико-правових уявлень, що характеризуються досить виразними тенденціями до республіканізму.

ЛІТЕРАТУРА

1. *Кримський С.Б.* Феномен українського бароко // Історія української культури. В 5 томах. — Т. 3. — К.: Наукова Думка, 2003. — С. 67–93.
2. *Радивилівський Антоній.* «Огородок...». — К, 1676.
3. *Співак В.* Образ Володимира Великого у проповідях Антонія Радивилівського: морально-етична складова // Філософські ідеї в культурі Київської Русі. — 2014. — Вип. 6. — С. 93–101.
4. *Шуміло С.* Уявлення про Київ як «другий Єрусалим» в церковно-суспільній думці Русі-України [Електронний ресурс]. — Режим доступу: <http://www.religion.in.ua/main/history/22623-уявлennya-pro-kiyiv-yak-drugij-yerusalim-v-cerkovno-suspilnij-dumci-rusi-ukrayini-chastina-ii.html>
5. *Яковенко Н.М.* Нарис історії середньовічної та ранньомодерної України. — К.: Критика, 2006. — 584 с.
6. *Яковенко Н.* Символ «Богохранимого града» у пам'ятках київського кола (1620–1640-ві роки) // Яковенко Н. Паралельний світ. Дослідження з історії уявлень та ідей в Україні XVI-XVII ст. — Київ: Критика, 2002. — С. 296–330.

Spivak V.V. The use of Old Russian images «Saint Princes» in Ethical and Philosophical and Political Components Sermons by Anthonii Radyvylovskiy.

The features of using images of Saint princes of Kyivska Rus' (Volodymyr Velykyi, Borys and Hlib) in homiletic heritage of Anthonii Radyvylovskiy are analysed in the article. These images are considered in view of the philosophical component of these sermons. In particular, attention is drawn to the ethical and philosophical and political aspects of the sermons by Anthonii Radyvylovskiy. The use of Kievskia Rus images to promote the ideas that have philosophical significance are concluded about. Thus, images of «saints princes» are role models of virtues of a good Christian and leader as well as serve to justify the ideas of church-polemical and political nature.

Keywords: philosophy, history of philosophy, Ukrainian philosophy, Baroque, sermon.

Володимир Личковах

САКРАЛЬНІ СИГНАТУРИ МІСТА ЧЕРНІГОВА: ВІД «СЕМАРГЛА» ДО «ПРЕОБРАЖЕННЯ СПАСА»

У статті прослідковується шлях трансформації сакральних сигнатур в історії міста Чернігова, а саме перехід знаково-смыслових систем культури Чернігово-Сіверської землі від сигнатури «Семаргла» в міфологічній традиції до сигнатури «Преображення Спаса» в християнській інтерпретації.

Ключові слова: сакральна сигнатура, знаково-смыслова система, сакральний топос, Чернігів, Семаргл, Спас.

Хрещення чернігівців у 989 році означало появу в регіоні так званого «двокультур'я», або «двовір'я», як, зрештою, і в усій Київській Русі. У процесі християнізації, що розтягнувся на кілька століть, одночасно співіснували два типи віри: язичницька і християнська. Як влучно зауважив М. Попович, киеворусичі ще довгий час поклонялися зразу «двом олтарям» [Див.: 4], синтезуючи окремі традиції дохристиянського міфопоетичного минулого з новими релігійними і культурними цінностями християнства. Феномен «двовір'я» був характерний для духовного життя Київської Русі впродовж X–XII століть, а його елементи, не зважаючи на активні спроби придушення, наприклад, з боку московського царя Івана IV «Грозного» зберігалися й по тому.

