ІСТОРІЯ ФІЛОСОФІЇ НА УКРАЇНІ

Академія наук
Української РСР
Інститут філософії



ним же створеними об'єктивними законами, вилучало надприродне з природи й водночас відхиляло св. письмо й одкровення як притаманний релігії спосіб пізнання волі бога за межі науки. Статус найефективнішого знаряддя пізнання світу переходить до людського розуму. Філософія вітчизняних просвітників — це філософія розуму, яка захищає свій суверенітет від нападків релігії. Стверджується принцип: творіння боже, тобто усе, що сприймається або може бути сприйняте органами відчуття людини,— це сфера науки, сам бог, як те, що ніколи не було й не може бути сприйняте людськими органами відчуття,— це сфера релігії. Одне з перших чітких формулювань цього принципу належить М. Ломоносову. «Нездраворозсудливим є математик, якщо він хоче божественну волю виміряти циркулем. Такий же і богослов'я вчитель, якщо він думає, що за псалтирем навчиться можна астрономії або хімії» [132]. Ломоносов відокремив від релігії природознавство, Я. Козельський — філософію. XVIII ст.— це період, коли у філософії з'явився новий союзник, а у релігії — два супротивника. Всупереч вольфіанським філософським посібникам у «Філософічних реченнях» відсутній розділ, присвячений розглядові питань «природного богослов'я». Це не випадковість, а свідома позиція. «Філософи міркують про властивості та діла божі,— зазначає Я. Козельський,— а мені думається, що це вони розпочинають даремну й таку, що не відповідає силам їх розуму, справу» [133]. Через 20 років межі людського, власне наукового пізнання Я. Козельський окреслює двома «генеральними предметами» — пізнанням «натури речей» та пізнанням «натури людини». «...А більше цих двох предметів як натура в собі не має, то тому і про межі людського пізнання що вивести треба, ви вже й самі здогадаєтесь»,— прозоро натякає на безпідставність домагань релігії мислитель [134].

Деїстичне розв'язання просвітниками першої сторони основного питання філософії (чи світ створений богом, чи він існує одвічно?) зумовлювало суперечливе розв'язання ними другої сторони цього питання (чи спроможне наше мислення пізнати дійсний світ?). Точка зору просвітників була такою: людина спроможна пізнавати витвір божий, тобто матеріальний світ, але не самого бога. «...Поняття наше,— вказував О. Радищев,— піднятися може тільки до пізнання першої причини, але тут і наша межа» [135]. А «знання про необхідність буття бога може мати бог один» [136]. Та хіба можна пізнати наслідок, не розуміючи його причини? Хіба можна вичерпно збагнути причинний взаємозв'язок речей та явищ у чуттєво-сприйнятному світі, не пізнавши його першопричини? Відповідь на ці питання, які бентежили просвітників, могла бути лише негативною. Теза про пізнаванність витвору бога і непізнаванність його самого перетворювалась у нову, не менш суперечливу тезу: дійсний світ пізнаванний, але не вичерпно. Солідаризуючись з Вольтером, Я. Козельський твердо переконаний у тому, «що людський розум внутрішньої натури матерії випитати не може» [137]. Глибинна — про яку філософи згадують лише зрідка — агностична тенденція поставала неминучим супутником деїстично-матеріалістичної гносеології вітчизняних просвітників.

Деїзм сприяв утвердженню просвітників на позиції дуалізму у розв'язанні так званої психофізичної проблеми, або, говорячи мовою XVIII ст., проблеми взаємовідношення душі та тіла. Це питання досить жваво обговорювалося у тогочасній літературі. Так, в одному з найглибших творів філософської літератури XVIII ст.— трактаті О. Радищева «Про людину, про її смертність та безсмертя» — зібрані чи не всі з висловлених на той час (і навіть просто можливих у світлі розроблених філософами принципів) аргументи та контраргументи у розв'язанні зазначеної проблеми. Взаємовідношення душі та тіла — тема однієї з академічних промов Д. Анічкова. Українські просвітники не залишили подібних всебічних досліджень з розглядуваного питання, проте їх позиція істотно не відрізнялась від концепції російських однодумців. Виходячи з аргументів англо-французького матеріалізму на захист ідеї про єдину матеріальну сутність людини і залучаючи вольфіанські погляди, вітчизняні просвітники розробляють такі ідеї.

1. Від природи людина наділена протилежними за сутністю душею та тілом. Цю протилежність тогочасна метафізика осмислює через категорії «складне» й «просте». Тіло складне (отже, протяжне і подільне на частини), душа проста (отже, непротяжна і неподільна). Їх існування — це данність, достовірний факт.

2. Душа і тіло тісно взаємопов'язані, або, як тоді висловлювалися, перебувають у «найтіснішому союзі». Це факт з життя: щохвилини людина зазнає влади тіла над душею та, як вважалось, і вищої влади — душі над тілом. Вища влада тлумачиться просвітниками як «самодержавна»: у ній коріння усіх рухів тіла, а отже, і життя взагалі. Але якщо душа і тіло такі різні, то як вони взаємодіють? Віддавна це був привід для дискусій. Р. Декарт пропонував одне розв'язання цього питання, Г. Лейбніц — інше. Однак хоча вирішення ними проблеми давалось з позиції дуалізму душі та тіла, воно (вирішення) вітчизняних просвітників не задовольняло. Наскільки це питання було складним для них, можна судити з такого висловлювання П. Лодія: «Хоча більше належить вірити, ніж знати, що створений дух діє на яке-небудь тіло і в оному визиває різні рухи, але при всьому цьому здається усіляко противним розуму... щоб тіло, будучи само по собі недіяльним (iners) могло діяти на дух... Ось непереборна скала, об яку вдаряючись, хвилі розбиваються» [138]. Незважаючи на цю «непереборну» складність проблеми, просвітники у даному пункті своєї концепції схиляються до цілком раціональної думки, а саме: душа «речовинним та фізичним чином» (Д. Анічков) діє на тіло, і навпаки. Ця ідея була «точкою росту» розглядуваної просвітницької концепції в матеріалістичному напрямку.

3. Душа як утворення просте і неподільне — незнищима, отже, безсмертна. «...Я бачу ясно,— пише П. Лодій,— що душа людська незнищима... оскільки у душі людській вбачаю простоту, якій руйнування ніяк не може личити, тому що у сущому простому немає ніяких частин» [139].

Не відхиляючи у своїх філософських роздумах межі окресленої концепції, просвітники, принаймні деякі, ставляться до неї як до тимчасової: вона їх не задовольняла. Наприклад, О. Радищев робить спроби істотно модернізувати її в дусі революційно-демократичних тенденцій відстоюваного ним світогляду [140]. Я. Козельський взагалі обходить питання про взаємовідношення душі та тіла і застосовує випробувану в історії філософії зброю скептицизму. «...Як ми про відповідність між душею і тілом грунтовного й незаперечного пізнання ні з дослідів, ні з міркувань вивести не можемо,— зазначає він,— то для того я не вдаюсь до міркувань про це й дивуюсь з того, що інші автори, і не розуміючи, писали про цю матерію» [141].

Концепція дуалізму душі та тіла не мала визначальних наслідків для розроблюваного просвітниками філософського вчення. Власне, одна з важливих особливостей

---

[132] *Ломоносов М.* Явление Венеры на Солнце, наблюденное в Санкт-Петербургской Императорской Академии наук Майя 26 дня 1761 года // Полн. собр. соч.— М. ; Л., 1955.— Т. 4.— С. 374.

[133] *Козельский Я. П.* Философические предложения.— С. 417.

[134] *Козельский Я. П.* Рассуждения двух индийцев Калана и Ибрагима о человеческом познании // Избранные произведения русских мыслителей второй половины XVIII в.— Т. 1.— С. 557.

[135] *Радищев А. Н.* О человеке, о его смертности и бессмертии // Полн. собр. соч.— Т. 2.— С. 83.

[136] Там же.— С. 78.

[137] *Козельский Я. П.* Философические предложения.— С. 449—450. Наведена думка далі повторюється філософом (с. 453). Не забуває про неї Я. Козельський і у згаданій вище останній своїй книзі. В ній розділові «Міркування про істини натури та її таїнств» передує епіграф латиною, переклад якого говорить: «Ми ніколи не можемо пізнати до кінця природу речей, у чому переконує нас кожне явище» (Цицерон. Академіки).

[138] ЦГИАЛ.— Ф. 732, оп. 1, 1821, од. зб. 382.— Арк. 379. Цит. за: *Зверев В. М.* Гносеологические взгляды П. Д. Лодия // Вест. Ленингр. ун-та.— 1964.— № 17.— С. 102—103.

[139] *Лодий П.* Логическия наставленія.— С. 317, 329—330.

[140] *Лотман Ю. М.* Отражение этики и тактики революционной борьбы в русской литературе конца XVIII века // Учен. зап. Тартус. гос. ун-та: Тр. по рус. и славян. филологии. УП.— Тарту, 1965.— Вып. 167.— С. 3—32.

[141] *Козельский Я. П.* Философические предложения.— С. 417.

деїстичної форми матеріалізму якраз і полягає у формальному значенні теологічного елемента у представників цієї форми матеріалізму. Тому не дивно, що, як і при розв'язанні онтологічного аспекту основного питання філософії, коли просвітники, визнавши творцем світу бога, надалі забувають про нього й розмірковують, виходячи з особливостей самого матеріального світу, так і в питанні про взаємовідношення душі та тіла, визнавши душу особливою нематеріальною субстанцією, філософи зосередили увагу на поясненні психічних, розумових процесів з фізико-фізіологічних.

Наріжним принципом гносеології вітчизняного Просвітництва є матеріалістичний сенсуалізм. «Усе пізнання людське починається з відчуттів...» [142],— твердить Я. Козельський, виражаючи загальнопросвітницьку позицію з цієї проблеми. Просвітництво — істотний етап на шляху остаточного звільнення філософії від схоластичного стилю мислення. На зміну міркувань, що будувались на апріорно-раціоналістично формульованих основоположеннях, стверджувався новий, який грунтувався на виведенні самих основоположень з узагальнення дослідних даних та спостережень. Сенсуалізм сприяв посиленню уваги до аналізу процесів дійсного світу і цим самим надавав філософському знанню реалістичного, матеріалістичного змісту. Водночас матеріалістичний сенсуалізм — це філософія гносеологічно розкріпаченого суб'єкта пізнання, що підмітив Гегель, який вказав на важливість притаманного емпіризму «принципу *свободи,* за яким людина повинна сама бачити, повинна сама бути *присутньою* в тому, що визнає достовірним у своєму знанні» [143]. Просвітники закликали звільнятись від пустих абстракцій, проголошуючи принцип довіри своїм органам відчуття й осягнення сутності людини та природи на підставі дослідів, експерименту. При цьому вони матеріалістично тлумачили гносеологічну природу відчуттів. П. Лодій спростовував агностицизм та суб'єктивний ідеалізм Д. Берклі, Д. Юма, І. Канта, окказіоналізм Мальбранша. Просвітники не мали сумніву в тому, що дійсний світ як джерело відчуттів існує незалежно від людської свідомості й що відчуття дають істинний образ речей та явищ цього світу.

З сенсуалізмом тісно пов'язана ще одна важлива особливість просвітницької гносеології, а саме: вона стала важливою вісю у процесі витіснення притаманного добуржуазним суспільствам споглядального ідеалу знання діяльнісним. Капіталістичний спосіб виробництва, що виник в епоху феодалізму, націлював опановувати природу з допомогою знання, змушуючи її служити людині. Це не могло не позначитися на гносеологічних установках мислителів, які виражали, а часом і випереджали у філософській думці буржуазні тенденції в суспільно-історичній практиці. Практичні потреби — ось головний критерій оцінки знання, вважають просвітники. Я. Козельського не задовольняють ідеї, концепції, в яких «зовсім немає ніякої потреби, а хіба що тільки задоволення допитливості людської» [144].

Важливою складовою теоретико-пізнавального вчення вітчизняних просвітників була їх логіка, в якій розглядались питання про пізнавальні здатності людини (відчуття, судження, умовиводи) та їх застосування в процесі осягнення істини (методологія).

Просвітники розрізняють логіку «природну» та «штучну», тобто власне науку логіки. Вони виходили з того, що люди користуються категоріями, принципами та законами мислення, не усвідомлюючи їх змісту. Філософська логіка згідно з поглядами просвітників тільки виявляє форми та закони, за якими природним чином здійснюється мислення. Подібно до того як ми розмовляємо за правилами граматики, не усвідомлюючи їх, зазначали філософи, ми логічно мислимо, не знаючи законів логічного мислення. Наука логіки робить явною «логіку природну», перша є зліпком з другої. Якщо у класичний період феодалізму логіка поставала у схо-

[142] Там же.— С. 446.

[143] *Гегель Г.-В.-Ф.* Энциклопедия философских наук. Т. 1. Наука логики.— М., 1974.— С. 149.

[144] *Козельский Я. П.* Философические предложения.— С. 415.

ластів мистецтвом, досяжним для небагатьох, то у поглядах просвітників вона істотно демократизується, зближується з процесом людського мислення з точки зору здорового глузду. При цьому евристичне значення логіки в очах самих філософів падає. Логіка, на думку Д'Аламбера, є «наукою міркування», причому, як пояснює він, «мистецтво міркування — подарунок, який природа сама робить тверезому розуму... можна сказати, що книги, які трактують про цей предмет, корисні тільки для тих, хто може без них обійтись» [145]. Виходило, що наука логіки потрібна лише для бездарів. Фактично вона поставала як самозвіт природно функціонуючого наявного мислення індивіда, мистецтво упорядкування та класифікації логічних схем та правил міркування, якими людина керується в процесі вивчення логіки. Виникало питання: навіщо потрібна така наука? Якщо логіка не дає нічого людському мисленню, то вона є тим самим д'аламберовським «корисним, без якого можна обійтись». З міркувань просвітників випливало, що саме «природна логіка» — логіка відкриття нового, а наука логіки — це скоріше мистецтво доведення вже відомого. Остання, на думку Я. Козельського, не заслуговує особливої уваги. Не випадково у «Філософічних реченнях» виклад логіки займає всього 16 сторінок. У ньому вона постає логікою науки (наукового пізнання), витлумаченої як «мистецтво речення (в оригіналі «предложения».— *В. Б.*) свої доводити» [146].

Певну вагомість філософській логіці надавало в очах українських просвітників другої половини XVIII ст. не стільки науково-евристичне її призначення, скільки службово-просвітницьке. За Я. Козельським, «науки схожі на гроші: якими б багатими не були у якомусь суспільстві дві чи три людини грішми, не випускаючи їх у народ... завжди таке суспільство незрівнянно убогішим буде від того, в якому на початку хоча б значно менше було грошей, ніж у першого, та вони поділені були між громадянами...» [147]. Доцільніше набуті знання поділити поміж усіх, ніж видумувати нові, практична користь яких виявиться тільки через десятиліття, вважає мислитель. Ця світоглядна установка відбилась у тлумаченні просвітниками логіки та її завдань. Першочерговим своїм завданням вони вбачають розробку логіки як науки про форми та методи індивідуального розуміння та освіти (на основі уже здобутих знань). Виклад логіки і у Я. Козельського і у П. Лодія пройнятий психологічними та педагогічними спостереженнями і правилами, які не піднімаються над рівнем здорового глузду. Цілі параграфи присвячувались викладу правил читання книг взагалі, історичних, догматичних та «змішаних». Чого заслуговує, наприклад, якщо не врахувати окреслену вище специфіку логіки просвітників, таке логіко-методологічне правило: «При читанні книг, а особливо догматичних, потрібно докладати велику увагу і терпіння, а без цього не можна мати успіху, до того ж не треба лінуватися прочитувати передмови до книг, тому що в них бачити можна розташування матерії та наміри автора» [148]. Логіка часто викладається у Я. Козельського у вигляді повчань учителя школяреві: робити так, остерігатись того, пам'ятати про те. Просвітник детально формулює правила навчання, довіри до того, що говорять, та ін.

Важливою особливістю логіки просвітників є спроби поєднати лейбніце-вольфіанську традицію з логіко-кондільяківською, раціоналізм з сенсуалізмом. Така тенденція проглядається і у французькій Енциклопедії. У статті «Логіка», зокрема, зазначалось, що в сучасній літературі немає кращої праці з логіки, ніж «велика латинська логіка» Х. Вольфа. Однак автор статті з похвалою відгукувався про логіку Е. Кондільяка і викладав її зміст [149]. Тому не дивно, що в логіці Я. Козельського та П. Лодія (особливо у львівський період його діяльності) сенсуалізм співіснує з раціоналізмом. Чуттєвий досвід — найважли-

[145] *Д'Аламбер.* Очерк происхождения и развития наук // Родоначальники позитивизма.— Спб., 1910.— Вып. 1.— С. 113.

[146] *Козельский Я. П.* Философические предложения.— С. 472.

[147] Там же.— С. 415.

[148] Там же.— С. 446.

[149] Статьи о философии и частях ея из Энциклопедии, переведенная... Яковом Козельским.— Ч. 1.— С. 61 і далі.

вище джерело пізнання істини, але, як наголошують просвітники, не єдине. Воно було б єдиним, якби всі пізнавальні здатності людини зводилися до відчуттів. Саме з такої редукції виходили Б. Кондільяк, К. Гельвецій. Слідуючи за Б. Кондільяком, К. Гельвецій доходить висновку: «Якщо усе можна пояснити фізичними відчуттями, то даремно припускати наявність у нас ще інших здатностей» [150]. Цю точку зору заперечували у Франції Д. Дідро, в Росії — О. Радищев та Я. Козельський. Вони, зокрема, доводили, що відчувати — це ще не мислити, мислити — це вже не просто відчувати. Тому, зазначає Я. Козельський, людина доходить до пізнання істини «двояким чином»: або дослідним шляхом, або «через міркування, або доведення», тобто ланцюг умовиводів, який грунтується на «незаперечних» підставах, «як то: визначеннях, дослідах, аксіомах та ін.» [151]. Сентуалізм поєднується з раціоналізмом і в пізнішому творі П. Лодія. Він наділяє статусом джерела пізнання як зовнішні, так і внутрішні відчуття. Останні, на його думку, є «завжди істинними» [152]. П. Лодій зауважує, «що пізнання абстрактне грунтується на поняттях та точних визначеннях речей; істина ж точних визначень грунтується на началі суперечності, а не на внутрішньому відчутті» [153].

Отже, хоч українським просвітникам було відомо, що джерелом пізнання є відчуття, що поняття — це результат абстрагування з конкретних чуттєвих сприйнять реальних речей та явищ їх загальних ознак, це знання ще не лягло в основу методологічного монізму. У теоретичній філософії Я. Козельського переважає не спроба виводити поняття, ідеї з чуттєвих сприйнять, а стара манера вводити поняття методом дефініцій. Логічний рух в рамках такого методу — це результат сваволі зовні рефлектуючого й наділяючого суще предікатами суб'єкта, а не виразом іманентного розгортання самої суті. Звідси важливим завданням логіки є вироблення методології приписування предикатів суб'єкту судження, яке виступає логічною формою істини.

Загалом логіко-гносеологічний пошук українських просвітників іде в традиційному для європейського Просвітництва руслі аналізу і цілісного виразу позиції індивіда, який самосвідомо орієнтується у світі. На вітчизняному грунті цей пошук ведеться з деїстично-матеріалістичних позицій, що визначило як його досягнення, так і певдачі. Провідною у ньому була тенденція до демократизації теорії пізнання.

3. Філософія Григорія Сковороди

Григорій Савич Сковорода — видатний філософ України XVIII ст., який зробив істотний внесок у розвиток філософської думки та просвітницьких ідей. Сучасник М. І. Новикова, Я. П. Козельського і О. М. Радищева, він відобразив у своїй творчості протест трудящих селянських мас проти кріпосництва. Цей протест став вихідним пунктом філософського осмислення світу, людини, проблем соціальної справедливості та шляхів їх вирішення. Репрезентуючи антифеодальний просвітницький рух на Україні, він пов'язував свободу свого народу з возз'єднанням України з Росією та загальною боротьбою за втілення в життя антикріпосницьких ідеалів.

Незвичайний життєвий шлях Сковороди. Український філософ належав до тих небагатьох мислителів минулого, які вийшли з трудового народу, здобули як на той час значну освіту, однак відмовились служити пануючим класам і вибрали тернистий шлях протестантів проти феодального та буржуазного гніту, шлях народних проповідників, полум'яних шукачів правди й справедливості.

Народився Г. С. Сковорода 3 грудня 1722 р. у с. Чорнухи Лубенського полку на Полтавщині в козацько-селянській сім'ї. Освіту одержав у Києво-Могилянській академії, де навчався з перервами з 1734 по 1753 р. Після завершення освіти Сковорода рішуче відмовився прийняти духовний сан й віддатися служінню церкві. Деякий час він працював домашнім учителем, а з 1759 р. рік викладав (з перервами) у Харківському колегіумі. В цей період він побував у Москві, обійшов усю Слобідську Україну. Востаннє Сковорода повернувся до викладацької діяльності в Харківському колегіумі в 1768 р. Але, не знайшовши спільної мови з офіційними наставниками, він остаточно порвав з колегіумом й вибирає життя мандруючого філософа-проповідника. Протягом 25 років він мандрує селами Лівобережної України й сусідніми областями Росії, пише свої філософські діалоги, усно й письмово розповсюджує просвітницькі ідеї в народі. Помер Сковорода 9 листопада 1794 р. у с. Іванівка (нині село Сковородинівка Золочівського району Харківської області).

Сковорода користувався величезною повагою і популярністю серед найширших верств трудового народу. Його високу худорляву постать у незмінній свитині знали мало не скрізь на Лівобережжі. Філософські трактати Сковороди лише певною мірою відображають ту величезну просвітницьку роботу, яку мандрівний мудрець провадив усно. Філософія Сковороди була органічно пов'язана із світоглядом і світовідчуттям найширших трудящих мас, була справді народною філософією. Праці Сковороди переписувались і любовно зберігалися, списки ці розповсюджувалися далеко за межі Росії. Сковорода поєднав професійну філософію з величезним духовним багатством трудового народу, він залишив глибокий слід у народній свідомості й демократичній культурі.

На своїй могилі Сковорода просив написати: «Світ ловив мене, та не спіймав». Цей вислів свідчить про бунтарський дух філософа, неприйняття та рішуче заперечення ним існуючої соціальної дійсності, хоча це заперечення часто мало релігійну форму. Світ, про який тут ідеться,— це не природний світ, космос, а світ суспільного життя, соціальних відносин. Саме про цей світ Сковорода писав: «Мыр [154] же есть море потопляющихся, страна моровою язвою прокаженных, ограда лютых львов, острог плѣненных, торжище блудников, удица сластолюбная, пещь, распаляющая похоти, пир бѣснующихся, лик и хоровод няно-сумозбродных, и не истрезвлятся, дондеже изпурятся, кратко сказать, слѣпцы за слѣпцем в бездну грядуще» [155].

Буржуазні дослідники творчості Сковороди доклали немало зусиль, щоб довести, ніби, згідно з його вченням, суспільне зло не має конкретних соціально-класових носіїв. Але їх твердження суперечать усьому духові філософії Сковороди. Світом зла, на його думку, є насамперед світ «панства», дворів та садиб поміщиків, які мислитель називає «кублом обманів і злочинів» [156]. Так само негативно ставився він і до царизму, який філософ іменує опорою світу зла:

> О мире! Мір безсовѣстный!
> Надежда твоя в царях!
> Мнишь, что сей брег безнавѣтный!
> Вихрь развѣет сей прах [157].

Але особливо пристрасно Сковорода критикує світ користолюбного приватного інтересу, «сребролюбства», здирства. Викриваючи цей світ, він писав: «...Корень всѣм злым есть сребролюбіе, отсюда выросли тяжбы, войны, отравы, убійства, воровскіе монеты, затѣи, вражды, неудачи, печали, отчаянія, страстныя піанства, саморучные убійства» [158].

Таким чином, світ зла у Сковороди досить конкретний: його носії — глитаї, здирники, пани й царі. Саме цей світ він мав на увазі, коли говорив: «Світ ловив мене, та не спіймав».

Проте його ідею «втечі» від світу не можна розуміти як проповідь бездіяльності, як втечу від боротьби зі злом. «Ні про що не турбуватися, ні за що не переживати — значить не жити, а бути мерт-

---

[150] *Гельвеций К.* О человеке // Соч. : В 2 т.— М., 1973.— Т. 2.— С. 103.

[151] *Козельский Я. П.* Философические предложения.— С. 442.

[152] Там же.

[153] *Лодий П.* Логическія наставленія.— С. 375.

[154] Сковорода часто вживає термін «мыр» для позначення світу речей (natura) і соціального світу. Під словом «мир» він деколи мав на увазі лише стан спокою, гармонії між людьми та країнами («рах»).

[155] *Сковорода Г.* Благодарный Эродій // Повне зібр. творів : В 2 т.— К., 1973.— Т. 2.— С. 108.

[156] *Сковорода Г.* До М. Ковалинського // Там же.— С. 350.

[157] *Сковорода Г.* Сад божественных пѣсней : Пѣснь 20-я // Там же.— Т. 1.— С. 77—78.

[158] *Сковорода Г.* До Осипа Юрійовича (Сошальського) // Там же.— Т. 2.— С. 402.

вим, адже турботи — рух душі, а життя — це рух» [159].

За своїм ідеологічним змістом погляди Сковороди були близькі до поглядів сучасних йому буржуазних просвітників. Його філософське вчення об'єктивно служило інтересам прихильників утвердження буржуазного ладу. Водночас Сковорода засуджував, хоч і з морально-етичних позицій, порядки не тільки феодального суспільства, а й ранньобуржуазного. Органічно чужим для нього було визнання за приватними інтересами ролі ведучого морального двигуна людських поступків, що було притаманним буржуазним просвітителям XVIII ст. Сковорода повставав проти різних сил соціального відчуження людини і в першу чергу проти влади речей, багатства, наруги над прагненням особи до «сродної» праці, яка б відповідала нахилам особи. В понятті світу зла мислитель абстрактно виражає сутність експлуататорських приватновласницьких відносин, характеризуючи останні як світ морального розбещення, влади речей, користолюбних інтересів, розпусти, пожадливості, духовного спустошення.

Як за своїм соціальним походженням, так і за ідеологією та виразом класових інтересів Сковорода — селянський просвітник. Його світогляд та вчення відобразили і сильні і слабі сторони соціальних поривів і умонастроїв тогочасного трудящого селянства.

В історії України XVIII ст.— період поглиблення процесу соціально-класових розшарувань, інтенсивного розвитку первісного капіталістичного нагромадження та феодально-кріпосницьких відносин. Формується нове дворянство — вихідці з розбагатілої козацько-старшинської верхівки. Трудящі козацько-селянські маси піддаються подвійному гнобленню, яке є наслідком первісного капіталістичного нагромадження і жорстокого покріпачення. Поглиблення соціального гніту на Україні, як і в усій Російській імперії, викликало широкий революційний рух трудящих проти царизму, справжню селянську війну. Сковорода жив у час, коли усю країну сколихнули повстання під проводом Пугачова, гайдамацький рух, повстання народів Поволжя. Серед трудового селянства та козацтва широко зростає дух протесту, морального осуду кріпосницьких і буржуазних порядків та їх носіїв — сільських і міських мироїдів, козацько-старшинської знаті, нового дворянства. У свідомості селянсько-козацьких низів первісно капіталістичне нагромадження з породженою ним владою багатства та подальше покріпачення сприймались як загальне нещастя, розклад істинно людського світу, як неприйнятний світ. Це й знайшло своє відображення в філософії Сковороди, котрий ще на самому початку свого творчого шляху проголосив: «А мой жребій з голяками».

Григорій Сковорода у своєму вченні головну увагу приділяв філософсько-етичній проблематиці, а саму філософію розумів як науку про людське щастя і тому як спосіб самосвідомості й самовизначення себе в світі. Сутність людського щастя, сенс людського буття, шляхи досягнення блаженства в реальному, «земному» житті — головна й визначальна тема всіх творів Сковороди. Проте це зовсім не означає, що Сковорода не надавав значення гносеологічним та логічним аспектам філософії. Філософія, на його думку, повинна «вчити людському щастю», навчаючи і просвітлюючи людський дух та людський розум. Вона «устремляет весь круг дѣл своих на тот конец, чтоб дать жизнь духу нашему, благородство сердцу, *свѣтлость мыслям, яко главѣ всего*» [160] (курс. наш.— *В. Ш.*).

Постановка й вирішення етичної проблематики в творах Сковороди спиралась на ретельно розроблену загальнофілософську концепцію світу та людини, в якій знайшло відображення його ставлення до основного питання філософії.

Світогляд Сковороди має чітко виражений пантеїстичний характер. За його поглядами, немає бога як всемогутньої духовної сутності, яка стоїть над світом, над природою, над людьми. Бог усередині всього, всюди і ніде зокрема. Він — істинна природа в природі, тварина в тварині, людина в людині. Він — закон, глас сущого. Обгрунтовуючи думку, що істинним богом є природа. Сковорода пише: «Бог, природа и Міперва есть то же» [161]. А що ж таке природа? «Она называется натурою потому, что все наружу происходящее, или раждаемое от тайных неограниченных ея нѣдр, как от всеобщей матери чрева, временное свое имѣет начало. А понеже сія мати, раждая, ни от кого не принимает, но сама собою раждает, называется и отцом, и началом, ни начала, ни конца не имущим, ни от мѣста, ни от времени не зависящим» [162].

Така інтерпретація природи як бога свідчить про те, що пантеїзм Сковороди мав тенденцію до переходу в матеріалізм. Це особливо виразно помітно у критиці біблійських міфів про бога як творця світу. Про ці міфи Сковорода писав: «Един точію младенческій разум сказать может, будь-то мыра, великаго сего ідола і Голіафа, когда-то не бывало или не будет» [163].

Пантеїзм Сковороди, утвердження ідеї вічності матеріального світу в історичних умовах України XVIII ст. було важливим етапом у розвиткові матеріалістичних тенденцій у філософській думці, в боротьбі за визволення її від засилля теології.

Але ми відійшли б від історичної правди, якби пантеїзм Сковороди і його твердження про вічність матеріального світу вважали б виразом матеріалістичної позиції у розв'язанні основного питання філософії. Філософія Сковороди внутрішньо суперечлива, і ця суперечливість відображає особливості світосприйняття трудового селянства XVIII ст., до якого належав і інтереси якого відстоював у своїй творчості український просвітитель. Цим пояснюються і характер його пантеїзму і явна данина теології та містиці. Сковорода ще далекий від матеріалізму. Вважаючи матерію вічною, він не бачить її субстанційної ознаки causa sui, причини самої себе. Матерія вічна не внаслідок того, що вона у своєму бутті визначається лише сама собою, а тому, що вона є «тінню», неодмінним корелятом вічної, «нетлінної» духовної субстанції, «невидимої натури» бога. «А что ж есть бог, если не вѣчная глава и тайный закон в тварях?..» [164] В іншому місці він пише: «...Самая пружина и существо есть мысль. Мысль есть невидная глава языка, сѣмя делу, корень тѣлу» [165]. Це, безумовно, ідеалізм, але ідеалізм пантеїстичного характеру, суперечливий за своїм змістом. Сковорода ще визнає первинність внутрішньої духовної «божественної» природи всього матеріального, але вже стверджує ідею вічності, безграничності й нестворености матеріального світу, обгрунтовує його субстанційну єдність, а бога все частіше трактує як внутрішню закономірність всього сущого. Природа є першопричина всього і саморушна пружина. Такий «бог» є досить близький до «бога» Спінози.

Єдність духовного і матеріального Сковорода намагається охарактеризувати категоріями вічного і минущого, безконечного і конечного, загального й одиничного. У зв'язку з цим він висловлює глибокі діалектичні думки. Зокрема, піддаючи критиці уявлення про конечність світу, філософ зауважує: «Если ж мнѣ скажеш, что внѣшній мір сей в каких-то мѣстах и временах кончится, имѣя положенный себѣ предѣл, и я скажу, что кончится, спрѣчь начинается... одного мѣста граница есть она же и дверь, открывающая поле новых пространностей, и тогда ж зачинается цыпліонок, когда портится яйцо» [166]. В цілому мисленню Сковороди властиве прагнення до знаходження єдності протилежностей. Наприклад, «мір в мірѣ есть то вѣчность в тлѣни, жизнь в смерти, востаніе во снѣ, свѣт во тмѣ, во лжѣ истина, в плачѣ радость, в отчаяніи надежда» [167].

Глибоко діалектичні положення і здога-

---

[159] Сковорода Г. До М. Ковалинського // Там же.— С. 350.

[160] *Ковалинський М. І.* Жизнь Григорія Сковороди // Там же.— С. 465.

[161] *Сковорода Г.* Басни Харьковскія // Там же.— Т. 1.— С. 118.

[162] *Сковорода Г.* Разговор пяти путников о истинном щастіи в жизни (Разговор дружескій о душевном мирѣ) // Там же.— С. 329.

[163] *Сковорода Г.* Діалог. Имя ему — Потоп зміин // Там же.— Т. 2.— С. 148.

[164] *Сковорода Г.* Разговор, называемый алфавит, или букварь мира // Там же.— Т. 1.— С. 414.

[165] Там же.— С. 432.

[166] *Сковорода Г.* Книжечка, называемая Silenus alcibiadis, сирѣчь икона Алківіадская // Там же.— Т. 2.— С. 14.

[167] Там же.

ди містяться в теорії пізнання Сковороди. До них належать передусім положення про досвід як основу пізнання. «Опыт,— писав філософ,— есть отец искусству, вѣдѣнію и привычкѣ. Отсюду родилися всѣ науки, и книги, и хитрости» [168].

В теоретико-пізнавальному аспекті співвідношення духовного і матеріального Сковорода розглядає як співвідношення сутності й видимості. Причому сутність він розуміє як щось трансцендентне, потойбічне відносно видимості. Остання — лише «тінь» сутності.

Співвідношення матеріального та духовного Сковорода розглядає і в морально-етичному аспекті. Духовне і матеріальне, на його думку,— це два протилежних фактори — добро і зло. В проекції на відношення добра і зла матеріальне та духовне в філософії Сковороди набувають достатньої незалежності, яка дає підстави говорити про певні риси дуалізму, або дуалістичні тенденції у світогляді просвітителя. Проте роль цього слабо вираженого дуалізму не слід перебільшувати. Визначальним у філософії Сковороди є її пантеїстична сутність, яка і становить теоретичну основу його концепції людини.

За вченням Сковороди, існують три світи: «макрокосм» — безграничний всесвіт, «мікрокосм» — людина та символічний світ — «біблія». Кожен із цих світів має внутрішню, духовну, та зовнішню, матеріальну природу. Внутрішнє, духовне є дійсним богом. Це стосується всіх трьох світів, у тому числі й «мікрокосму» — людини.

Істинною людиною в людині є бог. Звідси визначення Сковородою мудрості як богослов'я: «Познай себя, познай бога в себе и чти в другом истинного человека как бога». В цьому аспекті пантеїзм Сковороди — це своєрідний «гомотеїзм». Природу, яку необхідно пізнавати відповідно до вимоги «пізнай себе», він проголошує богом. «Развѣ чаешь,— пише він,— сыскать рай внѣ бога, а бога внѣ души твоей? Щастіе твое и мир твой, и рай твой, и бог твой внутръ тебе есть... С природою жить и с богом быть есть то же...» [169] Згідно з християнською ідеологією Сковорода вважав, що істинно людське, «високоморальне в людині визначається не її тілесною організацією, а духовним світом, не «плоттю», а духом. Тому «істинна» людина — це не її тіло, а її дух, свідомість, воля, світ внутрішніх переконань. Саме вони і виступають богом у людині. «Один труд в обоих сих — познать себе и уразумѣть бога, познать и уразумѣть точнаго человѣка, весь труд и обман от его тѣни, на которой всѣ останавливаемся. А видь истинный человѣк и бог есть тожде» [170]. Таке боговитлумачення вело до твердження, що бог повинен бути предметом не віри, не поклоніння, а пізнання. Тому для Сковороди не мало значення, як його назвати: богом, природою чи мудрістю.

У своїх творах Сковорода дуже часто звертається до Біблії, цитує її. Однак немає більш презирливих епітетів, ніж ті, якими він її характеризує. «Сей седмиглавный дракон (бібліа), вод горких хлябы изблевая, весь свой шар земный покрыл суевѣріем. Оно не иное что есть, как безразумное, но будьто богом осуществованное и защищаемое разумѣніе» [171]. «Знай, что біблію читать и ложь его щитать есть то же» [172]. За Сковородою, все, про що йдеться у Біблії (створення богом світу і т. д.), є вигадкою, неправдою, якщо його розуміти як таке, що відноситься до дійсного світу: «Сие в нашем великом мирѣ есть небыль» [173]. Суть Біблії, на думку Сковороди, в іншому — в прихованій за символічною формою істині про духовні людські цінності. «Біблія есть ложь, и буйство божіе не в том, чтоб лжи нас научала, но только во лжѣ напечатлѣла слѣды и стези, полающій ум возводящія к превыспреннѣй истине...» [174] У Біблії, «в сих

[168] *Сковорода Г.* Басни Харьковскія // Там же.— Т. 1.— С. 117.

[169] *Сковорода Г.* Разговор, называемый алфавит, или букварь мира // Там же.— Т. 1.— С. 421.

[170] *Сковорода Г.* Наркісс. Разлагол о том: узнай себе // Там же.— Т. 1.— С. 172.

[171] *Сковорода Г.* Икона Алківіадская // Там же.— Т. 2.— С. 7—8.

[172] *Сковорода Г.* Діалог. Имя ему — Потоп зміин // Там же.— С. 149.

[173] Там же.— С. 143.

[174] *Сковорода Г.* Икона Алківіадская // Там же.— С. 9.

враках, как в шелухѣ, закрылось сѣмя истины» [175]. У чому воно полягає? У своєму найскладнішому творі «Жена Лотова», присвяченому «символічній» інтерпретації Біблії (і тому не позбавленому значних містичних нашарувань), Сковорода намагається виявити нібито прихований в біблійських текстах ідеал людських взаємин, які встановлюються між людьми в їх істинній духовній сутності, тобто без згубного впливу «плоті». У такій інтерпретації Біблія набувала значення своєрідного «третього світу» (поряд з об'єктивним «макросвітом» і людиною — «мікросвітом»).

Буржуазні дослідники філософської спадщини Сковороди, спекулюючи на деяких елементах містики в його інтерпретації Біблії як «третього світу», часто представляють філософську позицію мислителя як ірраціоналістичну. При цьому використовується і суперечливе ставлення Сковороди до розповсюджених в його часи поглядів на природничонаукове пізнання як панацею від соціального зла. В дійсності Сковорода не заперечував значення наук для розвитку суспільства, але віддавав перевагу людинознавству та його просвітительському впливові на суспільство. Соціальний прогрес він ставив у залежність не від пізнання зовнішньої природи, а від пізнання і вдосконалення духовних потенцій людини, її здібностей. «Я наук не хулю,— писав він,— и самое послѣднѣе ремесло хвалю; одно то хулы достойно, что, на их надѣясь, пренебрегаем верховнѣйшую науку, до которой всякому вѣку, странѣ и статьи, полу и возрасту для того оттворена дверь, что щастіе всѣм без выбора есть нужное, чего, кромѣ ея, ни о какой наукеѣ сказать не можно» [176].

Сковорода не заперечує ролі і значення наукового і технічного прогресу, а відмічає недостатність цього прогресу для людського щастя, вважаючи більш важливою для досягнення останнього науку (саме науку) про людину, про умови і способи досягнення її щастя. На думку Сковороди, люди повинні пізнати самих себе, свої здібності і виробити відповідний до своєї природи спосіб життя.

В чому ж вбачав філософ цей дійсно людський, такий, що відповідає природі, спосіб життя? У розв'язанні даного питання особливий інтерес становить його концепція «сродної» праці як дійсно людського способу життєдіяльності, самоутвердження особи.

Сковорода чи не перший в Росії у XVIII ст. висунув просвітительську ідею перетворення праці із засобу існування в найпершу життєву потребу і найвищу насолоду. Ця ідея насправді «червоною ниткою» проходить через усі його філософські діалоги й «Байки харьковские». Споживання матеріальних благ, насолоду ними Сковорода не вважає основою людського щастя. Найвищу насолоду і справжнє щастя приносить людині праця за покликанням, яка відповідає вродженим нахилам,— «сродна» праця. «Прибыль не есть увеселеніе, но исполненіе нужности тѣлесныя, а если увеселеніе, то не внутреннее; родное же увеселеніе сердечное обитает в дѣланіи сродном. Тѣм оно слаже, чем сроднѣе. Если бы блаженство в изобиліи жило, то мало ли изобильных?.. Изобиліем снабдѣвается одно точію тѣло, а душу веселит сродное дѣланіе» [177].

Сковорода був глибоко переконаний у тому, що кожна людина має природний нахил до певної праці, який може зробити її справді щасливою. «Всѣ мы не ко всему, а к сему (до чогось конкретного.— *В. Ш.*) всяк добрый человѣк родился» [178]. Працю за природними нахилами і обдарованістю — бажана, її виконують з охотою, з насолодою. «Откуду же уродится труд, если нѣт охоты и усердія? Гдѣ ж возмеш охоту без природы? Природа есть первоначальная всему причина и самодвижущаяся пружина. Она есть мать охоты... Кратко сказать, *природа* запаляет к дѣлу и укрепляет в трудѣ, делая труд сладким» [179]. В «сродній» праці інтерес спря-

[175] Там же.— С. 10.

[176] *Сковорода Г.* Разговор пяти путников о истинном щастіи в жизни // Там же.— Т. 1.— С. 337.

[177] *Сковорода Г.* Разговор, называемый алфавит, или букварь мира // Там же.— С. 430.

[178] *Сковорода Г.* Басни Харьковскія // Там же.— С. 120.

[179] *Сковорода Г.* Разговор, называемый алфавит, или букварь мира // Там же.— С. 417—418.

мований не на результат її, а на процес, не на матеріальні блага, а на саму працю. «Труд есть живый и неусыпный всей машины ход потоль, поколь породит совершенное дѣло, сплѣтающее творцу своему вѣнец радости» [180]. «Природному охотнику больше веселія приносит самая ловля и труд, нежели поставленный на стол жареный заяц» [181]. «Несродна» праця, тобто праця, до якої «не лежить серце», яка нав'язується ззовні, до якої примушують, є джерелом глибокого нещастя. «Коликое мученіе — трудиться в несродном дѣлѣ? Самое пиршество без охоты тяжелое» [182]. Те, до чого людина не має природних нахилів, дається їй важко, і навпаки. З цього приводу Сковорода часто повторював вислів Епікура: «Благодарение блаженной натуре, что нужное сделала нетрудным, а трудное — непужным». В «сродній» справі все потрібне — не тяжке, а все тяжке — не потрібне.

«Сродності» і «несродності» праці Сковорода надавав великого соціального значення. Причиною всього нерозумного, спотвореного в суспільному житті він вважав працю без покликання, працю з необхідності, примусову або працю з метою збагачення. Тому, осуджуючи соціальні вади суспільства, він закликав не до революційної зміни існуючого соціального поділу праці, а до його морального вдосконалення шляхом подолання «несродності» праці в усіх сферах суспільної діяльності. «Несродна» праця — основне джерело всіх суспільних бід. «Кто умерщвляет науки и художества? — Несродность.— Кто обезчестил чин священничій и монашескій? — Несродность. Она каждому званію внутреннѣйшій яд и убійца. «Учителю, иду по тебѣ». Иди лучше паши землю или посни оружіе, отправляй купеческое дѣло или художество твое. Дѣлай то, к чему рожден, будь справедливый и миролюбный гражданин...» [183]

Як просвітитель, Сковорода вважав, що ідеальним є таке суспільство, в якому кожен реалізує свої природні задатки в «сродній» праці, одержуючи від неї насолоду. Природні задатки можуть бути втілені в життя за допомогою освіти. Кожен повинен пізнати себе, свої природні нахили і здібності. Тому він проголошує самопізнання універсальним способом перебудови світу. Філософ вважав, що щастя доступне всім і кожному, бо природа нікого не обділила. Слід лише відвернути свою увагу від згубної хтивості й пізнати в собі «справжню людину», усвідомити, «до чого вона народжена», знайти своє покликання і щастя в «сродній» праці, і тоді «потрібне стане не тяжким, а тяжке — не потрібним».

Утопізм цих уявлень і сподівань Сковороди незаперечний, бо в класово-антагоністичному суспільстві вибір «сродної» праці визначається соціальним, класовим станом усіх і кожного, суспільний поділ праці тут нав'язується індивідам іззовні як стихійна сила, і за цих умов домінуючою виступає саме «несродна», відчужена праця. Але цього Сковорода не розумів, та й не міг зрозуміти в ту епоху.

Сковорода був переконаний, що найвищу насолоду й найглибше щастя «сродна» праця приносить тоді, коли вона є моментом, частиною загальної суспільної праці. Він писав: «Щаслив, кто сопряг сродную себѣ частную должность с общею. Сія есть истинная жизнь» [184]. «Несродна» праця, тобто праця, до якої «не лежить серце», яка нав'язується ззовні, до якої змушують, на думку Сковороди, є джерелом глибокого нещастя, причиною всіх суспільних вад.

Визнаючи природні обдарування основою «сродної» праці, Сковорода надавав серйозного значення навчанню, практичному оволодінню видом діяльності. В одній із своїх байок він зазначав: «...Как практика без сродности есть бездѣлная, так сродность трудолюбіем утверждается. Что ползы знать, каким образом дѣлается дѣло, если ты к тому не приобык?.. Наука и привычка есть то же. Она не в знаніи живет, но в дѣланіи» [185]. В концепції «спорідненої» праці Сковороди відображено ту історичну обставину, що з найдавніших часів праця приносила людям насолоду, якщо вона була реалізацією обдарувань, таланту, була творчістю. Для творця його захоплення — вища насолода, все інше — засіб. І Сковорода часто посилався на вислів давніх: «Живу не для того, щоб їсти, а їм для того, щоб жити».

За історичних умов XVIII ст. Сковорода не міг піднятися до розуміння матеріально-практичної зумовленості суспільного розподілу праці та його опосередкованості відносинами власності і тому намагався проектувати його на «природні» властивості людини. З цієї причини його критика соціальних вад суспільства направлена не на революційну зміну існуючого соціального розподілу праці, а на його моральне вдосконалення шляхом подолання «неспорідненої» праці в усіх сферах суспільної життєдіяльності. В цьому історична обмеженість поглядів Сковороди. Але головний пафос його критики «неспорідненої» праці направлено проти паразитизму пануючих класів, перетворення людської діяльності на спосіб наживи, задоволення егоїстичних, «плотських» інтересів. Сковорода — один із перших великих критиків буржуазно-міщанського споживацького підходу до життя, з його культом речей і плотських потреб. «Живут,— писав він,— на земли, ничего не помышляющіи, кромѣ обогатиться, наѣстись, напитись, одѣтись... В сердцѣ их худое сѣмя, плодоприносящое желчь і зміин яд, убивающый душу» [186].

Значним досягненням Сковороди є перенесення центру ваги із сфери споживання і споживацьких інтересів у сферу продуктивної діяльності людини, праці, ствердження думки, що головним у людському житті є не споживання, а праця, висунення й обгрунтування ідеї про те, що справді людським способом життя є «спорідненa» праця — і потреба, і вища насолода.

Певний філософський інтерес становить учення Сковороди про третій, символічний світ (Біблію), який він інтерпретує як світ дійсно людських відносин і намагається шляхом такого символічного аналізу Біблії сформулювати суспільний ідеал.

Так виникла ідея «горней республіки» — інтерпретація Біблії як символічного світу, дійсною сутністю якого є образ ідеальних відносин між людьми, що будуються відповідно до їх духовної природи і дійсно людських прагнень та інтересів. У цьому «новому світі», країні і царстві любові, не може бути «ні старості, ні статі», оскільки в ньому немає місця для всього «плотського». «Горній» світ будується згідно з такими началами: любові, «спільності всього» («все там спільне»), рівності. Він протилежність світу зла. З погляду Сковороди, це не той потойбічний світ, куди потрапляють після смерті (про такий потойбічний світ у Сковороди взагалі не йдеться), а ідеальний, високоморальний світ, який служить ідеальним образом дійсно людського способу життя. Він підпорядковується космічним (божественним) настановам і тому незалежний від людини — «от человека сие невозможно».

Ідеї «Горнего Иерусалима» — любов, рівність, спільність власності («все спільне»), республіка — це моральні імперативи, якими слід керуватися як божественними, або, що для Сковороди одне й те саме,— природними настановами.

У творах Сковороди важко знайти пряму критику приватновласницьких відносин, він акцентував увагу на викритті соціальних хиб цих відносин — духу корисливості, наживи, сріблолюбства, стяжательства та ін. Моральним імперативом людської поведінки, який протистоїть духові корисливості й наживи, він вважав принцип спільності всього, любові та рівності. Сковорода ратував «за бідність» («мой жребій с голяками»). Своєрідний апофеоз бідності в його творах не можна витлумачувати як проповідь аскетизму. Сковорода — ворог аскетизму. Його принцип — «нічого надміру» [187]. «Подлинно всякой род пищы и питія полезен и добр есть, но разсуждать надобно время, мѣсто, меру и персону» [188]. Однак не їжа і одяг головне. З цим пов'язане своєрідне розуміння Сковородою бідності. Бідність — не

---

[160] Там же.— С. 418.
[161] Там же.— С. 430.
[162] Там же.— С. 428.
[163] Там же.— С. 444.

[184] *Сковорода Г.* Басни Харьковскія // Там же.— С. 120.
[185] Там же.— С. 113.

[186] *Сковорода Г.* До Я. І. Долганського // Там же.— Т. 2.— С. 394.

[187] *Сковорода Г.* До М. Ковалинського // Там же.— С. 281.
[188] *Сковорода Г.* До Василя Максимовича // Там же.— С. 389.

нужда, не голод, не злидарство, а відмова від збагачення, від самого прагнення до збагачення, панства. Бідність — це свобода від влади речей, багатства, приватної власності. В цьому полягає суть девізу Сковороди — «мой жребій с голяками».

Отже, філософська концепція Сковороди з точки зору її історичного місця в розвитку філософської думки, незважаючи на свою обмеженість і релігійно-філософську оболонку, стала одним із перших уявлень про вільну працю як засіб досягнення людського щастя, вищого блаженства, насолоди «дійсно людським в людському житті».

В загальній формі думка про наслідування «природі» іде від Епікура, і Сковорода любив повторювати його вислів про природовідповідність. Але Сковорода розумів це по-іншому, ніж Епікур та Ж.-Ж. Руссо. Він визнавав, що жити відповідно до природи означає не просто наслідувати природним даним, а реалізувати свою «сродность» до певного виду праці в загальній «системі» трудової діяльності суспільства. Знайти себе — в цьому сенс буття людини. І в цьому суть філософії Сковороди.

Творчий доробок Григорія Сковороди увійшов до скарбниці, яка зберігалась і розвивалась передовими, прогресивними діячами вітчизняної культури. Продовжувачами прогресивних традицій Сковороди були І. Котляревський, Т. Шевченко, І. Франко, які глибоко вивчали його твори. Велику увагу Сковороді приділяли визначні діячі російської культури К. Рилєєв, М. Лєсков, Л. Толстой. Глибокий демократизм, щире співчуття і любов до простої трудової людини, жагуча ненависть до деспотизму і гноблення, палке жадання свободи, щастя трудящих, «проповідь життєрадісної гуманності» (І. Франко) — ось що привертало увагу кращих діячів вітчизняної культури до творчості Сковороди.

4. Релігійно-містичні концепції. Масонство

Передові ідеї просвітницької філософії, що ширились на Україні в кінці XVIII — на початку XIX ст., натрапляли на опір з боку реакційних сил країни. У сфері філософського життя це знаходить своє відображення в активізації зусиль для пропаганди релігійно-містичних філософських концепцій, які спрямовувались проти ідей матеріалізму, атеїзму, прагнули теоретично обгрунтувати необхідність для Росії, в тому числі й України, самодержавства і кріпосництва.

Щоб перешкодити розвитку прогресивної думки, утворюються різні релігійно-містичні товариства, які акумулювали наукові і культурні сили країни, спрямовуючи їх діяльність у напрямку, який відповідав інтересам консервативних, самодержавно-кріпосницьких сил. До числа чи не найближчих до позиції офіціозу організацій, які мали вплив і на кола реакційного дворянства України, належить «Біблійське товариство», яке було створене 1812 р. у Петербурзі за ініціативою імператора Олександра I. Незабаром у багатьох містах країни створюються відділення «Товариства». На Україні такі відділення існували в Києві, Харкові, Полтаві, Чернігові та інших містах. Президентом «Біблійського товариства» став член синоду, голова цензурного комітету, міністр духовних справ і народної освіти О. М. Голіцин. За задумом «Товариство» мало служити перепоною до поширення в країні «вредоносних» ідей, сприяти ствердженню у свідомості народних мас релігійного світогляду. Серед відділень «Товариства» важлива роль відводилась київському, яке було відкрите 1817 р. Київ як традиційний релігійний центр Росії був одним із головних осередків публікації і поширення церковної літератури, яка викладала початки канонізованої теософської доктрини.

Але в умовах нездоланного розвитку прогресивної суспільної думки, кризи, яку переживає в розглядуваний період реакційна ідеологія, цей інститут релігійно-містичної думки виявився неспроможним виконати покладені на нього завдання. Діяльність «Товариства» призводила подекуди до результатів, прямо протилежних задумові його організаторів. Багато книжок, що перекладались та видавались під егідою «Товариства», викликали сумніви щодо відповідності їх канонам «священного писання». Зокрема, так звані «Наукові читання», що влаштовувались «Товариством», перідко використовувались прогресивно мислячими діячами як легальна трибуна.

З метою відвернути передових представників суспільної думки від «згубних» ідей, «Товариство» залучає багатьох із них до орбіти своєї діяльності. Але, як правило, в результаті в програші виявлялось «Товариство», що перетворювалось на трибуну проголошення передових філософських ідей. Характерним щодо цього є факт обрання віце-президентом київського відділення «Товариства» відомого ідеолога декабризму М. Ф. Орлова.

В серпні 1819 р. на засіданні відділення він виголосив промову, в якій стверджувалось, що християнський закон, «що виник серед руїн давньої освіти», лише «відновив забуту моральність». Але така теза прямо суперечила ідеї про християнство як єдине джерело «істинної» моральності. Всупереч канонізованому погляду М. Ф. Орлов, йдучи слідом за Ж.-Ж. Руссо, твердив, що моральність вроджена якість «природної людини», а не результат християнського виховання. Пафос промови спрямовувався на викриття аморальних реакційних сил тогочасного суспільства, до яких Орлов зараховує ворогів освіти і прогресу. Їх, як стверджував доповідач, єднає з реакціонерами всіх часів і народів спільність антигуманних моральних настанов, якими вони керуються у своїх діях. «Любителі не древності, а старовини, не доброчесності, а тільки звичаїв батьків наших, хулителі всіх нових винаходів, вороги світла і стражі пітьми, вони є справжньою галуззю варварства середніх віків. У Франції вони чинять опір вільнодумству і введенню представницького управління; в Німеччині вони захищають залишки феодальних прав; в Іспанії вони торжествують, і кожний з них приносить радісно своє злиденне поліно для спорудження багать інквізиції» [189].

Промова в рукописних екземплярах поширювалась в багатьох містах України й Росії. Вона радо була зустрінута представниками тогочасної прогресивної суспільної думки. П. А. Вяземський у листі до О. І. Тургенєва дивувався, як «дали йому київські чорнокнижники читати це». Він вихваляв М. Ф. Орлова за те, що той «вдало відкараскався ...від церковного пустослів'я» [190].

Не дивно, що незабаром за ініціативою адмірала О. С. Шишкова, який замінив Голіцина на посаді міністра освіти, діяльність «Біблійського товариства» була припинена. Сам О. С. Шишков, який доклав немало сил у боротьбу з «вільнодумством», змушений був визнати своє повне безсилля. «Чи дивно,— згадував він,— що при такій схильності умів багато дивились на мене як на людину дивну, яка намагається долонею своєї руки спинити швидку течію потоку» [191].

Зростаюча криза офіційної самодержавно-кріпосницької ідеології породжує опозицію з боку найбільш консервативних сил тогочасного суспільства. Їх умонастрою відповідає діяльність масонських організацій, які активно функціонують й на Україні.

Зародившись в Англії напочатку XVIII ст., масонство швидко поширилось по всій Європі як вираз дворянської опозиції в період кризи феодальних суспільних відносин. Невиразність ідеалів, які обстоювало масонство, прагнучи здійснити об'єднання людей на засадах братерства, любові, рівності і взаємодопомоги, зумовила досить строкатий склад їхньої програми, в якій ідеї буржуазного антиклерикалізму поєднувались з елементами релігійного містицизму [192]. Заперечуючи церковну догматику і культ, масони відводили богові роль «великого архітектора всесвіту», що наближає їх до позиції деїзму.

Спочатку масонський рух мав буржуазне спрямування, що зумовило участь у ньому багатьох представників європейського Просвітництва середини XVIII ст., які прагнули з допомогою масонства утворити всесвітню організацію з метою «мирного об'єднання людства в релігійному

[189] Сборник Русского исторического общества.— Спб., 1891.— Т. 78.— С. 524.

[190] Цит. за: Декабристы и русская культура.— М., 1976.— С. 51.

[191] Там же.— С. 4.

[192] *Плеханов Г. В.* История русской общественной мысли // Соч.— М. ; Л., 1925.— Т. 27.— С. 263.

братерстві» [193]. Але згодом масонський рух набирає все більш аристократичного характеру, в його ідеології зростає питома вага елементів релігійного містицизму. Виступаючи проти матеріалізму та атеїзму, масонство, особливо в його найбільш консервативних модифікаціях (розенкрейцери в Німеччині, мартиністи (послідовники Сен-Мартена), у Франції), стає, за визначенням Г. В. Плеханова, «похмурою й жорстокою реакцією проти просвітництва XVIII ст.» [194].

Аналогічну еволюцію переживає масонський рух у Росії, де перші масонські ложі виникають на початку 30-х років XVIII ст. Протягом 30—70-х років масонство в Росії виступає як одна з форм організації незалежної від уряду опозиції дворянської суспільності, що носила досить строкатий за своїм складом характер — від представників реакційного консервативного дворянства до вихідців з середовища різночинної інтелігенції. Але згодом домінуючим в масонському русі в Росії стає розвиток найбільш містичних його форм — розенкрейцерства і мартинізму.

На Україні перша масонська ложа виникла у Києві 1784 р. Наприкінці XVIII — на початку XIX ст. масонські ложі існували у Харкові, Одесі, Кременчуці, Житомирі, Дубно, Полтаві та інших містах. До масонських лож на Україні входило багато представників дворянської аристократії (предводитель дворянства Київської губернії Ф. Олізар, одеський генерал-губернатор О. Ф. Ланжерон та ін.), офіцери (одна з перших в Росії київська «Ложа бессмертия» була організована російськими офіцерами разом з польськими, що об'єднувались навколо ложі «Великого Сходу»). Активним представником і проповідником масонської ідеології був лікар Обухівської лікарні Г. Еллізен, вихованець Київської духовної академії І. Р. Мартос. Останній після відставки 12 років прожив у келії Києво-Печерської лаври, де писав численні твори, які пропагували містичну ідеологію масонства. Мартос був тісно пов'язаний з одним із провідних російських ідеологів масонства А. Ф. Лабзіним. На Україні бував теоретик російського масонства І. В. Лопухін. Вихованець Київської духовної академії І. С. Гамалея відомий як один із найбільш активних перекладачів російською мовою творів Я. Беме й інших представників містичної, ірраціоналістичної філософії.

Певну роль відіграє у філософському житті на Україні ідеологія масонства.

В філософському плані масонство являло собою тип позацерковного містицизму, який з ідейно-теоретичного боку спирався на творчість представників західноєвропейських ірраціоналістичних течій. Найбільш популярними серед масонів були твори Я. Беме, Й. Масона, Л.-К. Сен-Мартена, Сведенборга та ін. Як уже зазначалось, І. С. Гамалея здійснив переклад 22 творів Якоба Беме. Книга Йоана Масона «Пізнай самого себе», переклад якої було здійснено 1783 р., широко поширювалась у країні. Російський переклад твору Сен-Мартена «Про заблудження й істину» особливо цінували за випади проти французьких матеріалістів XVIII ст. 1815 р. Лабзін перекладає твір німецького містика Юнга Штиллінга «Переможна повість, чи торжество віри християнської», що містила тлумачення апокаліпсису. Досить популярними серед українських масонів були журнали «Утренний свет», «Вечерняя заря», «Покоящийся трудолюбец», «Сионский вестник». Незважаючи на проголошуваний індиферентизм щодо соціально-політичних питань, ідеологічна програма масонів і пов'язане з нею філософське обґрунтування були зразком консервативної соціальної утопії, що спиралась на ірраціоналістичне, релігійно-містичне етичне вчення.

Вихідним положенням для масонів є констатація реально наявних у суспільному житті соціальних суперечностей, що викликають розбрат між окремими громадянами і народами. Це створювало передумови для обмеженої критики масонами окремих проявів соціальної несправедливості, релігійної нетерпимості. Звідси постулюється кінцева мета — утворення всесвітнього братерства людей через мирне об'єднання їх в релігійному союзі. Шлях для досягнення цього «золотого

[193] Там же.
[194] Там же.

віку» на землі — духовне переродження людства, в ім'я чого й створюється всесвітня таємна організація, яка покликана звільнити людство від ворожнечі, що панує зараз, замінивши її принципом «любові — душі всея природи» [195].

Шукаючи засоби досягнення соціального ідеалу, масони відкидають два «хибних», «невірних» шляхи — революцію і просвітительську програму поширення наукових знань.

На їх думку, революція неприйнятна, оскільки спрямовується проти соціально-економічної нерівності, яка панує в суспільстві. Проте така постановка питання з точки зору масонів хибна, виходячи з таких двох міркувань. По-перше, «істинна» рівність, за масонами, до встановлення якої слід прагнути,— не в «громадянському суспільстві», а в сфері моральності. По-друге, «моральна рівність» аж ніяк не передбачає встановлення рівності «громадянської». Вона цілком може співіснувати з класовими, становими, майновими відмінностями, що наявні в суспільстві. Раб і в кайданах рабства може бути «вільним духом». Більше того, спроби встановити громадянську рівність були шкідливими не лише тому, що відволікали від «головної» мети — «морального переродження». Така діяльність розцінювалась як безперспективна, оскільки, на думку масонів, громадянська нерівність є одвічною й незмінною ознакою людського суспільства. Люди рівні між собою, згідно з масонською доктриною, лише за народженням й смертю. Шлях, який пролягає між цими точками людського земного буття, не знає рівності громадянської. Оскільки на землі ніколи не можуть стати всі рівними, то кожний повинен бути задоволений тією долею, яку послало тому «провидіння», і «за своїм становищем взаємосприяти загальному благу й щастю» [196]. На цьому грунті масони пропонують програму діяльності різних верств населення, що повинна сприяти «загальному щастю». Представники заможних станів, які поставлені на чолі суспільства «Духом — Зиждителем», є сіль землі, вони відповідають перед «Зодчим світу» за земні справи. Тому від них, відповідно до вимог масонського катехізису, вимагалось у ставленні до підлеглих, залежних від них людей, дотримуватись «правди й урівняння, виявляти до них милість й поводитися з ними без жорстокості, пам'ятаючи, що всі мають спільного Владику на небі, у якого немає лицеприяття» [197]. Від підлеглих вимагалось з радістю й покірністю виконувати свій обов'язок.

З цією метою здійснювались теоретичні спроби виправдати необхідність системи самодержавно-кріпосницького ладу. Щодо кріпацтва, то Лопухін у листі імператорові від 4 січня 1807 р. прямо заявляв, що «в Росії ослаблення зв'язків підлеглості селян поміщикам більш небезпечне, аніж навала ворожа, і не в сучасному стані речей» [198].

Масони вважали, що запорукою збереження «порядку» в «громадянському суспільстві» є суворе дотримання закону. На їх думку, це можливо лише за умов зосередження всієї влади в руках самодержця. Навіть украй помірковані заходи щодо розширення повноважень місцевих органів влади, до яких вдавався Олександр I, являли собою, як писав Лопухін у листі до імператора, «незаконне захоплення неприсвоєної влади».

Соціальна несправедливість, акти сваволі розглядались масонами як результат зловживання владою «довірених часток її» і недостатньої поінформованості про них імператора. Так, засуджуючи О. М. Радищева за публікацію його славнозвісної «Подорожі...», масони доводили, що він повинен був таємно сповістити імператрицю про факти зловживання владою і сваволі. Книга Радищева, на їх думку, згубно впливала на суспільну думку, «збуджуючи» її.

Цілком логічно з цим пов'язана проголошена в «Уложенні» створеної за ініціативою Г. Еллізена масонської ложі Астреї мета організації масонів — «удосконалювати добробут людей виправленням мо-

[195] *Соколовская Т.* Русское масонство и его значение в истории общественного движения.— Спб., б. р.— С. 27.
[196] Там же.— С. 34.
[197] Там же.— С. 30.
[198] Там же.— С. 36.

ральності, поширенням доброчинності, благочестя і неухильної вірності государю й вітчизні і суворим виконанням існуючих в державі законів» [199].

Освячуючи довічність системи соціальної нерівності, масони як засіб досягнення «суспільства всезагальної любові» проголошували принципи, за словами І. Р. Мартоса, «пізнання себе і пізнання рук Божих чи природи» [200]. Проте з наведеного зовсім не випливало, що масони прагнули поширювати освіту й сприяти розвиткові наукового пізнання. Масонство виявляє відверту ворожість до обгрунтованої в Просвітництві програми розвитку раціонального, наукового пізнання й осягнення істинних законів буття. Так, масонський журнал «Утренний свет», який активно поширювався на Україні, співчутливо цитував Д. Паскаля: «Вчені, дійсно мовити, менше віри мають, аніж несмисленні. Що більше вони бачать, тим далі осягнути бажають, чим більше відкривають, тим більше сумніваються...» [201].

Правдивий шлях «пізнання бога в природі й природи в бозі», на думку масонів,— у моральному самовдосконаленні, яке досягається в процесі заглиблення у внутрішній світ особистого «Я», інтуїтивного прозріння «божественного одкровення». «Не турбуйся про війни й розбрат цивільних і приватних людей,— писалось у настольній для російських масонів книзі Йоана Масона «Пізнай самого себе».— Вчись наче пізнавати оний розбрат, який відбувається в твоїй плоті й дусі... Ладнай порядок в малому, твоєму царстві» [202].

Перетлумачуючи євангельські заповіді, що містились в проповіді Христа, масони проголошують один із основних принципів релігійно-етичної концепції, яку вони пропагували,— вимогу «непротивлення злу насильством». В «Статуті вільних каменщиків» стверджувалось, що «істинний масон» повинен любити завжди не лише друзів, а й ворогів своїх. «Прощай ворогові своєму,— проголошувалось в «Статуті»,— сія великодушна жертва принесе тобі найприємніші чувствування, ти будеш живим образом Бога, який прощає з небесною благостю образи людини і проливає на неї благодіяння, не зважаючи на невдячність» [203]. В масонському рукописі «Царство божіє» підкреслювалось: «Дійте позитивно, не противтесь злу усиллям самості, діючи з самості, ви самі впадаєте в те ж зло, чого уникнути мислете» [204].

Отже, сутність доктрини масонів, які діяли на Україні, становили проповідь покори, смирення, втечі від суспільної боротьби, обгрунтування релігійно-етичної системи через доведення субстанційної сутності й безсмертя душі, ствердження буття бога як гаранта потойбічного воздаяння за все, що чинить людина в земному житті, й гостра критика на цій основі матеріалізму й атеїзму.

Однак оцінка ролі масонства в складному перехрещенні суперечностей, що становили суть суспільного життя країни кінця XVIII — початку XIX ст., не може бути однозначною. Передусім, являючи собою хоч й консервативний різновид, проте опозиційної ідеології, масонство, виступаючи з критикою існуючого суспільного ладу, допускає певні форми протесту проти окремих проявів соціальної несправедливості, релігійної нетерпимості тощо.

Спираючись на позиції ірраціоналістичної, містичної філософії, масонство неминуче вступало в суперечність з канонічною доктриною православної церкви, об'єктивно сприяючи розхитуванню її. Цьому слугувала своєрідна інтерпретація проблеми християнства, яка виступала теоретичним грунтом проповіді віротерпимості, проголошуваної в масонській ідеології. Християнином, згідно з масонським тлумаченням, може вважатись не той, хто прийняв християнське хрещення, а кожний, хто «має в собі Христа», хто незалежно від віросповідання наслідує в житті правила релігійної моралі, що обгрунтовувались масонами. «Що є віра? — писалось в одному з масонських документів.— Віра є розум Христов, а з цього й випливає, що де дух чи розум Христов, там і свобода; немає різниці між іудеями і греком, обрізаним і необрізаним, вільним і рабом, оскільки Христос є в усьому» [205].

Проголошувана масонами віротерпимість аж ніяк не дає підстав для характеристики їх вчення як «атеїзму» (звинувачення масонів в «атеїзмі» були досить поширені в колах ортодоксального православного духівництва того часу). Як форма позацерковного релігійно-містичного вчення, масонство рішуче протиставляло себе атеїзмові. В статуті масонських лож прямо стверджувалось: «Хто атеїстом був, тому заборонений вхід у ложу за прикладом давнини, де заборонялась посвята в елевзинські містерії всім безбожникам, бродягам, смертовбивцям, нечестивцям» [206]. Заперечуючи проти характеристики масонів як безбожників, один із російських масонських авторів писав: «З усіх поклепів найбільш непристойним є той, коли звинувачують масонів, що вони навчають безбожію і безвір'ю» [207]. І все ж масонство виступає в певній опозиції щодо пануючої церкви, чим сприяло послабленню офіційної релігійної ідеології.

Не менш рішуче, ніж атеїзм, масони заперечували матеріалістичні вчення. Спираючись на вчення представників ірраціоналістичних напрямків західноєвропейського ідеалізму, вони популяризували їх ідеї на Україні. Але тим самим до складу вітчизняної філософської культури включаються й праці представників діалектичної думки, що розвивалася в ідеалістичних вченнях Я. Беме, Ф. Шеллінга та ін. Хоч у самому масонстві діалектичні ідеї цих мислителів не набули свого розвитку, проте масони сприяли популяризації їх праць серед читаючої публіки країни.

Однак окремі положення, вилучені з загального контексту масонської доктрини, могли бути інтерпретовані в дусі, близькому до передової просвітницької ідеології. Цим пояснюється, зокрема, участь у масонських ложах таких передових суспільних діячів, як М. І. Новиков, І. С. Гамалея. До київської «Ложі з'єднаних слов'ян» входили О. Трубецькой, майбутній декабрист С. Г. Волконський.

1818 р. на засіданні цієї ложі, до якої входило багато представників польського дворянства, С. Г. Волконський виголосив промову про «велике благо від з'єднання в ім'я загальної мети російського і польського народів» [208]. Як правило, участь представників прогресивних кіл громадськості в діяльності масонських лож не була тривалою. Спроба скористатись масонськими організаціями для розв'язання завдань радикальної перебудови суспільного життя дуже швидко виявляли свою неспроможність. Проте навіть тимчасова участь демократично мислячих людей у діяльності цих організацій була підозрілою в очах самодержавства. 1819 р. масонські ложі на Україні були заборонені, а 1 серпня 1822 р. видано царський указ про заборону діяльності масонських лож на всій території Російської імперії. Мета цього заходу — уникнути «заворушень і спокус, які виникали в інших державах від існування різних таємничих товариств» [209].

Як перепона на шляху до розвитку прогресивної суспільної думки масонство виявилось непридатним. Разом із тим крах релігійно-містичних організацій, що виникали на Україні в кінці XVIII — на початку XIX ст., свідчив про розклад панівної ідеології і неспроможність тих філософських вчень, на які спираються представники пануючих класів тогочасного суспільства.

---

[199] Там же.— С. 61.

[200] Цит. за: *Лазаревский Ал.* Иван Романович Мартос // Киев. старина.— 1895.— Т. 10.— С. 51.

[201] Цит. за: *Плимак Е. Г.* Масонская реакция против материализма в России (70—90-е гг. XVIII в.) // Вопр. философии.— 1957.— № 2.— С. 54.

[202] Там же.— С. 52.

[203] Цит. за *Соколовская Т.* Русское масонство и его значение в истории общественного движения.— С. 142.

[204] Там же.— С. 143.

[205] Там же.— С. 66.

[206] Там же.— С. 78.

[207] Там же.

[208] *Иконников В. С.* Киев в 1654—1855 гг. // Киев. старина.— 1904.— Т. 11.— С. 175.

[209] *Соколовская Т.* Русское масонство и его значение в истории общественного движения.— С. 19.

Висновки

Дослідження історії філософської думки на Україні, результати якого викладаються у цьому томі, стосуються хронологічного відрізку від V до XVIII ст. За цей період на зміну первіснообщинній прийшла феодальна формація, в надрах якої почав зароджуватись капіталізм. Три формації і відповідно три світогляди, три духовні культури, способи філософствування, стилі мислення.

На їх розвитку, крім загальних закономірностей, властивих кожній з цих формацій, позначилися специфічні соціально-економічні, політичні та інші умови їх вияву. Так, перехід від первіснообщинного до феодального ладу був здійснений східними слов'янами безпосередньо, минаючи рабовласництво, з властивими йому виробничими і суспільними відносинами, розподілом праці, духовною культурою. Характерною рисою було й тривале співіснування різних економічних укладів та уповільнений еволюційний розвиток феодалізму, який розхитували великі селянські війни, що, однак, не переросли в буржуазні революції. На ранньому етапі розвитку капіталізму широко розвивались попередні форми визиску, первинне нагромадження відбувалось на основі експлуатації не вільнонайманої, а кріпацької праці. Кріпосний гніт був настільки жорстоким та довготривалим, що ще у першій половині XIX ст. людей продавали, як рабів. Особливості духовного життя України в розглядуваний період великою мірою зумовлювались державно-правовим устоєм (відсутністю власної державності) і дією зовнішньополітичних чинників, потребою боротьби проти татаро-монгольської навали, загарбання значної частини українських земель польськими і литовськими феодалами, спустошливих набігів кримських татар. У багаторічній боротьбі за своє соціальне, національне і духовне визволення український народ прагнув до возз'єднання з братнім російським народом, близьким за походженням, історією, вірою, мовою, культурою. Здійснення цього великого історичного акту сприяло возз'єднанню українського, російського і білоруського народів в єдиній державі, посиленню їх культурного зближення і взаємовпливів. Усі ці економічні, соціальні, політичні умови історичного життя українського народу мали суттєвий вплив на розвиток його духовної культури, світогляду, філософської думки.

Для первіснообщинного, або ранньокласового, суспільства властива архаїчна свідомість, на початкових етапах розвитку якої ще не виникає питання про місце людини в світі і тому відсутній світогляд у власному значенні слова. Тут слід точніше говорити про світоглядний зміст міфологічного бачення світу, яке поступово переростає в міфологічний світогляд. У IX—XI ст. у східнослов'янських племен такий світогляд уже склався і досяг значного розвитку. Його реконструкції сприяє аналіз писемних пам'яток, даних лінгвістики, фольклористики, етнографії, археології, порівняльної міфології. Виходячи з цих даних, можна твердити, що світогляд наших предків у антропоморфній, нерідко фантастичній формі виражав глибокі узагальнення суспільного буття та досвіду оволодіння природою. Категоріальна структура мислення людей у період первіснообщинного ладу істотно відмінна від пізніших форм, виражає уявлення про цілісність світу, побудовані на нормах суспільної (родової, племінної) організації.

Протиставлення Хаосу і Космосу, упорядкування Космосу за координатами «світового дерева», уявлення про тричастинну природу простору і часу, в тому числі й «соціального простору», про вогняну природу сутності світу, нерозвиненість протиставлення духовного і тілесного начал і звідси відсутність у релігійних уявленнях ідеї творення світу «з нічого», переконання у співпричетності людини до природних циклів та її активної участі в реалізації природної необхідності — такі риси світоглядних настанов суспільства давніх слов'ян.

Уподібнення Космосу суспільному організмові поряд з елементами фантастики і наївного антропоморфізму дало підстави висловлювати глибокі догадки по закономірності буття.

У IX—X ст. ці світоглядні форми, однак, уже перестали задовольняти східних слов'ян, оскільки і первіснообщинна формація, що їх породжувала, відходила в історичне минуле. У I тис. н. е., під його кінець, у них, як і в інших європейських народів, починає утверджуватись феодальний спосіб виробництва, відповідна йому ідеологія, діють загальні для цієї формації закономірності розвитку суспільної свідомості.

Проте залежно від конкретних історичних умов, особливостей розвитку феодалізму, віросповідних традицій, мови тощо між країнами Європи виникає культурно-типологічна неоднорідність. Створюється кілька досить замкнених типів європейської середньовічної культури, зближення і синтез яких, хоч і має місце, набирає достатньої інтенсивності лише із зародженням буржуазних відносин. На Піренеях стверджується арабо-мусульманська культура, по всій Європі розсіяні осередки єврейсько-іудаїстської культури. Своєрідні типи культур дають народи Кавказу. Але основними типами середньовічної європейської культури є латинсько-католицький, що властивий народам Заходу і Півночі Європи, і греко-слов'янський, православний, який об'єднує східних і південних слов'ян, греків, а також деякі інші народи — молдаван, грузин.

Панування релігії в суспільній свідомості є однією із загальних закономірностей розвитку надбудови в добу феодалізму для всіх європейських країн. Вона випливає як з майнового статусу церкви як найкрупнішого феодала, так і з виконуваної нею функції найзагальнішого духовного синтезу феодального ладу. Панівне становище релігії щодо інших форм суспільної свідомості зумовлює її певні стосунки з філософією. На заході Європи, де філософія виділилася в окрему форму суспільної свідомості, вона, особливо на етапі схоластики, стає «служницею» теології. Остання використовує її для осмислення догматів, вихідних принципів віровчення, а також як метод і спосіб доведення, тобто теологія опиралася передусім на логіку і метафізику. Використання філософії для обгрунтування теології значно зміцнило її позиції, але у віддаленій перспективі призвело до перетворення антропоморфного біблейського бога в філософський абсолют, розвитку деїзму і пантеїзму, а також такого зростання раціоналізму, який став підривати релігію зсередини. Адже зворотною стороною теологізації філософії була філософізація і раціоналізація самої теології. Основні напрямки цього процесу були започатковані ще в патристиці. Саме вона виробила і стала носієм того інваріанту, який характеризує спосіб філософствування доби феодалізму. Тому патристика є немов ключ до нього. Схоластика, що змінює патристику, в якій проблемами філософії спочатку займалися не професіонали-філософи, а ченці і теологи, починає все більше розглядати ці проблеми на рівні концептуального і спекулятивного аналізу. Як гімнастика розуму, вона розвиває здатність до абстрактного мислення, дискурсу і рефлексії, робить звичною вимогу раціонального доказу до будь-якого твердження. Під кінець періоду «служниця» перетворюється в могильщика теології.

Так само як і на Заході Європи, на її Сході і Півдні філософія в добу феодалізму зрощується з релігією. Проте тут вона ще не виділяється в окрему форму суспільної свідомості, а протягом тривалого часу, аж до XVI—XVII ст., існує в надрах синкретичної культури під егідою релігії. Філософські ідеї вплітаються в тканину не лише богословських, а й публіцистичних, художніх творів, втілюються у творах архітектури, живопису, музики і особливо народної культури — апокрифах, єретичних і не визнаних церквою книгах, билинах, думах, піснях, афористичних висловах тощо. Це давало певний простір для

розвитку прогресивних і опозиційних щодо панівної ідеології філософських ідей, які протягом усього розглядуваного періоду виникали і формувались на перетині боротьби народної світоглядної культури і православно-християнських теософських і історіософських концепцій. Деякою мірою аналогічну ситуацію стосовно розвитку прогресивних філософських і суспільно-політичних ідей поза межами професійної академічної філософії, а саме в галузі літературної критики, мистецтвознавства, природничих наук, можна простежити і в XIX ст.

Філософія, що не виділялась в окрему форму суспільної свідомості, на ранніх етапах свого існування у східних слов'ян ототожнювалась з мудрістю. Остання розумілась як результат великого життєвого досвіду, пізнання бога і світу, людських стосунків. Цей результат формулювався у певних настановах, і мудрість була нероздільною з цими настановами й їх реалізацією, тобто життям в істині. Пошана до мудрості, розуму, «почитання книжного» є традиційним для східнослов'янських народів. Спочатку мудрість в їх уявленнях не містила жорстокого антагонізму світського і божественного не лише тому, що релігійні приписи певною мірою були узагальненням загальнолюдської моралі, а й тому, що християнство, що прийшло на зміну політеїзму первісно-релігійних уявлень східних слов'ян, було більш адекватною ідеологічною формою для феодалізму, суперечності якого були ще недостатньо розвинутими. Але чим більше вони загострювались і виявлявся їх антагоністичний характер, тим швидше відбувалась диференціація мудрості на світську і божественну принаймні у двох аспектах. По-перше, світ як соціум, тобто як держава, ієрархічні суспільні стосунки, жорстока феодальна експлуатація, все більше виявляв себе як перевернутий світ, антисвіт, світ миродержця-диявола, або (і це відображено навіть у тогочасних термінологічних словниках) як світ злих людей. Тому і його мудрість зображалась як антимудрість, як настанова і спонукання до зла, як шаленство і «буйїість». Цілком зрозуміло, що, коли мудрості не знаходили в нелюдяному світі, її починали шукати в світі духовності, переносячи в нього уявлення про кращі людські потенції і сутнісні сили, обожнюючи їх і видаючи за ідеал. По-друге, світ розумівся не лише як космічна арена боротьби добра і зла, не тільки як універсум божого творіння (тобто як сфера докладання людської діяльності), а й як призначений для людини світ земної природи, стихій, речей. Чим більше цей світ ставав об'єктом практики, пізнавався, перетворювався у світ для нас, тим інтенсивніше знімалось відчуження сутнісних сил людини, і вони поверталися з неба на землю. Знання вступали в конфлікт з вірою. І залежно від того, що було головним для тих чи інших соціальних сил, вони позитивно чи негативно оцінювали світську мудрість, науку, освіту. Наприкінці розглядуваного періоду, коли світські науки почали долати і тіснити віру, в їх розмежуванні були зацікавлені прибічники як науки, так і віри. Перші — представники висхідного буржуазного класу, служилого дворянства — намагалися створити умови для розвитку науки, другі — передусім реакційне духівництво — прагнули захистити віру від наступаючої на неї науки.

Разом з тим негативне ставлення до світської мудрості і захист віри протягом феодального періоду не завжди однозначно збігалися з реакційністю суспільно-політичних поглядів. В історії філософської думки на Україні були періоди, коли таку позицію займали саме представники демократичних верств. Адже почуття мас протягом століть живилося релігією, виховувалось на образах і поняттях Біблії, на спрощених і пристосованих до їх розуміння викладах віровчення. Наука була для них не лише недоступною, а й чужою, ворожою, засобом визиску, а в XVI і на початку XVII ст. світська «латинська» наука сприймається представниками українського народу як знаряддя його поневолення, знищення віри, духовних традицій, мови. В цих умовах, коли верхівка церкви, магнати, значна частина шляхти зреклися своєї віри, саме демократичні верстви виступили за традиційну віру, що була гаслом національно-визвольної боротьби, проти «латинської» науки, яку вони ототожнювали із світською мудрістю взагалі.

І Василь Суражський, і Іван Вишенський, і автор «Алфавіту духовного» віддають перевагу вірі, божественній мудрості, вважаючи, що наука, світська мудрість не повинна втручатися в її справи. Аналогічні ситуації наприкінці доби феодалізму були і в інших країнах, де політичний протест, реформаційні рухи, перші буржуазні революції здійснювались під релігійними оболонками.

При наявності інваріанта, тобто єдності суті і загальних закономірностей розвитку філософії доби феодалізму, в усіх європейських країнах, між Заходом і Сходом, є певні відмінності щодо предмета філософії, в співвідношенні її підрозділів. Вони залежали від того, які напрямки в філософській думці того чи іншого народу висувалися на передній план. В західноєвропейській філософії феодального періоду, особливо в середньовіччі, значного розвитку досягли логіка і метафізика, а пізніше й натурфілософія. Але проблеми логіко-дедуктивного виводу, теорія логічних операцій, категорій, методу доведення, а також трансцендентальної сутності буття, якими займалась метафізика, не належали до провідних у вітчизняній філософії і мало або зовсім не розроблялись її представниками. Спеціальних праць з проблем метафізики не було, їх торкалися лише побіжно, у логіці ж вітчизняна філософія задовольнялась переважно перекладними працями аж до XVI—XVII ст. «Изборник Святослава» 1073 р. вмістив трактат, що сходив до «Категорій» Арістотеля, пізніше стали відомі твори, що містили логічні знання, такі, як «Діалектика» Йоана Дамаскіна, «Аристотелевы врата», «Логика Авпасафа» тощо. Інтерес до натурфілософських проблем задовольнявся «Шестидневом», «Фізіологом», «Діоптрою» протягом тривалого часу.

На перший план у вітчизняній філософії висувалась проблема людини, її моральні і суспільні відносини, внутрішнє духовне життя і історіософія. Картина світу, як і все інше, що залучалось у сферу філософського осмислення, піддавалась етизації, співвідносилась з космічним конфліктом добра і зла і була включена у світову історію, в її рух від гріхопадіння до спасіння. В зв'язку з основною колізією світової історії висвітлювалась і тема сенсу людського буття, щастя тощо. Цей вибір проблематики значною мірою зумовлювався історичними умовами, в яких жили слов'янські народи, в тому числі й український. Вони не змогли б вижити і зберегтись в умовах постійних нападів, навал, іноземного поневолення без великої суспільної активності, без розуміння, що постійний вибір між добром і злом причетний до світової історії. І те, що мислилось як її апофеоз — страшний суд, повинно було вирішити і долю всього людства і кожної людської істоти зокрема залежно від її активної протидії силам зла. Разом із тим ці самі історичні умови спричиняли до того, що активність людини не завжди могла адекватно виявитись назовні, а замикалась в її внутрішньому світі, переносилась у сферу духовності. І тоді вихід із колізійної ситуації бачився у зреченні і неприйнятті світу зла, у душевній стійкості і незворушності перед будь-якими стражданнями, що надходили ззовні, в моральному самовдосконаленні, духовному піднесенні, в єднанні з богом. І хоча бог поступово елімінується, ця риса культури східних слов'ян сприяла виробленню у них вимог до напруженого внутрішнього життя, великої душевної стійкості, здатності розуміти глибини духовного світу людини, котрі поєднувалися з соціальною активністю. Без урахування цієї особливості важко зрозуміти ті традиції, що привели до появи у нашій культурі Толстого і Достоєвського, Сковороди і Франка.

Від свого виникнення філософська думка східних слов'ян була тісно пов'язана з філософсько-світоглядним обґрунтуванням політики, животрепетних проблем суспільного буття, поведінки, моралі.

Панування теології у суспільній свідомості, зрощування філософії з монотеїстичними релігіями спричинили до створення в духовній культурі доби феодалізму певної системи принципів.

Перший із них — це принцип теоцентризму, що є наслідком відчуження й обожнення сутнісних сил людини в антагоністичному суспільстві, яка створену нею культуру і свою власну історію сприймає як справу рук божих. Він показує, що

в даній культурі приймається за первинне і є, отже, її ядром. Бог уявляється тогочасною свідомістю і як єдиний, духовний, трансцендентний, і як множинний, тобто троїчний, втілений і всюдисутній. Ці антиномічні визначення зумовлювалися метафізичним способом мислення, однак роздуми над ними, спроби розв'язати антиномії, поєднати взаємовиключені протилежності сприяли зародженню багатьох діалектичних ідей, розвитку пантеїстичних і деїстичних тенденцій.

Ідея бога характеризує той певний рівень пізнання природи і суспільства, коли вони ще не можуть бути розкриті на основі притаманних їм власних закономірностей, що, звичайно, зумовлюється рівнем розвитку продуктивних сил. І тому наявність чи відсутність ідеї бога і її заперечення в добу феодалізму залежить не стільки від суб'єктивних чинників, не від пізнання, не від прогресивності чи реакційності поглядів того чи іншого мислителя, скільки саме від рівня розвитку продуктивних сил, від саморозірваності земної основи, тобто суспільства, живучи в якому ніхто не може вийти за його межі. Але в цих межах, як відомо, існували і церковно-ортодоксальні концепції бога й єретичні ухили від них. І якщо перші використовували ідею бога для того, щоб тримати в узді гноблені класи і упокорювати незадоволених, то другі шукали в ній розраду, пов'язували з нею утопічні надії на соціальну справедливість і вбачали в бозі істину, правду, добро, красу, яких не знаходили в своєму тяжкому земному житті.

Другий принцип — творення світу богом з нічого, тобто принцип креаціонізму. Він є наслідком абсолютизації й ідеалістично-перекрученого усвідомлення безмежної творчої могутності людської праці, духовної діяльності, слова. Родова свідомість, міфологія не абсолютизують і не обожують творчих потенцій і праці людини до творення з нічого. Їх боги упорядковують Хаос до гармонійного Космосу, але не творять його. Вони не трансцендентні світу, а світ не є їх інобуттям: еманацією, творінням тощо. Ці боги, як обожені й антропоморфізовані сили природи, перебувають у самому світі і допомагають або шкодять людям. Разом із творенням, відчуженим атрибутом людини, в історію філософії в ідеалістично перекрученій формі вперше був введений людський індивід як активний суб'єкт, творець, якого не знали ні родова свідомість, ні античність. Його духовність також вперше стала об'єктом детального і розгалуженого вивчення.

Згідно з середньовічними уявленнями створений світ є градацією досконалості: стихії, рослини, тварини, люди. Кожний нижчий щабель твориться для вищого і йому служить. Тогочасна картина світу є глибоко телеологічною: світ доцільний, в ньому все пристосоване одне до одного, божественна рука примиряє протилежності для загальної гармонії. З принципом телеологізму пов'язана ціла низка зародків діалектичних ідей — руху від нижчого до вищого, розвитку, єдності протилежностей. Але наявності дисгармоній, колізій, зла в світі він не зміг пояснити. Зло розглядалось як небуття, або виводилось з дії злої волі людини та диявольських сил, або виправдовувалось вищими цілями.

Вершиною створеного світу, за тогочасними поглядами, є людина. Вона вінець всього створеного, цар і господар живої і неживої природи. Світ, за цими уявленнями, є антропоцентричним, він — для людини, а сама людина — для бога. Людина знаходиться на грані тілесного і духовного, за своїм тілом вона належить світові, а за своїм розумом, волею, безсмертною душею подібна богові і, отже, займає між світом і богом та іншими духовними сутностями серединне місце. Принцип антропоцентричності світу є одним із головних у духовній культурі феодальної доби.

На відміну від типів світогляду, пов'язаних з родовою і міфологічною свідомістю, в добу феодалізму формується нове розуміння людини, що грунтується на одному з фундаментальних для тогочасної культури принципів — персоналізму. Людина уявляється як іпостась, персона, тобто неподільний індивід, особистість, яка, будучи створеною за образом і подобою бога, має душу, розум, свободу волі. Вона — замкнений у собі світ, у якому протидіють душа і тіло, почуття і розум, обов'язок і схильність, добро і зло. Оскільки людина наділена совістю, в ній є свій закон і свій суд, які уявляються відображенням божественного, а насправді співмірністю наявної в людині загальнолюдської суті та її іпостасного вияву щодо волі, потреб, моральних норм, бажань. Цей світ малодоступний для інших людей і цілком прозорий лише для бога, який визначає остаточну кінцеву долю людини не лише на основі її вчинків, а й помислів, внутрішнього, прихованого від інших, життя. І хоча вважалось, що людина складається із душі і тіла, саме перша переважно розглядалась як носій особистості. Формування цих нових, властивих феодальній добі поглядів на людину (в теологічно перекрученому вигляді) знайшло вираз у вченні про трійцю, тобто про бога, єдиного за своєю суттю і троїчного в своїх іпостасях. Без визнання божественної триєдності й особливості іпостасей неможливо було перейти від єдиного трансцендентного бога до боголюдини — Христа. Разом із тим витлумачення догмата трійці, філософське теоретизування навколо нього сприяли дальшій розробці властивих феодалізму уявлень про людину і суспільство.

Коли людина уявлялась як замкнена в собі іпостась, що стоїть наодинці перед богом, то і суспільство не могло мислитись інакше, як сукупність атомарних особистостей. Але останні розумілись як підпорядковані дії певних законів (божественного, природного, громадянського) і поєднані спільною метою, що випливала з їх природи, тобто з того, що людина розглядалась як сукупність душі і тіла, як посередник між богом і створеним ним світом. Відповідно до цього і мета людей уявлялась двоякою: земною і небесною. Її реалізація, за тогочасними концепціями, забезпечувалась певним об'єднанням атомарних особливостей для цілеспрямованої діяльності. Це об'єднання загалом мало вигляд ієрархії. Кожна особистість належала до певного щабля ієрархії, стану, корпорації і тим самим до ієрархії в цілому. Принцип ієрархізму станів чи корпорацій — вихідний у розумінні феодального суспільства. Місце в ієрархії, належність до певної корпорації були визначальними у розумінні достоїнства людини та її суспільного становища. Перехід від одного до другого у послідовній включеності людини в рід, поліс, стан або корпорацію був щаблями в формуванні особистості і зумовлював розвиток її суспільної та індивідуальної свідомості, відповідне кожній із цих епох розуміння спільного добра.

В середньовіччі земна ієрархія виводилась з небесної, хоча остання була лише її відчуженим зображенням. Полярність земного і небесного, душі і тіла людини, яка була властива тогочасним поглядам, служила основою для обгрунтування подвійності земної ієрархії: світської і церковної. До часів Відродження і початку формування національних держав у більшості західноєвропейських країн (священна Римська імперія тощо) зверхньою була влада церковної ієрархії (папи). На сході Європи — навпаки, хоча і тут між світськими і церковними ієрархами точилася і все зростала боротьба за зверхність влади, що знайшло, зокрема, свій вираз у створеній церковниками формулі «священство царства поболе есть». У кінцевому підсумку ця боротьба велася за переважне право експлуатації трудящих. Але чим більше розвивався третій стан і виявлялась його протилежність феодальній аристократії, тим більше прогресивні суспільні сили орієнтувались на сильну світську великокнязівську, королівську чи царську владу, яка стояла над станами. Виняток становили періоди іноземного поневолення, коли верховна світська влада належала загарбникам іншого сповідання.

З принципу креаціонізму (створення світу, людини, суспільства) випливають ще кілька принципів. По-перше, принцип історизму, який розпрямляє циклічний час міфологічного світогляду в лінійний і надає йому есхатологічної спрямованості у майбутнє, пов'язуючи тим самим конечний, земний і людський час із божественним перебуванням. Не розуміючи земного світу і суспільного буття людини як таких, що стали у часі, світосприймання, засноване на міфології, не знало історії, не знало нового, не спрямовувало діяльність людини на досягнення майбутнього.

По-друге, з принципу креаціанізму випливає принцип софійності світу, який розглядає створений світ як книгу, в якій речі виступають як знаки і символи мудрості її творця. Алегоричність, метафоричність, символізм, іносказання і притчі, що широко використовувалися в середньовічному філософствуванні, тісно пов'язані з цим принципом. Певною мірою цей принцип був наявний і в античності, зокрема у Платона: оскільки речі є тінню світу ідей, вони мають на собі відбиток властивої йому мудрості. Християнство переосмислило і пристосувало цей платонівський принцип до потреб свого віровчення.

Вихідним принципом пізнання вважалось одкровення. Викладене в Біблії пророками й апостолами, витлумачене отцями церкви і соборами, воно розглядалось і як основа, джерело пізнання і як єдиний критерій істинності. За тогочасними уявленнями, всі можливі істини цілком і повністю викладені в Біблії, яка є їх зведенням, даним богом людству на всі часи. Оскільки визнавалось, що вся істина міститься в Біблії, а Біблія — найдавніша пам'ятка, звідси чим давніше, тим істинніше; тому після Біблії найбільшим авторитетом були твори отців церкви. Цитування Біблії, отців церкви в той час було неписаною нормою, становило приналежність літературного етикету. Навпаки, нове не користувалось позитивною оцінкою, а розглядалось як псування давньої істини. Завдання середньовічного філософа вбачалось у тому, щоб передати читачеві і нащадкам істину такою, якою вона була в першообразі, не вносячи нічого свого, максимально виключаючи і відчужуючи свою творчу індивідуальність. Цей принцип опори на одкровення породжував ретроспективність і традиціоналізм, авторитаризм і догматизм, що стали одними із основних рис середньовічного стилю мислення. Але, згідно з тогочасними уявленнями, Біблія, викладаючи одкровення, не є однозначною. Вона сповнена іносказань, таємниць і загадок, її текст символічний, потребує роз'яснень і витлумачення. І в цьому міститься можливість і основа для відносно вільного теоретизування, яке поступово розвивається в глосаріях і коментарях у напрямку спекулятивної систематворчої екзегези, що врешті-решт веде до підриву виробленого інваріанта.

Існували й інші принципи, що зумовлювалися пануванням теології в добу феодалізму: принцип безсмертя душі і воздаяння, принцип самопізнання, морального вдосконалення і перетворення, який розкривав засоби зміни тілесного через духовне, прилучення до ідеального майбутнього через неприйняття зла і боротьби з ним. На деяких принципах особливо виразно позначилося пристосування вироблених трудящими ідей в боротьбі за свою соціальну і національну свободу до потреб пануючих станів феодального суспільства. Так, ідея рівності всіх людей, незалежно від їх етнічної і соціальної належності, примиряється у релігійному християнському світогляді з допущенням нерівності благородних і неблагородних, багатих і бідних. Ідея свободи як духовної моральної якості людини, що підноситься над бездушними речами і всім тваринним світом, примиряється з визнанням зверхності божественної волі.

Твердження про те, що бог керує створеним ним світом, людською історією, поведінкою кожної окремої людини, набуває в цей час універсального за своїм значенням принципу провіденціалізму. Світобудова, всі події людської історії уявляються як осмислені і спрямовані до однієї есхатологічної мети — царства божого. Історія перестає бути безконечним поверненням «на круги своя» й уявляється як послідовний ряд щаблів піднесення, руху в одному напрямку до певного утопічного ідеалу. Цей принцип у своєму функціонуванні сприяв виробленню уявлення про історичний прогрес, розробці проблеми єдності буття і мислення, міри, порядку, структури, причинності, доцільності, а також свободи, детермінації і моральної відповідальності. Разом із тим єдиним творцем історії згідно з цим принципом проголошувався бог, а людині, народним масам відводилася роль слухняного знаряддя божественного промислу.

Всі принципи, про які йшлося, становлять систему з певним ядром і розгалуженою структурою. Вона формувалася у період розкладу рабовласницького суспільства, коли в лоні пізньоантичних культурно-ідеологічних течій почали виникати випереджаючі абстрактно-теоретичні відображення ледве помітних реалій прийдешнього феодального ладу. Поступово, приблизно з X ст., разом з іншими здобутками світової культури вона сприймається, переосмислюється і модифікується вітчизняною філософською думкою. Так само і занепад цієї системи принципів, її суттєва деформація розпочалися ще задовго до того, як феодальний лад зійшов зі сцени. Одночасно зі зміною системи принципів, на яких базувався властивий феодалізму спосіб філософствування, міняється стиль мислення, змінюється і розвивається зміст філософських і загальнокультурних понять і категорій, в яких відображається переорієнтація від богопізнання до пізнання людини і природи. Біблія й одкровення перестають бути єдиним джерелом і критерієм істини, ними стають чуттєвий досвід і людський розум. Віра звужує свої межі, поступаючись місцем світським наукам і культурі, в яких прогресивні сили вбачають основу суспільного прогресу, добробуту і доброчесності. Підвалини провіденціалізму підривають розвиток теорії природного права і суспільного договору. Шляхетне походження, місце в феодальній ієрархії, корпоративна належність перестають бути основними критеріями оцінки людини, на зміну їм приходять освіченість, гострота розуму, діловитість. Разом з ідеями раннього Просвітництва з'являється концепція філософа на троні, монарха, а під кінець періоду — критика кріпацтва, ідеї народної революції і республіканського устрою.

Розпад системи принципів, притаманних філософствуванню феодальної доби, починається на Україні з XVI ст. У цей час разом з ідеями гуманізму і Реформації як випереджуюче відображення зароджується спосіб філософствування, властивий буржуазному ладу. Його становлення йде паралельно з наростанням критики старого світогляду і здійснюється на її основі. Саме на кінець XVI — початок XVII ст. припадає започаткування розмежування філософії і теології, викладання філософії як самостійної від теології дисципліни, формування професіональної філософської діяльності, теоретичне осмислення філософських категорій, методу тощо. Філософія виділяється в окрему форму суспільної свідомості. Протягом XVII і XVIII ст. від неї відгалужується ряд конкретних природничих наук, внаслідок чого її предмет звужується і зосереджується на суто філософських проблемах. Рух від теософії до філософії пов'язаний також з тим, що, з одного боку, розвивався філософський ідеалізм, а з другого — ідеалістичні концепції все більше наповнювались деїстичним і пантеїстичним змістом, що створювало передумови для розвитку матеріалізму. Ці обидва основні філософські напрями поступово позбувалися свого теологічного камуфляжу, і їх непримирима протилежність виступила в чистому і неприкритому вигляді.

XVI—XVIII ст.— це рубіж кризи одного і зародження іншого способу філософствування, який включає й їх тривале співіснування, проливає певне світло також на проблему періодизації філософської думки на Україні доби феодалізму. Хоча хронологічна розбивка цього великого періоду на етапи ясна, адекватний вираз їх історико-філософської суті ще потребує більш детального дослідження, особливо ранніх етапів та їх специфіки порівняно з західноєвропейською філософією.

Характерною рисою розвитку філософської думки східних слов'ян, порівняно з іншими європейськими народами молодого етнічного утворення, було те, що вони почали філософське осмислення світоглядних проблем тоді, коли перші вже мали солідну традицію розвитку філософії в античності, пройшли етапи апологетики, патристики і вступили в фазу схоластики. Остання в IX—X ст., коли філософська думка східних слов'ян робила лише перші кроки, забезпечувала теологію спекулятивним, теоретичним осмисленням логічних операцій, методу доведення й опиралася на такий рівень абстрактного мислення, до якого не можна було перейти безпосередньо від свідомості первіснородового суспільства і відповідного йому світогляду навіть на стадії їх розкладу. Прискорюючи розвиток власної світоглядної основи, східнослов'яни через неї засвоювали майже двохтисячолітній досвід розвитку світової філософської культури.

У зв'язку із введенням християнства найближчим для них етапом стала патристика, а через неї попередній безпосередній вплив грецької культури — античність.

Але, як відомо, цей плідний процес прискореного інтелектуального розвитку значною мірою був порушений несприятливими історичними умовами, передусім татаро-монгольською навалою тощо. Справившись з ними, східнослов'янські народи, в тому числі й український, продовжили його ще більш інтенсивно. І це стосувалось передусім розвитку власних культурно-філософських традицій, бо, коли свідомість народу не готова, коли немає певного рівня його мислення, він не може сприйняти, засвоїти і зробити своїм надбанням культурні здобутки інших народів, світової цивілізації в цілому.

Цей прискорений розвиток філософського мислення, потреба пройти за короткий час шлях, який інші проходили за тисячоліття, і засвоїти їх здобутки приводили до того, що різні етапи філософського розвитку нашаровувались один на одного і тривалий час співіснували. Це також затруднює розмежування етапів і визначення їх історико-філософської суті, тим більше що, порівняно із західноєвропейською філософією, у нас були і певні зрушення у послідовності етапів. Наприклад, ідеї гуманізму на Україні з'являються раніше, ніж схоластика, але, не знайшовши опори в достатньому рівні теорії абстрактного мислення, ставлять на порядок денний питання про необхідність проходження тих етапів, які його забезпечують. Так з'являється на Україні схоластика, яка співіснує з ідеями гуманізму, Реформації і навіть раннього Просвітництва.

Значно утруднюється поділ на етапи того хронологічного відрізка, коли філософія ще не виділилась в окрему форму суспільної свідомості, тобто до XVI ст. включно, і через недостатню дослідженість світоглядного аспекту народної культури вітчизняного середньовіччя. А про те, що така опозиційна щодо офіційної ідеології пануючих станів культура існувала і розвивалась, свідчать не лише дані фольклору, а й численні індекси і рекомендації православної церкви стосовно того, які книги треба читати і яких уникати, починаючи від «Изборника» Святослава 1073 р. і до «Кириллової книги» (1644). Недостатня дослідженість цієї культури перешкоджає також розкриттю основних полярностей в тогочасному ідейному житті, з'ясуванню боротьби прогресивних і реакційних суспільно-політичних напрямів.

В процесі роботи над томом були переборені упередження щодо вивчення історії філософії на Україні доби феодалізму у зв'язку з їх значною віддаленістю від сучасності і теологічним характером. Ці упередження не лише перешкоджали усвідомленню закономірності сучасного етапу історико-філософського розвитку і передбаченню майбутнього, що неможливо без знання минулого, а й позбавляли наш народ знання про майже тисячолітній період розвитку його духовної культури, який був у інших європейських народів і якого ніби не було у українського. В результаті породжувались вельми збіднені уявлення, які поширювали буржуазні і буржуазно-націоналістичні автори, про духовне життя східнослов'янських народів як народів інтелектуально і філософськи нерозвинутих, котрі начебто започаткували власну філософську традицію лише з другої половини XVIII ст. Поживним середовищем подібних уявлень, що виникали в зв'язку із загостренням ідеологічної боротьби, була недослідженість давніх періодів розвитку вітчизняної філософії вченими-марксистами. Факти й узагальнення, вміщені в цьому томі, не підтверджують цих уявлень і дають достатній матеріал для їх аргументованої критики. Вони свідчать про те, що український народ, розвиваючи свою духовну культуру в єдності і взаємозв'язках з культурами братніх російського та білоруського народів та інших народів Європи і світу, має давні і багаті традиції і в галузі історії філософської думки, яка в добу феодалізму розвивалася в руслі загальноєвропейських закономірностей генезису філософського мислення, хоч і не була позбавлена певної специфіки. Дальше вивчення цих традицій необхідне як для розвитку історико-філософської науки, так і для ідеологічної боротьби на сучасному етапі та виховання трудящих в дусі патріотизму і дружби між народами.

Зміст

ПЕРЕДМОВА 5

ПЕРЕДМОВА ДО 1-го ТОМУ 17

РОЗДІЛ І

Міфологічні уявлення східнослов'янських племен (V—IX ст.) 23

1. Світогляд і духовна культура східних слов'ян в історичному генезисі . . . 25
2. Космос в системі слов'янської міфології і фольклору 30
3. Людина в світогляді давніх слов'ян. Моральні, естетичні та правові уявлення 41
4. Первісно-релігійні уявлення у системі духовної культури 46

РОЗДІЛ 2

Філософська думка періоду Київської Русі (X—XIII ст.) . . 55

1. Джерела формування філософської думки Київської Русі 59
2. Уявлення про бога і Всесвіт 66
3. Мудрість, знання і одкровення . . . 78
4. Людина й історія 90
5. Моральні уявлення 106
6. Естетична свідомість 111

РОЗДІЛ 3

Філософські ідеї в духовній культурі періоду становлення української народності (XIII—XV ст.) . . . 117

1. Історична самосвідомість та історіософські ідеї літописання XIII—XV ст. 119
2. Світоглядні уявлення в епічних джерелах 129
3. Філософські ідеї східної патристики на Україні (XIII—XV ст.) 136
4. Філософські ідеї неоплатонізму на Україні: ареопагітики, ісіхазм 150
5. Філософський зміст агіографічної літератури 157
6. Єретичні вчення і вільнодумство . . 166
7. Тенденції і явища Передвідродження в другій половині XV ст. 173

РОЗДІЛ 4

Ідеологія передбуржуазних рухів, формування гуманістичних і реформаційних ідей (XVI — початок XVII ст.) . . . 182

1. Ранній гуманізм 184
2. Роль Острозького культурно-освітнього центру в становленні і розвитку реформаційних та гуманістичних ідей 195
3. Полемічна література та її суспільно-політичний і філософський зміст . . 208
4. Іван Вишенський 218
5. Відображення ідей контрреформації у філософській думці на Україні . . . 231
6. Реформаційні й гуманістичні ідеї у братських школах 237
7. Учений гурток друкарні Києво-Печерської лаври 254

РОЗДІЛ 5

Розклад середньовічного церковно-теологічного світогляду. Філософія у Києво-Могилянській академії (XVII — перша половина XVIII ст.) 266

1. Ідеї гуманізму в курсах риторики професорів Києво-Могилянської академії 269
2. Проблеми натурфілософії: початок зближення філософії з природознавством 280
3. Теорія пізнання і логіка 292
4. Учення про державу. Держава і церква 300
5. Перегляд властивих феодалізму уявлень про людину та її моральний світ 306
6. Розвиток естетичних поглядів у Києво-Могилянській академії 316
7. Феофан Прокопович 325
8. Роль Києво-Могилянської академії у розвитку філософської культури східних і південних слов'ян та у возз'єднанні України і Білорусії з Росією 334

РОЗДІЛ 6

Філософія Просвітництва на Україні (друга половина XVIII — початок XIX ст.) 340

1. Вчення просвітників про суспільство і державу 344
2. Натурфілософські та логіко-гносеологічні ідеї просвітників 365
3. Філософія Григорія Сковороди . . . 376
4. Релігійно-містичні концепції. Масонство 384

ВИСНОВКИ 390

АКАДЕМИЯ НАУК УКРАИНСКОЙ ССР
ИНСТИТУТ ФИЛОСОФИИ

ИСТОРИЯ ФИЛОСОФИИ НА УКРАИНЕ

В 3-х томах

Том 1

Монография

ВАЛЕРИЯ МИХАЙЛОВНА НИЧИК
ВИЛЕН СЕРГЕЕВИЧ ГОРСКИЙ
МИРОСЛАВ ВЛАДИМИРОВИЧ ПОПОВИЧ и др.

ФИЛОСОФИЯ ЭПОХИ ФЕОДАЛИЗМА

(На украинском языке)

Київ Наукова думка 1987

Затверджено до друку вченою радою Інституту філософії АН УРСР

Редактори *В. Т. Березовий, О. Х. Мороз*
Оформлення художника *Ю. В. Бойченка*
Художній редактор *А. В. Косяк*
Технічні редактори *Т. С. Березяк, О. М. Капустіна*
Коректори *Л. М. Творковська, Л. П. Рябцева*

ІБ № 8522

Здано до набору 09.02.87. Підп. до друку 01. 09. 87. БФ 26107. Формат 70×100¹/₁₆. Папір друк. № 1. Звич. нова гарн. Вис. друк. Ум. др. арк. 32,5 Ум. фарб.-відб. 32,5. Обл.-вид. арк. 40,8. Тираж 1660 пр. Зам. 7—47. Ціна 6 крб. 40 к.

Видавництво «Наукова думка».
252601 Київ 4, вул. Репіна, 3.

Київська книжкова фабрика «Жовтень».
252053 Київ 53, вул. Артема, 25.

ІСТОРІЯ ФІЛОСОФІЇ НА УКРАЇНІ

У 3 томах

Головна редакційна колегія
В. І. ШИНКАРУК (головний редактор),
І. В. БИЧКО, М. М. ВЄРНІКОВ,
І. П. ГОЛОВАХА (заступник головного редактора),
А. Т. ГОРДІЄНКО, В. С. ГОРСЬКИЙ,
В. Ю. ЄВДОКИМЕНКО, П. Т. МАНЗЕНКО
(заступник головного редактора),
І. Д. НАЗАРЕНКО,
В. М. НІЧИК (заступник головного редактора),
Д. Х. ОСТРЯНИН, О. П. ПАВЕЛКО,
А. Д. СУХОВ, П. С. ШКУРИНОВ

НАУКОВА ДУМКА

ІСТОРІЯ ФІЛОСОФІЇ НА УКРАЇНІ

Том 1

ФІЛОСОФІЯ ДОБИ ФЕОДАЛІЗМУ

Редакційна колегія
В. М. НІЧИК (відповідальний редактор),
В. С. ГОРСЬКИЙ, М. В. ПОПОВИЧ,
Б. О. ЛОБОВИК, В. О. ЗОЦ

КИЇВ 1987

В издании впервые дается систематическое марксистское изложение истории философии на Украине от древнейших времен до современности.
В этом томе освещается развитие типов мировоззрения и способов философствования, начиная от времен формирования мировосприятия древнейших восточных славян, становления философской мысли в период Киевской Руси и до формирования украинской нации.
Впервые вводятся в научный оборот многие памятники философской культуры Украины.
Для научных работников, преподавателей и студентов вузов, всех, кто интересуется историей отечественной духовной культуры.

У виданні вперше дається систематичний марксистський виклад історії філософії на Україні від найдавніших часів до сучасності.
У цьому томі висвітлюється розвиток типів світогляду і способів філософствування, починаючи від часів формування світосприйняття стародавніх східних слов'ян, становлення філософської думки у період Київської Русі і до формування української нації. Вперше вводиться у науковий обіг багато пам'яток філософської культури України.
Для науковців, викладачів та студентів вузів, усіх, хто цікавиться історією вітчизняної духовної культури.

Автори
В. М. НІЧИК, В. С. ГОРСЬКИЙ,
М. В. ПОПОВИЧ, В. О. АНДРУШКО,
А. К. БИЧКО, В. Д. БІЛОДІД, І. С. ЗАХАРА,
І. В. ІВАНЬО, М. В. КАШУБА,
В. В. КОНДЗЬОЛКА, В. Д. ЛИТВИНОВ,
І. В. ПАСЛАВСЬКИЙ, А. І. ПАШУК,
Н. Ф. ПІКУЛИК, В. А. РОМЕНЕЦЬ,
Я. М. СТРАТІЙ, Т. А. ЧАЙКА,
В. І. ШИНКАРУК, Н. О. ЯРАНЦЕВА

Рецензенти
М. О. БУЛАТОВ, Д. П. КИРИК, О. І. АБРАМОВ,
В. В. МІЛЬКОВ, Л. В. ПОЛЯКОВ

Редакція філософської і правової літератури

І 0302010000-452
М221(04)-87 передплатне

© Видавництво «Наукова думка», 1987

Передмова

Характерною рисою духовного життя людей соціалістичного суспільства є глибокий інтерес до пізнання й осмислення історії своєї Батьківщини, людства в цілому. Осмислити сукупний досвід прогресивного поступу людської цивілізації — усвідомлена потреба сучасної радянської людини — будівника комуністичного суспільства. Вона проявляється у найрізноманітніших сферах громадського життя. Прагнення визначити своє місце в зміні часів, динаміці суспільно-історичного розвитку й «діалозі» епох стало типовою рисою самосвідомості громадян радянського суспільства.

У цьому відображається загальна тенденція, яка виразно прослідковується протягом усієї історії. Суть її в тому, що кожний значний прогресивний крок культури безпосередньо пов'язаний із подальшим освоєнням надбань попередніх періодів історичного розвитку. Причому зв'язки з історичним минулим, що складає потенціал традиції, на яку спирається сучасність, будуть тим ширші, чим масштабніший прорив культури у майбутнє. Грандіозність завдань всебічного розвитку людини соціалістичної цивілізації, які реалізовує наш народ під проводом КПРС, зумовлює потребу збагачення соціальної пам'яті кожного громадянина соціалістичного суспільства як передумову його вільного, свідомого, творчого розвитку.

На крутому переломі в житті країни, сучасного світу в цілому особливо важливо, підкреслювалось у Політичній доповіді Центрального Комітету КПРС XXVII з'їздові Комуністичної партії Радянського Союзу, «максимальною мірою винести уроки з минулого, з тим щоб рішення на майбутнє були граничнo точними і відповідальними, а конкретні дії — цілеспрямованими й ефективними» [1]. Тому у новій редакції Програми КПРС вказано на необхідність дедалі повнішого «приєднання мас до скарбів духовної культури...» [2].

Провідна роль у реалізації цієї програми належить науковому осмисленню філософської спадщини минулого — певід'ємної складової частини історії загальнолюдської духовної культури. Особливе місце філософії у системі культури зумовлене не тільки тим, що вона як теоретична основа світогляду і методологія пізнання та діяльності активно взаємодіє з усіма компонентами культури, забезпечуючи її інтегративну цілісність. Будучи формою теоретичного мислення про загальні принципи буття, про відношення людини до світу, філософія розвивається на ґрунті узагальнення сукупного досвіду людства, досягнень усіх наук і культури в цілому. Це забезпечує філософії роль способу самопізнання культури. «...Всяка істинна філософія,— підкреслював К. Маркс,— є духовна квінтесенція свого часу... вона являє собою живу душу культури» [3]. Відтак цілісне пізнання історії розвитку загальнолюдської культури неможливе без всебічного вивчення історії філософії.

Основоположники марксизму-ленінізму завжди підкреслювали значення освоєння прогресивних здобутків духовної культури минулого. В. І. Ленін застерігав, що «комуністом стати можна тільки тоді, коли збагатиш свою пам'ять знанням всіх тих багатств, які виробило людство» [4].

Вивчення, дослідження історико-філософського процесу, зазначав Ф. Енгельс, є школою теоретичного мислення, оскільки для розвитку його «...не існує досі ніякого іншого засобу, крім вивчення всієї попередньої філо-

[1] Матеріали XXVII з'їзду Комуністичної партії Радянського Союзу.— К., 1986.— С. 4.

[2] Там же.— С. 193.

[3] *Маркс К., Энгельс Ф.* Твори.— Т. 1.— С. 100.

[4] *Ленін В. І.* Повне зібр. творів.— Т. 41.— С. 291.

софії»[5]. Окреслюючи у «Філософських зошитах» грандіозну програму досліджень у галузі теорії пізнання і діалектики на грунті узагальнення історії наук, техніки, мови тощо, В. І. Ленін висуває наперед завдання критичного підсумку історії філософії, чим і підкреслює її вирішальну евристичну роль і значення[6].

Всесвітня культура не існує поза культурою народів, що складають людство. Кожний народ вносить свої неповторні надбання до скарбниці загальнолюдської цивілізації. Водночас на розвиткові культури будь-якого народу позначаються загальні закономірності всесвітньої культури.

Пропонована увазі читачів тритомна праця присвячується систематичному висвітленню історії філософії на Україні, що становить складову, невід'ємну частину культури українського народу, який протягом багатовікової історії розвиває її у братерській взаємодії з російським та іншими народами СРСР. Здобутки прогресивної філософської думки на Україні є органічною частиною історії філософії народів СРСР, пізнання якої збагачує науковий світогляд радянських людей.

Радянським людям важливо знати, як мислили наші предки, які були їхні загальні уявлення і поняття про самих себе і навколишність, яку роль у прогресивному розвитку філософського пізнання відіграли різні суспільні класи тогочасного суспільства, які велися пошуки наукової істини, як ці шукання привели зрештою до поширення і перемоги марксистсько-ленінського світогляду в нашій країні.

Протягом довгої і багатої історії розвиток філософії на Україні здійснювався у взаємозв'язку з іншими формами суспільної свідомості, тому без висвітлення історії філософської думки на Україні неможливо відтворити цілісну картину історії вітчизняної науки, політичної ідеології, мистецтва, літератури, публіцистики, моральних уявлень народу тощо. Прогресивний розвиток філософії на Україні невід'ємно пов'язаний з історією визвольного руху. Історія філософії на Україні відтворює самовідданий пошук шляхів реалізації ідеалів соціальної справедливості, що складав зміст життя кращих представників українського народу, передових мислителів, які жили й діяли на Україні. Це надає картині розвитку філософської думки на Україні високого громадянського, революційного пафосу. Весь досвід попереднього розвитку філософської думки на Україні доводить, що торжество марксистсько-ленінського світогляду, яке визначає сучасне суспільне життя народу Радянської України — органічної складової частини радянського народу, є закономірним підсумком попереднього розвитку вітчизняної культури. Цей результат український народ здобув у взаємодії з братнім російським народом, усіма народами нашої країни.

Ці знання — могутнє джерело виховання радянської людини в дусі любові «до батьківщини Жовтня, до землі, де вона народилась і виросла»[7], в дусі радянського патріотизму і пролетарського, соціалістичного інтернаціоналізму.

Висвітлення історії філософії на Україні служить важливим фактором виховання трудящих у дусі радянського патріотизму, соціалістичного інтернаціоналізму, ідеології дружби народів. Через пізнання історії філософії свого народу ми виховуємо почуття історизму власного буття, співпричетності особистого життя до долі рідного народу, глибокої поваги до прогресивної духовної спадщини минулого.

Філософські традиції минулого — об'єкт ідеологічної боротьби. Наукове висвітлення цілісної картини розвитку філософії на Україні переконливо засвідчує теоретичну неспроможність і політичну реакційність різноманітних фальсифікацій історії вітчизняної культури, до якої вдаються ідеологи антикомунізму, буржуазного націоналізму. Захист, висвітлення і розвиток кращих традицій вітчизняної думки є для нас частиною ідеологічної боротьби проти ідеалізму і релігії, проти всіляких форм політичної та ідейної реакції.

Історія філософії на Україні — органічна частина всесвітньої історії філософії. Отже, загальні методологічні настанови щодо дослідження історії філософської думки на Україні ті ж самі, що й будь-якої галузі історико-філософської науки. Марксистсько-ленінська

[5] *Маркс К., Енгельс Ф.* — Твори.— Т. 20.— С. 344.

[6] *Ленін В. І.* Повне зібр. творів.— Т. 29.— С. 296.

[7] Матеріали XXVII з'їзду Комуністичної партії Радянського Союзу.— С. 195.

історія філософії спирається на матеріалістичне розуміння історії та на діалектичний метод. Її предметом є вивчення закономірностей поступального розвитку філософської думки в конкретних формах її історичного існування, що відбувається у процесі боротьби матеріалізму з ідеалізмом, діалектики з метафізикою. Не обмежуючись описом фактів, що характеризують розвиток філософського пізнання, марксистсько-ленінська історико-філософська наука виявляє закономірності, які зумовлюють зміну одних філософських ідей, учень іншими. Виходячи з фундаментальних положень матеріалістичного розуміння історії, марксистсько-ленінська історико-філософська наука враховує, що визначальну роль у зародженні та зміні філософських ідей відіграє, зрештою, спосіб виробництва, який зумовлює соціальне і духовне життя суспільства, класову боротьбу, що відображається у типах світогляду, які знаходять своє теоретичне завершення у філософії. Проте рух філософської думки, будучи опосередкованим матеріальними, соціально-класовими потребами, має цілком певну самостійність і безпосередньо визначається попереднім науковим, філософським здобутком людства.

Отже, марксистсько-ленінська історико-філософська наука відтворює розвиток філософії не як статичне нагромадження певних учень, теорій, ідей, які висловлювались мислителями минулого, а вивчає закономірності генезису філософських учень та ідей, їх сутність і особливості функціонування.

Протягом усієї своєї історії філософія розвивається в органічному зв'язку з світоглядом шляхом освоєння, постановки і теоретичного розв'язання світоглядної проблематики. Тому серед методологічних принципів історико-філософської науки важливе місце посідає проблема співвідношення філософії та світогляду.

Світогляд — одна із суспільних форм відображення дійсності людиною. Його специфіка в тому, що він відображає дійсність цілісно — як природно-суспільний світ життя і діяльності людини і водночас крізь призму її суспільних відносин та життєвих інтересів. Світогляд — невід'ємний атрибут людської свідомості. У ньому безпосередньо виражені суспільна природа людини і творчий характер її свідомості. Специфікою світогляду є те, що він, по-перше,— форма суспільної самосвідомості людини і, по-друге — спосіб духовно-практичного освоєння дійсності.

Філософія, досліджуючи відношення свідомості до об'єктивного світу, мислення до буття, своїм предметом робить усю ту проблематику, яка виникає на грунті розвитку світогляду як форми суспільної самосвідомості. Будучи щільно пов'язаною зі світоглядом, філософія на відміну від нього виникає не безпосередньо з практичного відношення до світу, а з пізнавального відношення в процесі його історичного перетворення у відносно самостійну сферу діяльності людини.

Філософія відрізняється від світогляду й тим, що вона — не «духовно-практичне», а теоретичне освоєння світу, це форма теоретичного виразу і розвитку світогляду. Історично філософія конституюється на грунті трансформації світоглядних проблем, що виникають ще в процесі міфологічного осмислення світу, у власне філософські проблеми на грунті їх теоретичного вирішення. Цей процес — досить тривалий в часі — відзначений появою перехідних форм філософствування, спроб рефлексії з приводу світоглядних проблем у межах світоглядного знання, яке ще не сформувалось у відносно самостійну теоретичну філософію. В цьому процесі істотне значення має духовна культура в цілому, адже вона опосередковує зв'язок світогляду і філософії.

Сказане дає змогу говорити про співвідношення філософської теорії та філософської думки як компонентів історичного філософського дослідження.

У сукупності генетичного, есенціонального та функціонального аспектів дослідження історико-філософський аналіз включає до орбіти свого вивчення не лише результати, отримані філософською теорією, зафіксовані в системі певних категорій, а й продукти філософського мислення, філософської думки у вигляді філософських ідей, що у фрагментарній формі наявні в різноманітних здобутках духовної творчості. Без врахування цього не можна виявити фактори, які зумовили генезис того чи іншого філософського вчення, шляхи включення філософських ідей у свідомість соціальних груп, класів, перетворення їх на реальний чинник, що формує світогляд, класово зумовлену життєву позицію тих, до кого філософія адресує, зрештою, свої знання.

Сукупність результатів філософської теорії і філософської думки, досягнутих певним

суспільством на конкретному етапі його історичного розвитку, характеризує рівень його філософської культури як особливої сфери духовної діяльності, що включає всі філософськи значимі компоненти культури, забезпечуючи функціонування філософських ідей у суспільстві, перетворення їх на визначальний фактор, який формує життєву позицію представників класів, соціальних верств суспільства.

З огляду на історію філософії як науку, предметом якої є розвиток філософської культури, стає зрозумілою необхідність диференціації у межах історико-філософської науки розділу, який присвячується вивченню історії філософії в певній національній спільності. Адже постановка і розв'язання філософських проблем у конкретній філософській системі, засвоєння тих чи інших філософських ідей істотно зумовлювалися специфікою історичного розвитку, культури народу, де народжувались чи функціонували певні філософські ідеї. Тому й об'єктом вивчення історії філософії на Україні є не лише досягнення науково-філософського пізнання, що здобувались в українській культурі, а й сукупність філософськи значимих ідей, які в знятій формі відображались в усіх сферах духовної творчості народу.

Щодо історії культури на Україні виявлення сукупності філософських ідей, які закладені в продуктах різноманітних сфер духовної діяльності, набуває особливої ваги. В силу своєрідних умов історичного розвитку України філософія як окрема форма суспільної свідомості в межах її культури виділяється порівняно пізно, тільки в XVII ст., з появою перших вищих учбових закладів, насамперед Києво-Могилянської академії, в стінах якої навчався і видатний філософ Г. С. Сковорода. До цього часу, окрім пам'яток Київської Русі, лише несистематизовані філософські ідеї, що складають теоретичний підтекст різноманітних продуктів інших видів духовної творчості, утворюють філософську культуру на Україні. Але і в більш пізній період, у XVIII і XIX ст., в результаті політики, яку проводили панівні реакційні класи на Україні, наукова філософія мала надзвичайно обмежені можливості для вільного, творчого розвитку. Ідеологи прогресивних класів і суспільних груп були позбавлені можливості відкрито викладати свої філософські ідеї. За цих умов передові філософські ідеї поширювались, як правило, у нефілософських сферах духовної діяльності — науці, публіцистиці, літературній критиці, художній творчості. Цим зумовлюється визначальна роль в історії філософської культури на Україні творчості Т. Г. Шевченка, І. Франка, Лесі Українки, П. Грабовського, визначних представників вітчизняного природознавства та інших діячів науки і культури.

Звичайно, зосередження уваги на історико-філософському аналізі розвитку філософської думки на території України немину че веде до врахування процесів, що відбувались у філософському житті інших народів, особливо сусідніх та тих, з якими були традиційні або в той чи інший період жваві зв'язки. Адже важливою закономірністю історії всієї духовної культури людства, в тому числі філософської думки, є взаємозв'язок і взаємовплив її складових частин. Конкретно-історичні умови розвитку, постійні економічні, політичні та інші контакти зумовлюють органічний зв'язок між культурами народів. Саме на всебічне врахування таких взаємозв'язків та опосередкувань, що зумовлюють виникнення, функціонування тих чи інших філософських учень, теорій, ідей, спрямовує нас марксистсько-ленінська методологія.

Щодо історії філософської думки на Україні ця методологічна вимога передбачає передусім всебічне висвітлення органічної взаємодії української культури з братніми російським, білоруським та іншими народами нашої багатонаціональної держави, адже витоки філософської думки на Україні, як відомо, беруть свій початок в культурі давньоруської народності, спільної для трьох братніх народів — російського, українського і білоруського.

З тих часів і протягом усієї наступної багатовікової історії доля українського народу виявляється нероздільно пов'язаною з історією передусім цих народів, «...таких близьких і мовою, і місцем проживання, і характером, і історією»[8]. Незважаючи на тяжкі історичні випробування, що випали на долю братніх російського, українського і білоруського народів, вони зберегли і пронесли крізь віки усвідомлення єдності походження, неперервності своєї історичної долі.

[8] *Ленін В. І.* Повне зібр. творів.— Т. 32.— С. 334.

Землі, на яких у XIV—XVI ст. відбувається інтенсивне утворення української народності, після навали орд Батия були вкрай розорені і відірвані від братнього російського народу, який у історичній Куликовській битві здобув вирішальну перемогу над «золотоординськими» поневолювачами, чим відкрив собі шлях до вільного розвитку. Протягом кількох віків український народ зазнавав жорстокого соціального і національного гноблення з боку литовських, польських, угорських феодалів, султанської Туреччини і її васала — Кримського ханства. Переважна частина українських земель у XVI ст. була надовго загарбана польськими магнатами і шляхтою, яким допомагали гнобити український народ місцеві, українські феодали, що задля збільшення своїх маєтностей ішли на все, зрікаючись віри своїх предків і нехтуючи інтересами своєї національної спільності.

За цих складних умов український народ веде героїчну боротьбу проти чужоземних гнобителів, вбачаючи у возз'єднанні з братнім російським народом запоруку своєї свободи і незалежності. Закономірним результатом цієї боротьби було, як відомо, возз'єднання України з Росією внаслідок визвольної війни 1648—1654 рр. Воно стало поворотним у житті українського народу, визначило його дальший соціальний і культурний розвиток.

Історична доля народу України переконливо спростовує вигадки буржуазних націоналістів про одвічну «ворожість» націй, показує, що всупереч підступам зовнішніх і внутрішніх ворогів, у спільній боротьбі проти царизму, феодально-кріпосницького й капіталістичного гноблення невпинно зростала й міцніла братня співдружність усіх народів нашої країни. Свою ідейну викристалізацію цей прогресивний процес знаходить у творчості передових мислителів, які виражали інтереси поневолених мас і спадщина яких демонструє промовистість зразки взаємодії представників культур наших народів-братів.

Логічним результатом прогресивного розвитку філософської думки на Україні, як і в усій нашій багатонаціональній державі, стало поширення наприкінці XIX ст. марксистських ідей. Подальша доля склалася так, що в результаті перемоги Великої Жовтневої соціалістичної революції український народ дістав змогу вперше в своїй історії створити соціалістичну суверенну державу,— Українську РСР,— невід'ємну складову частину багатонаціональної держави — Союзу РСР. З цього часу філософія діалектичного та історичного матеріалізму завойовує в боротьбі з ідеалізмом і метафізикою буржуазних учень неподільно панівні позиції в Радянській країні в цілому і в нашій республіці зокрема. На грунті інтегративних процесів, що відбуваються в усіх сферах суспільного життя багатонаціональної соціалістичної держави, принципово змінює свій зміст і характер взаємодія філософської культури українського народу з культурою народів СРСР. Філософія в Української РСР розвивається як органічна складова частина єдиної марксистсько-ленінської філософії — основи комуністичного світогляду, що розробляється спільними зусиллями представників філософської науки в СРСР.

Соціальною передумовою цього процесу є побудова в нашій країні під проводом Комуністичної партії Радянського Союзу соціалістичного суспільства, зформування соціалістичних націй, що утворили нову історичну спільність — радянський народ.

На базі прогресивних традицій, інтенсивного обміну духовними цінностями розквітає соціалістична багатонаціональна культура радянського народу, невід'ємною складовою частиною якої є культура українського народу. Культура братнього російського народу, інших народів нашої країни утворює ядро того інтернаціонального контексту, у взаємодії з яким розвивається сучасна філософська думка на Україні.

Сказане, звичайно, не вичерпує всієї багатоманітності взаємозв'язків, що характеризують прогресивний розвиток суспільної думки на Україні. Філософська культура на Україні формувалась також у взаємодії з досягненнями філософської думки народів Західної Європи, країн Сходу тощо. Інтенсивність і спрямування цих зв'язків на різних етапах були неоднакові, але так чи інакше вони позначались на філософській творчості представників культури, що діяли на Україні.

Аналізуючи подібні зв'язки, слід передусім врахувати їх взаємний характер. Марксистсько-ленінській методології чужий погляд на ідейні зв'язки як на механічне запозичення. Не лиш у творчому розвитку, а й у процесі

популяризації, пропаганди філософських ідей активним компонентом є не тільки творець ідей, а й той, хто звертається до них, коментує, популяризує їх тощо.

Спадковість в історії філософії ніколи не буває простим відтворенням ідей творців філософських учень, теорій. Можливість запозичення філософських думок, що вироблені в одній національній культурі, іншою зумовлюється наявністю в культурі, яка звертається до тих ідей, достатніх передумов, що дають змогу скористатись ними під час розв'язання актуальних для даної культури проблем. Але оскільки специфіка суспільно-економічного розвитку нації, її культури ніколи не була результатом повторення процесів, що зумовлювали розвиток іншої культури, остільки навіть запозичені філософські ідеї зазнають неминучої трансформації відповідно до характеру тих завдань, які розв'язує національна культура, що сприймає ці ідеї. Ось чому запозичення філософських ідей, вироблених в одній культурі, іншою, навіть тоді, коли воно сприймається як простий переклад чи історико-філософський коментар, завжди є певним чином самостійною творчістю, має, отже, активний характер.

Складні обставини історичного розвитку за умов жорстокого соціального і національного гноблення на Україні призвели до того, що, як зазначалося, її культура в певні періоди відставала від досягнень передових країн Європи. За таких умов прогресивні вітчизняні мислителі, спираючись на рівень, досягнутий співвітчизниками в попередній період, і водночас усвідомлюючи його недостатність, звертались до філософської думки, що перебувала на вищому щаблі розвитку. Відтак у вітчизняній філософській культурі виникають філософські вчення та ідеї, що вбирають духовні здобутки різних епох у процесі своєрідного синтезу, тим самим сприяючи подальшому розвиткові вітчизняної філософської думки. Завдяки такого типу вченням філософська культура на Україні не лише прискорено надолужувала втрачене, а й почасти долала деякі недоліки тогочасних передових учень. Звичайно, цей процес супроводжувався й деякими негативними явищами, які, проте, не затьмарювали прогресивних здобутків.

Марксистсько-ленінський аналіз історії філософії на Україні спирається на провідні принципи наукового історико-філософського дослідження, обгрунтовані К. Марксом, Ф. Енгельсом, В. І. Леніним. Найважливіший серед них — принцип партійності філософії, адже марксизм,— підкреслював В. І. Ленін,— включає партійність [9].

Марксизм-ленінізм розкриває розвиток філософії як боротьбу різноманітних учень, теорій, шкіл, напрямів, підчас якої відбувається радикальна поляризація філософії на два табори — матеріалістичний та ідеалістичний, боротьба між якими утворює головну рушійну ідейну силу філософського розвитку. Теоретичним грунтом поляризації філософських учень з огляду на їхнє відношення до головних таборів, партій у філософії є різні підходи до розв'язання основного питання філософії — про відношення матерії до свідомості, мислення до буття, духу до природи. «Філософи,— підкреслював Ф. Енгельс,— поділилися на два великі табори залежно від того, як відповідали вони на це питання. Ті, які твердили, що дух існував раніше природи... склали ідеалістичний табір. А ті, які основним началом вважали природу, примкнули до різних шкіл матеріалізму» [10].

Матерія і свідомість — основні філософські категорії, з аналізу співвідношення яких тільки й можна починати теоретичне вивчення загальних законів взаємодії людини з навколишністю. Тому об'єктивно розподіл філософії на матеріалістичний та ідеалістичний табори простежується протягом усієї історії. «Новітня філософія,— писав В. І. Ленін,— так само партійна, як і дві тисячі років тому» [11]. Поняття духовного і матеріального, на грунті співвідношення яких здійснюється теоретична поляризація філософських таборів,— абстракції досить високого рівня. Тому їх принципове розмежування, намічене ще в античності, повною мірою було усвідомлене лише філософією Нового часу. Послідовно наукове розв'язання основного питання філософії стало можливим лише з позицій марксистсько-ленінської філософії, діалектичного та історичного матеріалізму.

У межах цієї філософії повністю викристалізовується й принцип партійності філософії. Спираючись на матеріалістичне розуміння історії, марксизм-ленінізм визначає, що джерелом поляризації філософських таборів є класова боротьба, яка визначає зміст суспільного розвитку протягом усієї історії і яка врешті решт відображається у боротьбі філософських таборів. Відкидаючи претензії буржуазного об'єктивізму на «позапартійну», «позакласову» позицію в філософії, В. І. Ленін підкреслював: «Люди завжди були і завжди будуть дурненькими жертвами обману і самообману в політиці, поки вони не навчаться за всякими моральними, релігійними, політичними, соціальними фразами, заявами, обіцянками знаходити *інтереси* тих чи інших класів» [12]. Послідовне дотримання цієї настанови — важлива вимога принципу партійності в марксистсько-ленінському історико-філософському дослідженні.

Як правило, матеріалістична лінія в історії філософії відображала інтереси й ідеологію прогресивних класів суспільства. І навпаки, представники реакційних класових сил теоретичне відображення своєї позиції проводили в різноманітних напрямах ідеалістичної філософії.

Проте помилковим було б уявляти історію філософії у вигляді двох паралельних потоків — матеріалістичного та ідеалістичного, що розвиваються незалежно один від одного. Матеріалізм та ідеалізм — це єдність протилежностей, боротьба і взаємодія яких є реальним рушієм філософського мислення. Тому неможливо обмежувати вивчення історії філософії, в тому числі історії філософської думки на Україні, лише історією матеріалізму (ще більш помилково було б обмежувати її лише історією ідеалізму).

У процесі конкретного дослідження слід зважати й на те, що подекуди радикальні й революційні політичні діячі й мислителі в силу специфічних умов суспільно-історичного й культурного розвитку примикали в галузі філософії до ідеалістичного табору. Частково це пояснюється тим, що в домарксівський період філософія, соціологія і політика грунтувались на різних підставах і не складали єдиної органічної системи поглядів. Принагідно нагадати й про немінучу обмеженість домарксівського матеріалізму, який залишався на метафізичних позиціях, був споглядальним і неспроможним пов'язати розумову діяльність людини з практикою. Тому, підкреслював К. Маркс, «*діяльна* сторона, на протилежність матеріалізмові, розвивалась ідеалізмом, але тільки абстрактно» [13].

З огляду на сказане слід розцінювати внесок у розвиток суспільної думки на Україні такого прогресивного мислителя, як Григорій Сковорода, який стояв на позиції філософського ідеалізму. Ідеалістичні погляди поділяли й деякі ідеологи декабризму, що не перешкоджає позитивно оцінювати їхній внесок в історію вітчизняної революційної думки.

З'ясовуючи результати боротьби матеріалізму та ідеалізму в історії філософії, треба зважати й на неоднаковий ступінь поширення та впливу на суспільну думку цих філософських таборів у той чи інший конкретний період розвитку культури певного народу. Так, скажімо, ще Г. В. Плеханов, вивчаючи історію західноєвропейської філософії, зазначав, що в один період ми можемо констатувати майже суцільне панування матеріалізму, як це було, наприклад, у Франції в другій половині XVIII ст., а в інший — ідеалізму, як у Німеччині наприкінці XVIII — на початку XIX ст.

Таке явище зумовлюється передусім розташуванням класових сил, спрямованістю ідейної атмосфери, співвідношенням форм суспільної свідомості в системі культури і ще багатьма чинниками, які в сукупності визначають своєрідність ситуації на певному етапі розвитку народу. Так, спричинене вже згаданими обставинами тривале панування на Україні феодальних відносин й зумовлене цим панівне положення їх ідеологічного виразу — релігії в системі культури детермінують переважання ідеалістичної лінії в розвитку філософської думки на Україні на початкових етапах її історії після ординської навали. Але і в цей час діє основна закономірність історико-філософського розвитку. Пануючій ідеалістичній лінії протистоїть матеріалістична тенденція, що виявляється в реалістичних, пантеїстичних, деїстичних ідеях, які наявні у вітчизняній філософській культурі цього періоду.

---

[9] *Ленін В. І.* Повне зібр. творів.— Т. 1.— С. 390.

[10] *Маркс К., Энгельс Ф.* Твори.— Т. 21.— С. 271.

[11] *Ленін В. І.* Повне зібр. творів.— Т. 18.— С. 351.

[12] Там же.— Т. 23.— С. 46.

[13] *Маркс К., Енгельс Ф.* Твори.— Т. 3.— С. 1.

Сказане нагадує про необхідність при розгляді будь-якого явища в історії філософської думки, в тому числі щойно згаданого, послідовно дотримуватись вимог принципу історизму, конкретно-історичного підходу в історико-філософському дослідженні. Формулюючи вимоги конкретно-історичного підходу, В. І. Ленін писав: «Весь дух марксизму, вся його система вимагає, щоб кожне положення розглядати тільки (α) історично; (β) тільки в зв'язку з іншими; (γ) тільки в зв'язку з конкретним досвідом історії» [14].

Принцип історизму передбачає всебічне врахування факторів, що визначають конкретно-історичну своєрідність певної філософської течії, системи, вчення. Водночас принцип історизму визнає критерії оцінки тих чи інших явищ минулого. Звичайно, оцінюючи певний історико-філософський феномен, необхідно його співвіднести з сучасними уявленнями. Це допомагає виявити міру науковості розв'язання проблем у досліджуваному вченні. Але здобутки творців філософських учень, їхні ідеї слід оцінювати не по тому, чого вони не дали з точки зору нинішнього рівня знань у даній галузі, а виходити з того, що дали вони нового порівняно з попередниками й сучасниками і яке суспільне значення набули їхні ідеї в системі культури. В цьому відношенні принцип історизму прямо протилежний усіляким формам суб'єктивізму, модернізації, які характерні для сучасної буржуазної історії філософії.

Послідовно дотримуючись принципів марксистсько-ленінського аналізу явищ історії філософії, автори даної праці підходили й до розв'язання питання про спосіб викладу матеріалу в книзі. Аналізуючи розвиток філософської культури на Україні, автори зосередили увагу на проблемах, що складали її зміст на кожному етапі історії, а також прагнули відобразити боротьбу, що велась навколо цих проблем представниками ідейних течій, філософських шкіл, які представляли відповідні філософські табори та суспільні класи в той чи інший відрізок часу.

Враховувалось і те, що розвиток філософської думки здійснюється, зрештою, конкретними людьми, які виражали інтереси певних класів. Тому окремі розділи книги присвячуються характеристиці поглядів найбільш видатних діячів культури, творчість яких мала істотний вплив на розвиток філософської думки на Україні. Тому в I томі аналізуються, скажімо, філософські погляди Івана Вишенського, Феофана Прокоповича, Григорія Сковороди, а в II — Тараса Шевченка, Івана Франка, Лесі Українки та інших.

Розподіляючи матеріал по трьох томах, автори керувались вимогами марксистсько-ленінського принципу періодизації історії філософії. Питання періодизації — одна із складових методологічних проблем будь-якої історичної науки. Розвиток людства, а тим більше людської думки, здійснюється нерівномірно. Періоди поступового, еволюційного розвитку змінюються бурхливим часом революційної ломки традиційних понять і уявлень. Наукова періодизація дає змогу розчленувати суцільний потік історичного розвитку філософської думки на сходинки, якими йшло філософське осягнення об'єктивної дійсності; згрупувати окремі явища історії філософії за їх типологічною схожістю; виявити своєрідність вибору проблем, порядку їх розгляду, розв'язання, способу аргументації та форми виразу.

Всупереч різноманітним ідеалістичним концепціям, які зображують історію філософії як іманентний саморозвиток духу, марксистсько-ленінська періодизація історії філософії виходить із фундаментальних положень матеріалістичного розуміння історії. Принциповим тут є погляд на історію філософських ідей як на процес, що врешті-решт визначається змінами в суспільному бутті, де провідна роль належить способові виробництва матеріальних благ. «Як про окрему людину,— писав К. Маркс,— не можна судити на підставі того, що́ сама вона про себе думає, так само не можна судити про подібну епоху перевороту по її свідомості. Навпаки, цю свідомість треба пояснити з суперечностей матеріального життя, з існуючого конфлікту між суспільними продуктивними силами і виробничими відносинами» [15].

Водночас марксизм-ленінізм враховує складний, діалектичний характер взаємозв'язку матеріального виробництва та ідейного життя суспільства, особливо такої сфери ідейного життя «вищого порядку», як філософія. Основними ланками, що опосередковують вплив матеріального виробництва та змін, які відбуваються в його сфері, на розвиток філософського мислення, є: виробничі відносини, що складаються в процесі матеріального виробництва; співвідношення класів, зумовлене пануючими виробничими відносинами; ідеологічні форми «першого порядку» — політична і правова ідеологія, які безпосередньо відображають зміни в сфері економічного базису; зрештою, вся сукупність галузей духовного виробництва, у взаємодії з якими розвивається філософська думка.

Аналізуючи закономірності розвитку таких сфер ідейного життя суспільства, як філософія і література, Ф. Енгельс підкреслював: «Перевага економічного розвитку у кінцевому підсумку також і над цими галузями для мене незаперечна, але вона має місце в рамках умов, які диктуються самою даною галуззю: у філософії, наприклад, дією економічних впливів (які знов-таки справляють вплив здебільшого тільки у своєму політичному і т. п. виразі) на наявний філософський матеріал, доставлений попередниками. Економіка тут нічого не створює заново, але вона визначає вид змін і дальшого розвитку наявного мислительного матеріалу, але навіть і це вона робить здебільшого посередньо, тимчасом як надзвичайно важливий прямий вплив на філософію справляють політичні, юридичні, моральні відображення» [16].

Тому, спираючись на марксистське вчення про суспільно-економічну формацію, наукова періодизація історії філософії враховує специфічні закономірності, що притаманні історико-філософському процесові і зумовлюють відносну самостійність розвитку філософії. Ця самостійність виявляється, зокрема, у відсутності синхронної відповідності розвитку філософської думки тієї чи іншої епохи станові економічних відносин. Подекуди історія філософської думки випереджає, як відомо, економічний і політичний прогрес суспільства. Так, у вітчизняній філософській думці ідеї буржуазної філософії появляються за умов, коли у суспільно-політичному житті продовжують панувати феодальні відносини. Філософія революційних демократів багато в чому передувала тим глибоким соціально-економічним і політичним змінам у житті країни, теоретичним обґрунтуванням яких вона виступала.

Проте філософія може відставати від економічного розвитку та рівня наукового пізнання. На це звертав увагу ще Гегель, зазначаючи, що «коли філософія починає малювати своєю сірою фарбою на сірому, що свідчить, що певна форма життя застаріла, і своїм сірим по сірому філософія може не омолодити, а лише зрозуміти її; сова Мінерви починає свій політ лише з настанням сутінок» [17].

Ця особливість виявляється й у суперечності між змістом філософських ідей та формами їх виразу. В історії філософії на Україні ідеї раннього Просвітництва, буржуазні за своєю соціальною природою (XVII — XVIII ст.), виступають ще в ідеологічному вбранні теїстичних учень, у формі, характерній для феодалізму, проти якого вони спрямовувались. Цим же пояснюється те, що в зазначений період матеріалістичні ідеї виражаються в неадекватних їм за формою пантеїстичних, деїстичних ученнях тощо.

Відповідно до зазначених настанов марксистсько-ленінської методології історико-філософського дослідження й побудована періодизація історії філософії на Україні. Передусім автори враховували, що визначальний вплив на філософський розвиток справляє, зрештою, зміна суспільно-економічних формацій, кожна з яких зумовлює появу специфічного стилю мислення, теоретичним відображенням якого стає пануючий тип філософського світогляду.

Як відомо, суспільний розвиток на території України не знав розвиненого рабовласництва з відповідною йому культурою. В житті племен, які були розташовані на території України, рабство мало домашній характер, натомість протягом тривалого періоду порівняно міцно зберігався, модифіковуючись, родоплемінний лад. Це привело до того, що майнова диференціація, розвиток антагоністичних класових відносин тут завершилися лише в I тисячолітті н. е., в результаті чого склалось феодальне суспільство і виникла давньоруська держава — Київська Русь.

---

[14] *Ленін В. І.* Повне зібр. творів.— Т. 49.— С. 315.

[15] *Маркс К., Енгельс Ф.* Твори.— Т. 13.— С. 7.

[16] Там же.— Т. 37.— С. 397.

[17] *Гегель.* Философия права // Соч.— М.; Л., 1934.— Т. 7.— С. 17—18.

Зародження філософських ідей відбулося ще в межах давньоруської культури. Тому історія філософії на Україні знає три головних періоди, які відображають зміну панівних типів мислення феодалізму, капіталізму і соціалізму. В перший період філософське мислення здійснювалося в межах феодальної культури, що розвивалась під егідою пануючої тоді релігійної ідеології. У цей час складається і своєрідний тип філософсько-теїстичного мислення, який зумовлював характер боротьби і форму виразу філософських ідей у тогочасній культурі. Аналізові цього процесу присвячено даний том «Історії філософії на Україні».

Своєрідною особливістю соціально-економічного і духовного життя на Україні було й те, що лише 1861 р. скасовано кріпацтво. Але і в подальші роки, аж до XX ст., пережитки феодалізму відчутно позначались на суспільному житті країни. Разом з цим ще за панування феодального ладу, на грунті розкладу феодальних відносин і процесів, що супроводжували зародження в надрах феодалізму капіталістичного укладу, починає розвиватися буржуазна ідеологія. По суті, з кінця XVIII — поч. XIX ст. все більш панівне місце в духовному житті посідає буржуазна за своєю класовою природою філософія Просвітництва. Як відомо, В. І. Ленін вбачав класову сутність ідеології Просвітництва в запереченні феодальної експлуатації, політичного деспотизму, станових привілей, у палкому захисті освіти, «самоурядування, свободи», в обстоюванні «інтересів народних мас, головним чином селян» [18]. Ідеї Просвітництва відіграли значну роль у розвитку дворянського і різночинського етапів революційного руху в Росії. Прогресивні ідеї просвітників були продовжені й розвинуті революційними демократами. Філософія Просвітництва, в широкому розумінні цього слова, є пануючим типом філософського мислення, що аналізується в II т. В цьому томі чільне місце приділено висвітленню процесу поширення і пропаганди ідей марксизму-ленінізму на Україні і в нашій країні в цілому наприкінці XIX — поч. XX ст.

Виникнення марксизму знаменує собою, як відомо, революційний переворот в історії філософії. Це — найважливіша віха, що ділить історію філософського мислення на дві епохи. Марксистська філософія, в якій органічно поєднані матеріалізм і діалектика, є цілісною і послідовно науковою системою, що спирається на відкриті К. Марксом і Ф. Енгельсом загальні об'єктивні закони, які діють у природі, суспільстві, людському мисленні. Марксизм уперше в історії подолав споглядальність філософії, нерозривно зв'язав теорію з практикою. Поширивши матеріалізм на пояснення суспільних явищ, К. Маркс і Ф. Енгельс створили науку про закономірності і рушійні сили розвитку суспільства — історичний матеріалізм. Дальший творчий розвиток за нових історичних умов марксизм знайшов у ленінізмі, який є марксизмом епохи імперіалізму і пролетарської революції, краху колоніалізму і перемоги національно-визвольних рухів, епохи переходу людства від капіталізму до соціалізму. Марксистсько-ленінський науковий світогляд стає панівним у житті нашого суспільства після перемоги Великої Жовтневої соціалістичної революції. Аналізові пропаганди, розробки і творчого розвитку ідей марксизму-ленінізму філософами Радянської України присвячено III том даної праці.

Багатовікова історія філософії на Україні є складовою частиною всесвітнього розвитку філософської думки, що відбувався в результаті боротьби матеріалізму з ідеалізмом, діалектичного й метафізичного методів пізнання законів розвитку природи, суспільства й мислення. Ця боротьба відображала поляризацію і антагонізм класових сил, які виступали на арені суспільного життя України в той чи інший період.

Боротьба філософських партій і класових світоглядів безпосередньо відображається й у підходах до відтворення історії філософської думки на Україні. Традиція систематичного дослідження історії філософії на Україні нараховує вже понад 100 років. Основи її закладались прогресивними вітчизняними діячами, передусім революційно-демократичними мислителями в другій половині XIX ст. У творчості І. Франка, Лесі Українки, П. Грабовського та інших розвиток філософської і суспільної думки на Україні розглядається як процес, що відображає боротьбу класів, соціальних верств українського суспільства. Зосереджуючись переважно на вивченні здобутків виразників інтересів прогресивних сил українського суспільства, революційні демократи внесли істотний доробок у дослідження спадщини Григорія Сковороди, Івана Вишенського, Тараса Шевченка, у висвітлення творчої взаємодії передових діячів української культури з прогресивною філософською думкою інших народів, передусім братнього російського.

Водночас революційно-демократичні діячі критикували фальсифікацію історії культури на Україні, в тому числі історії філософської думки, в працях ідеологів українського буржуазного націоналізму. Буржуазно-націоналістичні інтерпретації історії вітчизняної філософської думки на Україні грунтувались на окремих ідеях, запозичених з філософії Гегеля, яка до того ж витлумачувалась в дусі ірраціоналізму. В писаннях П. Куліша, К. Ганкевича, Д. Чижевського та інших історія культури на Україні зображувалась як процес пізнання містичного «духу нації», незмінного за своєю суттю. Головними ознаками такого «духу» проголошується відсутність класових антагонізмів (теорія так званого «єдиного потоку»), релігійність, начебто ворожість до витворів «російського духу» і, відповідно, схильність до впливів і запозичень «духу» західноєвропейських народів.

Щодо філософії, то розвиток її на Україні зображується як начебто суцільний потік релігійної, ідеалістичної філософії, до того ж неоригінальної за своєю суттю. «Коли ми говорили, що лінія філософського розвитку переходить із країни до країни,— писав Д. Чижевський,— то це твердження не торкалося ані України, ані інших слов'янських народів, бо ще не траплялося в історії розвитку філософії, щоб великий філософ чи то представник іншої слов'янської нації утворив синтезу світового значення» [19]. А тому все, що складає розвиток філософської думки на Україні, є, за Чижевським, результатом властивої «українському духові» «симпатії» переважно до німців, у яких запозичувались філософські ідеї.

Відповідно до такої схеми фальсифікувалась загальна картина розвитку філософії на Україні: чи не найвищим взірцем вітчизняної філософської думки проголошувались релігійно-ідеалістичні ідеї П. Юркевича, спадщина багатьох передових мислителів взагалі ігнорувалась, а погляди найзначніших з них, яких ігнорувати неможливо, перекручувались. Так, під пером речників буржуазного націоналізму Тарас Шевченко перетворюється, як пише Д. Дорошенко, на «глибоко релігійну в християнському дусі натуру», а Франко — на «співця самостійної України» і «ворога комунізму».

Ця схема в принципі залишилася незмінною для ідеологів українського буржуазного націоналізму, які і зараз виступають на арені ідеологічної боротьби проти Радянського Союзу, проти соціалізму з позицій відвертого антикомунізму. «Уточнюються» хіба що деякі «деталі» відповідно до запитів хазяїв, на утриманні яких перебувають буржуазно-націоналістичні ідеологи. Якщо І. Мірчук, який виступав зі своїми писаннями про українську філософію ще за часів фашистської Німеччини, слідом за Д. Чижевським вважав, що філософія на Україні була переспівом творінь «німецького духу», то Ю. Артюшенко з допогою буржуазних геополітичних теорій намагається довести спорідненість «духу» українського народу з США і Англією. Зрозуміло, що ці «новації» не мають нічого спільного з наукою, але досить відверто репрезентують політичні наміри і симпатії сучасних ідеологів українського буржуазного націоналізму. Виступаючи єдиним фронтом з найреакційнішими силами імперіалізму під гаслами антикомунізму, сучасні представники українського буржуазного націоналізму фальсифікують історію культури українського народу з тим, аби «довести», як писала націоналістична газета «Свобода» (1979, 17 лют.), що «не Вашингтон є ідейним і політичним протиставленням Москві», а Київ, «київське християнство» «покликане всевишнім для знищення СРСР».

Політична реакційність такого типу закликів очевидна. Щодо тих «теоретичних» аргументів, до яких при цьому вдаються, апелюючи до історії українського народу, його культури, в тому числі філософської, то вони виявляють абсолютну неспроможність при порівнянні з науково-об'єктивною картиною розвитку філософської думки на Україні, відтвореної в результаті великої праці радянських істориків філософії — марксистів. Тритомна «Історія філософії на Україні» є підсумком здобутків вивчення з позицій марксистсько-ле-

[18] *Ленін В. І.* Повне зібр. творів.— Т. 2.— С. 496.

[19] *Чижевський Д.* Нариси з історії філософії на Україні.— Прага, 1931.— С. 12.

нінської методології історії філософії на Україні. Автори даної праці спирались на досягнення радянських дослідників філософської спадщини визначних діячів української культури, філософських шкіл і течій, що так чи інакше побутували на Україні.

Велике значення для написання «Історії філософії на Україні» мав досвід, здобутий радянськими вченими в справі створення узагальнюючих праць з історії філософської думки на території України. Перший крок у цьому було зроблено 1966 р. виданням «Нарису історії філософії на Україні». За час, що минув відтоді, вийшло в світ чимало фундаментальних досліджень, присвячених цілісному аналізові розвитку марксистсько-ленінської філософії в УРСР (згадаймо хоча б «Розвиток філософії в Українській РСР», 1968 р.). 1982 р. була видана колективна праця «Философская мысль в Киеве», що містить систематичний виклад історії філософської культури в Києві, який з давніх давен був центром духовного розвитку східних слов'ян. Ці узагальнюючі монографії і численні дослідження конкретних явищ історії філософії на Україні, здійснені радянськими вченими, стали тим теоретичним ґрунтом, на основі якого створена дана тритомна праця.

Автори даної праці врахували також досвід, здобутий ученими нашої країни у вивченні з позицій марксистсько-ленінської методології історії філософської думки російського народу й інших братніх народів СРСР. Концентровані результати такого вивчення увібрала багатотомна «История философии в СССР».

Систематичний виклад розвитку філософської думки — органічної складової частини духовної культури на Україні — враховує плідний доробок радянських археологів, істориків, етнографів, літературо-, мистецтвознавців та представників інших галузей науки у вивченні історії українського народу, його культури. Узагальнений підсумок цієї діяльності відображено в «Історії Української РСР» (8 т., 10 книг, 1977—1979 рр.), «Історії української літератури» (8 т., 1967—1971 рр.) та інших значних працях радянських учених.

Присвячуючи це видання 70-тим роковинам Великої Жовтневої соціалістичної революції, авторський колектив намагався підсумувати наслідки великої науково-дослідної роботи по вивченню історії філософії на Україні і сподівається, що зроблене буде плідним ґрунтом для подальшого всебічного вивчення і пропаганди передових традицій вітчизняної філософської думки, на які спирається наш народ, здійснюючи під проводом Комуністичної партії Радянського Союзу програму комуністичного будівництва.

Передмова до 1-го тому

У першому томі пропонованого читачам тритомного видання висвітлюється історія філософської думки на території сучасної України від найдавніших часів до XVIII ст. включно. За цей більш ніж тисячолітній період тут відбулися великі зрушення, пов'язані із зміною суспільно-економічних формацій, утворенням і занепадом державно-політичних об'єднань, епохальними подіями громадянської історії, складним процесом етногенезу, формуванням самосвідомості і духовної культури українського народу і її взаємозв'язків з культурами інших народів, передусім російського і білоруського.

Початок досліджуваного періоду характеризується розпадом первіснообщинного ладу у східних слов'ян. З появою приватної власності на засоби виробництва родові зв'язки почали слабнути і занепадати. Збагачення одних родів за рахунок інших та їх виділення привели до того, що вожді і старійшини цих родів поступово зосередили в своїх руках владу, яка згодом все більше й більше набувала політичних і державних ознак.

Тут ще раз нагадаємо, що особливістю історичного розвитку східних слов'ян був безпосередній перехід від патріархально-родового ладу до феодального. При цьому залишки патріархально-родового ладу, особливо общинне землекористування, довго зберігались. Однак поступово земля, якою раніше володів увесь рід, стає власністю князів і бояр, що наділяють нею разом із її населенням своїх дружинників. Відбувається поляризація первісної громади: з одного боку — князі з ієрархією панівної суспільної верхівки, а з другого — смерди, холопи, ремісники та інші прошарки населення. Протягом досліджуваного періоду феодалізм із властивим йому способом виробництва, поділом суспільної праці, формами привласнення пройшов етапи від зародження до зрілості і розпаду. Уже в XVII ст. в його надрах почали з'являтись елементи і носії буржуазного ладу, посилюватися процеси централізації ринку і всього суспільного життя. З виникненням суспільних станів і класів зростає визиск, експлуатація, соціальне гноблення і водночас розвиваються форми опору і протесту трудящих мас — народні виступи, повстання селян і міської бідноти, які наприкінці періоду переростають у селянсько-козацькі війни антифеодального спрямування, під час яких значно консолідуються народні сили і міцніють елементи капіталізму.

З самого початку досліджуваного періоду східним слов'янам доводилось вести постійну боротьбу за свою землю і саме існування — з аланами, готами, гунами, печенігами, половцями та ін. Ці зовнішні політичні обставини, що вимагали об'єднання, створення воєнно-політичних союзів, поряд з внутрішніми — появою феодальної власності і поділу суспільства на класи — зумовили виникнення у X ст. великої феодальної держави східних слов'ян з центром у Києві — Київської Русі. Це мало дуже важливе прогресивне значення, оскільки давньоруська держава об'єднала численні східнослов'янські племена в єдиний союз, що значно примножило їх обороноздатність, забезпечило можливість їх дальшого економічного, політичного, культурного розвитку. Київська Русь була спільною вітчизною трьох братніх східнослов'янських народів — російського, українського і білоруського. На її основі створилися міцні традиції їх єднання і взаємодопомоги, які визначили дальшу історичну долю цих народів. Ні ординська навала, ні загарбання значної частини земель східнослов'янських народів польськими, литовськими, шведськими феодалами, ні спустошливі набіги кримських татарів не могли їх зламати. Джерелом їхньої сили були саме ті традиції єднання, внутрішня згуртованість перед зовнішнім ворогом. Особливо вона проявилась у народно-визвольній боротьбі українського і білоруського народів проти гніту польських магнатів, яка завершилась возз'єднанням їх з братньою Росією в єдиній державі.

Починаючи від часів Київської Русі східнослов'янські народи відіграють дедалі помітнішу роль у міжнародному політичному житті, розвитку світової культури. І якщо єдина для усієї Європи за суттю культура доби феодалізму підрозділяється на декілька типів, то східним слов'янам належить один із основних таких типів. Звичайно, феодальна замкненість, дія відцентрових сил посилювали статичність та ізольованість європейських середньовічних культур. Але східні слов'яни міцно трималися за традиції своєї спільності ще й тому, що це було засобом їх самозбереження і виживання в умовах боротьби проти постійних навал і нападів, від яких вони неприступним валом захистили Захід Європи. Однак і в такі часи культура східних слов'ян не була абсолютно закритою для іншокультурних впливів. Особливо ж зближення культур Східної і Західної Європи, синтез російською, українською і білоруською культурами здобутків Заходу посилюються в XVII ст.

Важливе значення для зміцнення феодального ладу, давньоруської держави, князівської влади мало запровадження 988 р. православ'я. Воно прийшло на зміну ідеологічним формам первісного ладу, відображаючи потребу феодального суспільства в новому типі ідеології і світогляду. Цей акт мав на той час прогресивне значення ще й тому, що щільніше прилучав давньоруську державу до політичного і культурного життя інших європейських народів, сприяв розвиткові писемності і освіти. Проте християнство з самого початку використовувалося на Русі суспільною верхівкою і для тримання в покорі трудящого народу, для приспання його соціальної активності.

На перших етапах функціонування на Русі християнство фактично співіснувало з первісними релігійними уявленнями (двовір'я), але поступово перемогло їх. Проте ті елементи язичества, які були вплетені в тканину християнського віровчення, продовжували існувати протягом всього розглядуваного періоду, особливо в середньовічній народній культурі. Це було зумовлено багатьма суспільно-економічними та культурними факторами. Як зазначав Ф. Енгельс, «релігія завжди зберігає певний запас уявлень, успадкований від старих часів, тому що у всіх взагалі галузях ідеології традиція є великою консервативною силою. Але зміни, що відбуваються в цьому запасі уявлень, визначаються класовими, отже економічними, відносинами людей, які роблять ці зміни» [1]. Християнське віровчення також не залишилось однорідним, в ньому з'являлись різні течії і напрямки, з часом істотно змінювався зміст його понять. «В середні віки,— говорить Ф. Енгельс,— в тій самій мірі, в якій розвивався феодалізм, християнство набирало вигляду відповідної йому релігії з відповідною феодальною ієрархією» [2].

Властивий феодалізму рівень розвитку виробництва, соціально-економічних відносин, релігії, науки, дія зовнішньополітичних і культурних чинників зумовлювали зародження і формування певних світоглядних, філософських, суспільно-політичних ідей, концепцій, теорій. Загальні поняття світоглядного значення, їх певна субординація виробились у східних слов'ян ще за часів первісно-общинного ладу, коли їх світогляд перебував на дофілософському рівні. Розвиток власне філософської думки східнослов'янських народів, в тому числі українського, розпочався в добу феодалізму. Минувши рабовласницьку формацію, східні слов'яни певним чином намагались компенсувати пропущений етап розвитку філософії, науки, мистецтва через знайомство з античною спадщиною. Цьому сприяли безпосередні контакти з греками, найближчими сусідами на терені Причорномор'я, переклади творів грецьких мислителів і письменників, а також болгарських авторів. Величезна антична філософська спадщина була сприйнята східними слов'янами в цей час лише частково, в дуже обмеженому обсязі. Адже запровадження християнства цьому не стільки певним чином сприяло, як перешкоджало, бо антична філософія оголошувалась язичницькою, отже не вартою уваги.

Організація перекладів, скриторіїв, регулярних шкіл, гуртків освічених людей як у монастирях, так і тих, хто обслуговував потреби великокнязівської держави, була однією з умов, які готували перехід від дофілософського рівня світогляду до виникнення власної фіолософської думки східнослов'янських народів. Для розуміння цього дуже важлива вказівка К. Маркса про те, що «філософія спочатку виробляється в межах релігійної форми свідомості і цим, з одного

[1] *Маркс К., Енгельс Ф.* Твори.— Т. 21.— С. 301.
[2] Там же.— С. 299.

боку, знищує релігію як таку, а з другого боку, щодо свого позитивного змісту сама рухається ще тільки в цій ідеалізованій, перекладеній на мову думок релігійній сфері» [3].

За феодалізму релігія була панівною формою суспільної свідомості і проникала в усі сфери інтелектуального життя. «Середні віки,— писав Ф. Енгельс,— приєднали до теології і перетворили в її підрозділи всі інші форми ідеології: філософію, політику, юриспруденцію. Внаслідок цього всякий суспільний і політичний рух змушений був прибирати теологічну форму» [4]. Панування релігії в ідеології середніх віків визначило догматичний стиль мислення і випливаючий з нього авторитарний спосіб доведення в науці, використання як критерію істинності Біблії, творів отців церкви, рішень соборів і т. д.

«Це верховне панування богослов'я у всіх галузях розумової діяльності,— зауважував Ф. Енгельс,— було в той же час немпнучим наслідком того становища, яке займала церква як найбільш загальний синтез і найбільш загальна санкція існуючого феодального ладу» [5]. Церква, монополізувавши право не лише на знання «слова божого», а й на освіту, розумову діяльність, сама стала найкрупнішим феодалом. Відтак і боротьба проти феодального ладу почалась із боротьби проти церкви. Хоч вона велася під релігійними гаслами, проте відображала протиборство матеріальних і духовних інтересів різних класових сил. Це пояснюється умовами часу, оскільки тоді «почуття мас живилися виключно релігійною поживою; через це, щоб викликати бурхливий рух, треба було власні інтереси цих мас виставляти їм у релігійному вбранні» [6].

Панування релігії у феодальний період означало й те, що вона опосередковувала відображення природи, суспільства, людини іншими формами суспільної свідомості, сприяючи впробленню, за словами К. Маркса, «перекрученого світогляду». Підпорядкування поряд з іншими формами суспільної свідомості філософії релігійному впливові відбувалося у різних формах. Так, на Заході Європи філософія, виділившись в окрему форму суспільної свідомості, стала служницею теології, а на Сході, зокрема на Україні, протягом тривалого часу, аж до XVI—XVII ст., такого виділення фактично не відбулось. Філософія розвивалась тут у надрах і під егідою релігії.

Вона була теїстичною за своєю формою, але не теологічною, як тому, що теологія на вітчизняному грунті лише формувалася, так і тому, що її головним завданням було філософсько-світоглядне обгрунтування інтересів і волі нового класу — феодалів, політики феодальної держави. Християнство на терені східних слов'ян з'явилось не знизу як відображення духовних запитів гноблених мас, а було насаджене зверху. Перед філософською думкою, яка формувалась у взаємодії і протиборстві народної світоглядної культури й офіційної християнської ідеології раннього-феодальної держави, тут ставились передусім проблеми суспільно-політичного значення. Останні протягом усього розвитку філософської думки східних слов'ян були пов'язані з її основними напрямами. Не стільки космос, як саме соціум і людина тут завжди були в центрі уваги.

У східних слов'ян філософія ототожнювалась з мудрістю, яка розумілась як узагальнення великого життєвого досвіду, життя в істині, тобто з дотриманням високих моральних принципів. Однак сама мудрість, а отже, і філософія у тогочасній свідомості все більше диференціювалась на зовнішню — світську і внутрішню — божественну, яка ототожнювалась з теологією. Остання як метарівень щодо тексту Біблії, прийнятого за божественне одкровення, церковних догматів та переказів, почала свою історію на Русі з перекладних творів східної патристики і розвитку на вітчизняному грунті її ідей.

Сутність середньовічної філософії великою мірою визначається її зрощуванням з монотеїстичними релігіями, зокрема з християнством. Останнє, за словами К. Маркса, є «обожена людина як *особлива* релігія» [7], котра відчужує, ідеалістично абсолютизує і пересаджує на небо сутнісні сили людини, передусім могутні творчі потенції її праці, слова, духа. Це зрощування зумовлювало певну систему принципів, проблем, понять і категорій, що функціонували в середньовічній філософії. І хоча проблема бога була в ній головною, насправді одночасно вона була проблемою саморозірваної людини, що жила в антагоні-

[3] Там же.— Т. 26.— Ч. 1.
[4] Там же.— Т. 21.— С. 299.
[5] Там же.— Т. 7.— С. 343.
[6] Там же.— Т. 21.— С. 299—300.
[7] Там же.— Т. 1.— С. 237.

стичному суспільстві. Намагаючись подолати цю саморозірваність за допомогою власних засобів і відповідного рівня осмислення найзагальніших проблем, середньовічна філософія обгрунтувала необхідність піднесення людини до бога і єднання з ним у «потойбічному» світі. Смисл земного буття вбачався в переході після смерті до цього світу духовних сутностей, в якому панують свобода, рівність, найвище добро. Середньовічна філософія не могла дати реального вирішення даної проблеми, але пошуки шляхів до цього спонукали до вивчення морального світу людини, її внутрішнього душевного життя, різноманітних явищ духовної природи.

Зі вступом феодалізму в нашій країні в стадію зрілості і зародженням капіталістичних елементів, світської науки і культури відбувається переакцентування в основній полярності тогочасної філософії з божественного на земне і людське. Поступово питання про божественне відсувається до вихідних принципів філософських учень, або саме божество розчиняється в світі, що сприяє розвиткові деїзму і пантеїзму. Однак вони ще не є антитезою християнству. Хоча в цей час, зазначає Ф. Енгельс, «віра поступово слабшала, релігія розпадалася в міру зростання культури, проте людина все ще не розуміла, що вона поклонялася своїй власній сутності і обожувала її, немов якусь чужу сутність» [8].

Та бог, який зливається з природою, вже не вимагає аскези, отже повнокровне, насичене життя на землі більше не вважається гріховним. Відбувається реабілітація тіла й почуттів людини, посилюється інтерес до її земних справ і навколишності. З'являються інтерпретації суспільного буття на основі вчення про природне право. Все це зумовлює зміни у предметі вітчизняної філософії, які відбивали розпад церковно-теологічного світогляду і формування нових філософських учень, викликаних становленням капіталізму.

Ці зміни ще більше зросли із зародженням і формуванням Просвітництва як антифеодальної ідеології. В зв'язку з її розвитком на Україні у XVIII ст. розробляються вчення про науку, освіту, виховання як основу суспільного добробуту і морального вдосконалення. Критика невігластва, марновірств, віри в чудеса і священні реліквії сприяє вільнодумству. Переосмислюється властива феодальному суспільству оцінка гідності людини — її основними мірилами стають освіченість, діловитість, заслуги перед державою і батьківщиною, а не шляхетне походження. Філософське осмислення суспільних відносин поступово переходить від теорій суспільного договору і філософа на троні до зневіри в них і наступної критики самодержавства і церкви.

Розвиток феодальної формації на Україні є складним багатоступеневим процесом. Відображаючись за допомогою численних ланок у сфері ідеології, світогляду, способу філософствування, цей процес зумовлює відповідні етапи історико-філософського розвитку. Якщо суспільно-економічна формація є тією основою, на якій постають певний тип світогляду і етапи його розвитку, то останній, в свою чергу, є принципом щодо відповідних періодів історико-філософського процесу. Виходячи з цього, автори тому намагались систематично викласти розвиток філософської думки доби феодалізму на Україні в її послідовних етапах на основі історико-філософського осмислення археологічних даних, пам'яток духовної культури, історичних актів тощо.

На цьому шляху їм довелося подолати чимало труднощів. Передусім від доби феодалізму, його перших етапів, залишилося взагалі мало писемних пам'яток, особливо власне філософських. Для характеристики розвитку філософської думки на Україні від найдавніших часів і до XVI ст. включно потрібно було знаходити, «вилущувати» і спеціально досліджувати філософські ідеї, маючи перед собою здебільшого нефілософський контекст. Це пояснюється як особливостями розвитку філософії на терені культури східних слов'ян, де вона, як зазначалось, не виділялась протягом тривалого часу в окрему форму суспільної свідомості, і філософські ідеї були вплетені в тканину художніх, публіцистичних, історичних, богословських творів, так і тим, що значна частина пам'яток внаслідок частих пашесть, руйнувань, пожеж не збереглася.

З тими пам'ятками, що збереглись, значно утруднює роботу їхня мова: старослов'янська, грецька, латинська, польська та книжна українська. Але якщо більшість збережених пам'яток до XV ст. виявлена і опублікована, то переважна частина текстів XVI—XVIII ст., які мають історико-філософський, світоглядний і ідеологічний інтерес, ще знаходиться в рукописах, потребує відчитання і перекладу. Завдяки пошукам в останні роки виявлено чимало цінних для характеристики філософського процесу на Україні рукописів, з'ясовано місця, де продовження пошуку може дати реальні результати.

Незважаючи на те що історики, мовознавці, літературознавці вже провели значну роботу по виявленню, публікації і дослідженню писемних пам'яток вітчизняної культури часів феодалізму, вони спеціально не вивчали їхній історико-філософський і світоглядний зміст. Тому безперечно цінний доробок цих фахівців не може замінити професійно-філософського аналізу текстів.

По суті, авторам даного тому довелося мати справу з цілим тисячоліттям історико-філософського процесу, майже недослідженого раніше на основі систематичного аналізу першоджерел. Зроблене за останні 10—15 років щодо вивчення історії філософії на Україні другої половини XVII—XVIII ст. є лише першими кроками сходження і проникнення до його глибин. Одержані результати пов'язані передусім з філософською спадщиною Києво-Могилянської академії, дослідження якої розпочалося з дешифровки, вичитки, перекладу з латинської мови і філософського аналізу прочитаних курсів. Вони відкрили можливість не лише по-новому осмислити наступні періоди розвитку філософії за феодалізму на Україні, зокрема спадщину Г. С. Сковороди, а й поставити чимало питань до попередніх і тим самим зв'язати попереднє з наступним в єдиний закономірний, послідовний, спадкоємний процес.

Перед авторами тому виникали не лише специфічні археографічні та джерелознавчі, а й складні методологічні проблеми. Передусім це прочитання, переклад на сучасну категоріально-понятійну мову й інтерпретація пам'яток доби з іншим типом світогляду, способом філософствування, ціннісною орієнтацією, структурою і змістом категорій.

Не менш важливою є проблема розкриття наявних у тогочасній філософській думці форм матеріалізму й ідеалізму та специфіки їх боротьби, оскільки всі філософські уявлення тих часів так чи інакше звертались до поняття бога і лише по-різному його розуміли. Ця проблема полярності тогочасної філософської думки, що виникає з утворенням суспільних класів, станів, торкається й опозиції світоглядних уявлень панівної верхівки і тих, що представлені в народній культурі, зокрема в апокрифічних, неортодоксальних і єретичних книгах, билинах, думах, піснях, легендах та інших фольклорних творах.

Недостатньо вивчена й проблема розвитку філософської думки XIII—XVII ст., в період формування української народності та її самосвідомості, генетично пов'язаної з духовною культурою Київської Русі. Оскільки цей процес відбувався за чужоземного гноблення, коли йшлося про основу основ — виживання й існування українського народу, то для розв'язання даної проблеми необхідно було передусім з'ясувати, з одного боку, роль культурної традиції, її збереження і передачі наступним поколінням, а з другого — трансформації, переломлення крізь неї і засвоєння іншокультурних впливів.

До методологічних проблем, поставлених логікою роботи над томом, зокрема необхідністю визначення його структури, належить і проблема періодизації філософської думки на Україні в добу феодалізму. При її розв'язанні автори виходили з того, що базис феодальної формації породжує відповідну йому надбудову, в тому числі певні ідеологію, світогляд і спосіб філософствування. Суть останнього визначається, як уже говорилось, зрощуванням філософії з монотеїстичною релігією, котра, за словами К. Маркса, перетворюючи сутність людини в фантастичну дійсність, стає перекрученим світоглядом, загальною теорією світу, його енциклопедичним компендіумом, логікою в популярній формі, моральною санкцією, урочистим доповненням і підставою для розради та виправдання [9].

Сутність філософії епохи феодалізму має і спільні риси для всієї цієї епохи і водночас вона не залишається незмінною, а розвивається, є багатоступеневою, переходить від одного ступеня до іншого. І як феодальна суспільно-економічна формація має свої ступені розвитку, їх має і філософія цієї доби, і історія її філософії. Кожний попередній ступінь є основою для наступного, котрий водночас має і свої, відносно самостійні закономірності, тому етапи їх розвитку безпосередньо не збігаються, подібно до того, як це має місце в засновку і заснованому, при-

[8] Там же.— С. 552.

[9] Там же.— С. 384.

чині і наслідку, зображуваному і зображеному. Тому коли йдеться про періодизацію філософського процесу доби феодалізму, то цілком ясно, що єдиний принцип для неї не можна знайти поза розвитком суті цього процесу, так само, як і те, що назви періодів повинні бути сформульовані на адекватній для нього мові, а не на мові нижчого рівня чинників, які його зумовлюють.