Культурні цінності раннього християнства формувалися, відтак, під сакральними сигнатурами як міфопоетичного, так і біблійного наповнення. Взагалі сигнатура — це знаково-смыслова система, що упорядковує культурний простір і час (хроно-топ), надає духовні визначники етнокультури, окремим регіонам,

артефактам, подіям. Сакральні сигнатури пов'язують топоси й екзистенціали культури з освяченими сенсами, окреслюючи «метафізику культури» за допомогою релігійних символів, образів, метафор, алегорій. З позицій такого розуміння сигнатури, С. Кримський блискуче розкрив особливості киеворуської культури і духовні ландшафти міста Києва, що перебували «під сигнатурою Софії» [Див.: 1], ми зверталися до аналізу сигнатур Богородиці, Миколи Мірлікійського, «Семаргла» і «Спаса» [3].

Наразі спробуємо прослідкувати шлях трансформації сакральних сигнатур в історії міста Чернігова, а саме перехід знаково-сміслових систем культури Чернігово-Сіверської землі від сигнатури «Семаргла» у міфологічній традиції до сигнатури «Преображення Спаса» в християнській інтерпретації, враховуючи особливості киеворуського двовір'я, які, між іншим, частково зберігаються і до сьогодні. Мова йде про деякі рудименти, навіть атавізми древніх вірувань і символів, що і досі притаманні народній релігійності, а я б сказав, метарелігійності нашого народу. Виявляються вони через традиції, обряди, звичаї в етнокультурних духовних цінностях, зокрема у формах і змістах християнського Sacrum-у, в т.ч. у релігійному мистецтві, народних ремеслах, фольклорі і, навіть, у «дванадесятих» православних святах.

Для Чернігово-Сіверщини здавна є властивим шанування Семаргла — одного із семи (чи шести) божеств киеворуського пантеона часів Володимира Великого. Ім'я Семаргл — «сім сонячних голів» — було добре відомим і в інших киеворуських регіонах і слов'янських краях — від Московії до Сербії. Але саме серед племені чернегів (сіверів) він виконував функції верховного божества, персоніфікуючи характерний культ Сонця, Вогню, весняно-літніх місяців, рослин. Семаргл у своїй триєдиній зооморфній істоті (пес-птаха-риба) панував на землі, повітрі та воді, будучи охоронцем Древа життя, захисником родинних вогнищ-ватр і плодючості природи. Разом із своїм супутником Чуром (який здолав Пека — «Чур тобі, Пек!») він захищав

людей, їхні домівки і ватри від злих сил пекла, був покровителем рослин, сім'ян, квітів, плодів і навіть коріння. Його стилізовані символічні зображення (як і Чура) й досі зустрічаються в народних вишивках і килимарстві на Чернігівщині, а барельєфне зображення прикрашає стіни й капітелі Борисоглібського собору з XII ст. [більш детально див: 3]. Ідоли (голови) Семаргла і Чура ставили на перехрестях доріг, позначаючи й охороняючи родову територію по всій Чернігово-Сіверщині.

Ми вже висували гіпотезу про те, що назва міста Чернігова також походить від таких сакральних позначень-сигнатур і дослівно означає «Чургов» (голова Чура), тобто це місто Бога, пращура, святе місце, «церква» (звукосполучення чр-, щр-, цр-, у староукраїнській мові під впливом санскрита означали сутність триєдиного Бога). Сакральна сигнатура Семаргла розкривала його захисні, оборонні, заступницькі функції, що згодом перейшли до Сигнатури Спаса, де ідея спасіння, рятування, «преображення» набула провідного значення [Див.: 2]. Спробую це виразити не лише у науковому тексті, але й у віршованій формі.