Роздуми над принципами періодизації філософської думки на Україні часів феодалізму, найменування кожного з етапів, які б відображали їхню філософську суть, не могли, звичайно, не спиратися на досвід періодизації, виробленій на основі вивчення розвитку філософії цієї ж доби в Західній Європі. Але хоча подібне звернення не позбавлене рації, оскільки в межах розвитку філософії однієї і тієї ж суспільно-економічної формації діють певні спільні закономірності, воно виявилось недостатньо результативним. Вивчення історії філософської думки у східних слов'ян, і зокрема на Україні, свідчить, що лінія розвитку від апологетики через патристику, схоластику, Відродження, Реформацію до Просвітництва тут у чистому вигляді не простежується. Враховуючи це, автори тому намагалися виробити таку періодизацію, яка б відповідала розвиткові філософської думки на Україні і її зумовленості своєрідними умовами соціально-економічного, політичного і духовного життя.

Починається виклад аналізом міфологічних уявлень східнослов'янських племен (V—IX ст.), далі розглядається становлення філософської думки доби феодалізму, що припадає на період Київської Русі і пов'язане з культурою давньоруської народності (IX—XIII ст.). Після цього здійснюється перехід до наступного періоду, коли активно формувалась українська народність (XIV—XV ст.), точилась її боротьба проти іноземного поневолення. У зв'язку зі вступом феодалізму в стадію зрілості і зародження учень, що передують виробленню нового буржуазного світогляду, у томі розглядається формування гуманістичних і реформаційних ідей, пов'язаних з діяльністю ранніх гуманістів, Острозького культурно-освітнього центру, письменників-полемістів, братств, ученого гуртка друкарні Києво-Печерської лаври (XVI — поч. XVII ст.). Розвиток філософської думки на Україні як в цей період, так і в наступний був тісно пов'язаний з народно-визвольною боротьбою проти гноблення польських магнатів, за возз'єднання з братнім російським народом. У розділі, що хронологічно припадає на XVII — першу половину XVIII ст., розглядається розпад середньовічного церковно-теологічного світогляду, становлення філософських ідей Нового часу, що пов'язане на Україні передусім з діяльністю Києво-Могилянської академії. Завершується том аналізом філософії Просвітництва на Україні (друга половина XVIII — поч. XIX ст.).

Цей том підготовлений колективом Інституту філософії АН УРСР за участю співробітників Інституту суспільних наук АН УРСР та викладачів вузів республіки. Зокрема, *вступ до тритомника* написали акад. АН УРСР *В. І. Шинкарук*, д-р філос. наук *В. С. Горський; передмову до 1-го тому* — д-р філос. наук *В. М. Нічик; розділ I — В. І. Шинкарук*, д-р філос. наук *М. В. Попович; розділ II — вступ, § 1—4 — В. С. Горський, § 5—6* — канд. філос. наук *І. В. Іваньо; розділ III — вступ, § 6—7* — канд. філос. наук *І. В. Паславський, § 1—Н. Ф. Пікулик, § 2* — д-р філос. наук *А. К. Бичко, § 3* — канд. філос. наук *В. А. Роменець, § 4 — В. О. Андрушко, § 5 — Т. А. Чайка; розділ IV — вступ, § 1* — канд. філос. наук *В. Д. Литвинов, § 2* — канд. філос. наук *Я. М. Стратій, § 3 —І. В. Паславський, § 4* — д-р філос. наук *А. І. Пашук, § 5* — канд-ти філос. наук *І. С. Захара, В. В. Кондзьолка, § 6—7 — В. М. Нічик*, при написанні § 2 і 7 цього розділу частково використані матеріали канд. філол. наук *В. П. Колосової; розділ V — вступ, § 2 — Я. М. Стратій, § 1 — В. Д. Литвинов, § 3 — І. С. Захара, § 4 — І. С. Захара, В. В. Кондзьолка*, (при написанні § 4 використані матеріали *В. М. Нічик); § 5, 8* — канд. філос. наук *М. В. Кашуба, § 6*— канд-ти філос. наук *Н. О. Яранцева, І. В. Іваньо, В. Д. Литвинов, § 7 В. М. Нічик; розділ VI — вступ, § 4 — В. С. Горський, § 1 — В. І. Шинкарук*, канд. філос. наук *В. Д. Білодід, § 2—В. Д. Білодід, § 3—В. І. Шинкарук. Висновки до всього тому* написала *В. М. Нічик*.

РОЗДІЛ 1 Міфічні уявлення східнослов'янських племен (V—IX ст.)

Слов'яни у мовно-культурному відношенні — потомки індоєвропейських племен, що II тис. до н. е. розселились на території Східної Європи. Зокрема, чітко простежуються спільні елементи в світоглядно-міфологічних уявленнях стародавніх слов'ян та інших народів індоєвропейської мовної групи, в тому числі таких віддалених, як індійці, іранці, хетти, греки. Поки що лишаються значно гіпотетичними атрибуції археологічних культур глибокої давнини як праслов'янських чи давньослов'янських. Можна гадати, що слов'яни належать до порівняно молодих етнічних груп і виділились із середньоєвропейської мовно-культурної спільноти тоді, коли деякі індоєвропейські народи (греки, вірмени, фракійці, іранці та ін.) мали вже довгу історію.

Археологія датує безсумнівно слов'янські пам'ятники матеріальної культури, знайдені в Європі, приблизно тим часом, до якого належать найраніші письмові джерела про слов'ян — другою половиною I тис. н. е. На цей час слов'яни розселились уже на великій території. Визначення первісної території формування слов'ян пов'язане з досить великими труднощами, але це має істотне значення для встановлення часу і шляхів культурного відособлення східних слов'ян. Принаймні можна твердити, що слов'янські культури V — VI ст. на величезній території виявляють значну однорідність [1]. На думку лінгвістів, «західнослов'янські, східнослов'янські та південнослов'янські групи *вторинно* (курсив наш.— *Авт.)* консолідувались із компонентів найрізноманітнішого мовного походження» [2]. Останнім часом дані археології дають змогу належно оцінити й повідомлення історика VI ст. Іордана про поділ слов'ян на три великі групи — венедів, власне слов'ян («склавенів») і антів. Венеди найбільш імовірно ототожнюються з групою слов'янських етносів, що залишили кераміку фельдбергського, суківського та торнівського типів на північному сході НДР та північному заході ПНР; ці культури склалися порівняно пізно, в VII—VIII ст. Історія антського угруповання слов'ян пов'язана з асиміляцією слов'янами місцевого населення південно-східної частини українського Правобережжя Дніпра, найімовірніше, іраномовного [3]. Хоч ця проблема досі недостатньо вияснена, безсумнівно, що вивести поділ слов'ян на західних, східних і південних із групування Іордана неможливо.

Джерелом розчленування слов'янства на східну, західну та південну групи стала відмінність соціально-економічних та етно-культурних умов, у яких опинилися слов'янські групи різного етнічного характеру в результаті розселення. Особливістю східних слов'ян з цього погляду було те, що розвиток тут відбувався з меншим числом запозичень, на власній основі, хоч на початку і більш уповільнено. Східна Славія стала немов би заповідником давньослов'янських рис.

Етнічні одиниці східних слов'ян, так звані «літописні племена» — поляни, сівера, древляни, волиняни, дуліби, уличі, тіверці, білі хорвати, дреговичі, радимичі, в'ятичі, кривичі смоленські та полоцькі, словени — насправді були надплеменними об'єднаннями; як свідчать археологічні дані, реально існували відмінності в племінних культах та віруваннях навіть усе-

[1] *Русанова И. П.* Славянские древности.— М., 1976.

[2] *Трубачев О. Н.* Ранние славянские этнонимы — свидетельства миграции славян // Вопр. языкознания, 1974.— № 6.— С. 66.

[3] *Седов В. В.* Происхождение и ранняя история славян.— М., 1979.

редині «літописних племен» [4]. Утворення Київської держави знаменувало початок епохи бурхливого економічного та культурного розвитку і консолідації східнослов'янських етносів у давньоруську народність. З розвитком міст, посиленням міграції уніфікувались і культура, і вірування ще до прийняття християнства, хоча, звичайно, й на той час регіональна культурна різнорідність була значною.

Дані історії культури свідчать про спільність ідеології східного слов'янства на найраніших етапах його історії. Міцніла й спільнослов'янська етнічна самосвідомість. Не випадково літописець говорив, що у всіх слов'янських землях — одна мова слов'янська, «а словѣньский язык и рускый одно есть» [5]. Те, що при різних варіаціях звучання і в латинських, і в грецьких, і в арабських джерелах VI—X ст. слов'ян називають саме цим етнонімом, свідчить про спільність їхньої етнічної самосвідомості. Про це говорить і спільність імен із закінченням «-мир», «-слав» у всіх слов'янських регіонах, і спільність культури [6].

Сказане визначає і труднощі, і перспективи дослідження світогляду стародавніх слов'ян. Народна пам'ять не зберегла в цілому вигляді ні давньослов'янської міфології, ні давніх вірувань. Якщо староіндійські пам'ятники збереглись в усній традиції від XVII ст. до н. е.— часів, що відповідають розселенню, імовірно, індоєвропейських племен культури шнурової кераміки на території Східної Європи, то в епосі східних слов'ян стародавні теми витіснені або переосмислені під впливом пізніших подій — передусім боротьби проти золотоординського ярма, а на Україні їх затіняють ще сильніші пізніші мотиви боротьби проти турків, татар, проти національного та соціального гноблення польських феодалів. Неабияку роль у перериві традицій відіграла християнська церква, тривала боротьба якої проти залишків «язичества» звела майже напівець прадавні перекази. Однак зібраний дослідниками XIX—XX ст. величезний фактичний матеріал дає змогу реконструювати основу давньослов'янської міфології та дохристиянських вірувань. При цьому треба враховувати, з одного боку, різноманітність варіантів міфології та племінних вірувань і культів, що позначилось і на термінології, і на традиціях; з іншого боку — тісну спорідненість давньослов'янської міфології з міфологією далеких предків усіх індоєвропейських народів, основні риси якої сучасна наука відновлює з високим ступенем імовірності.

Історико-культурні реконструкції дають можливість висувати обгрунтовані припущення щодо суспільної організації давньослов'янських народів. Напередодні ранньокласової державності в усіх народів величезну роль відіграла система соціально-вікової та статевої стратифікації, так звана система «вікових класів». При досягненні певного віку юнаки та дівчата проходили ініціацію — «друге народження»: складну сукупність ритуалів, що означали перехід молоді у повноправні члени суспільства. Сліди ініціаційних обрядів вбачають у деяких реліктах зимових свят. Після прийняття християнства обряди ініціації були витіснені обрядом хрещення, відповідно перенесеним на перші місяці життя.

Після ініціації юнаки звичайно попадали до класу воїнів. Якою мірою участь у воєнній діяльності охоплювала всіх юнаків, залишається невиясненим. У кочових іраномовних народів існувала система, при якій лише окрема етнічна група становила спільність професійних воїнів («царські скіфи» у скіфів), решта входила до «трудового» кола і лише в разі потреби виставляла воїнів на допомогу. Ще в глибшу давнину індоєвропейської спільності йде традиція виділення воїнів-професіоналів, традиція спеціальних загонів з культом вовка, що відзначались особливою войовничістю (можна навіть припустити, що сліди цих загонів залишилися в уявленнях про людину-вовка — «вовкулака»). Принаймні для середини I тис. н. е., часів масового розселення слов'ян на нових територіях, характерна загальна участь

[4] Докладніше про це див.: *Алексеева Т. П.* Этногенез восточных славян.— М., 1973.

[5] ПСРЛ.— Т. 1.— С. 22.

[6] *Литаврин Г. Г.* Этническое самосознание южных славян в VII—X вв. // VIII Международный конгресс славистов.— М., 1978.

у бойових діях усіх чоловіків, здатних носити зброю, про що свідчать візантійські джерела. Глибоко традиційним для індоєвропейських народів був і інститут воєнних вождів. Відповідне слов'янське слово «князь» — східногерманського (готського) походження, але за даними лінгвістики kuningaz були у індоєвропейців за декілька тисячоліть до н. е.

Для історії культури ще істотніше знати, чи була у слов'ян соціальна група жерців? Як відомо, в першій половині I тис. н. е. у германських народів, що перебували на приблизно однаковій із слов'янами стадії соціального розвитку, жерців-професіоналів не було — відправа культу була обов'язком військових вождів, а співцем міг бути кожен воїн. Однак це не означає, що соціальна група жерців ще не склалася,— вона могла бути асимільована військовими вождями. Адже й у давніх індоєвропейських народів існувала окрема соціальна група жерців і організація суспільства означала виділення жрецького, військового та «мирного» (скотарсько-землеробського) кіл в суспільстві. Немає сумніву, що окрема соціальна верства жерців (волхви) у слов'ян була. За свідченнями арабських джерел волхви були подекуди впливовішими від князів.

Поряд з віковими статевими соціальними стратами, групами воїнів (імовірно, віковими) та волхвів у слов'янському суспільстві були раби. Візантійські автори, для яких раб був «худобою, що розмовляє», із здивуванням говорили про порівняну свободу рабів у слов'янських сім'ях, часті відпуски їх на волю тощо. Значна поширеність різних форм самозакладу в Київській Русі свідчить про те, що рабовласницькі стосунки були на Русі слабо виражені (для розвинутого рабовласництва, як, напр., в античних Греції і Римі, самозаклад неможливий, рабом може бути лише «чужий»). Рабство мало патріархальний характер, статус рабів був близький до статусу дітей у сім'ї, про що, можливо, свідчить спільність найменування раба і дитини («отрок» — той, хто не говорить). З достатньою ймовірністю про це говорити не можна, адже писемні згадки про суспільство слов'ян були виявлені у творах авторів, які походять із країн, де рабство було класичним і настільки узвичаєним, що без нього суспільне життя не уявлялося, тому така структура суспільства — свідомо чи мимохіть — накладалась на інші народи.

Перші державні утворення ранньокласового характеру виникли у східних слов'ян задовго до давньоруської держави і незалежно від появи германських військових загонів. «Варяги» літописців, вихідці зі Швеції, здебільшого із земель навколо нинішнього Стокгольму та о. Готланд, становили фактично найману військову силу поряд з воїнами-аланами (нащадками іраномовних сарматів, споріднених із сучасними осетинами).

У VIII—X ст. н. е. соціальний розвиток слов'янського суспільства, його класова диференціація приводять до виникнення державних об'єднань на всій території Славії, в тому числі у східних слов'ян.

1. Світогляд і духовна культура східних слов'ян в історичному генезисі

Вивчення генезису духовної культури і її історичних типів висуває насамперед проблему вираження в культурі певного світогляду і навпаки — вираження у формах світогляду певного типу культури. Світогляд і духовна культура здаються нероздільними. Наприклад, в більшості праць з історії первісного суспільства духовна культура цього суспільства зводиться до міфології і різноманітних форм первісної релігійності (магії, тотемізму, фетишизму та ін.). Відтак здрібнюється не тільки духовна культура, а й світогляд, який тут зводиться до символічної, знакової форми свого вираження. Насправді світогляд і духовна культура перебувають у відношенні *діалектичної тотожності*, здатної розростатися у протилежність: то світогляд може протистояти культурі як марновірство, то сама культура може протистояти світогляду як сукупність бездушних, мертвих форм. Однак, перш ніж розглянути це питання в площині історичного генезису, зупинимося на самих поняттях «світогляд» і «культура».

Термін «культура» полісемантичний. Він є категорією багатьох наук: біології, гео-

логії, археології, історії, етнографії тощо. У філософію він вперше введений римським філософом, відомим оратором Ціцероном. У той час це слово вживалось у значенні обробітку землі, тобто агрокультури. Ціцерон застосовував його до визначення виховання розуму. Обробка, «культура розуму» і є філософія. Починаючи від Нового часу, поняття «культура» вживається у філософії в широкому значенні: як все, що є творчістю людини на відміну від того, що існує до і незалежно від людини, тобто від «натури».

Марксистське розуміння культури сягає своїми теоретичними коренями класичної німецької філософії. Вже видатний німецький просвітник XVIII ст. І. Гердер пов'язував розвиток культури з історичним прогресом людства. До культури він зараховував мову, мистецтво, релігію, науку, ремесла, сімейні відносини, державне управління та ін. Вважаючи культуру найважливішим чинником розвитку людини, І. Гердер виникнення самої культури називає другим народженням людини, в зв'язку з чим пише: «При бажанні ми можемо дати цьому другому народженню людини, що проходить крізь усе її життя, назву, пов'язану або з обробкою землі — «культура», або з образом світла — «просвітництво». Цей ланцюг культури і просвітництва з краю в край охоплює всю землю» [7].

Ідеї Гердера про соціальне (друге) народження людини в культурі і через культуру були глибоко обгрунтовані і розвинені на ідеалістичній основі у філософії Гегеля. В своїй «Феноменології духу» Гегель усі форми людської діяльності, включаючи мислення, працю, моральність, право, державу, релігію, науку розглядає як формоутворення людського духу, тобто як те, що формує і розвиває його, забезпечує перехід до вищого щабелю. Однак ідеалізм і буржуазне світосприйняття не дали змогу Гегелю зрозуміти, що основою всіх формоутворень людського духу є матеріальна дійсність, суспільне виробництво, праця, розвиток яких забезпечує, зрештою, прогрес людства.

У марксистському розумінні культура — це система тих форм і засобів людської життєдіяльності і спілкування, які на певному історичному етапі забезпечують виникнення, існування і розвиток людини. Матеріальна культура — це умовно, в абстракції, виділена сукупність форм і засобів матеріальної (переважно виробничої) життєдіяльності, а духовну культуру утворюють форми і засоби духовної життєдіяльності, звичайно, в єдності і зумовленості матеріальною життєдіяльністю. Елементами культури можна вважати і кам'яне рубило, і піраміду, і клинопис, і той або інший міф, але взяті саме в функції засобів становлення і розвитку людини.

У філософській літературі під світоглядом розуміють узагальнену систему «поглядів людини на світ загалом, на місце окремих явищ у світі і на своє власне місце в ньому, розуміння і емоціональна оцінка людиною сенсу своєї діяльності й долі людства, сукупність наукових, філософських, політичних, правових, моральних, релігійних, естетичних переконань і ідеалів людей» [8].

З таким визначенням в принципі можна погодитися. Однак його слід істотно конкретизувати саме в плані вираження в ньому соціальних функцій світогляду. З цього боку в дослідженнях Інституту філософії АН УРСР запропоновані такі визначення: світогляд є насамперед формою суспільної самосвідомості, через яку суб'єкт світогляду (індивід, клас, суспільство) усвідомлює свою сутність, місце у світі, спосіб властиво людського буття. Водночас світогляд за своєю суттю є способом духовно-практичного освоєння світу, в якому світові наявного буття, чужому, ще не освоєному людиною, протиставляється світ реалізації її людських матеріальних і духовних потреб, ідеалів, надій і сподівань [9]. Це випливає з цілепокладаючого характеру людської діяльності, коли, перше ніж перетворювати світ матеріально-предметно, людина перетворює його ідеально, у своїй свідомості, світогляді.

[7] *Гердер И.* Идея к философии истории человечества // Избр. соч.— М.; Л., 1959.— С. 244.

[8] *Спиркин А.* Мировоззрение // Филос. энциклопедия.— М., 1964.— Т. 3.— С. 454.

[9] *Шинкарук В. И.* Введение. Философия и мировоззрение // Человек и мир человека / В. И. Шинкарук, В. П. Иванов, И. Н. Молчанов и др.— Киев, 1977.— С. 7—26.

Для розуміння внутрішньої єдності і навіть тотожності процесів становлення світогляду і духовної культури вже в антропосоціогенезисі фундаментальне значення має розгляд світогляду як атрибуту свідомості. Свідомість за своєю суттю і є світогляд. Наведемо визначення свідомості, запропоновані в працях видатних психологів. У відомій праці «Буття і свідомість» С. Л. Рубінштейн пише: «...свідомість реально виступає насамперед як процес усвідомлення людиною навколишнього світу і самої себе» [10]. Аналогічне визначення свідомості дає і О. М. Леонтьєв: «Свідомість у своїй безпосередності,— пише він,— є картина світу, що відкривається суб'єктові, в яку включений він сам, його дії і стан» [11].

За такого розуміння свідомість є функціонуючим світоглядом. А це означає, що процес виникнення свідомості має розглядатись як процес становлення світогляду і навпаки — процес становлення світогляду як процес виникнення свідомості і, отже, духовного життя загалом.

Звичайно, свідомість не зводиться до світогляду. Історично виникнувши і збагатившись у процесі суспільної практики, вона «супроводжує», суб'єктивно організовує майже всі прояви людського життя, образно кажучи, всі «рухи нашої душі». І все ж стрижнем свідомості людини, який задає їй горизонт і спосіб бачення світу та самої себе, є світогляд.

Історично першою відомою формою суспільної свідомості була родова свідомість людини епохи формування кровнородових і родоплемінних відносин. Усвідомлення індивідом своєї нерозривної, «кровної» єдності з родом і самосвідомість роду як цілісного суб'єкта родоплемінних відносин і суспільної виробничої діяльності були дуже важливими чинниками закріплення, функціонування і розвитку родових відносин.

Родова самостійність вправжалась в уявленні про єдине «кровне» походження всього роду від якогось предка. Однією з форм опредметнення цієї свідомості, способом її вираження (звичайно, в знаковій, символічній формі) був тотемізм. Він матеріально, предметно уособлював єдність роду і водночас його відмінність від інших родів. Це, власне, і вело до ілюзії, що не рід створив тотем, а тотем створив рід. Дану ілюзію поділяла не тільки первісна людина — в неї впадало багато дослідників первісної культури, які вбачали джерело тотемізму в релігійності первісної свідомості. Йдеться, зокрема, про те, що в культурологічній літературі з історії первісних суспільств віддавна, ще від християнських місіонерів, склалась традиція описувати первісні культури в термінах релігії, зводити всі основні їхні форми до різноманітних проявів релігійності — магії, культу предків, фетишизму, тотемізму, анімізму та ін. Усі такі й подібні вияви первісної релігійності, безперечно, виникли історично. Однак не вони визначали зміст духовного життя і духовної культури первісної людини. Вони були тільки зовнішньою формою реалізації предметного, культово-обрядового втілення глибших духовних процесів.

Людські почуття формувались як суспільні почуття, у них суспільно долався зоологічний індивідуалізм і закладався фундамент суто людської прихильності до роду, батьків, родичів, друзів, подружньої любові, а зрештою, й любові до свого народу та батьківщини. У цих прихильностях відбувалось і становлення моральних та естетичних почуттів, здатності насолоджуватись вчиненим добром, виконаним обов'язком, захоплюватись звершеним іншими, схилятися перед подвигом тощо.

За своєю природою почуття можуть сприймати об'єкт тільки в його одиничності. В зв'язку з цим загальний, суспільний об'єкт, як, наприклад, рід, народ, батьківщина, вони з необхідністю індивідуалізують, персоніфікують, уособлюють. І тільки в такій уособленій, ідеалізованій формі цей об'єкт стає предметом чуттєвої прихильності, а згодом й любові. Це стосується не лише патріотичних, а й усіх людських почуттів, які К. Маркс саме тому і назвав духовними почуттями.

Давньослов'янський культ роду і прадавній культ родильниць — прародительок,

[10] *Рубинштейн С. Л.* Бытие и сознание.— М., 1957.— С. 275.

[11] *Леонтьев А. Н.* Деятельность, сознание, личность.— М., 1977.— С. 125.

безсумнівно, відображав становлення духовних почуттів, суспільних людських прихильностей — найважливішого компонента духовної культури наших далеких предків, як і нас самих. За уважного розгляду можна відшукати ті «механізми» в матеріальному і духовному житті первісного суспільства, зовнішнім вираженням і предметною формою яких виступали магія, міфологія, різноманітні культові обряди і святкування. Їхня основа зовсім не релігійна, самі вони тільки історично, впродовж тисячоліть, набули релігійного змісту. Варто враховувати й те, що почали їх вивчати за умов панування розвинутих релігій; представники останніх, як правило, описували їх у релігійних термінах, привносячи й власну релігійну свідомість.

Магію слід би розглядати як окремий компонент первісних форм реалізації нагромадженого тисячоліттями виробничого досвіду, в якому доцільна діяльність включає в себе бачення і переживання уявного як дійсного. Пізніше цей компонент відиференціювався і набув релігійного змісту.

Винятково важливим для виділення людини з природи було вироблення того, що тепер називається первинною соціалізацією підростаючого покоління, тобто форми і способи освоєння нащадками суспільних відносин і суспільної життєдіяльності. Важливу роль тут відіграють дитячі ігри, казки, дитяча колективність, навчання, передавання досвіду тощо. У літературі, присвяченій первісному суспільству, цей аспект духовної культури досліджений не зовсім достатньо. В усіх речах невиробничого призначення чомусь вбачають культовий смисл, а не гру, в зображенні дійств — лише магію, а не навчання та ін.

Далеко не тотожна релігії і така винятково важлива форма духовної культури первісного суспільства, як міфологія. У фундаментальних дослідженнях О. Ф. Лосєва та інших радянських учених ґрунтовно доведена відмінність міфології від релігії. Міф, зазначається у «Філософській енциклопедії»,— це не «релігійний символ, тому що релігія є віра в надчуттєвий світ і життя, згідно з цією вірою, включаючи певного роду мораль, побут, магію, обряди і таїнства, культ взагалі. Міф же нічого надчуттєвого в собі не має, не вимагає ніякої віри. Віра передбачає якусь протилежність того, хто вірить, і того, в що вірять. Міфічна ж свідомість розвивається ще до цього протиставлення і тому в ній — і не віра і не знання, а своя власна свідомість. З погляду первісної людини, яка ще не дійшла до розмежування віри і знання, всякий міфічний об'єкт настільки вірогідний і очевидний, що тут має йтися не про віру, а про повне ототожнення людини з навколишнім середовищем, тобто з природою і суспільством... Магія, обряд, релігія і міф становлять собою принципово різні явища, які не тільки часто розвиваються цілком самостійно, а й навіть ворогують між собою... Міф — це узагальнене відображення дійсності у вигляді чуттєвих уявлень, або, точніше, у вигляді тих чи інших одухотворених істот» [12].

Нема сумніву, в міфології наявний релігійний елемент, але він там не визначальний — таким же чином міфологія увібрала і нагромаджений пізнавальний досвід, і сформовані моральні уявлення родового суспільства, і художньо-естетичне світосприйняття людства на зорі його історії. Але головне в міфології, що, власне, робить її особливим типом світогляду,— це своєрідна світоперетворююча функція. Міфологія — історично перший спосіб духовно-практичного освоєння, «олюднення» світу. Міфологія, з огляду на ті функції, на основі яких вона стала передумовою і матеріалом мистецтва, є, згідно з відомою характеристикою К. Маркса, «природа і самі суспільні форми, вже перероблені несвідомо-художнім способом народною фантазією». «Всяка міфологія переборює, підкоряє і формує сили природи в уяві і за допомогою уяви» [13]. Саме тому, зазначають дослідники, «корінь міфотворчості — це мрія і надія на підкорення сил природи і явищ життя людською волею» [14]. Спосо-

[12] *Лосев А.* Мифология // Филос. энциклопедия.— Т. 3.— С. 458.

[13] *Маркс К., Енгельс Ф.* Твори.— Т. 12.— С. 693.

[14] *Кессиди Ф. Х.* От мифа к логосу.— М., 1972.— С. 51.

бом реалізації цієї «мрії і надії» в міфології є олюднення сил природи в двох значеннях: по-перше, з погляду їх персоніфікації за зразком і подобою суб'єкта родового ладу і, по-друге, з погляду реалізації в міфологічних образах інтересів і потреб суспільної людини.

Міфологія відігравала винятково важливу соціальну роль. «Будучи протягом багатьох тисячоліть формою усвідомлення буття і природи,— пише О. Ф. Лосєв,— міфологія розглядається сучасною наукою не як пісепітниця і пусте марновірство, а як давня і піднесена мрія людини про оволодіння природою, незважаючи на весь свій зв'язок з примітивною цивілізацією первісної епохи» [15]. О. М. Горький теж стверджував, що, «ідеалізуючи здатності людей і немовби передчуваючи їхній могутній розвиток, міфотворчість у своїх основах була реалістичною» [16].

Міфологія виконувала прогресивну функцію як найперша форма духовної культури протягом кількох тисяч років, принаймні від епохи виникнення родового ладу і до його розпаду й становлення класового суспільства. У ті далекі часи в умовах низького рівня розвитку кожне нове покоління мало що додавало до матеріального і духовного досвіду попередніх поколінь. Саме тому й усталилась думка, що істина належить предкам, що тільки минуле дає зразки для сучасного. Часове сприйняття світу тут спрямоване лиш у минуле, а зміни життя в ньому уявляються тільки циклічними.

Навіть стародавні греки, які жили вже в класовому суспільстві, ґрунтували свої художні і філософські погляди на міфології, у часовому баченні світу не пішли далі ідеї його закономірного становлення. Зразки досконалішого майбутнього шукалися лиш у минулому.

Глибокі, докорінні зрушення у сфері духовної культури людства, формування нових типів світосприйняття пов'язані з боротьбою пригноблених трудящих мас і народів за своє соціальне і національне визволення. В Європі і на Близькому Сході — це період кризи рабовласницького суспільства в давньоримській імперії і масових повстань рабів та пригноблених народів. Саме в цей період і на цій основі в суспільній свідомості починають формуватись принципово нові світоглядні ідеї: рівності всіх людей, незалежно від етнічного походження і соціального стану; свободи як духовної, моральної якості людини, що підносить її над усіма тваринами; історичного майбутнього, яке принесе позбавлення від соціального зла, страждань, бід і забезпечить вічне блаженство, і, нарешті, наближення і залучення себе до цього майбутнього через неприйняття зла і боротьбу з ним, спираючись при цьому насамперед на об'єднання з однодумцями і підпорядкування себе відповідному способові життя.

Такі ідеї виникли на реальному ґрунті боротьби трудящих мас і пригнічених народів проти рабства і поневолювачів. Однак, як відомо, за тих історичних умов ця боротьба ще була приречена на неминучі поразки. Позірне безсилля трудящих мас змінити існуючий світ, поліпшити своє становище власними силами і призвело, показав К. Маркс, до виникнення релігійної ідеї месії, визволення від соціального зла і всіх нещасть через божественну волю.

На цьому соціальному ґрунті і через цю релігійну основу відбувалась реакційна трансформація визвольних ідей в есхатологічну форму християнської релігії. Будучи пристосованою до інтересів пануючих класів, ця релігія, як і всі інші, стала для трудящих, за висловом К. Маркса, своєрідним духовним опіумом, «духом бездушних порядків», «серцем безсердечного світу».

До запровадження на Русі християнство вже пройшло чималу історію, увібрало і трансформувало в теологічну, релігійну форму багато морального досвіду і духовної культури античного світу, виробило своєрідні форми духовного «обслуговування» експлуататорів і експлуатованих. Внаслідок цього християнська церква виявилась здатною охопити своїм впливом усі галузі духовного життя, проникати в усі сфери духовної культури.

У період становлення класового суспільства і державності у східних слов'ян, як

[15] *Лосев А.* Цит. праця.— С. 459.

[16] *Горький М.* Советская литература // Собр. соч. : В 30 т.— М., 1953.— Т. 27.— С. 301.

і в інших народів на цьому етапі, відбувається розкол міфологічної свідомості. Розпад родового ладу, консолідація окремих племен у народності підривали віру в рід, вели до роздумів над міфами інших народів і племен, а у зв'язку з цим і над власними міфами. Ці роздуми, рефлексія над міфами, протиставлення їх один одному з необхідністю приводили до усвідомлення відмінностей ідеї і образу і тим самим до розкладу міфа. Як зазначає Ф. Х. Кессіді, «міф є щось неусвідомлене і об'єктивно дане для того, хто мислить міфологічно. Коли міф усвідомлюється, а його чуттєво-образна форма відокремлюється від ідеї, в ньому знайденої,— підривається безпосередня, буквальна віра в реальність образу, а міф починає переосмислюватись, стає засобом вираження зовсім не міфологічних, а художньо-естетичних, релігійних, моральних, філософських та інших подібних ідей» [17].

Теж саме відбувається і з старослов'янською міфологією. На її грунті формується, з одного боку, релігія, яка спочатку виступає як релігізована міфологія (так зване язичництво), а з другого — міф переосмислюється як переказ, виникають епос і казка.

На час утворення Київської Русі розкол міфологічної свідомості на художню і релігійну, в якому художнє роз'їдало релігійне, зайшов досить далеко. Виникла й утвердилась «міфологічна релігія», язичництво, яка могла більш менш задовольняти духовні запити вільних общинників і дружинників періоду воєнної демократії, але не стала ідеологічним вираженням умонастроїв соціально пригнобленої людини, «опіумом народу» — «терпи і аз воздам!». Цю відмінність «міфологічної релігії» і християнства добре помітив у свій час Гегель. Першу він характеризував як народну релігію або «релігію свободи», другу — як «релігію несвободи», рабства.

За умов формування феодальних відносин введення християнства на Русі було відносно прогресивним. І не тільки тому, що сприяло зміцненню історично прогресивних суспільних порядків, а й тому, що сприяло збагаченню духовної культури Київської Русі моральним, художнім, а частково і філософським досвідом античної та ранньофеодальної культури Візантії. На відміну від зверненої в минуле міфологічної свідомості християнство, хоча і в релігійній, есхатологічній формі, повертало погляди людей у майбутнє, пробуджувало надію на прийдешнє визволення. Середньовічній духовній культурі властиве напруження часу, зумовлене очікуванням «другого приходу Христа», «страшного суду» та ін. У релігійних ілюзіях і через них утверджувався новий духовний досвід: переживання надій і сподівань, спрямованих у майбутнє, прийдешнє. Істотні зрушення в переживанні людиною власного буття, свого місця і покликання за середньовіччя грунтовно розкриті в радянській культурознавчій літературі, зокрема в працях акад. Д. С. Лихачова.

Однак і в дослідженні духовної культури феодалізму треба чітко розмежовувати реальний соціальний зміст цієї культури, зумовлений розвитком духовного досвіду людства на основі дедалі складнішої практики суспільного буття, з одного боку, та його релігійне вираження і трансформацію — з другого. Релігійна форма порівняно швидко стала відігравати історично негативну, гальмівну роль навіть щодо середньовічної, феодальної культури.

З розвитком матеріального і духовного життя суспільства, дальшим ростом його культури — моралі, права, науки, мистецтва, філософії починається процес «скидання» релігійної оболонки і функціонування так званої світової духовної культури.

2. Космос у системі слов'янської міфології і фольклору

У слов'янській культурі, як і в усіх античних культурах, космос як світ порядку протиставлявся хаосу — світові безпорядку. Фактично це зіставлення відповідає опозиції «свій світ — чужий світ», «світ культури — світ ворожої і неосвоєної природи».

«Порядок» слов'янською мовою називається «ряд». Серед значень слова «ряд» у давньоруських текстах І. Срезневський

[17] *Кессиди Ф. Х.* Цит. праця.— С. 55.

виділяє «стрій», «ряд, розташування предметів один коло одного», «стрій, бойовий порядок», «ряд крамниць», «порядок», «черга, число, раз», «ступінь», «розряд», «управління», «благоустрій», «устав, правило», «розпорядження», «справа», «суд», «судовий вирок», «договір», «умова», «уговір» [18]. Уявлення про порядок у ті київські часи охоплювало і фізичні його прояви в кількості і якості (ступінь, міра), як просторовий і числовий порядок, і соціальний порядок, зокрема *обмін* (звичайно еквівалентний).

В епоху, коли писалися літописи, «ряд» як обмін був передусім товарообміном, світською справою. Але не менш, якщо не більш, давнім видом обміну є ритуальний обмін — «ряд». Таким «рядом», зокрема, був обмін пригощенням (спільна їжа) і шлюб. Коли свати приходили до дому нареченої з хлібом і в знак згоди наречена приймала хліб, це, звичайно, не означало, що еквівалентом обміну, вартістю нареченої був хліб. Суттю, соціальною субстанцією «обмінюваних об'єктів», еквівалентом обміну був «ряд», договір між родами і сім'ями, соціальний союз, який створювався за допомогою символічного обміну «речами», певна форма суспільного порядку. Такий же характер мала спільна трапеза. Як свідчить лінгвістика, уже в спільних предків індоєвропейських народів два різних терміни означали «дарування» — «дарування як символічний акт, що вимагає відповідного віддарування» і «дарування як акт матеріальної передачі, що вимагає відповідного віддарування» [19]. У слов'янських мовах є похідні від першого і від другого кореня: наприклад, давньоруське «дача» — «дарована князем земля», давньоруське «мѣна» — «стосунки, обмін» [20]. Слово «мир» (міръ) походить від mitra — (ведичне), miθra (авестійське), mihra [21]. У давньослов'янській мові слова *darъ, *mirъ, *rirъ (від pitь) та žirъ (від žitь) утворювали особливу групу з обрядово-культовою семантикою. З одного боку, «мир» втілював уявлення про ті соціальні зв'язки, що їх підтримувала людина в своєму «мирі» — общині. З другого — за образом і подобою цього соціального світу-миру мислився Космос як Світопорядок, що асоціювався зі світлом на противагу темряві (пор. сучасну українську поговірку «що світла, то й мира») [22].

Слово «вне» походить від індоєвропейського vanam — «ліс». На півдні східнослов'янських земель «чуже» асоціювалось насамперед з полем (див. північне «лесовать» і укр. «полювати», «польовий» — «дикий», напр. «польова миша», «полевой цветок») [23]. Польський етнограф К. Мошинський писав, що у його сучасників — мешканців глухих сіл першої чверті століття — завжди є відчуття небезпеки територій, які вони вважають чужими. Найменш небезпечні свій дім і садиба, та й то обжитий дім, не новий. Небезпечніше у чужих у дворі або вдома, особливо у недобрих людей. Зовсім небезпечно — у чужому селі, в полі, на дорозі. Але варто було якійсь події порушити звичайний хід речей, «ряд» — порядок, наприклад, хтось із односельчан помирав надто швидко після останніх похорон, або пройшла звістка про падіж худоби, наступила суша, з'явився у селі чужий чоловік страшного вигляду, хтось захворів, на чиєсь весілля набралось багато майже незнайомого люду — як нерівноцінність територій з точки зору небезпеки зразу позначається на поведінці [24].

Протилежності «порядок — хаос», «своє — чуже» осмислюються у відповідній символіці і вимагають певних символічних дій. Такими символами є «світло —

[18] *Срезневский И.* Материалы для словаря древнерусского языка.— Спб, 1903.— Т. 3.— С, 231—235.

[19] *Герценберг Л. Г.* Морфологическая структура слова в древних индоиранских языках.— Л., 1972.— С. 62.

[20] *Иванов В. В.* Происхождение семантического поля славянских слов, обозначающих дар и обмен : Славянское и балканское языкознание.— М., 1975.— С. 52.

[21] *Топоров В. Н.* Заметки по индоевропейской этимологии // Этимология.— М., 1963.— С. 110.

[22] *Номис М.* Українські приказки, прислів'я і таке інше.— Спб., 1864.— С. 9.

[23] *Непокупный А. П.* Балто-северославянские языковые связи.— Киев, 1976.— С. 80.

[24] *Moszyński K.* Kultura ludowa słowian.— Warszawa, 1967.— Т. 2, cz. 1.

темрява», «верх — низ», «чоловіче — жіноче», «праве — ліве». Щодо символічного значення жіночого начала слід зауважити, що воно не означає негативного ставлення до жінки в ролі символу життя, тепла, родючості. Очевидно, опозиція «чоловіче — жіноче» постала за глибокої давнини, коли пануючим був так званий кросс-кузенний шлюб, тобто шлюб на двоюрідних сестрах: два роди були пов'язані обов'язковістю брати жінок один у одного. «Чужий світ», перетворюваний таким способом на «свій», був родом дружини, нареченої, матері. Подібним чином двоїстість слова «гість» пояснюється тим, що воно означало чуже, але «своє» — в тому числі предка-покійника (звідси «гостинець» — не просто шлях, а шлях на «той світ»)» [25].

Важливою символічною дією, що означала магічне «освоєння» і упорядкування світу, була *жертва,* в тому числі людська. Криваві жертви — курки, худоба, кінь — були звичними у слов'ян; є відомості і про людські жертви («Повість временних літ»,— щоправда, у формі недостовірної в деталях легенди про мучеників — синів варяга-християнина; болгарський письменник Косма Пресвітер — про принесення болгарами-язичниками в жертву своїх дітей). Особливо цікавий з даної точки зору звичай «будівельної жертви», що освячувала закладення будинку. Як «будівельна жертва» у слов'ян зафіксовані кінь, півень або курка. Численні дані привели Д. К. Зеленіна до висновку про те, що спочатку «будівельна жертва» була людською [26]. Вяч. Вс. Іванов показав, що у індоєвропейських текстах ритуальна цінність тварин зростає від півня до коня, за яким йде вже людина [27]. Можна гадати, що первісною «будівельною жертвою» була людина, поступово вона замінювалась дедалі менш ритуально цінними жертвами аж до півня (курки). Про людські «будівельні жертви» говорить цитований Д. К. Зеленіним уривок із християнського номоканону: «...при будові домів мають звичай класти людське тіло як фундамент. Хто покладе людину у фундамент, тому покарання — 12 років церковного покаяння і 300 поклонів. Клади в фундамент кабана або бика і козла» [28].

Взагалі кажучи, в часи, коли були лише пережитки язичницької релігії, жертва сприймається жертвувальниками як торговельна угода з богом. Однак попри меркантильність таких стосунків жертва — не простий, а сакральний обмін. Що ж було суспільним еквівалентом «обміну» між людиною і світом при жертвоприношенні?

Стародавні тексти підказують мотив, природний для сакрального «обміну». Так, згідно з Ведами, всесвіт виник із тіла первозданної людини Пуруші, яку боги на початку світу принесли в жертву. Її розчленували на частини: з уст виникли брахмани, з рук — воїни-кшатрії, з стегон — землеробці-вайш'ї, з ніг — нижча каста шудр. Головні елементи світопорядку уподібнюються, таким чином, соціальним групам: голова або уста світу — жерці-брахмани, руки світу — воїни, стегна світу — землероби і скотарі. В текстах є й паралельні ототожнення: космос як соціальний організм, космос як елементи небесного світу, жерці — місяць, кшатрії — сонце, вайш'ї — вогонь, шудри — вітер [29].

Цілком переконливо в такому плані пише про природу «будівельної жертви» А. К. Байбурін: «Як світ у міфологічний час був «розгорнутий» із тіла жертви, так і будинок «виводиться» із жертви» [30]. Автор вказує на велику кількість термінів, спільних для опису людини і житла. Справа, очевидно, не в тому, що навіть слов'янська напівземлянка ототожнювалася з людиною, а в тому, що через ототожнення з людиною спорудження будинку (найважливішим актом якого в глибоку давнину була людська жертва) осмислювалось як відтворення первісного упорядкування хаосу.

[25] *Бенвенист Э.* Общая лингвистика.— М., 1974; *Невская Л. Г.* Семантика дороги и смежных представлений в погребальном обряде // Структура текста.— М., 1980.— С. 228—239.

[26] *Зеленин Д. К.* Тотемы-деревья в сказаниях и обрядах европейских народов.— М.; Л., 1937.

[27] *Иванов В. В.* О последовательности животных в обрядовых индоевропейских языках.— М., 1972.

[28] *Зеленин Д. К.* Цит. праця.

[29] Мифы древней Индии / Литературное изложение В. Г. Эрмана и Э. Н. Темкина.— М., 1975.— С. 28—29.

[30] *Байбурин А. К.* «Строительная жертва» и связанные с нею ритуальные символы у восточных славян // Проблемы славянской этнографии.— С. 13.

Поховання в архаїчних культурах також розглядалося, з одного боку, як будинок («домовина»), а з іншого — як символічна іпостась Космосу. Важливу роль у похованні індоєвропейських народів відігравали символи круга і квадрата. Величезний етнографічний матеріал показує, що у слов'ян захист від зовнішньої стихії мислився у символі *круга,* яким обводили себе і житло так, як Хома Брут себе при похоронній відправі відьми в Гоголевому «Вії». Згадаємо, що домовина, у якій літала відьма по церкві, ніяк не могла проникнути до круга: «Філософ бачив її майже над головою, але разом з тим бачив, що вона не могла зачепити круга, ним окресленого, і посилав свої заклинання». Окреслений сакральним кругом сакральний простір — *інший* простір, ніж той, який «вне», «ззовні».

«Садиба» по-польськи obejście і по-українськи «обійстя» означає дослівно «місце, яке обходять довкола». Археологічні дані і реконструкція стародавніх значень праслов'янського obъtjo — «спільний», старослов'янського «обьщь», «Космос», ob(ъ)-lъ, чеського oblý — «круглий» говорять про давні круглі поселення, що відображали риси соціальної структури [31]. У зв'язку з магічним значенням круга аналогічна роль приписувалася поясові, перев'язі, ланцюгові, персневі, вінкові тощо [32].

Семантика замикання, закривання у всіх видів магічного кола очевидна. Цікавий зв'язок ідеї оточеного, освоєного простору з ідеєю єдності, цілісності. Вказуючи на семантичну нерівноправність чисел в архаїчній свідомості, В. Н. Топоров говорить про зв'язок ідеї цілісності з поняттям одиниці, цитуючи при цьому російську пісню: «Убил-то он силы за *цело* сто, И убил-то он силы за *другое* сто, Убил-то он силы за *третье* сто» [33]. В ряді, де «целое, другое, третье» — одиниця, єдність осмислена як цілісність на протилежність хаотичній множині, початок рахунку, нерівноцінний за смислом будь-якому іншому числу, оскільки він є мірою чисел. Давньогрецька математика слідом за піфагорейцями й елеатами саме так, як міру, монаду, а не число, розглядала одиницю.

Якщо круг символізує одиницю-цілісність, то відповідно до давньої індоєвропейської традиції чотирьохстороння споруда, чотири сторони взагалі символізували упорядковану безконечність світу. Фольклорні вітри дмуть завжди на «всі чотири боки».

Найповніше ця символіка виражалась у поховальних спорудах. Чорна Могила X ст. у Чернігові побудована так само, як і курган над Патроклом, за «Іліадою», і так, як пояснювала обряд «Шатапатха Брахмана». Небіжчика спалювали в квадратній дерев'яній домовині («краді великій») з дерев'яним перекриттям, над попелищем зводили величезний круглий курган — мабуть, за допомогою вірьовки, закріпленої в центрі згарища [34]. Тексти «Шатапатхи Брахмани» пояснюють значення квадрата, в формі якого будувався дерев'яний зруб для спалення небіжчика: квадрат пов'язувався з чотирма сторонами світу. Звідси і уявлення про «квадратну Вару», якою першопредок відгородив світ від Хаосу [35].

Курганний обряд, що так точно відтворював індоєвропейську символіку, виник у слов'ян пізно; ранні кургани не датовані, переважним цей обряд став лише в IX ст. н. е., що говорить про якісь зрушення в релігійно-міфологічній свідомості. Яким би не було походження курганного обряду у східних слов'ян, він, мабуть, спирався на традиції раннього світорозумін-

[31] *Иванов В. В.* Язык как источник при этнографических исследованиях и проблематика славянских древностей // Вопросы этногенеза и этнической истории славян и восточных романцев.— М., 1976.— С. 32.

[32] *Moszyński K.* Op. cit.— S. 319.

[33] *Топоров В. Н.* О числовых моделях в архаичных текстах // Структура текста.— М., 1980.— С. 18.

[34] *Рыбаков Б. А.* Древности Чернигова.— МИА.— 1949.— № 11.— С. 295.

[35] *Лелеков Л. А.* Отражение некоторых мифологических воззрений в архитектуре восточнопрансских народов в первой половине I тысячелетия до н. э. // История и культура народов Средней Азии.— М., 1976.— С. 7—9, 12—13.

ня, і можна пошукати сліди відповідної символіки в «докурганному» періоді. Можливо, про наявність подібної символіки говорять круглі огорожі навколо ранньослов'янських поховань, іноді — квадратні, з колод, а також круглі неглибокі ями, в які клались урни — осуарії і земля з вугіллям. З появою курганного обряду круглі ями з урнами поступово зникають, що може вказувати на еквівалентність семантики круглої поховальної ями і круглого в плані кургану.

У зв'язку з цим можна сказати, що на території України ранні слов'янські землянки, чотирикутні в плані, орієнтовані за сторонами світу своїми сторонами або кутами [36]. Вхід до такої землянки робили з півдня, а проти входу була піч-кам'янка, здебільшого — найхарактерніше східнослов'янське вогнище. Домашнє вогнище у давніх слов'ян, безсумнівно, завжди було певним чином сакралізоване, про що говорять і численні етнографічні дані, і велика кількість антропоморфних термінів для позначення деталей печі [37]. Можливо, не випадково піч-кам'янка дещо нагадувала середньоазіатський мавзолей: на *квадратному* грунтовому останці споруджувалася *кругла* в плані подоба купола.

Орієнтованість за чотирма сторонами світу і нерівноцінність кожного з напрямів у просторі — добре відомий етнографам факт символічного осмислення простору. Аналізуючи вираз із казок «Избушка, избушка, повернись к лесу задом, ко мне передом», В. Я. Пропп говорив: «На пояснення образу хати, яка крутиться, можна нагадати, що в давній Скандинавії двері ніколи не робилися на північ. Ця сторона вважалася «нещасною» стороною. Навпаки, житло смерті в Едді (Настранд) має двері з північного боку. Цією незвичайністю розташування дверей наша хатинка видає себе за вхід до іншого царства. Житло смерті має вхід з боку смерті» [38].

Тепер можна зробити більш конкретні висновки про те, що означало в свідомості стародавніх слов'ян упорядкування хаосу в космос.

Виділення і маркування напрямків простору в архаїчних культурах охоплювали в єдиній системі опозиції «верх — низ», «верх — низ — центр», «схід — південь — захід — північ». Це, в свою чергу, виражалось в універсальному символі світового дерева, що виявляється у найбільш віддалених, генетично не пов'язаних між собою культурах. Не може бути сумнівів, що образ світового дерева при всій його специфічності у різних народів є ознакою загальнолюдською і стадіальною [39]. Образ дерева, можливо, має і якісь глибинні корені в психології сприйняття; так чи інакше його універсальність пов'язана з тим, що «верх» — напрям росту дерева і більшості рослин — символізує життя і розвиток, «низ» — згасання, смерть. Розкладання і упорядкування світу за координатами світового дерева передбачають також виділення *трьох* координат: верх — центр — низ, символізованих звичайно птахами, звірями і рибами або іншими жителями вод (а також драконами чи ще якимись міфологічними персонажами). Цим координатам відповідають верх — гілля, крона, середина — стовбур, низ — коріння дерева.

Значення образу дерева в слов'янських фольклорно-етнографічних матеріалах відкрито ще Городцовим, з тих пір ця проблема в літературі обговорювалась неодноразово. Останнім часом місце образу світового дерева на матеріалах російської вишивки проаналізоване Г. С. Масловою [40]. Давно помічені алломорфи світового дерева (тобто семантично еквівалентні образи), зокрема образи «світової гори» і «світового стовпа». Часте заміщення образу дерева образом жінки, яка тут, звичайно, є символом життя. Це наводить на думку про «генеалогічне дерево». Можливо, облік предків, обов'язковий в культурах, побудованих на родових стосунках, з незапам'ятних часів асоціювався з образом дерева (пор. сучасне «бічна гілка роду» тощо).

Виділеності координат «верх — центр — низ» відповідає виділення напрямів у просторі. Епоха світового дерева характеризує ту стадію розвитку категоріальних структур, коли космос характеризували за допомогою *семи* координат (див. схему № 1).

СХЕМА 1



Як до М. Коперника нерівноцінними були напрями «верх — низ», так само нерівноцінні в архаїчній свідомості напрями «праворуч — ліворуч» і сторони світу. В культурах різних народів переважає виділення сходу як «найкращої» сторони, хоча бувають і численні винятки. Християнська символіка виділяє схід (вівтар на сході в широтно орієнтованому хрестово-купольному храмі, сцени «страшного суду» на західній стіні храму, орієнтація небіжчика головою на схід при інгумації, що замінила язичницьку кремацію, тощо). Численні дані дають підставу твердити, що опозиція «схід — захід» у слов'ян була важливішою, ніж «південь — північ». Наводячи на користь такого припущення дані про моління до сходу у слов'ян, К. Мошинський звертав увагу на виразність етимології «схід — захід» і невиразність меридіональної етимології у всіх слов'янських народів [41]. Семантична нерівноцінність напрямів у просторі викликала прояви змішування вертикальної орієнтації з горизонтальною: схід — південь може суміщуватися з верхом, захід — північ — з низом, рух «посолонь» (рос.), тобто по сонцю, справа наліво, осмислюватись як «добрий», «правильний» рух згори вниз.

Оскільки просторові координати мають «ціннісний» характер, то з ними асоціювались символічні значення багатьох явищ. Говорячи про впорядкування у просторі хаосу в космос, ми можемо мати на увазі «простір» майже у сучасному абстрактному значенні, тобто будь-яку множину, на якій задана метрика. Про це говорять передусім ототожнення в системі «світового дерева» власне просторових та часових координат, а також слов'янські загадки. Загадки взагалі зберігають стародавні способи організації знань — несуть сліди «священних» дискусій давнини, що мали вигляд відгадування мудрих загадок. У багатьох архаїчних загадках закодовані уявлення про структуру простору і часу. «В саду царском растет дерево райско; на одном боку цветы расцветают, на другом листы опадают, на третьем плоды созревают, на четвертом сучья подсыхают» [42]. Тут із світовим деревом пов'язані чотири сторони світу, асоційовані з чотирма порами року в черговості «весна — осінь», «літо — зима». В ряді загадок з використанням універсального символа народження — яйця, співвіднесеного з ходом часу, світове дерево безпосередньо символізує часову структуру космосу: «Стоит дуб о двенадцати ветвях, на каждой ветви по четыре гнезда, в каждом гнезде по шесть простых яиц, а седьмое — красное» [43]. Відповідь — рік: гілка — місяць, тиждень — гніздо, день — яйце, в тому числі «червоне» — неділя. Аналогічно українське: «Дуб-дубдовговік, на йому дванадцять гіллів, на кожнім гіллі по чотири гнізда, а у кожному гнізді по сім яєць, і кожному ім'я є» [44]. В обох загадках принесено християнський елемент — семиденний тиждень (праслов'янський календар також мав дванадцять місяців) [45].

До найбільш архаїчних способів маркування координат «світового дерева» належить символіка кольорів і «стихій». Індоєвропейська система кольорових позначень сторін світу поширена на величезних територіях, в тому числі в Китаї, що свідчить про її глибоку архаїчність: центр —

---

[36] *Баран В. Д.* Ранні слов'яни між Дніпром і Прип'яттю.— К., 1972; *Русанова И. П.* Цит. праця.

[37] *Байбурин А. К.* Цит. праця.

[38] *Пропп В. Я.* Исторические корни волшебной сказки.— Л., 1946.— С. 48.

[39] Про ідею світового дерева див. детальніше: *Топоров В. Н.* К происхождению некоторых поэтических символов (палеолитическая эпоха) // Ранние формы искусства.— М., 1972.

[40] *Маслова Г. С.* Орнамент русской народной вышивки.— М., 1978.

[41] *Moszyński K.* Op. cit.

[42] *Афанасьев А. Н.* Поэтическое воззрение славян на природу.— М., 1865.— Т. 1.— С. 517.

[43] Там же.

[44] *Номис.* Цит. праця.— С. 292.

[45] *Гусев В. Е.* О реконструкции праславянского календаря // Сов. этнография.— 1978.— № 6.

жовтий, схід — білий, захід — синій (блакитний, зелений), південь — червоний, північ — чорний кольори [46]. Система азіатських кочівників дзеркально відображає широтну символіку: схід — синій, захід — білий. Ця система не така вже й немотивована: «білий світ» природно асоціюється зі сходом, «красне сонце» — з південем, синій колір — з вечором, чорний — з ніччю. Пояснення вимагає передусім асоціація центру з жовтим (золотим).

Просторові координати маркуються також «стихіями» — елементами світу. Відновити найархаїчніші індоєвропейські символи важко — символізація сторін світу елементами була пов'язана з гаданням і, міняючись, подекуди набувала суто умовного характеру (напр., у китайців: схід — дерево, південь — метал, захід — земля, північ — вода). В «Упанішадах», античних пам'ятках складна космогонія і символіка. Проте залишаються більшменш сталі системи символів: центр — вогонь, північ — вода («нижній світ»!). Істотно, що співпідпорядкування елементів відбувається у певному порядку: в Геракліта «вогонь живе смертю повітря, а земля — смертю води» [47]. Космос Геракліта складається з трьох елементів: повітря, землі і води (пор. верхній, середній і нижній світи). Де ж тоді «вогонь»? Якби ми спитали про це Геракліта, він би нам відповів щось на зразок: «Вогонь ніде, бо він всюди, а всюди, бо ніде» [48].

Щодо «стихій» етнографічні матеріали свідчать про поклоніння слов'ян вітрові, воді, вогню і землі [49]. Якщо припустити еквівалентність «вогонь — центр», «вода — північ», «земля — захід» (останнє аналогічно до тюркської системи), а «вітер» (повітря) — з південем, то тут бракує лише неба — сходу, про поклоніння якому говорити не доводиться. При цьому особлива роль вогню засвідчена як традиційно-слов'янським обрядом трупоспалення, так і численними фольклорно-етнографічними матеріалами. Як знак Світового вогню виступає Священний птах — Золотий птах у германців, Агні — вогняний птах у аріїв, птах Фенікс з його поховальною піснею, у слов'ян — Світовий півень. Аватарами вогню могли бути й інші птахи: «Летела сова из красного села, села сова на четыре кола». Відгадка, записана Афанасьєвим, свідчить про те, що давній зміст грунтовно забутий: «Горящие лучины или огонь в светце з четырьмя ушками» [50]. Звичайно, в давнину йшлося не про «светец з четырьмя ушками», а про чотири сторони світу, в яких захований — реалізований Світовий вогонь. Ідеологема Вогню-Птаха зливається з літературними уявленнями про птаха Фенікс: «Та убо птиця одногнездница есть, не имеет ни подружия своего, ни чад, но сама токмо в своем гнезде пребывает... Но егда состареется, възлетит на высоту и взимает огня небеснаго, и тако съходящи зажигает гнездо свое, и тут и сама съгорает, но и пакы в пепле гнезда своего опять нарождается» [51].

Зрозуміло, чому центр світу маркується жовтим або золотим кольором: це символ вічного Вогню, в який все повертається і з якого все походить. Якщо врахувати, що рух «посолонь» (схід — південь — захід — північ) еквівалентний семантично рухові згори вниз, то розташування «елементів світу» цілком природне для архаїчної космології: небо — повітря — земля — вода з відповідним підпорядкуванням, яке ми знаходимо й у Геракліта: перший («вищий») елемент «сильніший» наступного («живе його смертю»). З цієї символічної космології в античності народжувалися великі прозріння атомістів.

Всі ці уявлення можна звести в частково гіпотетичну схему № 2.

Тепер можна зрозуміти старовинну українську колядку:

Ой, позволь нам, пане-хазяїн,
та й колядочку сказать.
Навкруги твого двора
Та й залізнії тина.
Посеред твого двора
Стоїть стовп золотий.
А на тім на стовпі
Сидить птиця орел.

Ця коротенька колядка заслуговувала на нагороду з боку господаря вже тому, що підіймала його скромну особу до рівня Космосу, символічно осмислювала дім як Космос і Космос як дім.

З координатами «світового дерева» пов'язане і значення основних солярних символів — Сонця, Місяця і зір.

У тих колядках про будівництво церкви, що мають язичницьку основу, оспівується спорудження святилища як відтворення космічного акту упорядкування світу, «церков мурують з штирма углами, з штирма углами, з трома верхами» [52]. Координати світового дерева (3×4) вказані точно за традицією, але дверей до церкви троє: «єдні дверенька до схід сонеька, другі дверенька до полуденька, треті дверенька до західненька». Це й зрозуміло: вхід з північної сторони може бути тільки в житлі смерті. Але якщо йдеться про чотири вікна, то виявляється можливим, крім згаданих символів, виділити четвертий: «в одно віконце вой місіць світи, в друге віконце зірничка сяє, в третє віконце зоря зоряє, я в то читверте сонце сіяє» [53].

Чергування «три — чотири» характерне для архаїчної поетики: «Кладе ж воли та у три плуги, а молодички та у чотири; кладе ж клячі у три борони, а жеребчики та у чотири; кладе стоженьки та у три шароньки, кладе шапоньки та у чотири» і т. д. [54] (пор. пізніше: «Ішли ляхи та у три шляхи, а татари — у чотири»). Все,

[46] *Кононов А. Н.* Способы и термины определения стран света у тюркских народов // Тюрколог. сб. 1974.— М., 1975.

[47] *Топоров В. Н.* О числовых моделях в архаичных текстах // Структура текста.— С. 13—16.

[48] *Лебедев А. В.* ΨΥΧΗΣ ΠΕΙΡΑΤΑ (о денотате термина ΨΥΧΗ в космологических фрагментах Гераклита) // Структура текста.— С. 141.

[49] Там же.— С. 247.

[50] *Афанасьев А. Н.* Цит. праця.— С. 502.

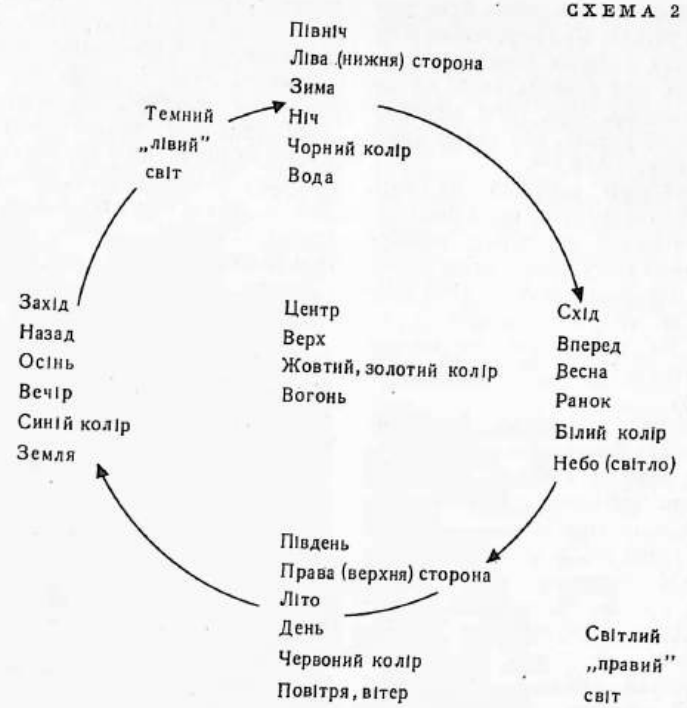
[51] Там же.— С. 514.

[52] *Гнатюк В.* Етнографічний збірник.— Т. 3; Колядки і щедрівки.— Т. 1 / Зібрав Володимир Гнатюк.— Львів, 1914.— С. 189.

[53] Там же.— С. 192.

[54] Там же.— С. 142.

СХЕМА 2



що розкладається на три, може бути розкладеним і на чотири. При переважаючому в усіх варіантах колядок «сонце, місяць, зорі» відповідає при розкладуванні на чотири «сонце, місяць, зорі, *ясна зірниця*» або *«світаннячко ранне»*, або *«ясна зоря»* (виділення наше.— *Авт.*) [55].

Місце «ясної зорі», звичайно, на сході. Можна було б припустити, що й інші солярні символи мають просторову атрибуцію за сторонами світу, однак сліди їхнього взаємного «старшинства» частіше простежуються не «по горизонталі», а по «вертикалі». Це видно при зіставленні солярних символів із елементами сімейного мікрокосму.

У слов'янських поетичних формулах чоловік часто асоціюється з «красним сонечком» (пор. великоруські плачі по покійниках, а також постійний епітет князя — «Володимир красне сонечко»). Це природно, особливо якщо взяти до уваги, що семантично еквівалентними були образи сонця і коня, а отже, вершника і військової справи. Однак у старовинних українських колядках, де чітка язичницька формульна основа, стійко і стало проводиться інший принцип: «ясен місяць — пан господар, красне сонце — жінка його, дрібні зірки — його діти» [56].

Семантика ряду «зорі — діти», доповнюваного символами «дрібен дощик», «копи хліба» тощо, прозора: символи множинності, родючості, добробуту функціонально можуть бути зіставлені з «нижнім» поверхом «світового дерева». Що ж до ряду «господар — місяць», «жінка — сонце», то пояснити його можна лише при опорі на ширше коло символів та асоціацій.

Згідно з гіпотезою Дюмезіля, добре підтверджуваною даними індоєвропеїстики, сфера «свого», вільного мала тенденцію до поділу на три функції і соціальні групи: жрецьку, військову і землеробську. В індоіранському матеріалі простежується символічний зв'язок «бик — жрець», «вершник — кінь», «хаома (сома, священний животворний напій) — землеробець» [57]. Скотина, бик — символи «жрецьких» чеснот у Заратуштри, в пізньому зороастризмі [58]. Символічний зв'язок бика і місяця, коня і сонця добре відомий історикам культури. Ще за глибокої давнини еталоном вимірювання часу був сонячний рік з 12-ма місяцями або місячний рік з 10-ма місяцями. Це можна, зрештою, пояснити тим, що вагітність кобили триває 12 місяців, корови — 10. Звідси загальнолюдське поширення теми «сонячного коня», «місячного бика», що виявляється уже в графіці палеоліту [59].

Етнографи давно помітили особливу роль місяця в гаданнях. Певний натяк на різницю функцій місяця і сонця містять і колядки: функція сонячного світла — в його животворності («возгрію ж бо я гори й долини», все «возрадується»), місячного — освітити шлях («возрадується гість у дорозі», «чумак у дорозі» і т. д.). Характерно, що в індійській міфології місяць виникає з розуму Пуруші, а бог місяця Сома — син Атрі, що породив разом з Ангірасом «великих богів і божественних жерців» [60].

Отже, символізацію першості в домі господаря місяцем можна пояснити далеким відлунням найвищого соціального статусу жерця. Водночас символізація ролі жінки сонцем може означати не тільки розміщення її на середньому рівні в координатах світового дерева, а й у центрі як охоронниці домашнього вогнища, затишку. У багатьох народів запалював вогнище чоловік, а зберігала його і була господинею жінка.

Елементи небесного і земного світу, соціального макрокосму і сімейного мікрокосму були, таким чином, впорядковані не статично — рівновага порушувалася і поновлювалася в просторі й часі.

Слід передусім вияснити, чи в архаїчній щодо останніх слов'янській культурі простір і час мислились як щось відмінне від

[55] Там же.— С. 112; див. також: Колядки та щедрівки.— К., 1965.— С. 45, 149.
[56] Там же.
[57] *Герценберг Л. Г.* Цит. праця.— С. 58.
[58] Мифология древнего Ирана.— М., 1977.— С. 342.
[59] *Фролов Б. А.* Числа в графике палеолита.— Новосибирск, 1974.— С. 145.
[60] *Потебня А. А.* Объяснения малорусских и сродных народных песен.— Варшава, 1887.

самих подій, щось, *у чому* відбуваються зміни? Певним показником може бути система вимірювання. Адже вимірюваний предмет постає перед нами своєю речовою, якісно визначеною стороною, а знаряддя виміру, скажімо, лінійка — для нас довжина, точніше, еталон довжини, еталон простору. Простір і час, таким чином,— не те, *що* міряють, а те, *чим* міряють.

Дані етнографії і лінгвістики говорять про те, що слов'яни знали такі міри довжини, як *п'ядь* (відстань між розчепіреними пальцями), *лікоть, стопа, крок, сажень* (відстань між пальцями витягнутих рук). Для виміру великих порівняно з тілом відстаней використовувались, пише К. Мошинський, сокири тощо [61]. Спеціальних предметів, що відігравали роль просторового еталону, таким чином, не було: людина була в прямому значенні слова «мірою всіх речей».

Інакше вимірювався час. Еталонами тут були природні періодичні події, що наочно ілюструє словник Даля: «тулуп трех зим, соловей двух зим, борзая по другой осени, корова по четвертой траве, расшива по третьей воде, лошадь третью соху пашет, сокол трех мытей (линек)». Але основними засобами виміру були рухи (фази) місяця, сонця, зірок, річні і добові цикли. Таким чином, час вимірювався явищами, що перебігали поза людиною, і уявлення про час як щось, що «тече» незалежно від людей, старіше, ніж уявлення про простір без речей. Проте такі «годинники», як сонце і зорі, існують в унікальному «екземплярі» і не мисляться як щось окреме від їхньої якісної предметної визначеності. Тому є основа для уявлень про *безмежне* і *безначальне,* таке, що перебуває «поза часом», однак до появи абстракції часу як такого ще потрібно з'явитися абстракції простору і вимірюванню часу через простір (годинник).

За слов'янськими міфами, пов'язаними з природними циклами, приховувались певні космологія і космогонія. Незважаючи на те що ці міфи втрачено, основні риси їх можна відновити, зіставляючи окремі їхні релікти із загальною індоєвропейською міфологією і аналізуючи фольклорні та етнографічні матеріали [62].

Схема міфологічних сюжетів, що відобразили загальні індоєвропейські уявлення про річний цикл; приблизно така. Злі сили викрадають з неба сонце чи якийсь об'єкт солярної природи і занурюються з ним на дно моря. Сонячний герой вступає в поєдинок із злою силою, пропонує злому началу кілька випробувань, одне з яких полягає в зануренні її на дно морське. В цей час сонячний герой заморожує поверхню моря і, поки зла сила дістається з-під льоду, рятує сонце. При цьому сонячний герой або сам гине, або страждає іншим чином від сонячного колеса [63].

Ця схема відображена і в уявленнях про добовий цикл. В одному апокрифічному творі читаємо: «Солнце течет в въздуха в день, а в нощи по окияну ниско летит не омочась, но только трижды омывается в окияне. Глаголет писание: есть кур, ему же глава до небеси, а море до колена: егда-же сонце омывается в окияне, тогда же акиян въсколебается и начнут волны кура бити по перью; он же очютив волны и речет: кокореку! Протолкуется: светодавче Господи! дай же свет мирови. Едва-же то въспоет, и тогда вси кури воспоют в един год (час) во всей вселенной» [64]. Добовий цикл, таким чином, пов'язується з певною загрозою для світового «кура», в якому неважко упізнати уявлення про світовий вогонь, дещо еквівалентний солярному об'єктові. Цей міфологічний сюжет відображений і в колядках, за формою нібито цілком християнських. Там оповідається, як богоматір ховала Христа від ворогів, як вони шукали його то в травах, то в лісі і, нарешті, пішли «море гатити, Христа ловити»; море їх забрало, попливли вони «в ад головою», а потім занесло їх «під білий камінь, навіки амінь» [65]. Цей же мотив, наприклад, відображений і у дитячій казочці про лисичку і півника.

[61] *Moszyński K.*— Op. cit.
[62] Див., зокрема: *Иванов В. В., Топоров В. Н.* Исследования в области славянских древностей.— М., 1974.
[63] *Дюмезиль Ж.* Осетинский эпос и мифология.— М., 1976.
[64] *Афанасьев А. Н.* Цит. праця.— С. 514.
[65] *Гнатюк В.* Цит. праця.— С. 79.

Архаїчна космологія і космогонія позначились на народних календарних святах, які зберегли потужний пласт дохристиянських обрядів та символів. Виділивши у річному циклі чотири точки, весняне та осіннє рівнодення, літнє і зимове сонцестояння, звернемо особливу увагу на свята, близькі до них в часі. При цьому помітимо, які риси свят переважають — сімейні чи суспільні (особливо при поминанні померлих), як співвідносяться вегетативна сила природи і солярна сила, символізована вогнем.

Вимальовується приблизно така картина. Найбільш різко виражені полярності — літо і зима, час тепла і світла і час холоду і темряви. Свята осіннього рівнодення немає із зрозумілих причин — це страшні, трагічні дні, тут святкувати нічого; рівновага сил між світом і темрявою починає схилятися в бік темряви, день починає меншати, сонце поступово викрадається хтонічними силами. Це час смерті — в'янення, час, коли вогонь переноситься в сімейне вогнище, атомізується, коли від землі беруть силу (шляхом качання по полю), щоб витримати зиму, коли не люди ховають Мару, а Мара того й дивись поховає Сонце. Починається відділення вегетативної сили Світового Дерева від сили Вогню, і люди рятують вогонь по хатах. Тоді вони виявляються наодинці із своїми небіжчиками (осінні поминання відбувалися вдома і вночі). Восени укладалися і ламалися всі угоди, зміцнювались соціальні зв'язки.

Боротьба вогняного начала з темрявою, в міфах усвідомлювана як поєдинок сонячного героя з темною силою, що викрала Сонце, підходить до найважчого рубежу, коли зусиллями героя нижній світ покривається льодом. Це — максимальне відторгнення вогняної і вегетативної сил, яке загрожує загибеллю Ряду-Порядку.

Але занурення темної сили під лід — переддень перемоги. Наступає поворот до весни, неначе крик Світового Півня пробуджує сили світла, і починаються дні великого чаклування, дні підготовки чоловічих спілок і ініціацій — зимові святки: Всесвіт починає прагнути до поєднання сил Древа з силами Вогню. Нарешті, наступає драматичний момент — весняне рівнодення, рівновага сил, коли за допомогою сил, відданих землі людьми шляхом перекидання і качання по полях, за допомогою вогнищ Сонце простує до перемоги. Вогонь виноситься з сімейних вогнищ на узвишшя, назустріч Сонцю.

Повне торжество сонячного начала, повна перемога солярних сил відбувається в день літнього сонцестояння: Сонце звільнене, вегетативні сили максимально об'єднані з вогняними, навіть вода стає очищеною і запліднею вогнем. Найповніша тоді свобода людини від соціальних пут, травестійно ховається Мара, травестійного характеру набувають зустрічі з предками... Та в цей чуттєвий гімн перемозі вплітається тривожний мотив: від сонячного колеса гине солярний герой, день починає скорочуватися, знову темні сили підкрадаються до Сонця, світового Вогню. Настане осінь — час, коли люди візьмуть у землі те, що віддане їй весною; в цей час сили нижнього світу стануть звойовувати Світло — але це буде й час зміцнення соціальних, сімейно-родових і договірних зв'язків, спілкування з сімейними духами-предками, час, коли Вогонь підтримуватимуть сімейні осередки Космосу — і всі дружними силами відстоять Сонце. Рух від максимального зміцнення соціальних зв'язків восени до перенесення центру ваги з сімейного вогнища на космічну солярну арену, торжества чуттєвості — певний контрапункт в симфонії циклічного руху Космосу.

Приблизно так переживалось і розумілось стародавніми слов'янами циклічне оновлення Космосу ще тисячу років після того, як в грецьких полісах виникли перші філософські у власному розумінні слова осмислення цього порядку. Зрештою, дослідження останніх десятиліть показали, що не було такої великої відстані між грецькими мудрецями із малоазійських міст і давньою індоєвропейською ідеологією, збагаченою близькосхідними впливами. І Фалес не був таким оригінальним, коли відповів на загадку про начало всього, що світ походить з води. І Геракліт, який вчив, що Космос «був, є і буде вічно живим вогнем, що мірами загоряється і мірами затухає», продовжував давні традиції, посилені іранською космологією вогню. Наївне ототожнення людського і природного Космосу в архаїчній свідомості давніх слов'ян було формою узагальнення величезного досвіду освоєння природи людиною.

3. Людина в світогляді давніх слов'ян. Моральні, естетичні та правові уявлення

Як показують численні історико-культурні матеріали, народам на певних стадіях розвитку властиве приписування людині не однієї, а кількох «душ». Помічено, що множинність «душ» відображає нерозвиненість протиставлення «душа — тіло». Дослідники вказують, що негативну роль у зборі і систематизації матеріалу відіграла несвідома упередженість тих етнографів, які наперед виходили з типово християнського уявлення про дуалізм душі і тіла [66]. При класифікації «душ» робляться спроби виділити «душі» тілесні (матеріальні) і нематеріальні [67]. Останнє треба, мабуть, уточнити: йдеться, очевидно, не про антитезу «матеріальне — духовне», властиву більш розвиненому протиставленню, а про архаїчну антитезу «видиме — невидиме», стадіально найранішу. Припущення про те, що в уявленнях слов'ян «душ» було кілька, висловлював ще К. Мошинський [68], а недавно—Н. Н. Велецька [69].

Основами для гіпотез про «множинність душ» в слов'янському язичестві можуть бути згадки про «нечистих» небіжчиків, дані про поховальну обрядовість та народні уявлення про функції людського тіла.

Фізична смерть людини, втрата нею життя не означала ще, згідно з народними повір'ями, остаточного її зникнення. Людина після смерті при невиконанні певного поховального ритуалу могла перетворитися на упиря — образ, відомий у всьому слов'янському світі. Упир мертвий, але не в християнському уявленні. Його тіло не позбавлене певної життєвої сили. Він здатний їсти, пити, рухатись. Ця сила робила обличчя упиря-мерця живим і рожевим після смерті [70]. Упир опиняється в одному класі із худобою та домовиком [71], проте домовик невидимий, його можна побачити тільки крізь зубці борони [72]. Отже, крім життя в людині є вегетативна, тваринна, невидима сила життєвості, яка після смерті може залишитись і зробити людину упирем. Смутне уявлення про таку силу ще довго зберігали деякі селяни: «У скотины такой же дух, только некрещенной» [73].

Інакше протиставляється живому інший вид «нечисті», «нав'я» — русалки, потерчата, мавки українського фольклору та їхні загальнослов'янські паралелі. Цей вид не пов'язаний із символікою невидимого: навпаки, вони цілком схожі на живих людей, але не можуть одержати смерті, оскільки вмерли нехрещеними. Ясно, що в язичницький час ішлося не про хрещення, а про ініціацію, обряд, пов'язаний із присвоєнням імені. Характерне білоруське повір'я: щоб заспокоїти нехрещене дитя, «треба тоді сказати, якщо чоловічого роду: «будь Иван, или Сцепан», а якщо жіночого, то «будь Анна, или Мария» [74]. Є, таким чином, «душа» або життєва сила, асоційована з іменем.

В. Я. Пропп переконливо показав сліди давнього обряду ініціації [75] в мотивах казок. Ініціація сприймалась у всіх народів як смерть і друге народження. Обряд, безсумнівно, пов'язаний з болючими випробуваннями і втратою свідомості, проходив, гадаємо, в «хатині смерті», що відобразилася в казках як «избушка на курьих ножках». Лише після ініціації та отримання імені людина ставала повноправним членом суспільства, особистістю («лицом», «личностью»).

---

[66] *Грачева Г. Н.* О методике изучения ранних представлений о человеке // Сов. этнография.— 1975.— № 4.

[67] *Баскаков Н. А.* Душа в древних верованиях тюрков Алтая // Там же.— 1973.— № 5.

[68] *Moszyński K.* Op. cit.

[69] *Велецкая Н. Н.* Языческая символика славянских архаических ритуалов.— М., 1978.

[70] *Токарев С. А.* Религиозные верования восточнославянских народов. XIX — начало XX века.— М.; Л., 1957.

[71] *Зеленин Д. К.* Древнерусский языческий культ «заложных» покойников.— Пг., 1917.

[72] *Токарев С. А.* Цит. праця.— С. 96.

[73] *Велецкая Н. Н.* Цит. праця.— С. 16.

[74] *Зеленин Д. К.* Очерки русской мифологии.— Пг., 1916.— Вып. 1.

[75] *Пропп В. Я.* Исторические корни волшебной сказки.— Л., 1946.

Казковим відображенням «множинності душ» є і мотив воскресіння за допомогою мертвої і живої води. Мертва вода повертає людині життєві функції, казковий герой дихає, рани його заживають, але він мертвий, як упир. Жива вода повертає йому «людське обличчя», він стає живим у повному розумінні слова.

Відомі численні приклади «чаклунських дій» над іменем, тінню і слідом людини, тобто її образом, адже ім'я розцінювалось як невіддільна риса особистості, «лица» (щоб людину загубити, її слід викопували і спалювали, замуровували в стінку печі, вішали в димоході тощо; щоб приворожити хлопця, дівчата викопували його слід і ворожили над ним).

Отже, можна припустити, що в слов'янському світогляді не було уявлення про єдину духовну субстанцію людини — «душу» — на протилежність матеріальному субстратові — тілу, а було складне уявлення про: 1) людину як *живу*, реальну істоту; 2) *органічну, вегетативну, тваринну силу*, невидиму за природою; 3) неповторну людську *особистість*, «человеческий облик» — сутність соціальну, яку ототожнювали з іменем, образом, тінню, слідом тощо. До цього слід додати (4) те, що залишається після смерті і очисних ритуалів,— власне душа небіжчика, «антилюдина» в «антисвіті». Є дані про те, що архаїчним слов'янським уявленням була властива віра в переселення «душ» — метампсихоз [76]. На це вказують і етимологічні дослідження семантики слів, пов'язаних із словами «баба» і «дід»: так, російське «бабочка» (нічний метелик) мислилось як втілення душ предків по жіночій лінії [77]. Відмінною рисою язичницького поминання від християнського було те, що за християнськими уявленнями «душа» померлого зберігає особистісні характеристики, в тому числі ім'я, а для язичників (не лише слов'янських) світ небіжчиків був безликим. «Безіменність померлих, представлення їх як анонімної множини (pluralia tantum терміна) так само істотно для народних поминок, як ім'я в церковному поминанні» [78]. Це природно в світлі припущення, що «душа» — особистість, зв'язана з іменем, не тотожна «гостеві», «своєму — чужому» померлому предкові.

Ця гіпотеза підтверджується даними про поховальні обряди.

Традиційними елементами слов'янського поховального обряду, збереженого у християнстві на слов'янських землях, є три поминальні дні — третини, дев'ятини, сороковини. Сенс трауру першого дня, дня смерті, зрозумілий: це — прощання з *життям* людини. Пояснення інших поминальних днів, звичайно, забуті. В дуже старому напівхристиянському поясненні, можливо, збереглись релікти язичницького осмислення поминального обряду. На третій день змінюється *образ* померлого, на дев'ятий — «розпадається тіло», на сороковий — «стліває серце» [79]. Можна припустити, що третій день осмислювався як відхід «образу»-особистості, дев'ятий — відхід вегетативної життєвої сили.

Важливе спостереження у цьому плані зробила Н. Н. Велецька [80]. Третини (прощання з «образом») проходили за строгим ритуалом як система оргіастичних дійств, що включали сміх, хмільне пиття, музику, пісні, ігри, сексуальну свободу,— тобто ритуалізовані форми асоціальної поведінки, життя в «суспільстві навпаки» з «заборонами навпаки». Травестійний характер підготовки до прощання на третій день підтверджує припущення про те, що третій день був днем відходу особистості-образу, особистості, що розумілась не лише як зовнішній вигляд, а і як соціально визначений шляхом ініціації індивід. Оргіастичні дії напередодні третього дня «прокручували» стрічку життя назад, звільняючи померлого від імені, а відтак і від соціальних зв'язків.

Матеріал про народні слов'янські уявлення щодо різних психічних функцій

[76] *Велецкая Н. Н.* Цит. праця.— С. 16—17.
[77] *Лукинова Т. Б.* Цит. праця.

[78] *Седакова О. А.* Поминальные дни и статья Д. К. Зеленина «Древнерусский языческий культ «заложных» покойников» // Проблемы славянской этнографии.— Л., 1979.— С. 127.
[79] Русский народ. Его обычаи, обряды, суеверия и поэзия. Собранные М. Забылиным.— М., 1980.
[80] *Велецкая Н. Н.* Цит. праця.— С. 145—146.

людини у зв'язку з тілесними органами зібраний і систематизований К. Мошинським, добре узгоджується з висунутими припущеннями. К. Мошинський помічає, що у всіх слов'ян аналог рос. «слышать» означає також «почувати», «передчувати», а «видеть» — «розуміти» і етимологічно пов'язане з «ведать»: «Душа видит, а сердце слышит» [81]. Уявлення про «бачення — указання — розуміння» було в основі розвитку ідеї абстрактного мислення і доказу в Стародавній Греції. У слов'ян йдеться, звичайно, про синкретичну ідею «бачення — розуміння». Істотно, що ця ідея відрізнялась від ідеї «чуття» (пор. «Я ведь слышу в себе силушку великую» — Ілля Муромець, укр. «чую нещастя, смерть» або «чуют правду» — Іван Сусанін). Та «душа», яка «бачить», «розуміє», ототожнюється з *головою* і насамперед *оком*. Точніше, видіння — відання з властивістю людини як особистості, що за законом архаїчного ототожнення асоціюється з головою і оком. Звідси, очевидно, найдавніший загально-індоєвропейський звичай культового этинання голови.

Бачити — властивість «душі», особистості, яка не тільки бачить, але, діючи в світі видимого, сама *видима*. Навпаки, «чути» — дія в світі *невидимого*, звідси зв'язок «чуття» з серцем, тобто «серединою» людини (пор., як зазначає Мошинський, «иметь сердце» — «сердитися»). У слов'ян серце, взагалі кажучи, термінологічно відрізняється від інших нутрощів, які називались qtroba. Якщо «душа»-життя асоціюється з серцем, то душа-вегетативна сила — з «утробою».

Виявляється, таким чином, разюча відповідність давньослов'янських уявлень з основними положеннями Арістотелевого вчення про душу, згідно з яким існують душі розумна, чуттєва і вегетативна.

Крім цих «душ» існує те, що залишається від людини після відходу її «на той світ». «Той світ» характеризується туманно: «иное безвестное живленьице», «второе, вековое, безвестное дивленьице» (російські плачі). Два світи пов'язуються дорогою — *«гостинцем»*, в характеристиці якого можна бачити відголоски шляху на північ (небіжчиків везли на санях). Якщо живому відведений «свій вік», то «гість», небіжчик, мислиться в «вечном живленьице». Архаїчний світогляд намагається характеризувати «невидиме» через заперечення рис, притаманних «видимому». Мотив переходу людини в «нижній світ», до предків, небачення померлими «гостя», відсутності контактів сполучається з мотивом жахливого прозріння, що закінчується для живого ніби анігіляцією (пор. Гоголів «Вій»).

Коли йдеться про кругообіг людських життів, то «душі» майбутніх людей асоціюються з птахами, що населяють верховіття «світового дерева», «душі» померлих — з підземним царством. Водночас можливе протиставлення в одній площині — ототожнення неба з пасовищем, яким уявлялось давнім індоєвропейцям «життя на тому світі» (пор. «поле неміряне, вівці нещитані, пастух рогатий»).

Коло асоціацій, еквівалентностей, пов'язаних із координатами світового дерева, можна, таким чином, розширити: Місяць — бик — жрець — воїни — дружина — серце — «душа» — життя; зорі — зерно — дощ — добробут — землероби — діти — «утроба» — «душа» як тваринна, вегетативна сила.

Якщо згадати, що частина ритуалів прощання з відповідними «душами» у слов'ян-язичників відбувалася після кремації, коли тіло вже було спалене в «очисному» вогні, то нашому сучасному мисленню може здатися, що «душі» обов'язково уявлялися як безтілесні і нематеріальні. Однак архаїчне мислення оперує іншими протиставленнями, для нього байдуже, тілесна чи безтілесна «душа».

Передусім кожна з цих «душ» не уявлялась у вигляді окремого індивідуального об'єкта. Слов'янин не думав, що в кожній людині сидить упир — життєві функції, що відроджувалися «мертвою водою» і гинули тоді, коли «розкладається серце», *могли*, за його уявленнями, набути втілення в цій страшній істоті. Жінки більшою мірою, ніж чоловіки, втілювали «душу»-серце, функція якої — «чути», але їм притаманні, як і чоловікам, усі інші людські характеристики. Духовна функція не

[81] *Moszyński K.* Op. cit.— S. 84.

відчужується язичниками як окремий предмет чи істота — вона одночасно існує і в людині, і в своїх «опредметненнях». Так, «душа»-розум ототожнюється і з головою, і з оком, і з іменем людини, і з її образом-подобою (тінню, слідом), і з сказаним людиною словом. Це і не властивість, невідривна від індивіда, оскільки втілюється вона в окремі від людини предмети: те, на що людина подивилась, «поклала око», вже містить відбиток цієї сутності. Мабуть, найкраще в сучасній термінології підходять для визначення такої субстанції слова «сила-сутність» предмета або явища. Ця «сила-сутність» приписувалась водночас і даному предмету, і його перетворенням (в тому числі символічним позначенням, що усвідомлювались як «інобуття», перетворення даного предмета).

Такою «силою-сутністю» наділялись не тільки окультурені предмети, а й явища «чужого», неосвоєного світу. Це не означає, що архаїчна свідомість не знала різниці між живим і мертвим, розумним і нерозумним: якраз навпаки, в охарактеризованих категоріях така різниця і мислилась. Просто категорії «чуже — своє», «натура — культура» уявлялись найбільш важливими, а всякий поділ був відносним.

Сила-сутність людини переходила на ті предмети, яких вона торкалась (поглядом чи навіть думкою); освоєння природного предмета уявлялось як компроміс між людськими і природними «силами-сутностями». Особливою силою наділялись металеві вироби — ніж, сокира і передусім зброя. Про це свідчать і клятви зброєю, зазначені в літописах. Клялися й сокирою: чеське sekerou hazeti («клястися») відповідає обрядові очисного перекидання сокири через худобу в святочних ритуалах [82]. Очевидно, відмірювання землі шляхом кидання сокири було не лише утилітарним актом, а й ритуалом закріплення наділу за власником сокири.

Дві взаємопов'язані обставини регулюють уявлення давніх слов'ян про місце людини в космосі: відсутність завершеного протиставлення «духовне — тілесне, матеріальне» і відносність меж між «своїм» і «чужим».

Опозиція «тіло — дух» розвивається з більш архаїчної опозиції «видиме — невидиме». Але, як бачимо, людські «силисутності», згідно з уявленнями стародавніх слов'ян, бувають і видимі, і невидимі. Більш істотним уявляється тоді протиставлення свого чужому, ворожому. І небезпечний «невидимий» небіжчик може бути «своїм», «гостем», а може бути ворожою силою, упирем, «нав'ям».

Соціальні норми регулювали відношення всередині «свого» середовища. До «чужого» можна було у разі потреби проявляти нещадність. Візантійські автори в подробицях описують спустошливі слов'янські напади і водночас із здивуванням вказують на незрозумілу їм м'якість слов'ян до полонених. Спадкоємці античних традицій, для яких раб був «худобою, яка говорить», вражаються легкістю, з якою відведені в полон чужинці стають членами «своєї» слов'янської спільності і за певних умов одержують свободу. В суспільстві патріархального рабства немає такого розвинутого соціального протистояння, як у класичних рабовласницьких суспільствах. В ідеологічному, світоглядному плані це відображається в незавершеності соціальних і всіх інших меж: «чуже» може і повинне бути *освоєне*.

Відсутність чіткої антитези «дух — тіло» вирішально впливає на уявлення про акт творіння: в архаїчному світогляді не може бути творіння з нічого. Творіння виступає швидше як *упорядкування*. При цьому людина є активним учасником і співучасником світових подій. Стародавні слов'яни без активної участі людини не мислили перебіг природного циклу — людина повинна була допомагати силам світла долати силу темряви.

Тут проявляється двоїсте ставлення людини традиційного суспільства до вічності, часу, долі. В архаїчному уявленні про світопорядок культура формує двоїсте ставлення до часу. З одного боку, час мчить крізь індивіда, індивід живе завжди в сучасності, майбутнє і минуле однаково нереальні. З іншого боку, «я» — завжди частина якогось соціального цілого, моє

[82] *Афанасьев А. Н.* Цит. праця.— С. 273; *Рыбаков Б. А.* Язычество древних славян.— М., 1981.— С. 428—429.

життя має смисл так само, як смисл мають всі предмети і явища для мого життя, і «я» робить своє життя так, як усе, що належить до «свого» світу культури. В культурах, основою яких є застійні соціально-економічні умови, переважає перша риса — відчуття буття як плину часу крізь людину. Певною мірою це властиве кожному традиційному суспільству, і в давньослов'янській культурі теж є відчуття нереальності минулого і майбутнього. «Взагалі рух у просторі від *свого* до *чужого* і рух часу назад пов'язані зі змінами в епічному світі: відхід від «тутешнього» і «нинішнього» породжує ефект деформації, викривлення епічної реальності. Ворог завжди постає крупнішим і сильнішим від героя, часто він виявляється чудовиськом. Подорож же в історичне минуле, певний епічний plusquamperfectum, також переконує в тому, що, так би мовити, нормальний стан речей тільки тут і тепер» [83].

Архаїчна людина почуває себе спокійно лише «тут» і «тепер». Але світ традицій породжує і протилежне відчуття часу. Традиції створені предками, і ідея «золотого віку» невіддільна від світогляду суспільства, заснованого на родових зв'язках. А це означає, що «раніше» було краще, а «пізніше» буде гірше. Зміни викликаються часом, його плином, отже, час як самостійна субстанція виступає світоглядною категорією, не тотожною опозиціям «своє — чуже». Як за довжиною тіні ми визначаємо час дня, так за змінами в людині і суспільстві вимірюємо час, що минув.

Характеризуючи «епічний час» билин, Д. С. Лихачов говорить: «Ця «епічна епоха» — певна ідеальна «старовина», яка не має безпосередніх переходів до нового часу. В цю епоху «вічно» княжить Володимир, вічно живуть богатирі, відбувається багато подій. Це, на відміну від казкового часу, історія, але історія, не пов'язана переходами з іншими епохами, вона немов би займає «острівне» становище» [84]. Те, що з точки зору категорій культури виступає як ізольований, «острівний час», у світогляді є саме способом зв'язку минулого з сучасним, тому що билинний епос був одним із засобів надати еталон *довершеності*, ідеального суспільства, еталон, соціальною функцією якого є порівняння ідеалу з сучасністю. І, звичайно, сучасність завжди програвала. «Острівний час» служить ніби засобом виявити тінь в сучасності від того часу, коли «все було добре», і за тінню визначити, скільки часу пройшло.

І тут набуває сили абстракція. Як сотні породжують тисячу, так рік породжує «великий рік», час, коли зрбсла тінь від минулого покриває весь світ, коли наступає світова катастрофа, що очищається світовою пожежею так, як індивідуальне життя завершується «очисною» кремацією.

Ідея циклічності буття проймає слов'янський світогляд. Протилежність між рухом у часі як «вічному сучасному» і рухом у часі як становлення світу, до якого людина причетна, знімається в ідеї циклічності, що повертає все «на круги своя», тобто знімається на основі притаманного традиційному суспільству уявлення про незмінність сущого.

У тих релігійних концепціях, де дух створює матеріальний світ, існує «точка зору», з якої починається історія буття в часі. Така біблійна історія творіння, така теологія Заратуштри, що «розпрямляє» час. Коли народжується ідея творіння світу з нічого, світ одержує історію, «те, що поза часом», стає духовною субстанцією, джерелом творіння — богом. У слов'янському язичницькому світогляді немає творіння, немає історії Всесвіту, немає «до часу». Є «поза часом» як вічне, відтворюючe і відтворюване начало, як «острівний час», стандарт, за яким діють і людська історія, і «світовий вогонь».

У фольклорних матеріалах постає питання — що більше, небо чи земля? (мотив суперечки бога з апостолом Петром в деяких колядках [85]). Аргумент бога проти Петра скрізь однаковий — «небо «всюди рівненьке», а земля — «гори й долини, всі верховини, темнії ліски, жовтії піски», але

[83] *Неклюдов С. Н.* Время и пространство в былине // Славянский фольклор.— М., 1972.

[84] *Лихачев Д. С.* Поэтика древнерусской литературы.— М., 1979.— С. 228.

[85] *Гнатюк В.* Цит. праця.— С. 64.

висновки нерідко протилежні — то «небо більшеньке, всюди рівненьке», то, навпаки, «небо меньшеньке, всюди рівненьке». Народна свідомість не зберегла стандартної «правильної» відповіді, а може, її й не було — було перше відкриття парадоксальності зіставлення неба — безконечності і землі — конечності. Мабуть, питання про безконечність спочатку ставилося не в просторовому, а в часовому смислі: конечність земного простору уявлялася як щось очевидне, а в часі відповідь була — «раніше» був хаос, і «пізніше» буде хаос, світова пожежа, з якої знову виникає порядок буття. Безконечність, таким чином, виступає як *поза*часовість, позамасштабність самого масштабу, оскільки міряють міркою, але не міряють саму мірку.

Таке уявлення про зв'язок особистого життя з ритмом Космосу визначало оцінку смислу і цінності людського існування. Смисл життя індивіда в родовому суспільстві визначався традиційними формами його належності до соціального цілого. Але невже слов'янин IV—IX ст. міг питати себе, в чому смисл життя? Присвячення свого життя богові має передумовою таку ступінь відчуженості людини від протиставлених їй сил, коли життя може розглядатися як «знаряддя боже» і *одержувати* смисл від надприродних сил. Такого відчуження язичницький світогляд не знає. Але цілком природним на дуже ранніх щаблях уявлялось і принесення в жертву стариків [86] і, очевидно, першої дитини (мабуть, від цих звичаїв в літописний період залишились тільки трансформовані і спотворені форми ритуалу). Це не було протиставленням надприродному: коло замикалось, і первістки, і старики ішли в «иное живленьице» за волею суспільства, щоб підтримати кругообіг буття.

Як свідчить поступовий занепад звичаю кривавого пожертвування ще в первісно-общинну епоху, заміна людських жертв менш ритуально цінними, істотні зрушення відбуваються ще на грунті традиційного суспільства. Навряд чи мотивом збереження людського життя, заміни людини як жертви конем, кабаном, півнем тощо були суто утилітарні міркування: зрушення були у всій світоглядній системі. Звичайно, розвиток матеріальної і духовної культури, ускладнення соціальних інститутів і поява суспільних сил, що оцінювали життя індивіда все більше як *зовнішні* сили, сприяли зростанню ролі самооцінки і самосвідомості, практичної і духовної незалежності індивіда.

4. Первісно-релігійні уявлення у системі духовної культури

Дослідження релігійних уявлень східних слов'ян V—IX ст. пов'язане з великими труднощами, адже їхні міфи і культові тексти, як зазначалось, не збереглись. Щоправда, величезний фактичний матеріал, зібраний дослідниками народної культури другої половини XIX — початку XX ст., окремі дані літописів, глосси перекладачів давніх літературних творів, апокрифічні твори дещо дають змогу реконструювати найістотніші моменти світогляду стародавніх слов'ян, однак слід мати на увазі, що навіть письменники середньовіччя мали справу вже з розмитими формами язичницьких вірувань і культів. Спірним досі залишається навіть склад слов'янського «пантеону», а історика культури цікавлять еволюція релігійних вірувань, розвиток полідоксії та політеїзму, оцінка конкретних форм міфологічної та релігійної свідомості. Розуміння природи слов'янського язичництва необхідне тим більше, що християнізація Русі століттями залишалась поверховою, в широкому середовищі панувало фактично двовір'я. Генезис культури і світогляду Київської Русі не можна зрозуміти без врахування впливу дохристиянської спадщини.

Б. А. Рибаков висував переконливі аргументи на користь терміна «язичництво» для позначення вірувань давніх слов'ян [87]. До цих аргументів можна додати, що слово «язик» означало тоді не лише мову, а й етнос. Тому термін «язичництво» означає *етнічну* релігію слов'ян на відміну від понадетнічних, «світових» релігій, як-от

[86] *Велецкая Н. Н.* Цит. праця.

[87] *Рыбаков Б. А.* Язычество древних славян.— М., 1981.

християнство. При цьому було б безпідставним ототожнювати весь світогляд слов'ян із язичництвом, адже будь-який світогляд не тотожний релігії.

Етнічний характер слов'янського язичництва проявляється, зокрема, в тому, що глибинними коренями воно входить у релігійні уявлення далеких індоєвропейських етнічних предків слов'ян. Це дає змогу проводити обережні аналогії з релігіями і міфологіями всіх індоєвропейських народів. Штудії в галузі порівняльної міфології та індоєвропеїстики користуються в наш час надійними методиками, що допомагає усунути чимало «білих плям» у культурному минулому, спираючись на незначні з першого погляду дані та зіставлення. Принаймні можна впевнено твердити, що уявлення про примітивність первісних слов'янських вірувань, які нібито зводились до простих забобонів, не мають під собою основи. Вже не пізніше IV тис. до н. е. індоєвропейські народи мали складну ідеологію, розвинені міфи і релігійні вірування, сліди яких виразно видно в усіх їхніх мовних потомків, включаючи слов'ян.

З іншого боку, саме етнічний характер первісно-релігійних уявлень за умов масових переселень племен та міжетнічних контактів надзвичайно ускладнював картину. У всіх народів на певному щаблі їхнього розвитку освоєння нових земель навіть за умов витіснення аборигенного населення вимагало компромісу із «чужими богами» — господарями даної землі. Численні шлюби з іноплеменниками за умов асиміляції місцевого населення ще більше посилювали проникнення в язичницькі культи і вірування чужоетнічних елементів. Існують археологічні докази різноманітності поховальних обрядів навіть всередині «літописних» племен. Часті були зміни поховальних обрядів, що свідчить про зрушення у світогляді та віруваннях; так, курганний обряд із трупоспаленням переважає наприкінці розглядуваного періоду, а на півдні кургани з трупопокладанням витісняють поступово кремацію. Всі зміни культу зараз уже неможливо врахувати, можна лише брати до уваги різноманітність «пантеонів» міфів як у просторі, так і в часі.

Абстрагуючись по змозі від історико-культурних деталей, звернемо увагу передусім на *систему* первіснорелігійних уявлень, тобто на групування релігійно-міфологічних персонажів за їх загальними функціями.

Найархаїчнішим протиставленням, яке збереглося у слов'янському світі від індоєвропейської епохи і мало ще глибші корені, було й протиставлення «Небо — Земля». На якихось дуже ранніх стадіях розвитку існував культ Неба і його дружини — Матері-Землі. В кількох ранніх гімнах «Рігведи» оспівується Дьяус-Пітар, що асоціюється з небесним світлом і днем. Але вже у «Рігведі» культ Дьяуса є згасаючим. Відбитком цього культу залишилось у індоєвропейських народів позначення самого терміну «бог» (deus — лат.). Винятком становлять лише іраномовні народи та слов'яни. Десакралізація старого бога проявилась тут у десакралізації неба, що виразилось у заміні його імені словом, похідним від слова «хмара» (в тому числі слов'янське «небо»). Р. Якобсон вважає, що «релігійна революція» в іранському світі проявилась в тому, що слово, похідне від «Дьяус», було витіснене іменем бога-подателя Бхага, який співіснував з богом-розподільником Атса [88]. Можливо, йдеться не про «біографію» одного з богів, а про приписування верховним істотам головної функції розподілу благ (пор. староінд. bhagah — добро, щастя; податель; авест. baγa — доля, щастя, бог). Важливо підкреслити, що саме лише вживання того чи іншого слова, в тому числі слова «бог», не дає підстав ототожнювати архаїчні уявлення, з ним пов'язані, з пізніми релігійними уявленнями про бога. Зокрема, як вже говорилось, ні Дьяус, ні його «наступники» не були в уявленні давніх слов'ян та їхніх предків творцями світу, бо не було основ для уявлення про «творення світу з нічого».

Більш стійким у слов'янському світі виявився культ сил родючості, асоційова-

[88] *Якобсон Р.* Роль лингвистических показаний в сравнительной мифологии // Материалы VII МКАЭН.— М., 1970, т. 5; *Абаев В. И.* Скифосарматские наречия // Основы иранского языкознания.— М., 1979.

ний з «Матір'ю сирою землею», в літописні часи асоційованою, очевидно, з богинею Мокош. Характерна тут двоїстість ставлення до жіночого начала, властива архаїчному світоглядові. З одного боку, екзогамні шлюбні заборони маркують «свій» світ чоловічим началом, «чужий» світ, світ «гостей» — жіночим; з іншого — культ жінки-матері, господині дому, прародительниці як вияв позитивної оцінки жіночого начала тримається довше, доживаючи в християнстві у вигляді культу богоматері, Параскеви-П'ятниці та ін. Водночас «нижнє», жіноче начало асоціюється з підземним, водним і т. п. світом, Змією, Бабою-Ягою тощо.

У слов'янському світогляді є й інші релікти того часу, коли табу на шлюб з представницями свого роду було найважливішим соціальним регулятором. Одним із таких реліктів у індоєвропейських народів є культ близнят [89]. Сини — втілення бога-сонця, супутники Матері-Землі і заступники людей, Ашвіни індійської міфології, Діоскури грецької, божі сини з литовської казки тощо — незмінний елемент індоєвропейських міфів. Солярний характер цих персонажів підкреслюється їх ототожненням з кіньми. У слов'янському матеріалі відображенням культу близнят є симетричні вершники поряд із світовим деревом або його аломорфами (жінкою-деревом, світовим стовпом), симетричні кінські голови, симетричні птахи.

Іншим проявом мотиву інцесту в індоєвропейській міфології є мотив «жінка-дочка», мотив одруження бога на власній дочці і у зв'язку з цим специфічна форма культу близнят — «близнята» мати — дочка. Приклад таких персонажів — грецькі Деметра (букв. «мати земля») і Кора (Персефона, «Кора» — букв. «дочка»). Б. А. Рибаков переконливо показав загальнослов'янський характер культу богині Лади і її дочки Лелі і близькість його культу до Деметри і Кори.

Закономірністю розвитку релігійно-міфологічних уявлень індоєвропейських народів було висунення на певному етапі на перше місце в пантеоні різних богів військового бога-громовержця, в слов'янському світі представленого Перуном. Таким був Індра в індійських віруваннях, Тор — у германців, Зевс і Юпітер — у греків і римлян (вони залишили за собою імена, похідні від прадавнього «Дьяус»).

Безсумнівний і загальнослов'янський характер культу бога-громовержця Перуна, і його індоєвропейські витоки. У міфології індоєвропейських народів Перун відобразився у образі бога-змієборця. До символів Перуна належав кінь, солярний і громовий знаки вказували на функції цього бога. Ступінь антропоморфізації Перуна, характер його культу — історичні деталі, які можна опустити. Герої сонячних міфів, в тому числі слов'янських, одержує перемогу над змієм — символом хтонічних сил — в *полудень*. Можна нагадати спостереження Б. А. Рибакова про те, що, оскільки культ Перуна в християнську епоху був заміщений культом Іллі пророка, що їздить по небу у вогненній колісниці, то первісним днем громовержця Перуна був, мабуть, сучасний «Іллін день» — 20 липня, тобто влітку.

Відомо з багатьох джерел, що слов'яни поклонялись гаям. «Культ дерев» був помітним навіть у XIV ст. на такій далекій околиці слов'янського світу, як Альпи. Дослідження В. В. Іванова та В. Н. Топорова показали, що у стародавніх слов'ян побутував культ не просто гаїв чи дерев, а дерев на узвишшях, причому етимологія відповідних термінів пов'язана із словом «Перун». Характерно, що і у східних, і в західних слов'ян існував звичай робити статую бога з дерева.

Якщо культ гаїв був лише культом Перуна, асоційованого з дубом, то виникає питання, чи не був Перун головним слов'янським богом? Такий висновок можна зробити, зокрема, зі свідчень Прокопія Кесарійського (VI ст.), який говорив, що слов'яни «бога блискавки вважають єдиним господарем усього» [90]. Безсумнівно, спроби князя Володимира упорядкувати язичницький пантеон включали висунення на перше місце серед богів Перуна.

[89] *Иванов В. В.* Отражение индоевропейской терминологии близнечного культа в индоевропейских языках.

[90] *Прокопий из Кесарии.* Война с готами.— М., 1950.— С. 23—24.

Думка Є. А. Анічкова, підтримана Б. А. Рибаковим, полягає в тому, що лише до епохи Володимира може бути віднесена спроба зробити княжого, дружинного бога Перуна верховним богом. Свідчення Прокопія в такому разі могло б бути пояснене тим, що цей письменник, як встановили історики, мав справу лише із слов'янами-військовополоненими або військовими найманцями; в військовому ж середовищі культ Перуна виступав на перше місце. Як би не було, асоціація Перуна з військовими функціями не викликає сумніву (хоча, пов'язуючи Перуна з грозою і плодоносним дощем, слов'яни уособлювали в ньому життєдайні функції чоловічого начала). Характерно, що культ Перуна більш сильним виявився на півдні Русі, ближче до центру державності, що проявилося пізніше в більшій популярності на Україні «св. Георгія», на якого частково перенесено риси Перуна, порівняно із «св. Миколою», надзвичайно популярним на півночі східнослов'янського світу [91].

Згідно з гіпотезою Дюмезіля — Вікандера, в індоєвропейському світі боги мали поряд із сакральною «світську» іпостась: так, військовому богові індійців Індрі відповідав Вайю, втілення грубої сили, віднесений до тієї ж військової сфери, але наділений негативними рисами. У литовській міфології йому відповідає Вейя, Вейяспатс [92], асоційований з бурями, вітрами. Український фольклор зберіг відображення такого «двійника» Перуна у вигляді образу Вія, чудовим описом якого стала однойменна повість Гоголя.

Персонажем, однопорядковим з Перуном, був у східнослов'янських релігійно-міфологічних уявленнях Волос — Велес. За свідченням літописів, руські воїни клялися Перуном і «скотьїм богом» Велесом. До пантеону, встановленого Володимиром, Велес не увійшов, хоча «ідол» Велеса в Києві був — не в княжому місті, а на Подолі, коло Почайни [93]. Після християнізації Русі культ Велеса зливається не тільки з культами «святих» — «покровителів тварин», але — головним чином — з культом Миколи Чудотворця [94].

Велес — один із найзагадковіших богів слов'янського світу. Припущення про те, що Велес — один із слов'янських «божків», а Волос — відображення в народній свідомості християнського Власія [95], в світлі даних лінгвістики, етнології та порівняльної міфології можна вважати помилковим. Уявлення про Велеса мають глибокі загально-індоєвропейські корені і ведуть до міфологічного образу хтонічної «нижньої» сили — Змія, спорідненого з демоном Вала індійської міфології, основного противника сонячного героя-громовержця. Сумніваючись у вірогідності цієї гіпотези, Б. А. Рибаков посилається на те, що важко уявити, як персонаж, що уособлює сили смерті і зла, міг стати фігурою, мало не рівноцінною світлому богові Перуну. Однак факти свідчать про стійкий зв'язок між Велесом і «нижнім світом», смертю, хворобою тощо в уявленнях давніх слов'ян. Сам Б. А. Рибаков розшифровує «волохатого» персонажа на так званому Збручському ідолі, персонажа, що символізує «нижній світ» і підтримує на плечах увесь Космос, як Велеса. Незрозумілим залишається і зв'язок Велеса із худобою, а через «скот», очевидно, і з торговельною діяльністю, прибутком, добробутом. Посилання на те, що Велес як владика «нижнього світу» водночас панував над силами родючості, саме по собі недостатньо переконливе, бо кожен із богів уявлявся причетним до родючості і процвітання, не виключаючи й воєнного бога Індру — Перуна.

Гадаємо, що в середині I тис. н. е. в образі Велеса поєднувались різноманітні уявлення. Передусім етимологія слова свідчить про спорідненість Велеса із «темними», «нижніми» силами, міфологічним Змієм — противником Громовержця. Ця міфологічна фігура дала ім'я тому богові,

[91] *Успенский Б. А.* Филологические разыскания в области славянских древностей.— М., 1982.— С. 32.

[92] *Greimas A. I.* Apie dievus ir zmones.— Chicago, 1979.

[93] Див. про це: *Соболевский А. И.* Памятники древнерусской литературы, посвященные Владимиру Святому // Чтение в летописном обществе Нестора Летописца.— Киев, 1863.— № 2/2.

[94] *Успенский Б. А.* Цит. праця.

[95] *Łowmiański R.* Religia słowian i jej upadek.— Warszawa, 1979.

який дійшов до літописних часів і частково відобразився в свідомості християнізованої Русі, прийнявши образи різних «святих», передусім Миколи Доброго. Однак, щоб це останнє стало можливим, потрібна була контамінація міфологічного Змія з іншими «силами».

В образі Велеса можна вбачати також персоніфікацію функцій і сил, що характеризують «жрецький» світ. Про це свідчить, зокрема, етимологія слова «волхв» [96]. Особлива сила і святість, приписувана волоссю, зокрема бороді й вусам, також можуть відображати роль «старців»-волхвів у культі Волоса — Велеса [97]. Можна припустити, що «скот» був спочатку не функцією, а символом бога, причетного до жрецької діяльності. Про зв'язок жрецької сфери із символами бика і місяця вже говорилось. Це пояснювало б і той факт, що в «Слові о полку Ігоревім» говориться про «Бояна, Велесова онука», і те, що свята Велеса приходилися на зимовий період і супроводжувалися пісенно-танцювальними ритуалами: жрецький, волхвівський Велес був покровителем «віщих» мистецтв. Сакральний Велес має грубого двійника (або двійників) подібно до Перуна, тому можна зрозуміти відображення уявлень про Велеса в лісовиках, польовиках та інших персонажах слов'янської демонології.

Нарешті, культ Велеса злився, очевидно, з культом Першопредка, який займав особливе місце в архаїчному світогляді. На думку В. В. Іванова та В. Н. Топорова, уявлення про першопредка, ім'я якого — Крів аналогічне імені грецького Лайоса («кривий», «лівий» — антитеза «правому», з семантикою аналогічною семантиці слова «гість»), відобразилося в етнонімі «кривичі». Окремі функції першопредка, такі, як спілкування з «душами» померлих, проводи їх на «той світ», можна помітити в напів'язичницькому образі Миколи Доброго. Так чи інакше в культі Велеса виразно видно риси специфічно волхвівського, жрецького кола.

Із функціями життєдайності, родючості, функціями, що атрибувалися до кола землеробського, трудового, найприродніше пов'язуються Род і рожаниці. Образи Рода і рожаниць пов'язані з символікою зірок, зоряного неба. Культ рожаниць поширений на всій слов'янській території і добре вивчений. Рожаниці в слов'янській міфології еквівалентні грецьким мойрам, римським паркам, германським нормам, балтським аймам, і народи вірили, що доля новонародженого визначається рожаницями-мойрами, тому існували обряди, що повинні були вплинути на рішення рожаниць. Доля асоціювалася з зіркою кожної людини; зв'язок зірок із долею відобразився в гаданнях по зірках, яке називалося «родопочитанням» («и по звездам смотрити и строити рожение и бытие человеческое» у Йосифа Волоцького) [9] «Род» означало «доля», «призначення».

Семантика образу зірок не зводиться до долі і смерті, до культу предків: в колядках образи зірок зіставлені з дітьми, зерном, урожаєм, достатком. Теми життя і смерті в міфологічній свідомості нероздільні. Рожаниці — не тільки визначальниці долі, віку людського, а й дають життя.

Складніша справа з Родом як окремим богом. Історики культури схильні розглядати його як домовика, виходячи з етимології слова «род» і ототожнюючи Рода з множиною предків. Б. А. Рибаков переконливо показав, яке визначне місце посідав у слов'янському пантеоні Род. Те, що Род не увійшов до пантеону Володимира, як і Велес, може свідчити, що воєнний бог Перун належав до іншої, не княжої сфери. Б. А. Рибаков визначив і сферу Рода — сферу агровиробничу. Функцію Рода характеризує характер пожертвувань йому: на честь Рода і рожаниць «крають хлебы и сиры и мед» [99], тобто споживають обрядову символічну їжу з виразною семантикою родючості, вживані на весільних гостинах і на паску. Однак навряд чи Род був у слов'ян верховним богом до Перуна і як «творець усього живого» уявлявся ледве не як християнський бог: всі ці характеристики лише окреслюють його специфіку.

[96] *Jakobson R.* The Slavic God "Veles" and his Indo-European Cognates // Studii linguistici in onore di Vittore Pisani.— Pormo, 1969; *Иванов В. В., Топоров В. Н.* Цит. праця.— С. 54.

[97] *Успенский Б. А.* Цит. праця.— С. 174.

[98] *Рыбаков Б. А.* Цит. праця.— С. 441.

[99] Там же.— С. 444 («Вопрошание Кирилово»).

У фольклорних та етнографічних даних збереглися сліди й інших вірувань та міфологам, пов'язаних із якимись більш давніми і забутими уявленнями. До них належать рефлекси культу Сварога. Згадки про Сварога у слов'янських культурних пам'ятниках рідкісні, позбавлені характеристик; частіше згадується Сварожич, тобто син-втілення Сварога. Сварожичем називали вогонь і Дажбога — Сонце. Із Сварогом пов'язані уявлення про Рарога (укр. Папір), злого духа, здатного перетворюватися на тварин, птахів, дракопів. Автор глосс до «Хроніки Йоана Малали» (очевидно, болгарин) ототожнював Сварога з грецьким Гефестом і при цьому називав його чужоземним (єгипетським) богом. Останнє свідчить, на думку дослідників, що на час християнізації слов'янства Сварог був забутий (глосси писались у XII ст.). З цим узгоджується і відсутність Сварога в пантеоні Володимира.

Переконливі лінгвістичні аргументи дають змогу провести паралель між Сварогою і Варуною ідійської, Ураном грецької міфології. Культ Варуни і Мітри прийшов в індоіранському світі на зміну культові безликого Дьяуса — Неба. Обидва персонажі втілюють жрецьку функцію, однак у Варуні можна бачити жерця-воїна, царя-мага, воїтеля і суддю, а Мітра втілює функції носія «суспільного договору», соціальних зв'язків. Відповідно Варуна символізується сонцем і втілюється в ньому як своєму «синові», Мітра символізується, відповідно, зоряним або місячним світлом. Смутні уявлення про зв'язок Сварога з «ковалем» (Гефестом) говорять на користь віднесення його до «жрецької» сфери, оскільки для праслов'янського світу первісне «kovati» означало мистецтво взагалі, зокрема магічне. Можливо, Сварог, Рарог, Тварог були синонімічними іменами одного й того ж персонажа, а Свєтосвіт, Яровіт, Руєвіт, Поровіт — його епітетами (Р. Якобсон). Існують і обгрунтовані лінгвістичними даними припущення про наявність у слов'янській міфології образа божества «Міръ» — паралелі Мітри. Можна припустити, що Сварог — чотириликий бог, який відгородив Космос від Хаосу, і Мир — бог соціальних зв'язків, уособлення Космосу як миру-общини, належали до «жрецького», вищого кола божеств тоді, коли влада жерців у суспільстві була в апогеї. Сюжети, пов'язані з Сварогом і Миром, належали, відтак, до езотеричних жрецьких учень і зникали майже безслідно з падінням впливу жерців, деградацією цієї соціальної верстви.

Чи не було в цьому верхньому, солярному крузі персонажів такого, який відповідав би за функцію родючості і добробуту? В. Н. Топоров припускає, що у слов'янському варіанті «індоєвропейської трійці» виступають Перун, Велес і Стрибог. Можливо, Стрибога слід віднести до тієї ж «третьої функції», але до іншого рівня, рівня, на якому перебували Сварог і гіпотетичний Мир.

Отже, наведену раніше схему можна доповнити так:

СХЕМА 3

Космічні символи	Тваринні і рослинні символи	Боги солярного, жрецького кола	Боги нижнього кола	Соціальні функції	Сімейний мікрокосм	Частина тіла	„Душі"
місяць	бик	Мітра-Мир	Велес	волхви	чоловік	голова	розум, особистість
сонце	кінь	Сварог (Стрибог?)	Перун	воїни	жінка	серце	життєва сила
зорі	зерно-урожай		Род	землероби	діти	„утроба"	тваринна вегетативна сила

Ця досить умовна схема відображає тенденції групувати соціальні і природні явища в класи або категорії, що формувалися на основі соціального буття. Істотно, що протиставлення «верхній, сакральний світ — нижній, профанний світ, світ

богів і світ людей» часто виявлялось менш істотним, ніж протиставлення типу «воєнні функції людей і богів»; поділ, так би мовити, по горизонталі був подекуди менш істотним у даній системі міфології, ніж по вертикалі.

У цих категоріях осмислювалось відношення людини до навколишньої дійсності, тобто світоглядне відношення, проте нерозвинутість класових антагонізмів, слабкість соціального відчуження, реальна єдність людини і природи в тодішньому суспільно-практичному бутті зумовлювали ледь помітну віддиференційованість людського світу, світу природи і уявного «світу богів».

У слов'янській космогонії Вогняний птах — символ світового порядку, який «мірами загорається і мірами потухає»,— сам себе спалює і сам себе породжує. Але дії богів вищого солярного рівня по відтворенню і підтриманню світового порядку немислимі були без магіко-обрядової участі людини.

На сфері «взаємин» стародавніх слов'ян із своїми богами позначилась міра поєднання протилежних відношень до власного життя: пасивного перебування в «тепер», що продовжується від народження до смерті, і активного творення власної (і світової) історії (в тій мірі, в якій можна метафорично говорити про «історію» в даному разі, тому що архаїчні уявлення з їх циклічним і «острівним» часом історії не знали).

Пасивне світосприймання знаходить вияв у ворожінні, гаданні — вгадуванні долі, визначеної людині силами, з якими сперечатися неможливо. Активне світосприйняття виражається в різноманітній магії, в жертві як договорі з богами, що має на меті змінити долю. Саме уявлення про бога у слов'ян було невіддільне від уявлення про багатство, про сукупність усіх життєвих благ, *долю* (від «ділити») яких людина, за прадавніми уявленнями слов'янина, одержувала при сприянні відповідного божества.

Слов'янські форми ворожіння і магії типологічно подібні спробам, що існували в усіх інших народів. Парадоксальну особливість ворожіння помітив польський етнограф К. Мошинський: «Основна риса всякого ворожіння, умова sine qua non його існування,— принаймні в принципі,— полягає в тому, що відповідь на питання, яке стосується прихованої речі, з'являється в повній незалежності від ясного, тверезого міркування і свідомої волі нормальної людини» [100]. Магія усвідомлюється як дія нереальна, нефізична на протилежність звичайній фізичній дії; основою такого поділу дій, а також поділу життя на сакральну і профанну сфери є розуміння символічного характеру речей і дій у сакральній сфері. В магічній дії і гаданні предмет, якому приписується сакральний смисл, повинен виступати як *знак*, символ, а отже, його зв'язки з прихованою силою-сутністю повинні бути максимально позбавлені звичайного людського смислу, бути *випадковими* щодо людського і природного порядку. Очевидно, таке розуміння ще не тотожне протиставленню природного і надприродного, яке з'являється, як відомо, значно пізніше, уже в іншу епоху.

Сакральні дії вимагають певного розуміння *випадку*. Визначати форми поєднання випадкового і необхідного у світогляді стародавніх слов'ян надзвичайно важко. Єдиним свідоцтвом є зауваження згаданого Прокопія про те, що слов'яни не знають визначення (ειμαρμενη) і не надають йому жодного значення, але обіцяють богам жертву, якщо виживуть у бою, і виконують свої обіцянки.

Тут вказано на різницю між античними уявленнями про ειμαρμενη і давньослов'янськими уявленнями про долю. Та факти говорять про можливість паралелей між давньослов'янськими та давньогрецькими міфологічними уявленнями про долю і неминучість [101]. Грецькому уявленню про внутрішній світопорядок на рівні богів — δικη відповідає слов'янське — «судьба» («суд», «вирок», «рішення»). Щодо людей цей внутрішній порядок у греків постає як чужа сила — ανανκε, що близько за значенням до слов'янського «срешта», «съряща», серб. «срећа» («ворожба», «гадання», «визначення»). Доля кожного в цьому світі визначення у стародавніх греків символізує μοιρα; з іншого боку, кожному доля обертається сліпим випадком — τυχε.

Б. А. Рибаков вказує на близкість сербських фольклорних уявлень про «срећу» і «несрећу» до образу мойр; близькість мойр і рожаниць безсумнівна. До функцій мойр-рожаниць належать «доля», «уділ», «участь», «щастя», «вдача» — синоніми слова «ділити», тоді як може бути зіставлене «жребій», «кош» [102]. Образ долі у міфах греків відповідає уявленню про наперед визначений світопорядок, який реалізується в існуванні світу. Вічність характеризує цей порядок, час же — риса існуючого світу, яка необхідно виникає в здійсненні долі. Характер уявлень про час визначається способом реалізації долі [103].

Доля давньогрецької міфології, таким чином, виступає прообразом вічності, риси якої нагадують «острівний час» героїчних билин. Але тут і постає істотна різниця між давньослов'янським та давньогрецьким світоглядом. Доля як образ позачасового порядку у греків виступає як абсолютно позалюдська сила, змінити яку неможливо; герої грецького міфа і грецької літератури тому й герої, що мужньо зустрічають призначення. Слов'янин же перед боєм ще намагається увійти в спілку з богами, щоб змінити долю. У давньослов'янському світогляді доля особистості ще не протиставлена як незаперечний абсолют. Це й зрозуміло в світлі того, що говорилось про співучасть у світовому циклі, як вона уявлялася давнім слов'янам.

І система категоріального членування навколишньої дійсності, і оцінка місця людини в Космосі, характеру її взаємодії зі світом відображають певний щабель «виділення людини з природи», за висловом В. І. Леніна. Характер первісноре-лігійних уявлень стародавніх слов'ян, їхніх уявлень про свободу і необхідність, випадок і долю відображає основні риси безкласового та ранньокласового суспільства, традиційного за формами спадкування культурного досвіду. Розвиток соціальних відносин, поглиблення соціального відчуження посилили ті зрушення у світогляді, які привели до кризи язичництва вже під час формування Київської держави,— архаїчний світогляд дедалі більше переставав відповідати умовам нового соціального буття.

В умовах кризи язичницького світогляду, зумовленої визріванням нових суспільних відносин, відносин феодальної експлуатації, церква розвиває свій ідеологічний наступ.

Архаїчний поділ буття на сакральну та мирську сфери поступово набував нових форм, несумісних з язичницькими уявленнями: сакральне перестало бути лише функцією мирського, буденного. Сфера духовного життя і сфера матеріальних відносин поляризуються. Язичницькому поділові світу «по вертикалі», що допускав відносну єдність духовного і тілесного начал, християнство протиставляє абсолютний «горизонтальний» поділ духовного і тілесного. Відокремлення духовної субстанції від матеріальної настільки абсолютне, що стає можливою ідея творення буття «із нічого».

Позачасовий і вічний, «острівний» час залишається, хоч історія і «розпрямляється» у часі, а місце циклічного часу язичництва займає лінійний час християнства з початком і кінцем буття. Але тепер цей «острівний», вічний і позачасовий щабель буття — «спасіння», посильне кожному «тут» і «зараз», але тільки в духовній сфері.

Кругообігу світу через есхатологічну пожежу вже немає, а знайома ідея світової пожежі набуває форми близького «страшного суду», де відокремлення духовної субстанції від тіла гарантує збереження особистості і після смерті, а після «страшного суду» — її «відродження».

Ця ідеологія мала своє майбутнє, де вона виступала у своєму реакційному вигляді. Вона була більш складна, ніж язичництво, і багато в чому принципово від нього відрізнялась.

---

[100] *Moszyński K.* Op. cit.— S. 365.

[101] *Гайденко В. П.* Тема судьбы и представление о времени в греческом мировоззрении // Вопр. философии.— 1969.— № 9.— С. 90—92.

[102] *Рыбаков Б. А.* Язычество древних славян.— С. 382—385.

[103] *Гайденко В. П.* Цит. праця.— С. 93.

Потрібні були століття, щоб християнська ідеологія, навіть в сильно огрубілому і наближенному до язичництва вигляді, оволоділа масовою свідомістю. Язичницькі обряди існували і пізніше, після введення християнства, пристосовуючись до нього і, водночас видозмінюючи його.

Пошук нових ідей здійснювався на руйновищі патріархального родового побуту, серед мертвих цінностей, від яких залишались позбавлені смислу стародавні обряди, але ці обряди були тим живильним середовищем, яке всіляко використовували проповідники християнства.

РОЗДІЛ 2 Філософська думка періоду Київської Русі (X—XIII ст.)

Становлення вітчизняної філософської думки відбувається в межах духовної культури Київської Русі — першої східнослов'янської ранньофеодальної держави, що займала майже всю територію Східно-Європейської рівнини — від Балтики до Чорного моря і від Закарпаття до Волго-Окського межиріччя. Виникнувши на рубежі VIII—IX ст., давньоруська держава стала центром політичної, економічної і культурної консолідації східних слов'ян, в межах її утворюється етнічна основа трьох братніх слов'янських народів — російського, українського і білоруського.

Консолідація давньоруської народності стимулювалась економічними процесами, що забезпечували спільність розвитку Київської Русі. Цьому сприяло відокремлення ремесла від сільського господарства, яке в цей час відбувається активно. На такому грунті утворюються місцеві ринки, розширюється мережа торговельних шляхів, здійснюється широкий обмін ремісничою продукцією, зростає товарне виробництво, забезпечуючи грунт для утворення єдиної давньоруської народності. Сільське господарство, ремісниче виробництво і торгівля не міняють натурального в своїй основі характеру господарства, в якому товарне виробництво становило незначну частину. Однак в цей час утворюються порівняно сприятливі умови для інтенсивного розвитку народного господарства. Швидкі темпи соціально-економічного розвитку становлять чи не найхарактернішу рису життя давньоруської держави. З IX по XIII ст., тобто протягом невеликого для феодальної доби часу, Київська Русь досягла значних успіхів у розвитку господарства, міст, культури. Остання набула найвищого рівня в XI—XII ст. і стала згодом загальним здобутком і грунтом подальшого розвитку культур, в тому числі філософської думки, російського, українського й білоруського народів.

Найдавніші збережені пам'ятки писемності Київської Русі, що є джерелом пізнання історії філософської думки того часу, датуються кінцем X — сер. XI ст.[1] Отже, кінець X — перша половина XI ст. становить найдавніший хронологічний рубіж, з якого починається історія вітчизняної філософської думки у складі давньоруської культури. Цей процес було перервано в результаті навали орд Батия. Зруйнування й спустошення давньоруських земель золотоординськими полчищами надовго затримало економічний і духовний прогрес народів Східної Європи. Таким чином, перший період розвитку вітчизняної філософської думки охоплює майже три століття — з кінця X до середини XIII ст.

Характер філософського осмислення об'єктивної дійсності в цей період зумовлювався, зрештою, специфікою соціально-економічного розвитку Київської Русі, для якого характерне становлення системи феодальних виробничих відносин. Принагідно зауважити, що перехід від первісно-суспільної соціальної організації до феодалізму був тривалим і складним, а це визначає досить істотну роль у суспільно-економічному житті давньоруської держави, особливо на перших її етапах, дофео-

[1] На думку Д. С. Лихачова, кінцем X ст. датується включена до Повісті временних літ «Промова філософа», де лаконічно відтворюється у згоді з християнським віровченням історія світу (*Лихачев Д. С.* Великое наследие.— М., 1979.— С. 7). В середині XI ст. створюється «Слово про Закон і Благодать» Іларіона. До цього періоду належать і найдавніші датовані пам'ятки писемності, що є в розпорядженні сучасної науки,— Остромирове євангеліє (1053—1056 рр.) та Ізборники Святослава (1073, 1076 рр.).

дальних факторів, боротьба з якими значною мірою відображається в філософській культурі цього періоду.

Феодальна земельна власність на Русі засвідчена писемними джерелами з IX ст. Процес зростання феодального володіння здійснюється протягом усієї історії давньоруської держави. Феодали були пов'язані між собою системою васальних відносин, заснованих на ієрархічній структурі феодального землеволодіння. На чолі соціальної структури був князь, далі бояри, дрібніші феодали, дружинники. Великі земельні володіння мали церква і монастирі. Нижчий щабель ієрархічної драбини займали селяни, об'єднані у сільські територіальні общини, ремісники.

Розвиток феодальних відносин в країні породжував соціальні суперечності як в середині панівного класу, так і між феодалами і селянством. Постійна боротьба між окремими феодалами та їх групами, а також боротьба низів проти панівних класів складає постійний і один із вагомих факторів суспільно-політичного життя Київської Русі, який безпосередньо відображається в ідеології давньоруського суспільства.

Головною причиною класової боротьби в Київській Русі було посилення феодального визиску народних мас, яке призводило до досить частих повстань пригноблених. Часто селянські повстання набували релігійного забарвлення і пов'язувались з боротьбою проти християнства, яке освячувало феодальну експлуатацію. Таким було, зокрема, повстання в Суздальській землі в 60-і роки XI ст. На чолі цих повстань виступають жерці «язичницької» релігії — волхви. Широка хвиля повстань прокотилась у містах Київської Русі протягом XI—XII ст. Лише в Києві народні повстання вибухають в 1068—1069, 1113, 1146—1147, 1157 рр. тощо.

Процеси, що відбувались у соціально-економічному житті давньоруської держави, зумовлювали характер тогочасної суспільної думки. В історії розвитку давньоруської суспільної думки виділяють три етапи. Перший, що охоплює час від зародження її до 70-х років XI ст., визначався значними успіхами давньоруської держави в господарському, політичному житті, в сфері міжнародних відносин.

Для писемності цього періоду характерне активне осмислення ідейних зрушень, що відбулись у житті країни після запровадження на Русі 988 р. християнства. Увага давньоруських книжників зосереджується навколо проблем теоретичного обгрунтування місця, яке посідає Русь серед інших європейських держав. Ця тема активно розробляється і в наступні періоди, відображаючись в яскраво виявленій тенденції представляти події вітчизняного життя, причини, що їх викликали, в контексті всесвітньої історії.

Другий етап — від 70-х років XI ст. до 20-х років XII ст.— позначається відображенням в суспільній думці загострення феодальної експлуатації та зростання боротьби народних мас проти гноблення. В цей час у пам'ятках писемності все владніше лунає мотив занепокоєння майбутнім Вітчизни перед загрозою іноземних завойовників та в зв'язку з дією відцентрових сил в суспільно-політичному житті країни.

З другої чверті XII ст. відцентрові тенденції помітно зростають, що приводить до утворення в складі давньоруської держави близько 15 відносно самостійних князівств. Саме по собі феодальне роздрібнення держави відображало прогресивні тенденції розвитку продуктивних сил та феодальних виробничих відносин. Аналіз джерел дає підстави твердити, що Русь протягом XII — першої половини XIII ст. продовжувала розвиватись по висхідній лінії і за рівнем економіки й культури була однією з найпередовіших країн Європи.

Період феодальної роздрібленості знаменує початковий етап сформованого феодалізму. В цей час поглиблюються процеси феодалізації у місті і на селі, створюється розгалужена система васальних ієрархічних зв'язків, зміцнюється вотчинне господарство. Досягають найвищого розвитку давньоруські міста, розширюються торговельні зв'язки як між окремими районами країни, так і з державами тодішнього світу. Зміни в економічному базисі викликали відповідні зрушення в політичній надбудові, що виявилось передусім в процесі зміцнення на Русі окремих

князівств. Політична роздробленість не зупиняла розвитку самобутньої, єдиної в своїй основі давньоруської культури. В цей час активізується суспільне, в тому числі в сфері філософської культури, життя в Києві, Новгороді, Галичі, Володимирі, Суздалі, Турові, Смоленську й багатьох інших містах давньоруської держави. Однак феодальна роздрібленість послаблювала обороноспроможність країни, що й призвело до загибелі давньоруської держави під час навали орд Батия.

Кожний з названих періодів давньоруської культури позначався специфікою постановки та розв'язання філософсько-світоглядних проблем. Проте ці відмінності характеризують розвиток цілісного способу філософського осмислення дійсності, що виробився у давньоруській культурі і якому притаманні певні загальні риси й особливості. Вкажемо на головні з них.

Давньоруській культурі передусім притаманна специфічна цілісність, яка навіть позначається на недостатній диференційованості окремих її сфер. Культура цієї доби ще не знала професійної мови тієї чи іншої галузі людської діяльності. Єдина всеохоплююча знакова система була засобом вираз ідей у різноманітних духовних сферах.

Істотною характеристикою співвідношення галузей духовної творчості періоду Київської Русі є нерівноправний статус кожної з них, що зумовлювався ієрархічною будовою культури в цілому. Першорядне місце в ній належить релігії, що забезпечувало її переважаючий вплив на всі сфери культури, в тому числі на філософську думку.

На характер підходу до філософсько-світоглядного осмислення проблем буття істотний вплив справляє боротьба християнського світогляду з наївно-пантеїстичним світосприйняттям, яке грунтувалось на релігійно-міфологічних уявленнях. Запровадження християнства як офіційної релігії Володимиром Святославовичем 988 р. було лише етапом тривалої історії проникнення християнської ідеології в суспільну свідомість Русі. Початком своїм вона сягає в більш давні часи. Для періоду Київської Русі роль християнства як найбільш загального синтезу і найбільш загальної санкції феодального ладу [2] визначалась історично прогресивним становленням й розвитком системи феодальних відносин при всій її обмеженості. Сприяючи зміцненню феодального ладу, християнство зміцнювало владу феодалів над селянством. Тому запровадження християнства натрапляє на жорстокий опір передусім соціальних низів, для яких воно було й малозрозумілим. Протест проти загострення феодального гноблення в ідеологічній сфері набув характеру виступів проти християнської ідеології, кількість яких зростає з кінця XI ст. Ідеологічним гаслом боротьби проти християнства стає релігійно-міфологічний світогляд, який протиставляється християнському світорозумінню.

Вплив християнської ідеології на розвиток давньоруської філософської думки зумовлює й специфічне співвідношення її з мораллю як формою суспільної свідомості. Будь-яка релігія прагне бути вченням про належний спосіб життя людини, що зумовлює тісний зв'язок релігійного віровчення з етичною проблематикою. Йдеться не про створення релігією відповідної моралі й етики. Релігія лише надає моралі особливої санкції, перетворюючи її на «закон божий». Релігія прагне «увібрати» в себе мораль, вона, за висловом К. Маркса, «*не може визнати мораль* незалежною сферою» [3]. У філософській думці Київської Русі ця особливість виявляється в «етизації» філософської культури в цілому. Йдеться не просто про переважне значення етичної проблематики в загальному колі філософських питань, що розробляються в культурі. В тогочасній філософській картині світу взагалі відсутні етично нейтральні сили і явища. Все в світі, що потрапляє до орбіти філософського осмислення, співвідноситься з космічним конфліктом добра і зла й виявляється включеним до світової історії «спасіння».

Сказане дає можливість характеризувати філософське знання епохи Київської Русі як своєрідний морально-філософсько-теологічний синкретизм. У цьому відно-

[2] *Маркс К., Енгельс Ф.* Твори.— Т. 7.— С. 343.

[3] Там же.— Т. 1.— С. 13.

шенні стиль давньоруського філософського мислення виявляється типовим продуктом раннього середньовіччя взагалі. Водночас можна вказати також на специфічні риси, притаманні давньоруській філософській думці, детерміновані, зрештою, соціально-економічним розвитком й зумовленою ним культурною ситуацією.

Істотне значення в зв'язку з цим має те, що християнство на Русі від початку поширюється як офіційна ідеологія панівного класу. Своєрідність ситуації в тому, що на Русі державне об'єднання, феодалізація суспільства і запровадження християнства відбуваються майже водночас. Християнство не застало тут зформованого феодального побуту зі стабільними формами давнього культу. Традиції найдавніших культів ще до запровадження християнства в сфері побуту панівних верств населення були підірвані, зокрема, реформою язичницького культу, проведеною Володимиром [4]. Той факт, що ця реформа виявилась недостатньою з огляду на потреби верхівки суспільства, яке стало на шлях феодалізації, сприяв укоріненню християнства передусім як релігії та ідеології пануючого класу. Але цей процес своїм наслідком мав також закріплення впливу «язичництва» насамперед у селянському середовищі, де найдавніші релігійно-міфологічні уявлення, боротьба за їх збереження набувають характеру ідеологічного виразу протесту проти загострення соціально-економічного гноблення. Це відображається в системі світорозуміння, що дістає на Русі назву «двовір'я» і є, по суті, специфічним продуктом релігійної світоглядної творчості, яка протікала на грунті накладання християнської моделі світу на модель, вироблену в культурі східних слов'ян у більш ранній період історії, яка містила в собі ряд реалістичних мотивів.

Залежність релігійної ідеології від політики панівного класу, що усвідомлювалась самими діячами давньоруської культури, й відсутність у цій культурі конфесійної гомогенності зумовлюють деякі особливості філософської думки Київської Русі.

По-перше, будучи складовою частиною середньовічної культури з притаманним їй теїстичним забарвленням в цілому, вітчизняна філософська думка все ж не обмежилась функцією служниці богослов'я. Вона свідомо спрямовує свої зусилля саме на обслуговування потреб суспільно-політичного життя суспільства на Русі. Лишаючись теїстичною за своєю формою, вона навряд чи може бути охарактеризована як теологічна. В ній не простежується однозначна замкненість на християнській догмі.

Це зумовлює, по-друге, тематичну своєрідність її, де провідним виявляється інтерес до проблем, безпосередньо пов'язаних з філософсько-світоглядним обгрунтуванням політики. Саме тому стрижньовими у філософських шуканнях давньоруських книжників стають історіософські проблеми. Давньоруську літературу з цієї точки зору, як пише акад. Д. С. Лихачов, «можна розглядати як літературу однієї теми і одного сюжету. Цей сюжет — світова історія, і ця тема — сенс людського життя» [5].

Зрештою, характерною рисою філософської думки Київської Русі є також наявність різноманітних підходів до розв'язання тих чи інших проблем, що стосуються «вихідних основ» буття. Вона розвивається не як монолог, жорстко визначений межами православної догми, а як поліфонія різних позицій, що сягають своїми коренями різних релігійно-міфологічних світоглядних моделей світу. Зазначена поліфонія простежується не тільки в зіставленні різних пам'яток культури, а й у кожній з них зокрема. Типовим зразком такої філософсько-світоглядної поліфонії є літописні зводи, де почасти проступають рівні, що тяжіють до різних світоглядних моделей світу.

Отже, для історії філософської культури Київської Русі характерний розвиток своєрідного релігійно-філософсько-етичного комплексу, спрямованого насамперед на

[4] Йдеться про створення Володимиром у Києві єдиного пантеону язичницьких божеств, серед яких Перуна, якому поклонялась князівська дружина, було проголошено верховним богом.

[5] *Лихачев Д. С.* Великое наследие.— С. 11.

розв'язання актуальних політичних завдань, які стояли перед давньоруським суспільством. Цей комплекс включає різні підходи до розв'язання проблем, що підлягають розгляду. Зазначені особливості зумовили й досить інтенсивні контакти з тогочасним культурним світом, що передбачає спеціальний аналіз ідейно-теоретичних джерел, на грунті осмислення яких формується давньоруська філософська думка.

1. Джерела формування філософської думки Київської Русі

Філософія ніколи не народжується наче Паллада з голови Зевса. Вона завжди виникає як результат попереднього духовного розвитку. Глибинним джерелом, на грунті якого постає вітчизняна філософська думка, є народна культура, яка в усній творчості зберігає попередню традицію світоглядних уявлень східних слов'ян, що, трансформована відповідно до зміненої конкретно-історичної ситуації, становить важливий компонент духовної культури Київської Русі. Поряд з цією тенденцією, найтісніше пов'язаною з живою дійсністю, розвивається інша, книжна, яка йде від богослов'я і церковності. На перетині двох даних потоків й складається давньоруська філософська культура, що відображена в пам'ятках тієї пори, кожна з яких так чи інакше тяжіє до однієї з цих тенденцій.

Наявність обох тенденцій не лише об'єктивно відображується в пам'ятках культури того часу, а й усвідомлюється діячами культури Київської Русі. Кирило Туровський у «Слові на собор святих отець», говорячи про тих, хто в сучасному йому культурному житті виступав як автор історичних творів, розрізняє два їх типи — творців історії писемної і усної, літописців та піснетворців: «историци и ветиа, рекше летописьци и песнотворци, прикланяють своя слухи в бывшая межю цесари рати и вополчения» [6],— пояснює він.

Тут дуже важливо зазначити, що дві тенденції — книжна й фольклорна — не тільки співіснують незалежно одна від одної, а реально взаємодіють, зумовлюючи своєрідні особливості підходів до розв'язання філософських проблем, які зафіксовані у пам'ятках давньоруської писемності. Сказане стосується не лише пам'яток переважно світської культури (літописи, «Слово о полку Ігоревім» тощо, де наявність фольклорного елементу досить значна [7]), а й тих, які призначались для поширення основ християнського світорозуміння. Зміст, ідейна спрямованість творів представників інтелектуальної еліти давньоруського суспільства, попри всю залежність їхнього світогляду від офіційної християнської доктрини, істотно визначались потребами суспільно-політичного розвитку країни, характером аудиторії, до якої безпосередньо адресувались ці твори.

В умовах же становлення феодальних відносин, коли попередній стан суспільного розвитку в багатьох моментах ще не був остаточно переборений, така ситуація сприяла розвиткові діалогу між офіційною доктриною й фольклорною свідомістю, який простежується на сторінках давньоруських пам'яток книжної культури. Тимто характеристика релігійно-міфологічних уявлень східних слов'ян, що міститься у попередньому розділі, повинна реально враховуватись при аналізі філософської культури Київської Русі як важливе джерело її формування й розвитку.

Проте для духовного життя давньоруської держави характерне досить інтенсивне засвоєння досягнень тогочасної світової культури, на грунті переосмислення якої формується оригінальна філософська думка Київської Русі. Цьому сприяло і запровадження на Русі християнства. Формування християнського світорозуміння відбувалось в результаті взаємопроникнення двох найбільш розвинених культур стародавнього світу — греко-римської й культури Близького Сходу. Цей синтез допоміг зняти багато суперечностей, що притаманні кожній із цих культур, забезпечивши разом з тим їх функціонування

[6] *Еремин И. П.* Литературное наследие Кирилла Туровского // ТОДРЛ.— 1958.— Т. 15.— С. 344.

[7] *Андрианова-Перетц В. П.* Древнерусская литература и фольклор.— Л., 1974.— С. 8—62, 99—119.

й вплив у складі актуальної духовної культури середньовіччя, в тому числі в Київській Русі.

Значне поширення на Русі біблійних текстів створювало широку можливість для залучення здобутків стародавньої культури в процесі осмислення явищ дійсності.

Разом з тим інтенсивні культурні контакти з Візантією, Болгарією, особливо з кінця X ст., дають змогу використовувати як джерело розвитку вітчизняної філософської культури досягнення античної й візантійської філософії.

Крім старослов'янських перекладів окремих біблійних книг [8], Палеї, Паремійників, у яких містилися виклад і тлумачення основ християнського світорозуміння, великою популярністю й авторитетом у Київській Русі користуються твори представників патристики. Серед них широкого розголосу набули праці Йоана Златоуста. Твори цього визначного візантійського проповідника поширювались у складі спеціальних збірок «Златоструй» [9]. Уривки з творів Йоана Златоуста, а також Василія Кесарійського, Григорія Назіанзина, Афанасія Олександрійського, Юстина Філософа, Єфрема Сіріна, Анастасія Синаїта та інших складають зміст Ізборника 1073 р. й значною мірою Ізборника 1076 р., збірки «Пчела» та ін.

Широкого вжитку набули «Шестидневи» Василія Кесарійського та Северина Гевальського. Ці твори як своєрідні тлумачення біблійного оповідання про творення світу було використано в популярному на Русі «Шестидневі» Йоана, екзарха Болгарського.

Одним з найвищих авторитетів для давньоруських мислителів був Йоан Дамаскін. Творчість цього діяча візантійської культури першої половини VIII ст. певним чином визначала історико-філософську межу між патристикою і схоластичною філософією.

Характерним є також підкреслений інтерес до творів, у яких розробляється історіософська проблематика, що пояснюється, як зазначалось, загальним спрямуванням філософської думки Київської Русі. Вкажемо в цьому зв'язку на велику популярність на Русі хронік Георгія Амартола та Йоана Малали, твору патріарха Никифора «Літописець вкратце», «Повісті про розорення Єрусалиму» («Історії іудейської війни» Йосифа Флавія), «Олександрії» Псевдокаллісфена [10]. Розвиткові натурфілософських уявлень крім зазначених «Шестидневів» сприяв переклад «Фізіологів», «Християнської топографії» Косми Індикоплова та ін.

Переклади візантійських творів не лише знайомили любомудрів Русі з філософською культурою цієї держави. Вони служили важливим джерелом інформації про ідеї античної філософії, на грунті осмислення якої безпосередньо формувалась візантійська філософська думка.

Найбільш відомими на Русі серед античних мислителів були Арістотель і Платон. В Ізборнику 1073 р. вміщено філософський трактат Теодора Раїтуїського, в якому було викладено ідеї з «Категорій» Арістотеля та «Вступу до «Категорій» Арістотеля» неоплатоника Порфирія. Завдяки цьому трактатові давньоруський читач мав відомості щодо тлумачення таких фундаментальних філософських категорій, як «сутність», «єстество», «випадковість», «кількість», «якість», «відношення», «суперечність» та ін. [11] На Арістотеля і Платона широко посилається «Шестиднев» Йоана, екзарха Болгарського. Вже згадувана збірка «Пчела» крім цитат з творів «отців церкви» містила уривки, що приписувались Плутарху, Діогену, Сократу, Піфагору, Арістотелю, Епікуру та ін. Надзвичайно багатим на античні джерела був слов'янський переклад «Хроніки» Йоана Малали. Значний матеріал для ознайомлення з ідеями античних мислителів був також у творах Дамаскіна, в поширеному на Русі перекладі «Діоптри» Філіпа Філософа, візантійського письменника другої половини XI ст. Наведені факти дають

[8] Повний переклад Біблії на Русі зроблено лише в XV ст.

[9] Найдавніший список датується XII ст.

[10] Автором цієї повісті про життя й героїчні вчинки Олександра Македонського помилково вважали Каллісфена, історика, який супроводжував Олександра під час його походів.

[11] *Пейчев Б.* Философският трактат в Симеоновия сборник.— София, 1977.— С. 139.

уявлення про досить широке побутування на Київській Русі ідей античних мислителів.

Хоча в ранньохристиянській традиції було закладено в принципі негативне ставлення до античної філософської думки в цілому: вона протиставлялась як культура «заблудлого людства» «богоданному писанню», що визнавалось за єдине джерело і критерій істини, але в межах такої позиції прослідковуються дві різні тенденції у ставленні до творчості античних мислителів. Одна послідовно нігілістично заперечувала твори «зовнішніх» (щодо християнства) античних мислителів. Їй протистоїть інша, більш гнучка, що допускає позитивне, хоча й обмежене, використання античної спадщини (Климент Олександрійський, Ориген та ін.).

В основі цієї тенденції лежить концепція, згідно з якою антична історія і культура розглядаються в контексті біблійського тлумачення всесвітньої історії людства. Характерним тут є твір Ісидора Севільського (570—636 рр.) «Етимологія», в якому, слідом за Августином, всесвітня історія поділялась на 6 епох: 1) від Адама до Ноя; 2) від Ноя до Авраама; 3) від Авраама до Давида; 4) від Давида до вавілонського полону; 5) від вавілонського полону до втілення Слова й 6) від втілення Слова до кінця світу. В так побудовану сітку історії людства було вміщено античну культуру. В результаті Гомер, наприклад, вважався сучасником Саула, на четверту епоху припадає час діяльності Фалеса Мілетського; книга «Есфір» писалась тоді, коли жили Платон і Арістотель. Завдяки подібній процедурі обгрунтовується правомірність для християнина позитивно ставитись і використовувати, хоча й з обмеженнями, античну спадщину. Оскільки «богоданна істина» оголошувалась хронологічно провіщеною раніше, ніж жили античні мислителі, то припускалась можливість відображення цієї істини в творах «зовнішніх» філософів. Їх позбавляли авторства щодо істини, проголошуючи пріоритет пророків, але не позбавляли принаймні статусу (хоча й «заблудлих», «несвідомих») носіїв істини. В світлі цього треба розцінювати, наприклад, звинувачення Платона у плагіаті з Мойсея, який містить «Шестиднев» Йоана, екзарха Болгарського. Твердження, що Платон знав і використав «П'ятикнижжя», відкривало можливості для позитивного, хоча і обмеженого, засвоєння античної філософської спадщини.

У культурі Київської Русі свідченням боротьби цих двох тенденцій є, зокрема, «Послання пресвітеру Фомі» Климента Смолятича. В ньому визначний давньоруський мислитель відверто проголошує: «Аз писах от Омира и от Аристотеля и от Платона» [12]. Відповідаючи Фомі, який, мабуть, саме за це дорікав Климентові, Смолятич на противагу своєму опонентові явно представляє тенденцію, в межах якої здійснювалось поширення й осмислення в філософській думці Київської Русі античної спадщини. Значна популярність давньогрецьких мислителів, на яку вказують пам'ятки книжності стародавньої Русі, свідчить, що саме ця, більш прогресивна, тенденція переважає у ставленні давньоруських книжників до античної філософської думки.

Велике місце, яке в загальному фонді давньоруської літератури посідають переклади творів візантійської культури, аж ніяк не засвідчує про начебто «несамостійний», учнівський характер вітчизняної думки. Більше того, вражає зазначений дослідниками факт — дивовижно короткий термін «учнівства» давньоруських інтелектуалів. Минуло всього лише п'ятдесят років з часу введення християнства, коли створюється «Слово про Закон і Благодать» Іларіона — самостійний твір, який містить виклад багато в чому оригінальної історіософської концепції, що відповідала актуальним суспільно-політичним завданням розвитку давньоруської держави.

Не менш показовим є й відверто вибірковий підхід слов'янських діячів культури до перекладу візантійських творів. На Русі XI—XIII ст., по суті, відсутній інтерес до творів тогочасної візантійської культури. Навіть найзначніший візантійський письменник XI ст. Михаїл Пселл не був перекладений. Натомість найбільшою

[12] *Никольский Н.* О литературных трудах митрополита Климента Смолятича, писателя XII века.— Спб., 1892.— С. 103—104.

популярністю користуються пам'ятки ранньої патристики IV—VI ст. Це свідчить про творче ставлення до здобутків візантійської культури. З неї відбиралось передусім те, що безпосередньо відповідало завданням культурного розвитку давньоруської держави. Та й те, що обиралось для перекладу, піддавалось відповідній трансформації згідно з потребами культури, що засвоювала іноземні твори. Ось чому сприйняття візантійської, а через неї і античної, культури слід характеризувати «як слов'янську редакцію» візантійської культури, що здійснювалась під час «трансплантації» її в культуру Київської Русі [13].

Поряд з давньорусько-візантійськими культурними зв'язками в загальному колі ідейних взаємин того часу значну роль у становленні філософської культури Київської Русі відігравали контакти між давньоруською державою і Болгарією. Близькість історичного походження, мови, аналогічні умови конкретно-історичного розвитку створюють плідний грунт для інтенсивної взаємодії культур давньої Русі і Болгарії.

Духовне єднання давньоруського і болгарського народів, як в реальному своєму функціонуванні, так і на рівні самосвідомості учасників співробітництва, було настільки органічним, що картина культурного взаємозбагачення обох народів в цей період по суті своїй не вкладається в звичайну схему міжнаціональної взаємодії. Йдеться про створення зусиллями представників обох народів спільного культурного фонду, який органічно входить до складу національної культури як її певний рівень, обслуговуючи потреби духовного розвитку як болгарського, так і давньоруського народу [14].

Пам'ятки культури, що входять до цього спільного фонду, не вичерпували всього обсягу літератури того чи іншого народу, їхній зміст не охоплює загальне коло проблем, що розробляються у філософській думці стародавньої Русі чи Болгарії. Вони були фундаментом, на грунті якого розвивається (в тому числі філософська) взаємодія представників культури Київської Русі і давньої Болгарії.

Ідеологічним грунтом такої щільної культурної взаємодії було усвідомлення (як давньоруськими, так і староболгарськими діячами) себе членами єдиної спільності — слов'ян, до якої в цілому вони й адресують свої твори. В «Сказанні про перекладення книг», що включене до руського літопису, підкреслювалось: «Бе единъ языкь словенескъ: словени, иже седяху по Дунаеви, их же приняша угри, и морава, и чеси, и ляхове, и поляне, яже ныне зовомая Русь. Симъ бо первое преложены книги, мораве, яже прозвася грамота словеньская, яже грамота есть в Руси и болгарех дунайскихъ... А словеньскый языкъ и рускый одно есть, от варягъ бо прозвашася Русью, а первое беша словене...» [15] До всього слов'янського народу адресують свої твори перші слов'янські просвітники Кирило та Мефодій. І не випадково імена їхні однаково високо шанували на Русі й у Болгарії.

Показово, що літературно-писемова мова, створена Кирилом та Мефодієм на грунті одного з південнослов'янських діалектів, так неістотно відрізнялась від східнослов'янських діалектів, що практично не виникало перепон для розуміння давньоруськими читачами текстів, створених у Болгарії. Іноді окремі мовні елементи в тих чи інших списках замінювались переписувачами, але ця заміна ніколи не мала характеру суцільної правки, яку можна було б порівнювати з перекладом.

Відразу ж після створення слов'янської азбуки Кирилом і Мефодієм, в усякому разі з X ст., можна говорити про проникнення кирилівського письма на Русь. Сліди його виявляються у пам'ятках побутової і ділової писемності. Можна припустити, що таке використання доповнюється літературним, літургічним. Одним з осередків діяльності по поширенню найдавніших слов'янських пам'яток літератури ще до впровадження християнства на Русі могла бути київська церква пророка Іллі, що згадується в договорі, укладеному 944 р. між Ігорем і греками [16].

Діяльність Кирила та Мефодія, їх безпосереднього продовжувача Климента Охридського в історії русько-болгарських філософських взаємин не обмежується лише фактом створення писемності. Кирило та Мефодій — перші творці філософської термінології в історії старослов'янської писемності. З ім'ям Кирила пов'язане перше в слов'янській літературі визначення філософії [17].

Значно активізуються ідейні зв'язки з Болгарією наприкінці X ст., коли після запровадження на Русі християнства виникає гостра потреба в літературі, що трактувала б основи християнського світорозуміння. Велика кількість такої літератури надходить з Болгарії у вигляді перекладів візантійських джерел і оригінальних творів болгарських авторів. Протягом короткого часу болгари на Русь передали більшу частину свого оригінального та перекладного фонду, що звільняло руських книжників від затрати зусиль на переклад необхідної літератури. В першій половині XI ст. на Русь переносяться переклади з грецьких біблійних книг, церковно-учительної, житійної літератури, окремих історичних творів, апокрифічних пам'яток, а також оригінальні творіння діячів болгарської культури: Климента Охридського, Константина Преславського, Йоана, екзарха Болгарського, Козьми Пресвітера, Чорноризця Храбра та ін.

Наприкінці XI ст. Болгарія була підкорена Візантією, але протягом наступних століть контакти з діячами болгарської культури не припиняються. Осередком їх виступають міста стародавньої Русі, де поряд з руськими працюють болгарські книжники, що тікали на Русь від візантійського поневолення. В нашій літературі висловлювалась досить переконлива думка про те, що болгарські книжники брали участь у діяльності київського центру по перекладу книжок, створеного Ярославом Мудрим. Значним осередком болгаро-руських культурних контактів був Галич — центр Галицько-Волинського князівства, що безпосередньо межувало з Візантією того часу.

У часи Київської Русі формуються центри інтенсивного болгаро-руського духовного спілкування й за межами території розселення цих народів. Такими були Афон і Константинополь. Із XII ст. на Афоні функціонує руський монастир св. Пантелеймона. Афон стає місцем, куди стікається й звідки широко розповсюджується різноманітна література. Руські ченці, що відвідували Афон, безпосередньо спілкувалися й обмінювались літературою з болгарами, які жили там.

Не менш інтенсивно здійснюються русько-болгарські контакти в Константинополі. Протягом XI—XIII ст. тут існувала численна руська колонія, представники якої підтримували постійні зв'язки з південними слов'янами, що жили в Константинополі. Свідоцтвом цього є, зокрема, здійснений в Константинополі в XII ст. спільний переклад збірки коротких житій святих, відомий під назвою «Слов'янський пролог» [18].

Пам'ятки візантійської і болгарської літератури складають переважну долю у загальному фонді джерел тогочасної світової культури, на грунті осмислення яких відбуваються становлення й розвиток давньоруської філософської думки. Але вони не вичерпували цього фонду в цілому. Певною мірою зміст його складався і в результаті контактів, що здійснює давньоруська держава з країнами Західної Європи й Сходу. Круговір київських книжників виходить за межі візантійської й болгарської культур. Мабуть, безпосередньо з сірійської мови здійснюється переклад повісті про Акіра Премудрого.

[13] *Лихачев Д. С.* Развитие русской литературы X—XVII вв. Эпохи и стили.— Л., 1973.

[14] Зважаючи на це, акад. Д. С. Лихачов писемові пам'ятки, що входять до складу цього фонду, зараховує до так званої «літератури-посередниці», що сприймалась як своя, рідна для всіх учасників духовного єднання, незалежно від місця створення чи національної належності автора тієї чи іншої пам'ятки культури.

[15] *Повесть* временных лет.— М.; Л., 1950.— Ч. 1.— С. 21—23.

[16] *Обнорский С. П.* Очерки по истории русского литературного языка старшего извода.— М., 1946; *Ангелов Б. Ст.* К вопросу о начале русско-болгарских литературных связей.— М.; Л., ТОДРЛ.— С. 132—138; *Рогов А. И.* Культурные связи Киевской Руси с Балканскими странами // Славянские культуры и Балканы. IX—XV вв.— София, 1978.— С. 42—49; та ін.

[17] Аналіз цього визначення буде в § 3 даного розділу.

[18] *Сперанский М. В.* История древнерусской литературы.— М., 1914.— С. 201.

З давньоєврейської перекладаються біблійна книга «Есфір», хронографічний твір, що описує історичні події до розорення Єрусалима Титом, «Іосиппон», сказання про Соломона, Мойсея, про царя Дариана та ін. Ймовірно, з грузинської мови було виконано поширений на Русі переклад «Сказання про іверську царицю Динару». Показово, що багато з цих перекладів належало до апокрифічної літератури.

Певним чином духовна культура Київської Русі формується й на грунті контактів з західноєвропейською культурою. Для початкового періоду її становлення характерні певні контакти із західними слов'янами. На Русі були відомі окремі церковні твори, князівські житія, створені представниками чеської культури. На грунті західнослов'янських джерел створюється й «Сказання про перекладення книг», що включене під 848 р. до Повісті временних літ. Але після 1054 р. з розколом християнської церкви культурні контакти з країнами Заходу значно обмежуються. Вже XI ст. на Русі з'являються полемічні твори проти «латини», які відображають прагнення до припинення позитивних контактів з країнами, в яких панувала католицька церква. Та все ж нетерпимість до «латинян», що проголошується у різноманітних посланнях, не може розглядатись як адекватне відтворення ставлення до країн Західної Європи та їх культури усіх верств тогочасного давньоруського суспільства. Принаймні вона не сприймалась як обов'язковий чинник, з яким необхідно рахуватись у політичних, економічних стосунках. Ця особливість, що зумовлювалась залежністю християнської церкви на Русі від князівської влади, відсутністю конфесійної гомогенності в духовному житті, вже зазначалась у Вступі до даного розділу. На рівні суспільної свідомості вона відображається у включенні народів Західної Європи в орбіту світу, в масштабах якого діячі тогочасного культурно-політичного життя осмислювали свою діяльність, з яким вони співвідносили власні вчинки.

Літописець, повідомляючи про одну з перемог, одержаних Володимиром Мономахом, підкреслює, що слава про неї пройшла по всіх країнах, дійшовши до греків, угрів, чехів, ляхів і аж до самого Риму. Автор «Слова о полку Ігоревім» зазначає, що славу Святославові співають не лише ближні народи — греки і морава, а й німці і венеціанці. Це створювало передумови для культурного співробітництва з країнами Західної Європи, яке, хоча й обмежено, все ж здійснюється протягом усього часу існування Київської Русі.

Інтенсивні культурні контакти, що їх веде Київська Русь, зумовлюють явне переважання в загальному фонді пам'яток давньоруської писемності перекладних творів. Згідно з новітніми даними, серед давньоруських рукописів, що зберігаються в СРСР[19], лише біля 1 % припадає на оригінальні, як за походженням, так за змістом, твори давньоруських діячів культури. Звичайно, слід зважати на те, що цей список не повний, до того ж саме оригінальна література менше збереглась до наших днів, в той час як перекладна, що здебільшого належить до літератури культової, чи конфесіональної, зберігалась більш ретельно, оскільки ця особливість надавала їй в очах середньовічної людини першорядного значення порівняно з творами, світськими за змістом і оригінальними за походженням. І все ж перекладна література складає переважну частину тогочасного книжкового фонду. Сказане не дає підстав у процесі історико-філософського вивчення культури Київської Русі обмежуватись лише аналізом оригінальних за походженням давньоруських творів. Адже завдяки перекладним творам реалізувалась можливість історичного самовизначення русичів, знаходження свого місця у світовому історичному процесі. Ця література реально збагачувала розумовий кругозір давньоруського суспільства, визначаючи особливості підходу до тих чи інших проблем, що складали зміст тогочасної філософської культури.

Проте переважання перекладної літератури у складі давньоруської культури аж ніяк не свідчить про начебто «вторинний», «неоригінальний» характер цієї культури в цілому. Адже не лише переклад, а й переписування тексту (що на ті часи було досить складним процесом, який вимагав великого інтелектуального напруження) являли собою акт не механічного перенесення, а творчого засвоєння. Традиціоналізм, обов'язковість апеляції до авторитета передбачають характерний для середньовічних авторів спосіб викладу власних думок у вигляді зібрання думок авторитетів. Праця письменника уподібнюється до праці бджоли, яка збирає свій продукт з «квітів» інших творів. Значимість праці давньоруського книжника визначається авторитетністю джерел, що складають «букет квітів», на які посилається автор.

[19] Археографический ежегодник за 1965 год.— М., 1966.— С. 177—272.

В основі такої позиції лежить принципова гносеологічна установка, згідно з якою істинним творцем і єдиною особою — автором виступає бог. Себе ж і своїх попередників діячі тогочасної культури вважають лише тлумачами, коментаторами «божественного» витвору (світу і слова). Погляд на пізнання як на процес витлумачення слова, що приховує давно встановлену, але зашифровану в ньому істину, веде на рівні самосвідомості діячів тогочасної культури до стирання межі між письменником і читачем.

З одного боку, автор оригінального твору мислить себе лише в образі проникливого «читача», який зовсім не претендує на відкриття нового знання, а тільки викладає вже встановлену істину, яку йому пощастило виявити під час читання інших письмових текстів, авторитет яких освячено традицією, або під час прочитання «книги природи». Але, з іншого боку, читач в силу цих самих позицій досить вільно поводився з «авторським правом» творців праць, до яких він звертався, відповідно трансформуючи їх згідно з власним розумінням «позачасової» істини, розкриття якої він прагне. Читач, переписувач тексту тим самим перетворюються на його співавтора. В тогочасній культурі право читача переважає над авторським правом. Якщо автор не був церковним авторитетом, його ім'я часто навіть не згадується, а тексти, створені ним, переробляються без будь-яких застережень.

Реальна відсутність усвідомлення відмінностей між діяльністю по створенню тексту і репродуктивною діяльністю читача, переписувача твору, відображається в мові, де дієслово «написати» вживається як для характеристики авторського створення тексту, так і для діяльності переписувача його[20].

Зазначене дає змогу навіть під час порівняння списків одного й того самого перекладного твору виявити ясне відображення творчого начала переписувача, який, по суті, завжди виступає співавтором й інтерпретатором тексту, що перекладався або переписувався.

Сказане не вичерпує цілком проблеми. Картина культурних взаємин стародавньої Русі з іншими народами допомагає виявити не лише творче сприйняття давньоруськими книжниками культурних надбань інших творів. Стародавня Русь не тільки сприймала, творчо переосмислюючи відповідно до своїх внутрішніх потреб зроблене діячами культури інших народів. Вона щедро ділиться оригінальними творами і перекладами, виконаними руськими книжниками, з тими культурами, з якими здійснюється процес взаємодії. В Болгарії, особливо після звільнення її від візантійського поневолення, та серед інших південнослов'янських народів, наприклад, широко розповсюджуються такі оригінальні витвори давньоруської писемності, як «Служба Борису і Глібу», «Слово про віру варязьку» Феодосія Печерського, «Житіє Феодосія», написане Нестором, деякі проповіді Кирила Туровського та ін. Особливо слід вказати на популярність «Слова про Закон і Благодать» Іларіона, що відіграло істотну роль у формуванні історіософської концепції в складі тогочасної філософської культури. 1264 р. сербський чернець Хиландарського монастиря Доментіан, розповідаючи в житії Симеона і Савви про поширення християнських ідей серед

[20] Порівняй запис у Повісті временних літ під 1051 р.: «Се же написахъ и положихъ в кое лето почалъ быти манастырь... Печерьскыи» (Повесть временных лет, ч. 1, с. 108), де дієслово «написати» вживається в першому з названих значень, і приписку диякона Григорія — переписувача Остромирового євангелія: «*Написах* же Еуангелие... Изяславу же князю» (Остромирово евангелие 1056—1057 гг. Изд. Н. К. Савинкова.— Спб., 1889.— 294 л.).

південних слов'ян, відтворює фрагмент з тексту «Слова...» Іларіона [21].

Розгляд джерел формування філософської думки Київської Русі дає змогу зробити такі висновки.

По-перше, становлення вітчизняної філософської думки відбувається відповідно до специфіки суспільно-політичної ситуації на грунті передфілософських уявлень, що були зформовані у складі релігійно-міфологічного світогляду східних слов'ян.

По-друге, важливим джерелом для давньоруської філософської думки є надбання візантійської, античної, давньоболгарської культури, а також культур інших народів, які інтенсивно освоюються в ході активної взаємодії діячів культури Київської Русі з представниками суспільної думки інших народів.

По-третє, перекладні твори, які ширяться в культурі Київської Русі, органічно включаються до неї як істотний чинник, що поряд з оригінальними давньоруськими пам'ятками визначає реальний зміст і спрямування розвитку вітчизняної філософської думки. Отже, подальший аналіз вирішення філософсько-світоглядних проблем спиратиметься на вивчення як оригінальних, та і перекладних творів, що функціонували в культурі стародавньої Русі.

2. Уявлення про бога і Всесвіт

Характер розв'язання онтологічних і натурфілософських проблем у давньоруській культурі визначається, зрештою, притаманним людині того часу уявленням про світ, в єдності з яким вона усвідомлює сенс власного буття.

Ситуація, що зумовлює різноманітні підходи до онтологічних і натурфілософських проблем, які демонструють діячі культури Київської Русі, характеризувалась, кінець кінцем, протиборством різних систем світорозуміння, кожна з яких обґрунтовувала принципово різне розуміння співвідношення людини й природи.

У межах «моделі світу», яка формується в народній культурі на грунті первісних релігійно-міфологічних уявлень східних слов'ян, світ людини виступає як світ природи. Не лише людина осмислює себе нероздільно з природою, а й світ божественний постає для неї як реально існуючий в природі. Природа не протистоїть богові. Сили природи, природні стихії і є богами. Така сакралізація природи в філософському підтексті веде до наївно-пантеїстичної натуралістичної позиції. Матерія виступає співвічною божественному началу. Процес становлення мислиться як процес оформлення. Бог не творить природу, а упорядковує її, оформляє матерію, первинним станом якої є хаос.

Такий погляд, наявний в давньоруській культурі через функціонування в ній витворів народної творчості, взаємодіє з принципово відмінним світорозумінням, відображеним, зокрема, в християнському віровченні.

Дана система поглядів порівняно з первісними, примітивними уявленнями була, зрештою, відображенням дальшого заглиблення людини в освоєння світу. На грунті вдосконалення матеріально-практичної діяльності поступово виробляється, з одного боку, усвідомлення виділеності людини з природи. Не менш важливим наслідком було подвоєння самої картини навколишнього світу — на світ наявний і бажаний, належний, який перебуває за межами наявного. У християнській ідеології світ бажаного виступає як божественний, трансцендентний щодо людини і природи. В центрі такого світорозуміння — догмат творення світу богом з нічого. А це веде до істотної зміни онтологічного «статусу» самої природи. Оскільки природа, як і весь світ, твориться з нічого, то вона, зрештою, в ніщо може й перетворитись. Тим самим природа позбавляється самостійної цінності. Центр смислової ваги переноситься на надприродне начало — трансцендентного бога, який не народжується, не має виду, образу, індивідуальності, позбавлений будь-яких акциденцій і числа. Відтак міняється й ставлення людини до природи. Природа вже не об'єкт поклоніння, споглядання людини. Вона створена богом для того, щоб служити людині. Людина покликана володіти нею, підкоряти собі природні стихії, бути господарем природи.

Тут принагідно зазначити, що принципова різниця між релігійно-міфологічним і християнським світорозумінням, зумовлене цим різне уявлення про божественне і світ природного достатньо усвідомлювались діячами культури Київської Русі. Поширений у давньоруській культурі апокриф «Ходіння богородиці по муках» вбачає її в тім, що «язичники» поклоняються не богові-творцеві, а на богів перетворюють явища самої природи, які є не що інше, як «твар», продукт діяльності справжнього бога. Носії такого, неприйнятного з точки зору християнської ідеології, погляду «забыша бога и вѣроваша юже ны бѣ тварь богъ на работу сотворилъ, того они все боги прозваша: сонце и мѣсяць, землю и воду, и звѣри и гади... Трояна, Хърса, Велеса, Перуна на богы обратиша» [22].

У наведеній характеристиці досить чітко відображено, чим відрізняється християнське, негативне в своїй основі, ставлення до природи, «тварного», «плотського» від обожнення явищ цієї природи, що було притаманне релігійно-міфологічній моделі світу.

Але таким протиставленням не можна обмежитись. Важливо вказати й на суперечності, які притаманні християнському світорозумінню в тій його частині, що торкалась проблем ставлення до природного, «тварного». Адже поряд з негативним ставленням до природного, «плотського», яке протиставляється «божественному», «духовному», ця «плоть», з іншого боку, виявлялась тим, що своїм існуванням засвідчує наявність божественного, а через це — причетна йому. Цей бік проблеми не дає змоги характеризувати розглядуваний світогляд як однозначний негативізм щодо природи. Християнство не заперечує «плоть» взагалі: вся сукупність матеріальних тіл створена богом. Диявол же є творцем лише однієї, злої, і, між іншим, цілком духовної речі — гріха. «Грань між добром і злом,— підкреслює С. С. Аверинцев,— йде для християнства напереріз грані між матерією і духом» [23].

Наявне в духовній культурі Київської Русі протиборство релігійно-міфологічного і християнського світорозуміння, з одного боку, і зазначена внутрішня суперечливість позиції християнства щодо співвідношення духа й тіла, світу земного і небесного,— з іншого, зумовлюють безперестанний рух від протиставлення до змішування й від змішування до протиставлення головних компонентів світоглядної картини світу. В межах «силового» поля, яке утворюється цим рухом, розробляються різні підходи до проблеми єдності світу, обґрунтовується неоднозначне уявлення про головні компоненти останнього.

Генетично проблема єдності світу в історії філософії бере початок в античній традиції, де вона у вченні Платона вже набуває характеру чітко сформульованої і глибоко продуманої системи. Обмеживши і протиставивши одне одному світ ідеальний, світ сутностей і світ минущих речей, світ феноменальний, Платон так фундаментально ствердив проблематичність ідеї цілісного світу, що від обґрунтованої ним постановки питання здебільшого й виходить подальша традиція розв'язання проблеми цілісності світу, принаймні, в межах релігійно-філософської, ідеалістичної думки.

Спираючись на античну традицію, розглядає дану проблему й вітчизняна середньовічна думка. Але згадана суперечливість світоглядних тенденцій у давньоруській культурі зумовлює далеко не однозначну позицію в розв'язанні цієї проблеми. З одного боку, доводиться принципова розірваність світу, картина якого вимальовується в структурному відношенні за допомогою багатьох бінарних опозицій, що виходять з протиставлення буття небуттю, ідеального, «божественного», творящого — матеріальному, «гріховному»,

[21] *Петровский М. П.* Иларион, митрополит Киевский, и Доментиан, иеромонах Хиландарский // Известия отделения русского языка и словесности Академии наук, 1908.— Кн. 4.— С. 81—83.

[22] *Древняя* русская литература. Хрестоматия.— М., 1980.— С. 56.

[23] *Аверинцев С. С.* Порядок космоса и порядок истории в мировоззрении раннего средневековья // Античность и Византия.— М., 1975.— С. 281.

створеному. Причому, якщо, скажімо, в античній філософії ця розірваність стверджувалась лише в плані онтологічному, то тепер вона постулюється також і в аспекті етичному. В межах останнього обидва члени опозиції протистоять один одному як добро і зло. Найбільш відчутно такий підхід простежується у витворах давньоруської культури, що писались протягом другого періоду розвитку суспільної думки Київської Русі, передусім у пам'ятках монастирської ідеології — «Києво-Печерському патерику», творіннях Феодосія Печерського, написаному Нестором «Житії» Феодосія тощо.

Світ земний сприймається передусім як світ зла, що протистоїть трансцендентному світові божественного. Сенс життєвого подвигу Феодосія, який, на думку автора його «Житія», має повчальне значення, полягає в настанові — «никакоже пещися о плотнѣмъ» [24], «не имѣти надежа от земных никоея же, ни уповати ни о чемъ же въ мирѣ семъ, но всею бѣ мыслию и всею душею къ богу въскланяяся и на того все упование възложь» [25]. Сам Феодосій у Повчанні про користь душевну» закликає: «подвизаемься и възненавидим мира и яже в мире...» [26]

Зазначена у Вступі «етизація» філософської думки Київської Русі, як бачимо, зумовлює необхідність під час реконструкції вихідних онтологічних позицій звертатись безпосередньо до проблем, пов'язаних з розумінням сенсу людського буття. Ідеалом, згідно з точкою зору, яка зараз розглядається, є життя, що спрямовується на максимальний розрив зі світом зла, світом «гріховним», світом «плоті». Можливості для реалізації ідеалу надає, на думку представників цієї тенденції, чернеча оселя, в межах якої з допомогою постів, молитов, самообмеження «плотських» потреб тече «аггельское богонабдимое иночьское житие», яке, за характеристикою Кирила Туровського, «все оставляеть и ту саму телесну печаль, и тщится всяк человек по искушении телесных вещий о душе попещися» [27].

Логічним висновком з такої позиції є погляд на земне життя як таке, що визначається прагненням смерті. В смерті лише й можливим стає остаточний розрив зі світом земним, «гріховним». Смерть є тим моментом, коли «праведник» досягає остаточної реалізації свого життєвого покликання. Тим-то смерть «праведника» змальовується як радісна подія, як достойне завершення його земного покликання. «Радости бо есть день и веселна, егда мужь праведень и преподобень конець житиа въсприемлять,— підсумовує оповідь про смерть Феодосія Печерського автор «Житія» його — егда покой трудовъ своих узрить, егда печаль оставя и на веселие грядеть, егда землю оставивь и земнаа вся, на небеса идеть, егда человѣкы оставь и съ аггелы въдворяеться и бога зрѣти сподобляется» [28].

Характерно, що така позиція розробляється у творах, які писались в часи загострення класової боротьби в давньоруському суспільстві. В ній яскраво виявлена класова суть християнської ідеології, спрямованої передусім на захист інтересів пануючих верств феодального суспільства. Прибічники щойно розглянутої точки зору об'єктивно прагнули відвернути трудящі класи від боротьби проти реального зла, що несла їм система феодального гноблення. Натомість пропонувалось спрямувати свої бажання до «потойбічного» світу, де лише й можливе звільнення від зла, що панувало в тогочасному суспільному житті.

Охарактеризований щойно підхід — не єдиний у давньоруській культурі. Протягом усієї історії розвитку суспільної думки Київської Русі переважає інша тенденція, яка відображена в більшості писемних пам'яток тієї пори. Спираючись на ідеї християнського еманатизму, пред-

[24] Пам'ятки мови та письменства давньої України / Проф: *Абрамович Д.* Т. 4. Києво-Печерський патерик (вступ. текст, примітки).— К., 1930.— С. 38.

[25] Там же.— С. 63.

[26] *Литературное* наследие Феодосия Печерского // ТОДРЛ.— М.; Л., 1947.— Т. 5.— С. 182.