Слово про Семаргла

1. *Бориса і Гліба чернігівський храм
Має зображення — подив вікам:
На капітелі колони, мов сон,
Бачим істоту поміж виногрон.*
2. *Тіло— собаки, крила— птаха,
Риб'ячий хвіст прикрашає луска.
«Звір» цей чернігівський родом з казок,
Хвіст свій закручує в вільний танок.*
3. *Хозари додали в слов'ян пантеон
Семаргла, що «сімкою» втілив Закон.
Сварог і Перун, також Хорс і Дажбог
Засяяли сонцем, що дав «Семиног».*

4. Сім глав і сім рук, сім вогню язиків
Позначили час теплих сім місяців.
З'явилася варта від хаосу зла,
Де Космос у ватрах вогнем запалав.
5. З мови арійської, з індійських гір
В міфи слов'янській прийшов цей «звір».
«Агні» в санскриті — то значить «вогонь»,
Що зберігає космічний Закон.
6. В давнім Ірані птиця Симург
Долю віщала, знімала недуг.
Так і Сенмурв — птиця, риба і пес —
Світ берегла, від землі до небес.
7. В древній Русі — батьківщині слов'ян —
Славили Сонце, Життя і Талан.
Космос Сенмурва в Семарглі постав,
Що три стихії в єдине зібрав.
8. В людській подобі цей пес-риба-птах
Воїном вийшов, не знаючим страх.
Святістю «сімки» освячив буття,
Семеро глав зберегли майбуття.
9. У князя Володира при княжим дворі
Стояв «Семиглав» серед сімки богів.
Сім вогняних глав і сім рук вогняних
Енергію Сонця давали для них.
10. Чернігів назвали во славу богів —
Це місто, де Чура вважали своїм.
Добро і порядок він тут захищав,
Був богом єдиним, хто Пека здолав.
11. Потрійне начало він в світі заклав:
Матерію, рух і число об'єднав.
А «сімкой» священною створив буття,
Семаргла поставив під «Древо життя».

12. Чернігів з тих пір славить Чура ім'ям,
Що було відоме всім руським князям.
Семаргл означає сім «агні» - богів,
Де сонце як «Ра» сім єднає голів.
13. Семаргл — це і сім'я дерев і кущів,
Трави шовкової, духмяних плодів, —
Всього, що росте і квітує в житті,
Що створює сенси в природнім бутті.
14. І сім'ям повітря, води і землі
Простір чернігівський він запліднив.
«Древа життя» уособленням став,
Ватру для варти і дому розклав.
15. Тиху молитву читали без слів
На честь Семаргла, таємно від всіх.
Згодом цей спосіб зродив ісіхазм,
Серцем молитви підносячи нас
16. До Ісуса, до Спаса й Творця
Духа Святого, до Слави вінця.
Так міф Семаргла під знаком хреста
Став прикрашати слов'янські міста.
17. Славія ж бо — легендарна земля,
Вийшла з легенд і Чернігівщина.
Славний Семаргл нам вогонь передав,
Світлом казковим в Русі засіяв.
18. Функції захисту, варти життя
Спас перейняв на хресті розп'яття.
Замість божеств, що з природи брались,
Нас рятувати Спаситель з'явивсь...

19. *Семаргл-охоронець життя і вогню
Чернігівців кличе на славу борню
За долю, за волю, за Духа розмай,
Що в древніх соборах звеличив наш край.*
20. *Славімо ж Чернігів — намисто Десни,
Місто звитяги, добра і весни.
Вдень і вночі нас вартує без скарг
Мужній і сильній поліський Семаргл.*
21. *Славімо ж Чернігів — намисто Десни,
Семаргл України — космічний й земний.
Під небом Полісся кожного з нас
Кличе в майбутнє чернігівський Спас.*

З прийняттям християнства Чернігово-Сіверська земля поступово позбавляється язичницьких зображень і переходить до християнської іконосфери. Знаменно, що перші християнські храми часто ставили на місці колишніх капищ, зберігаючи «намолене» місце і сакральний дух топосу «церкви» як трансформації «голови Чура» (цр-говл перетворюється на цр-ковл, тобто «церков», «церква»). Так, у Чернігові на місці язичницьких капищ з відповідними ідолами богів-покровителів були збудовані Спасо-Преображенський собор, Борисоглібський собор (вважаю, що знайдений біля нього у 1700 р. загадковий срібний ідол був присвячений саме Семарглу, чие сигнатурне зображення «невипадково» перемістилося на стіни і капітелі храму), Іллінська церква біля Антонієвих печер (на місці капища Перуна, «керівні» й «каральні» функції якого перейшли до пророка Іллі).

Першим і духовно найбільш значущим християнським храмом міста Чернігова став Спасо-Преображенський собор, збудований 1037 року [див. 3]. Його сигнатура пов'язана з ідеєю Преображення Господнього, духовним торжеством

Спаса — Ісуса Христа. Якщо київська Софія знаменує релігійне утвердження в Київській Русі принципу Божественної Премудрості (софійного лаштування буття), то Чернігівський Спас маніфестує принцип християнської любові, духовного преображення, спасіння, оборони, захисту.

Іншими словами, захисна суть сигнатури Семаргла трансформується в ідеях спасіння, преображення, універсальної любові й вічного життя, внутрішньо властивих сигнатурі Спаса. Невипадково Семаргл (який пізніше став Переплутом) часто зображається як переплетений виноградною лозою чи іншими рослинами, — гомологічно тому, як Ісус Христос асоціюється з Виноградарем, його Кров — з вином, а сам про себе Спас говорить: «Я єсмь виноградна лоза». Все це засвідчує спорідненість сигнатурної символіки образів Семаргла і Христа, до того ж пов'язаних з ідеєю Дерева життя, яке вони обидва захищають і репрезентують (через коріння рослин або животворящий хрест).

Відтак, не дивно, що зображення Семаргла з'являється на християнських храмах і культових предметах, а тиха мовчазна язичницька молитва на честь Семаргла (таємний культ вогню) корелює з духовною практикою ісихазму («Ісусова молитва» серцем), котра розпалювала й підтримувала вогонь християнської душі та віри.

Таке співпадіння смислів сакральних сигнатур міста Чернігова розкриває й гендерний аспект його статусу в етнокультурі та етноментальності. На відміну від Києва, який втілює в собі дух Богородиці, софійної жіночності, материнського заступництва («Оранта»), Чернігів уособлює дух Трійці, чоловічого начала буття й етнокультури, охорони, захисту й спасіння («Спас»). Звичайно, що ці «метафізичні» функції двох найдавніших міст Київської Русі є взаємодатними, «парними» у гендерній єдності киеворуського буття і духовності, етнокультури й етноментальності.

Отже, «Чернігівський Спас» геокультурно, духовно й сакральньо-символічно є сигнатурою оборонної звитяги і духо-

вного преображення не лише Чернігово-Сіверщини, а й всієї України.

Чернігівський Спас

1. *Під небом Полісся, на руській землі
Чернеги стояли за діти свої,
За волю боролись, як мужній Мстислав,
Що в нашому краї собором постав.
Чернігівський Спас на древнім Валу
Вже тисячу літ вітає Десну,
А П'ятницька церква, де поруч Богдан,
Чернігівській долі дарує талан.*

*Славімо ж Чернігів — намисто Десни,
Місто звитяги, добра і весни.
Всю Україну і кожного з нас
Кличе в майбутнє Чернігівський Спас.*

2. *Земля українська, земля козаків
Зростила Чернігів на віки віків.
Стоять «Катерина» і Троїцький храм
Як пам'ятник честі усім землякам.
Садок Коцюбинських і парк Куліша,
Тичини «кларнети», Довженка душа -
Чернігівська земле, ти символ краси,
Де щастя бажують „з води і роси!”*

*Славімо ж Чернігів — намисто Десни,
Місто наснаги, добра і весни.
Всій Україні й кожному з нас
Хай допоможе Чернігівський Спас.*

З прийняттям християнства сакральні топоси давньоруських міст змінили сигнатури. На місці язичницьких капищ поставили перші християнські храми — «церкви», що термінологічно, як ми згадували, теж пов'язано з кефалічною етимологією: цр-говл = цр-ковл = церква. Всі давньоруські міста й досі славляться своїми храмами, які перетворили язичницькі «гради» в

«міста-церкви», в сакральні топоси людського буття (у Києві — сигнатура Софії як «осанна Богородиці», в Москві — сигнатура Юрія Зміборця через «сорок сороков», у Чернігові — сигнатура Спаса як символ святої Трійці й Преображення).