[27] *Туровский Кирилл.* Повесть о белоризце и о мнишьстве // Там же.— Т. 12.— С. 348—352.

[28] *Пам'ятки* мови та письменства давньої України.— Т. 4.— С. 86—87.

ставники цієї тенденції намагаються якщо не зняти, то принаймні максимально пом'якшити постульовану розірваність світу. Акцент тут переноситься на ідею причетності земного до божественного як творіння до свого творця. Прагнучи півелювати провалля властивостей, що взаємозаперечують одна одну і тим самим розділяють бога і світ, бога і людину, діячі давньоруської культури на основі відповідно переосмисленої в патристиці неоплатонівської концепції розвивають ідею сходження потустороннього в посюсторонне (так званий «кеносис»). Завдяки цьому виникає можливість у створеному вбачати відображення творящого начала, а через це представити світ як гармонійне, впорядковане ціле, що несе на собі відбиток трансцендентного бога, який створив його. Світ земний тим самим зображується не як пристановище «зла», «гріха», що протистоїть ідеальному, творящому й абсолютно доброму началу, а як співпричетний до добра, яке з'єднує цей світ з його творцем. Звідси захоплення багатоманітністю світу, прекрасного в своїй гармонії, який є гідним всемогутності й досконалості його творця.

Цей настрій проймає численні пам'ятки давньоруської культури. Він характерний для вже згаданого широко відомого на Русі «Шестиднева» Йоана, екзарха Болгарського, «Повчання» Володимира Мономаха та багатьох інших творів. Проголошуючи хвалу богові — творцеві світу земного, Володимир Мономах пише: «Иже кто не похвалить, ни прославляеть силы твоея и твоих великых чюдес и доброт, устроеных на семь свете: како небо устроено, како ли солнце, како ли луна, како ли звезды, и тма и свет, и земля на водах положена, господи, твоим промыслом! Зверье розноличнии, и птица и рыбы украшено твоимъ промыслом, господи! И сему чюду дивуемъся, како от персти создавъ человека, како образи розноличнии въ человечьскыхъ лицих — аще и весь миръ совокупить, не вси въ одинъ образ, но кый же своимъ лиць образом, по божии мудрости. И сему ся подивуемы, како птица небесныя из ирья идуть, и первее, въ наши руце, и не ставятся на одиной земли, по и сильныя и худыя идуть по всемъ землямъ божиимь повеленьемъ, да наполнятся леса и поля» [29].

Докладаються великі зусилля, щоб максимально пом'якшити негативні компоненти в опозиціях, на грунті яких будується картина світу. Зло, темрява проголошуються позбавленими субстанційного грунту, самодостатньої підстави не лише в «тому», а й у «цьому», земному, світі. Морок, пояснює в «Шестидневі» Йоан, екзарх Болгарський, не створений безпосередньо ані богом, ні дияволом. Він виникає лише як вторинний продукт світла, з'являючись там, де світло відступає. Що ж до зла, наявність якого не можна було заперечити в умовах зростання феодального гніту, князівських міжусобиць, безперестанних набігів численних завойовників, то пояснення його в дусі розглядуваної тенденції служить спеціальна концепція «казней божиїх». Виклад її містить «Слово про ясну днину (рос.— ведро) і про казні божиї», яке включене до російських перекладів «Златоструя», повчання «Про казні божиї», що є в «Повісті временних літ», та інші джерела.

Розповідаючи про міжусобиці руських князів, навалу половців, що були причиною голоду і руїни на Русі, літописець пояснює, що країну, яка впала в гріх, «казнить богъ смертью, ли гладомъ, ли наведеньемъ поганыхъ, ли ведромъ ли гусеницею, ли инеми казньми, аще ли покаявшееся будемъ в нем же ны бог велить жити...» [30] Зло тут є результатом діяльності людей, які відступилися від божих заповідей і «впали в гріх», і, відтак, позбавлене субстанціональності. Більше того, зло, по суті, перестає бути злом і шляхом нескладних теоретичних маніпуляцій, перетворюється на свою протилежність. Виявляється, що, посилаючи зло на землю як кару за гріхи людей, бог тим самим демонструє зразки найвищого людинолюбства, оскільки звільняє того, хто здійснив гріх, від відповідальності за це в потойбічному житті. «Яко же ны виде не право пребывающа,— пояснює літописець,— нанесе нам сущюю рать и скорбь, да и не

[29] *Повесть* временных лет.— М.; Л., 1950.— Ч. 1.— С. 156.

[30] Там же.— С. 112.

хотяще всяко в будущий векъ обрящем милость; душа бо, сде казнима, всяко милость в будущий векъ обращеть и лготу от мукъ, не мьстить бо господь дважды о томъ. О неиздреченьному человеколюбью! яко же виде ны неволею к нему обращающася. О тмами любве, еще к намъ! понеже хотяще уклонихомся от заповедий его». Звідси логічно випливало, що найбільше зло бог посилає тим, хто користується найбільшою повагою у нього. Говорячи про тяжку долю руського народу, літописець пояснює: «Им же паче ярость свою въздвиже на ны, яко паче всех почтени бывше, горее всех содеяхом грехы, якоже паче всехъ просвещении бывше, владычню волю ведуще, и презревше, в лепоту паче инехъ казними есмы» [31].

Спробам подолати відчуженість «тварного» буття від божого служить акцентування уваги на пошуках опосередковуючих ланок, які пов'язують між собою «тварне» з божественним. Теоретичні зусилля давньоруських книжників спрямовуються на заповнення цього «срединного шару», вчення про роль якого виявляється досить розробленим і багатогранним у писемних пам'ятках Київської Русі. Цій меті, зокрема, служить інтенсивно розроблювана в багатьох творах ідея про роль ангельського чину. Виклад її містить згаданий «Шестиднев» Йоана, екзарха Болгарського, пам'ятка XII ст. «Слово про митарства» та ін.

Увесь світ, усі земні природні стихії, кожна річ і кожна людина, згідно з цією теорією, ввірені управлінню й піклуванню певного ангела. Все сутнє на землі оголошується ангелобереженим і тим самим залучається до божественного.

З цим же пов'язаний і підкреслений культ божої матері в духовному житті Київської Русі [32]. Центральний собор в Києво-Печерській лаврі і церква над Золотими воротами в Києві присвячуються богоматері. Свята, що пов'язані з її вшануванням, займають особливе місце в давньоруському церковному календарі. Мабуть, чи не найбільш шанованою на Русі є ікона богоматері, яку 1132 р. було привезено з Константинополя до Києва. 1155 р. вона — у м. Володимирі і з тих пір дістає назву «Володимирської», 1395 р. перенесена до Москви. Пов'язана з найзначнішими історичними подіями давньої Русі, «Володимирська богоматір» вважалась «заступницею землі Руської» і користувалась надзвичайною популярністю.

Звичайно, внаслідок згаданих теоретичних зусиль проблема єдності світу не знаходить і не могла знайти остаточного розв'язання. Провалля, що розділяло світ земний і бога, не знищувалось: в кращому разі вдавалось навести містки, які допомагали хоча б частково пов'язати їх.

Але показово, що в системі духовної культури Київської Русі відображена ще одна позиція, яка виявляється результатом «креолізації», накладення «моделі світу», розробленої в релігійно-міфологічному світорозумінні східних слов'ян, на християнську. Носіями її, як свідчать літописні джерела, виступають волхви, які в умовах ситуації, що склалась на Русі наприкінці XI ст., виступають виразниками ідеології соціального протесту народних мас проти загострення системи гноблення в період феодалізації давньоруського суспільства.

Цю позицію в «Повісті временних літ» відображає, зокрема, вміщена під 1071 р. «Оповідь про волхвів». Повідомляючи про придушення в Білоозері Ростовської землі княжим дружинником Янєм Вишатичем бунту селян, що страждали від голоду, літописець відтворює бесіду між Янєм і двома волхвами, що очолювали бунт. Передусім привертає увагу виклад версії про створення людини, повідомленої, за літописцем, волхвами: Бог мився в лазні, упрів, обтерся ганчіркою й скинув її з неба на землю. З цієї ганчірки диявол створив людину, а бог втілив в неї душу.

Опозиція «верху і низу», «добра і зла», що простежується в цій легенді, загалом притаманна і найдавнішим уявленням східних слов'ян, але конкретизація її до рівня «бог — диявол» більше відповідає християнському світорозумінню. Отже, тут зображено один із досить поширених у культурному житті давньої Русі випадків реальної взаємодії світорозумінь, які

[31] Там же.— С. 147.

[32] *Замалеев А. Ф., Зоц В. А.* Мыслители Киевской Руси.— Киев, 1981.— С. 27.

обгрунтовували різні картини світу. Водночас наведена легенда свідчить про значну живучість стародавніх пантеїстичних уявлень, співзвучних релігійно-міфологічному світоглядові східних слов'ян.

Не можна не звернути увагу на те, що в наведеній легенді про створення людини образ бога максимально натуралізований, «посейбічний». Не випадково, відповідаючи волхвові, Янь підкреслює потойбічний характер «дійсного» бога, на якого не зважуються навіть подивитись ангели, що співають славу йому. Бог в оповіданні волхвів цілком належить «цьому» світові, він позбавлений ознак супранатуральності, обов'язкових з точки зору християнського світорозуміння. Волхви знають лише один світ, у межах якого, хоча й на різних рівнях, діють і люди, і бог та диявол. Такий погляд дуже близький міфологічному світосприйняттю взагалі, відображення якого можна виявити в найдавніших східнослов'янських віруваннях.

Така позиція, як бачимо, теж реально існує в духовній культурі Київської Русі, принаймні в XI ст. Відображенням її є й відчутна наявність у давньоруській культурі магічної свідомості, що грунтується на уявленні про співвідношення людини і природи як взаємодію і навіть як взаємодопомогу. Людина вважає себе здатною шляхом певних дій впливати на природу, викликати бажані дії природи і передбачати можливі зміни у майбутньому. В принципі, така позиція суперечить вченню про божественне провидіння, яке одне править світом. Характерно, що у згаданому діалозі між Янєм Вишатичем і волхвами відтворюється протиборство саме цих двох позицій, що, гадаємо, реально взаємодіяли в тогочасній культурі. Носії «магічної» свідомості — волхви — повідомляють Вишатича, що вони можуть на його очах вийняти жито чи рибу, чи щось інше, яке приховують багатії. Це Вишатич рішуче заперечує і запевняє, що ніхто нічого не знає, крім всевидящого бога.

Позиції, що визначають різні підходи до розв'язання проблеми єдності світу, зумовлюють й характер уявлень про природу. В духовній культурі Київської Русі філософсько-світоглядні проблеми осмислення природи знаходять своє розв'язання в натурфілософії. Місце її в системі філософської культури зумовлювалось, зрештою, уявленням про статус природи в загальній структурі світобудови. В цілому таке уявлення розробляється на перетині провідних тенденцій, що визначали розвиток тогочасної суспільної думки.

З одного боку, прогрес виробництва, якісні зрушення в освоєнні навколишнього світу якщо не звільняють людину остаточно від страху перед природою, то все ж сприяють докорінній зміні у ставленні до неї порівняно з тим, яке характерне для ранніх стадій розвитку людського суспільства. Людина все більше замислюється над будовою Всесвіту, прагне вивити в ньому передвічний замисел й повчальний смисл для себе. На цьому грунті виникають можливості для розвитку натурфілософії, адже вона вбирає в себе й продуктивні ідеї, що містились у реалістичних уявленнях в давньому народному світосприйнятті і в натурфілософській традиції античної філософії. Це дає підставу говорити про «реалізм» давньоруських мислителів, основою якого було переконання в реальному існуванні і принциповій пізнаванності матеріального світу.

Однак можливості реалізації згаданих прогресивних тенденцій істотно обмежуються під впливом ставлення до природи, яке обгрунтовувалось у християнському світорозумінні. Згідно із старозаповітною легендою, природу було створено богом з нічого на службу людині, сенс життя якої мислиться як шлях спасіння. Втрачаючи тим самим самостійне значення, природа набувала смислу лише як втілення ідеї її творця. Надчуттєвий світ творця, який проглядає крізь чуттєвий світ створеної природи, позбавляючи її самодостатності, все ж надавав їй принаймні певного значення в пізнавальних зусиллях людини, спрямованих до осягання світу позачуттєвого. Світ позачуттєвого осмислюється як предмет і остаточна мета філософії, але на шляху до неї філософія звертається до природи, в якій зашифровано таємницю ідеї, що створила її. Світ природи сприймається як книга, що потребує розгадки і символічного прочитання. Природа веде через себе в світ, розташо-

ваний поза нею. Вона набуває сенсу лише через те позачуттєве значення, яке відобразилось у ній.

Це викликає конкретні наслідки, які визначають усвідомлення місця і спрямування натурфілософії в системі філософської культури, що розвивається під впливом християнського світорозуміння. По-перше, натурфілософії відводиться лише допоміжна, другорядна роль, з огляду на мету пізнання. Натурфілософія опиняється на далекій периферії загальної системи філософського світопізнання. Оскільки кожний елемент реального світу, кожне явище його розглядаються як символ і образ істотно різних, духовних реальностей, остільки натурфілософія перетворюється на герменевтику, що зосереджує свої зусилля на витлумаченні потаємного позачуттєвого смислу, який можна вилучити під час читання книги природи.

І зрештою, оскільки остаточною метою пізнавальних зусиль людини є «порятунок душі», остільки результат символічного витлумачення природи виявляється не так пізнавальним за своїм значенням, як морально-повчальним. Це породжує специфічну для такої культури телеологію, де вказівка на мету, якій служить явище, що цікавить, сприймається як пояснення самого явища і причин, які його породили.

Проте поряд з цією і певним чином всупереч їй в давньоруській культурі розвивається інша тенденція, що спирається на вказаний раніше «реалізм», притаманний поглядові руських мислителів на світ природи. В межах його починають розвиватися зачатки наукового способу пошуку знань про природу. Відображенням цієї тенденції є, зокрема, прагнення до більш точного і об'єктивного методу в описі явищ навколишності, що виразно простежується у давньоруських літописах та деяких інших пам'ятках тогочасної культури. Літописці багато уваги приділяють документуванню власних повідомлень про ті чи інші події, посилаючись не лише на свідчення певних авторитетів, а й використовуючи археологічні і топонімічні дані (зазначення розташування городищ, курганів, могил, місць битв і т. п., які можна бачити «до сего дня»). Досить ретельно позначаються просторові і часові характеристики згаданих в літописі явищ. Описуючи «вавілонський стовп», автор «Повісті временних літ» не лише підкреслює, що залишки його понині зберігаються між Ассірією й Вавілоном, а й прагне навести точні дані обміру його: «й есть въ высоту и въ ширину локоть 5433 локти» [33]. Багато уваги приділяє літописець уточненню хронологічної межі описуваних подій.

В межах цієї продуктивної тенденції певного розвитку набувають, зокрема, вітчизняна географія, цікавою пам'яткою якої є, крім усього іншого, «Ходіння» ігумена Даниїла, яке містить опис подорожі до Палестини, здійсненої в XII ст. автором твору; математика, що відображено, зокрема, в творчості визначного представника цієї науки Кирика Новгородця (XII ст.), та ін.

Світ природи в цілому мислиться гармонізованим і ієрархізованим, що спирається на центральний регулятивний принцип — бога як вище благо й досконалість, начало, що власною творчою могутністю створює світ з нічого. Отже, навколишня природа уявляється не як хаос випадковостей, а як світ впорядкований, законозгідний. Ідея порядку передусім визначає погляд на світове буття в просторі і часі, але впорядкованість світового буття не притаманна світові. Вона приходить ззовні, від трансцендентного, позасвітового бога. Щодо цього бога світ природи виступає у відношенні покірності. Закономірність світових процесів сприймається як покірність, послух, служіння волі бога. Космологічний принцип, що впорядковує всесвіт, виявляється аналогічним принципові церковної дисципліни, а церква — своєрідною «моделлю» космосу. При цьому всемогутність бога вбачається в тому, що він встановлює не лише природний порядок речей, який даний нам в чуттєвому досвіді, а й творить надприродне, що виявляється в чуді, яке не підвладне людському поясненню, а може лише спостерігатись.

Порядок природи визначається підкоренням її не лише богові — творцеві світу, а й людині, яка є істинним предметом божественного світоуправління, кінцевою

[33] *Повесть* временных лет.— Ч. 1.— С. 10.

метою світобудови. В одній із пам'яток давньоруської культури «Слово святих отець о постахъ» ця ідея формулюється так: «Како ны было не боятися Господа своего и не трепетати словесъ Его и не творити волю Его! А тот есть сотворилъ небо и землю, и море, и вся яже суть в них, и возма отъ земли створилъ ны есть тѣло, не токмо ж тѣло, и душу вдохнулъ и живых ны створил есть. И видимыя створил, також створил ангелы и архангелы, хѣрувими и сѣрафими и престоли господствиа, слнце и мѣсяць, звѣзды, езера и рѣки, источныкы, вся горы и холмы, вѣтры и снѣзи, дожди, скоти и звѣри, и птица, и гады, и всяко древо земное. И то все Бога боиться и трепещет, и не преступаетъ повелениа его, но все то в уставѣ своем стоит, работая человѣчу естьству, не преступая повелѣніа Его: земля даеть плоды своя наслѣд человѣком, жита и траву, древа, цвѣты, плоды всякого овоща земного, на потребу нам, нам и на снѣдь скотамъ и звѣремъ, птицам, и гадам, всему земному дыханию. Свѣт же, освѣщая землю, творя повелѣнна Божиа; слнце, осияя и грѣя вся от земля, восходя и заходя и работая человѣком...» [34]

На основі цього будується картина Всесвіту, згідно з якою центральна позиція в світопорядку відводиться Землі як місцю проживання людини й арені, де відбувається всесвітньо-історична драма. Земля — центр взаємодії людини, бога і диявола.

Взагалі уявлення про будову Всесвіту, зафіксовані в пам'ятках, які поширювались у культурі Київської Русі, формуються на грунті взаємодії християнської доктрини з античною, зокрема арістотелівською, традицією. Співвідношення цих компонентів у різних пам'ятках не однакове. Показовим є порівняння «Шестиднева» Йоана, екзарха Болгарського, з «Християнською топографією» Козьми Індикоплова, візантійського космографа VI ст. Обидва твори користувались значною популярністю на Русі. Однак «Шестиднев» демонструє більш глибоке освоєння здобутків античної філософії, а «Християнська топографія», обмежуючись лише частковим сприйняттям ідей Арістотеля, у багатьох істотних пунктах під впливом християнської догматики відступає від неї до архаїки і примітиву біблійського світосприйняття.

Козьма не визнає геоцентризму, який було розроблено в античності. Він заперечує погляд, згідно з яким Сонце обходить Землю довкола, піднімаючись вдень над нею, а вночі, рухаючись під Землею. Він вважає, що Сонце вночі ховається за велику гору, розташовану на півночі, куди воно заходить з заходу, а виходить зі сходу. Таким чином, Сонце виявляється весь час над Землею. Світ у «Християнській топографії» зображується у вигляді двоярусної споруди, нижній поверх якої — сфера власне природи. Тут же (в нижньому ярусі) перебувають ангели, які поставлені на службу людині. В основі матеріального світу розташована Земля, яка має форму плоского прямокутника. Землю покриває небо. Отже, світ матеріальний нагадує «дом превеликий», над яким здіймається небо «яко комара» (дах).

Такий погляд відображає той етап в розвитку суспільства, коли людина вже не ототожнює себе з природою, але й не має достатніх підстав протиставляти себе природі. Людина зіставляє себе з навколишнім світом і вимірює його власним масштабом. Контури світу, природно, уявляються на зразок «дому превеликого» так само, як горизонт повсякденного буття обмежується рідним «домом». Власне, світ природи — це лише нижній поверх «дому», який від верхнього, згідно з Козьмою, відділяє подвійне небо, що складається з «неба видимого», що включає біблійну «твердь», над якою розташовані «води», і «неба невидимого». Під «видимим небом» Козьма розташовує ангелів і душі померлих, а далі, в напрямку до Землі — три кола «небес» — коло зірок, Сонця і планет та Місяця. Кола — нерухомі, а по них переміщуються світила, які приводяться в рух приставленими до них ангелами.

Більш глибоке уявлення про будову Всесвіту розвинуте в «Шестидневі» Йоана, екзарха Болгарського, який часто спирається на концепцію Арістотеля. Як і античний мислитель, Йоан вважає, що Земля

[34] Цит. за: *Аничков Е. А.* Язычество и древняя Русь.— Спб., 1914.— С. 115.

має форму кола й розташована в центрі сферичного небозводу, з яким зв'язано кілька концентрично розташованих рухомих кіл. До кіл прикріплено головні світильники — Сонце й Місяць, п'ять «плаваючих» зірок — планети й нерухомі зірки. Рух планет відрізняється від руху зірок. Планети здійснюють петлеподібні рухи, вони, пояснює Йоан, «не прямь грядут, но акы заблудившя шьствие творя от запада на восток». Посилаючись на Арістотеля, Йоан стверджує, що не тільки Місяць і Сонце, а й зірки «обълом образом въсе суще» мають форму кулі.

Добовий рух Сонця складається з двох частин — «подземный пол (половина — *В. Г.*) небесный» и «вышеземный пол». Коли Сонце «изидет от подземного полу небесьнаго», настає день, а коли воно, досягнувши «полу вышеземнаго», ховається за Землю,— ніч.

Річний рух Сонця серед зірок проходить через 12 зодіакальних сузір'їв, сукупність яких Йоан називає «кругом зодиастем» або «живоносьным кругом». «Шестиднев» давав давньоруському читачеві досить широкі відомості з астрономії, які грунтувались на досягненнях античної науки. Крім сказаного, тут містились дані про розмір небесних тіл, пояснення рівнодення й сонцестояння, нахилу екліптики щодо площин екватора, зміни чотирьох пір року. «Шестиднев» наслідує також античні уявлення про кліматичні пояси Землі тощо. «Шестиднев» Йоана Екзарха містить багато відомостей про першоелементи світу матеріальних речей. Ця частина натурфілософії чи не найглибше пов'язана з традицією, що грунтується як на здобутках античної культури, так і на стародавніх східнослов'янських релігійно-міфологічних уявленнях.

Відображення античних ідей про першоелементи, «стихії», з яких складається світ матеріальних речей, крім «Шестиднева» містили також «Пчела» — чи не найбагатше зібрання уривків із творів античних мислителів, Ізборник 1073 р. та інші пам'ятки.

Світ матеріальних речей вважається створеним з чотирьох першоелементів — води, повітря, землі і вогню. Так, Йоан, екзарх Болгарський, твори якого поширювалися на Русі, критикує Арістотеля за ідею про наявність п'ятого елемента — ефіру. Цікаво, що при цьому Йоан посилається на представників античної ж філософії. Звертаючись до Арістотеля, він підкреслює: «Си же словеса супротивьна суть твоему учителю Платону и первым философам!». Кожний з елементів може спостерігатись окремо, але, по суті, вони перебувають в нероздільній єдності, будучи взаємопов'язані одне з одним. Якби не було води, що охолоджує все, світ згорів би; без вогню все замерзло б. Незважаючи на твердження, що всі першоелементи перебувають у рівновазі, створюється враження, що серед них надавалось найбільшої ваги і значення воді. В «Шестидневі» підкреслюється, що, принаймні, кількісно води повинно бути більше, ніж землі, інакше вона уся випарувалась би під дією вогню. У пам'ятці тієї пори «Прение Земли и Моря» у відповідь на твердження Землі, що вона — мати усьому — людині, богородиці, апостолам, пророкові і раю, «плодящему цвет и овощь», Море відповідає, що воно — мати самої Землі, оскільки Земля, не напоєна вологою,— ніщо. В апокрифі «Сказання про Тіверіадське море» саме до моря віднесені сцени початкової історії світотворення: «Егда не бысть неба ни земли, и тогда бысть одно море Тиверiадское, а берегов у него не было» [35].

Це, з одного боку, відображення християнської догматики, в межах якої воді надається особливе, сакральне значення. У включеній до «Повісті временних літ» «Промові філософа» така роль води аргументується посиланням на епізоди біблійної історії, згідно з якою іудеї очистились у морі від злодіянь єгипетських, під час всесвітнього потопу через воду здійснилось «оновлення» людей, тому й для обряду хрещення може використовуватись лише вода.

З іншого боку, уявлення про вирішальну роль води відповідало найдавнішим слов'янським віруванням, які беруть початок з епохи переходу до продуктивного веденння господарства, коли усвідомлюється велика роль води в житті людини та рослинного і тваринного світу. Не випадково в численних повчаннях проти язичництва, що ширились на Русі, обов'язково згадувалось, мабуть, дуже популярне поклоніння колодязям, озерам, річкам, джерелам. «Погани» зображуються як такі, що «жруще озером и кладязем и рощением», що здійснюють «моленна кладезная и речная».

Констатуючи наявність у філософській культурі Київської Русі елементів, що виявляють свою аналогію з натурфілософськими ідеями представників античного матеріалізму (зокрема, свідчення цьому — вчення про елементи, з яких складається матеріальний світ речей), треба пам'ятати, що вони, як правило, включаються тут у контекст світогляду, який грунтується на ідеї креаціонізму і провіденціалізму. Світ видимий — творення бога, інтерес він становить для діячів давньоруської культури переважно як вияв творчої могутності його.

Сказане наочно демонструють твори, які містять інформацію з питань фізіології, біології і т. ін. (це передусім «Фізіологи» — їх збереглося три повних списки; «Шестидневи», «Палея» тощо). Характерно, що в описі представників тваринного світу у названих творах авторів менше цікавить зовнішній вигляд тварин, як і особливості, що дійсно їм притаманні. Головна увага зосереджується на виявленні того символічного смислу, який закладено в реальних чи вигаданих фантастичних рисах життя, поведінки тварин.

Передусім тваринний світ поділяється на «чистих» і «нечистих», що відповідно уособлюють позитивні або негативні цінності з огляду тогочасної культури. В «Києво-Печерському Патерику», наприклад, згадується жаба, яка, потрапивши до діжки, в якій для ченців замішували тісто для хліба, своєю присутністю «осквернила» й сам хліб. Так само миша, що потрапила до посудини з олією, яку мали залити до лампад у свято успіння богородиці, робить її непридатною для використання [36].

Опис поведінки «чистих» тварин зновутаки поєднує вигадки, фантазію з деякими реальними відомостями при обов'язковій умові — ці дані мають нести певне символічне, морально-повчальне навантаження. Заради такого повчального висновку, власне, і вдаються до опису реальних та вигаданих представників тваринного царства і їхніх рис. У «Палеї», «Фізіологу» розповідається про казкову птицю Фенікс, яка живе довгий вік, а коли старіє, то сама себе спалює і з попелу відроджується молодою. Це розглядалось, з одного боку, як символ воскресіння Христа, а з другого — як символічне уособлення «праведника», який через муки, що «приймає за Христа», відроджується в славі.

У розповіді про орла в «Фізіолозі» йдеться про те, що живе він сто років, наприкінці життя у нього відростає клюв і сліпнуть очі. Тоді він здіймається у височину, падає долу, щоб відломити клюв, потім він купається в золотому озері, сідає грітись проти сонця, звільняється від пір'я, яке вкриває його, й знову стає пташеням. Вся ця фантастична історія виявляється необхідною для повчання, яке завершує розповідь,— так і ти, людино, багато грішивши, піднімись на височину, тобто проймись вірою, плач про свої гріхи, вмийся сльозами, зігрійсь у церкві і скинь із себе гріхи свої.

Світ живої природи уявляється книгою, написаною для людини богом, й критерії достовірності при описі цього світу змішуються від чуттєво-доступного до потаємного, надприродного, яке начебто відображається у навколишній природі. Найважливішим у цій позиції є висновок, що все в цьому земному світі створено на службу людині як меті, в ім'я якої організується світопорядок.

У «Слові про розслабленого» Кирило Туровський устами Христа, який звертається до «розслабленого», так формулює цю ідею: «Тобѣ всю тварь на работу створих, нѣбо и земля тобѣ сложита: оно влагою, а си плодомь. Тебе ради солнце свѣтомь и теплотою служить, и луна съ звѣздами нощь обѣляеть. Тебе дѣля облаци дъждѣмь землю напаяють, и земля всяку траву съмениту и дрѣва плодовитая на

[35] *Алексеев М. Н.* «Прение Земли и Моря» в древнерусской письменности // Проблемы общественно-политической истории России и славянских стран.— М., 1963.— С. 32.

[36] *Пам'ятки* мови та письменства давньої України.— Т. 4.— С. 60.

твою службу въздращаеть. Тебе ради рѣки рыбы носять, и пустини звѣри питаеть» [37].

В основі такого бачення світу лежить зазначена раніше своєрідність у ставленні людини доби Київської Русі до природи і навколишньої дійсності, Всесвіт не протиставляється людині як об'єкт, а сприймається як суб'єкт. Людина зіставляє себе і світ, переносячи на нього свої властивості, співвідносячись з ним, як мікро- з макрокосмом.

Певним чином таке світобачення резюмується в просторових уявленнях, характерних для давньоруської культури. Простір сприймається не як щось абстрактне і однорідне, а індивідуалізованим і якісно різноманітним. Він не мислиться як форма, що передує відчуттю. Простір — це така сама реальність, як і інші божі речі. Він — замкнена система зі священими центрами і мирською периферією. Космос же — ієрархізований і організований, з ним інтимно пов'язана людина. Людина співвідносить власні координати зі сторонами світу, що визначають організацію простору. В апокрифі «Сказаніе, како сотвори богъ Адама» ця ідея символічно виводиться з історії найменування богом першої людини — Адама: «И посла господь ангела своего, повелѣ взяти «азъ» на востоцѣ, «добро» на западѣ, «мыслете» на сѣвере и на юзѣ. И бысть человѣк в душу живу, нарече имя ему Адамъ» [38].

Сторони світу виявляються координатами, що визначають орієнтацію людини, яка усвідомлює себе нероздільною з навколишнім середовищем, в якому відбувається все її життя. Будинок «красним» боком завжди орієнтують на схід. Церква вівтарем своїм теж обов'язково звернена до сходу. Коли людина помирає, її кладуть ногами на захід, щоб обличчям своїм вона зустрічала початок дня й схід Сонця. Так само, як на осі «схід — захід» сходові надається першорядної цінності, аналогічно визначається ціннісне співвідношення між правим і лівим боком. Правий бік пов'язаний з уявленням про «праведне» життя, правою рукою завжди здійснюються найгідніші справи. В літописній розповіді про вибір релігії Володимиром повідомляється, що «філософ», який викладав князеві основи православного світорозуміння, наприкінці показав йому «запону», на якій зображувалось «судилище господне», де «направо» були розташовані праведники, що «в веселії» прямують до раю, а «наліво» — грішники, які йдуть на муки. Володимир, побачивши це, багатозначно підсумовує: «Добро сим о десную, горе же симъ о шюю» («Добре тим, хто справа, горе ж тим, хто зліва») [39].

Сприйняття простору має підкреслено антропоморфний характер, що проявляється у способах виміру його. Обмірюючи простір, людина рухається по ньому, освоюючи його. Тому одиницями виміру виступають розміри тіла, політ стріли, відстань, яку долає людина протягом денного переходу тощо.

Вихідним при обмірі архітектурних споруд, наприклад, вважається «сажень», розміри якого визначались розмахом рук — «маховий сажень», чи розміром людини від землі до кінцівок витягнутих пальців руки — «косий сажень». Мінімальний, базовий «малий сажень» дорівнював найменшому нормальному ростові людини — 142 см.

Співвідношення людини з приміщенням встановлюється шляхом подвоєння числа сажней. Найменшим вважається приміщення розміром в два «малих сажні». Літописець, ведучи історію печер, біля яких виник Києво-Печерський монастир, повідомляє, що першим «ископа себе» там «печурку» (пещерку) Іларіон. Вона розміром була «малу дву сажень».

Характерно, що при обмірі різних за призначенням приміщень використовуються не однакові «сажні» — «церковний» (186—187 см), «грецький» (176 см), «казенний» (216—217 см) і т. д. Вибір того чи іншого сажня для пропорціонування приміщення суворо узгоджувався місцем в системі ієрархії людини, для якої будується приміщення, або з громадським призначенням споруди. У церковних спорудах головною одиницею обміру був церковний сажень. У палатах митрополита в Крутицях його опочивальня вимірюється «грецькими сажнями», а приміщення для його помічників — «малими сажнями» [40].

Антропоморфізація простору поєднується із символізацією його, яка повинна відображати глибинний сакральний смисл, уособленням якого має бути не лише споруда в цілому, а й одиниця обміру, що прийнята за вихідну при розрахунку пропорцій приміщення. Показовим є повідомлення «Києво-Печерського Патерика» про те, що за таку вихідну одиницю при будівництві Успенського собору в Києво-Печерському монастирі було взято золотий пояс, що подарував монастиреві варязький ярл Шимон, який служив у Київського князя Всеволода Ярославовича. Сакральний зміст тут визначався тим, що пояс цей, за повідомленням Шимона, було знято зі скульптури Христа, виконаної на замовлення батька Шимона. Прийшовши на Русь і прийнявши православне віросповідання, Шимон подарував пояс монастиреві. З метою підкреслити сакральне значення «поясу Шимона» «Патерик» повідомляє про «чудодійні» властивості його. Цим поясом обкладали хворого сина Всеволода, майбутнього князя Володимира Мономаха, завдяки чому він одужав. «Пояс Шимона» обирається одиницею виміру Успенських соборів не лише в Києві, а й у Ростові й Суздалі.

З релігійно-моральними характеристиками пов'язуються й уявлення про географічний простір. Автор «Слова о полку Ігоревім» річку Донець, яка розділяла табір руських воїнів і половців, сприймає як кордон між «грішними» і «праведними» землями. Пов'язаність в соціально-економічному відношенні людини тогочасного суспільства з певною локальною територією зумовлювала і в моральному плані її співвідношення з певним географічним простором. Місцем життя «праведника» мали бути «праведні» землі, він не міг жити на території «грішній». Процес морального вдосконалення чи падіння пов'язується з відповідним переміщенням у просторі. Крайніми точками цього руху мисляться «пекло» і «царство небесне». Характерно, що в уявленні про ці компоненти потойбічного світу, як і в просторових уявленнях взагалі, занадто відчутна тенденція до натуралізації, що відображає вплив на суспільну думку Київської Русі прадавніх світосприйнять східних слов'ян.

Пекло і рай часто уявляються цілком конкретним географічним пунктом, куди людина може зазирнути ще за земного життя. Такий погляд суперечить вихідним постулатам ортодоксального християнства. Та він все ж досить поширений у суспільній думці Київської Русі. Навіть архієпископ Новгородський Василь у посланні до тверського єпископа передає апокрифічну і єретичну по суті легенду про розташування раю на землі, куди, за його словами, доходили «його новгородці».

Рай уявляється у вигляді місця, де не буває зими і де взимку ховаються представники живої природи. Володимир Мономах у «Повчанні» пише «про птахів перелітних, які навесні «из ирья (раю.— *В. Г.*) идут» [41]. Апокриф «Ходіння богородиці по муках» детально визначає координати пекла; починається на «полудне», продовжується до «полунощи» й завершується на сході.

Відображають боротьбу з виразною тенденцією до натуралізації картини потойбічного світу і вміщені в Ізборнику 1076 р. «Афанасієві відповіді...» На запитання: «Де перебувають душі, які відійшли від світу цього?» — в них дається роз'яснення, що жодна душа з того світу не поверталась і не повідомляла, де перебувають душі, які відійшли з цього світу, але, спираючись на свідчення «святих книг», можна сказати, що «грішні» душі перебувають у пеклі «подъ вьсею землею и подъ морѣм», де панує «тьма вічна», а «праведні» — в раю.

Отже, онтологічні, натурфілософські уявлення в межах давньоруської культури в усіх своїх компонентах розробляють-

---

[37] *Еремин И. П.* Литературное наследие Кирилла Туровского // ТОДРЛ.— М.; Л., 1958.— Т. 6.— С. 333.

[38] *Памятники* старинной русской литературы / Ложные и отреченные книги русской старины, собранные А. Н. Пыпиным.— Спб., 1862.— Вып. 3.— С. 13.

[39] *Повесть* временных лет.— Ч. 1.— С. 74.

[40] *Пилецкий А. А.* Система размеров и их отношений в древнерусской архитектуре // Естественнонаучные знания в древней Руси.— М., 1980.— С. 63—109.

[41] *Повесть* временных лет.— Ч. 1.— С. 156.

ся на перетині різних світоглядних позицій, які реально взаємодіють, визначаючи зміст суспільного життя Київської Русі.

3. Мудрість, знання і одкровення

Досить помітне місце в системі філософсько-світоглядних уявлень діячів давньоруської держави посідає гносеологічна проблематика. Яскравим виявом теоретико-пізнавальних орієнтацій у культурі Київської Русі є, зокрема, властиве цій культурі розуміння ролі книги, писаного слова, книжного вчення в духовному житті людини.

Переважаючу тенденцію в цьому плані становить культ книжного знання. «Книжність» осмислюється як одна з найвищих чеснот людини, як запорука мудрості. Літописець, вшановуючи просвітницьку діяльність Ярослава Мудрого, в запису під 1037 р. зазначає, що книги «се бо суть рекы, напояющие вселенную...» Писання книг уподібнюється обробіткові Руської землі. Володимир Святославович, за літописцем, «насеял» землю «книжными словесы». Ізборник 1076 р. відкривається спеціальним «Словом некоего калугера о четьи книг», де «почитанье книжьное» оголошено вищим добром, запорукою «праведного» життя. «...Узда коневи правитель есть и въздьржяние правьдьнику же книгы. Не съставить бо ся корабль без гвозди, ни правьдник бес почитания книжьнааго, и яко же плѣнникомь умъ стоить у родитель своихъ, тако и праведнику о почитаньи книжьнѣмъ [42].

Поряд з похвалою на честь книги «Слово» містить детальне керівництво, як читати книгу. Аби збагнути смисл написаного, повчає «Слово», треба кожний розділ книги прочитати тричі, поступово заглиблюючись у зміст тексту. Читання книги розглядається не як розвага, а як надзвичайно серйозний і важкий акт інтелектуальної діяльності, який збагачує і підносить людину.

Книга уявляється не просто важливим, а необхідним чинником, завдяки якому людина оволодіває мудрістю. «Слово святого Єфрема, како достоить с всем прилежанием чести те святыя книги без лености», пояснює: «Муж мудр, не имея книг, подобен есть оплоту без подпор стоящу, аще будет ветр, то падется. Тако и мудрый, пахнувшу на нь ветру греховному, падет ся, не имея подпоры книжных словес. Аще ли мудрость книги, то свершен есть... Именье книг паче злата, черпляюще от него воду живу, могущую устудити ражьжения наше страсти и наставит нас на всю истину» [43].

Не випадково термін «книжний», як правило, наявний в переліку тих доброчинностей, якими відзначаються позитивні герої давньоруських літописців. Цікаво зіставити характеристики, що дає «Початковий літопис» Йоану митрополиту (XI ст.), який користується явною симпатією літописця, і митрополитові Йоанові-скопцю, діяльність якого засуджується в літопису. Якщо Йоан був, за літописцем, «муж хытръ книгамъ и ученью... книгами святыми утѣшая печалныя», то Йоан-скопець одержує досить лаконічну і виразну характеристику: «бѣ же сей мужь не книженъ, но умомъ простъ и просторѣкъ» [44].

Книга розглядається не тільки та й не стільки як джерело інформації. Їй надається певного магічного значення. Можна було вилікувати людину, поклавши їй на голову книгу. На книзі ворожили. Читач предстояв книзі як іконі, проймаючись почуттям благоговіння. Читання книги уподібнювалось священнодійству, воно нагадувало певним чином молитву. Не випадково ранній інтерес до «божих книг», до навчання взагалі і вражаюча сучасників «премудрість і розум», здобуті в результаті навчання, є обов'язковим компонентом поширених в давньоруській культурі різноманітних житій «святих».

У «Пролозі» до «Шестидневу» Йоана, екзарха Болгарського, книжна мудрість як

[42] *Изборник* 1076 года.— М., 1965.— С. 152—154. Текст «Слова» за змістом в цьому плані нагадує твір Василія Кесарійського «Про те, як молодим людям використати на добро язичницькі книги» (Памятники византийской литературы IV—IX вв.— М., 1968.— С. 54—65).

[43] *Новгородская* первая летопись...— М.; Л., 1950.— С. 561.

[44] *Повесть* временных лет.— Ч. 1.— С. 137.

вища цінність, що забезпечує шлях до щастя, протиставляється «негідним» турботам про насичування плодами земними. Щасливий в земному житті, радісний і веселий той, хто, пояснює Йоан, екзарх Болгарський, насолоджується думками і споглядянням божественних справ, а не той, хто насичується питвом та їжею. Кирило Туровський пояснює: «солодко бо медвенный сот и добро сахар, общего же добрее книгий разум: сия убо суть сокровища вечныя жизни...» [45] На думку Даниїла Заточника, припадаючи до книжкової мудрості, «аки пчела, падая по розным цветом» й беручи звідси «сладость словесную и разум», черпаючи мудрість, «аки в мех воды морскыа», людина розвиває свій розум.

Наслідком цього було значне поширення освіти в давньоруській державі. На Русі створюється досить розгалужена система шкіл. Не лише в Києві, де ще наприкінці X ст. Володимир «нача поимати у нарочитыя чади дѣти, и даяти нача на ученье книжное» [46], Новгороді, а й в окраїнних містах держави існували школи для навчання «книжного». Феодосій, повідомляє його «Житіє», в дитинстві «извыче все божественное писание» в школі, що існувала в Курську. Високоосвіченими були не лише представники вищого духівництва, а й давньоруські князі (Володимир Святославович, Ярослав Мудрий, Володимир Мономах, його батько Всеволод Ярославович, який, за повідомленням Володимира Мономаха, володів п'ятьма мовами). Грамотність досить поширена серед різних верств давньоруського населення, про що свідчать не лише письмові пам'ятки тієї пори, а й дані археології (зразки побутового письма на бересті, графіті, написи на виробах ремісників тощо). Як вказують дослідники, грамотність — обов'язкова риса билинних героїв цього періоду. Прикметно зауважити, що пам'ятки народної творчості розглядають грамотність як одну з чеснот не лише чоловіків, а й жінок [47].

З високою повагою до «книжного слова» пов'язана й велика популярність на Русі Кирила і Мефодія, яких шанують як творців слов'янської писемності. Кирило в свідомості давньоруських книжників — глибокий мудрець, значний мораліст, звернення до авторитету якого вважається достатнім для утвердження певної ідеї чи морального повчання. З ім'ям його починають пов'язувати появу творів, які йому не належали. З часом йому починають приписувати чи не всі твори, автором яких значився будь-який Кирило чи Костянтин. Пам'ять Кирила і Мефодія на Русі шанують, мабуть, з кінця X ст. Принаймні в місяцеслові першої датованої давньоруської пам'ятки книжності — «Остромировому євангелії» вже згадується день пам'яті Кирила і Мефодія. На Русі надзвичайно поширені серед письмових пам'яток «Житія» Кирила і Мефодія. Зображення їх — одне з популярних у пам'ятках іконографії давньої Русі.

Наведені факти досить грунтовно підтверджують високу повагу до книги, книжного навчання як провідну тенденцію в культурі Київської Русі. Та все ж, перш ніж переходити до пояснення гносеологічних підстав такого погляду, вкажемо, що вже не раз констатована боротьба різних світоглядних позицій у межах давньоруської культури зумовила неоднозначний підхід й до розглядуваного питання.

Поряд із зазначеною, переважаючою, тенденцією, в письмових пам'ятках Київської Русі трапляється відображення протилежного, в принципі негативного, ставлення до освіти, «книжної премудрості» як такої. Ця позиція представлена, зокрема, в деяких «Словах» «Києво-Печерського Патерика». В ньому, наприклад, розповідається про Микиту-Затворника, який, будучи «спокушений бісом», прагнув спілкуватися з богом не через молитву, а шляхом читання книжок «Старого Заповіту» — «никакоже помолися, но прилежаще чтению и поучению» [48]. Не лише читання книжок цього «Заповіту», а й грамотність

[45] ТОДРЛ.— Т. 20.— С. 340.

[46] *Повесть* временных лет.— Ч. 1.— С. 81.

[47] *Липец Р. С.* Эпос и Древняя Русь.— М., 1969.— С. 60—79.

[48] *Пам'ятки* мови та письменства давньої України.— Т. 4.— С. 125. Характерно, що тут явно принижується роль книжок «Старого Заповіту», які досить активно використовувалися діячами давньоруської культури. Адже саме в книгах «Старого Заповіту» від-

взагалі не вважаються авторами «Патерика» абсолютним благом. Вона може бути результатом «наслания диявола». Коли «святі отці» звільнили Микиту від влади «біса», то виявилося, що він не лише нічого не відає про книги «Старого Заповіту», а й взагалі неписьменний. «Сии же преблажени отци едва научиша его грамотѣ!» — завершує свою розповідь «Патерик». У наступному «Слові» про Лаврентія-Затворника аналогічний мотив відтворюється у зв'язку з розповіддю про зцілення Лаврентієм «біснуватого». Ознакою того, що людиною володіє «біс», було те, що він «нача глаголати жидовськыи и потом латыньскы, тоже греческыи и спроста реши всѣми языки» [49].

І все ж подібна тенденція не провідна в культурі Київської Русі, для якої характерним лишається глибоке шанування книжної мудрості. Така позиція відображала фундаментальну філософсько-світоглядну орієнтацію давньоруської культури, що зумовлює місце гносеологічної проблематики в її складі і розуміння сутності знання, пізнання, істини й власне філософії, врешті-решт.

Місце гносеологічної проблематики в філософській культурі, що розвивалась під впливом ранньохристиянської догматики, визначалось поглядом на пізнання як важливий етап на шляху до остаточної мети людського буття — «спасіння». Сенс життя людини, з цієї точки зору, полягав у трьох основних актах: пізнанні, почитанні і служінні. Але які можливості має людина в пізнанні бога? Якими засобами їй користуватися для досягнення мети в процесі пізнання? Відповідь на ці питання, як вона вимальовується на підставі знайомства з письмовими пам'ятками Київської Русі, не була однозначною. Певним чином вона зумовлювалась вихідними позиціями в розв'язанні фундаментальних онтологічних проблем єдності світу. Відповідно вимальовується тенденція, яка тяжіє до агностичної позиції, що взагалі заперечує можливість досягнення остаточної мети пізнання — осягнення бога й божественного в світі, створеному ним. У межах цієї тенденції знання протиставляється вірі, а шлях до єднання з богом вбачається в одкровенні.

Але цій, до речі, менш яскраво виявленій в давньоруській культурі тенденції протистоїть інша, що виходить із більш оптимістичного погляду на можливості людського пізнання. Розвиваючись у співвідношенні з напрямом, де зосереджується увага на виявленні «серединного шару» як опосередковуючої ланки між створеним світом і богом — творцем його, ця позиція створює передумови до здійснення спроб конструктивного аналізу гносеологічної проблематики. В безпосередньому зв'язку з такою тенденцією, що виявляється в активізації інтересу до проблеми гносеології і логіки, тобто стимулює звернення думки до самої себе, розвивається інтерес до «інобуття» думки — до слова.

Трансцендентність біблійного образу бога, його віддаленість від створеної ним світобудови і в межах гносеології передбачають пошук певної опосередковуючої сутності, яка була б одночасно тотожною богові в надрах його самобуття і різнилася від нього. Саме така роль надається Слову. Слово стає одним з найважливіших посередників, що забезпечують комунікацію між божественним і земним, божественним і людським. З одного боку, в силу своєї конкретно-чуттєвої даності Слово мислиться як належне світові земному, а з іншого — виступає як представник, знак трансцендентного, «позачасового», «божественного».

Звичайно, йшлося не про будь-яке слово, слово взагалі, а про «слово боже», яке несе «божественну істину». Та наслідком такого погляду стає підкреслена орієнтація на слово взагалі, інтерес до слова, в якому може бути бажана істина, прагнення відокремити «слово істини» від слова, яке не веде до розкриття «сокровенної істини». На цьому грунтується своєрідна гносеологічна позиція, що розглядає пізнання як витлумачення істини, проголошеної, але «сокровенної» в Слові. Саме цим і зумовлюється той високий престиж, яким користувалась місія книжника в стародавній Русі, адже він несе людям Слово істини. Без володіння словом не мислиться

чутно відображались прадавні релігійно-міфологічні уявлення, так близькі книжникам Київської Русі.

[49] Там же.— С. 126, 128.

саме життя. «Душа безбуковна мертва является в человецех»,— проголошується в популярному на Русі «Прогласі до Євангелія» Кирила Філософа, «Безсловесний» язичник уподібнюється бездушній худобі. Тому своїм головним завданням давньоруські книжники вважають «вивільнення слова», здійснення чуда «отнятия бесловесия».

Діяльність книжника підноситься до рівня божественного творення. Ця ідея досить яскраво простежується у тогочасній літературі з притаманним їй зіставленням акту творення й акту творчості. Творець — це й бог, який словом творить світ, але це і письменник, поет. «Творцем канонів» називає в запису під 1242 р. автор Новгородського І-го літопису св. Климента; в «Пчелі» творцем названо Гомера; в перекладі «Хроніки» Йоана Малали про «зовнішніх», античних поетів і мислителів сказано, що вони «бѣаху философи и творци» [50]. Слов'янський перекладач трактату Георгія Хіровська, вміщеного в Ізборнику 1073 р., називає поетичні троши, розгляду яких присвячено цей трактат, «творьчьстии образи».

«Сказати» і «створити» сприймаються як багато в чому подібні поняття. Адже бог творив словом. Тому Слово як атрибут божественного має реальну творчу могутність. Шістьма словами бог створив світ, і давньослов'янський книжник, автор «Шестидневу», мислить себе як такого, що здійснює акт, аналогічний божественному. Не випадково в передмові до «Шестидневу» Йоана, екзарха Болгарського, праця письменника порівнюється із будівництвом храму, адже світ в цілому мислиться не чим іншим, як храмом, створеним задля слави бога.

Обов'язковий етикетний мотив самопринижения, яким починає твір давньослов'янський книжник, заявляючи, що він і йому подібні «нищи есми словом і мутни умом, не имуще огня святаго духа на слажение душеполезных словес» [51], аж ніяк не є свідченням смирення. Такі формули, скоріше, покликані демонструвати благочестя автора і, тим самим, авторитетність його праці. Письменник, що принижує себе перед богом, цим самим підкреслює особисту залежність від бога, власну причетність до світу божественного, з яким його незримо пов'язує слово.

Слово осмислюється як зв'язок земного з божественним, але й певним чином загадка, в якій божественне підлягає виявленню, розшифровці. Така позиція зумовлює специфічний символіко-космологічний спосіб мислення, який визначав і вихідні гносеологічні установки в давньоруській культурі.

Феноменальний світ, явища природи, людського життя уявляються системою загадок, символів, образів, що означають певні реальності, які інакше, ніж через образи, в земному житті не можуть бути представлені. Тільки в «потойбічному» світі вони є в чистому вигляді. В земному житті про них нагадують видимі свідки світу невидимого. Весь світ сприймається як зібрання інформації, що закладена в нього богом і в принципі доступна прочитанню людиною. Але для цього слід оволодіти навиками символічного прочитання, з допомогою якого за буквальним, фактичним виявляється символічне, сокровенне, знак вічного, духовного, божественного.

Розробляється досить складна символіка чисел, кольору, дорогоцінного каменю, сузір'їв, рослин, тварин тощо, що призначалася для полегшення розгадки «книги буття», якою уявлявся весь світ давньоруської людини [52].

Сенс пізнавальної діяльності вбачається не в одержанні нових, незнаних раніше істин. Істина, єдина і всеохоплююча, вважається давно встановленою і викладеною передусім у «богонатхненних» книгах. Проблема в тому, що текст, який містить істину,— таємничий і багатозначний. Адже одкровення, згідно з Біблією, є водночас і сокровенням. Тому пошук істини, до чого спрямовується пізнання,— у витлумачен-

[50] *Срезневский И.* Материалы для словаря древнерусского языка.— Спб., 1903.— Т. 3.— С. 939.

[51] *Еремин И. П.* Литературное наследие Кирилла Туровского // ТОДРЛ.— Т. 13.— С. 415.

[52] Досить характерні зразки символічного тлумачення містить літературна спадщина Кирила Туровського.

ні тексту з тим, щоб пробитися крізь товщу таємниць, загадок, символів до прихованого за ними істинного смислу. Спрямування пізнавальної діяльності визначається поглядом крізь навколишню дійсність до світу трансцендентного, ідеальним нормам якого істина й повинна відповідати. А тому істина — зовсім не те, що відображає реальний хід земних справ; зміст її, вважалось, визначається божественним замислом. Тому, наприклад, давньоруський літописець з однаковою довірою ставиться як до дійсних, історичних фактів, так і до фантастичних, ретельно документуючи, а тим самим «історизуючи» останні. Адже істинність факту, зрештою, визначається відповідністю трансцендентній ідеї, що не підлягає законам цього земного життя.

Така позиція веде до певних наслідків, що виявляються при підході до гносеологічної проблематики.

Оскільки істина вважається давно вже сформульованою і водночас вона має трансцендентний характер, то її не можна виразити прямо й безпосередньо. Видимі зображення надприродного не є зримим уявленням його. Надприродне в принципі недоступне людському сприйняттю. Тому зображення його — це лише знак, що має «нагадуюче» значення, він покликаний нагадати людині про свій першообраз, а не продемонструвати його. Так пізнання певним чином зводиться до ототожнення нової інформації з раніше засвоєною, тобто до впізнавання. Сенс діяльності, спрямованої до пізнання трансцендентної істини, осмислюється як повторення того, що сказане в «богонатхненних книгах». Кирило Туровський спеціально підкреслює: «Мы бо слову нѣсм творци, нъ пророчьскых и апостолскых въслѣдующее глаголь» [53]. Все, що породжене власним розумом, лише відводить від істини, яку можна вилучити тільки в «святих» книгах. Характерне у зв'язку з цим протиставлення, яке проводить Кирило Туровський в «Слові на собор святих отець...», власної позиції і точки зору критикованих ним єретиків-аріанців. Якщо про себе Кирило заявляє, що «ничто же бо от своего ума сде въписаю», то Арій «си от своего ума, а не от святых книг извѣщал еси, и глаголеши, еже твое сердце умысли, а не еже бог пророком и апостолом о своемь сыну въписати новелѣ» [54].

Наступним результатом описаної раніше позиції є принципове визнання пізнавального примату загального над частковим. Загальне, а не конкретне, визначається об'єктом пізнання, метою, до якої спрямований пізнавальний процес. Проте свідомість тогочасної людини, орієнтована на сприйняття близького, конкретного й відчутного, прагне пізнати малозрозуміле трансцендентне, сакрально-піднесене загальне в єдності з «низовим» й грубо матеріальним. Найбільш загальні ідеї передаються максимально натуралістичним зображенням того конкретно-чуттєвого, що визначається матеріальним втіленням цієї ідеї. В давньоруських композиціях «Успіння» душа Марії зображується у вигляді сповитого немовляти; річка Йордан — у вигляді старця. Церква як абстрактне поняття організації передається через зображення церковної будівлі і т. д.

У зв'язку з уявленням про конкретно-чуттєве як знак загального досить гостро обговорюється в культурі Київської Русі проблема можливості людини передбачити хід подій. Різні підходи до розв'язання цієї проблеми, відображені в давньоруських пам'ятках, мають, зрештою, відбиток боротьби реалістичного, народного й християнського світорозуміння, боротьби, що становила зміст суспільного життя того часу.

З одного боку, численні розповіді про діяльність волхвів у давньоруських літописах [55] дають право зробити висновок, що серед підходів до проблеми можливості пізнання майбутнього в давньоруській культурі наявний і такий, який тяжіє до первісних, наївно-реалістичних, пантеїстичних уявлень. Майбутнє вважається рефлексією сучасного буття, яке природне і пізнаване. Визнається можливим грунтувати знання про майбутнє на астрономічному знанні й з допомогою тлумачення різних прикмет.

Альтернативна цій точка зору висловлюється Янєм Вишатичем в «Оповіді про волхвів» у Повісті временних літ. Полемізуючи з волхвами, Янь категорично заявляє: «Ніхто нічого не знає, один лише бог знає». Прагнучи остаточно девальвізувати засновану на емпірично-досвідному грунті ідею волхвів про тісний взаємозв'язок природних явищ і принципову прогнозованість подій, Янь не обмежується теоретичними міркуваннями. Він наказує вбити волхвів, пояснюючи при цьому, що якби вони дійсно володіли даром передбачення, то уникли б власної загибелі.

Охарактеризовані позиції визначають лише крайні полюси проблемного поля, в межах якого й здійснюються спроби розв'язати питання про пізнаваність закономірностей розвитку світу і можливість на цьому грунті прогнозувати майбутнє.

Характерно, що літописець не обмежується категоричним спростуванням віри в дар вищого знання й передбачення, яким начебто володіють волхви. Він наводить багато прикладів, коли волхвування збувались. Під 912 р. розповідається історія про пророкування волхвами смерті князеві Олегу від його коня. Літописець робить великі виписки з «Хроніки» Георгія Амартола про «дар пророкування», яким начебто наділені були піфагорієць Аполоній Тианський, біблійні персонажі — Валаам, Саул, Каіаф, філософи-гностики Сімон-волхв, його наступник Менандр тощо [56]. Це пояснюється як результат дії бога, який таким чином або прагне випробувати твердість і міць православної віри, здатність її протистояти «примарним чудесам», або як вияв «божої благодаті», що може зійти й на негідних людей, яких обирає бог.

Прагнення осмислити роль конкретно-чуттєвого знаку в пізнанні трансцендентної істини відображене і в спробах осмислити явища матеріального світу як чудо чи знамення. Чудо, тобто щось надприродне, пояснення якого непідвладне людині, привертає надзвичайну увагу діячів тогочасної культури. Описами різних чудес сповнено багато пам'яток давньоруської книжності. Чудо супроводжує чи не всі визначні історичні явища і вчинки видатних осіб. Воно наче засвідчує нестандартність події або безпосередню наближеність героя до світу божественного [57]. У певному розумінні весь світ уявлявся чудом, оскільки він вважався неприступним для вичерпного пізнання засобами людського розуму, адже основа природи — трансцендентний бог, що створив його. Але чудо не лише покликане служити межею, яка відділяє божественне від земного, вказуючи на обмеженість пізнавальних здатностей людини.

Чудо є моментом, що об'єднує обидва світи. Воно відбувається тут, на землі, хоча покликане потойбічними силами. Чудо — це те, що відбувається всупереч природним законам, але разом з тим сповіщає про наявність якихось вищих причин, яким воно підвладне. З допомогою чуда обидва світи здійснюють реальну комунікацію між собою. Чудо — знамення потойбічного світу. Воно засвідчує волю трансцендентного бога. Завдяки «знаменням» людина теж має певну можливість передбачати «волю божу» й покликані нею події земного буття. Не випадково така велика увага приділяється описові й поясненню «знамень» у Повісті временних літ [58]. «Знамення», пояснює літописець, бувають на «зле» або на «добре». Подекуди повідомлення про «знамення» вичерпує всю інформацію, яку вважає за потрібне повідомити літописець [59].

Способом пізнання «божественного» через опосередковуюче його конкретно-чуттєве «знамення» виступає «притча». Кли-

---

[53] *Еремин И. П.* Литературное наследие Кирилла Туровского // ТОДРЛ.— Т. 15.— С. 341.

[54] Там же.— С. 345.

[55] Див., зокрема, запис Повісті временних літ під 1071 р.

[56] *Повесть* временных лет.— Ч. 1.— С. 30—31.

[57] Києво-Печерський Патерик // Пам'ятки мови та письменства давньої України.— Т. 4.— С. 8—16, 52—53.

[58] Див. записи в Повісті временних літ, зроблені під 1028, 1065, 1092, 1102, 1110, 1113, 1115 рр.

[59] У запису, зробленому під 1028 р., повідомляється, наприклад, лише про те, що того року з'явилось на небі «знаменье змиево», яке було видно по всій землі (Повесть временных лет.— Ч. 1.— С. 101).

мент Смолятич пояснює, що є два способи пізнання трансцендентного — «благодатний» і «приточний». Перший властивий лише святим і апостолам, яким Христос безпосередньо відкрив таємниці небесного царства. «Приточний» же спосіб доступний усім іншим смертним, що реалізують його в інтелектуальній сфері, в акті «розумного» тлумачення «знамень» і «чудотворень». «Христос рекл святымъ оученикомъ и апостоломъ: вам се дано ведати тайны царствиа, а прочим, в притчах» [60],— пояснює Смолятич. У гносеологічному аспекті важливо вказати на розрізнення, яке проводять діячі давньоруської культури між «притчею», «подібністю» та «ідолом».

«Притча» виходить із принципової різниці між «прообразом» та його відображенням, хоча «енергії» прообразу реально в цьому відображенні присутні. Цим «притча» відрізняється від «образу», який характеризує момент подібності між відображенням і прообразом. Кирило Туровський, критикуючи аріян за уявлення Христа як досконалої людини, підкреслює: «Аще бо и нарицается Христа человеком, то не образом, но притчею: ни единого бо подобья имееть человек божия» [61].

«Ідолом» же вважається зображення, яке не має ніякого реального прообразу. В одній із давньоруських пам'яток, присвяченій тлумаченню п'ятикнижжя Мойсея, на запитання: «Идолъ и подобие какое имать различие?» — дається таке роз'яснення: «Идолъ оубо не бывши вещеи есть идолъ, подобие же бывъши вещеи есть подобие. Преже бо творяхоу елини образныя образы, то соуть идоли. Не соуть бо бывши вещеи подобие, но излияно или выдолото, а не писано, якоже по подобию написаны образ» [62]. У зв'язку з цим звернемо увагу на роз'яснення, яке дає літописець після повідомлення про те, що, прийнявши християнство, Володимир наказав прив'язати статую Перуна до хвоста коня, звезти його Боричевим узвозом і приставив дванадцять мужів, які били його жезлами. Робилось це, пояснює літописець, не тому, що дерево щось відчуває, а для поруганння «бісу», який в цьому образі дурив людей [63].

Зазначена позиція в розумінні можливостей людського пізнання зумовлює усвідомлення ролі чуттєвого і раціонального в процесі осягнення істини. Взагалі визнається три джерела знання — досвід (чуттєве знання), розум (знання інтелектуальне) й одкровення, проте демонструється неоднозначне ставлення до ролі відчуттів і розуму в процесі пізнавальної діяльності.

Роль відчуттів, достовірність їх свідчень, які здобуваються в досвіді, в межах, що припустимі з точки зору здорового глузду, загалом кажучи, ніким не заперечуються. Але не менш поширена впевненість у неприпустимості абсолютизації даних чуттєвого досвіду, якому не можна беззастережно довіряти. Йоан, екзарх Болгарський, говорячи в «Шестидневі» про розміри «небесних світильників», зауважує, що попри їхню уявну мізерність вони називаються «великими», тому що їх дійсний обсяг («описание») настільки значний, що світла від них достатньо, щоб освітлювати всю землю і небо. На це вказує те, що «небесні світильники» можна спостерігати з різних точок Землі. Сонце, пояснює він, «равньо вьсуду обсияет» і «знаменпя» його однакові як для тих, хто живе в Індії, так і для народів, які населяють Британію («Вретань»). А тому, висновує Йоан, не варто абсолютно довіряти нашим чуттям, зокрема даним зорових сприйняттів. Поле, оброблюване орачем, що оре волами, спостерігачеві, який стоїть на високій горі, може бути схожим на мурашник, так само маленькими здаються острови й кораблі на морі, якщо дивитись на них з височини вартової вежі.

Але справа не обмежується сказаним. Оскільки речі можна ділити на чуттєві і «невидимі», то допускається наявність поряд з відчуттєвими сприйняттями, які реєструють речові властивості, відчуттів, що сприймають невидимі предмети трансцендентного світу.

В основі такого розподілу лежить двояке ставлення до плоті людської, яка не лише заперечується, принижується в своїй ролі щодо духовного начала. З іншого боку, допускається воскресіння плоті. Зло — не стільки в самій плоті, як в «зіпсованості» її, викликаній гріхопадінням. Тому остаточною метою можна вважати не просто звільнення душі від плоті, а звільнення плоті від гріховності, одуховлення її. Відповідно до такого розуміння плоті в християнській догматиці в сфері гносеології допускається розрізнення відчуттєвого досвіду «гріховної» плоті і відчуттєвого досвіду «одуховленої» плоті. Абсолютизація цього, другого, типу досвіду характерна для чернечо-аскетичної традиції, яка акцентує увагу на можливість в одкровенні чуттєвого сприйняття трансцендентної істини. Про таку тенденцію в давньоруській культурі свідчать вже згадані спроби принизити й заперечити позитивне значення книжного знання. Проте ще раз підкреслимо, що ця тенденція не була домінуючою.

Для переважної більшості давньоруських книжників віра й розум не сприймаються як начала, що взаємозаперечують одне одного. Для них залучення до віри було водночас залученням до інтелектуальної культури тогочасного цивілізованого світу. Акт запровадження християнства,— що зумовлювалось згаданою у Вступі специфікою соціально-культурного життя Київської Русі,— сприймається ними, скоріше, не як результат ірраціонального «божого натхнення», а як акт «остроумия», як розумна, передусім політична, акція. Саме так розцінює її Іларіон, який, звертаючись до Володимира Святославовича, підкреслює: «Ты же, о блаженьче, ...токмо от благааго съмысла и остроуміа разумѣвъ, яко есть богъ единъ творець» [64]. Вірувати в єдиного бога, за Іларіоном,— не просто свята справа, а й розумна. Святість і розум для нього майже тотожні. Віра в те, що не підвладне грубому чуттєвому сприйняттю, сприймається як особливо високий ступінь розуму. Іларіон, звеличуючи Володимира, запитує його: «Како въселися въ тя разумъ, выше разума земленыихъ мудрець, еже невидимаго възлюбити и о небесныихъ подвигнутися?» [65]

Тут Іларіон виступає типовим представником, а в певному розумінні — фундатором тенденції до інтелектуалізму, яка переважає в підході до проблем пізнання діячів культури Київської Русі. Цю тенденцію репрезентують творчість митрополита Никифора — автора послання до Володимира Мономаха, творіння самого Володимира Мономаха, Климента Смолятича, Кирила Туровського, автора «Моління Даниїла Заточника» й інших. Характерним для представників цієї тенденції є утвердження вирішальної ролі розуму, який, спираючись на свідчення чуттєвого досвіду, виявляється здатним до осягнення істини.

Климент Смолятич твердить, що головна мета пізнання — осягнення слави і величі бога — можлива через дослідження речей природи. Необхідно, підкреслює він, з допомогою розуму «расматряти... и разумети, яко вся состоатся и съдержатся и поспеваются силою божею...» При цьому стверджується, що душа в процесі пізнання спирається не лише на розум, а й на свідчення відчуттєвого досвіду. Витлумачуючи євангельську притчу про самарянку, він пише: «Что ми самарянынею, яко аще свята есть, или 5-ю мужи ея, или 6-мь...?... самаряныни есть душа, а 5-ть муж ея 5 чувьств, а шесты мужь ея — оум» [66].

Розум і відчуття як різні здатності душі зіставляються й у посланні Никифора Володимирові Мономаху. При цьому пріоритет віддається розумові — «словесній» силі душі. Завдяки цій силі, роз'яснює Никифор, ми виділяємося серед усього живого світу, розуміємо небо і весь світ ство-

---

[60] *Смолятич Климент.* Послание пресвитеру Фоме // *Никольский Н. К.* О литературных трудах митрополита Климента Смолятича, писателя XII века.— Спб., 1892.— С. 124.

[61] ТОДРЛ.— Т. 12.— С. 342.

[62] Книга нарицаемыя Каафь, сирѣчь съборникъ понеже соуть мнози толкове събрани в ия от святыхъ книгъ, первое начало положено от толковыѣ Палеѣ // Известия отделения русского языка и словесности Ак. Наук, 1897; Т. 2.— Кн. 4.— С. 905.

[63] *Повесть* временных лет.— Ч. 1.— С. 80.

[63] *Молдован А. М.* «Слово о законе и благодати» Илариона.— Киев, 1984.— С. 95.

[65] Там же.— С. 94.

[66] *Никольский Н. К.* О литературных трудах митрополита Климента Смолятича, писателя XII века.— С. 127.

рених речей. Що ж до п'яти відчуттів — «очей», слуху, нюху, «вкушення» і дотику,— то вони лише «слуги» душі, яким можна довіряти, тільки перевіряючи їх з допомогою розуму. Аналогічний погляд проводиться і в «Шестидневі» Йоана, екзарха Болгарського, де розум проголошується «князем і царем» щодо інших здатностей душі. Конкретизуючи це загальне положення, Йоан виділяє дві розумові здібності — «розум» і «розмисел». «Розум» безпосередньо пов'язаний із свідченнями чуттів, він оперує ними і, по суті, є образним мисленням. «Розмисел» же — особлива сила душі, завдяки якій ставляться й обмірковуються різні питання.

Близьким до цього є виділення двох функцій розуму, яке здійснюється в «Толковій Палеї» — давньоруській пам'ятці, що виникла, здогадно, в XIII ст. Розум передусім збирає і аналізує всі враження, що надходять до нього від органів відчуттів, він «приемлет» «сълышание и обаяние... еже очима виде», оцінюючи сприйняте [67]. По-друге, він є суддею і упорядником усіх бажань і пристрастей, «помышлений», що народжуються в «серці».

Давньоруській культурі притаманний своєрідний синтез естетичного і раціонального, на підставі чого обгрунтовується ідеал «краси мисленого», який чи не з більшою силою проголошується автором «Моління Данїіла Заточника». Ця пам'ятка давньоруської культури від початку свого є гімном, що співається розумові як вищій цінності серед людських чеснот. «Вострубим убо, братие, аки в златокованную трубу, въ разумъ ума своего и начнемъ бити в серебряныя органы во извѣстие мудрости, и ударимъ в бубны ума своего, поюще в богодохновенныя свирѣли, да восплачются в нас душеполезныя помыслы...» [68],— так починає своє послання Данїіл Заточник. Розум, з його погляду, є цінність вище багатства, воїнської відваги й влади. Багатій «бесмысленъ», «яко паволочито (шовкове.— *В. Г.*) изголовие, соломы наткано», той, хто в «словесѣх крѣпок», вище за хороброго в бою, адже з допомогою розуму «збира и храбрыя и совокупляи смысленыя» и, зрештою, «луче единъ смысленъ, паче десяти владѣющих грады властелин без ума» [69].

Акцент, що робиться на ролі розуму в провідній гносеологічній тенденції в культурі Київської Русі, певним чином відображається в давньоруському живописі. Витвори образотворчого мистецтва тієї пори розраховані були не лише на споглядання, а й на «прочитання» їх глядачем. Вони адресуються не тільки чуттям, а й розуму, передбачаючи акт інтелектуальної діяльності, спрямованої на осягнення надчуттєвого, трансцендентного смислу, який проглядає крізь художні образи, що сприймаються під час споглядання живописного твору. З цим, зокрема, пов'язано особливості перспективної системи давньоруського живопису: «розгорнуте» зображення, диспропорція, «обернена перспектива» тощо.

Характерно, що відступи від лінійної перспективи, яка є нормою живопису Нового часу, не однаково виявляються в різних фрагментах давньоруської картини. Більше вони притаманні семантично найважливішим компонентам зображення, через які розум і повинен був «читати» сокровенний смисл зображуваного. Другорядні ж компоненти живописної композиції, які адресувались безпосередньому сприйняттю, будувались, як правило, з дотриманням принципу лінійної перспективи.

Ілюстрацією сказаному можуть служити хоча б зразки монументального живопису XI ст. у Софійському соборі в Києві. Відповідно до особливих семантичних законів, згідно з якими створювались найзначиміші компоненти композиції, зображення головних персонажів у розписах Софії Київської завжди виконано так, що обличчям вони обернуті до глядачів. У вівтарі собору в мозаїчному зображенні «Євхаристії» фігури апостолів, які звернуті до Христа, розташовані так, що передбачають

[67] *Палея* Толковая, по списку, сделанному в г. Коломия в 1406 г.— М., 1892.— Вып. 1.— Стб. 181, 182.

[68] *Послание* Даниила Заточенаго к великому князю Ярославу Всеволодовичю // Древняя русская литература. Хрестоматия.— М., 1980.— С. 95.

[69] Там же.— С. 96.

профільне зображення облич. І все ж вони на картині представлені обличчям, що звернене до глядачів. У зображенні в парусі собору євангеліста Марка книга, яку він пише, теж, всупереч законам лінійної перспективи, повернута до глядачів.

На фресковій композиції «Зішестя до пекла» (північна стіна головного трансепту) зображення Христа на задньому плані розмірами своїми перевищує постаті переднього плану. На південній стіні головного трансепту в центрі фрескової композиції «Відіслання учнів на проповідь» фронтальне зображення Христа передбачало розташування постатей апостолів оберненими спиною до глядачів. Але, відповідно до канону, живописець зобразив їх двома урочистими рядами по обидва боки композиційного центру фрески.

Характеризуючи осмислення ролі розуму в давньоруській культурі, треба вказати на притаманне їй прагнення до усвідомлення органічного зв'язку інтелектуальних, пізнавальних зусиль з потребами реальної життєдіяльності людини. Цей зв'язок проступає через розуміння «мудрості» в тому значенні, в якому це слово вживається у давньоруській культурі. В основі його — прадавні уявлення східних слов'ян про мудрість як синкретичну форму досвіду особистості.

Передусім поняття мудрості включає уявлення про єдине, узагальнене знання, яке інтегрує всю інформацію про світ. Таке розуміння опосередковано містить «Повість временних літ», автор якої говорить про єдине знання «о бытьи всего мира, и о первемь человеце, и яже суть была по немъ и по потопе, и о смешеньи языкъ, аще кто колико лет былъ, звездное хожденье и число, землену меру и всеку мудрость» [70]. Але мудрість — це не лише інтеграція знань. Їй відводиться досить вагома роль в сфері, що опосередковує співвідношення трансцендентного, «божественного» світу з світом земним, забезпечуючи зв'язок між ними. Характерно, що образ Премудрості — Софії в тогочасній культурі поступово зближується з образом Богоматері, яка мислиться не лише пасивним, сприймаючим лоном, «дзеркалом слави божої», а й як активне, творче начало. Богоматір відносно земного світу виступає будівницею дому, захисницею граду земного перед богом. І в біблійній символіці дім, місто і церква виступають уособленням обжитого, упорядкованого, гармонійного світу, що відгороджується від безмежних просторів Хаосу [71]. Отже, мудрість — це розум, який впорядковує світ природи й світ людського життя.

Щодо людини мудрість виявляється через гармонію «розумного» й «пристрасного» начал, які у ній безперестанно «борються». Аналізуючи цю боротьбу «розумного» і «пристрасного» як доброго і злого начал, митрополит Никифор пояснює, що вони надзвичайно міцно пов'язані в людині: «Неразлучена до суть злаа от благых, но смешены суть злобы с добродетелми, яко же и плевел в пшеници. И того ради подобаеть нам внимати,— висновує Никифор,— да не злобу в добродетелии место примем» [72].

Отже, знання людської природи — не самомета. Воно необхідне як запорука, основа доброчинності, моральності людини, як начало, що гармонізує «словесне», «яросне» і «бажане» — три «сили», з яких, згідно з Никифором, складається душа людини.

Якщо «словесне» — розум, «яросне» — стихійні пристрасті людини, то «бажане» — воля, прагнення до чогось, що виступає опосередковуючою ланкою, яка пов'язує перші два начала. Причому мудрість передбачає не просто сполучення розуму з моральними діяннями, а й їхню взаємозалежність. Для морального діяння необхідне знання природи людської. Але самого знання не досить. Треба «по правде принять словесное», оскільки розум людський може спрямовуватись як на добре, так і на зле. Не тільки мораль треба пояснити розумом, а й розум має спира-

[70] *Повесть* временных лет.— Ч. 1.— С. 66.

[71] *Аверинцев С. С.* К уяснению смысла надписи над конхой центральной апсиды Софии Киевской // Древнерусское исскуство. Художественная культура домонгольской Руси.— М., 1972.— С. 25—49.

[72] *Послание* Никифора, митрополита Киевского, к великому князю Володимеру, сыну Всеволожю, сына Ярославля // Русские достопамятности.— М., 1815.— С. 64.

тись на вимоги моралі. Тому запорукою мудрості людини є, по-перше, розвиток її власних розумових здібностей, збагачення знань шляхом навчання. Розум людини розвивається відповідно до розвитку самої людини. «Пчела», посилаючись на авторитет піфагорейців, зазначає вікові зміни розуму — дитинство, юність, зрілість й старість, вказуючи, що зі зміною віку людини її розум розвивається, досягає зрілості й зістарується. Тут же підкреслюється, що передумовою розвитку розуму є усвідомлення власної неосвіченості: «начало разуму — разуменье невежьства своего», зазначається, що розум без навчання слабне.

По-друге, саме по собі навчання не сприймається як самомета. Важливим вважається не знання як таке, а здатність людини втілювати в життя істинні настанови, одержані під час навчання. Тому передусім важливо ретельно обирати вчителів, що здатні навчити на добро, а не на зло. Автор «Слова некоего христолюбца, ревнителя по правой вере»,— пам'ятки другої половини XI ст., витлумачуючи біблійний символ: «И сам господь рече: «мнози пастоуси погоубиша виноградъ мой»,— пояснює: «Пастоуси суть оучители,— попове,— а виноградъ — вѣра,— а соущее въ виноградѣ — въ вѣрѣ человѣци. Человѣци въ вѣрѣ погибають лихыми учители, безоумными невѣглась» [73].

Вважається не менш істотним, щоб і ті, хто вчить, і ті, кого навчають, сприйнявши «слово істини», слідували йому в житті. Показово, що в апокрифі «Ходіння богородиці по муках» серед мешканців пекла називають і тих, хто читав «святі книги», навчав по них людей, але сам не жив за їх правилами [74].

По-третє, в співвіднесенні «істинного» слова й «доброго» діла при всій повазі до першого пріоритет віддається другому. В «Пчеле» з посиланням на авторитет Йоана Богослова підкреслюється: «Негласно дѣло лучи есть, нежели слово несвершено. Уча учи нравомъ, а не словомъ, иже словомъ мудръ, а дела его несвершена, то хром есть, а иже языкъ доброглаголивъ имѣеть, а душа его непоставъна и ненаказана, то неприятень есть, но то правыи, еже малы о добродѣяньи глаголеть, а добродѣянья добрѣ являеть и прилагаеть вѣру к своему учению житьям своимъ...» [75]

Вказане прагнення до поєднання знань з життєдіяльністю, яке притаманне розумінню «мудрості», позначилось і на змісті, що вкладався у поняття «філософії» як любомудрості.

Передусім філософія мислилась неорозривною із книжним знанням. Філософ, в тому розумінні, в якому цей термін функціонує в давньоруській культурі,— це вчений, книжник, граматик, освічена людина, що добре розуміється в книгах. У «Житії» Феодосія Печерського автор його Нестор протиставляє «премудрих философъ» тому, хто «грубъ і «невѣжда» [76]. Навчатись філософії — це значить насамперед подібно до бджоли збирати звідусіль книжну премудрість. Такий образ, зокрема, містить перекладна пам'ятка XI ст. «Житіє Феодосія Студійського». Уподібнення того, хто навчається філософії, до бджоли, що збирає «сладость словесную», містить і «Моління» Даниїла Заточника. Отже, філософ — це передусім книжник. Про Климента Смолятича літописець говорить: «и бысть книжникъ и философ так, якоже в Русской земли не бяшеть» [77]. Тут же, вихваляючи князя Володимира Васильовича Волинського, літописець знову підкреслює: «бысть книжникъ великъ и философъ, якого же не бысть во всеи земли и ни по немь не боудеть» [78]. І все ж, як бачимо, термін «філософ» вживається не замість слова «книжник», а поряд з ним. Ці терміни сприймаються в давньоруській культурі як щільно пов'язані, але не тотожні.

Будь-який філософ — обов'язково книжник, але не всякий книжник гідний звання «філософ». Мабуть, філософом вважається не просто той, хто лише має знання, а хто вміє використовувати їх. Філософ — це вчитель, який здатний повідомити, передати вічну істину іншим. Саме тому літописець називає в «Сказанні про перекладання книг на слов'янську мову», включеному під 878 р. до «Повісті временних літ», «искусними философами» Кирила і Мефодія, а в розповіді про вибір релігії Володимиром — именує філософом того грека, який викладав Володимирові основи православного віровчення. У Никонівському літопису під 990 р. розповідається, що Володимир надіслав до волзьких болгар «філософа, нарицаемаго Марка Македонянина», для проповіді християнського віровчення. «Філософ же иде на болгары, и много глаголав им слово божие». В результаті «того лета придоша из болгар к Володимеру в Киев четыре князи, и просветишася божественым крещеннем...» [79]

Філософом вважався також той, хто виявляв здатність, спираючись на знання, робити відповідні висновки щодо необхідної лінії поведінки, своєї чи інших. Згідно з літописом, князь Рюрик (XII ст.) «философьствоваше», коли приміряв свою поведінку до вчинків «ціломудреного Йосифа», чеснот Мойсея, смиреності Давида і правовір'я царя Костянтина [80]. В апокрифу «Сказание о премудрости царя Соломона и о южной царице и о философах» також натрапляємо на термін «філософствувати» в аналогічному значенні: «Прославися же царь Соломонъ своєю мудростию по всему свѣту... И тогда царь Соломонъ по многим землям царствовал со слугами своими, философствуя пред цари и царицами многими» [81]. Філософія, отже, мислилась як знання і повчання на основі знання. Вона тлумачиться не просто як абстрактне теоретизування, а й як практична мораль.

Такому розумінню філософії відповідають й ті визначення її, що функціонують у культурі Київської Русі. Одне з них містилось у «Діалектиці» Йоана Дамаскіна. «Філософія,— згідно з визначенням Дамаскіна,— є пізнання сутнього, оскільки воно сутнє, тобто пізнання природи сутнього. І ще: філософія є пізнання речей божественних і людських, тобто видимих і невидимих. Далі, філософія є уподобленням богові... Філософія є мистецтво мистецтв і наука наук, оскільки філософія є початок всякого мистецтва... Далі, філософія є любов до мудрості: істинна ж мудрість є бог. А тому любов до бога є істинна філософія» [82]. В цілому наведене визначення, витримане в дусі неоплатонізму в його християнській інтерпретації, було надзвичайно поширене в середньовічній культурі. Для нас важливо зазначити, що всі шість визначень філософії, які інтегровано відтворює Йоан Дамаскін, дають змогу тлумачити її як єдність знання й моральної програми поведінки, не обмежуючи філософствування лише абстрактним теоретизуванням.

У зв'язку з цим наведемо ще одне визначення філософії, яке містило складене Климентом Охридським «Пространне житіє Константина-Кирила Філософа»,— твір, популярний у Київській Русі. В ньому Кирилові приписується таке визначення філософії: «Божиимь и человечьскыим вещемь разоумъ, елико може человекъ приближити се бозѣ, якоже дѣтелію оучить человека, по образѣ и по подобію быти сътворившомоу и» [83]. Як бачимо, в цілому це визначення аналогічне тому, яке дає Дамаскін. Його генетичні корені сягають античної філософської традиції — через неоплатонізм до філософії Платона і стоїків. Доречно вказати на нюанс, який видається надто показовим. Згідно з Кирилом, філософія вчить людину як «дѣтелію», тобто з допомогою «діл» людина може уподібнюватись богові. Саме цей, якщо можна так сказати, «діяльнісний» аспект в розумінні філософії, який не сприймає абстрактного теоретизування поза завданням обгрунтувати реальну діяльність, ду-

[73] *Аничков Е. В.* Язычество и древняя Русь.— Спб., 1914.— С. 375.

[74] Ложные и отреченные книги русской старины.— С. 121.

[75] *Книгы* бчелы. Ръчи и мудрости от евангелия и от апостола и от святых мужь и разумъ внѣшних философъ // Древняя русская литература. Хрестоматия.— М., 1980.— С. 69.

[76] *Пам'ятки* мови та письменства давньої України.— Т. 4.— С. 22.

[77] *Летопись* по Ипатьевскому списку.— Спб., 1871.— С. 241.

[78] Там же.— С. 601.

[79] Цит. за *Повесть* временных лет.— Ч. 2.— С. 345.

[80] *Срезневский И. И.* Материалы для словаря древнерусского языка по письменным памятникам.— Спб., 1903.— Т. 3.— Вып. 3.— С. 1355.

[81] *Ложные* и отреченные книги русской старины.— С. 61.

[82] *Антология* мировой философии.— М., 1969.— Т. 1.— С. 622.

[83] *Охридски Климент.* Събрани съчинения.— София, 1973.— Ч. 3.— С. 91.

же характерний для філософського мислення в Київській Русі.

Він визначає чи не найтиповішу особливість загальної гносеологічної позиції діячів давньоруської культури. Принагідно зазначити, що в давньоруських пам'ятках іноді терміни «філософія», «філософ» вживаються для характеристики представників античної філософії: «Аз бо не во Афинех ростох, ни от философ научихся» [84]. З цим пов'язане негативне ставлення до «філософії», яке спостерігається в окремих письмових пам'ятках — «Києво-Печерському Патерику», «Синайському Патерику» тощо. «Філософ» — це і вище наукове звання, що присуджувалось як титул у візантійських учбових закладах. Такого титулу, мабуть, було удостоєно Кирила в період його навчання у Константинополі.

4. Людина й історія

Прогрес суспільного виробництва й відповідні зміни в системі виробничих відносин, що відбуваються в умовах становлення феодалізму, викликають принципові зрушення в самосвідомості людини. Вона поступово звільняється від погляду на себе як на «річ» серед інших «речей» природи, своєю сутністю вона вважає вже не тільки тіло. Людина відкриває власну духовну суть і саме на духовність переносить центр уваги в ході осмислення своєї сутності. Це відповідно змінює ставлення до природи й осмислення людиною свого місця у світі. Людина вже не дивиться на себе як частину природного космосу. В певному розумінні вона себе не мислить просто «вінцем» природи. В світогляді, що розвивається в давньоруській літературі, переважаючим стає погляд на людину як на господаря природи, що не лише завершує природні витвори, а стоїть над природним космосом, який створено згідно з «божественним замислом» для послуг людини. Такий специфічний антропоцентризм зумовлює й ставлення до світу в цілому. Проблема світу як космосу втрачає значення. Увага діячів давньоруської культури зосереджується на людині як основі світу й певним чином моделі Всесвіту. «Створив бог людину,— пише Йоан Дамаскін,— як певний другий світ: малий у великому» [85]. Людині відводиться роль центральної ланки, що забезпечує комунікацію між богом і створеним ним світом.

Бог прославляється людськими ділами. «И кто не удивится, възлюблении, яко богу прославитися нашими делесы?» — говорить Феодосій Печерський у «Слові про терпіння і любов». Але й бог створив земний світ, прикрасивши його на славу людині. Людина, суть її, її історичне покликання й доля владно стають у центр проблем, що хвилюють діячів давньоруської культури.

Однією із суперечностей епохи, що позначається й на розв'язанні щойно названих проблем, була суперечність між слабо розвиненою економікою феодальних земель й ідейним прагненням людини охопити весь світ. Світ громадянина давньоруської держави за умов ведення натурального господарства був дещо обмежений, як і в попередній період. Він все ще, як правило, кінчається за околицею села чи міста. Та ця замкненість вже не така абсолютна. За межами рідного села чи міста, хай майже невідомий, але пов'язаний з ним, лежав великий світ. Індивід вже не може усвідомити власну безпосередню пов'язаність зі світом в цілому. У нього пробуджуються потяг до зв'язку з великим світом, відчуття обмеженості, вузькості масштабів свого життя. Це зумовлює появу передчуття можливості іншого, більш вільного життя. Людина починає усвідомлювати, що вона — часткове здійснення неозорого покликання людства. Свою дійсну сутність вона шукає в духовності. На цьому грунті й з'ясовується співвідношення тіла й душі в людині. Тіло як «природна» сутність єднає людину з усією природою. Ця ідея в апокрифі «Сказание, како сотвори богъ Адама» передається максимально натуралістично: створюючи «першу людину», бог «вземъ земли горсть от осьми частей: 1) отъ земли — тѣло, 2) отъ камени — кости, 3) отъ моря — кровь, 4) отъ солнца — очи, 5) отъ облака — мысли, 6) отъ свѣта — свѣтъ, 7) отъ вѣтра — дыхание, 8) отъ огня — оттепла (теплоту.— *Авт.*)» [86].

Аналогічний погляд відображено й у філософсько-теологічній літературі. Йоан Дамаскін твердить, що людина, як і будь-яке природне тіло, складається з чотирьох стихій. У людському організмі цим стихіям відповідають чотири рідини: землі — «чорна жовч», воді — «глен» (флегма), повітрю — кров, вогню — «жовта кручина» (жовта жовч). Руйнуючись, тіло віддає природі стихії, з яких воно складалось, а душа, пояснює Йоан Дамаскін, «є сутність жива, що не розкладається, безтілесна, природою своєю незрима для тілесних очей, безсмертна, наділена розумом й умом, така, що не має фігури» [87].

Оскільки душа є «сутність жива», то її має не лише людина, а й усе живе. Саме через це у «Шестидневі» Йоана, екзарха Болгарського, роз'яснюється принципова різниця між душею людською і «скотьей» душею. Остання — це власне кров, що є нічим іншим, як тілесною стихією. Такий погляд досить поширений у пам'ятках тогочасної культури. В «Книге, нарицаемой Каафъ», на запитання: «Что ради отрицает кровиядение?» — дається відповідь, що виходить із щойно названого погляду: «Того ради да быша душа не яли. Еже бо есть человекоу душа, тоже безъсловеснымъ — кровь» [88]. У «Толковій Палеї» роз'яснюється, що «скотья» душа — це «кров», яка утворюється «від землі і від води». Тим самим вона має таке ж походження, як і вся «плоть».

Душа ж людини — нематеріальна, оскільки їй властива «державна сила» — ум. Ум не тільки володар душі, а й «цар» почуттів, тому він пов'язує воєдино душу й тіло. Душа людини, яка, на відміну від природної плоті, створена «вздухновенною благодаттю», управляє тілом, «наче князь державою», пояснює Никифор. Локалізуючи місце розташування душі в голові людини, він пише: «Та убо душа седить в главе, ум имущи яко же светлое око в себе, и исполняющи все тело силою своєю» [89]. Слугами душі є органи відчуття, що забезпечують зв'язок душі з плоттю. Ці дві субстанції поєднуються у тілі людини «божіїм промислом».

Чимало зусиль у вітчизняній культурі того часу докладається до того, щоб якщо не зняти, то принаймні раціонально пояснити дуалізм двох субстанцій в людині і тим самим пом'якшити їхню від початку постульовану взаємовиключаючу протилежність. Плоть,— роз'яснюється в «Діоптрії»,— не лише вмістилище душі, а й умова її існування. Але сутність людини, її «аз» визначає тільки душа: «Но убо воистину человек душа глаголется». Якщо плотське характеризує «зовнішнє» в людині, то душа — «внутрішню» суть її. А тому «...по внутреннему бо человеку аз паче есмь» [90].

Проте «зовнішнє» в людині не індиферентне щодо «внутрішнього». Часто у пам'ятках давньоруської культури «крепость тела» й «краса» тілесна розглядаються як свідчення й «душевної» досконалості людини. Цей мотив знаходить неоднозначну інтерпретацію в різних творах, які виражають певні ідейні тенденції в суспільній думці Київської Русі. Якщо тут досить поширений погляд, що тяжіє до прадавніх народних уявлень, згідно з якими тілесна досконалість сприймалась як достатнє саме по собі свідчення досконалості людини як такої, то поряд з ним є й інакше тлумачення проблеми. Досконала, «красна» плоть розглядається як негативне тло, на якому ще більш наочно виявляється велич душі, що переборює «спокуси» плоті. Цей мотив досить відчутний у багатьох оповідях «Києво-Печерського Патерика». Зокрема, характерне щодо цього «Слово о преподобном Моисеи Угрине», який був «крѣпокъ тѣлом и красенъ лицемъ», що й стало причиною поне-

---

[84] *Моление* Даниила Заточника // Древняя русская литература. Хрестоматия.— С. 96.

[85] *Антология* мировой философии.— Т. 1.— С. 625.

[86] *Древняя* русская литература. Хрестоматия.— С. 54.

[87] *Антология* мировой философии.— Т. 1.— С. 625—626.

[88] *Известия* отд. рус. яз. и словесности АН, 1897.— Т. 2.— Кн. 4.— С. 893.

[89] *Русские* достопамятности..— М., 1815.— С. 67.

[90] Цит. за: *Соколов М. В.* Психологические воззрения в Древней Руси // Очерки по истории русской психологии.— М., 1957.— С. 45.

вірянь його. Мойсей мужньо поборов численні «плотські» спокуси, продемонструвавши тим самим свою душевну досконалість [91]. За Й. Дамаскіним, душа, поєднавшись із тілом, стає невіддільною від його властивостей — росту, розмноження, відчуттів тощо. Тільки поєднання з тілом, підкреслює «Шестиднев» Йоана, екзарха Болгарського, робить душу реальністю, лише через тілесні органи сприйняття підіймаються до розуму, поставляючи матеріал для діяльності душі. В процесі взаємодії духовного і плотського виявляється сила не лише плоті, а й душі — такий висновок робить в «Притчі про людську душу й тіло» Кирило Туровський. Ще далі йде упорядник Ізборника 1073 р., включивши до його складу статтю, де стверджується, що душа й плоть — це дві субстанції, від яких походить людина, але в людині вони перебувають в органічній єдності. Душа одуховлює тіло, тіло «отягощає» душу, передаючи їй плотські «пристрасті» й «хворі».

У зв'язку з аналізом спроб виявити спільне й різне між матеріальною і духовною субстанціями людини важливо мати на увазі неоднакове семантичне значення у давньоруській писемності термінів «тіло» і «плоть». Ізборник 1073 р., «Шестиднев» і деякі інші пам'ятки вживають термін «тіло» у протиставленні не «душі», а «духу», в той час як термін «плоть» розглядається в опозиції «душі». Якщо плоть і душа комплектують тіло, то дух виявляється силою, автономною щодо тіла. Тіло — це одушевлена плоть, душа, отже, є складовою тіла, вона втілена в нього з допомогою плоті. Протилежністю душі вважається не «тіло», а «плоть». Усі притаманні людині вади пов'язуються не з «тілом», а з «плоттю» [92].

Досить складною для тогочасної людини видається проблема співвідношення духовного й «плотського» в людині в «потойбічному», «посмертному» її існуванні. Згідно з християнським віровченням, людина, власне, не вмирає, а «засинає», щоб «прокинутися» у час «страшного суду». Відображення такої ідеї можна знайти в «Слові про закон і благодать», у якому Іларіон, звертаючись до Володимира, промовляє: «Въстани, о честнаа главо, отъ гроба твоего, въстани, отряси сонъ! Нѣси бо оумерлъ, нъ спиши, до обьшааго всѣмъ въстаніа» [93].

Але всупереч цій ідеї в тогочасній літературі досить поширені описи про «загробне» життя «душ» померлих, яке вони ведуть відразу після смерті людини, не чекаючи настання «страшного суду». Поширені твори, які присвячені «видінням» душі, що, відділившись від тіла, мандрує в «потойбічному» світі, а потім, повертаючись у свою «плотську» оболонку, повідомляє про бачене. Характерно, що в цих «видіннях» переважали розповіді про фізичні насолоди або страждання душ померлих, які випадають на їхню долю в раю чи пеклі.

Але як же душа, яка, згідно з догмою, до «страшного суду» розлучена з плоттю, може мандрувати, дивитися, навіть співати, відчувати радість, насолоду чи біль? Це питання, як правило, не хвилює діячів тогочасної культури. В них ще досить сильні прадавні уявлення, згідно з якими душа вважалась чимось матеріальним, конкретно-чуттєвим. (У народній творчості це відобразилось в досить виразному мотиві «зовнішньої душі», яку треба зберігати в якомусь безпечному місці, щоб не знешкодити або не розламати її — казки про Кащея-Безсмертного і т. п.)

Спроби подолати цю трудність містить здебільшого перекладна література. Але й тут пропоновані теоретичні розв'язання проблеми не здаються достатньо переконливими. До цієї проблеми звертається, зокрема, «Діоптра» Філіпа Пустинника. Відзначаючи, що «неудобь постижно» уявить собі, як душа, позбавлена плоті, може в раю співати, славословлячи бога, адже не може музикант грати без інструмента (не можна «гусльнику, не сущем гуслем, мусикию показати»), автор змушений визнати райський «спів» актом символічним.

[91] *Пам'ятки* мови та письменства давньої України.— Т. 4.— С. 142—149.

[92] *Колесов В. В.* Лексическое варьирование в Изборнике 1073 года и древнерусский литературный язык // Изборник Святослава 1073 года.— М., 1977.— С. 116—118.

[93] *Молдован А. М.* «Слово о законе и благодати» Илариона.— С. 98.

«Там» немає потреби, пояснює Філіп, вимовляти слова, їх заміняє думка — «внутрішнє слово», з допомогою якого можна «співати» без плоті.

Як бачимо, спроби розв'язати проблему єдності душі й тіла виявились так до кінця й не реалізованими, оскільки непорушною лишалась вихідна опозиція духовного й тілесного, матеріального начал в людині.

Опозиція душі і тіла — не єдина проблема, що зумовлює суперечливий підхід до людини, притаманний давньоруській культурі. Не менш складним для діячів тієї культури виявляється поєднання індивідуально-особистісного і колективного, «соборного» начал, притаманних людині. З одного боку, відносно бога людина мислилася як індивід, персона, що особисто відповідає за вчинене протягом життя. Але цей принцип персоналізму суперечливо поєднується з принципом ієрархізму та корпоративності, з огляду на який осмислюються місце і роль людини в суспільному житті.

Цей другий принцип дає змогу говорити про приглушеність інтересу до індивідуально-особистісного в людині як одну з характерних особливостей тогочасної культури. Можна навіть вказати на переважання колективного, «соборного» начала в підході до зображення особистості в творах діячів Київської Русі. Пам'ятки давньоруської культури, що зображають події вітчизняної історії, позбавлені достатнього відтворення індивідуальності персонажів цієї історії. І справа, звичайно, не в тому, що реальна вітчизняна історія не знала яскравих індивідуальностей, сильних характерів. Просто це питання не цікавило тих, хто доніс до нас свідчення про свою епоху. Кожна людина повинна була посідати чітко визначене їй місце в соціальній структурі і діяти відповідно до канонізованого «сценарію». Адже будь-який вчинок, зрештою, мав служити лише виразом певного смислу, який він покликаний символізувати. Відступи ж від прийнятої «знакової системи» втрачають в очах сучасників історичне значення і виносяться ними «за дужки» при характеристиці людини й оцінці її місця і ролі в житті суспільства. Належне наче зливається із сутнісним у людині. Сутнісному приписують риси, які його повинні були б характеризувати.

Сказане не означає абсолютної байдужості тогочасної культури до індивідуального начала при зображенні людини. Якщо особистісне, індивідуальне втрачає певне значення при погляді на людину з огляду на її місце й роль в суспільному житті, то саме цьому індивідуальному надається першорядного значення при розгляді співвідношення людини з божественним, з яким вона пов'язана принципом особистої відповідальності за все, що вчинене нею. Давньоруські діячі усвідомлюють багатоманітність індивідуальних виявів в людині, її зовнішності, поведінці, долі. Щире захоплення і здивування у Володимира Мономаха викликає безмежна різнобарвність людських облич. «И сему чюду дивуемъся,— пише він,— како от персти создавъ человѣка, како образи розноличнии в человечьскихъ лицих,— аще и весь миръ совокупить, не вси въ один образ, но кый же своимъ лиць образом...» [94]

Досить поширеним у тогочасній культурі є мотив безпосередньої відповідальності людини після смерті за вчинене. Якщо церковна іконографія знала лише «страшний суд» в «кінці світу», то в писемних пам'ятках наче заповнюється часова лакуна між смертю людини і настанням «страшного суду». Створюється поряд з «великою» есхатологією «мала» есхатологія, яка розробляє тему суду індивідуального, якому піддається особистість відразу ж після смерті. Тим самим центр уваги зосереджується не на загальній долі людства, а на житті й відповідальності індивіда за вчинене ним, що чекає його відразу ж після смерті [95].

Але це не заперечує раніше вказаної тенденції до типізації людини, образу її в тогочасній культурі. Ані індивідуальні особливості зовнішності, ні прагнення й вчинки людини не розцінюються як результат її спонтанного вияву. Причини й основи людської діяльності виносяться за межі індивіда, вони, зрештою, не від

[94] *Повесть* временных лет.— Ч. 1.— С. 156.

[95] *Гуревич А. Я.* Проблемы средневековой народной культуры.— М., 1981.— С. 198—200.

нього залежать, не ним визначаються. Навіть в індивідуальному інтерес привертає не неповторність його, а той загальнозначимий «лик», що просвічує крізь цю неповторність, зумовлюючи сутність її, її значення.

На цьому грунтується інтерес до зображення історичних подій на загальнозначимому, передусім героїчному тлі. Це надає особливого відтінку героїчності й епічності, який притаманний давньоруським літописам, що, до речі, визначає спорідненість світосприйняття літописців із психологією героїчної епохи докласового суспільства. Фізичне існування людини має набагато менше значення порівняно з гідністю стану, до якого вона належить.

У контексті такого погляду набуває великої ваги поняття «честі» як найвищої ціннісної характеристики людини. Це відображено і в юридично-правових актах Київської Русі. В «Руській правді» Ярослава Мудрого найсуворіші кари передбачались саме за злочин проти честі, гідності людини. Прагнення вберегти честь тут явно переважає над намаганням охоронити фізичне існування людини. Так, за удар мечем чи за поранення пальця передбачався штраф — 3 гривни. За менш небезпечні, але образливіші удари палкою, тиловою частиною меча, ножнами меча — 12 гривен. Такий же штраф передбачався тому, хто «порве» бороду при свідках, якщо ж свідків не було, кривдник звільнявся від штрафу.

В Київському літописі під 1174 р. оповідається про те, що смоленський князь Мстислав Ростиславович, щоб образити Андрія Боголюбського, з яким ворогував, наказав перед його очима поголити голову і бороду послові Андрія. Суть образи полягала в тому, що це здійснювалось перед очима князя, який був не лише кривдником, а й «видоком» кривди. Образа ця вважалась настільки значною, що про неї літописець робить спеціальний запис. Головною ознакою гідності князя вважалось збереження власної честі й честі Русі чи помста за свій «сором» і «сором» Батьківщини. Князь прагне «добрыя славы добыти», шукає собі «чести и славы».

У світлі сказаного в межах історіософських уявлень у давньоруській культурі розробляється погляд на соціальну структуру, визначаються головні компоненти її, а також ті характеристики, що відповідають ідеальному уявленню про представника того чи іншого стану, з яких складалось тогочасне суспільство.

Центральною фігурою (це зумовлювалось загальною спрямованістю феодалізації суспільства) тут виступає князь, ідейний образ якого чи не найдетальніше розроблено в пам'ятках писемності Київської Русі. Теоретичним обгрунтуванням ідеї про верховну роль князя в суспільному житті є концепція «богоданності» княжої влади, яка наявна в багатьох пам'ятках культури Київської Русі. Відображена вона, зокрема, в «Слові про закон і благодать», де Іларіон говорить про Ярослава Мудрого, який «безъ блазна же богомь даныа ему люди оуправивьшу» [96]. Сам образ ідеального князя складався на грунті уявлень про відданого воїна й трудівника, що піклується про благо підданих. Головні риси такого образу розроблялись ще в прадавній слов'янській культурі, а в ці часи вони піддаються відповідній обробці й розвитку згідно з політичними потребами й специфікою офіційної ідеології давньоруської держави.

Найтиповішими рисами, що притаманні ідеальному князеві, вважаються: батьківське піклування про всіх підданих, благодійність, справедливість, мудрість, скромність, захист віри й церкви, мужність і благочестя. Як бачимо, у наведеному комплексі ознак відчутний вплив християнської ідеології. Але слід вказати й на виразно світське спрямування пануючих уявлень про князя як носія верховної влади в державі. Ще в XII ст. князь у свідомості тогочасного суспільства сприймається передусім як носій воїнських доброчесностей — мужній, відважний воєначальник, що відповідало уявленням, виробленим ще в дофеодальному суспільстві. «Дивно ли, оже мужь умерлъ в полку ти? — пише Володимир Мономах.— Лѣпше суть измерли и роди наши» [97]. Не випадково й розповідь про власне життя Володимира, передусім,— це перелік 83 «великих» походів та значно більшої кількості «малих», які здійснив він за часів князювання, реєстр угод, укладених в результаті воєн з ворогами Вітчизни тощо. Психологія часів дофеодальної доби позначається й на характеристиці краси тілесної як риси, притаманної ідеальному образові князя. Ось характерний пасаж з опису князя Бориса в «Сказанні про Бориса і Гліба»: «Тѣлъмь бяше красьнъ, высокъ, лицѣм круглъмь, плечи велицѣ, тънъкъ в чресла, очима добраама, веселъ лицѣмь, борода мала и усъ, млад бо бѣ еще свѣтяся цесарьскы, крѣпъкъ тѣлъмь, всячьскы украшенъ, акы цвьтъ цвьтый въ уности своеи, въ ратьхъ хъръбръ, въ съвѣтѣхъ мудръ и разумьнъ при всемь, и благодать божия цвьтяаше на немь» [98].

[96] *Молдован А. М.* «Слово о законе и благодати» Иларионa.— С. 100.

[97] *Повесть* временных лет.— Ч. 1.— С. 165.

На ці ознаки, що відображають народне світосприйняття, накладаються уявлення, вироблені в межах християнського віровчення. Князь — щедрий на милостиню, піклується про віру й церкву, він — «блажен» і «скоропослушьливъ» [99]. Поєднання могутності, хоробрості зі смиренням як провідною рисою моральних переконань князя використовується для того, щоб підкреслити швидкоплинність земного життя, «примарність» земних благ і доброчинностей перед неминучістю смерті й вищих цінностей «потойбічного» життя. В давньоруському пам'ятнику «Прение живота и смерти» в уста смерті вкладається показове щодо цього твердження: «Александр Македонский и удалой, и храбр, и всей подсолнечной царь и государь был, да и того аз взяла!» [100]. «Смиренія» як моральна риса розглядається в протиставленні з «гордынею», зарозумілістю, яка вважалась первинним і спадковим «гріхом» диявола. Наявність такої риси у людини розглядалась як свідчення того, що вона служить «бісу», що вона — «тиран», який повстає проти бога і людей.

І все ж, мабуть, переважаючим в характеристиці князя є той комплекс ознак, який тяжіє до ідеалів світської влади й враховує доброчинності, що традиційно пов'язуються народною свідомістю з образом князя-проводиря й хороброго воїна, лицаря, захисника й оборонця. Не випадково, отже, князь у давньоруських пам'ятках завжди в оточенні дружини, своїх соратників і однодумців, з якими єднає його спільність домашнього вогнища й хліба. Ідеал спорідненості князя з дружиною в давньоруських літописах стверджується, зокрема, неодноразовим підкресленням більшої значущості для князя вірності дружини, аніж багатства. Володимир Святославович заявляє, що сріблом і златом він не знайде собі дружини, а з дружиною здобуде й срібло, й злато [101]. У запису під 1075 р. літописець розповідає повчальну історію про князя Святослава, який вирішив похизуватися перед іноземними послами своїм багатством. На це посли йому, начебто, відказали: «Се ни въ что же есть, се бо лежить мертво. Сего суть кметье (воїни.— *Авт.*) луче. Мужи бо ся доищють и болше сего» [102].

У структурі суспільства полюс, протилежний тому, який представляє князь із дружиною, посідають «люди». Зміст цього поняття найчастіше в давньоруських пам'ятках становлять широкі маси селян та міського населення. Тут принагідно зауважити, що поряд із поширеним уявленням про князя як «захисника» людей, який «піклується» про їхнє добро, писемні пам'ятки давньоруської культури засвідчують і антагонізм між представниками цих двох полюсів тогочасного суспільства. Показовою в цьому відношенні є хоча б розповідь про повстання «людей» на чолі з волхвом проти єпископа в Новгороді. Єпископові на допомогу йде князь Гліб із дружиною, після чого літописець максимально наочно відтворює картину взаємовідносин, що складалися: і поділились всі надвоє,— пише літописець,— «князь бо Глѣбъ и дружина его идоша и сташа у епископа, а людье вси идоша за волхва» [103].

Князь, дружина і «люди» не вичерпували головних компонентів, з яких склада-

[98] *Хрестоматия* по древней русской литературе.— М., 1974.— С. 78.

[99] Там же.— С. 68.

[100] Цит. за: *Пыпин А. Н.* История русской литературы.— Спб., 1907.— Ч. 1.— С. 497.

[101] *Повесть* временных лет.— Ч. 1.— С. 86.

[102] Там же.— С. 131.

[103] Там же.— С. 120.

лася соціальна структура тогочасного суспільства. По-перше, в межах кожної з цих груп виділялись більш диференційовані утворення (великий князь, молодші князі, бояри, «мужи нарочиті», селяни, ремісники тощо), стосунки між якими будувались згідно з принципом ієрархії, що панував у феодальному суспільстві. По-друге, особливе місце у тогочасному суспільстві пам'ятки давньоруської культури відводять духівництву. В цілому місце його визначалось в середовищі представників панівних верств суспільства, що відповідало реальній ситуації. Що ж до уявлення про стосунки між князем і служителями церкви, то в цьому питанні спостерігається боротьба принаймні двох тенденцій.

Пануючою є вже згадувана концепція «богоданності» влади, яка стверджує ідею єдиновладдя князя. Князь, за Іларіоном,— це «единодержець» землі своєї. «Повість временних літ» називає Ярослава Мудрого «самовластцем» Руської землі. Даниїл Заточник у властивій йому афористичній формі стверджує: «Женамъ глава муж, а мужем князь, а князем бог» [104]. Отже, князь мислиться як самовласний правитель, що не потребує посередників ані в стосунках з підлеглими, ані з богом. Церкві, духівництву тут відводилась другорядна роль серед тих, хто служить князеві і сприяє реалізації його задумів. Така позиція відображала реальні стосунки світської влади з церквою на Русі.

Але поряд з цією тенденцією, принаймні з XII ст., у межах культури є й інша, що відображала претензії духівництва на керівну роль щодо світської, політичної влади. Характерною є розповідь в «Києво-Печерському Патерику» про чернігівського князя Миколу Святошу, який відмовився від політичної кар'єри й постригся у ченці. Пріоритет духовної оселі над світською владою тут обгрунтовується посиланням на відповідне протиставлення світу земного й небесного: князь, розповідає «Патерик», «помыслы убо прелесть житиа сего суетнаго и яко все, яже и зде, мимо текуть и мимо ходять, будущаа же благаа непроходима, вѣчна суть, и царство небесное бесконечно, еже уготова Богъ любящим его,— встава княжение, честь и славу и власть, и вся та ни въ что же вмѣнивь, и пришед в Печерьскый монастыр, и бысть мних». Подія вважається настільки значною, що вона ретельно документується — сталось це, вказував «Патерик», «в лѣто 6614, Февруария 17». Завершуючи розповідь про діяння цього ченця, Симон, звертаючись до свого «кореспондента» Полікарпа, повчально зауважує: «Помыслы сего князя, его же ни единъ князь в Руси сътвори, волею бо никто же вниде в черньчество. В истину сей болѣй всѣх князей Рускых» [105].

У зв'язку з розглядом впливу християнського світорозуміння на уявлення про соціальну структуру, якою вона вимальовується в пам'ятках культури Київської Русі, слід згадати і про особливу роль, яка відводилась нечисленній, але в тогочасній свідомості дуже вагомій верстві,— «святим». Розробці вчення про роль «святого» в тогочасному суспільному житті і присвячено численні «Патерики», «Житія святих», які утворюють самостійний прошарок у давньоруській літературі — «агіографію» [106]. Серед них чи не найбільш популярними були «Житія» Бориса і Гліба та Феодосія Печерського [107].

«Святому» відводилась роль опосередковуючої ланки між земним світом людей і потойбічним, трансцендентним світом. Він — «обранець» серед людей, але, по суті, належить не їм, а світу «божественному». Тому «святий» сприймається начебто поза часом, він не стає святим, оскільки «святість» в нього закладено від моменту народження. Це зумовлює своєрідну «анфіладну» (Д. С. Лихачов) будову

[104] *Древняя* русская литература. Хрестоматия.— С. 97.

[105] *Пам'ятки* мови та письменства давньої України.— Т. 4.— С. 113, 118.

[106] Досить глибокий аналіз уявлень про «святих» в середньовічній культурі є у книзі А. Я. Гуревича «Проблемы средневековой народной культуры» (с. 39—131).

[107] Характерним з огляду на специфіку соціально-культурної ситуації в давньоруській державі є те, що першими, хто був офіційно канонізований серед давньоруських діячів, були діячі світської, політичної історії — князі Борис і Гліб, а не представники духівництва.

агіографічної літератури, герої якої не знають розвитку.

Належачи світові вічних істин, «святий» лише тимчасово перебуває в світі земному, де життя його є «мандруванням на чужині». Ця належність «святого» двом світам прямо висловлюється автором «Сказання про Бориса і Гліба»: «Тъм же ваю како похвалити не съвѣмъ,— звертається він до своїх героїв,— или чьто рещи неудоумѣю и не възмогу. Ангела ли ва нареку, имъ же въскорѣ обрѣтается близъ скърбящих? Нъ плътьскы пожила еста въ человѣчьствѣ... По истинѣ несумьньнѣ рещи възмогу: вы убо небесьная чловѣка еста земльная ангела, стълпа и утвьрженіе земля нашея» [108].

Головною ознакою «святого» як представника «того» світу є творення «чудес» як при земному житті, так і після смерті. Оповіданнями про численні «чудеса» сповнені всі агіографічні твори. Зображення земного шляху «святого» будується, як правило, так, щоб підкреслити, що він «не від світу сього», а тому «святий» обов'язково зазнає всіляких поневірянь, відстоюючи ідеали моральності, виховання, заради яких він власне й покликаний до життя.

Розробка теми «святого» в тогочасній літературі переважно підпорядковувалась завданням релігійно-морального виховання. Носій усіх християнських доброчинностей, «святий», сприймається як ідеал, хай недосяжний для більшості, але сама присутність якого в контексті тогочасної культури виступає дійовим фактором релігійного виховання.

Вважалось, що кожний «святий» має певну сферу власного впливу й піклування. Центром цієї сфери було середовище, в якому протікало земне життя «святого». Києво-Печерський монастир зображувався, наприклад, особливо привілейованим місцем завдяки безпосередньому піклуванню про нього засновників монастиря, «святих» Антонія і Феодосія. Факт життя цих «святих» на території монастиря сприймається як свідчення «святості» й особливої «благоохоронності» цього місця, оскільки, пише «Києво-Печерський Патерик» «есть Господь на мѣстѣ семь, и есть свято мѣсто се» [109]. В цьому — відображення своєрідного «просторового» бачення тогочасної культури. Давньоруська людина прагне підкорити собі максимально великий простір. Свідченням освоєння його і є пов'язаність певних географічних точок зі спогадами про видатні історичні події, діячів вітчизняної історії. Географічні назви місць, назви племен тощо осмислюють через пов'язування з живими персонажами, що виступали дійсними чи уявними засновниками їх. Назва Києва пов'язується з розповіддю про трьох братів — Кия, Щека, Хорива і їхню сестру Либідь. Радимичі і в'ятичі походження своє виводили від двох братів — Радима і Вятка.

Так само в розповідях про життя «святих» особлива увага зосереджується на визначенні географічних пунктів, що наче маяки освітлюють пам'ять про героїв цих оповідань. У «Сказанні про Бориса і Гліба» вказане й місце на Волзі, де кінь Бориса зломив собі ногу, й Смединь, де Гліб одержав звістку про смерть брата, й Вишгород, де вони поховані, й багато ін.

Осмислення історії сприймається як уявне чи дійсне освоєння простору її. Перемога над ворогом для давньоруських письменників — це «обретение» простору, поразка — втрата його, нещастя й «тіснота». Життєвий шлях, якщо він сповнений поневірянь — «тісний» шлях. Символом влади над простором є швидке пересування у просторі. Володимир Мономах, оповідаючи про своє життя, передусім перераховує численні походи, в яких брав участь. Рух історії, яким він вимальовується в «Повісті временних літ»,— це безперестанний перелік походів великих і малих, опис яких привертає першорядну увагу літописців.

З цим пов'язана й надзвичайно розвинена тяга до паломництва, мандрування по «святих» місцях. Засновник Києво-Печерського монастиря Антоній ходив до Афону, туди ж прагнув, але не зміг реалізувати своє бажання, Феодосій. Його сучасник, перший ігумен Печерського мо-

[108] *Хрестоматия* по древней русской литературе.— С. 76.

[109] *Пам'ятки* мови та письменства давньої України.— Т. 4.— С. 64.

настиря Варлаам ходив до Палестини. Цікавий опис мандрівки по «святих» місцях Палестини зберегло «Хоженіе» ігумена Данїїла — пам'ятка поч. XII ст. Як свідчить «Въпрашание» Кирика, Сави та Іллі (1130—1156 рр.) до новгородського архієпископа Нифонта, паломництво набуло такого розвитку, що виникла потреба стримувати його, оскільки дехто «да того деля идеть, абы порозну ходяче ясти и пити». На цьому грунті виробляється й своєрідне панорамне бачення історії, яке пов'язане з прагненням споглядати світ людського життя наче з великої відстані, цей стиль «монументального історизму» (Д. С. Лихачов) зумовлює універсалізм як характерну рису історіософської концепції, що розробляється в культурі Київської Русі. Зрештою, чимало до цього додає вже згадане бажання розширити простір свого життя, яке починає прокидатися.

Історіософська концепція в культурі Київської Русі формується на перетині книжної тенденції і народної, що постійно тяжіє до зближення з дійсністю, наочно виявляючи політичні ідеї і тенденції свого часу. Погляд на історію, розуміння сутності, шляхів і причин розвитку людського суспільства конкретизується у зв'язку з розв'язанням актуальних політичних завдань — обгрунтуванням незалежності давньоруської держави перед загрозою іноземних загарбань та гегемоністських претензій Візантії, патріотичної ідеї єдності землі Руської, засудженням міжусобного розбрату князів, що послаблював могутність держави. Ці мотиви визначають спрямування переважної більшості давньоруських пам'яток культури, починаючи від «Слова про закон і благодать» Іларіона, давньоруських літописів до «Слова о полку Ігоревім» й «Слова про погибель Руської землі» — цієї «лебединої пісні, передсмертного заклику високої культури Київської Русі» [110].

На цьому грунті реалізуються основні характеристики історіософської концепції, серед яких, як зазначалось, однією з провідних є універсалізм в погляді на історію людського суспільства. У пам'ятках давньоруської писемності ця тенденція конкретизується на різних рівнях. Передусім, в ідеї «богоданності» князівської влади, що осмислюється як об'єднуюче начало держави. По-друге, в прагненні історію князівства включити в єдину історію землі Руської. По-третє, в уявленні про русичів як представників єдиної спільності слов'ян. Далі, у включенні історії слов'ян до загальної історії християнського світу, яка ототожнюється з історією людства. Говорячи про події історії, давньоруський книжник ніколи не забував про рух історії в світових масштабах, співвідносячи з ними конкретні події, що є безпосереднім предметом його опису.

Досить наочно ця особливість відображена в історіософській концепції «Слова про закон і благодать» Іларіона. Переходячи від загального до часткового, від міркувань з приводу питань всесвітньої історії людства до роздумів про долю й шлях Вітчизни, Іларіон в усіх трьох частинах твору послідовно проводить ідею про універсальний і цілісний характер історії людства, оригінальною складовою частиною якої є кожний народ. Загальна схема руху історії людства обгрунтовується в першій частині «Слова». Символіка, ряд образів її запозичені з візантійської богословської літератури [111]. Але зміст концепції, її спрямування виявляються детермінованими конкретним політичним завданням — звеличенням давньоруської держави, ствердженням її незалежності перед гегемоністськими претензіями візантійських імператорів.

З цим пов'язані теоретичне обгрунтування ідеї рівності народів, глибоко патріотичний пафос твору, що визначають загальне прогресивне його спрямування. Іларіон протиставляє два етапи історичного розвитку людства: епоху «Старого Заповіту», коли взаємовідносини між людьми будувались на засадах рабства, безмежної покори, коли панував «закон», й епоху «Нового Заповіту», де панують свобода, істина, «благодать». Ці два етапи

[110] *Соловьев А. В.* Заметки к «Слову о погибели Рускыя земли» // ТОДРЛ.— Т. 15.— С. 113.

[111] У літературі вказувалось на вплив на «Слово» Іларіона твору Єфрема Сіріна «Слово на Преображения» (*Шевырев С. П.* История русской словесности.— М., 1860.— Ч. 2.— С. 25).

послідовно змінюють один одного в процесі історичного розвитку. «Прѣжде законъ,— підкреслює Іларіон,— ти по томь благодать. Прѣжде стѣнь (неправда, тінь, стіна.— *Авт.*), ти по томь истина». Але при наявній протилежності обидва етапи пов'язані між собою — закон дано богом для підготовки людей до прийняття благодаті — істини. Тому закон — це «прѣдътеча бѣ и слуга благодѣти и истинѣ» [112].

Закон підводить до істини, але не є сам істиною, він виправдовує, та не рятує. Показово, що для Іларіона таке протиставлення важливе не для осмислення співвідношення «старого» й «нового» заповітів як таких. Співвідношення використовується для витлумачення не стільки богословських, скільки соціальних проблем, пов'язаних передусім з питаннями про місце окремого народу в загальній історії людства. Перший етап історії саме тому є лише тимчасовою й минущою стадією в розвитку людства, оскільки він, за Іларіоном, замикається тільки на одному народі. Закон розмежовує народи, звеличуючи одного і принижуючи інші. Він через це свідчить про рабський стан людини.

Істина ж знаменує кінець часу, коли релігія замикалась на одному народові. «Новий Заповіт» вводить усіх людей у вічність. Настає пора вільного залучення до істини всіх народів, які рівні перед богом. Істина — універсальна, всеохоплююча і тому рівнозначна благодаті, що наче сонце рівно світить усім народам, усім «язикам». Благодать дарована усьому світові.

Рух всесвітньої історії уявляється тут як процес поступового поширення християнства на всі народи світу. Так вводиться головна для Іларіона і, безумовно, прогресивна ідея рівності народів як запоруки дійсно вільного, не-рабського існування.

Більш того, на противагу гегемоністським претензіям Візантії підкреслюється певна перевага «нових» народів, тих, що пізніше прилучились до «християнської істини», перед «старими» народами. Позачасова істина, символічно втілена у «Старому Заповіті», згідно з Іларіоном, реалізується в діяльності саме «нових» народів. У зв'язку з цим робиться акцент на своєрідному тлумаченні самого терміна «новий», який дало йому молоде християнство Русі із властивим йому пафосом есхатологічного історизму. Для традиційної релігійності саме слово «новий» могло мати лише негативний смисл, символізуючи відхід від старого, закріпленого авторитетом традиції.

Такий смисловий відтінок терміна «новий» теж притаманний розглядуваній епосі, яку дослідники не випадково називають «епохою звички». Але в тогочасній культурі слово «новий» набирає й дещо інакшого значення, в якому і вживає його Іларіон. «Нове» одержує позитивну оцінку, якщо під ним розуміти віддаленість у часі від вічного, непохитного, до істини якого нове зрештою прилучається. Адже чим довший шлях заблудження, тим, вважалося, значніший акт прозріння, тим масштабніше переродження, яке здійснюється в результаті прилучення до «істини». Цим пояснюється настійно підкреслюваний у «Слові» мотив необхідності «нової» віри для «нових» народів, непридатності для повного виразу «істини» «старих» народів, що прагнуть з допомогою віри підкорити інші народи. «Лѣпо бѣ благодати и истинѣ на новы люди въсіати,— підкреслює Іларіон.— Не въливають бо — по словеси господню — вина новааго оученіа благодатьна въ мѣхы ветхы... нъ ново оученіе, новы мѣхи, новы языкы, и убое съблюдется, якоже и есть» [113].

Таке розуміння нового є в багатьох пам'ятках давньоруської культури. У не раз згаданій нами «Промові філософа» говориться, що «зішестя» Христа на землю було актом любові бога до «нових» людей: «Тако богу возлюбившю новыя люди, рекъ имъ снити къ нимъ самъ, явитися человѣкомъ плотью и пострадати за Адамово преступленье» [114]. «Новими» називає Володимир щойно охрещених русичів у своїй молитві, яку відтворює літописець: «Призри на новыя люди сия и дажь имъ, господи, увѣдѣти тобе, истиньнаго бога, якоже увѣдѣша страны хрестьяньскыя» [115].

[112] *Молдован А. М.* «Слово о законе и благодати» Илариона.— С. 79.

[113] Там же.— С. 88.

[114] *Повесть* временных лет.— Ч. 1.— С. 70.

[115] Там же.— С. 81.

Із щойно розглянутими тлумаченнями «нового» слід пов'язувати й введення до Початкового зводу руського літопису так званої «Корсунської легенди», де в розповіді про хрещення Володимира дано опис численних «гріховних» справ, які вчинив князь до прийняття християнства. Все це спрямовувалось не на приниження Володимира, а заради звеличення його. Адже чим нижчим був моральний рівень Володимира до хрещення, тим вагомішим видавався подвиг «оновлення» його в результаті акту хрещення.

«Нове» протиставляється «старому» і при зіставленні Іларіоном руського народу з іншими народами. Але, звертаючись до історії своєї Батьківщини, він не схильний заперечувати позитивне значення здійсненого предками за часів панування «язичництва». Більш того, явно відступаючи від вимог ортодоксальної доктрини, відповідно до ідей, типових для народного світосприйняття, Іларіон вбачає велич Володимира у величі роду його. Князь прославляється не тільки за те, що без допомоги апостолів, «токмо от благо помисла и остроумия» прийшов до християнства. Не менше важить слава держави, в якій княжить він і яка не залежно від прийняття християнства існувала споконвіку. Прославимо, закликає Іларіон, «великааго кагана нашеа земли Володимера, вънука стараго Игоря, сына же славнаго Святослава, иже въ своа лѣта владычествующе, мужжьствомъ же и храборъствомъ прослуша въ странахъ многах, и побѣдами и крѣпостію поминаются нынѣ и словять. Не въ худѣ бо и невѣдомѣ земли владычьствоваша, нъ въ Руськѣ, яже вѣдома и слышима есть всѣми четырьми конци земли» [116].

Протягом усієї історії Київської Русі надзвичайно гостро переживається ідея єдності землі Руської. Ця ідея з роками все більше розробляється. З посиленням феодальної роздробленості, перед постійною загрозою з боку іноземних завойовників у суспільній думці дедалі більш відчутним стає настрій, коли, за виразом В. Ключевського, «киянин все гостріше думав про чернігівця, а чернігівець про новгородця, і всі разом про Руську землю, про загальну земську справу» [117].

Традиційно центром Русі не лише в XI, а й у XII і XIII ст. вважається Київ. Втративши роль адміністративного центру всієї держави, він продовжує бути духовним центром країни, символізуючи собою єдність землі Руської. Часто в XII ст. термін «Русь» ототожнювався з Києвом. Піти «на Русь» означало піти до Києва. В Новгороді шлях, що вів до Києва, називався «руський шлях». За часів феодальної роздробленості Київ сприймається як незмінний представник Русі в цілому. Водночас зберігається усвідомлення слова «Русь» у широкому значенні як спільної Вітчизни — території, що включала всі князівства і з якою в цілому пов'язане відчуття спорідненості, відчуття єдиного народу. Така Русь у свідомості ігумена Даниїла, який під час свого «хожения» до Палестини ставить свічку біля «гроба Господня» від «всея» Руської землі. Такою осмислює Русь автор «Слова о полку Ігоревім», де воїни ведуть боротьбу за землю Руську, вбиті лягають у Руську землю і по всій Руській землі розходиться туга за поразку Ігоря зі своєю дружиною. Такою є самосвідомість і авторів «Києво-Печерського Патерика», який оспівує чорноризців монастиря, що «яко пресвѣтлаа свѣтила в Рускои земли сиаху», а засновник монастиря Антоній оголошується «начальником Рускым мнихом» [118].

Й навіть коли давня Русь, роздроблена на багато князівств, впала під ударами орд Батия, автор «Слова про погибель Руської землі» відтворює картину Батьківщини, наче оглядаючи всю Руську землю з центру її, з пагорбів Києва. Для нього кордони Вітчизни визначаються.

«Отселе до угор и до ляхов, до чахов,
от чахов до ятвязи, и от ятвязи до литвы,
от литвы до немець, от немець до корелы,
от корелы до устьюга, где тамо бяху
тоймици погании, а за дышючим морем;
от моря до болгар, от болгар до буртас,
от буртас до чермис, от чермис
до моръдви...» [119]

[116] *Молдован А. М.* «Слово о законе и благодати» Илариона.— С. 91—92.

[117] *Ключевский В.* Курс русской истории.— М., 1911.— Т. 1.— С. 248.

[118] *Пам'ятки* мови та письменства давньої України.— Т. 4.— С. 94, 124.

[119] ТОДРЛ.— Т. 15.— С. 88.

Універсалізм, властивий поглядові на історію давньоруських книжників, не минає усвідомлення й тих соціальних суперечностей, боротьба яких реально визначала зміст тогочасного суспільного життя.

Пам'ятки культури Київської Русі відображають переважно два рівні суперечностей давньоруського суспільства — боротьбу трудящих мас проти соціального поневолення в умовах феодалізації країни та міжусобні суперечки в таборі пануючого класу суспільства. Провідним спрямуванням теоретичних концепцій, що обгрунтовуються в зв'язку з осмисленням цих суперечностей, є намагання пом'якшити їх, вжити заходів до гармонізації суспільного життя в умовах загострення боротьби між окремими соціальними верствами суспільства. В цьому передусім відображалась класова природа таких концепцій, що служили насамперед інтересам пануючих верств тогочасного суспільства.

У «Читанні» про князів Бориса й Гліба Нестор представляє історію роду людського як арену боротьби добра і зла, бога і диявола. Останній спокусив «перших людей» — Адама і Єву, «намовив» нащадків Адама і Єви поклонятися ідолам, не слухати пророків, посланих до них богом, і бог змушений був надіслати сина свого єдинородного, аби від нього апостоли сповістили істину всьому світові. Для русичів роль апостола, каже Нестор, взяв Володимир, який запровадив християнство. Але «козні» диявола не припиняються — результатом їх є розбрат між князями [120]. Так через загальну концепцію історії як арени боротьби добра й зла вводиться тема, яка надзвичайно гостро переживалась давньоруськими книжниками,— єдності землі Руської та пов'язаного з цим засудження князівських міжусобиць. Проте, обстоюючи ідею єдності землі Руської, вітчизняні діячі культури обгрунтовують не ідеал єдинодержавності, а братерства і співробітництва між усіма князями, які мали суворо дотримуватись принципу феодальної ієрархії з підпорядкуванням «молодших» князів «старійшим». Суспільна думка верхівки тогочасного суспільства намагається виправдати принцип суверенного існування кожного князівства, на яке опиралось феодальне дроблення, але не допустити розбрату.

З цим передусім пов'язана ідейна спрямованість культу Бориса і Гліба, яка відображена в літературі, що розробляє тему «житія» цих перших руських «святих». Ця проблема є однією з провідних у Повісті временних літ», «Повчанні» Володимира Мономаха, «Слові о полку Ігоревім», автор якого, не заперечуючи принципу феодальних відносин, робить постійний акцент на необхідності дотримуватись обов'язків, що обмежують сваволю феодалів. З цим у давньоруській книжності пов'язано обгрунтування принципу «отчини» як спроби своєрідного компромісу між відцентровими й доцентровими силами, що діяли в тогочасному суспільстві. Смисл його — в уявленні про «отчину» як область, що має свого законного господаря і захищається «отчинним правом» від зазіхань інших князів. Це обмежувало права «старійшого» (великого) князя і водночас мало стримувати міжусобний розбрат. Джерела принципу, на рівні ідеологічного обгрунтування його, Нестор в Повісті временних літ вбачає в розподілі земель між синами Ноя — Симом, Хамом й Афетом, які встановили порядок — «не преступати никому же в жребий братень и живяха кожда в своей части». На цю старозаповітну легенду накладаються реалії тогочасного суспільного життя, що мали ще живий відблиск родових відносин.

У період утворення давньоруської держави традиційна слов'янська общинна структура лишалась незмінною. Князь розглядався не як власник землі, монарх, а як представник роду, сім'ї, яку покликано для управління Руською землею. З цим пов'язано вміщену в Повісті временних літ під 862 р. легенду про закликання варягів. Легенда ця відображала провідні політичні, антивізантійські тенденції того часу й відповідала рівневі історичного мислення, згідно з яким всякому новому явищу в суспільному житті

[120] Ця ж думка у «Повчанні про казні божі», введеному під 1068 р. до Повісті временних літ, де підкреслюється, що на міжусобну війну «спокушає» людей диявол (*Повесть* временных лет.— Ч. 1.— С. 112—114).

шукали пояснення на боці. Його вважали занесеним іззовні, а не таким, що виникло в результаті закономірного історичного розвитку.

Власне, можливість такого розвитку взагалі виключалась. Вважалось, що все існує споконвіку, тому нове може бути таким тільки для даної місцевості, отже, воно повинно бути іноземним за походженням.

Традиція виводити походження правлячої династії з іноземної держави — досить поширена в середні віки. Французи до XVI ст. вірили в походження династії французьких монархів від Франка — сина героя Троянської війни Гектора. Німці багато з своїх правлячих династій вважали генетично пов'язаними з Римом, швейцарці — зі скандинавами, італійці — з германцями і т. п. Знаменно, що у версії легенди, яку відтворює Нестор, ініціатива закликання виходить від слов'янського народу, який укладає «угоду» з варягами, а не цивілізується ними.

Усі руські князі вважалися представниками єдиної сім'ї, родичами й утворювали відповідно до старшинства одну генеалогічну градацію. З іншого боку, вся Руська земля зображувалась як градація областей, що різнилися своїм значенням одна від одної. Порядок княжого володіння мав грунтуватись на точній відповідності сходинок обох градацій—генеалогічної і територіальної. Введений за життя Ярослава, він був юридично закріплений онуками його, які 1097 р. на Любечському з'їзді приймають рішення — «кождо да держит отчину свою». Ясно, що такий принцип на практиці вимагав постійних переміщень князів з області до області відповідно до старшинства і загальної кількості членів князівського роду. Протягом 150 років після смерті Ярослава Мудрого вимоги принципу визнавались на рівні суспільної свідомості і постійно порушувалися в практиці політичного життя. Він, за влучною характеристикою В. О. Ключевського, «діяв завжди і ніколи — завжди частково і ніколи цілком» [121].

За таких умов особливої ваги набувають моральні чинники, що сприймаються як єдина основа утвердження в умовах роздробленої Русі моральної та ідеологічної дисципліни. Теорія «отчини» прагне розробити етичні обмеження державної влади за умов загострення міжусобного розбрату. Принципи братньої любові, поваги молодшого до старішого оголошуються чи не найголовнішими чеснотами державного діяча. «...Имѣйте в собѣ любовь, понеже вы есте братья єдиного отца и матере. Да аще будете в любви межю собою, богъ будеть в васъ, и покорить вы противныя подъ вы. И будуте мирно живуще. Аще ли будете ненавидно живуще, в распряхъ и которающеся то погыбнете сами, и погубите землю отець своихъ и дѣдъ своихъ, юже налѣзоша трудомь своимь великымъ, но пребывайте мирно, послушающе брат брата»,— висловлює цю ідею Нестор, викладаючи в записі під 1054 р. заповіт Ярослава Мудрого своїм синам [122].

Ця ідея лежить в основі культу Бориса і Гліба, «святість» яких вбачалась в тому, що принцип братньої любові й підкорення молодшого старішому вони ставлять вище за життя. Вони гинуть, але не дозволяють собі порушити ці важливі для них моральні принципи. Блискучим втіленням цього принципу є лист Володимира Мономаха Олегові Святославовичу («Гориславичу», як називає його автор «Слова о полку Ігоревім»).

Олег в міжусобній війні вбив сина Володимира Ізяслава, захопивши Суздаль і Муром, що належали Ізяславові. Старший син Володимира Мстислав помстився за брата, розбив військо Олега й той змушений був тікати за межі Русі. І ось цьому вбивцеві свого сина Володимир пише листа, в якому закликає його повернутись на Батьківщину, забути стару ворожнечу. Акад. Д. С. Лихачов, аналізуючи цей лист, зазначає: «Лист написано з дивовижною щирістю, задушевністю і водночас з великою гідністю. Це гідність людини, що усвідомлює свою величезну моральну силу. Мономах відчуває себе стоячим понад дріб'язковістю і суєтою політики. Він

[121] *Ключевский В. О.* Курс русской истории.— Соч., 1956.— Т. 1.— С. 188.

[122] *Повесть* временных лет.— Ч. 1.— С. 108.

турбується про правду і свою країну... Лист до Олега не був викликаний випадковим настроєм чи випадковими політичними обставинами... У Мономаха були чіткі уявлення й етична система в галузі політики» [123]. Ідеал старійшинства, братньої згоди палко проголошується в «Слові о полку Ігоревім». Вказуючи на патріотичне спрямування його в умовах тогочасної політичної ситуації в давньоруській державі, К. Маркс писав, що ідея «Слова» — це «заклик руських князів до єднання саме перед навалою власне монгольських полчищ» [124].

Теорія суспільного примирення і загальної згоди інтерпретувалась і в іншому плані. В умовах зростання класових суперечностей, які були вже досить відчутні наприкінці XI ст., вона розробляється як теорія міжкласового примирення. Відображення її можна відшукати і в Ізборнику 1076 р., і Повісті временних літ, але чи не найбільш чітко її викладає «Повчання» Володимира Мономаха. Згідно з Володимиром, «начаток всякому добру» — «страх божий в серци» та «милостыня неоскудна» [125]. Перше передбачає головними чеснотами упования на бога, терпіння, покірливість, задоволення своєю долею і незлобливість. Носіями їх передусім мають бути «праведники», які володіють «малим». Що ж до сильних світу цього, то вони не повинні припускатись крайнощів в управлінні, підтримувати «милостинею» «сирих і убогих». Особливою своєю заслугою Володимир Мономах вважає те, що він «и худаго смерда и убогые вдовицѣ не дал есм обидети». Звичайно, не слід перебільшувати значення таких повчань, які підпорядковувались зміцненню існуючого соціального ладу й спрямовувались на нейтралізацію сил, які розхитували його.

Водночас теорія «милостині» в інтерпретації «Повчання» Володимира Мономаха відображає антиаскетичну тенденцію, що є провідною в суспільній думці Київської Русі, особливо на ранніх її стадіях. Генетично ця тенденція тяжіє до притаманних народній свідомості східних слов'ян ідеалів «веселія» та «богатирського молодецтва». Володимир Мономах спеціально пояснює, що шляхом доброчесного життя є «ни одиночьство, ни черпечьство, ни голодъ, яко инии добрии терпять, но малым дѣломъ улучити милость божью» [126].

Досить виразно і в «Слові про закон і благодать», і «Повісті временних літ», і «Повчанні» Володимира Мономаха проступає позиція, згідно з якою «спасіння» вважалось можливим шляхом божественного «усиновлення» людини через її хрещення. Отже, саме по собі хрещення розглядалось як акт, що забезпечував «порятунок» і через це не потребував будь-яких додаткових зусиль.

Поряд з цією тенденцією, яка спрямовувалась на гармонізацію соціальних сил, з кінця XI ст. формується інша. Виходячи з розуміння земного і небесного як світу добра і зла, представники цієї тенденції підкреслюють принципову дисгармонійність світу земного як джерела зла. Ця тенденція в сфері ідеології одержує розробку в двох напрямах, що докорінно відрізняються один від одного. З одного боку, вона використовується для проповіді аскетичного пригнічення плоті, наближення тим самим через пости, молитви до «неземних» істот. Шлях «врятування» прибічники такої точки зору вбачають у «другому хрещенні» — чернецтві. Це досить промовисто проголошується в «Києво-Печерському Патерику».

З іншого боку, погляд на світ земний як на світ зла виступає обгрунтуванням заклику до боротьби зі злом, що панує в цьому світі. В такій трактовці зазначена тенденція виражається в єретичних рухах, які згодом поширюються і відображають соціальний протест проти феодального гноблення.

Загальні позиції в підході до розуміння історії зумовлюють і постановку питання про причини історичних подій. Переважаючою тенденцією тут є та, що розвивається в русі провіденціалізму. Вищою

[123] *Лихачев Д. С.* Великое наследие.— М., 1979.— С. 144—145.

[124] *Маркс К., Энгельс Ф.*— Твори. Т. 29.— С. 16.

[125] *Повесть* временных лет.— Ч. 1.— С. 153.

[126] Там же.— С. 155—156.

причиною усіх історичних подій вважається божественне провидіння, від якого залежать «продуктивні» причини нижчого порядку,— необхідність, матеріальна причина тощо. Такий погляд характерний, у загальних рисах, авторові «Повісті временних літ». Наводячи, наприклад, легенду про смерть «віщого» Олега від свого коня, він прагне переконати в неминучості здійснення божого суду, якого не може уникнути навіть дуже видатна особа. Але абсолютизація ролі провидіння суперечила ідеї про особисту відповідальність людини за свої вчинки і «воздаяння», що чекає її на «тому» світі.

Тому вводиться поняття про ще одну причину історичних подій — самовладдя, свободу волі людини, яке оголошується однією з головних властивостей душі. Душа, пояснює «Толкова Палея», не є часткою «сутності божої», вона — лише творіння його, що суперечливо поєднує божественне й людське, чуттєве начало. Це знаходить свій вияв у боротьбі двох воль у душі, кожна з яких спрямовує вчинки людини на добро або на зло. В «Слові про митарства» пояснюється, що до людини від моменту хрещення приставлено два ангели — від бога і від сатани. Який з них буде керувати життям людини, залежить, зрештою, від неї самої: «Егдаже начнеть в правде пребывати человек, то приемлеть старейшиньство над ним божий аггел... Егда паки начнеть человек пребывати в злых делах, тогда приемлеть власть и старшейшиньство лукавый аггел сатанин над таковым человеком, и в следь его ходя, вся грехи написаеть нощныя и дневныя...» [127]

Отже, вирішальною причиною людських вчинків виявляється самовладність людини, яка несе відповідальність за наслідки своєї діяльності. Це спонукає давньоруських книжників, не обмежуючись апеляцією до «божого промислу», виходити за межі провіденціалізму, вишукуючи більш прагматичні причини історичних подій, зокрема в діях людей, учасників цих подій. У літописі часто трапляється досить скептичне ставлення до намагань пояснити всі «нестроения» життя тільки втручанням «сотоны». Згадуючи під 1015 р. про вбивство князя Бориса посланцями Святополка, літописець пише, що діяли вони за вказівкою сатани, який «на зълое всегда ловит» людину. Але тут же додає, що зла людина гірше за «біса», бо «біси» бога бояться, а зла людина ані бога не боїться, ні людей не соромиться.

Сказане дає підставу зробити висновок, що в давньоруській культурі на основі вчення про самовладдя людини формується антропологія, яка обгрунтовує уявлення про людину як активного суб'єкта дії, хоча цей активізм має суто релігійне спрямування. Доречно зауважити, що такий підхід найбільш наочно виявляється в спробах аналізувати негативні вчинки людей. Якщо бог вважався достатньою причиною добрих вчинків, пояснення яких вкладається у межі канонізованого ідеалу, то носій зла, вад потребував пояснення, яке неможливе без осягнення внутрішнього світу людини, її психологічного стану тощо.

Аналіз історіософських уявлень в культурі Київської Русі вказує і на характер розуміння часу як важливого параметра існування світу і визначальної форми людського досвіду. В цілому лінія розвитку в розумінні часу йде в напрямі поступового подолання циклічного сприйняття лінійним, що веде до більш чіткого усвідомлення різниці між минулим, сучасним і майбутнім.

Але в культурі Київської Русі цей процес ще далекий від свого завершення. Мабуть, доцільно говорити про своєрідну «троянду часів» [128], «поліфонію» різних типів, масштабів, систем сприйняття й виміру часу як специфічну особливість, що виявляється в процесі функціонування давньоруської культури. Крайні полюси її утворює сприйняття часу, яке тяжіє до давніх релігійно-міфологічних уявлень, і сприйняття земної історії в дусі християнського світорозуміння.

Перше досить чітко представлене в літописних оповіданнях про волхвів; визначається циклічним сприйняттям природного процесу. В ньому відсутнє уявлення про абсолютний початок і неповторну оригінальність кожного явища. Минуле сприймається як наче присутнє в сучасному. З цим пов'язаний і сімейно-родовий час, в межах якого ведеться лік поколінь від зачинателя роду. Минуле не протистоїть сучасному й майбутньому, воно рівнозначне їм. Саме цим пояснюється обгрунтування Іларіоном сучасної величі й покликання Русі посиланням на її славне минуле.

На Русі поширюються і всесвітньо-історичні хроніки діячів візантійської культури. Вони складали пролог до руських літописів, включались до багатьох інших пам'яток давньоруської культури [129]. Через них у вітчизняну культуру входить уявлення про рух історії з позиції християнського світосприйняття. Історія тут зображується як процес, що має початок, який припадає на період створення світу і «гріхопадіння» Адама і Єви, кульмінацію, пов'язану з часом втілення Христа у людську плоть і страстей Христових, і, нарешті, кінець — «друге пришестя» Христа і «страшний суд». Тут цінності набуває не лише минуле, а й майбутнє, що «вирівнює» лінію часу, розгортаючи її з минулого через сучасне у майбутнє. Це сприяє усвідомленню неперервності історичного процесу й цінності історичного факту самого по собі. З цим пов'язане яскраво виявлене у давньоруських літописах прагнення точно датувати події, хронологічно розташовувати історичний матеріал.

Однак такий погляд стосується тільки «временних літ», повість про які писав літописець, чітко відрізняючи земний плин часу, створеного богом, від «безвременних літ», від вічності як атрибута божественного, не підвладного змінам часу. В апокрифічній «Книзі Єноха Праведного» розповідалось, що після створення людини «разрѣши Господь вѣкъ человека ради и раздели е на времена и лѣта, на мѣсяцы, и дни и часы, да размыслитъ человекъ временъ премѣну, зачала и конца, да чтеть своея жизни смерть» [130]. Отже, час, який розвивається в лінійній послідовності і визначає відрізки земного життя, не може вимірювати вічність «божественного» світу. Земна історія в зіставленні з вічністю уявляється у вигляді завершеного циклу, наприкінці якого людина і світ земний повертаються до свого творця, а час — у вічність. Таким чином, і в межах християнської версії циклічне сприйняття часу не долається остаточно.

Але лише цим своєрідність уявлень про час у давньоруській культурі не вичерпується. По-перше, неоднозначно усвідомлюється спрямування руху часу в межах лінійного уявлення. У давньоруській культурі досить поширений погляд, згідно з яким картина напрямку руху будується не егоцентрично (як це звично для сучасного сприйняття часу, де минуле мислиться розташованим позаду нас, а майбутнє — перед нами), а як таке, початком якому є минуле, що розташовується попереду причинно-наслідкового ряду. «Передні князі» — це давні, перші князі. «Задні» події — це ті, що відбуваються останніми в часі. «Передній» час уявляється найголовнішим, він дає початок ряду подій, виступаючи як його причина.

З цим пов'язаний порівняно слабкий інтерес в оригінальних давньоруських пам'ятках до майбутнього людства, яке позначається в християнстві напруженим переживанням «кінця світу», «страшного суду». В давньоруських літописах рух часу переважно здійснюється між минулим і сучасним, майбутнє осмислюється як продовження сучасного — як майбутній похід, майбутнє «хоженіе» тощо. Літописи обриваються на півслові, лишаючись відкритими у майбутнє.

Уявлення руху історії в часі органічно поєднується з поглядом на процес освоєння простору як глибинний зміст історії. Історія в давньоруських літописах виступає як простір, що рухається в часі. Тому й порівняно слабкий інтерес до майбутнього як «неповойованого», «незасвоєно-

[127] *Коваленский М. Н.* Хрестоматия по русской истории.— М. ; Пг. (б. д.) — Т. 1.— С. 52—53.

[128] Мировоззренческое содержание категорий и законов материалистической диалектики.— Киев, 1981.— С. 243—244.

[129] Візантійський «Летописец вкратце от Августа даже и до Константина и Зои, десарей греческих» включено до найдавнішого списку Ізборника 1073 р. Досить поширеним на Русі був «Летописец вскоре» константинопільського патріарха Никифора та ін.

[130] Ложные и отреченные книги русской старины, собранные А. Н. Пыпиным.— С. 15.

го» простору, тому й так звані «порожні дати» в літописах, де коментар до року обмежується записом «Бысть тишина», «Ничего несть». Відсутність подій — ще не достатній аргумент для того, щоб не згадати року: коли «нічого не було» — мінявся час, отже, мінявся простір, який є не фон історії, а її континуум. Зберігається в культурі Київської Русі й так званий «острівний час», що пов'язаний з абсолютизацією певного часового відрізку як ідеального епічного світу — «старовини», билинного «часу курганів» [131]. Така поліфонія в сприйнятті часу відображає взаємодію і боротьбу різних світоглядних «моделей світу», що визначала розвиток філософської культури Київської Русі.

5. Моральні уявлення

Як уже не раз зазначалося, однією з характерних рис культури Київської Русі є «етизація» її філософської думки в цілому. Осмислення будь-якої філософсько-світоглядної проблеми відбувалось крізь уявлення про всесвітню боротьбу добра і зла. Цим зумовлена відсутність у філософській культурі Київської Русі етично-нейтральних проблем. Отже, й реконструкція характеру розв'язання в межах цієї культури морально-етичної проблематики може здійснюватись на підставі цілісного аналізу тих філософсько-світоглядних питань, що хвилювали діячів Київської Русі. Сказане, проте, не виключає доцільності спеціального розгляду питання про суть моральних норм та уявлень, які побутували у давньоруській культурі.

Ці уявлення вироблялися в результаті боротьби, взаємодії, «накладання» морально-етичних норм, що закріплені були в народному світогляді, який спирався на зв'язок з духовною спадщиною східних слов'ян попереднього періоду, й етичних поглядів, що обгрунтовувались у християнському віровченні. Цей процес відображається як в писемних пам'ятках Київської Русі, так і в фольклорі. Істотну роль у поширенні уявлень про добро і зло, ствердженні ідеалу морально досконалої людини відіграють казки, легенди, билини й інші пам'ятки тогочасної народної творчості. Особливе морально-виховне значення мали казки, в яких не лише забезпечувалась передача життєвого, в тому числі морального, досвіду, а й стверджувався ідеал моральної досконалості. Одним із найважливіших моральних стимулів казкової свідомості є віра в покарання зла і торжество справедливості. Поняття зла асоціювалося з ворожими силами природи, від яких походять кривди, що загрожують людині. У казках чітко окреслено коло уявлень про ображених персон, що терплять несправедливість, і нарешті, про ідеал, в ім'я якого герой вступав у небезпечну боротьбу із злими силами і тим самим стверджував торжество справедливості. Такі герої давніх казок — Вернигора, Ломикамінь, Котигорошко, Кожум'яка та ін. Саме казки сприяли утворенню багатьох моральних понять, якими керувався народ і до запровадження християнства, й у наступні століття. На основі казкових образів Біди, Нещастя, Кривди, Долі, Щастя і Правди вироблялись відповідні поняття народної моралі, що протистояла моральним поняттям та ідеалам панівних класів.

Ще важливіші в плані формування моральних уявлень билини про богатирів. У них рельєфно відображаються і епізоди героїчної епохи, і ідеал народного героя, який самовіддано виконує обов'язок перед Батьківщиною. У билинах дії людей — князів, богатирів — завжди одержують моральну оцінку. Вони відображають складні і суперечливі стосунки богатирів і честолюбивих князів. На прикладі, скажімо, дій Іллі Муромця і Володимира Красне Сонечко показана велика розбіжність їхніх моральних принципів, панівної моралі князів і народних моральних переконань. Іллі Муромцю властиве високе розуміння честі і гідності воїна, обов'язків перед Батьківщиною, необхідності захищати інтереси бідних, сиріт і вдів. Хоча в билинах звучать і мотиви боротьби за християнську віру, Ілля Муромець досить зневажливо відгукується про церкви і навіть пускає стріли в їхній бік. Він керується передусім моральним обов'язком перед Батьківщиною.

Як справжні представники свого народу, богатирі наділені великодушшям, мужністю, їм чужі мотиви загарбання і жадоба здобичі. Образи богатирів сприяли створенню високоморального ідеалу, що згодом постав у думах та історичних піснях українського, білоруського і російського народів.

Для вироблення моральних норм великим було значення також календарно-обрядових пісень. У них символічно відображені навіть найдавніші уявлення про кохання, вірність, зраду і т. п., вироблені ще за панування міфологічної свідомості. Природа виступає тут як своєрідна паралель морально-людського світу. Архаїчні жанри фольклору, таким чином, були істотним засобом трансляції в культуру Київської Русі моральних уявлень, що вироблялись у межах прадавнього релігійно-міфологічного світогляду східних слов'ян. Звичайно, ці уявлення трансформуються згідно із зміненими соціально-економічними умовами суспільства, тобто відповідно до потреб феодальних виробничих відносин, функцію ідеологічного забезпечення яких бере християнська церква. Це зумовлює визначальний вплив на підхід до морально-етичної проблематики християнського світогляду.

Основою релігійної моралі проголошується безумовний позаісторичний божественний закон, що визначає поведінку християнина. І в цьому відношенні християнська мораль є однією з найавторитетніших.

У християнській етиці виявляються деякі ідеї, запозичені з античних учень, передусім у стоїків. Такою є думка про нейтральність (атараксію) божественного начала, яка перенесена на символічне пояснення страждань Христа. При цьому якщо політеїстична свідомість змішувала предмет і смисл, то християнське мислення пройняте символікою, що розрізняє явище (плоть) і смисл (дух). У християнстві з цим пов'язується розуміння проникнення (витікання) божественного начала в світ як вияву любові бога.

З цього погляду дається абсолютна етична норма людині для визначення свого місця в світі. В образі Христа втілена ідея збереження етичної свободи і незалежності всупереч його приниженню і мукам перед стратою на хресті. Ласка бога до людей розглядається в християнській релігії і як умова зворотного підняття людини до бога, її піднесеної поведінки відповідно до смислу життя, який, однак, залишається тільки заповітною можливістю.

Вважається, що людина наділена свободою волі і вибору між блаженством і нещастям, але її вибір супроводжується сумнівами, спокусами, самозвинуваченнями і потребою постійного звернення до благодаті творця. Тому основою християнської моралі визнаються «метафізичне» самоприниження і покора людини, що ввіряє своє життя богові. Саме таке розуміння визначало долю людей, які стриглись у ченці, прирікали себе на затворництво, злидні, юродство, пов'язуючи це з напруженою боротьбою із собою, із стражданнями за ближніх. Та такі страждання передбачають не активне втручання в хід подій, а лише духовно-етичний стан співчуття і любові до людей з одночасною втечею від світу, найчастіше до монастиря як ідеального притулку духовності і совісті. Християнство схвалювало той стан людей, який мав на увазі К. Маркс, називаючи релігію «опіумом народу». Воно обіцяло втіху тим, хто страждає, заблудлим, пригнобленим масам лише в перспективі потойбічного блаженства.

Однак християнське світосприйняття допускало й активне ставлення людини до навколишнього світу завдяки універсальному характерові євангельської проповіді, вимозі індивідуального виправдання людини, особливо завдяки ставленню до особи як суб'єкта віри, що несе відповідальність перед богом. Ідея «спасіння» людського світу в умовах, що загрожували його безпеці, передбачала необхідність етичного вдосконалення людини, відповідальність людини за себе і за інших.

Християнська мораль виходила з того, що страх перед покаранням спрямовує людину на шлях добра. Її основою є переконання в тому, що, по-перше, життя людини наперед визначене богом і ніщо не може змінити його, по-друге, що після смерті безсмертна душа за вчинене на землі зло і гріхи зазнає вічної муки в пек-

[131] *Бахтин М. М.* Эпос и роман // Вопр. литературы, 1970.— № 7.— С. 104; Мировоззренческое содержание категорий и законов материалистической диалектики.— С. 243.

лі, а за доброчинства одержить вічне блаженство в раю. Це і мало керувати людиною в усіх її помислах і діях, змушувати миритись із своїм становищем, коритися владі, яку освячувала церква.

Панівна мораль засуджувала і оголошувала гріхом заздрість, ненависть, гордість, наказувала бути покірним визначеній богом долі, вимагала смирення, любові до ближнього і вдячності до бога. Відповідно з цим за гріхи і за добровчинки людину чекає відплата в потойбічному світі.

Християнська ідеологія як вираз інтересів панівної верхівки феодального суспільства проповідувала мораль і право, що закріплювали привілеї феодалів і церкви, а свідомість пригноблених присипляла обіцянкою справжнього блаженства після смерті.

Однак завдяки християнству свідомість народу збагачувалась поняттями і уявленнями, які були недоступні світосприйманню первіснообщинного ладу. З цим пов'язані розвиток абстрактного мислення, впровадження у свідомість нових морально-естетичних понять (наприклад, совісті, інтересу до духовної краси людини).

Норми християнської моралі, що обґрунтовувались у перекладній візантійській богословській літературі, не механічно співіснують з етичними уявленнями, які побутували в народному світогляді. У культурному житті Київської Русі певним чином взаємодіють дохристиянські (народні) і християнські морально-етичні норми, результатом чого була, з одного боку, поступова інтеграція народносвітоглядних уявлень у систему християнської етики, а з іншого — християнські етичні норми зазнавали певної деформації під впливом народного світогляду.

Наочно результат такої взаємодії демонструє апокрифічна література, що ширилась у Київській Русі. У цьому ж плані значний матеріал містять перекладні повісті «Олександрія», «Варлаам та Йоасаф», «Девгенієве діяння», Повість про Акіра Премудрого та ін. У них чимало місця відводиться різним моралістичним і дидактичним притчам, читання яких давало уроки практичної мудрості в основному в дусі християнського віровчення, але в багатьох випадках і відмінного від останнього. Серед цих творів виділяється повість ассірійсько-вавілонського походження про Акіра Премудрого. Акір — головний герой — широко використовує східні афоризми і притчі, що торкаються різних сторін людської діяльності, з метою допомогти виробити правильну лінію поведінки. Але головне — їхнє морально-практичне спрямування. Підсумок моралізаторського змісту повісті підводиться в заключному афоризмі: «Иже добро творить, тому добро будеть, а иже яму копаеть под другом, да сам в нее впадет».

У збірнику моралістичного змісту під назвою «Пчела», відомому в багатьох варіантах, проголошувалися афоризми про мудрість і глупоту, доброзичливість і зло, чистоту і цнотливість, мужність і силу, тверезість і п'янство, неправду і наклеп, владу і підкорення, смерть і душу, знання і віру. Є чимало афоризмів і про красу, у яких духовна краса цінується набагато вище тілесної.

Висловлювання у всіх рубриках поділені на дві частини — християнську і язичницьку: спочатку подаються афоризми з Біблії, творів «отців церкви». Тут, зокрема, афоризми з популярного збірника «Паралели», складеного Йоаном Дамаскіним. У другій половині рубрик-розділів вміщено висловлювання, афоризми античних мислителів, запозичені з афористичних збірників Менандра, Мосхіона, Стобея та ін. Цікаво, що в багатьох розділах висловлювань язичницьких філософів і письменників більше, ніж релігійних авторитетів.

«Пчела» розповсюджувалась у численних списках цілком або в скорочених варіантах аж до XIX ст. Поняття, що були у розділах «Пчели», не аналізувалися за правилами логіки і в афоризмах мають форму «необов'язкових» висловлювань. Це стосується не лише продуктів «поганської мудрості», а й ідей християнських авторів, що часто передбачало з'ясування їх алегоричного змісту. Вони вчили давньоруських читачів мислити, знайомили не лише з Біблією, а й з тематичними фрагментами античних етичних учень.

Серед перекладних джерел моралістичного змісту особливе місце посідають Ізборники Святослава 1073 і 1076 рр.

У них головна увага приділяється питанням релігійної моралі, але й подаються сентенції та афоризми античних філософів, що стосуються загальнолюдських моральних понять, які увійшли до культурного побуту європейських народів.

Морально-етичній проблематиці в давньоруських літописах відводиться чільне місце. Всі описи легендарних і історичних подій супроводжуються роздумами літописців про причини добра і зла. Вони вважають, що добро походить від бога, зло — від диявола. Людина наділена свободою вибору між цими альтернативами: при виконанні данного богом християнського закону вона забезпечує своїй безсмертній душі місце в раю, а діючи за диявольською спокусою, людина прирікає себе на пекельні муки. Але зло, що сіткає людей на землі, розглядається як вияв вже прижиттєвого покарання за провини та вчинені гріхи.

Сповнені почуття відповідальності за майбутнє Русі, літописці прагнули дати моральну оцінку поведінки і вчинків князів. Той, хто порушує загальні інтереси, діє всупереч закону, повинен бути покараним, так само, як той, що дотримується їх, повинен дістати нагороду. Таке розуміння ролі осіб зближало літописи з житійною інтерпретацією подвигів святих і мучеників.

Розміщені в хронологічному порядку, усі щорічні літописні оповіді про події та їх учасників звичайно закінчувалися морально-політичними резюме літописців, часто без врахування вчинків тих же князів, про які йдеться у наступних описах, що передбачають зовсім іншу їх оцінку. Але літописці вбачали в людях виразників добра або зла і не могли припустити можливості зміни їхньої поведінки залежно від якихось причин. Все це зумовило, по-перше, прямолінійне зображення діячів, по-друге, суперечливість загальної оцінки діяльності київських князів. Та всіх літописців єднав морально-повчальний задум, який полягав у тому, щоб за допомогою моральних уроків, винесених з минулого, направити на шлях істини сучасних їм князів.

Серед оригінальних пам'яток давньоруської писемності трапляються й такі, які містять проповідь аскетизму, що суперечило оптимістичному, життєствердувальному началу, притаманному більшості давньоруських оригінальних пам'яток XI—XII ст. Однією з таких пам'яток є «Києво-Печерський Патерик». Узагальнений образ-ідеал печерського святого тут наділявся типовими атрибутами християнського аскета, який зневажав насолоди земного життя, умертвляв плоть, заглибившись у молитовне уклінне споглядання, самопринищення і покаяння, здійснював обітництво мовчання і з радістю зустрічав смерть як етап до воскресіння для нового, «істинного» життя. Подвижники тут характеризувалися як вершителі чуда, хоробрі витязі духу, що світлом доброчесності освітлюють земну юдоль смутку. Аналогічні ідеї притаманні життям «святих», де чітко розмежовуються поняття добра, втіленого в святому, і зла, що панує в світі.

Одним з видатних оригінальних письменників Київської Русі, виразником ідеалів православної церкви і норм християнського аскетизму був Феодосій Печерський — автор послань, слів і повчань на теми «про душевну користь», «про терпіння і любов» [132]. Він запровадив у Печерській оселі суворий устав Федора Студитського. Водночас Феодосій засуджував користолюбство і неробство.

Такій тенденції певною мірою протистоїть інша, виразником якої, зокрема, був автор «Моління Даниїла Заточника». В цьому творі є повчальні притчі, навіяні книжною мудрістю і фольклором. Він цікавий як документ моральної самооцінки людини певного соціального прошарку — мирського, освіченого невдахи, який не має майна і належного соціального статусу. Він засуджує шлюб без кохання, чернецтво без святості і бажає бути корисним князеві в його справах. На відміну від церковних ораторів Даниїл розглядає добро й зло не з точки зору метафізики, а з позиції життєвої практики, в дусі

[132] *Еремин И. П.* Литературное наследие Феодосия Печерского // Труды отдела древнерусской литературы.— Т. 5.— С. 159—184.

народної мудрості, що міститься в прислів'ях типу: «Зла не видавши, добра не осягнути». В «Молінні Даниїла Заточника» багато прислів'їв та афоризмів, які характеризують практичну спрямованість моралі автора.

Особливої уваги заслуговують твори давньоруських авторів, у яких моральні повчальні ідеї поєднуються з особистісним моральним досвідом їх авторів. Одним з них є «Повчання» Володимира Мономаха — передсмертна сповідь і роздуми про життя, а також повчання, звернене до дітей, яке дійшло до нас у списку Повісті временних літ. «Седя в санях», тобто напередодні смерті, він розмірковує про милість божу, шлях до якої бачить у покаянні, сльозах і милостині. Тому перед загрозою нових княжих чвар він повчає дітей пам'ятати про вбогих і слабких, поважати старших і молодших, не нагромаджувати багатств і скарбів, остерігатись клятвопорушень і неправд, гордині і лінощів, пияцтва і розпусти. Мономах закликає до подружньої любові при збереженні чоловіком керівного становища, до практичної доброчесності, піклування про бідних, сиріт і вдів, захисту їх від кривд сильних.

Засуджуючи князівські міжусобиці, вбивства, викликані боротьбою князів за владу, Мономах пише: «Ни права, ни крива не убивайте, не повелѣвайте убити его...» Тому він заповідає збереження миру і згоди як істинного принципу поведінки в поєднанні з добром і красою: «Что есть добро и красно, не еже жити братья вкупѣ» [133]. Суть «Повчання» у тому, що воно було не тільки духовним заповітом автора, його повчальною настановою дітям і сучасникам, а й утвердженням феодальних відносин з позицій ідеалу княжого правління, найбільш відповідного інтересам єдності Київської Русі [134]. Автор виявляє надзвичайну ерудицію, використовує цитати з різних середньовічних джерел, однак при цьому виступає як оригінальний мислитель, поєднуючи морально-дидактичні погляди з фактами автобіографії. На основі особистого життєвого досвіду він закликає ставити державні інтереси вище особистих побажань і образ.

Морально-етична проблематика виповнює і «Слово о полку Ігоревім». У ньому утверджується моральне значення любові до батьківщини, відданості рідній землі і засуджуються розбрат і князівські міжусобиці. Автор «Слова о полку Ігоревім» виявляє високу моральну свідомість і проповідує прогресивні ідеї, в яких запорука процвітання Руської землі. У жодному з давньоруських творів патріотизм як моральна категорія не набував такого сильного і яскравого утвердження, як у «Слові о полку Ігоревім».

Характеризуючи особливі риси середньовічних морально-етичних уявлень, в тому числі культури Київської Русі, слід вказати на притаманний цій культурі церемоніальний характер. Дотримування вимог тодішнього етикету, церемоніалу розглядається як важлива норма поведінки. З огляду на це осмислюються поняття честі, сенс і значення соціального буття людини, її гідність і приниження, свобода і гордість, в тому числі гордість «самоприниження».

Однією з істотних рис усіх жанрів давньоруської літератури є свідоме утвердження в ній високих моральних ідеалів і норм зразкової поведінки людини. Зображаючи в основному історично реальних осіб і дотримуючись при цьому вимог етикету, письменники підносили їх до рівня ідеальних героїв часу. Цим визначалися своєрідність вимислу і умовності в ідеальному перетворенні життя, певне нехтування правдоподібністю людей, монументальність образів.

В авторів повчань, послань, проповідей, слів знаходимо часто-густо приклади рефлексій на тему, як оспівати і піднести життя до рівня високого ідеалу.

Помітною особливістю розуміння моралі в писемній літературі є те, що відсутність у ній теорій моралі як системи понять і принципів поповнюється тим, що вона (і церковна, і світська) характеризується релігійно-моралізаторською дидактичною спрямованістю.

[133] *Повесть* временных лет.— Ч. 1.— С. 157, 163.

[134] *Будовниц И. У.* «Изборник Святослава 1076 года» и «Поучение» Владимира Мономаха и их место в истории руской общественной мысли // ТОДРЛ.— Т. 10.— С. 44—75.

6. Естетична свідомість

В основі естетичної свідомості в культурі Київської Русі лежить погляд на світ як вияв мудрості, яка знаходить свій вираз у ритмі, гармонії, красі світобудови. Така позиція, що визначає одне з провідних спрямувань у розумінні світу, справляє дієвий вплив на розвиток художньої культури, естетичної свідомості в Київській Русі.

Зазначене зрушення в естетичній свідомості і в художній культурі в цілому пов'язане з поширенням писемності, виникненням осередків перекладного й оригінального книгописання, бурхливим будівництвом культових споруд та їх внутрішнім оздобленням. Церква надавала великого значення зовнішньому і внутрішньому видові храмів і художньому оформленню обряду. Тому монументальні в своїй більшості споруди, прикрашені живописом і ліпленням, з багатоголоссям хорових співів, емоційною піднесенністю проповідей і повчань надавали церковним богослужінням урочистості, величі та краси. Не випадково в розповіді літописця про те, як посли Володимира вибирали віру для Русі, підкреслювалось велике значення краси. Як відомо, князівські посли особливо були вражені естетичною стороною східнохристиянського богослужіння: «Мы убо не можемъ забыти красоты тоя, всякъ бо человѣкъ, аще вкусить сладка, послѣди горести не приимаеть» [135].

В архітектурі давньоруських соборів виявився високорозвинутий естетичний смак давніх майстрів, що творчо переосмислювали передовий художній досвід свого часу. Майстри вміли не лише запозичати, а й творчо переробляти культурні досягнення Візантії, Болгарії та інших країн. Краса і велич храмів та князівських палаців, прикрашених мозаїкою і фрескою, золотом і дорогоцінними каменями, мармуром, кольоровими вітражами, утверджували силу, могутність і єдність Київської Русі, а водночас свідчили про те, як давньоруські зодчі розуміли соціальне значення естетичного виду будівель і прагнули у своїй діяльності відповісти не тільки на реальні утилітарні, а й моральні та естетичні потреби часу. Видатні споруди цього періоду були результатом ясного прагнення їхніх творців прикрасити рідну землю, пробудити почуття патріотизму.

Величні собори і князівські хороми, прикрашені творами живопису і художнього розпису, ставали невід'ємною частиною матеріального середовища і результатом людської діяльності «відповідно до законів краси». В «Іпатіївському літописі» зберігся опис естетичного враження, яке справляла на сучасників велична стіна, споруджена Петром Милонегом наприкінці XII ст. для запобігання сповзанню кручі біля Видубицького монастиря. Подібні споруди усвідомлювались як фактори естетичного виховання багатьох поколінь і в наступні віки.

Тонкий естетичний смак і розуміння краси виявлялися також у мистецтві іконопису, мозаїках і фресках, які й досі викликають естетичну насолоду витонченістю і красою. Особливе місце в історії естетичної думки Давньої Русі належить усвідомленню своєрідності відображення явищ в мистецтві ікони, що повинна була вводити людину в особливий світ заснованих на вірі надчуттєвих уявлень. Такими є уславлені мозаїчні ікони київських соборів, включаючи загадковий образ Оранти Софійського собору. В образотворчому мистецтві, як, зрештою, і словесному, панували канони, вироблені в основному візантійською естетикою і пристосовані давньоруськими мислителями до місцевих умов і потреб.

Якщо архітектура та іконопис виражали релігійні ідеї і повинні були зміцнювати віру, то в прикладному мистецтві переважали прояви народних смаків і почуттів. Такими є твори майстрів різьблення по дереву і ліплення з глини, металеві прикраси, вишивки. У них завжди виразно вловлюється якщо не «теорія», то «школа» — стійка традиція закріплення і передачі естетичних форм. У цих сферах художньої діяльності, санкціонованих церквою, поєднувались християнські релігійні мотиви з алегоричною і символічною інтерпретацією античних міфологічних уявлень.

[135] *Повесть* временных лет.— Ч. 1.— С. 75.

Утвердження і функціонування естетичних понять пов'язано переважно з розвитком словесного мистецтва, спочатку — фольклору, а згодом — писемної літератури. У символізації образів усної поезії слов'ян відобразилась універсальність їхнього естетичного сприйняття. В загальнозрозумілих і загальнозначимих прийомах фольклорної поетики шифрувались характерні риси дійсності і ставлення до неї, ось чому при всій традиційності форми і змісту усна творчість досягла правдивого відображення життя, причому в різноманітних жанрах фольклору по-різному.

В образній символіці найбільш ранніх пісень образи природи виступають як паралель понять морального світу людини, її різноманітних почуттів і прагнень. З давна важливе ідеологічне значення на Русі мала дружинна поезія, поширена у великокнязівському оточенні. У ній збереглись перекази про військові походи і подвиги давньоруського воїнства. Характерною рисою є її патріотична спрямованість, що характеризує і літописи, і «Слово о полку Ігоревім».

Воістину невичерпним джерелом для вияснення уявлень про героїчне, величне, трагічне в житті епохи є давній билинний епос, в якому відобразилися переживання, ідеали і погляди їх безіменних творців, риси їх естетичної свідомості. Цей епос оспівував патріотизм і героїзм, мужність і доблесть народу, виховував морально й естетично. Герої билин наділені величезною силою, їхні військові подвиги гіперболізовані, однак ніколи вони не виходять за межі уявлень про естетичний ідеал.

Дещо інші риси художньої свідомості відобразилися в казках. За допомогою фантазії у чарівних казках бажане зображалося як дійсне, підкорялися сили природи, реальне оволодіння якими ще було неможливим. І світ казки виявився світом чудесної справедливості, добра і розумних суспільних відносин. Естетичний принцип, що керує казковою свідомістю, полягав у перенесенні того, що існує у сфері свідомості, до сфери реального світу твору.

Якщо окремі носії усної творчості не могли пояснити естетичні і психологічні принципи цієї творчості, то колективна думка народу створила систему естетичних норм, що визначали способи обробки сюжетів, які забезпечували, з одного боку, здатність передачі їх від покоління до покоління, а з другого — можливість творчого ставлення до них їхніх носіїв. Народна творчість — скарбниця естетичних уявлень народу про красу ратного подвигу воїна, красу навколишнього світу, єдність морального і естетичного ідеалу. Усна словесність східних слов'ян до появи писемності уже мала багатовікову історію і досягла великого розвитку і в ідейній спрямованості, і в жанровій різноманітності, і в багатстві художньо-образних засобів.

Взаємодія східнослов'янської культури з візантійською, яка ввібрала значну кількість філософських і естетичних ідей грецької античності, визначала наперед синтетичний характер мистецтва і естетичної думки Київської Русі. Через посередництво візантійської писемності місцеві письменники прилучались до еліністичних традицій і засвоювали естетичні ідеї, які лягли в основу теоретичного осмислення творчої практики.

Одним із головних принципів естетичної свідомості, що визначає характер художніх узагальнень, Д. С. Лихачов вважає літературний етикет, що виник внаслідок загальної деспотичної обрядовості, підкорення традиції, звичаю, церемоніалу. Етикет складався з чітких уявлень про те, як повинен звершуватись хід подій, як повинні вести себе дійові особи у відомих ситуаціях і як належало самому письменникові описувати події. За цих умов мистецтво повинно було не тільки зображувати життя, а й надавати йому певних етикетних форм, залежно від предметів зображення. Етикет виробив канони, що визначали умовно-нормативний характер зв'язку змісту і форми [136].

Нині добре усвідомлені джерела естетичних принципів, що визначали розвиток візантійської, а також давньоруської літератур. У них ставлення людини до історії опосередковано ставленням до слова, в риторичній суті якого приховано багато таємниць естетики. Канонічний характер візантійської літератури, сувора залежність змісту від жанру, церемоніальність літературного слова були знаками несвободи людини, закритості її внутрішнього життя, породженого зменшенням природності порівняно з античністю. Проте візантійська література збагатила історичний досвід людей, сприяла розкриттю раніше незнаних глибин людського життя [137].

Рясний потік візантійської і давньоруської літератури сприяв виробленню уявлень про видові і жанрові особливості, композиційні прийоми створення творів, засоби образно-метафоричного мовлення, метафоричну і символічну образність слова, різноманітність стилів і жанрів словесної творчості. Епоха домонгольської Русі не залишила оригінальних естетичних трактатів і писаних канонів, які б узагальнювали практику естетичного. І все ж розвиток мистецтва супроводжувався певним осмисленням його не лише з технічної, а й з філософсько-світоглядної точки зору.

Процес художньо-естетичного осмислення діяльності в культурі Київської Русі здійснюється в умовах боротьби тенденцій, що визначали розвиток філософської свідомості в цілому. Суперечливий характер цього осмислення зумовлювався значною мірою впливом християнської ідеології на розвиток художньої культури в цілому і боротьбою, яку веде воно з народними світоглядними уявленнями, що спиралися на попередню традицію східнослов'янського духовного життя. З одного боку, аскетичний ідеал, що випливав із суті християнської догми, передбачав негативне ставлення до естетичного взагалі, адже пов'язаний з християнством естетичний синтез вимагав придушення чуттєвості як такої. Та переважаючою, всупереч цьому, в розвитку естетичної свідомості в Київській Русі стає інша тенденція, яка стимулює розвиток художньої культури. У межах цієї тенденції акцент робиться на властивій християнській ідеології повазі до слова, співзвучності, метафори тощо. У творах, які належали до цієї тенденції, розробляється погляд на такі категорії естетичної думки, як краса, образ, ідеал, символ, канон тощо.

Утверджується на Русі як офіційне визнання пізнавальної і сакрально-літургічної функції мистецтва. Перекладні твори знайомили давньоруських читачів з естетичними поняттями і уявленнями, виробленими візантійськими теоретиками. В уже згадуваному збірнику «Пчела» зібрані висловлювання під назвою «Слово про красу». Це афоризми, пов'язувані з іменами Езопа, Левкіппа, Арістотеля, Ксенофонта, Менандра, Діодора, Плутарха, цитати з Біблії та візантійських богословів. Прагнучи спрямувати світосприйняття в русло християнського світорозуміння, ці висловлювання здебільшого закликали уникати «краси похоті», щоб не потрапити в тенета «прелести» і т. п. Вихвалялася краса смирення, добродійства і мудрості, а не краса зовнішня — джерело зваби; особливо засуджувалось захоплення легковажною жіночою красою.

Інтерес до розуміння деяких аспектів прекрасного і мистецтва виявлявся і в Ізборниках Святослава. Перший з них — Ізборник 1073 р.— містить спеціальні статті з риторики, що тлумачили на основі античних і елліністичних учень проблеми красномовства і риторичної образності слова. Там є стаття Георгія Хіровска «О образѣхъ», у якій дається класифікація «творчих образів», тобто засобів мистецтва [138]. Давньоруський читач вперше міг довідатися, що таке «інословіє», «притча», «лицетворіння», «слог» і т. п., тобто навчитися розуміти особливості метафоричного мовлення. Тут же вказано на різницю між зображенням і зображеним.

Відомо, що переписувачем Ізборника 1073 р. був київський дяк Йоан, що використав оригінал давньоболгарського Ізборника, зроблений для царя Симеона. Але глибокоерудований у питаннях філософії і філології дяк поставився до своєї роботи творчо. І з його іменем дослідники спра-

[136] *Лихачев Д. С.* Поэтика древнерусской литературы.— С. 95—97.

[137] *Аверинцев С. С.* Поэтика ранневизантийской литературы.— С. 5.

[138] *Вагнер Г. К.* Статья Георгия Хировоска «Об образах» в Изборнике Святослава 1073 г. и русское искусство XI ст. // Изборник Святослава 1073 г. Сб. статей.— М., 1977.— С. 144.

ведливо зв'язують введення в давньоруську мову поняття «образ», висунення на перший план алегорії і метафори як головних засобів створення цілісного образу. Підкреслюючи важливість цього з точки зору розвитку естетики, радянський дослідник Г. Вагнер зазначає, що «як би не залежала робота дяка Йоана від болгарського оригінала, але він виявив себе швидше естетиком, ніж граматиком» [139].

Статтю «О образѣхъ» ми можемо розглядати як один з найдавніших вітчизняних естетичних пам'ятників, а дяка Йоана вважати одним з перших представників оригінальної естетичної думки Київської Русі.