Але як би не розрізнилися сакральні сигнатури киеворуських міст, всі вони сповнені християнським духом, а їхня «метафізика культури» спирається на ідеї Божої Любові, Премудрості, Преображення. А принцип софійності Божого світу і людського буття найяскравіше втілюється в образі Пресвятої Богородиці (Оранти), в культурі Пречистої Діви Марії, яку в Чернігові, зокрема уславив святий Іоан Максимович — «Богородице-Діво, радуйся!» (1707 р.). А ми на 1025-ліття прийняття християнства в Київській Русі додамо:

Мария

*Мать Мария для всех Панагия
А для Киева — Веры Стена,
Радость Духа даёт Одигитрия
И Надежду дарует Она.
Я колени свои преклоню пред Тобой,
чашу жизни испивши до дна.*

ЛІТЕРАТУРА

1. Кримський С.Б. Під сигнатурою Софії. — К.: Вид. дім «Києво-Могилян. акад.», 2008. — 367 с.
2. Личковах В. Кефалогічний підхід до киеворуської топоніміки (на прикладі назви міста Чернігова) // Філософські ідеї в культурі Київської Русі. — 2015. — Вип. 7. — С. 65—76.
3. Личковах В. Слов'янський Sacrum — скарбниця Європи. — К., 2010. — 144 с.
4. Попович М.В. Мироззрение древних славян. — К.: Наукова думка, 1985. — 168 с.

Lychkovakh V.A. Sacral signature of Chernihiv: From «Semargl» to «Transfiguration of the Savior».

The article traced the path of transformation of sacred signatures in the history of Chernihiv, namely the transition of symbolic and semantic culture of Chernigov-Siversk land from signatures «Semargl» in mythological tradition to the signature «Transfiguration of the Savior» in the Christian interpretation.

Keywords: sacred signature, symbolic and semantic system, sacral topos, Chernihiv, Semargl, Savior.

ІНФОРМАЦІЯ ПРО АВТОРІВ

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

Гудзенко-Александрук Олена Георгіївна — кандидат філософських наук, доцент кафедри філософії Східноєвропейського національного університету імені Лесі Українки

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

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

Співак Володимир Васильович — кандидат філософських наук, викладач циклу гуманітарних та соціально-економічних дисциплін Чернігівського юридичного коледжу державної пенітенціарної служби України

ЗМІСТ

Від редакції.....	7
<i>Йосипенко С.Л. В.С. Горський та соціологічний підхід в історико-філософському дослідженні.....</i>	<i>8</i>
<i>Киричок О.Б. Лексема «власть» у писемній спадщині Київської Русі: концептуальне значення та конотації політичних смислів.....</i>	<i>26</i>
<i>Гордієнко Д.С. «Мудрість» у системі чеснот візантійського імператора.....</i>	<i>35</i>
<i>Гудзенко-Александрук О.Г. Ісихазм середньовічної України та формування вітчизняних духовних цінностей.....</i>	<i>46</i>
<i>Співак В.В. Використання давньоруських образів «святих князів» у морально-етичній та філософсько-політичній складових проповідей Антонія Радивиловського.....</i>	<i>53</i>
<i>Личкова В.А. Сакральні сигнатури міста Чернігова: від «Семаргла» до «Преображення Спаса».....</i>	<i>64</i>
Інформація про авторів.....	74

Наукове видання

Філософські ідеї в культурі Київської Русі.
Збірник наукових праць. — 2016. — Вип. 8. — 74 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. — 4,7.
Наклад 300.