В Ізборнику 1076 р. звертає на себе увагу «Слово некоего калугера о чтении святих книг», що закликає вдумливо вчитуватися в написане. Цікава, наприклад, думка цього анонімного ченця про красу: «Красота воину — оружие и кораблю — ветрила, тако и правьднику почитание книжьное» [140].

У давньоруській естетиці подібні уявлення про «красу мисленого», тобто уявлення про красу пізнання, естетичної оцінки людської мудрості звучали неодноразово. Оригінальні думки про красу істини, про світло розуму і духовної мудрості виявляються в «Слові про закон і благодать» Іларіона, «Повчанні» Володимира Мономаха, «Посланні пресвітеру Фомі» Климентія Смолятича. Автори цих оригінальних давньоруських письмових пам'яток виявляють своє знайомство з творами Гомера, ідеями Платона, Арістотеля. Особливо яскраво питання про красу духовного і розумового розкривається у проповідях Кирила Туровського — найвидатнішого оратора XII ст. Внутрішній розум людини, на його думку, здатний пізнати істину, яка є джерелом краси і смислу людського життя. Мудрість споріднена божественно прекрасному, до якого не можна застосувати поняття міри. Красу Кирило відносить до сфери розуму, що прагне істини, а не почуттів, звернених до плоті. Захоплення розумом, здатним осягнути істину як духовну красу, є однією з чудових рис естетичної свідомості цього видатного оратора, що розумів значення естетичної функції красномовства.

Визначеністю морально-естетичного ставлення до дійсності характеризується і «Моління Даниїла Заточника», який вважав, що «серце смисленого укрѣпляється в тѣлесѣ его красотою и мудростию». Він, як і його сучасники, зважає на авторитети й етикет, але багато в чому виявляє самобутність бачення світу.

Етикетний характер художньої свідомості зумовлював усвідомлення чітких кордонів між різними жанрами художнього твору. Для кожного з них виробляється свій канон опису. Різні жанри вимагали різних прийомів творення образів, опису зовнішності, характерів, вчинків героя відповідно до традиції, а це зумовлювало панування загальних схем і низький ступінь змінюваності літератури і мистецтва. Цю думку особливо красномовно ілюструє, наприклад, поетика київських літописів.

У цілому в літописах і в «житіях» переважав схематичний опис портретів персонажів з виділенням рис, що характеризують їх моральну гідність. Позитивні герої, звичайно, «красні лицем», «добродійні», розумні, мужні, незлобиві, милостиві до вбогих, правдиві і т. п. Для прикладу наведемо позбавлений рис індивідуальності ідеалізований портрет князя Романа Ростиславовича в Київському літопису. Він «ростом високий, плечима великий, обличчям красен, і всім добродійством прикрашений, смирний, сумирний, незлостивий, правдивий, любов має до всіх і до братії своєї істину, нелицемірну, страху божію наповнений, старців милує...» і т. п.

Літописці широко використовували народні перекази-легенди, билини, історичні пісні, що мали згадки про ті чи інші події в житті східнослов'янських племен, поєднуючи їх із письмовими джерелами. При всьому домінуванні релігійного розуміння історії у літописах вельми значний шар світських життєвих поглядів і оцінок подій. Аскетичні міркування середньовічних затворників часом перериваються захоплюючим описом земних благ, трагічних і гумористичних епізодів реального життя.

Творче переосмислення історичного життя в мистецтві Київської Русі супроводжувалося роботою рефлектуючої думки, про що яскраво свідчить «Слово о полку Ігоревім». Рух цієї думки ми вловлюємо в перших же рядках автора «Слова». Він тут виявляє передусім знайомство з двома формами викладу і зображення подій і розповіді про них — «старими словеси» і «по былинах сего времени», тобто відповідно до історичної правди, і «по замышлению», вимислу, як це робив його попередник Боян. Як епічна поема «Слово» підпорядковане принципу історичного символізму і тому зв'язане з наявністю певної генеалогічної концепції автора. Він називає себе онуком віщого Бояна, який був у свою чергу онуком Велеса — одного з найдавніших східнослов'янських божеств [141].

Історико-естетичне значення «Слова» визначається тим, що воно відображає декілька прошарків естетичної свідомості, свідчення про які загублені. Воно говорить про існування давнього епосу східних слов'ян, з яким добре були знайомі і автор, і його сучасники. Тепер не можна достеменно розкрити джерела і зміст східнослов'янської культури, що зумовила високий рівень художньої свідомості Київської Русі. Автор «Слова» віддає перевагу оповіді «по былинах цього часу», однак він і сам охоче вдається до вимислу. Це і дало змогу йому створити пристрасну поему, звернуту до всіх часів — до сучасності, минулого, майбутнього.

Порівняння літописного опису невдалого походу князя Ігоря на половців з художньою версією «Слова» виявляє незвичне для того часу розуміння переваг, якими озброює автора художня оповідь. Історичні події, художньо переосмислені, пережиті автором, збагачуються і облагороджуються відповідним ідейно-емоційним змістом.

Творча особа автора зумовлює багатство і неповторність його світу, його патріотичний пафос і, нарешті, довершеність його естетичного ідеалу. Крізь призму оповіді автор «Слова» зумів переосмислити історичні події за допомогою вимислу і поставити в центр ідею єднання руських земель. Це свідчення геніальної творчої сили, породженої не тільки художньою інтуїтивною здатністю, але усвідомленим прагненням довести необхідність припинення міжусобиць. Автор ідеалізує образ князя Святослава, в якому бачить виразника ідеї єдності сил усіх русичів у боротьбі проти спільних ворогів. Його естетичний ідеал зв'язаний з уявою про необхідність захищати честь Вітчизни в боротьбі з її ворогами. К. Маркс, як відомо, звернув увагу саме на цей бік ідейно-естетичного змісту «Слова».

Особливе місце відведено в «Слові» оспівуванню Батьківщини. Краса Батьківщини у «Слові» розкривається, по-перше, через зображення природи і, по-друге, через образи князів, їх дружин. Вся природа землі показана воістину як моральна і естетична цінність, вона здобуває самостійне значення, переливаючись усіма барвами, відображаючи цілу гаму людських переживань. Поряд з образами князів і дружинників автор оспівав красу Ярославни, її жіночність, ніжність і безмежну любов до свого чоловіка. Не випадково «Слово» називають героїчною поемою. Як і в давньоруському зодчестві, у «Слові» краса рідної землі розкривається у всій багатоманітній конкретності і величі її образів. До речі, пізніше таке ж уявлення відобразилося і в написаному під очевидним впливом «Слова о полку Ігоревім» творі XIII ст.— «Слово про загибель Руської землі».

Концентрація емоційно-творчої сили, що накопичувалася із найрізноманітніших джерел, доступних авторові, є однією з характерних особливостей цього твору. Зі «Словом о полку Ігоревім» зв'язаний складний синтез естетичних і етичних уявлень епохи — сутичка «поганських» і християнських уявлень.

Розуміння єдності естетичних і етичних критеріїв мистецтва становить одну з типових рис, притаманних художній культурі Київської Русі. Естетична свідомість, що розвивалася в цей період під впливом християнської ідеології, зберігала водночас багато в чому близькість до народних уявлень краси. Це відображено в кращих

[139] Там же.
[140] *Изборник* 1076 г.— М., 1965.— С. 153.
[141] *Робинсон А. Н.* Литература Древней Руси в литературном процессе средневековья XI—XIII вв.— С. 246.

творах давньоруського мистецтва, які заклали основи для подальшого розвитку естетичної думки на Україні.

* * *

Аналіз філософських проблем, що ставились і розроблялись в давньоруській культурі, дає змогу розглядати час з кінця X до середини XIII ст. як відносно самостійний період в історії вітчизняної філософської думки.

Особливості розвитку філософського мислення в культурі Київської Русі зумовлювались, зрештою, характером соціально-економічних зрушень у житті давньоруського суспільства, яке перебувало в процесі становлення системи феодальних виробничих відносин. Перехід від первісносуспільної соціальної організації до феодалізму визначає умови, в яких формується філософська думка як складова частина давньоруської духовної культури.

Глибинним джерелом, на грунті якого постає давньоруська філософія, є народна культура, що зберігає й попередню традицію світоглядних уявлень східних слов'ян. Трансформуючись відповідно до змінених історично-конкретних умов, ця традиція взаємодіє з іншою традицією, яка йде від християнського богослов'я і церковності. На перетині цих двох формотворюючих начал давньоруської культури відбувається становлення і розвиток філософської думки Київської Русі як своєрідного типу середньовічної філософії.

Філософські ідеї, що розроблялись у системі давньоруської культури, утворюють ідейно-теоретичний фундамент, на якому згодом формується філософська думка братніх російського, українського й білоруського народів.

РОЗДІЛ 3 Філософські ідеї в духовній культурі періоду становлення української народності (XIII—XV ст.)

Соціальна історія українських земель у XIII—XV ст. характеризується прогресуючим розвитком усіх форм феодального укладу. У політичному плані становище українських земель в той період було дуже складним. В результаті спустошливої ординської навали в 40-х роках XIII ст. ослаблені Київська земля, Волинь, Поділля поступово ставали здобиччю зміцнілої на той час Литовської держави. У XIV ст. вони були повністю інтегровані у Велике князівство Литовське. Галицько-Волинське князівство, знекровлене героїчною, більш як столітньою боротьбою з татарськими завойовниками та угорськими і польськими феодалами, у другій половині XIV ст. опинилось під владою королівської Польщі.

Іноземне панування, відсутність територіальної єдності, часті спустошливі набіги ординців (а згодом кримчаків) негативно позначалися на розвиткові духовної культури України. Проте вони не змогли повністю загальмувати культурної та етнічної консолідації українського народу. Формування української народності із XIV ст. стало явищем невідворотним.

У XIII — першій половині XV ст. українська культура продовжувала традиції Київської Русі. Серед сторонніх джерел використовувалися до певного часу головним чином болгарські та візантійські культурні зразки. Продовжує розвиватися так звана агіографічна («житійна») література, значно зростає кількість перекладів творів східної патристики, активно поширюється візантійська та південнослов'янська література апокрифічного змісту. Одночасно поширюється й неортодоксальна література, літописи, билини та численні твори народної культури, що містили в собі ідеї єретизму та вільнодумства.

У другій половині XIV — на початку XV ст. Україна разом з іншими східнослов'янськими країнами переживає так званий другий південнослов'янський вплив. Вихідці з різних південнослов'янських країн,— Сербії, Македонії, Болгарії — переважно люди блискучої освіченості (напр., київські митрополити Кипріан і Григорій Цамблаки), несли з собою думки та ідеї, які хвилювали інтелектуальне життя Візантії і їхніх рідних країн. У великій кількості вони привозять духовну і світську літературу і знайомлять таким чином грамотну публіку України з новинками культурного життя Константинополя.

Разом з літературним південнослов'янським впливом у другій половині XIV ст. проникають на Україну пізньовізантійський ісихазм — релігійно-філософське вчення візантійських богословів Григорія Синаїта і Григорія Палами, а також його болгарський різновид у викладах Евтимія Тарновського та його учнів. Незадовго до цього, в 40-х роках XIV ст., це вчення, одержавши повну перемогу над його ідейними противниками — послідовниками візантійського раціоналізму Варлаама Калабрійського, стало офіційною ідеологією візантійської церкви і держави.

Ісихазм — це не просто релігійно-містичне вчення, а певна форма ідеології, яка охоплювала різні соціальні, політичні та філософські ідеї. Його поширення серед освічених верств українського суспільства мало велике значення для засвоєння деяких важливих філософських учень того часу, зокрема неоплатонізму.

Слід зазначити, що візантійський неоплатонізм поширювався на Україні не тільки за посередництвом ісихазмського вчення, а й безпосередньо — через твори його основного теоретика Псевдо-Діонісія Ареопагіта та інших представників східної патристики. Вже наприкінці XIV ст.,

зразу ж після повного церковнослов'янського перекладу (1371 р.), праці цього вченого потрапляють на слов'янський Схід і з того часу стають активним чинником у розвитку духовної культури українського народу.

У другій половині XV ст. сталися помітні зрушення в економічному, соціально-політичному та культурному житті українського народу. Відчутно пожвавлюється господарське життя українських міст, що мало важливе значення для появи паростків нової світської культури. Такі міста, як Київ, Львів, Дрогобич, Луцьк, Кам'янець-Подільський, Перемишль та інші, стають важливими центрами ремесла, торгівлі, окремих промислів. Економічному розвиткові більшості українських міст сприяло також остаточне закріплення за ними в той період так званого Магдебурзького права.

Специфічною прикметою українських міст доби феодалізму був багатонаціональний склад їх населення. Крім основного українського етнічного елементу тут чималими групами проживали євреї, поляки, німці, вірмени, італійці. Значною мірою це сприяло тому, що українські міста практично завжди були відкритими для проникнення різних культурно-ідеологічних віянь епохи.

Особливе значення в цьому плані мали контакти з італійцями. На Україні італійці були промисловцями, технічним персоналом, купцями. Так, у Галичині значний вплив мала італійська родина Тедальді, яка орендувала соляні жупи в Дрогобичі. Італійці поселялися і у Львові, де купували будинки і земельні ділянки, робили багаті внески у розбудову міста. Вже в XVI ст. весь міський ринок Львова, а також старі вулиці, зокрема Руська, красувались будівлями в стилі Відродження.

Після падіння під ударами турків італійських колоній у Криму частина генуезьких купців переселилася до Києва. Тут вони займалися не тільки торгівлею, а й вели освітню роботу. За деякими даними, генуезці відкрили було в Києві свою школу.

В цей час на Україні бували не тільки ділові люди Італії. Її відвідували також відомі італійські гуманісти, що мало не абияке культурно-історичне значення. Гуманісти вивчали Україну і — що надзвичайно важливо — знайомили європейську громадськість з життям і культурою українського народу. Тут передусім назвемо видатних гуманістів — Філіпа Буонаккорсі Каллімаха (1437—1496) та Юлія Помпонія Лета (1428—1498). Філіп Буонаккорсі після втечі з Риму від переслідувань папської курії певний час жив у Львові. Він був учителем і другом українського латиномовного поета-гуманіста Павла Русина з Кросна. У своїх численних історичних розвідках про східноєвропейські народи Філіп Буонаккорсі багато місця присвятив українській проблематиці. Помпоній Лет відвідав Україну 1479—1480 рр. Згодом у своїх історичних записках про «Сарматію», під якою розумів Польщу, Литву та Україну, він подав відомості з тогочасного життя та побуту українського народу.

Відкритий характер українських міст доби феодалізму сприяв і зворотньому процесові — виїзду українців до господарських та культурних центрів Західної Європи. Такі поїздки здійснювалися як в торгово-економічних інтересах, так і з метою отримання тодішньої вищої європейської освіти. В XIV—XVI ст. у знаменитих європейських університетах, зокрема Паризькому, Падуанському, Болонському, Гайдельберзькому, Празькому, Краківському та інших, навчалась значна кількість вихідців із України.

Важливе значення для пробудження національно-культурного руху на Україні в другій половині XV ст. мало піднесення класової та політичної боротьби широких верств українського народу, яка в цей період була особливо напружена. Загострюється соціальна боротьба в містах, основним стержнем якої стали виступи цехових підмайстрів та учнів проти засилля майстрів. Так, кінцем XV ст. датується перший відомий масовий виступ львівських цехових низів за свої права. В 90-х роках цього ж століття піднімаються на боротьбу ремісники та міські низи Києва, які виступили проти заборони магістратом користуватися нічним освітленням. Під гаслами боротьби «за світло» рядові кияни відстоювали насамперед свої соціальні та політичні свободи.

Наступ польсько-литовських феодалів на українські землі, який особливо посилився у другій половині XV ст., викликав широкий антифеодальний рух селянства. Збройні селянські повстання на Покутті й Буковині (під проводом Мухи), а також Поділлі (1490—1492 рр.) завдавали відчутного удару по феодально-кріпосницькій системі на Україні.

В результаті політичної боротьби, яка розгорнулася в середині XV ст., було відновлене автономне Київське князівство, яке проіснувало із 1440 до 1471 р. Політика київських князів Олелька (Олександра) Володимировича, його синів Семена та Михайла була орієнтована на союз і дружбу з Російською державою і знайшла підтримку широких верств населення. Вона виражала прагнення українського народу скинути ненависне іноземне ярмо і з допомогою російського народу покінчити з національним гнітом. Про глибоке усвідомлення найширшими верствами українського суспільства необхідності зі зброєю в руках відвойовувати умови свого існування виразно вказує поява в той час козацтва.

Отже, друга половина XV — початок XVI ст. в історії України позначені значними соціально-політичними зрушеннями. Зростання ролі міст в економічному житті краю, посилення соціальних рухів і класової боротьби у місті й на селі, загострення політичної боротьби з виразним народно-визвольним спрямуванням, нарешті, широкі економічні та культурні зв'язки із західноєвропейським світом — все це не могло не викликати якісно нових зрушень і в духовній культурі.

1. Історична самосвідомість та історіософські ідеї літописання XIII—XV ст.

Розкриття історичної самосвідомості XIII—XV ст. за допомогою дослідження літописних пам'яток дає змогу зрозуміти духовне життя української народності в даний період. XIII—XV ст. були для населення України не часами «сподівань і звершень», коли з довірою вдивляються в майбутнє, а часами тяжких історичних випробувань, панування настроїв есхатологізму, сумних роздумів над минулим і думок про майбутнє.

Все це й зумовлює особливий інтерес до дослідження історичної самосвідомості XIII—XV ст. та зокрема історіософських ідей літописання даного періоду — періоду найбільшого й найтрагічнішого напруження всіх фізичних та духовних сил людності, що населяла українські землі.

Літописання, яке, поєднуючи різноманітні за характером історичні та літературні джерела, дає змогу створювати великомасштабні історичні оповіді, становить неоціненне свідчення розвитку колективної пам'яті, історичної самосвідомості та історіософської думки в період XIII—XV ст. В силу особливостей умов створення літописів слід наголосити на таких їхніх рисах.

По-перше, на «офіційності» характеру літописання, що зумовлювало особливу тенденційність його в умовах феодальної роздробленості та невпинних феодальних воєн XIII—XV ст. Парадоксальність розвитку середньовічної історіографії полягала в тому, що роздробленість феодального суспільства значно обмежувала історіописання — «універсалізм» поступався місцевій обмеженості, локальним деталям. Всесвітня хроніка витісняється регіональною, що рясніє елементами «біографічності». Офіційність історіописання XIII—XV ст. проявилась й у тому, що воно сповнене похвальних слів та панегіриків князям, інтереси яких відображали літописці. У Галицько-Волинському літописі ми натрапляємо на похвальні слова князям Романові Мстиславовичу, Данилові Галицькому, Васильку Романовичу та їхнім синам, у західноруські літописи, що створювалися в період входження південно-західних руських земель до Великого князівства Литовського, вносились похвальні слова литовським князям, тенденційні генеалогічні побудови, в яких чинились спроби вивести їхні роди від римських патриціїв.

Значна тенденційність літописання вказаного періоду простежується на прикладі Галицько-Волинського літопису, у якому відображена боротьба за вирішальний

вплив між галицькими та волинськими князями — нащадками старшого та молодшого відгалужень Романовичів. Так, до початку 60-х років Галицько-Волинський літопис належить освіченим ідеологам великокнязівської влади землі Галицької. «Від середини 60-х років XIII ст., особливо після смерті Данила Романовича, описання подій розгортається на користь молодшої гілки Романовичів — князів волинських... Тут яскраво помітне прагнення автора висунути на перше місце замість Галичини Волинь та звеличити політичну лінію її князів. Автор, або, скоріше, складач і редактор цієї частини літопису був, без сумніву, представником і ідеологом волинської... орієнтації, він проводить і ідейно обгрунтовує ворожу лінію, спрямовану проти князів галицьких... Така тенденція в літописі триває до 1289 р. Остаточна редакція була зроблена в 1292 р. ідеологом об'єднавчих тенденцій, прихильником перемігшої знову галицької династії...» [1]

По-друге, створюване в середовищі освічених верств літописання відображало середньовічний світогляд, який, згідно з характеристикою Ф. Енгельса, був теологічним [2]. Завдання, спосіб ведення, зберігання і поширення літописів зумовили вирішальний вплив на історіописання християнських ідей. Адже «концепція світу, з якої виключено надприродне, була глибоко чужою людям тієї епохи. Або, точніше, що картина долі людини і всесвіту, яку вони собі малювали, майже цілковито поміщалася в рамках християнської теології та есхатології» [3]. Проте літописання XIII—XV ст. значно диференційоване за насиченістю релігійними та церковними мотивами. Особливо проявляється це при зіставленні окремих західноруських літописів. Пояснення даного явища криється, зокрема, в розумінні специфіки становища православної церкви у Великому князівстві Литовському [4]. Радянські дослідники вказують, наприклад, що «авторство Короткого Київського літопису належить якійсь особі духовного стану» [5]. М. І. Марченко гадає, що характерною рисою західноруських «літописів є те, що автори їх були не вихідцями з церковно-монастирського середовища, а державними діячами, дипломатами, канцеляристами, шкільними дидаскалами тощо» [6].

Аналіз історіографічних пам'яток XIII—XV ст. свідчить, що хоча історіософська думка даного періоду й продовжувала розвиватися в традиціях середньовічного історіописання, в ній визначалися тенденції, що вказують на відхід від притаманного добі Київської Русі історичного оптимізму до глибокого песимізму в розумінні перебігу історичних подій, песимізму, що зростав на грунті реалій історичного життя XIII—XV ст. Історичний провіденціалізм, який становив основну ознаку середньовічної історіософії взагалі і давньоруської зокрема [7], невпинно зміщувався до фаталізму. Сприйняття й усвідомлення відчуження історії від людини було основою цього процесу. Історія починає трактуватися не просто як драма, а глибоко трагедійно. Твердження про провіденціональну, вищу турботливу волю трансформується в ідею караючого меча.

З давньоруських пам'яток зникають мотиви «доброї волі» людини у влаштуванні й виправленні перебігу історії, що так яскраво відобразилися у закликах до князів, наприклад у «Слові про князів» попереднього періоду. Зникає мотив значущості окремих історичних діячів — індивідуальна воля й індивідуальні зусилля людини знецінюються. Лейтмотивом історіософських концепцій стає глибоке безсилля людини перед непізнаванним, караючим рішенням божого провидіння.

Через те що історіософська думка давньої Русі «не могла піднятися до ідеї єдиної держави і централізованої влади» [8], їй були чужі пошуки парадигми ідеального владаря. Знаменно й те, як і у яких порівняннях і зіставленнях зображались найбільш визначні давньоруські князі. Так, у «Житії Олександра Невського» про Олександра мовиться: «...обличчя ж його, мов обличчя Йосипа... Сила ж його була часткою сили Самсона. І дав йому бог премудрість Соломона, а хоробрість його — мов у царя римського Веспасіана...» [9] При всьому розумінні своєрідності середньовічних похвальних слів та панегіриків не можна не констатувати відсутності жодного прикладу з вітчизняної історії. Чи не є це хоча б частковим свідченням глибокої зневіри суспільності XIII ст. у даних їй «божим повелінням» владарях минувщини й сучасності?

Наростання фаталістичного сприйняття історичних подій яскраво виявилося у зміні такої традиційної теми давньоруської історіософії, як тема «казней божих». Коли за Київської Русі «казні божі» пояснювалися не чим іншим, як божим людинолюбством, то в XIII—XV ст. кардинально змінюється їх трактування. У період, коли руїни міст ставали братськими могилами їхніх мешканців, історична перспектива зникає, «кари божі» трактуються як розплата невиправно грішних людей за неправедні вчинки. В описах божих кар превалює не друга частина — відкритість перспективи порятунку, а перша — відплата за нечестивість. Навіть у проповідницькій літературі, призначенням якої було виправлення суспільності й запевнення її у безмірній благості «божої волі», проявилося нове трактування «казней божих». «Ми ж, одначе, не покаялись, аж поки не прийшов на нас за божим попустом язик немилостивий і землю нашу спустошив, і міста наші полонив, і церкви розорив, отців і братів наших побив, матерів і сестер наших на поталу взяв...»,— приречено визнає яскравий виразник настроїв людності XIII ст. Серапион Володимирський. І у слові «Про кончину світу» (сама назва якого промовиста) провіщає: «Яких іще кар не зазнаємо у цьому віці, а в майбутньому — вогонь незгасимий» [10].

Така трансформація традиційного давньоруського історіософського мотиву «кар божих» в напрямі глибоко песимістичного, пройнятого безвихідністю та відчаєм трактування, свідчить про втрату суспільністю XIII—XV ст. історичної перспективи, про глибокий історичний песимізм, навіть катастрофізм. Провіденціально спрямована історія веде людей не до колективного порятунку, а до колективної загибелі й вічного осуду.

Цей катастрофізм сповнював східних слов'ян, що пережили ординську навалу XIII—XV ст., настроями очікування швидкого другого пришестя та есхатологічного песимізму. Постійне очікування пришестя апокаліптичної доби, яка могла захопити кожного грішника зненацька у «розквіті» гріхів, якими він ще більше обтяжував спільну, колективну гріховність усієї людності, погляд на історичні події як на ланки здійснення відомого лише єдиному богові та незбагненного людині провіденціального плану породжували загострену увагу до різних природних та астрологічних явищ — корелятів божого провидіння,— вбачання в них знамень нових божих кар. Так, у Галицько-Волинському літописі записано: «У рік 6773 (1265).

---

[1] *Марченко М. І.* Українська історіографія (з давніх часів до середини XIX ст.).— К., 1959.— С. 26.

[2] *Енгельс Ф.* Селянська війна в Німеччині // Маркс К., Енгельс Ф. Твори, 2-е вид.— Т. 7.— С. 327—415.

[3] *Блок М.* Феодальное общество // Апология истории или ремесло историка.— М., 1973.— С. 136.

[4] *Хорошкевич А. Л.* Исторические судьбы белорусских и украинских земель в XIV — начале XVI в. // *Пашуто В. Т., Флоря Б. Г., Хорошкевич А. Л.* Древнерусское наследие и исторические судьбы восточного славянства.— М., 1982.

[5] *Грицай М. С., Микитась В. Л., Шолом Ф. Я.* Давня українська література.— К., 1978.— С. 101.

[6] *Марченко М. І.* Історія української культури (з найдавніших часів до середини XVII ст.).— К., 1961.— С. 143.

[7] Висвітлюючи історіософські погляди Максима Грека, М. М. Громов характеризує їх як концепцію «оптимістичного агностицизму», згідно з якою людині не дано пізнати потаємний сенс подій, вона може лише здогадуватися про нього, та це й не потрібно, треба прийняти течію історичного потоку як належне, покладаючись на вищу волю, що турбується про наше благо» (*Громов М. Н.* Максим Грек.— М., 1983.— С. 142). Це твердження, на нашу думку, цілком може бути застосоване й до розуміння історичного провіденціалізму в історіософії домонгольського періоду.

[8] *Шапиро А. Л.* Историография с древнейших времен по XVIII век.— Л., 1982.— С. 53.

[9] *«Изборник»* (Сборник произведений литературы Древней Руси).— М., 1969.— С. 329. Далі: «Изборник».

[10] *Петухов Е.* Серапион Владимирский, русский проповедник XIII века. Прибавление к исследованию.— Спб., 1888.— С. 2, 7.

У ті роки з'явилася звізда на сході хвоста, на вигляд страшна, що випускала із себе промені великі,— тому ся звізда називається волосата. Од вигляду ж сеї звізди страх обняв усіх людей і жах. А знавці, дивившись, так сказали: «Смута велика була на землі» [11]. Соціальні та історичні події несли таке ж знакове навантаження: «І стали вони (татари.— *Авт.*) на Львовій землі дві неділі, кормлячись і не розоряючи, але не давали вони навіть із города вийти за покормом. Хто ж виїхав із города,— (то) тих вони побивали... Се ж навів (їх) на нас бог — щоб покаялись ми за лихі свої і беззаконні діла. А іще ж і накінець нашле він на нас гнів свій!» [12]. До цієї ж групи знамень відносяться й звістки, наприклад, про пошесті, мор. Особливого містичного забарвлення набували знамення церковного типу: «Бысть знамение на Поръхѣ иде кров от иконы святыя Богородици» [13].

Очікування всесвітньої катастрофи як відплати за колективні гріхи глибоко позначалось на соціальній та індивідуальній психології. Історичні катаклізми XIII—XV ст. аж ніяк не могли сприяти розвиткові елементів індивідуалізму. Значно трансформується ідея індивідуального порятунку — людина як індивід включається в фатальний процес колективної загибелі. Історія перестає сприйматися як «арена людського вибору», й кожна людина відчувала себе ареною боротьби космічних сил Добра і Зла: «вложив бог у серце князю Володимирові добрий намір» [14], проте «диявол, споконвіку не хотячи добра роду людському, вложив у серце Львові (злий намір), і вбив він Войшелка од зависті...» [15] Дуалізм цей доповнювався утвердженням провіденціальної передбаченості індивідуального життя. Саме провіденціалізмом та тяжінням до ідеї колективної загибелі й пояснюється, мабуть, специфіка відображення політичного життя — розкриття його крізь призму життєписів значних феодалів. Переконання у «знаковості» перипетій життя князів для долі всієї суспільності породжувало велику зацікавленість біографічними подробицями, що трактуються як історично значущі явища. Цілковито стирається грань поміж приватним та громадським життям князів.

Підтвердженням цього може бути виклад у Галицько-Волинському літописі подробиць життя і діяльності князя Войшелка. «Войшелк тим часом почав княжити в Новгородку, в поганстві пробуваючи. І став [Войшелк] проливати крові много: убивав бо він повсякдень по три [чоловіки], по чотири. А котрого дня не вб'є кого — тоді сумував, а коли вб'є кого — тоді веселий був. Але потім увійшов страх божий у серце його. Надумав він собі, що слід прийняти святе хрещення... і став жити у християнстві... Потім пішов... у монастир [16], і постригся в ченці... І прийшов він назад у Новгородок, і поставив собі монастир... і тут жив» [17]. Потім був злет до княжіння «в усій Литовській землі» і знову численні вбивства суперників, врешті,— загибель від підступу Льва Даниловича. Ось якими глибоко індивідуальними перепадами психічних станів правлячих князів пояснювали інколи літописці політичну історію тогочасного феодального суспільства.

Змішання різних планів — історичної реальності й містики, значного й неістотного, приватного й суспільного — було характерною рисою історіописання XIII—XV ст., що пояснюється переважанням хронологічного принципу у написанні літописних пам'яток, тяжінням до провіденціалізму, допрагматичним стилем мислення, а також наростаючим процесом відчуження історії, відторгненням від неї реального суспільного носія.

[11] Галицько-Волинський літопис // Жовтень, 1982.— № 7.— С. 65—66. Далі Галицько-Волинський літопис цитуватиметься саме за цим виданням.

[12] *Там же.*— С. 75.

[13] Короткий Київський літопис // ПСРЛ (Летописи белорусско-литовские): Супрасльская летопись.— М., 1980.— Т. 35.— С. 54.

[14] Галицько-Волинський літопис.— С. 69.

[15] Там же.— С. 67.

[16] Такий відхід у монастир, постриг у ченці представників феодальної верхівки був особливо поширений у період феодального розбрату: вважалося, що, зрікшися світу, «непоховані мерці» швидше, ніж «в миру», спокутують вчинені за життя злочини.

[17] Галицько-Волинський літопис.— С. 69.

Втрата відповідного критерію в оцінці різнопланових явищ проявлялася в однаковій довірі літописців до цілком неоднорідних за історичною вірогідністю джерел, що вливалися у літописи. Так, високоосвічені, широкообізнані творці Галицько-Волинського літопису не вагалися у правомірності внесення у літопис поряд з юридичними документами (наприклад, заповітом князя Володимира) [18] поетичної оповіді про чудодійне євшан-зілля [19].

Знаменно те, як відобразився цей процес «містифікації» історії у трансформації внесених у літописи таких творів псевдоісторичного характеру, як біографічні, агіографічні. Порівняння двох творів — «Житія Бориса і Гліба» періоду Київської Русі та пізнішого «Житія Олександра Невського» — приводить до важливих спостережень.

Обидва житія своєрідно відобразили історичні та політичні події свого часу. Але головною ідеєю «Житія Бориса і Гліба» було утвердження переконання про можливість подолання людиною космічного історичного зла — задумів диявола, скерованих проти «щастя роду людського,— шляхом християнського смирення, а у «Житії Олександра Невського» це історичне зло цілком конкретизується, локалізується і збройна боротьба з ним точиться з одного фрагмента «Житія...» в наступний.

«Житіє Олександра Невського» відобразило реальну боротьбу проти експансії Лівонського ордену. Коли «король римської віри з Північних країн... зібрав військо велике, ...скипівши духом ратним» і рушив на князя Олександра, той виступає проти нього з «невеликою дружиною», але впевнений у перемозі. Адже слізною молитвою і отриманим від архієпископа благословенням він заручився божою допомогою: «Сии в оружии, а сии на конѣх, мы же во имя господа нашего призовемь, тии быша и падоша, мы же въстахом и прости быхом». Великою різницею у військових силах ще більше підкреслюється «чудесність» перемоги Олександра. Дружина виступає на битву у знаменний день і «имѣяше велику вѣру к святыма мученикома Бориса и Глѣба» [20], які й з'явилися на допомогу «сродніку своему Олександру». Саме за їх допомогою і розбив Олександр набагато переважаючі сили латинян — «изби их множество бесчислено от них».

Руській дружині, вважає автор, допомагає і ангел божий, який перебив «многое множество» ворогів «обоюпол рѣки Ижеры, идѣ же бѣ непроходно полку Олександрову». Деталь розповіді — непроходимість місцин на другому березі річки — покликана ще більше підсилити вірогідність втручання в бій трансцендентних сил. Іншим разом у січі Олександра з лівонцями бере участь цілий «полк божий на воздусѣ». Вся розповідь підсилюється рясним цитуванням священних книг, що є виразом ідей біблійної прообразності: «Князь, ...здійнявши руки до неба, вигукнув: „...допоможи мені, боже, як допоміг у давні часи Мойсею перемогти Амаліка"». Поряд з описом чудес, агіограф перераховує імена реальних героїв, які відзначилися у битвах: Гаврила Олексича, новгородця Сбислава Якуновича, половчанина Якова, слуги Ратміра [21]. Такий перелік героїв раті, які не належали до феодальної верхівки,— власне «воюючих» — свідчить про знаменну зміну в історіописанні. Відображення реальної всенародної боротьби проти чужоземного поневолення відкинуло традиційне обмеження середньовічного історіописання, а саме те, що народні маси, які не входили до феодальної ієрархії, залишалися поза колом літописної героїзації (напівлегендарна оповідь, наприклад, про юнака-кожем'яку є явищем іншого характеру).

Наведені міркування, взяті в комплексі, увипуклюють специфіку «Житія Олександра Невського» як псевдоісторичного агіографічного твору. В зв'язку з цим вкажемо на важливе нововведення в жи-

[18] Там же.— С. 78.

[19] Там же.— С. 14.

[20] В умовах боротьби проти чужоземного поневолення культ князів Бориса і Гліба — перших «національних», «політичних» руських святих — набуває особливо великого значення.

[21] Житие Александра Невского // «Изборник».— С. 328—343.

тійний давньоруський канон, а також і саме історіописання. З великою увагою описано в літописах життя і подвиги Святослава-войовника — князя світанку давньоруської державності. Як воїн він стояв «над» і «вище» звичайного та буденного в часи, коли ратні справи були явищем саме звичайним та буденним. Тому Святослав і став визначним, непересіченим літописним героєм.

Протягом X—XII ст. формується новий ідеал — ідеал святості. Відбувається піднесення «над» і «вище» реального життя зречення світу, всього звичайного й пересічного. Ореол святості увінчує подвижника аскези. Агіографія канонізує людину, яка прагне передусім чистої духовності. Святі Борис і Гліб борються з історичним злом не мечем, а цілковитою відмовою від опору — саме в цьому вихід їх за межі звичайно людського, тобто основа їх канонізації. Та ось уже в XIII—XV ст. освячується воїнська звитяга: у агіографічний жанр давньоруської літератури входить воїн — захисник Батьківщини. Пафос літописних рядків: «І тут ми славу сього світу здобудемо, і там небесні вінці від Христа-бога дістанемо» [22] — і полягає в тому, що смерть у боротьбі із поневолювачами Батьківщини трактується як здобуття вічного й трансцендентного і освячується.

Твердження про втручання трансцендентних сил у земні битви стає XIII—XV ст. невід'ємним елементом літописних оповідей. Звернімося до опису боротьби Данила Галицького й брата його Василька проти Куремси. Вони, «зібравши трохи дружини, молилися богу, щоби ізбавив їх бог от нашестя татар... А потім, коли Куремса стояв біля Луцька, сотворив бог чудо велике. Луцьк був не укріплений і не підготовлений... Він (Куремса.— *Авт.)* ...пороки поставив, ...але бог чудо вчинив, і святий Йоан [Златоустий], і святий Микола [Мирликійський]...» [23]

Все це дозволяє констатувати в історіописанні XIII—XV ст.— періоду визвольної боротьби проти чужоземних поневолювачів — явище «сакралізації» батальних сцен. Сприйняття боротьби із загарбниками набуває яскравого етичного забарвлення, що свідчить не лише про те, що історіософія вступила в нову фазу — фазу чіткого етичного розрізнення й оцінки воєн «внутрішніх» і «зовнішніх», «справедливих» і «несправедливих», але й про формування певної концепції «священної» війни.

На формування такої концепції вказує чимало ознак. Це і освячення духівництвом бойових знамен та зброї, благословення воїнів на битву. Особливо важливо зазначити різку негацію всього чужинського — віри, звичаїв, організації громадського життя,— що є свідченням рівня розвитку етнічної та народної самосвідомості у XIII—XV ст. Промовисті самі назвиська, наприклад татар: «кровоядьци, кровопротели, немилостивые, плотуядьци, сыроядьци, бездушьные, бесермени». У Галицько-Волинському літописі мовиться: «...володіє ними диявол... нечестиві їхні чаклунські суєслів'я і Чінгізханові наслання, нечестиві його [Куремси] кровопиття, многі його волхвування. Цесарів, і князів, і вельмож, що приходять [до них], вони водили навколо куща, [змушували] поклонятися їм, сонцю, і місяцю, і землі, і дияволу, і померлим... О нечестива облудо їх!.. О лихіша лиха честь татарська!» [24]. Наголошування на протиставленні неістинності віри іноплемінців та істинності віри свого народу за середньовіччя почасти виконувало консолідуючу функцію відносно «пастви Христової» — «істинних» людей: «...попущением божиим, некиих, грех ради наших, изыде горды и суровый и безьчеловечьныи, да сице року, и не имы вида человеча, но увесь меръзок и безьобразен и немилостив, от восточьныя страны, иже от Агары рода Темирь, зѣло убо дышущи, зѣло убо хваляся на христяны и на овъцы Христовы паствы, паче же на самое Христово имя» [25].

Сакралізується сама смерть у боротьбі проти чужоземних поневолювачів. Так, при описі «побоїща Батиєвого» у Галицько-Волинському літописі мовиться: «...подобний Митрофан єпископ став говорити зі сльозами до своїх: „Чада! Не убоїмося облуди нечестивих, і не візьмемо собі в ум тлінне се і скороминуще життя, а про інше, не скороминуще, життя подбаємо, про життя, яке з ангелами. Якщо навіть город наш вони, захопивши, списом візьмуть і смерті нас оддадуть, я про те, чада, поручником є, що вінці нетлінні ви од Христа дістанете“» [26]. Проте, коли мотиви абсолютної негації всього чужинецького, здобуття святих вінців і вічного життя повинні були справляти оптимістичний мобілізуючий та консолідуючий вплив, саме здобуття бойової перемоги чи успіху все більше «містифікується»: «... і той (Коломан.— *Н. П.)* зробив укріплення на церкві пречистої владичиці нашої Богородиці, яка, не стерпівши осквернення храму свого, і оддала його [Коломана] у руки Мстиславові» [27], «...а Новъгород бог заступил молитвами святого Кирила, епископа Александрийского, и всих святых» [28]. І хоча в Галицько-Волинському літописі переважає саме світський, державний, військовий елемент, у ньому стверджується: «не од підмоги людської (буває) побіда, а від бога» [29].

Але твердження про містицизм, відчуженість від історичних реалій авторів агіографічних творів та авторів літописів, які привносила «житійність» у історичні полотна, було б, мабуть, дещо однобічним. Адже існування бога й трансцендентних сил було для людини XIII — XV ст. не гіпотезою, а аксіомою, відбувалося взаємопроникнення клерикальної та світської духовних течій, окрім цього в наведених прикладах яскраво проявилася своєрідність ментальності тієї епохи. Для неї притаманне були «не відчуженість від світу в точному смислі слова, а швидше звернення до засобів впливу, які вважалися ефективнішими, ніж людські зусилля» [30]. Зневіра в ефективності людських зусиль була особливо глибокою в давньоруській суспільності XIII — XV ст.— в період феодальної анархії та чужоземного завоювання.

Період XIII — XV ст. був часами, коли трагедія чужоземного поневолення й розорення поглиблювалася феодальними війнами та розбратом. Історичні катаклізми XIII — XV ст.— татарська навала, агресія Тевтонського та Лівонського орденів, експансія угорців, ляхів та литовських князів — довели неспроможність руських князів за умов удільництва, яке породжувало політичну анархію, відстояти, консолідуючи свої сили, незалежність руських земель. Літописні оповіді XIII — XV ст.— це оповіді про нестихаючі феодальні війни. Адже за розквіту феодального сепаратизму стосунки поміж окремими землями, володарі яких претендували на самостійність, набували характеру, так би мовити, зовнішньополітичних стосунків. Лише відтак можна адекватно зрозуміти природу феодальних воєн та характер і методи політичної боротьби в цей період. Процес поглиблення феодальної роздробленості закономірно призводив до того, що формування великих і могутніх утворень йшло шляхом поглинання і анексії менших і слабших князівств більшими й могутнішими. Ініціативу та далекоглядні політичні задуми навіть таких талановитих державних діячів, як Данило Галицький, паралізували, з одного боку, князівські усобиці, а з іншого — боярська опозиція. Описуючи життєвий та політичний шлях Данила Романовича та брата його Василька, літописець робить красномовний вступ: «Почнем же розповідати про незчисленні битви і про страждання великі, і про часті війни, і про многі крамоли, і про часті заворушення, і про многі заколоти,— бо змалку не було їм обом [Данилові й Василькові] спокою» [31].

Певне уявлення про методи й прийоми політичної боротьби між князями, які були змушені здобувати чужинські ярлики на княжіння, дають літописні оповіді про перебування руських князів у Орді. Інколи в мало не побутових, на перший погляд, неістотних записах з найбільшою

[22] Галицько-Волинський літопис.— С. 37.
[23] Там же.— С. 59.
[24] Там же.— С. 46—47.
[25] Супрасльская летопись. // ПСРЛ.— Т. 35.— С. 51.
[26] Галицько-Волинський літопис.— С. 37.
[27] Там же.— С. 22.
[28] Супрасльская летопись // ПСРЛ.— Т. 35.— С. 43.
[29] Галицько-Волинський літопис.— С. 45.
[30] *Блок М.* Указ. праця.— С. 138.
[31] Галицько-Волинський літопис.— С. 27.

оголеністю проступає безоглядність політичної боротьби в умовах, з одного боку, чужоземного поневолення, а з іншого — сепаратистських тенденцій у політичному житті руських земель. У Галицько-Волинському літописі описується глибока скорбота та «плач» по підвладних Данилові Романовичу землях, коли володар їх змушений був відвідати Орду, наражаючись на смертельну небезпеку, приниження й загибель. І тоді як Батий, згідно з літописною оповіддю, зустрічає вславленого полководця «з честю», руський князь Ярослав Всеволодович всілякими методами намагається усунути, знищити Данила: «...приїшов чоловік Ярослава [Всеволодовича] Сонгур, [і] він сказав: «Брат твій Ярослав кланявся кущу і тобі кланятися». І одказав йому [Данило]: «Диявол говорить із уст ваших. Бог запре уста твої і не буде почуто слово твоє». І в той час він покликаний був Батиєм: ізбавив його бог і од лихого їх біснування, і од чаклування» [32]. Руський князь, одновірець, одверто намагається спровокувати розправу над Данилом, сподіваючись, що відмова підпорядкуватися принизливому й «богопротивному» ритуалові спричинить страту Данила, а іноплемінці впявили йому пошану.

Дехто з князів так і вмирав в Орді насильницькою чи природною смертю, не дочекавшись ярлика на княжіння. «В лѣто 6919 (1405)... преставився князь Семен Дмитрович суздальскы. И се убо 8 лѣт по ряду служил в орде, добиваяся своеи отчины, и служил четыремь царем.., и не обретая покоя ногама своима, и не вспѣ ничтоже» [33]. А ось лапідарний запис із Супрасльського літопису: «В лѣто 6847 (1339). Убиен бысть князь Александр пронскы от своего брата» [34]. Чи інший — ще більш промовистий: «Лѣто 6818 (1310)... Прииде ратью татарською князь Василеи на Святослава бранского. Митрополит же Петр рече Святослав: «Поделися, сыну, княжением своим со братаничем Василеим»... И не послуша (Святослав.— *Авт.*) слова митрополича... Святослав же бився и з своим двором и убиенъ бысть» [35].

Такий стиль ведення політичної боротьби не був якоюсь особливою ознакою політичної історії південно-західних руських земель у XIII — XV ст. Подібні методи й прийоми політичної боротьби притаманні періоду феодальної роздробленості та розбрату багатьох країн, які пережили історичний період феодального сепаратизму.

Захоплення більшої частини південно-західних руських земель Великим князівством Литовським також не ліквідувало феодального сепаратизму. Адже ці землі включались у князівство на різних політичних та юридичних підставах. Окрім того: «Всі претенденти на великокнязівський трон... надавали чи підтверджували уставні грамоти руським землям, зміцнюючи тим самим становище місцевого боярства і князів. Вона (йдеться про феодальну війну у Великому князівстві Литовському.— *Авт.*) сприяла збереженню децентралізаторських тенденцій» [36]. Литовські феодали спритно використовували розбрат між руськими князями для досягнення власних політичних задумів.

Істинний зміст загравань Вітовта Кейстутовича з православними князями та чим воно оберталося для руських земель, що входили до Литовського князівства, показано у літописній оповіді за 1398 р. «Князь же великий Витовт Кестутович литовскыи собра вся безчислено, и царь Такьтамышь, с ним своим двором, а литва, и немьци, и ляхи, и жемоить, татарове и воложи, и поляне, и с ним бѣ князеи, и бысть сила ратьных много зѣло. И всеми сими полки вооружився поиде на царя Темир-Кукляя. И похвалися на орду Витовтъ, глаголаше: «Поидемь, попленимь землю Татарьскую, победим царя Темир-Кукляя и возмем царство его, посадимь царя Тактамыша, и он мя посадить на всю землю Руськую и потом на всемь...» И стретошася с Витовтомь во поли на рецѣ на Ворьскли, ...и попусти бог татаромь... И царь Темир-Кукли тогда приде ко граду ко Киеву, и въза с град окупь... и воеваше татарове даиже и до Великого Луцка, и много зла сотвориша земли Литовьскои...» [37] Отже, літописець чудово усвідомлював, що нічого, окрім страшних спустошень, не приносить Руським землям участь князів у сумнівних політичних альянсах.

Чого були варті і з якою метою чинилися чужинські арбітражні, видно з такого запису Никифорівського літопису: «В лѣто 6903 [1395]... приде князь Витовт к Смоленьску, рекше: «на Темирь-Кутулуя ида». И выеха к нему князь Глѣб Святославич не в мнозѣ; он же честив и одарив его, с любовию отпусти, рекше к ним, «дабы есте выехали вси князи братеники ко мнѣ с любовию по опасу. Слышал есми, што промѣжи вас неодиначьство и недружьба велика и каково будет мѣжи вами слово или какова пря, и вы на мене сошьлитеся, акы на третии, и аз вас право суджу». И тако створиши над ними облѣсть, и вызва их из града лестью, акы право судити хотя, и разделити им очину по жребию. Они же вѣруяша словесам его... Он же поимав их, всих князии смоленьских, и посла их в свею землю Литовьскую, а сам посад пожьже и многы люди полони, и тако все княжение смоленьское взял за себѣ, и намѣстника своего посади...» [38] Літописець чітко усвідомлював, що роз'єднаних і неспроможних проявити позитивну політичну ініціативу руських князів чужинці часто використовували як безвольне знаряддя при розв'язанні власних усобиць та зведенні порахунків з іншими державами: «Коли ото йшов [хан] Телебуга і [хан] Алгуй із ним великою силою, то з ними [йшли] руські князі — Лев і Мстислав, і Володимир, і Юрій Львович, і інші князі многі,— бо тоді були всі князі руські у волі татарській, покорені гнівом божим» [39].

Політичні альянси руських князів відзначалися чистою ситуативністю та недовговічністю. Ось як виглядає історія взаємин Данила Галицького та Михайла Всеволодовича за період літо 1237 — березень 1238 рр. «Коли ж настало літо [Данило й Василько], зібравшись, пішли обидва на Галич, на Михайла і [сина його], Ростислава. Але ті удвох заперлись були в городі, і угрів безліч було в нього [Михайла]... Тої ж осені змирилися вони оба [з Михайлом]. Коли ж настала весна, рушили вони удвох на Ятвягів... Данило сказав: «Не гоже держати отчину нашу крижевникам-темпличам [40], тобто соломоничам. І пішли вони обидва на них з великою силою... Данило ж у тім самім році пішов на Михайла [Всеволодовича] на Галич... Був тоді межи ними іноді мир, іноді війна» [41].

Кожна літописна сторінка свідчить про розуміння літописцями нездатності удільної феодальної верхівки створити міцну збройну федерацію проти чужоземних загарбників, свідчить про розуміння всієї трагічності становища земль Південно-Західної Русі й вболівання за її долю. «Калкське побоїще» 1223 р. було зумовлене абсолютною неспроможністю руських князів інтегрувати воєнні зусилля навіть на полі бою: одні були нездатні, відкинувши особисті симпатії та антипатії, організувати централізоване керівництво, інші — скоритися, підпорядкуватися йому, одні угруповання під час битви не знали про дії інших. «Мстислав Мстиславич... повелів Данилові попереду перейти з полками ріку Калку і іншим полкам [піти] з ним, а сам після нього перейшов.. Мстислав же [Романович] і другий Мстислав [Святославович] сиділи у стані обидва, не знаючи [цього], тому що Мстислав [Мстиславич] їм [обом] нічого не сказав,— через зависть, бо велика незгода була межи ними»... і сталася побіда над усіма князями руськими, якої ото не бувало ніколи». Трагедію поразки літописець переосмислює у формі божої кари: «...[і] за гріхи наші руські полки було переможено» [42].

Наведене дає змогу зробити певні узагальнення.

---

[32] Там же.— С. 46—47.
[33] Супрасльская летопись. // ПСРЛ.— Т. 35.— С. 53.
[34] Там же.— С. 46.
[35] Там же.— С. 45.
[36] *Хорошкевич А. Л.* Исторические судьбы белорусских и украинских земель в XIV — начале XVI в. // *Пашуто В. Т., Флоря Б. Г., Хорошкевич А. Л.* Указ. праця.— С. 75.
[37] Супрасльская летопись // ПСРЛ.— Т. 35.— С. 52.
[38] Никифоровская летопись // ПСРЛ.— Т. 35.— С. 53.
[39] Галицько-Волинський літопис.— С. 76.
[40] Тевтони-хрестоносці.
[41] Там же.— С. 36.
[42] Там же.— С. 24.

Літописання було покликане відтворити більш-менш об'єктивно хронологію та перебіг історичних подій. XIII — XV ст. повстають у літописах як трагедія феодальних усобиць, що знекровлювали руські землі й зробили їх неспроможними протистояти руйнівним навалам зі Сходу та експансіоністським зазіханням із Заходу. Навіть найбільш обдаровані широкомасштабним політичним мисленням історичні діячі того часу були нездатні консолідувати всі сили руських земель, які в єдності могли дати ефективну відсіч зовнішнім ворогам. Сили їх вичерпувалися виснажливою боротьбою з боярською опозицією та політичними зазіханнями інших руських князів. Період цей можна вичерпно охарактеризувати геніальними та проникливими словами Лесі Українки:

«...знову жах, і тьма, і розбрат,
І знов настав єгипетський полон,
Та не в чужій землі, а нашій, власній...»

Історична самосвідомість тієї доби, яка відобразилась у літописах, піднялася до усвідомлення трагедії руських земель, спустошуваних жорстокими феодальними війнами, відданих на поталу чужинським поневолювачам. У плані історіософської думки це виявилося у лементуваннях з приводу «кар божих», які спіткали руські землі. Історіософська думка XIII — XV ст. продовжувала й розвивала традиції історіософії попереднього періоду, але під впливом історичних катаклізмів XIII — XV ст. у ній поглибились та розвинулися ідеї провіденціалізму, есхатологізму та відчуження людини від впливу на історію в напрямі історичного песимізму та катастрофізму. Проявилося це й у зміні самого характеру літописання.

У хронологічній наступності ми спостерігаємо певне збіднення художніх засобів літописання — воно стає сухішим та лапідарнішим. Порівнюючи з Галицько-Волинським літописом, можна констатувати значний спад образності, яскравості, художнього наповнення західноруських літописів. Явище це можна пояснювати як тим, що Галицько-Волинський літопис належить до XIII ст., коли Галицько-Волинське князівство ще зберігало свою незалежність, так і тим, що в силу певної обмеженості великокнязівської влади над галицько-волинським літописанням не так тяжіла «офіційність», а також тим, що духовне життя південно-західних земель, які опинились у Великому князівстві Литовському, зазнавало значного утиску від католицизму. Але не слід, мабуть, відкидати й таке пояснення, що витікає із сфери соціальної психології. Історичні катаклізми XIII — XV ст. породжували такі настрої катастрофізму та есхатологізму, коли «кари божі» трактувалися як «виповнення часів» — виповнення міри божої благості щодо людей, знамення переддня вибуху й припинення історії суспільності Південно-Західної Русі. Саме це й знецінювало всі людські зусилля — в плані ідеологічному знімало актуальність будь-якої позитивної політичної програми та недоречність етичних оцінок перебігу подій Літописці все більше звертаються до сухої констатації нещасть та історичних катастроф. В історіософській думці все значніше наростають елементи містицизму. Та особливо своєрідність історіософської думки XIII — XV ст. проявилася у піднесенні на найвищий — згідно зі світоглядом тієї доби — рівень пафосу визвольної боротьби проти чужоземного поневолення, який вилився у створення концепції священної війни — війни за незалежність Батьківщини.

Занепад історіографії став наслідком позбавленості земель Південно-Західної Русі власної державності. Адже наприкінці XV ст. вже об'єднуються землі Північно-Східної Русі навколо Москви й поступово починає утворюватися російська централізована держава, а більшість українських та білоруських земель було перетворено на окраїни Польсько-Литовської держави, Угорщини та Молдавського князівства. Зникало саме підґрунтя розвитку історіософії. Більше того, «панування татаро-монгольських варварів і відсталого Литовського князівства над українськими та білоруськими народами в другій половині XIII — першій половині XVI ст.— це епоха безповоротньо втрачених можливостей. На триста літ загальмовано, відкинуто назад розвиток усієї нашої матеріальної і духовної культури, яка досягла такого високого рівня у часи Київської Русі.

Трагічна своєрідність розвою української літератури полягає в тому, що вона протягом століть не могла розвиватися за своїми законами, як це було в інших народів з кращою долею, не могла розвиватися вільно» [43].

Основним історіографічним джерелом для дослідження періоду XIV — XV ст. на українських та білоруських землях стають літописи, які відображали політичну історію Польсько-Литовської держави. Проте західноруські літописи чинили певний вплив і на європейську історіографію [44].

Звичайно, однобічним було б вважати період XIII — XV ст. періодом культурного занепаду. Спільна боротьба трудящих усіх частин України проти соціального та національного гніту і проти іноземної агресії була найважливішим фактором у політичній консолідації всіх районів, населених предками українців. У ході героїчної визвольної боротьби в XIV — XV ст. українська народність, поряд з братніми російською, білоруською народностями, «вже виступає як визначена етнічна спільнота...» [45]. Відбувається інтенсивний процес консолідації української народності [46]. Середина XV ст. позначена існуванням удільних (у межах Литви) Волинського та Київського князівств. 1460 р. відбувається впорядкування Касіянівської редакції «Києво-Печерського Патерика» [47] як прояв піднесення етнічної самосвідомості українського народу, адже для доби феодалізму характерне поєднання етнічних меж з конфесіональними межами.

Наприкінці XV ст. починають зароджуватися й розвиватися такі дві могутні сили подальшого національно-культурного відродження, як формування у містах попередників братств — громадських парафіяльних організацій українського міщанства, керівники яких вже на початок XVI ст. іменують себе «старійшинами українського народу», та виникнення на Наддніпрянщині козацтва [48].

2. Світоглядні уявлення в епічних джерелах

Серед джерел, які допомагають з'ясувати питання, пов'язані з проблемами становлення та розвитку філософської і суспільної думки XIII — XV ст., одне із центральних місць посідає епос як виразник колективної творчості української народності. Значення епічних пам'яток особливо важливо для відтворення початкового періоду розвитку філософської культури в зв'язку з тим, що дійсні умови становлення світоглядних «орієнтирів» народу до невпізнанності поневічені багатьма наступними інтерпретаторами.

За цих умов значно зростає роль усної народної творчості в цілому, дослідження якої дає змогу відновити світоглядні моменти духовного життя трудящих мас. Передусім це стосується билинного епосу, який нерозривно пов'язаний із становленням та розвитком культури української народності і визначає коло ідей, поглядів, спрямування думок як давніх русичів, так і національної української культури періоду її формування.

Особливість, яка визначає специфіку древньоруського епосу, за словами таких його дослідників, як В. І. Чичеров, О. М. Веселовський, В. Я. Пропп, Б. М. Путилов, О. М. Фрайденберг, Ю. М. Соколов та інші,— це нерозривна єдність з тими далекими часами, коли формувалась державність, об'єднувались розрізнені племена і роди в могутні державні об'єднання. Це був, якщо вжити слова Гегеля, «вік

---

[43] Історія української літератури / У 8-ми т.— К., 1967.— Т. 1.— С. 163.

[44] *Лимонов Ю. А.* Русские летописи и польская историография XV—XVI вв. // Культурные связи народов Восточной Европы в XVI в.— М., 1976.— С. 157—165.

[45] *Ісаєвич Я. Д.* Формування української народності // Торжество історичної справедливості.— Львів, 1968.— С. 91—94.

[46] *Гуслистый К. Г.* К вопросу об этногенезе и начальном этапе развития украинской народности.— М., 1964; *Гуслистий К. Г.* До питання про утворення української нації.— К., 1967.

[47] *Абрамович Д.* Києво-Печерський Патерик.— К., 1930.

[48] *Апанович К., Гуслистий О.* Запорізька Січ та її прогресивна роль в історії українського народу.— К., 1954; *Еремин И. П.* Борьба за национальную независимость в украинской литературе XVI—XVII вв. // Труды юбилейной научной сессии (Секция филологических наук).— Л., 1946.— С. 226—244.

героїв», і епос, що відображав світосприймання народних мас того періоду, отримав назву «героїчного епосу». Виник цей епос на вищих ступенях розвитку, в пору прекрасного «дитинства людського суспільства» (Маркс) і до кінця оформився на ранніх стадіях розвитку класового суспільства.

Саме в цей період встановлюються жанрові особливості епосу, які включають ідейний зміст, певне коло епічних способів, що виражають цей зміст шляхом ідеалізації подвигів народних героїв, художні особливості епічного стилю з його типовими формулами, повтореннями, епітетами і навіть такі характеристики епосу, як умови побутування епічних творів, складання їх, виконання та усної передачі, а також соціальний стан родового чи дружинного співця. Все це й складає увесь комплекс як зовнішніх, так і внутрішніх ознак, що характеризують епічну творчість в цілому.

Саме в билинному епосі ми знаходимо відтворення історії народу, яка викладається ним самим. Вона може бути сповнена фактичними неточностями, але, що важливіше,— це історія, яка адекватно відтворює відношення народу до тих чи інших подій, їх оцінку і цим самим змальовує соціальний зміст народного життя. Не вчинки окремих людей, а доля народу — ось що є основним змістом героїчного епосу в цілому і билинного зокрема. Саме тому об'єктом зображення билин є не вся дійсність, а лише її окремі сторони, які підкреслюють, змальовують риси народного світосприймання.

Перше місце серед цих особливостей займає показ могутності, непереможності, нездоланності народу. В «героїчну» епоху становлення державності цей момент, так би мовити, «розвернутий назовні», проти чужоземних завойовників. І тому що питання боротьби з зовнішніми загарбниками віками було для народу найважливішим, то й мотиви захисту від них, які становлять головний зміст билинного епосу, теж набувають «вічного» звучання. Звідси монументальність і актуальність епосу. Є ще одна особливість, яка зробила його «вічним». Це той факт, що епічні ідеї та ідеї, втілені в образах народних героїв, борців за свій народ, становлять немов би «моральний кодекс», сформульований народом. Це і визначає історичну специфіку билинного епосу, яка характеризується повною «переробкою» дійсності з метою виділення в ній потрібних фактів та подій.

А оскільки основним змістом епохи, відображеної в билинах, є формування і становлення народностей, державних об'єднань, то і головним героєм билинного епосу стає сам народ. «Сильний — не богатир,— зазначає Д. С. Лихачов,— сильне воїнство, яке він втілює. Художнє узагальнення йде шляхом створення узагальненого образу богатиря, який втілює в собі якості всіх руських воїнів. Цим шляхом ішов розвиток образу билинного богатиря, який з часом став один, без війська, воювати за Руську землю проти величезної раті ворогів» [49].

Сюжетним центром героїчного епосу стає богатир, богатирський світ подвигів і перемог, що був створений на основі історичної реальності, але ні в якому разі не зводиться до неї і виступає як її специфічна переробка. Виникнувши як заперечення міфологічної системи світосприймання шляхом протиставлення силам природи людської тілесної та духовної могутності, епос все ж певним чином успадковує деякі особливості цього світосприймання. Насамперед — це світоглядний принцип «конструювання» світу. У міфологічній свідомості на грунті первісної родоплемінної єдності формулюється основний соціально-світоглядний зміст його — узагальненість, анонімність, сконцентрована навколо нерозривної єдності природного начала, в якому людське буття підпорядковано цьому началу.

У билинному епосі світоглядна єдність набуває іншого змістовного «наповнення». Це виділення могутньої сили колективу в образі билинних богатирів. Звідси такий поширений метод билинного епосу, як «гіперболізація» — богатирі наділяються надзвичайною силою, надлюдськими здібностями і можливостями, звершують подвиги, які під силу лише народним масам в цілому. Проте всі ці богатирські діяння мають суто людський, хоч і чудесно перебільшений, характер. Сам же метод гіперболізації підпорядкований головному методу, вірніше, принципу традиційності. Традиційність помітно тяжіє до архаїки — у билинах з легкістю можна вичленити пласти сюжетів і образів, які пов'язані з казковим фольклором [50]. Однак традиційність рухлива — вона хоч і обмежена певною кількістю сталих сюжетів, але «всередині» цих сюжетних ліній можливі найрізноманітніші варіації самих тем.

Принцип билинної традиційності нерозривно пов'язаний з принципом народності — всі образи, ситуації, сюжети билинного епосу вироблялися в сфері народної усної творчості. Традиційність форм дає можливість виділити специфіку «епічного світу», в якому діють «епічні герої», в межах «епічного простору» та «епічної історії» протягом «епічного часу».

Центром цього світу є, як зазначалося, богатирство. У ньому, цьому світі, немов би закодовані значення, що ведуть нас частково в світ патріархальних відносин та міфологічного минулого, але вже і у світ класової нерівності, а також боротьби, яка породжується нею.

У билинному епосі попри всю традиційність з'являється і певна індивідуалізація. «Стар» Ілля Муромець (старий не силою, а мудрістю, витримкою, вірністю); взірцем освіченості і культури виступає Добриня Нікітич («вежеством силен»); веселий, винахідливий, здатний на хитрість і навіть дворушництво — Альоша Попович («наскоком смел»). Але всі вони об'єднані пристрасним бажанням служити батьківщині. Бажання це втілюється у певних вчинках героїв, які й повинні проілюструвати «програму дій», спрямованих на захист вітчизни.

Мета билинного епосу — змалювати саме дію і тим закликати до неї. Тому билини так сповнені життя. У них немає «пустого» часу, простору, навіть історії. Рух — це початок і «зміст» билинних подій. Саме з руху починається все — богатир їде до Києва, вирушає в похід, прибуває на місце подвигу, та й усі його подвиги звершуються на дорогах і шляхах.

У билинному епосі виділяється й поняття часу, яке теж носить «дійовий» (підпорядкований діям, окремим вчинкам героїв) характер. І хоч, як це й притаманне для середньовічного світосприймання в цілому, лінійність часових понять уже досить чітко сформульована —хід відбувається від минулого до прийдешнього, «епічний час» — це час хроноцентричний: сконцентрований навколо одного історичного періоду — періоду розквіту Києва як центру давньоруської держави і спрямований на минулі часи. «Народ,— пише Б. Д. Греков,— більш точно накреслив віхи періодизації своєї історії. Не безладну штовханину і безглузді бійки оспівував він у своїх билинах. Часи феодальних воєн, часи «загальної плутанини» настали пізніше. І в билинах цей період не відображений: героїв-богатирів тоді вже не стало» [51].

Минуле при цьому виступає як ідеальне майбутнє, протиставляється трагічній дійсності феодальних чвар. Саме тому ні в якому разі не можна розглядати епічні сюжети як історичні алегорії або, так би мовити, «спотворення» історичної реальності. «Колективна пам'ять,— зазначає А. Я. Гуревич,— відбирає небагато і при цьому найпростіші факти, групуючи їх відповідно до ходу епічної розповіді і приписуючи всі історичні події одному героєві; вона не забуває переважно лише ті події, які здатні вразити думку людей, вихованих на міфі, епосі, казці; вона без труднощів зливає воєдино різних героїв, особливо тих, що мають одне ім'я. Народна свідомість безтурботна як щодо хронології, так і географії, з легкістю переносячи події із однієї епохи до іншої» [52].

Традиція билинного «центризму» підпорядковує собі й інші характеристики билинного світу. Досить чітко виражений етноцентризм — всі країни і народи розглядаються з позицій порядків, звичаїв,

[49] *Лихачев Д. С.* Человек в литературе Древней Руси.— М., 1970.— С. 67—68.

[50] Про це свідчить цикл билин про Вольгу, Святогора, билинні образи Солов'я Розбійника, Змія Горинича та ін.

[51] *Греков Б. Д.* Киевская Русь.— М., 1949.— С. 6.

[52] *Гуревич А. Я.* Проблемы средневековой народной культуры.— М., 1981.— С. 89.

притаманних саме русичам. Виходячи з цього, можна зробити висновок, що в народній свідомості чітко виділилося уявлення про свою відмінність від інших народів, особливість. Слід зазначити, що билинний епос виражає майже до всіх інших народів доброзичливе ставлення (за винятком хіба що татар).

До територіального та духовного центру — Києва — тяжіє і поняття «билинного простору». В основному це поле, де «розгулюються» богатирі. Поле — «мати сира земля» — незмінно прославляється в билинах як символ, джерело життя та радості. Цей момент підкреслює землеробське походження билин і допомагає уточнити географічну територію їх виникнення. Всі інші країни — це «межа» билинного світу. Межа ця закінчується горами — відкрито ворожою щодо билинного простору територією, де переховується Змій Горинич, куди відступають і де переховуються вороги Русі. Зроблений лише один виняток — в билині про Святогора (одна із найбільш ранніх, де особливо відчутно міфологічне, хтонічне начало) гори, найскоріше Карпати, не отримують такого негативного визначення. Ліс теж за межами «билинного простору» — саме в лісі переховуються вороги; під Києвом на дереві засів страшний розбійник — Соловей.

Епос досить широко вводить причинно-наслідкові характеристики вчинків своїх героїв, проте ці характеристики мають, так би мовити, «зовнішній» характер. «Билина, як правило, *не описує* душевних переживань героя, не заглиблюється в *процес* внутрішнього його життя; вона показує *прояви* пристрастей героя, розкриває як *остаточний результат* працю їхньої думки. Характери героїв проявляються у вчинках, в діях, а не в ліричному самороскритті і не в розгорнутих психологічних характеристиках від третьої особи» [53].

«Билинний світ» загалом широко користується саме «зовнішніми», так би мовити, «зоровими» видимими характеристиками — протиставляються: війна і мир, праця і неробство, справедливість і несправедливість, бідність і багатство, любов і ненависть, вірність і зрада, чесність і підлість, правдивість і хитрість та ін. Таким чином, виділяються ці якості, в основному, шляхом «розділення», аналізу, протиставлення протилежностей. Подібність же, єдність їх ще не потрапила і не могла потрапити в народну свідомість тих часів.

Світ розпадається на «світ добра» і «світ зла». Тут ми бачимо ще одну характерну для феодального світосприймання абсолютизацію окремих рис та особливостей соціального буття тієї епохи. Якщо в писемній культурі Русі XIII — XIV ст. вона втілюється в поняття «двох світів» — видимого і невидимого, то в билинному епосі ці два світи складають світ героїв-богатирів, що виступає ототожненням народної єдності і могутньої сили, і «світ зла». В билинному епосі цей останній становить всі ті зовнішні сили, які протидіють героям епосу, їх прагненню до згуртування народу в боротьбі за зміцнення цієї єдності.

Певне місце відводить епос природним силам (Змій Горинич, Соловей Розбійник, Ідолище Погане та ін.), яких перемагають богатирі. Таким чином, в епосі досить тривалими залишаються елементи міфологічного світосприймання, яке трансформується відповідно до умов феодального суспільства і в якому все чіткіше проступає народна антифеодальна класова оцінка. Ідеологічні й моральні вимоги християнства, які намагалася нав'язати в ті віки народові церква, диктували зовсім інші якості людини, ніж пропонувала усна народна творчість. «Замість активних якостей героя, які допомагали йому в казці та в героїчному епосі переборювати перешкоди, релігійна теорія вимагала пасивних «доброчинств» — смирення, покірності «волі божій» та владі; щастя навчала шукати не на землі, а в майбутньому «вічному» житті; здоровому оптимізму народної творчості, його життєствердженим тенденціям протиставлявся ідеал відречення від радостей життя та інше» [54].

Боротьба двох світоглядних систем розгортається на рівні моральних вимог. Билинний епос виступає як певний моральний кодекс, в якому викладені практичні дійові установки і рекомендації. «Відображаючи певні мрії і сподівання, епос був самобутньою програмою дій, в якій формулювалися важливі цілі і завдання, для розв'язання яких напружувалися всі сили країни» [55].

[53] *Путилов Б. М.* Русский былинный эпос // Былины. Введение.— М., 1957.— С. 11—12.

[54] *Адрианова-Перетц В. П.* Древнерусская литература и фольклор.— С. 8—9.

У билинах немає опису того страшного занепаду, до якого призвела руські землі ординська навала, та свідчень про поразки Русі в боротьбі з ворогами. В билинах є лише одна переможна битва, внаслідок якої татари виявилися розгромленими і навіки вигнаними за межі Руської землі.

Якщо і потрапляє в билини опис окремих сутичок з татарами, боротьби з ними, то він завжди закінчується перемогою над татарами і їх поразкою:

Разгорелося сердце у богатыря,
А у старого казака Ильи Муромца...
Припускал он коня богатырского
А на тую ли рать — силу великую,
Стал он силу с крайчика потаптывать,
Стал копьем колоть да из лука стрелять,
Из лука стрелять, рубить он саблей вострою,
Потоптал он всех татаровей поганых [56].

Так само перемагає Ілля Муромець татар і в билинах «Ілля Муромець і Калін цар», «Ілля Муромець і Ідолище» та ін. Це пояснюється тим, що в билинах звучить голос поневоленого, але не переможеного народу, який закликає до боротьби з ворогами, до єднання в цій боротьбі. Адже тільки від самого себе народ міг чекати власного порятунку, оскільки князі та бояри, а з ними й церква були ладні для порятунку себе і своїх маєтностей здатися на милість переможців. Як розповідається в билинах, Володимир при наближенні ворога до Києва плаче, лякається, молиться, готується до того, щоб здати місто без бою. При всій символіці, яка притаманна билинному епосу в цілому, саме в билинах ми знаходимо реальні картини розстановки класових сил.

Так, вражаюче реалістично зображується татарська навала та нездолання смертельна небезпека, яку вона несе для Русі:

Когда поднимался злой Калин-царь,
Злой Калин, царь Калинович,
Ко стольному городу ко Киеву
Со своею силою с поганою.
Недошед он до Киева за семь верст
Во все те четыре стороны.
Зачем мать сыра земля не погнется,
Зачем не расступится?
А ко пару было от копиного
А и месяц, солнце померкнуло,
Не видеть луча света белого
А от духа татарского
Не можно крещенным нам живым быть [57].

Князі в цей час зайняті міжусобною боротьбою, а також боротьбою за поневолення народних мас. Саме тому в билинах не лишилося нікого з цих «ворогів народу». Єдиний, кому приділяє увагу і відводить місце билинний епос,— це князь Володимир «Красне Сонечко». (Цей образ, так би мовити, «збірний» — у ньому злились два Володимири — Володимир, засновник могутньої держави Київської Русі, та Володимир Мономах). Цей билинний Володимир заслужив честь стати героєм епосу тим, що вів боротьбу з численними ворогами Русі. Проте билини і цього князя не дуже шанують.

Я иду служить,— каже Ілля Муромець,—
И за землю российскую,
Да и за стольный Киев-град,
За вдов, за сирот, за бедных людей...
А для собаки — то князя Владимира
Да не вышел бы я вон из погреба [58].

Помітно негативним є ставлення народу до християнської церкви та релігії. І хоч церква намагалася пристосувати билинний епос до своїх ідеологічних потреб (так, в одній із билин пізнього періоду сповіщається про те, що Ілля Муромець віддав скарб, знайдений ним, на будівництво церкви), все ж більш характерним є відомий епізод про те, як він збиває верхівки церков, золочені хрести (що не свідчить про пошану до релігії) для того, щоб, продавши їх, нагодувати і напоїти «голь кабацкую» [59].

Всупереч християнській ідеології, що насаджувала провіденціоналістське світосприймання, билинний епос проголошує свободу волі — герої не коряться долі і звершують свої вчинки всупереч їй. Звід-

[55] *Мирзоев В. Г.* Былины и летописи. Памятники русской исторической мысли.— М., 1978.— С. 98.

[56] Былины. В 2-х т.— М., 1958.— Т. 1.— С. 148.

[57] Там же.— С. 245.

[58] Там же.— С. 148.

[59] Там же.— С. 141.

си — оптимізм як одна із найхарактерніших рис билинного епосу протиставляється песимістичним «пророцтвам» церкви.

Антифеодальні опозиційні настрої народу набувають значно різкішого звучання в процесі наростання соціальних конфліктів, загострення класової боротьби. І хоча Київ й надалі залишається центром билинного епосу, саме місто змальовується як центр боярської розкоші, княжого свавілля. Володимир — безчесний тиран, оточений такими ж безчесними слугами. Ілля Муромець, «забутий» князем, жорстоко мстить йому за це: покинувши княжі хороми, він влаштовує бенкет з «голлю кабацькою»:

А было намерение наряжено —
Натянуть тугой лук разрывчатый,
А класть стрелочка каленая,
Стрелить во грядню во столовую,
Убить тебя, князя Владимира,
Со стольною княгиней с Опраксией [60].

Богатир Сухман гордо помирає, але не мириться з князем. Данило та його дружина гинуть у нерівній боротьбі з княжим свавіллям, Васіль Буслаєв виступає проти патріархальних забобонів Новгорода. З'являються нові негативні образи в билинах — чваньковиті, спесиві Чурило, Дюк, Хотен. У билинах все голосніше звучать сатиричні мотиви, спрямовані проти панівних верств населення.

Опозиційні щодо офіційної ідеології теми народного світосприймання відображені не лише в билинах, а й у інших пам'ятках народної культури вітчизняного середньовіччя, зокрема в таких, як апокрифи. Апокриф — це таємні, «відречені», тобто відкинуті, а значить, заборонені офіційною церквою релігійні сказання. Доповнюючи християнське віровчення казковими мотивами, художніми образами, взятими з індійської, грецької, іудейської та ранньохристиянської міфології, апокрифи надавали церковним догмам соціально-критичного звучання. Так, у надзвичайно популярному на Русі апокрифі, відомому в численних списках на Україні і в Росії з XII по XIX ст.— «Хождєніє богородиці по муках», народ виділяє серед грішників, яких мучають чорти,— єпископів, патріархів, ігуменів, попів, дяків, а в вогненному озері катуються царі, королі, князі та інші, «...которіє не чинили волѣ божої и над убогой не имѣли змилованія, през те так мучатся» [61].

З часом народна героїка набуває конкретизації та індивідуалізації і переходить в новий жанр народної творчості, пов'язаний з класовим суспільством, з боротьбою між антагоністичними соціальними верствами. В умовах України ці мотиви повною мірою втілили народні думи та історичні пісні, що склались у XIV — XV ст. і виконувались народними співцями-кобзарями та лірниками впродовж тривалого часу — до XIX — XX ст. включно.

Основними темами цих жанрів усної народної творчості були ті самі, які характеризували й билинний епос — заклик до боротьби з іноземними загарбниками, захист від них вітчизни. Теми ці формуються в період феодального роздроблення, коли на ослаблені татарською навалою землі (Київське, Переяславське, Чернігівське, Новгород-Сіверське, Галицьке, Володимирське князівства) починає зазіхати Велике князівство Литовське, яке вже в 40—60-х роках XIV ст. захопило Східну Волинь, Чернігово-Сіверщину, Київщину, Переяславщину та Поділля. В цей же період Галичину та Західну Волинь загарбала панська Польща, а в 60-х роках XIV ст. і Північна Буковина підпала під владу Молдавського князівства після того, як ці землі були щойно визволені від угорських феодалів. Закарпаття ще з XI ст. було поневолено.

Народ не корився іноземним загарбникам і боровся проти феодального гніту, ця боротьба й стала основним змістом народних дум. Відповідно до тематики зазначений жанр усної народної творчості поділяється на три цикли: думи про боротьбу з татарами та турками, думи про визвольну війну 1648—1654 рр. проти магнатської Польщі та соціально-побутові.

Зберігши характерні для билинного епосу риси, такі, як гіперболізація, анонімність, типізація, думи все ж різко від них

[60] Там же.— С. 143.

[61] Хрестоматія давньої української літератури.— К., 1967.— С. 674.

відрізняються. У думах зовсім зникають міфологічні форми відображення світу. Герої дум та історичних пісень — цілком реальні люди, які звершують свої подвиги без будь-якої допомоги потойбічної сили. Наділені вони реальними людськими якостями, які іноді дещо перебільшуються. «Як став коніжкою по мосту добре погримати,— розповідає дума про Хвеську Андибера,— стали в дуків-сріблянників із стола чарки і пляшки скакати, і стала шинкарська груба на десять штук скрізь по хаті літати...» [62]

Реалізм підкреслюється теми географічними характеристиками, якими насичені думи і які виражають реальність простору, де відбувається дія. Це — поле Килиїмське, Савур-могила, Київ, Чернігів, Козлов та ін. Цілком конкретне не тільки місце дії, а й речі, які оточують героїв.

Конкретизація проявляється і в часових характеристиках дум. Тут і точне датування часу дії, і перелік цього часу. Часові характеристики дум мають типовий для епосу характер — вони підпорядковані головній меті: виділенню самої дії, яка характеризує героя. Проте в думах є специфіка — в них не лише дається певний опис подій, а й з нього виділяється окремий епізод. Думи відображають нову історичну свідомість. У них вже є уявлення не тільки про старовину, а й про історію, рух її. Замкнутість фольклорного часу починає руйнуватися. Думи та історичні пісні розповідають про минулі часи, але це минуле немов би звершилося в наш час і своїми наслідками пов'язане з теперішнім часом, з часом виконавця та слухача, що надає їм особливої актуальності та життєвості. Таким чином, одним із визначальних структурних особливостей дум є «включеність» змісту цих дум у триваючий процес історичного розвитку. Самі події, вчинки героїв, час, у який здійснюються ці події, простір, де вони відбуваються, входять до дум безпосередньо із дійсності і поєднуються з життям народу в його розвитку. В думах відображено той рівень народного світосприймання, коли народ уже далеко відійшов від міфологічного «бачення» світу, але це світосприймання ще досить поверхово пов'язане з релігійним світоглядом, опозиційно настроєне щодо офіційної феодальної ідеологічної системи.

І хоча герої і події, описані в билинах і думах, різні і належать різним епохам, їх об'єднує одне. Це та особливість, яка наближає думи як епічну творчість українського народу до билинного епосу. І билини, і думи виконують певну соціальну функцію — стати програмою тих моральних вимог, які повинні втілювати народні борці за свободу своєї батьківщини. Різні імена в героїв билин і дум, але й ті й інші втілюють народні ідеали — героїзм, самовідданість, вірність в дружбі, прославляють трудівника. На зміну «селянському синові» Іллі Муромцю приходить головний герой дум — козак-нетяга, втілений в образі Голоти:

«...козак Голота,
Не боїться ні огня, ні меча,
Ні третього болота
Правда, на козакові шати дорогії —
Три семирязі лихії;
Одна недобра, друга негожа,
А третя й на хлів незгожа...[63]

Якщо в билинних героях відобразилася специфіка світосприймання раннєфеодального суспільства, то в думах вона набуває конкретизації. Найяскравіше це ілюструє цикл дум про Альошу Поповича. Альоша Попович — у думах втрачає свою «монументальну функціональність» і стає цілком реальною особистістю, яка гірко кається за ті вчинки, що він звершив, і за які його карає громадська думка, віддаючи на смерть в хвилях розбурханого моря:

Од вас (козаків.— *А. Б.*) таки
гріхів більше маю:
І з отцем і з матір'ю
Вопрощенія не мав,
І старшого брата
За брата не мав,
І старшу сестру
Барзе зневажав,—
Стременем у груди одпихав;
А ще з города вибігав —
Триста душ маленьких
Конем своїм добрим розбивав...[64]

[62] Думи.— К., 1969.— С. 204.

[63] Там же.— С. 45.

[64] Там же.— С. 128—129.

У думах починають виділятися психологічні характеристики, певні внутрішні мотиви дій і вчинків героїв, які стають причинами цих дій:

Став Лях Бутурлак дорогії напитки пити-
відпивати,
Стали умисли козацьку голову ключника
призбивати:
«Господи, єсть у мене що іспити і ісходити.
Тільки ні з ким об вірі християнській
розговорити» [65]

Різкіше виділяються соціально-класові характеристики, хоч на перший погляд вони пов'язані з національними, коли вороги виступають як «зовнішня сила», насправді ж це не так. Народ чітко виділяє своїх експлуататорів та гнобителів, лише за формою зберігаючи зв'язок з минулим,— в ряді дум слово «лях» означає не поляка, а пана-поміщика, багатія, визискувача.

Там пили три ляхи
Дуки-сребраники
Первий дука-сребраника —
Гаврило Довгополенко Переяславський,
А другий — Войтенко Ніжинський,
Третій — Золотаренко Чернігівський [66].

Герої дум — живі, сповнені суперечливих якостей, недоліків, здатні помилятися і каратися за свої помилки люди. Вміло поєднується індивідуальне і колективне начало в героях дум. У характеристиках широко використовуються різноманітні засоби — поетичність, ліризм, гумор, аж до шаржу і бурлеску. Український епос, «такий оригінальний з погляду на форму, зміст, колорит, проникаюче його глибоке та широке чуття»,— як зазначав І. Я. Франко,— на відміну від європейського, не має центрального героя» [67]. Продовжуючи традиції билинної творчості, думи виділяють як героя саме життя народу з його опозиційністю щодо ідеологічних принципів та положень церковної та світської літератури, які захищали інтереси панівних класів.

Пам'ятки народної епічної творчості часто зазнавали осудливого ставлення до себе з боку церкви та феодальної ідеології в цілому, бо саме в цих пам'ятках народ чітко сформулював світоглядні ідеї, які проголошують віру в людину, закликають до боротьби за перемогу народних ідеалів, протиставляючи ці ідеї феодально-церковній ідеології, що проголошувала нікчемність людського буття і освячувала ім'ям бога соціальну нерівність.

3. Філософські ідеї східної патристики на Україні (XIII—XV ст.)

Твори східної патристики, які мали значний вплив на формування світогляду феодального суспільства в Київській Русі, продовжували перекладатись і поширюватися на Україні й у XIII — XV ст. і пізніше. Звісно, не могло бути дзеркального запозичення стилю, ідей патристичних творів з боку вітчизняних мислителів. Це був складний процес адаптації нової ідеології до запитів народного буття та потреб побудови світогляду панівного класу. В цей і в наступні періоди серед широких верств населення ніколи не завмирав потяг до народного світогляду з його ритуалами, пов'язаними з життям окремої людини, суспільства, явищами природи. Нерідко зброєю, гонінням насаджували новий релігійний світогляд. І все ж патристика мала історичну перевагу над первісним народним світоглядом, стародавньою ідеологією в цілому. В теологічному ключі, у витонченому, урочистому стилі вона піднімає і своєрідно вирішує питання людського буття — гідності життя і смерті, відношення людини до суспільства, морального вибору, свободи і необхідності вчинку.

Маючи основне завдання — тлумачити на рівні свого часу Біблію, патристика використовувала й певні наукові досягнення про світ, людину, висуваючи нерідко, всупереч своїм ідеалістичним засадам, певні реалістичні гіпотези. Твори патристики, увібравши сукупність знань того часу, підсумовували наукові знання античності, подавали не тільки зразки світогляду, а й певні енциклопедичні відомості натуралістичного плану про виникнення та становлення світу, людську психіку [68] тощо.

[65] Там же.— С. 82—83.
[66] Там же.— С. 196.
[67] Там же.

[68] *Роменець В. А.* Історія психології Стародавнього світу і середніх віків.— К., 1983.

У цьому світогляді досить цікава його етична частина, де викладені настанови вчинкової поведінки людини.

Князівська влада, духівництво, панівні класи, насаджуючи християнський світогляд, використовували патристичну літературу для того, щоб через віру переконливо показати експлуатованому народу перевагу монотеїзму над політеїзмом, нової моралі над старою. Вони намагались переконати, ніби корені будь-якої форми аморальності — в політеїстичній безпринципності. Патристична література поширювалася на Україні не тільки з метою перебороння морального зла, а й створення нових релігійних засад життя. Одночасно вона допомагала зміцнювати ідеологічну опору князівської влади.

Православна ідеологія, сприйнята на Русі з Візантії, була сформульована насамперед у творах представників східної патристики — Афанасія Александрійського [69] (269—373), Каппадокійського гуртка у складі Василія Великого (330—379), Григорія Ніського (335—394), Григорія Назіанзина, або Богослова (330—390), а також Йоана Златоуста (344—407), який, за традиційною думкою, розробив церковну службу (літургію), нарешті, Йоана Дамаскіна (673—777).

На противагу пануючому в античному світі уявленню про співвідношення мікро- і макрокосмосу виникає нове — про людину і вище існування. Уявлення про старе відношення гостро критикує Григорій Ніський, ставлячи людину в позицію «не від світу цього». В античній ідеології співвідношення великого і малого світів розкривалося так, що перший без другого не могли мислитись. Тепер один компонент протиставлення — предметно-речовий світ — відкидається категорично, як гріховний.

В неоплатонізмі вищою метою людського життя проголошувалася єдність двох космосів, патристична ж філософія відкидає цю мету, вважаючи, що один компонент — великий світ — занепав повністю, а відношення «верховне буття — людина» не допускає такої єдності: людина не може бути рівною своєму головному кореляту. Ідея «спасіння» має передумову — не ототожнювати людину і бога, але й не розривати їхнє буття; в кожному випадку вище існування втрачається як опора. Істину цього відношення патристика бачить в ідеї «боголюдини».

У патристиці було знову своєрідно поставлено (як раніше у платонізмі і неоплатонізмі та в деяких східних психологічних теоріях) питання про зв'язок двох сторін людського єства: поверненого до цінностей ідеального та матеріального гатунку. В той час як світська психологія поєднує ці установки в рамках звичайних, натуральних механізмів, знаходячи матеріальне в ідеальному, ідеальне в матеріальному і, таким чином, прогресивно знімаючи дуалістичне протиставлення, прямує до наукового монізму, патристика здійснювала категоричне протиставлення «божого» і «людського», культурного і природного, ідеального і матеріального. Такий дуалізм вона, проте, не могла проводити послідовно і змушена була розвивати антропологічне вчення в моністичному ключі, але здебільшого на грунті природного.

Відкидаючи з самого початку натуралістичне вчення про людину в античному світі як повністю протилежне християнській ідеології, представники патристики (навіть Григорій Ніський) почали широко використовувати зміст понять «мікрокосмос» і «макрокосмос», не називаючи спеціально цих термінів, або, як Й. Дамаскін, взяли ці терміни на озброєння своєї теологічної теорії, впадаючи в «гріх» «поганського мислення. Це збочення патристики стало привабливим для вітчизняних мислителів.

У трактаті «Про будову людини» Григорій Ніський висуває думку, ніби центральна ідея античності про співвідношення людини і природи повністю поганська і не відповідає справжньому місцю людини у світі. «Як низько і негідно природної величі людини уявляли її деякі з язичників, звеличуючи, як вони вважали, єство людське порівнянням його з цим світом! Адже говорили: людина є малий світ, що складається з одних і тих же, як у всесвіті, стихій. Але голосним цим іменем, віддаючи таку хвалу людській природі, самі того не помітили, що вшанували людину вла-

[69] *Творения* Афанасия Александрийского.— М., 1854.— Ч. 4.— С. 530.

ствостями комара і миші; і в них наявне розчинення чотирьох стихій.., не із них складається істота, наділена відчуттям. Який сенс вважати людину образом і подобою світу, коли і небо кінчається і земля змінюється, і все, що в них міститься, кінчається з завершенням самого субстрату? Людська велич полягає не в подобі тварному світу, а в тому, щоб були за образом єства, що його створило» [70].

У центрі співвідношення бог і людина-образ. Це вже не фізичні аналогії між великим і малим світами, що мають єдиний матеріал своєї будови, а також і не структури, що мають лише кількісну відмінність і чуттєву подобу. Цю віру про віддаленість верховної істоти і людини, що виражається протилежностями вічного і тимчасового, вседосконалості і повноти, з одного боку, недостатності і ущербності — з іншого, намагались подолати фантастичним чином. Людина не верховне існування, але вона не перебуває поза ним. Вона є його творіння (тварність), а не породження натури. Маючи в своїй природі щось від вищого буття, людина є його образом і подобою.

Слово «образ» розшифровується через слово «подоба». Образ є результат відображення, творчість верховної істоти. В теологічно спотвореній формі поставлено питання про співвідношення породжуючої і породженої сторін єдиної сутності, яка сама себе відображає. Образ уподібнюється вищому існуванню як його відображенню, відображенню подоби. Григорій Ніський ставить питання: «Як же людина — істота смертна, пристрасна, швидкоминуща є образом єства бездомішкового, чистого, завжди сущого?» [71]. І відповідає: «Людина є середнє між двох природ, що максимально відстоять одна від одної — нестворені і тварної». Вихід вічної сутності в «для-себе-буття» уявляється через перехід людини із небуття в буття. «Якщо божество є повнота благ, а людина — його образ, то, отже, образ тим і має подобу першообразу, що сповнений всілякого блага» [72]. Людина має уявлення про доброчинність, мудрість, прекрасне. Доброчинність, мудрість, краса пов'язуються з вищим еталоном, відчужуються від людського суб'єкта, а зло, спотворення краси тощо — від матеріальної природи людини. Цей монотеїзм (парадоксально!) виявляється дуалістичним поглядом в галузі антропології.

Григорій Ніський дуалістично протиставляє «образ» «першообразу». Останній вічний, подоба «першообразу» є результат творення. Єство нестворене завжди одне і те саме, тварне — підлягає змінам через межу і міру, які визначають спосіб виходу із безконечно благої сутності до конечного існування і виражають сутність людини [73]. Проте, як здійснюється вихід першосутності у тварність, патристика, звичайно, не говорить.

Двоїстість людини—у її зв'язку з безконечним розумом, вічною красою, в той час як пристрасність бажань наближає її до тварності. Розум, поставлений на службу пристрастям, розвиває в людині моральні вади: у пануванні над ними досягається доброчинність. Григорій Ніський уболіває над тим, що людина більше захоплюється нижчим, ніж піднесеним, забуває головне: своє створення богом і причетність до нього. Все краще, що є в людині, Гр. Ніський відчужує від неї, наділяє цими рисами бога. Скорботне і злигодне, «далеке від подоби божеству» віддається людській природі [74].

Відношення «образу» до «першообразу» пояснюється патристикою як створення за образом, уподібнення «першообразу», звільнення від будь-якої обтяженості речовим світом, уникнення будь-якого просторового виміру. Які риси властиві нестореному єству, першообразу, в тих рисах створена природа і показує образ. У загострено теологічній формі патристика будує теорію внутрішнього самовідображення, самоспоглядання, саморозкриття верховної сутності внаслідок гармонійного розчленування трійці, внаслідок суперечності між божеством і людиною, творцем і створеним, безконечним і конечним. На

[70] *Нисский Григорий.* Творения.— М., 1861.— Ч. 1.— С. 136—137.
[71] Там же.— С. 21.
[72] Там же.— С. 13.
[73] Там же.— С. 14.
[74] Там же.— С. 16.

грані цих суперечностей патристика роз'яснює найскладніші спекулятивні проблеми, звертаючись до людського, природного, використовуючи образи реальних речей світу. «Як часто в малому уламку скла, коли він лежить під промінням, відбивається повне коло сонця, відтворюючись в ньому не у властивій своїй величині, а в невеликому розмірі уламка, так і в нашій малій природі сяють образи невимовних властивостей божества. Людський розум керується уявленнями розуму в його сутності при дослідженні предмета очищеного від тілесної властивості» [75]. У творах патристики образ не прирівнюється до невидимого і пречистого «єства», адже він розкривається як єство мале, перебуваюче в часі. Людина постає сутністю розумного, тому що вона образ розумної сутності, хоч образ не ототожнюють з першообразом.

Патристична література на території України в XIII — XV ст. мала бути адаптованою для широкого читача. Для нього створювали своєрідні збірники і «підручники», в яких у доступній формі викладались світоглядні питання. При їх складанні особливо часто використовувалися твори Йоана Дамаскіна [76], що не були такі академічні, як твори Григорія Ніського та інших представників патристики. Йоан Дамаскін у «Джерелі знань» дає певний енциклопедичний підсумок знань свого часу, в тому числі природничих, філософських і психологічних [77]. За високий поетичний рівень творів Дамаскіна назвали «златоструйним учителем». Він був відомий і на Русі. Найчастіше Дамаскін посилається на Григорія Назіанзина, Діонісія Ареопагіта, Афанасія Великого, Василія Великого, Григорія Ніського, Йоана Златоуста, Кирила Александрійського [78]. «Точний виклад православної віри» як частина «Джерела знань» була однією з найперших книг, перекладених слов'янською мовою.

Вітчизняних книжників XIII — XV ст. у вченні отців церкви, зокрема Дамаскіна, цікавило розуміння єдності іпостасей «святої трійці» [79], щоб запобігти не тільки єресям, а й політеїстичним, поганським збоченням, з якими були пов'язані спроби уявляти бога в якомусь чуттєвому вигляді.

Цей інтерес був викликаний практикою проповідей в той час, коли ще сильним був вплив міфологічного світогляду. Ці проповіді стосувались, зокрема, життєвого шляху людини, протягом якого вона здійснювала самовдосконалення. Агіографічна тема була однією з найбільш популярних у вітчизняній тогочасній літературі. В ній людина поставала в цілісності своєї натури, цілеспрямованому подвижництві, в якому долались вади особистісні і моральні.

Вітчизняні автори мали також можливість взяти до своєї ідейної скарбниці значне коло важливих наукових здогадок, що містились в працях патристичного руху, всупереч ідеалізму цих праць. Це стосується найбільше проблем психології, фізіології, анатомії. Було висунуто гіпотези про мозковий субстрат психічної діяльності, у зв'язку з чим проголошувалась єдність тілесних і душевних феноменів. Підкреслювалась також роль мови і мовлення в формуванні власне людських форм психічного, з'ясовано в принципі характер впливу тілесних дій на утворення та вдосконалення суб'єктивних феноменів. Зокрема, було висунуто важливу для науки про людину здогадку щодо ролі людської руки, її дій в пізнавальній діяльності, а також у створенні культури, що було названо «обдарованістю рук». Слід згадати й ідеї, до яких було прикуто серйозну наукову увагу в філософії і психології XIX і особливо XX ст., ідеї, що сумарно були виражені у формулі — «душа дає змогу пізнавати себе всілякою діяльністю» (за мотивами Гр. Ніського).

У патристиці та її вітчизняних відображеннях досить грунтовно, всебічно з'ясовувалась проблема співвідношення «стадності й суспільності», вказувалось на те, що «ніхто один не достатній для себе

[75] Там же.— С. 2.
[76] *Дамаскин Иоанн.* Точное изложение православной веры.— М., 1844.— С. 3—19.
[77] Там же.
[78] Там же.
[79] Там же.— С. 77.

у всьому» (за Немесієм Емесським). Було виявлено інтерес до духовного становлення людини в суспільстві. Йшлося також про певну перевагу людини над тваринами, ангелами, демонами, навіть над богом, тобто істотами, які не знають духовного становлення [80]. Ці ідеї водночас із вітчизняними мислителями розвиватиме спеціально на Заході Дж. Піко делла Мірандола у своїй промові «Про гідність людини». Було звернено увагу на людську пам'ять (під впливом платонівських та августинівських ідей), яка зберігає безконечний досвід поколінь та лежить в основі інших психічних здатностей, а також на об'єктивні та суб'єктивні виміри часу, на історичні зміни в людській психіці, у зв'язку з чим досліджено духовні колізії людини, зокрема, в період зміни формацій — рабовласницької на феодальну. Робиться також спроба поєднати вікову психологію з генетичною епістемологією — один з магістральних напрямів світової науки, що захопив майже всі культурні регіони світу і, зокрема, особливо яскраво виявився вже в арабській філософії та психології.

Патристика в ідеалістичній формі ставить питання про іманентність самовідображення світу, чого не могло розкрити відношення «мікрокосмос — макрокосмос» в античній інтерпретації. Історично ідея самовідображення світу через психічне постала в патристиці як сходження абсолютного буття до свого прояву через чуттєвий світ. Абсолютне мусило стати суб'єктом самоспоглядання, вийти в кінечне, збагнення, розкритись у багатоманітності предметного світу. Це абсолютне ще в межах першого періоду патристики все більше набувало форми макрокосмосу, в яких вписується мікрокосмос як багатогранник у коло (порівняння, яке трапляється вже у М. Кузанського та ін.). Це повернення до понять мікро-і макрокосмосу, навіть у межах патристики, свідчило про те, що дух античного світу з його оживленою природою ніколи не вмирав остаточно і при певних ідейних та історичних умовах виступав на чільне місце у світогляді епохи. Д. С. Лихачову належить одна із спроб пов'язати тенденції «проторенесансу» у вітчизняній культурі, зокрема, з уявленнями про малий і великий космос, їхню подобу, яка не має антагонізму «божого — людського».

Візантійська патристика використовувалась для розв'язання актуальних питань тогочасної вітчизняної ідеології. Але задовольнити повністю потреби філософських шукань не змогла. Культурні верстви на Україні створювали, так би мовити, свою «антипатристику».

З багатьох проблем було подано або світський, або апокрифічний варіант вирішення. Це досягалось певними змінами, які вносилися перекладачами патристичних творів, тематичним добором текстів, значними доповненнями, виданням цілеспрямованих збірок («Ізмарагд», «Бджола», «Златоструї», «Тлумачна Палея» та ін.). Ці збірки стали проміжною ланкою між початковими текстами патристичної літератури і творами, що мали вже світське спрямування [81].

Освоєння візантійської патристичної літератури проходило у багатьох культурних центрах тогочасної України. Хоч це були насамперед релігійні осередки, проте в них здійснювалась літературна робота, яка

[80] Там же.

[81] Роботу по виявленню та систематизації вітчизняних рукописів патристичного напряму провели вчені Петров М. І., Лебедєв О. Й., Абрамович Д. Я., Порфир'єв І. Я., Срезневський В. І., Архангельський О. С. та ін. Макарій Булгаков — один з дослідників історії релігійних рухів в Росії, автор «Історії Київської Академії» у 1874 р. запропонував передати в Київську духовну академію рукописи та найбільш цінні для історії культури книги (серед них і література патристичного напряму) із монастирів та церков, що належали Київській, Чернігівській та Волинській єпархіям. Вихованці Академії Гавриїл Кременецький, Самуїл Мислављський, Феофан Чарнуцький, Димитрій Устимович та ін. частково відновили фонди бібліотеки не тільки друкованими, а й рукописними книгами. В XIX ст. музею пожертвували власні зібрання М. Бантиш-Каменський, В. І. Аскоченський, Н. І. Петров. На кінець XIX ст. музей Київської духовної академії нараховував близько 500 примірників старовинних рукописів, твори патристики, зокрема, посідали чільне місце. Серед них рукописи часів Київської Русі мовою оригіналу, які згодом перекладалися, переробляли, наслідувалися тощо.

виходила далеко за межі теологічних проблем, відбивала реальні потреби суспільства, зокрема — в усвідомленні його морального буття. Ця література відбивала дух не тільки оригіналу, а й суспільно-політичного життя на Україні. Вітчизняна література, в тому числі патристична, пережила певні територіальні переміщення. Значна її частина з різних причин з культурних українських центрів поширилася в північні області Русі. Чимало рукописів ще зберігалося в українських монастирях-фортецях [82].

Найбільшої популярності на Україні в досліджуваний період набули твори таких представників східної патристики, як Василій Великий, Григорій Назіанзин, Єфрем Сірін, Йоан Златоуст, Феодорит Кірський, Йоан Синайський-Лествичник, Інок Антіох, Анастасій Синаїт, Йоан Дамаскін, Ніл Синайський, Геннадій Константинопольський, Никон Чорногорець. Вітчизняні мислителі, використовуючи мотиви патристичних творів, викладали їх у власній формі, відбиваючи матеріальну й духовну ситуацію своєї епохи. Патристичні твори використовувалися при розробці природничих, психологічних, етичних, соціально-політичних, філософських, теологічних проблем, часто в синкретичному викладі.

Природничо-наукові питання за мотивами творів патристики в період XIII — XV ст. в цілому не мали самостійного значення. Природні явища безпосередньо пов'язувались з проблемами моральної поведінки. Це було, зрештою, порівняння, метод мислення, що підводив до розуміння єдності світу, найзагальніших його закономірностей. В такому зіставленні природне явище ставало критерієм істинності, воно вказувало, як людині слід вчинити. Це була, по суті, теорія «природної доброчинності», об'єктивно — співставлення мікро- і макрокосмосу, що суперечило патристичному вченню в цілому, але яке без цих понять або їхніх еквівалентів не могло обійтись.

Зв'язок природничо-наукових питань з моральними найбільше можна бачити у «Шестидневах» — популярних творах про походження світу у візантійсько-слов'янській писемності. «Шестидневи», в тому числі і Василія Великого, що були поширені в стародавній Україні, піддавали різкій критиці уявлення про природу, характерні еллінському світу. В його натурфілософії природа виступала як така, що має опору сама в собі і покоїться, становиться завдяки натуральним принципам. Патристика наполягала на тому, щоб у природних явищах дошукуватись божого промислу. Вітчизняні перекладачі, тлумачі, хоч і робили значні акценти на природничому, проте в силу теологічної установки вимушені були звертатись до релігійного, надприродного пояснення, особливо у тих випадках, коли йшлося про загальний смисл усього існуючого.

Платон і представники неоплатонізму були визнані такими, що несвідомо відчувають присутність бога у світі, але, залишаючись, зрештою, політеїстами, безмежно далекі від християнства. Особливо різко критикувалася атомістична теорія будови Всесвіту. Негативну оцінку античних теорій пояснювали, зокрема, їхньою різноголосицею, минучістю. Цим теоріям протиставлялись «цільність» і «богоданність» християнської теології. Остання проте не могла задовольняти «плюралізм» суспільного життя, суперечливість його ситуацій. Натомість християнська теологія давала нежиттєву схему. З позицій цієї схеми вона й критикувала «еллінську мудрість».

Патристика відкидала ті натуралістичні твердження, з яких випливає думка про непотрібність бога. У переказі «Шестиднева» Василія Великого, який був поширений на Україні, геометрія, арифметика, астрономія та інші науки кваліфікуються як «многопопечительная суєта», адже вивчення природничих наук приводить до висновку, що створений, видимий світ співвічний самому творцю — богу. Автора цього переказу хвилює, що обмежена речова природа була піднята до рівня тієї слави, яку має «єство неосягненне і неви-

[82] Описание рукописей церковно-археологического музея при Киевской духовной академии / Сост. Н. Петров.— Киев, 1875.— Вып. 1; 1877.— Вып. 2; *Лебедев А.* Рукописи церковно-археологического музея Императорской Киевской духовной академии.— Саратов, 1916.— Т. 1.

дяме». Спроби експериментального вивчення природних процесів відхиляють людину від головного в їхньому земному житті. «Ті, що вимірювали відстані між зірками, описували зірки, ті, що поділили на тисячу частин зодіакальне коло, ті, що з точністю спостерігали повернення зірок, їхнє стояння, схилення, загальний рух до пройдених місць, а також час, за який кожна планета здійснює свій період,— всі ці люди не знайшли одного, як зрозуміти у всьому цьому бога, творця всесвіту» [83].

Йдучи за Василієм Великим, вітчизняний автор застерігав читачів проти зайвої природничої допитливості, радив не витрачати часу на міркування про те, що таке земля сама по собі і на чому вона тримається, адже «все в сукупності тримається силою творця». Він заперечує натуралістичне пояснення виникнення і будови світу взаємодією чотирьох матеріальних стихій.

Проте у вітчизняному «Шестидневі» міститься значна кількість інформації про життя тварин, рослин, про процеси в неживій природі. Суспільне життя всупереч проголошенню допитливості «сутною» вимагало конкретних наукових знань. Читач мав у «Шестидневі» їх певну систематизацію. Теологічна оболонка, релігійна схема часто проривалися, і природничі процеси, що відбуваються у Всесвіті, вимагали пояснення. Таким чином у «Шестидневі» містилися розповіді про життя плазунів, птахів та інших тварин, розповідалось про їх розмноження та спосіб життя. Український автор навів велику кількість природничо-наукового матеріалу, систематизував його, створивши тематичну енциклопедію того часу. Це давало змогу співставляти факти, поєднувати їх, здійснювати евристичну екстраполяцію з однієї сфери на іншу. Всупереч теологічному спрямуванню висувались наукові здогадки.

Співставлення природничо-наукових явищ з моральною поведінкою людей відтворювало у «Шестидневі» всезагальну єдність великого і малого космосів і певним чином відроджувало античність. Чим далі від античності у часі, тим більше спадала гострота її заперечення. У творах Йоана Дамаскіна, Немесія Емесського, Максима Сповідника та в українських переказах їхніх творів широко вживаються поняття мікро- і макрокосмосу [84]. Епоха Відродження лише завершує цю тенденцію: більш конкретно стверджується в цих поняттях єдність світу. Вони увійшли в духовну сферу тогочасної України: в філософію, архітектуру, мистецтво, художню літературу, історичну, агіографічну та ін.

Екстраполяція уявлень з одних сфер природи на інші допомагала знаходити спільні закономірності в явищах світу, визначити в ньому дійсне місце людини. В тексті «Шестидневу» за мотивами Василія Великого така екстраполяція створює, скоріше, інтуїтивний образ, ніж строге раціональне доведення. В рослинах відшукуються ознаки, схожі на людську юність і старість. Описуються спостереження і досвід — як зрізані дерева проростають знову, а як зрубані та обпалені сосни перетворюються в дуби. Розповідається про те, що в деяких деревах природні вади виправляє садівник. Отже, якщо рослини піддаються змінам, то і люди не повинні впадати у відчай, особливо ті, хто проводить життя у гріхах. Піклування душі про доброчинності допоможе подолати будь-які хвороби.

Опис поведінки тварин, життя рослин не виступає самоціллю. Це ніби тваринна експозиція в байці, завершенням якої стає «мораль», що стосується вже поведінки людини. Злі наміри та підступність однаково властиві і тваринам, і людині. В цьому вбачається загальна природна закономірність. Той, хто бажає покуштувати устрицю, виявляє природжену хитрість. Угледівши, що устриця відкриває половинки черепа під сонячним промінням, рак непомітно кидає в них камінець, який перешкоджає їй щільно закрити половинки, і оволодіває здобиччю. Нестача сили замінюється хитрістю. Така зловмисність

[83] *Келтуяла В. А.* Курс истории русской литературы : Пособие для самообразования. Кн. 1.— Спб., 1906.— Ч. 1.— С. 249.

[84] *Дамаскин Й.* Полн. собр. твор.— Спб., 1913.— Ч. 1; *Эмесский Немесий.* О природе человека.— Почаев, 1904; *Исповедник Максим.*— О любви. М., 1963.

у тварин, не обдарованих ні розумом, ні словом, засмучує і автора оригіналу і українського переказу. Тому далі йде звернення до людини: «Я хочу, проте, щоб ти, наслідуючи вмінню і ловкості раків знаходити харчі, утримувалась шкодити ближнім,— таку шкоду здійснює той, хто з підступними намірами приходить до брата, сприяє незгодам ближнього, радіє з чужої біди. Так поводить себе і лукавий, злодійкуватий поліп, який щоразу набуває кольору каменя, до якого легко пристає. Багато риб, плаваючи безпечно, наближаються до нього як до каменя і стають здобиччю хитруна. Такі ж звичаї і у людей, які догоджають будь-якій владі, щоразу, втрачаючи гідність, пристосовуються до обставин, не дотримуються постійно одного й того самого наміру, принципу, зручно робляться то тим, то іншим — з цнотливим поважають цнотливість, з нестримним — нестримність, на догоду будь-кому змінюють свою поведінку» [85]. Як птах допомагає іншому в польоті, так і людина мусить допомагати іншій у складних ситуаціях життя.

Співставлення різних царств природи і суспільної, етичної поведінки людей характерно для вітчизняної філософської думки XIII — XV ст. Ідея домінування природного як методологічного осередку через естетизм як чуттєве узагальнення приводить до пантеїзму. У творі «Хвала богові за створення усієї тварі» Георгія Пісіди (VII ст.) — диякона Софійської церкви в Константинополі — та в його вітчизняних переказах помітний сильний вплив Василія Великого, Йоана Златоуста, Григорія Назіанзина, Діонісія Ареопагіта та інших представників патристики. Наче підсумком їхнього впливу в цьому творі виступає виклад пантеїстичної естетики як методу і форми мислення, що є своєрідним узагальненням у відображенні світу і специфічним переживанням буття.

Естетизм Георгія Пісіди значною мірою збігався з «поетичними поглядами слов'ян на природу» дохристиянської епохи [86]. Цей естетичний натуралізм протистояв християнському світогляду, відроджував античний естетизм на слов'янському грунті. Християнський світогляд мало естетичний. І хоч Пісіда виходить із його засад, цей світогляд іманентно перетворюється в світогляд пантеїстичний.

Природа постає в нових захоплюючих рисах. Зневага до неї, висловлена Василієм Великим як до предмету природознавства, зникає. Пантеїзм — результат злиття ідеї обожнення окремих природних процесів, живих істот, неживих предметів та ідеї єдиного бога. Цей ухил до пантеїзму є спонтанним відкиданням християнського вчення. Пантеїзм XIII—XV ст. є своєрідним поверненням до естетизму античності. Християнський світогляд вніс ідею єдності всього існуючого, створеного, подолав значною мірою політеїстичну міфологію. Для пантеїзму християнське вчення стало зовнішньою формою.

Поетичні погляди слов'ян на природу наведемо у подальших рядках: «Незмірима небесна сфера, що розтяглась як шкіра, прикрашена світилами, рухається чудовим чином поволі, завжди зберігаючи одні і ті самі відстані, ні на чому не утверджуючись. Увінчане зірками, в чудових ризах небо носить один світлий камінь — сонце — на своїх грудях, а інший — у ніг — місяць; безодню повиває небо як пелена, а землю тримає в середині. Невимовна краса дня і ночі, світанку і сутінок, спокою і грози — все це складає загальне надбання усього живого.

Сонце, як око світу, всеживильний вогонь, дає своє світло і нашому зору, і малій місячній свічці, а саме рухається доброчинно по одвічно встановленому напряму. Четверо стихій, начебто між собою ворожих, гармонійно виконують своє призначення. Поступовість змін пір року підтримує рослинний світ. Повільно рухається час — сімома днями, і також поволі, але неухильно обертається колесо людського життя» [87]. Така поетичність стосовно природи у слов'ян є позарелігійною. Естетизм — форма узагальнення, пов'язана з переживанням буття. Це — сходинки,

[85] *Келтуяла В. А.* Курс истории русской литературы.— С. 254.

[86] *Афанасьев А. Н.* Поэтические воззрения славян на природу.— М., 1865.— Т. 1; 1868.— Т. 2; 1869.— Т. 3.

[87] *Келтуяла В. А.* Курс истории русской литературы.— С. 256.

«лествиця», що веде людину до злиття з природою. Мікрокосмічні паралелі служать пантеїстичному світогляду, вони спрямовані проти політеїзму, але в них зникає й ідея верховної істоти, яка творить світ. Явища світу так відображають божу істоту, що зливаються з нею. «Ось клекоче град, розливається морок, спалахує вогонь, іде дощ, летить попіл. Ось море, як несамовита вакханка, прибивається до землі, реве, точить піну і знову тихо повертається назад, як втікачка, «рабиня, яку тримають за волосся» [88].

Естетизм пантеїстичного світогляду не є суто художнім або науковим способом відображення космосу. Як своєрідний синкретизм він породжує і художнє захоплення, і питання «чому?». Допитливість, яку виявляє автор поетичного вчення Георгія Пісіди, стає емоційним введенням до пізнання природи. «Народження і будова людини вражають наш розум. Як із сім'я походить і кров, і жили, і ребра, якими оберігається серце? Звідки береться різниця статей, ріст тіла і його старість, коли, як хлібний колос блідніє старик, і як колос дивиться на землю і бачить вічну оселю? Частини тіла нашого збудовано як рабів, кожний з яких робить свою справу під спостереженням господині душі: вуха збудовано зі звивинами, щоб звуки сприймались чітко. Ніздрі, що затикаються від напливу пристрастей, заміняються диханням через рот; очі як сонце і місяць, пускають струмінь світла через зіницю, як стрільці пускають стріли. Дивно зв'язані між собою душа і тіло». Цим твердженням автор запрошує читача до натуралістичного розуміння і вирішення проблеми. За почуттям подиву обов'язково слідує спроба розкрити інтригуючий зв'язок, «знайти причину і мету всього існуючого».

Йдучи за творами Пісіди, давньоукраїнські мислителі широко використовували у своїх природничо-наукових розвідках ідеї Арістотеля, Еліана, Плутарха, Плінія, а також власні спостереження над природою під час своїх мандрів до різних країн. У вітчизняних творах детально розглядається світобудова. І хоча подекуди вказується на премудрість творця, вона виявляється зайвою. Для вітчизняного автора все у світі однаково гідне подиву і милування: краса троянди, яблука, пахощі бальзама і нарда, міцність дуба. Фінік росте в сухих місцях, а приносить солодкі плоди. Помаранчі захищаються колючками. Лев страшний, а боязлива сарна відзначається швидким бігом. «Велемочного бика створено для оранки землі. Поранений козел, не знаючи вчень Гіппократа, їсть траву «диктамон» і виліковується від «стрільчатої отрути». Яструб без вказівки Галена лікує свій зір соком «гіркого фрідана». Всі звірі вміють лікуватися. Ці факти свідчать про мудрість природного, натурального. Людина втрачає зв'язок з природою внаслідок створення культури, втрачає невимушеність поведінки. Природа сама по собі розумна. Така думка про доцільність, розумність поведінки тварин об'єктивно ліквідує винятковe положення людини у світі, вирівнює все живе у здатності розумно жити, так що і тварини фактично піднімаються до рівня «образу і подоби божих», ламаючи біблейські ідеї про винятковість місця людини у світі. Навіть у своїй природній досконалості людина йде за тваринами.

Український автор, детально переказуючи твори Георгія Пісіди, особливий наголос робить на високій оцінці моральності і розуму тварин. Порфіріон (порода птахів) добровільно вмирає з голоду, дізнавшись про порушення цнотливості. Доцільні, розумні дії тварин викликають у людей подив. Пелікани ковтають повністю закритих устриць, а коли ті розкриваються від жари, вони вивергають раковини і з'їдають одне м'ясо. Півень без сонця знає початок дня. Бджола краще Евкліда будує шестигранний будиночок. Павуки виробляють чудові тканини. Пташине яйце — своєрідний мікрокосм: тонка оболонка — повітря, жовток — вогонь, білок — вода, шкарлупа — земля [89]. Натуралістичні аналогії вирівнюють стан усіх живих істот. Серед них людина посідає звичайне місце. Ідея спорідненості між

[88] Там же.

[89] Там же.— С. 258.

мікро- і макрокосмосом порівняно з античністю набуває реальних рис. Це вже не тільки естетичні аналогії, а й реалістичний погляд на світ, хоч його ще стиснуто з усіх боків християнським вченням.

Ще далі в тлумаченні аналогій між великим і малим світами пішли автори «Фізіолога». Кожна стаття його присвячена окремій тварині і має дві частини: в одній описуються певні властивості звіра, птаха, плазунів, в другій дається символічне тлумачення їх властивостей, поведінки. Аналогія стосується також бога, який порівнюється з твариною, з тваринним світом. Левиця народжує дитину мертвою і стереже її. З'являється батько, сильно дме на неї і оживлює її. Так і «вседержитель отець» на третій день воздвиг із мертвих свого єдинородного сина. Ця аналогія, зводячи самого бога до рівня натуральних явищ, предметів, гостро суперечить правовірному християнському вченню.

Єдність живого світу вбачається в однаковій долі тварин і людей щодо смертності тіла і душі, чим руйнується старовинна арістотелівська тенденція. У питаннях і відповідях Афанасія Олександрійського до князя Антіоха давньоукраїнський перекладач і тлумач звертає особливу увагу на психологічні та етичні проблеми, піднімає загальні питання щодо природи людської душі, її зв'язку з тілом, цікавиться її долею після розлучення з ним. Звертається увага на той факт, що ніхто з мертвих не розкриє живим цю таємницю, а самі живі не можуть перебувати одночасно в житті і смерті, щоб її збагнути. Звідкіля відомо, питає вітчизняний автор, що з настанням смерті не вмирає разом з тілом і душа? Таке звертання до читача, щоб він сам вирішив це складне питання, вже постає апокрифічним твердженням.

У вітчизняному переказі Афанасія досить грунтовно викладається можлива позиція про те, що душа смертна, вказується, що є чимало людей, які це визнають. Стверджується, буцім-то ніякої різниці між тваринами і людьми немає, який кінець у тварин, такий і у людей, що душі людей не мають безсмертної субстанції, що людина і тварина вмирають однаково: з причини втрати крові або її зіпсування. В деяких рукописах цього твору виклад матеріалістичної позиції в цьому питанні опускається. Це свідчить про гостроту ідейної боротьби навколо провідних світоглядних проблем, які зачіпають і моральну поведінку людей. Ставиться питання й про мотиваційне визначення поведінки, коли душа, обминаючи втручання бога, повертається до блага і доброзичливості або ж стає жорстокою і немилосердною.

У всіх варіантах тлумачення Афанасія наявний сильний натуралістичний компонент. Показуючи характер і спосіб розлучення душі і тіла (вмирання), автори варіантів виходять з теорії чотирьох компонентів, з яких складається тіло, а саме — крові, флегми, чорної та жовтої жовчі, тобто вогню і води, повітря і землі як світових стихій. «Кров, тому що тепла — від вогню, слизь від води, духи — від повітря, жовч як суха — від землі. У цих складових частин, як у чотирьох стінах тілесного дому, подібно голубиці сховано душу. Під час смерті відступають один від одного згадані чотири компоненти людського тіла. Схоже на те, як руйнуються чотири стінки храму, і тоді звільняється «зачинена голубиця, тобто — душа» [90]. У книзі «Кормчій» розповідається про те, як Адама було створено з восьми частин — землі, моря, сонця, каменю, хмари, вітру, духа, світла. Твори, в яких з'ясовується питання, із скількох частин (матеріальних речей) було створено Адама, згадуються на Заході лише в індексах заборонених книг.

Природничо-наукові компоненти патристичної літератури було спрямовано на обгрунтування натуралістичної моралі монізму. Вважалося, що моральне зло випливає безпосередньо з політеїзму, якому бракує всезагального морального принципу. В той час як проти поганської поведінки отці церкви виставляли здебільшого ідеал аскетичного образу життя, вітчизняні автори переказів пропонували не суворий аскетизм, а стриманість від спокус облудного життя. У переказах творів Йоана Златоуста світиться життєрадісний, оптимістичний в цілому погляд на світ.

[90] *Архангельский А. С.* Творения отцов церкви в древнерусской письменности.— Казань, 1889.— Т. 1—2.— С. 28.

Ідеал поведінки, який протиставляється поганським «бісівським» вчинкам, вважається близьким до природи, що надає йому моральної величі. Цей патристичний натуралізм є також скорботою за втраченим щасливим життям, яке було у минулому і якого слід домагатися у майбутньому.

Патристика дошукується через натуралізм моральної цільності — без інтелектуального мудрування (credo quia absurdum est). Християнська етика спрямовується проти етичної безпринципності поганства на основі ідеалізації натуралізму. Таким було одне з найперших завдань, яке постало перед авторами перекладів і тлумачень патристичних творів на Україні. Вирішення його затяглось на століття, тому що християнство мало справу з архаїчним (архетипним) міфологічним світоглядом і глибоко вкоріненою традицією поведінки, а також і тому, що й саме християнство мало в собі політеїстичний компонент.

В загальній картині поширення філософських ідей патристики на Україні XIII — XV ст. природа людини мислилась як позитивна у своїх «вроджених» якостях, а потяг до надмірного задоволення тілесних потреб спотворював цю природу. Треба було йти назад (до райського життя), щоб знайти ідеально чисту людину. Думка, що колись усе було прекрасним, а людина задовольняла свої потреби просто і безпосередньо, не збирала багатств на землі, мала все те, що давала природа «на кожний день»,— одна з провідних у християнстві — стала вимогою бути близько до природи, не протиставляти себе їй у пізнанні («у великому пізнанні — велика печаль», «блаженны нищие духом» і т. п.), у здійсненні морального діяння на несвідомому рівні психічного («ти ж, коли твориш милостиню, нехай твоя ліва рука не знає, що робить права»), у витворі прекрасного, найбільше — у його злитті з моральним.

Хоч поганство об'єктивно було «ближче» до природи, ніж християнство (міфологія — «натуральна» релігія), представники патристики та їх вітчизняні тлумачі шукали натуральне не у широких зв'язках людських почуттів з великим предметним світом, а в резигнації, в моральності, вільній від суспільних пристрастей, що збочують людину з дійсного шляху вдосконалення. Природне дорівнюється моральному в стосунках між людьми, позначених невимушеністю, відвертістю, прямолінійністю, простотою, без пошуку власної вигоди — несвідомим здійсненням етичного ідеалу. Природне в етиці виступило вищою цінністю.

З метою спрямувати поведінку людини до «вищих» цінностей робили посилання на твори Йоана Синайського, Лествичника (483—563), які були добре відомі на Україні. У вільних перекладах і викладах твору «Лествиця» для поступового досягнення вищих рівнів буття, зосередженості на неминущих цінностях, як бачили їх адепти християнського вчення, пропонувався життєвий шлях людини, з тридцятьма сходинками духовного самовдосконалення. Це була своєрідна «феноменологія духа», яка показувала етико-психологічні механізми, фактори переходу з нижчої сходинки на вищу: любов, безпристрасність, молитва, безмовність, терпіння, зречення житейської суєти, уважне самоспостереження, зупинки на думках, почуттях і настроях, які породжуються пристрастями та «гріховними схильностями» з метою їх подолання. Правда, у викладі шляху моральної досконалості тридцять сходинок не мають між собою строгої психологічної або гносеологічної послідовності, а є окремими рисами складного душевного стану людини, які важко відокремити одна від одної. І все ж переказ твору Йоана Лествичника підкорено втіленню основної ідеї — поступового морального вдосконалення людини. Воно вбачається в боротьбі з власними пороками і пристрастями, в процесі духовного самоочищення від них. Вказується на те, що піднятися духовними сходинками особливо допомагає постійна думка про неминучість смерті. В підтексті це могло означати ідею про смертність людини — тілесну й душевну. При цьому сльози жалю і розчулення мусять пом'якшувати душу людини, а відгородженість від навколишнього світу сприяти встановленню внутрішнього душевного спокою.

Шлях морального сходження вітчизняний тлумач разом з Йоаном Лествичником всупереч патристичній традиції радить здійснювати свідомо, добре орієнтуючись

в суспільній ситуації. Після опису тридцятої сходинки читача запрошують до подвигу морального — всебічного вдосконалення — «Піднімайтесь, піднімайтесь!». Це, зрештою, шлях пантеїстичного злиття з космосом, переживання єдності з ним.

Перекладачів, тлумачів творів патристичної літератури на Україні XIII — XV ст. найбільше цікавило, яка духовна сила в самій людині здійснює це піднятття. З особливою увагою звертались до творів Ніла Синайського (пом. 430 р.), учня Йоана Златоуста, в яких головним стрижнем моральної досконалості людини була «совість». Це був осередок етико-психологічних та онтологічних розвідок. Совість виступила природною підвалиною самовдосконалення, яка діє всюди, в будь-яких обставинах, в будь-якій ситуації — владно і майже несвідомо, отже, і природно в кожній людині.

Вітчизняним перекладачам творів Ніла Синайського імпонувала його думка про те, що совість як вічний дар людини є внутрішній несвідомий потяг до здійснення добра, який протиставлено раціоналізуванню; діє він безпосередньо, зачіпає найглибші шари людського духа. Йдучи за совістю як критерієм вчинку, людина, перебуваючи навіть у стані морального падіння, може стати на шлях справжньої доброчинності, якщо має тверду силу волі, яка піднімає совість з глибоких шарів психічного. Вищим ідеалом людини має бути життя перших християн. Вказується на певну деградацію у втіленні первісних ідей християнства у світі феодальної роздробленості. Природне стає ранньохристиянським, останнє є лише завершенням і повним розквітом природного, його вищою метою. Вказується, що центром природного завжди була совість — непідкупний суддя. У вітчизняних текстах за Нілом Синайським є слова: «Замість світильника використовуй при розгляді вчинків своїх совість свою; вона покаже тобі, які справи у твоєму житті ідуть добре, які погано» [91]. Звідси категорична вимога «воздвизать совесть к лучшему» — «спрямовувати совість до кращого». Нашим співвітчизникам XIII — XV ст. імпонувало те, що Ніл Синайський не вимагав суворо від усіх людей здійснення подвигів, спрямованих на самозмертвлення зовнішнє або внутрішнє, і найбільше наполягав на «добрих ділах». «Виснажуй плоть добрими ділами, але потурбуйся не привести її до повного занепаду. Докладай стільки зусиль, скільки треба, щоб послабити плотські рухи; а якщо знеможеш, вилікуй тіло для здоров'я, а не для розкішного життя» [92].

У переказах твору Ніла Синайського «Про вісім злих памірів» у світській манері розглядається гігієна почуттів, з якими пов'язуються повнота, цінність людського буття. Слід розвивати такі почуття, які сприяють позитивному спілкуванню людей. При цьому робиться співставлення людських дій і натуральних, природних явищ, вбачають в останніх взірець для перших.

Це був основний мотив у творах патристики для пошуку аналогій в будові світу і людини. У Немесія Емеського, Максима Сповідника, Йоана Дамаскіна ідея співставлення двох космосів є однією з провідних, вона набирає ще більшої сили у вітчизняних переказах. Ця ідея, зрештою, походить з античності філософії, пов'язаної з міфологією. Але поганство йшло поруч з християнством і не складало зброї. В нашій країні воно було більш сильним, ніж у Візантії, на Русі християнство довго уживалось з поганством: це було певне пристосування християнства до народних вірувань. Д. С. Лихачов зазначає, що й будова церков відображала уявлення про єдність мікро- і макрокосмосу. Людина могла увійти в стан піднесення лише через натуральні предмети, спираючись на природний світ. Сама ідея «боголюдини» була історичним компромісом, що виник у християнстві, була способом піднятття до божественної сутності і разом з тим способом популяризації складних теологічних уявлень. В ученні про «боголюдину» було своєрідно поєднано античні уявлення про макро- і мікрокосмос. Ці уявлення мали значну популярність у вітчизняних вчених.

---

[91] *Келтуяла В. А.* Курс истории русской литературы.— С. 243.

[92] Там же.

Твори Геннадія Константинопільського (458—471) привертали увагу староруських вчених і читачів своїми етичними порадами, визначенням загальної стратегічної лінії поведінки: не боротися проти суспільного зла, визнавати його неминучість, миритися з тим, що існує, спрямовувати себе до резигнації прагнень і цим досягти повноцінного життя. Ці поради подаються під виглядом пошуку дійсної правди, справедливості, але її знаходження уявляється не на землі, а в царстві небесному. Замість активних форм протидії суспільному злу виставляються покірливість, бідність, молитва: «Ради сумирності схиляй голову перед усяким багатим: це — широкорозгалужене дерево, нахилившись, краще пройдеш». Така поведінка тлумачилася як реалізація справедливості.

Але не такі моральні настанови були, зрештою, бажаними для мислячих людей давньої України. Вони відшукували не принципи непротивлення злу насильством, а будь-які можливості «виправдати добро», в чому розуміли суспільну активність людини. Хоч активність, як її мислив Геннадій Константинопільський, мала в собі, зрештою, християнські засади, проте у вітчизняних переказах вона була звернена до буденної моральної свідомості. Відшукувались її загальнолюдські джерела, які були дійсними для людей будь-якого світогляду, будь-якої віри. Це було співчуття до людини як живої, страждаючої істоти, співчуття, яке вимагає не суб'єктивної скорботи, а реальної допомоги, і не з надією, що й тобі колись в якійсь ситуації допоможуть (це вже відходить від моральності), а в силу необхідності здійснювати добро. Геннадій Константинопільський — за вітчизняними рукописами — радить своїм читачам і слухачам вступити на шлях доброчинності та йти швидко, щоб не застав вечір (життя). Не можна сходити від цього шляху ні направо, ні наліво.

Здійснювати добро не можна, довівши резигнацію світу до її завершення. Добро не є просто ухилом від зла. Це — активне ставлення до світу, яке передбачає суспільно корисну працю. Її продукти мусять стати предметною зв'язкою між людьми, засобом етичних відносин. Праця виступила етичною категорією найбільше у творах Й. Златоуста, Є. Сіріна. На тогочасній Україні з творів Є. Сіріна користувались найбільшим попитом «Слово про злих жінок» та «Паренезис» — збірка повчань. У першому творі висвітлюється збочення людини, яке робить її аморальною, асоціальною. Зіпсована морально людина втрачає свою гідність і падає нижче, ніж будь-яка тварина. Порівняння поведінки людей і тварин часто не на користь людини. Ці порівняння були популярними у творах з фізіогноміки в середні віки, особливо в епоху Відродження, і мали певне поширення навіть за часів Просвітництва. У викладі «Паренезису» Є. Сіріна стверджується, ніби моральний занепад людини приведе до загибелі світу. Цей занепад мислиться як відступ від моральної простоти людських відносин, їхньої невимушеності.

«Паренезис» Є. Сіріна був адресований світському читачеві. Тут порівнюється життя чернече і світське. Закликаючи людину до подвижницького життя, а таким мусить бути життя чернече, автор показує, що дуже часто ченці не дотримуються своїх ідеалів. Автор спрямовує увагу на життя мирян і пропонує наслідувати їхню подвижницьку місію. Особливий наголос робиться на проблемі вибору життєвого шляху. Прийняттю рішення мають передувати обдуманість, зважування «за» і «проти».

Порівняння способів життя — чернечого і світського, зважування їхніх переваг показують, що автор вільного переказу на теми, підняті Є. Сіріном, мабуть, більше надає переваги життю світському, ніж чернечому. Страждає і здійснює подвиги людина і в миру. «Де немає скорботи? Де немає тяжкої праці? Хіба миряни не трудяться? Хіба мореходи у своїх мандрах по морях не терплять біди? А воїни в битвах хіба не йдуть на небезпеку? Нехай тоді чернець навчається подвигу, який здійснюють миряни у своєму житті» [93]. Чернечий подвиг на ниві аскетизму є голе заперечення продуктивної діяльності. Староукраїнський автор вніс до «Паренезису» багато слів не стільки аскетичного, скільки загального морального значення. До мирян звернено найбільше «слів» (58—80), які тлумачать загальнолюдські обов'язки, кваліфікуючи різні доброчинності та протилежні їм людські пороки. Однією з основних моральних рис автор викладу на теми Є. Сіріна вважає любов. Без неї не може здійснитися жодна справа. Висловлювались думки про те, що вітчизняний кодекс «Паренезису» має слов'янське походження.

[93] *Архангельский А. С.* Творения отцов церкви в древнерусской письменности.— Казань, 1890.— Т. 3.

У староукраїнських тлумаченнях патристичних творів було підкреслено кілька основних принципів світогляду і поведінки — совість, справедливість, любов, праця. Всі вони поєднуються в «мудрій поведінці», яка разом з цим набула етичного змісту (Й. Златоуст). «Мудрість» виступила синтетичною ознакою людини, поєднавши в собі теоретичні знання і практичну поведінку.

В українських «Ізмарагдах», в яких переважають твори Й. Златоуста, часто йдеться про користь читання книжок — джерела мудрості. Птахам дано крила, людині — книги, які викривають усю мерзенність омани, дають людині потрібні настанови. В читанні книжок «отримаєш мудрість», яка розкриває великі суперечності життя, смисл людського буття.

Зображаючи минучість, швидкоплинність, короткочасність людського життя, показуючи марність земної суєти, український мислитель у переказі «Слова про гордість» Й. Златоуста сам не помічає, що пафос його слів спрямовано до визнання смертності людини, яка рівною мірою стосується і тіла, і душі. Визнання смертності людини безконечно збільшує цінність її земного життя, якому слід віддати свою працю — основу моральної досконалості.

Йоан Златоуст, як і Є. Сірін, наполягає на необхідності праці для здоров'я і спасіння людини: «Якщо втікаєте від земних страждань, небесних не побачите благ. Від праці — здоров'я, від страждань спасіння. Кожному слід насипувати землю хлібом. Адже лінощі — мати усім злим ділам. Хто ледачий до справи, той і про душу свою не дбає. Ледачим, багатосплячим, лихоїмцям, п'яницям, злодіям бог не обіцяв вічного життя. І жінки нехай закотять лікті свої для роботи і покладуть руки на веретено» [94]. Статті «Ізмарагда» послужили вихідним джерелом для пізнішого «Домостроя».

На противагу таким настановам в «Ізмарагді» нерідко з'являються екклезіастичні мотиви. В ряді «слів» і «повчань» на теми проповідей Йоана Златоуста проголошуються тлінність усього земного, швидкоплинність людського життя, неминучість страшного суду. Це не просто занепадницькі мотиви, а спроби заглибитися в суть людської природи, її прагнень, можливостей з позицій ідеалістичного тлумачення суспільного життя, людської історії. Вони викривають тяжкі суперечності етичного буття людини. В них людина страждає і не бачить завершення страждань в її суспільному житті. Катарсис, про який вчили античні філософи, не здійснюється на цьому світі. Екклезіастичні мотиви Й. Златоуста поширюються і на майбутнє життя людини. Якби після смерті наступило спасіння і повне очищення від страждань, тоді на «цьому» світі песимістичний настрій не мав би місця. Визнання тлінності усього земного є, зрештою, тлінністю і всіх надій людини на майбутнє, про яке нічого сказати не можна. Це вимагає від людини спрямувати свої наміри в життя посейбічне. Етичний ідеал досяжний в миру. Песимізм заперечує себе — в мудрості буття, яке переважає своєю безконечною глибиною будь-які ідейні намагання людини. Цей підтекст творів Й. Златоуста та їхніх вітчизняних тлумачень був вирішальною причиною їх значної популярності на Україні в XIII—XV ст. Іменем Й. Златоуста іноді підписувались твори апокрифічного смислу, сповнені прагнення до активної діяльності на цьому світі.

Дослідник стародавньої вітчизняної писемності А. С. Архангельський зробив повідомлення про цікавий рукописний пам'ятник [95]. Це — своєрідна «молитва».

[94] Там же.— Т. 4.— С. 45.

[95] Любопытный памятник русской письменности XV века: Сообщение чл.-корр. Импер. Об-ва любителей древней письменности А. С. Архангельского.— Спб., 1884.

Хоч її автор приписує даний текст Йоану Златоусту, проте він не належить перу останнього. Ця молитва і покаяння про залишення душою тіла та за всіх християн, за померлих, за перемогу над ворогом видимим і невидимим за змістом і формою цілком апокрифічна. Вітчизняний автор спершу кваліфікує свою особу: «Несть грешника во всей земле тысящих лет ни в живых, ни в мертвых якоже аз окаянный». І хоча він звертається до св. трійці з подякою за її благодать, проте ніби навмисне перераховує всі можливі і реальні вади людини і приписує їх усі собі: «окаянство, лінощі, великий сон, ненажерство, пияцтво, скверні і неподібні блуди, злість, прикрість. Він грішив у волхвованні, чаруванні, гордощах, возвеличанні, ограбленні чужого майна, злопам'ятстві, розбійництві і душогубстві, несамовитості і злосерді, зведені наклепу, багатоіменності, неподанні жебракам, в заздрощах, ревнощах, лихослів'ї, в скупості, кощунстві, в танцях і в гульбах бісівських. Він согрішив в бубнах і сопілках, в ігрищах сатанинських, очима і горлом, серцем і думкою, руками і ногами, мозком і жилами, всіма суглобами, всіма блудами, більше, ніж в Содомі і Гоморрі». Показуючи, як осквернилася душа і тіло його, автор ремствує: «краще йому було б і не родитися». Він систематизує свої гріхи: душою і тілом, словом і ділом, в задумах, усвідомлюючи чи не усвідомлюючи, вільно чи невільно.

Хоч автор і творив зло, він випрошує добру кончину, щоб насититись райською стравою. Звертаючись до своїх ворогів, він вигукує: «Нехай посоромляться ті, що шукають моєї душі, нехай вони стануть прахом на вітрі, нехай на них обрушиться стіною злоба і впаде на них непросвітна темрява!»

Цей документ розкриває суперечність свідомості певної епохи. Насамперед вражає перелік аморальних рис, які тільки можуть бути у людини. Це нагадує сповідь у всіх реальних і можливих гріхах, яку висловив Дж. Кардано (1501—1576 рр.) сто років згодом, несвідомо розкриваючи свій універсалізм, прагнучи до повного вияву своєї істоти, показуючи плинність моральних установок щодо кваліфікації добра і зла. Це повністю стосується і автора аналізованого апокрифа. Повнота вияву людської істоти зачіпає і поганську поведінку, і християнську. Проте остання не здійснюється автором, а виступає лише в акті моління, звертанні до благодійної трійці, яка тлумачиться між іншим в апокрифічному дусі. Насамперед автор, здійснюючи «зло», спрямовує на своїх ворогів таку ненависть і злість, смертні прокляття і непристойні для християнина слова, водночас звертаючись до християнського бога, що читач цієї молитви піддає сумніву християнську мораль автора. Більше того, автор ніби милується своїми гріхами, детально, в яскравих словах описуючи їх, систематизуючи, немов би глузує над уявним читачем його молитви. Це виклик християнській ідеології та практиці. «Молитва»—своєрідний маніфест-протест проти неприродного звуження людських проявів у великому, об'єктивному світі, іронія і сарказм щодо тих, хто звинувачує автора в усіх гріхах. Це — проповідь розкутості поведінки, спроба поставити людину в центр світу, зробити її безкомпромісною у вільному визначенні своєї поведінки, своєї долі.

4. Філософські ідеї неоплатонізму на Україні: ареопагітики, ісіхазм

На Україні ідеї неоплатонізму поширюються в XIV — XVIII ст., під безпосереднім впливом філософської культури Київської Русі. Як течія філософської думки неоплатонізм був поширений ще в IV ст., завдяки діяльності представників так званої каппадокійської школи — Василія Великого, Григорія Богослова і Григорія Ніського. Після появи ареопагітик значну роль в поширенні ідей неоплатонізму в візантійській богословській літературі відіграв Максим Сповідник (VIII ст.). Він писав як твори в дусі неоплатонізму, так і коментарі до ареопагітик, важливого джерела середньовічного неоплатонізму. Філософськими ідеями неоплатонізму пройняті не тільки твори видатних представників візантійського ісіхазму XIV ст., таких, як Григорій Палама, а й праці їх ідейних супротивників, наприклад твори Варлаама Калабрійського. Неоплатонічними мотивами сповнений філософський трактат, включений до Ізборника Святослава 1073 р. Велике значення для поширення ідей неоплатонізму на Україні мали також «Шестиднев» Йоана Екзарха і особливо — переклад «Діалектики» Йоана Дамаскіна.

Ідеями неоплатонізму сповнена не тільки богословська і патристична література, що розповсюджувалась у перекладах (твори Йоана Златоуста, Діонісія Ареопагіта, Василія Великого та ін.). Вони також зустрічаються у поширених на Україні в XV ст. творах середньовічних арабських і єврейських вчених, серед них «Логіка» Аль-Газалі, «Логіка» Мойсея Маймоніда, трактат «Арістотелеві врата, або тайная тайних», книги «Шестокрил» і «Космографія». Популярною у XV ст. була також «Фізика» Йоана Дамаскіна.

У творах християнських письменників (Григорій Богослов, Василій Великий і Йоан Златоуст) появляється розподіл філософії на християнську, світську, поганську мудрість («зовнішня філософія») [96]. Цей розподіл був сприйнятий стародавньою руською літературною традицією. У вітчизняній літературі епітет «філософ» було вперше вжито щодо Климента Смолятича (XII ст.) у значенні «мудрець», «любитель мудрості», «вчена людина» [97]. Проте середньовічний читач мав можливість познайомитися з елементами неоплатоністичної філософії і перипатетизму ще в XI ст., за Ізборником Святослава 1073 р.

Філософський трактат в «Ізборнику Святослава 1073 р. характеризується, подібно до «Ісагоге» Порфирія Тірського, тенденцією синтезу арістотелізму і платонізму. Включення його в збірник пояснюється двома обставинами: інтересом до спадщини Псевдо-Діонісія Ареопагіта і глибоким вивченням Арістотеля в IX ст. [98] Поєднання цих двох течій стало можливим тому, що автор, який постає в онтології платоніком, в методологічному вченні головну увагу звертає на логічне вчення Арістотеля [99].

Ця тенденція до синтезу арістотелізму і платонізму була суттєвою протягом значного періоду в історії вітчизняної філософської думки до XVIII ст. В руслі названої традиції особливе місце займає трактат Йоана Дамаскіна «Діалектика», відомий в багатьох списках, що входить до книги «Джерело знання». Йоан Дамаскін подає в своїй «Діалектиці» шість визначень філософії: 1) філософія є пізнання сутнього, оскільки воно є сутнє; 2) філософія є пізнання дій божественних і людських; 3) філософія є приготовлення до смерті і роздуми про неї; 4) філософія є уподібнення богу; 5) філософія є мистецтво мистецтв, наука наук; 6) філософія є любов до мудрості. Перше з цих визначень належить Арістотелю («Метафізика», V), третє, четверте і шосте — Платону. Порівнюючи «Діалектику» Йоана Дамаскіна і «Ісагоге» Порфирія, можна дійти висновку про паралелізм між цими творами, передусім в трактовці логічних категорій.

В «Діалектиці» вивчається коло питань, пов'язаних з проблемою співвідношення універсального і одиничного, відоме «Ісагоге». Визначається що є рід, вид, індивід, власна ознака, ознака випадкова, дається тлумачення десяти арістотелевських категорій, відповідно до трактату Арістотеля «Категорії». Крім того, в «Діалектиці» Йоана Дамаскіна дається опис чотирьох діалектичних методів: 1) підрозділ; 2) ви-

---

[96] Див.: *Сперанский М.* Из истории отреченных книг. «Аристотелевы врата, или Тайная Тайных» // Памятники древней письменности и искусства.— Спб., 1908.— Т. 171.— С. 128—129; *Неверов С. Л.* Логика жидовствующих // Университетские известия.— 1909.— № 6.— С. 1—62; *Коковцев П. К.* К вопросу о «Логике Авпасафа» // ЖМНП.— 1912.— № 5.— С. 114—133; *Святкий Д. С.* Астрономическая книга «Шестокрыл» на Руси XV в. // Мироведение.— 1927.— Т. 16, № 2.— С. 68—71; *Кузаков В. В.* Естественнонаучные представления на Руси (X—XV в.) // Вопр. истории, 1974.— № 1.— С. 121—137.

[97] Климент Смолятич так пише про себе в листі до присвітера Фоми: «Аз писах от Омира и от Аристотеля, и от Платона» (*Гранстрем Е. Э.* Почему митрополита Климента Смолятича называли «философом» / ТОДРЛ.— М.; Л., 1970.— Т. 25.— С. 21).

[98] *Пейчев Б.* Философский трактат в Симеоновом сборнике.— Киев, 1983.— С. 69.

[99] Там же.— С. 67.

значення; 3) розв'язання (аналіз); 4) доведення [100].

Разом з тим не можна не помітити, що в «Діалектиці» Йоана Дамаскіна деякі категорії трактуються інакше, ніж в «Ісагоге» Порфирія. Йоан Дамаскін немов не визнає вчення Порфирія, який твердить, що такі логічні категорії, як «рід», «вид», «індивід», являють собою лише проміжні ланки. Порфірій вважає, що ці проміжні ланки «виступають у двох формах», в одній «по відношенню до того, що стоїть раніше, в іншій — в відношенні до того, що іде за ними,— тут вони визначаються як його роди» [101]. В «Діалектиці» Йоана Дамаскіна немає сліда такого релятивізму, в ній подається вчення про індивідуальні субстанції (іпостасі). Вони, як відмінні одна від одної, можуть також відбивати постійне й тотожне, що зберігається у всіх підрозділах.

«Проста сутність,— твердить Йоан Дамаскін,— рівно вбачається у всіх іпостасях, тобто як в одушевлених, так і неодушевлених; як в розумних, так і нерозумних, і нарешті в як смертних, так і безсмертних» [102].

Знайомство з цими творами, міркування над висунутими в них питаннями сприяли більш глибокому засвоєнню всього масиву творів Платона і Арістотеля. Поширенню неоплатонізму, зокрема, сприяло знайомство давньоруського читача з творами Псевдо-Діонісія Ареопагіта, а також ісіхазму і творів, співзвучних ісіхазму, в період другого південнослов'янського впливу (XIV ст.).

Об'єктом цього впливу, на відміну від першого південнослов'янського впливу (X—XI ст.), який більш пов'язаний з «трансплантацією» середньовічної книжкової культури в «новий для неї регіон» (Г. М. Прохоров), були свідомість і духовне життя людини [103].

На Русь ісіхазм проникає майже водночас із поширенням його на Балканах за часів митрополита Феогноста (1328—1358). Ісіхазм виник як течія в період так званих ісіхастських соборів 1341—1368 рр., з суперечок між Григорієм Паламою та його прибічниками і Варлаамом Калабрійським. Суперечки велися навколо питання про походження фаворського світла. Відомо, що Варлаам, орієнтуючись на західноєвропейську латиномовну традицію, використовував у своїй боротьбі з Григорієм Паламою політичні партії, зокрема стояв на боці партії імператора Йоана Кантакузена, що на певному етапі протистояла партії імператора Йоана Палеолога [104].

Перша руська літературна пам'ятка, яку можна вважати ісіхастською,— це послання новгородського архієпископа Василія до тверського архієпископа про рай (1347) [105]. Поширенням ісіхазму слід пояснювати і те, що більшість збірок XIV і XV ст. містить твори Авви Дорофія, Симеона Нового Богослова, Йоана Синайського, Петра Дамаскіна. Поширення спочатку на Русі, а згодом — на Україні творів Псевдо-Діонісія Ареопагіта (один зі списків завіз митрополит Кипріан наприкінці XV ст.) було пов'язане саме із зростаючою популярністю літератури, розрахованої на індивідуальне читання. Інтерес до неї був викликаний саме поширенням ісіхазму. Як підкреслює відомий дослідник ісіхазму І. Ф. Мейендорф, ісіхазм як суспільно-культурний рух був неспроможний народити геніїв мистецтва [106]. Проте він дав «основний зміст» і внутрішнє натхнення генію Феофана Грека і Андрія Рубльова.

Ісіхазм і неоплатонізм ареопагітик — це два найголовніших компоненти філософської культури Русі в XIV — XVI ст., які

[100] Диалектика святого Иоанна Дамаскина.— М., 1862.— С. 108.

[101] Введение к категориям финикийца Порфирия, ученика лаокополитанца Плотина // *Аристотель*. Категории.— М., 1939.— С. 57.

[102] Диалектика святого Иоанна Дамаскина.— С. 39.

[103] *Прохоров Г. М.* Культурное своеобразие эпохи Куликовской битвы // ТОДРЛ.— Л., 1979.— Т. 34.— С. 4.

[104] *Модест*, игумен. Святой Григорий Палама, митрополит Солунский, поборник православного учения о фаворском свете и о действиях божьих.— Киев, 1860.

[105] *Прохоров Г. М.* Исихазм и общественная мысль в Восточной Европе в XIX в. // ТОДРЛ.— Л., 1968: — Т. 22.— С. 103.

[106] *Мейендорф И. Ф.* О византийском исихазме и его роли в культурном и историческом развитии Восточной Европы в XIV в. // ТОДРЛ.— Л., 1974.— Т. 39.— С. 301.

сприяли відходу від міфологічного погляду на людину і природу і мали велике значення для дальшого розвитку філософської думки на Україні. Один із них був орієнтований на неоплатонічне вчення про ієрархію і відповідну будову світу, вчення про бога і ступені досконалості — «ареопагітики»; другий відходив від неоплатонічної уяви про космічну ієрархію.

Поширення ісіхазму на Україні в XIV — XVI ст. і у східних слов'ян в цілому виявилося не стільки в появі творів Григорія Палами і його попередника Григорія Синаїта, скільки в перекладі та переписуванні рекомендованої ісіхастами теологічної літератури. Це твори Ісаака Сіріна, Діодоха Фотійського, Ісіхія, Никити Стифата, Симеона Нового Богослова, Василія Великого, Ніла Синайського («Листвичника»), Максима Сповідника [107]. Серед творів, що були типовими для нового світогляду, слід назвати також «Діоптру» Філіпа Пустельника, Ареопагітики і Скитський патерик.

Містичні течії XIV ст., що охопили Візантію, південних і східних слов'ян, визнавали можливим індивідуальне спілкування з богом. Як зауважує Д. С. Лихачов, ісіхазм відобразив «інтерес до внутрішнього життя людини і його емоційної сфери, які були характерні для літератури і для живопису кінця XIV — XV ст. Він виявив інтерес до особистості людини, до її індивідуальних переживань, до душевних рухів і тілесних страждань» [108]. Ісіхазм виник як ідеологія Афону. Києво-Печерська лавра і Троїце-Сергіїв монастир були двома центрами поширення ісіхазму на вітчизняному грунті, адже вони були тісно пов'язані з Афоном. Вплив ісіхазму на вітчизняну філософську думку зумовлений важливими суспільно-політичними причинами.

Якщо в попередній період (XII — XIII ст.) погляди на людську особистість були тісно пов'язані з ієрархічною будовою стану феодалів (люди розцінювалися за їх становищем на щабелі відношень в середині феодального класу), то для кінця XIV — XV ст. характерні певні зміни в феодальній ієрархії. На Україні це проявилося в зміцненні суспільного стану міських ремісників, посиленні ролі міського самоврядування, що також багато в чому залежало від політичної активності ремісничих цехів. Цей процес повинен був висунути на перший план якості та особисті заслуги людей, а не їх місце в суспільній ієрархії.

В 1371 р. афонський чернець Ісайя, виходець із Болгарії (згідно інших джерел — із Сербії), на замовлення митрополита Феодосія зробив переклад з грецької мови на слов'янську творів Псевдо-Діонісія Ареопагіта (V ст.) «Про небесну ієрархію», «Про церковну ієрархію», «Про божественні імена», «Про таємниче богослов'я» та інших, що їх авторство на протязі тривалого часу пов'язували з ім'ям Діонісія, якого вважали учнем ап. Павла.

Переклади творів Псевдо-Діонісія Ареопагіта відомі на Україні в численних списках [109]. Переклад творів Діонісія супроводжували схолії, що були написані Максимом Сповідником.

Найбільший вплив на автора «Ареопагітик» мав неоплатонік Прокл (V ст.). Крім того, велике значення для формування богословської концепції Псевдо-Діонісія Ареопагіта мала діяльність богословів каппадокійської школи. Непізнаванність бога є одним з головних тверджень апофатичного, або негативного, богослов'я. Цю тезу можна зустріти у Плотіна та інших неоплатоніків, вона була сприйнята західною і східною патристикою.

Каппадокійські отці (насамперед Василь Великий і Григорій Ніський), полемізуючи з аріанами, підкреслювали, що жодне поняття, доступне людському розуму, не може виразити сутності бога. Ця думка каппадокійців була розвинута Псевдо-Діонісієм Ареопагітом, насамперед в таких його творах, як «Про божественні імена», «Про таємниче богослов'я».

[107] *Лихачев Д. С.* Развитие русской литературы X—XVII веков. Эпохи и стили.— Л., 1973.— С. 94.

[108] Там же.— С. 95, 102.

[109] Наприклад, у відділі рукописів ЦНБ АН УРСР в Києві є списки ареопагітик під шифрами: а) Поч. Б. 8(98); б) Поч. Б. 11/113 (XV ст.); в) ДА (П. 132) витр. 28. Див. також: *Жинкин Н. П.* Рукописное собрание Харьковской научной библиотеки им. В. Г. Короленко // ТОДРЛ.— М.; Л., 1957.— Т. 12.— С. 577.

«Апофатична» методика Діонісія, запозичена в Плотіна, пов'язана з неоплатонічним вченням про єдине, трансцендентне всьому. У своєму вченні про ієрархію Діонісій багато чого переймає в неоплатоніків. Всяке істинне пізнання, підкреслює Діонісій, можливе лише щодо божественних речей і здійснюється тільки в ієрархії: «Ієрархія, як я вважаю,— твердить Діонісій в книзі «Про небесну ієрархію» — є священний порядок, є знання і є енергія до богообразності» [110].

Твори Псевдо-Діонісія Ареопагіта за своїм змістом найбільш точно характеризують середньовічний греко-візантійський стиль філософування і обгрунтування церковних догматів. Це стає очевидним при порівнянні його із західним стилем. Наприклад, для Августина основою богословської спекуляції виступає релігійна антропологія, тоді як для автора ареопагітських творів бог виступає останньою метою умосподлядання. В середньовічній греко-слов'янській традиції, як і в західній, істинне історичне місце ареопагітик, які запозичили багато чого з філософії середньовічного неоплатонізму, обертається на протилежне. Легендарний Діонісій, єпископ Афін, соратник ап. Павла, стає автором, у якого запозичив положення своєї філософії Прокл.

Максим Сповідник цитує в пролозі до своїх схолій тлумачення «некоего Христа ради трудолюбивого мужа», яке є і в слов'янському перекладі творів Діонісія. Цей пролог переконував читача в тому, що Прокл запозичив положення своєї філософії в Діонісія: «Длъжно єсть видъти яко нецїимт внъшних любомждрєць и паче проклъ творєнми блажєннаго диїонисїа приємл въ словъ съписаніє и самъми жє тыми ръчми» [111]. Насправді ареопагітики багато позичають в філософії Платона [112] і Прокла. Наприклад, між 9 розділом трактату Діонісія «Про божественні імена» і діалогом Платона «Парменід» настільки велика збіжність, що можна твердити про пряме цитування Платона Діонісієм [113].

Схолії Максима Сповідника, які супроводжували переклад ареопагітик на слов'янську мову, є важливим, проте не єдиним джерелом, що дає змогу визначити, як сприймалися твори Діонісія у вітчизняній думці XV—XVIII ст. Невідомі переписчики і читачі залишили на полях слов'янських списків перекладу творів Діонісія свої зауваження, примітки; багато з них, мабуть, були вже на списку, який завіз у XV ст. на Русь митрополит Кипріан. Оскільки Кипріан спочатку був митрополитом Київським, то можна твердити, що на Україні тексти ареопагітик з'явилися в першу чергу.

Діонісій вбачає в одкровенні своєрідний перехід від Старого до Нового Заповіту. Першому ступеню його відповідає «легальна» ієрархія, яка відтворює істину в неясних відбитках, віддалено схожих на зразки, символах [114]. Другий ступінь дає церковну ієрархію, яка підносить людину до пізнання бога, тому що знаходиться між ієрархією «легальною» і ієрархією небесною і причетна їм обом [115]. Від небесної ієрархії вона позичає інтелектуальне споглядання. Від легальної, загальнодоступної ієрархії вона успадковує її чуттєву символіку, яка підносить до пізнання бога. Згідно з Діонісієм в пізнанні бога існує прогрес, який здійснюється в просторі і часі. Церковна ієрархія Нового Заповіту більше пройнята божественними тайнами, ніж ієрархія загальнодоступна.

Одна з найважливіших проблем дослідження ісаївсько-кипріанівського списку ареопагітик — чому саме в третій чверті XIV ст. виникла потреба в перекладі творів, автором яких був філософ і богослов, що зазнав сильного впливу неоплатонічної філософії, насамперед Прокла? [116] Виникнення даного перекладу на Балканах зумовлено двома причинами: загальним фоном розвитку філософської думки XIV ст. на Балканах, представленої насамперед ісіхазмом, а також вдосконаленням і розвитком філософських понять, мови і техніки перекладу внаслідок діяльності патріарха Євфимія та його школи.

Як вже зазначалося, ісіхазм справив значний вплив на поширення ідей неоплатонізму на Україні, послання новгородського архієпископа Василія до тверського єпископа Феодора є першою відомою руською літературною пам'яткою, що може розглядатися як ісіхастська. Згідно з ісіхастським вченням природа людини непізнавана. Єдине, що за деяких умов під силу людині,— це осявання, еманація особливої сутності, так званої божественної енергії, що є посередковуючою ланкою між божеством і людиною. Васпль Каліка в своєму посланні виступає проти уявлення про земний рай як алегорію.

У посланні присутні і неісіхастські теми. Наприклад, крізь все послання Василя Каліки послідовно проходить думка, що споглядання бога можливе лише за допомогою образів і символів. Цю думку поділяли більшість противників ісіхазму. Заперечення можливості навіть для святих бачити ще в цьому житті царство боже, підкреслює Н. К. Голейзовський, «найбільш істотне розходження Василя Каліки не тільки з ісіхастами XIV ст., а й з візантійськими авторами більш раннього часу» [117].

Термін «ісіхаст» (ησυχαστης; ησυχια — спокій, німотність) використовувався на Сході в зв'язку з дискусіями, що мали місце в XIV ст. Ним називали візантійського ченця, що використовує своєрідний спосіб молитви, осміяний Варлаамом Калабрійським — одним з головних противників Григорія Палами [118]. Іноді під цим терміном мали на увазі «паламізм», систему богословських понять, вироблену Григорієм Паламою в процесі полеміки з Варлаамом. Нарешті, з ним пов'язують «політичний ісіхазм» — ту соціальну, культурну і політичну програму, яку провадили в XIV ст. видатні візантійські діячі — імператор Іоан Кантакузін, патріарх константинопільський Філофей Коккін, митрополит київський Григорій Цамблак [119].

Ісіхасти розвивали теорію, за якою єднання людини з богом досягається через її самозаглиблення у внутрішній, духовний світ. Серед них була поширена ідея про необхідність «розумової молитви». Щоб досягти умосподлядання, людина повинна пройти негативну стадію інтелектуального очищення. «Просвітлення,— пише Г. Палама,— з'являється в чистій інтелігенції, оскільки вона звільнена від усілякого поняття» [120]. Видіння божественної сутності, якого шукали ісіхасти, повинно було з'явитися у вигляді світла або вогню. Ісіхаст домагається божественної благодаті, шлях до неї лежить через «монологічну молитву». Ця молитва є «згадуванням бога», а не лише, як твердив Варлаам, «пасивним станом», свідомою активністю людини. Ця монологічна молитва складається зі слів: «Господи, Ісусе Христе, помилуй мене!». Проте Палама називав ще одну, більш стародавню і просту молитву: «Κυριε ελεησον» («Господи, помилуй») [121].

Палама і інші прибічники ісіхазму негативно ставилися до неоплатонічного вчення про ієрархію. Між людиною і богом, між створінням і творцем, твердили ісіхасти, немає ніякого опосередкування, жодної перепони. Людина досягає бога завдяки «енергії», практики умосподлядання. Тому не прийнятий для ісіхастів і неоплатонічний космос, разом з його ієрархіями божеств і демонів. Подібно до християн перших століть Палама вважав, що поганські демони — це такі істоти, що існують реально, проте є ангелами сата-

---

[110] *De Cael.* Hier. III, 1. S. Dionysii Areapagnitae opera omnia aprae exstant. PG.— T. 3.— Col. 163—164.

[111] ЦНБ АН УССР, Поч. Б 11/113, с. 12 об., 161 л.

[112] *Corsini E.* Il trattato «De divinis nominileus» dello Psendo Dienigi e i commenti neoplatonici al Parmenide.— Torino, 1962.

[113] Наприклад: De div. nom. 9. 2—3 Parm. 137 cd — 145 a. 9.4.—5: Parm. 139 be 146 b—147 b; 9.6—7.

[114] *Eccl.* Hier. PG t. 3 501 B.

[115] Ibid.

[116] *Прохоров Г. М.* Корпус сочинений с именем Дионисия Ареопагита (Проблемы и задачи изучения) // ТОДРЛ.— 1976.— Т. 31.— С. 351.

[117] *Голейзовский Н. К.* «Послание о рае» и русско-византийские отношения в середине XIV в. // Русско-балканские культурные связи в эпоху средневековья.— София, 1982.— С. 58.

[118] *Meyendorff J.* Introduction a l'étude de Gregorie Palamas.— Paris, 1959.— P. 195.

[119] *Прохоров Г. М.* Исихазм и общественная мысль в Восточной Европе в XIV в. // ТОДРЛ.— Л.— 1968.— Т. 23.— С. 107—108; *Мейендорф И. Ф.* О византийском исихазме и его роли в культурном и историческом развитии.

[120] *Meyendorff J.* Introduction a l'étude de Gregorie Palamas.— P. 203.

[121] Ibid.— P. 289.

ни. Саме так він тлумачив «демона Сократа», «дракона», який, згідно з Порфирієм, з'явився в день смерті Плотіна.

Ісіхастський містицизм, на відміну від середньовічного західного містицизму, розвивався в руслі офіційної церковної традиції. Менш пов'язаний з платонізмом, Григорій Палама в своєму посланні до Варлаама ясно каже, що ідеалізм Платона, як його викладає філософ в «Тімеї», не сумісний з християнським вченням про бога. Григорій Палама наполягає на «екзистенціальному» характері божественних дій, які не є ні сутностями, ні субстанціями.

На Варлаама Калабрійського імператор Йоан Кантакузин офіційно поклав тлумачення творів Псевдо-Діонісія Ареопагіта в Константинополі. Витлумачення Варлаамом Діонісія можна звести до двох положень: 1) людина сама не має іншого шляху до пізнання божественної сутності, крім того, що веде до пізнання божественної сутності, крім того, що веде до пізнання істот, що розташовані ієрархічно; 2) зверхсутній бог знаходиться «по інший бік істот», тому пізнання бога людиною здійснюється через аналогію і є символічним [122]. Григорій Палама відповідав Варлааму, що поняття аналогії, уподоблення богу, завжди незалежне від усякої ієрархії, уподоблення здійснюється постійними зусиллями осягнути бога [123].

Таким чином, і гуманісти, як Варлаам Калабрійський, і прихильники ісіхазму, як свідчить приклад Григорія Палами, на різних засадах посилаються на Псевдо-Діонісія Ареопагіта: перші знаходять в нього традиційні богословські формули, інші визнають в ньому насамперед неоплатоніка.

Якщо неоплатонізм опосередковано вплинув на формування філософських течій вітчизняної філософської думки в XIV — XVIII ст., то ісіхазм вплинув на формування особистості монаха-подвижника, схильного до споглядання.

Твори Псевдо-Діонісія Ареопагіта також використовувались на Україні саме як взірець богословської спекуляції, насамперед в полемічній літературі. На це вказують дві пам'ятки: збірка полемічних трактатів «О единой истинной православной вере» (1588) [124], що належить перу Василя Суразького, і «Тренос» Мелетія Смотрицького (1610).

В цьому випадку, як і в інших, полеміст не випадково звертались до творів Псевдо-Діонісія Ареопагіта. Вони використовували саме той аспект вчення Діонісія, який найбільше відрізняє східний стиль богословствування від західного; таким є вчення про «надсутню істоту», трансцендентну щодо світу божества і про апофатичний шлях її пізнання, представлене в книгах Діонісія «Про божественні імена» і «Про таємниче богослов'я».

Твори Псевдо-Діонісія Ареопагіта використовував Іван Вишенський в XVII ст. Іван Вишенський жив і творив найбільшу частину свого життя в монастирі на Афоні, де завжди була сильною містична традиція. В своєму «Послании к утекшим от православной веры епископом» Іван Вишенський нагадує уніатським богословам: «след евангельский»: 1) віра; 2) слідування заповідям; 3) зречення від своєї душі; 4) зречення мирських благ; 5) кінечна злиденність. Ці п'ять ступенів афонський монах вважає початковим і посилається на книгу «Про церковну ієрархію Діонісія Ареопагіта» [125].

Це свідчить про те, що в XVI—XVII ст. не було різкого протиставлення «келійного», умоспоглядального ісіхазму і неоплатонізму, насамперед тому, що і ісіхазм, і неоплатонізм зробились на той час традицією. Внаслідок цього буде більш правильним казати про надання переваги одним авторам, порівняно з іншими, беручи до уваги, що ця перевага майже завжди продиктована політичною і конфесіональною належністю автора.

Важливим свідченням обізнаності з ареопагітиками і неоплатонічною літературою є «Зерцало богословії» Кирила-Транквілліона Ставровецького. Крім Діонісія Кирило-Транквілліон посилається на твори визнаних православних авторитетів: Василя Великого, Григорія Назіанзина, Йоана Дамаскіна. В перших розділах своєї книги Кирил-Транквілліон викладає апофатичне вчення про божество, він майже дословно приводить розділи трактату «Про таємниче богослов'я» Псевдо-Діонісія Ареопагіта [126]. Бог перевершує всілякий розум і мову: «бог же вишше всякого розума и мовы, и самый ясный розум» [127]. Внаслідок того що бог є «двосутня істота», до його сутності абсолютно не приложимі тілесні образи, почерпнуті у видимому світі. З цієї точки зору бог абсолютно непізнаванний. Слід підкреслити, що Кирило-Транквілліон Ставровецький у своїй книзі не згадує про два види богослов'я — позитивне і негативне. Негативна залежність створінь від перевершуючого їх трансцендентного абсолюта теоретично ніяк не доводиться. Абсолютне буття бога є настільки самоочевидною даністю, що навіть апофатична методика щодо нього має лише вторинне значення.

Аналізуючи поширення філософських ідей неоплатонізму на Україні, не можна не згадати курси професорів Києво-Могилянської академії (XVIII ст): С. Яворського, Ф. Прокоповича, С. Калиновського. В цих філософських курсах знайшли відображення основні положення неоплатоністичної філософії. Особливо це стосується вчення про ідеї, яке сприяло більш чіткому визначенню понять, пов'язаних з теорією ідеального. Поступово платонівське уявлення про ідею і проблеми існування універсальних понять поступається місцем уявленню, що створилося під впливом філософії Р. Декарта. Наприклад, в курсі Г. Щербацького наведене вже не платонівське визначення ідеї, згідно з яким ідея розглядалася завжди як канон, міра, межа, а декартівське, яке будується на понятті перцепції [128]. Отже, в міру популяризації в учбових закладах України в XVIII ст. філософії Рене Декарта, Бенедикта Спінози, Готфріда Лейбніца платонівське уявлення про ідеальне поступається місцем раціоналістичному вченню про ідеальне і про природу загальних понять.

5. Філософський зміст агіографічної літератури

Двісті років золотоординського ярма і литовської експансії, що поширювалася на західних землях Київської Русі,— це час фізичних і духовних випробувань: життєздатності східнослов'янської культури, нової віри, територіальної і національної цілісності руської держави. Відбувається інтенсивне осмислення цінностей в духовній і світській літературі, у фольклорі цього часу.

Специфіка історичного періоду позначалася не тільки на змісті, а й на формі рефлектуючої свідомості, на всій системі жанрів, в якій вона виявляється. В добу розквіту Київської Русі чільне місце в світській літературі посідав літописний жанр, література ж духовна, поряд з житіями, переважно була представлена проповідницькими повчальними словами і тлумаченням текстів святого письма. Зовсім інша картина спостерігається у XIII—XV ст. Час воєн і насильств, пригнобления народу і руйнування його святинь не сприяв літописанню, не настроював і на читання літописів: захистом від варварства ставало вже не слово, а діло, і насамперед — саме людське життя. В народній свідомості відбувається формування героїчного ідеалу епохи: спочатку героя-мученика, а потім і героя-переможця — праведної, всесильної, святої людини, яка немов би чудом долає ворога і цим здобуває безсмертя. Усна легенда (дума) про такого героя, а потім і писане його житіє мандрують по розорених і роз'єднаних руських землях, надихаючи і вселяючи надію на краще майбутнє. В свідомості народу «святі» наче репрезентували його велике минуле — запоруку не менш гідного майбуття. Культ святих всебічно підтримується і поширюється церквою, оскільки допомагає їй об'єднувати народ

---

[122] Ibid.— P. 471—479, 547.

[123] *Meyendorff J.* Byzabtine Hesichasm historical, theological and social problems.— London, 1974.— P. 547, 550.

[124] О единой истинной православной вере и о святой апостольской церкви, откуда начало приняла и како повсюду распостреся.— Острог, 1588.

[125] *Вишенський І.*— Твори.— К., 1959.— С. 82—85.

[126] *Кирилл-Транквиллион Ставровецкий.* Зерцало богословии.— Почаев, 1618.— С. 3—5.

[127] ЦНБ АН УРСР, 454, П/1628.— Арк. 16—17 зв.

[128] Там же.

християнською вірою і утримувати його під своєю владою.

Таким чином, усна житійна традиція і житійна література в XIII — XIV ст. набувають особливого значення і вже на середину XV ст. утворюють специфічну впливову галузь вітчизняної культури — агіографію.

Агіографія [129] або «житія святих» — своєрідний жанр, біографія людей, після смерті канонізованих церквою, тобто офіційно причислених до «лику святих». Створювалися житія, як правило, людьми віруючими, найчастіше ченцями, учнями або послідовниками «святого», які поділяли його світогляд і спосіб життя. Адресувалося житіє найширшому колу читачів, для кожного з яких воно повинно було стати своєрідним моральним взірцем. Для того ж, щоб виконати це своє призначення, воно мало відображати основні ідеї і цінності свого часу — звичайно, осмислені з позицій церковно-канонічної етики. Отже, хоча агіографічна література за своїм походженням і призначенням є літературою церковною, без врахування її філософського і морально-світоглядного змісту неможливо зрозуміти ту далеко не однозначну роль, яку вона відіграє у формуванні суспільної свідомості епохи феодалізму.

З точки зору марксистсько-ленінського вчення, розвиток і зміст філософії не можна зрозуміти поза сукупністю усіх зв'язків суспільного життя конкретної історичної епохи. Як зазначав Ф. Енгельс, «неминучим наслідком того становища, яке займала церква як найбільш загальний синтез і найбільш загальна санкція існуючого феодального ладу» виявилося «верховне панування богослов'я в усіх галузях розумової діяльності» [130].

Отже, філософський аналіз релігійного світогляду в усій суперечливості формуючих його тенденцій слід вважати конче потрібним для розуміння специфіки духовної культури вітчизняного середньовіччя. Найрізноманітніші галузі цієї культури тією чи іншою мірою виражали соціальну потребу в згаданій Ф. Енгельсом «найбільш загальній санкції» церкви. Що ж до агіографії, то, втілюючи ідейний зміст теоретичного богослов'я і релігійно-світоглядні установки буденної свідомості в категоріях індивідуального життєвого шляху людини, вона за таких умов ставала досить впливовим фактором культурного розвитку. Філософія і мораль, політична ідеологія і естетична свідомість давньої Русі, заломлюючись крізь призму агіографії, самі потрапляли в залежність від системи життєвих взірців і орієнтирів, які вона проповідувала. Сказане і дає можливість розглядати агіографію як один із специфічних «фокусів» вітчизняної середньовічної культури, що виявляють усю напругу її основних суперечностей.

Визначаючи філософське значення давньоруської агіографічної літератури, слід мати на увазі цю її загальнокультурну роль. Безперечно, тут не можна знайти теоретичних розробок тих або інших проблем онтології, гносеології, логіки. В центрі уваги тут проблеми конкретного людського життя, проте життя не пересічного, буденного, з усіма його незліченними випадковостями, а виняткового, осмислення якого передбачає безпосереднє звертання до відповідних етичних і світоглядних категорій. Таким чином, традиційна філософська проблематика входить в агіографію переважно своїми практично-життєвими висновками, які за тодішніх історичних умов не могли не набрати релігійного забарвлення.

Житійна традиція Київської Русі представлена у літописних зведеннях, спеціальних житійних збірниках — патериках, численних легендах і переказах, в пам'ятках живопису. Появу житійної літератури на Русі, спочатку перекладної (візантійської) [131], а потім власне руської агіографії, датують, звичайно, серединою XI ст., проте задовго до цього, з проникненням і поширенням християнства в свідомості древнього русича утверджується образ святого. Про це свідчать розписи найдавніших київських церков, народні перекази про Аскольда і Діра, княгиню Ольгу, Ізборник 1073 р., прикрашений образами сімох святих, з Мстиславова євангелія дивляться на нас їх суворі лики. Все це — відображення усно-художньої традиції, яка передувала появі житійних текстів, присвячених руським святим,— короткому сказанню про Бориса і Гліба і житію св. Володимира, що належали перу київського монаха Якова, потім докладним «Чтению о житии и о погублении страстотерпцю Бориса і Гліба», «Житію отця нашого Феодосія, ігумена Печерського», написаним Нестором, житію самого Нестора, «літописця Руського» (початок XII ст.), і нарешті, вершині давньоруської агіографії — патерику Києво-Печерської лаври.

В XIII ст. ченці, що втікли із спаленого Києва і знайшли притулок у Володимирі, утворюють під керівництвом митрополита Кирила гурток книжників, звідки згодом і поширюється по всій Русі ораторська і житійна література. Серед авторів цього кола найбільш відомий чернець Серапіон, під впливом якого, очевидно, створюються житія Олександра Невського і Дмитрія Донського.

Кипріан, який прийшов у XIV ст. з Константинополя в Київ і став тут митрополитом, збирає житія в самостійні збірники і всіляко сприяє їх розповсюдженню, добре розуміючи їх політичну роль. Значний внесок в розвиток агіографії в XIV—XV ст. робить Григорій Цамблак. Його «Похвала Кипріану» і «Великомученику Дмитрію» були особливо популярні і любимі. На початку XV ст. київський митрополит грек Фотій продовжує традиції своїх попередників в етично-повчальному і житійному жанрах. Підсумком розвитку агіографії цього періоду стало створення 1489 р. першої «Четьї» — своєрідного житійного збірника-календаря, в якому були вказані дні пошанування пам'яті кожного святого.

Однак авторами житій в XIII — XIV ст. стають, очевидно, не тільки професіональні служителі церкви, а й люди «з миру», які в смутні часи змінили звичайний для них спосіб життя. Досліджуючи цей процес, Іван Франко зазначав: «Бувший дружинник в часі татарської завірюхи шукає захисту в монастирі і там доспівує ще свою пісню, хоч і на змінену тему» [132]. Неканонічно світський, а інколи навіть воїнський характер деяких житій XIII — XIV ст. свідчить про слушність такого зауваження.

Звертає увагу той факт, що від зародження руської агіографії її герої втілюють християнський ідеал святості різними, часто протилежними способами: одні, князі, живуть «в миру» [133], стоять на вершині його станово-державної ієрархії, повною мірою приймають його славу і страждання і або перемагають зло, або ж трагічно гинуть внаслідок гріховності «миру» і власної праведності. (Такі князі Борис і Гліб, Андрій Боголюбський, Михайло Чернігівський і замучений татарами ростовський князь Василько, а також героїчні переможці Олександр Невський і Дмитрій Донський.) Інші відвернулися від «миру», щоб «все оставлеть и ту саму телесну печаль... и по искушении телесных вещей о душе попешися» [134]. Це насамперед Антоній, засновник Києво-Печерської лаври, Феодосій Печерський, герої Києво-Печерського патерика, в XIII ст.— київські лаврські ченці, що переселяються на північ, в XIV ст.— Сергій Радонезький, Стефан Пермський та ін. Суворі професіональні праведники, які саме життя перетворили на «свято благочестя», а «...на конець житія прѣшьдъ, прѣже увѣдѣвъ, еже къ богу свое отшьствие и дьнь покоя своего: правьдьнымъ бо съмърьть покой есть» [135].

---

[129] Від αγιος — святий і γραφω — пишу (грецьк).

[130] *Маркс К., Енгельс Ф.* Твори.— Т. 7.— С. 343.

[131] На початок XI ст. на Русі вже відомі житія отців церкви, Кирила і Мефодія, Феодора Студита, значний вплив на пізнішу житійну літературу, зокрема, на творчість Нестора і Феодосія Печерських, справили «Пространне житіе Костянтина-Кирила-філософа», написане Климентом Охридським, і «Житіе Андрія Першозванного».

[132] *Франко І.* Слово о Лазареве воскресеніи. Староруська поема на апокрифічні теми.— Зібр. творів. У 50-ти т.— К., 1981.— Т. 32.— С. 69.

[133] Поняття «мир» вживається тут не у фізично-географічному, а в онтологічно-моральному значенні як арена промислу вселенського зла — розуміння, характерне для середньовічної свідомості і християнської традиції.

[134] *Кирилл Туровский.* Повесть о белоризце и о мнишьстве // ТОДРЛ.— М.; Л., 1956.— Т. 12.— С. 352.

[135] Житие преподобнаго отьца нашего Феодосия, игумена Печерьскаго // Памятники литературы Древней Руси.— М., 1978.— С. 384.

Показово, що за умов роздрібненості давньоруської держави у XII ст. і зростаючої небезпеки вторгнення на Русь іноплемінників та іновірців церква однаково осіяє ореолом святості ратні й чернечі чесноти. Не випадково Д. С. Лихачов зазначає: «Християнський світогляд при зображенні людей було поставлено на службу феодальному ладові» [136].

У формуванні світоглядних установок, які знайшли відображення в агіографії, постійно зіштовхувалися дві тенденції: книжна, ортодоксальна і міфологічна, пов'язана ще з язичеськими пластами давньоруської свідомості, фольклорна традиція. З XIII ст. могутній струмінь фольклору проникає в житійну літературу, значно збагачуючи її героїко-патріотичною темою.

Персонажами усних переказів, пісень та житій нерідко стають одні й ті самі особи: Дмитрій Донськой, ростовський князь Василько, Андрій Боголюбський, особливо шанований киянами в роки золотоординського та литовського завоювання Георгій Змієборець, перекладне житіє якого відоме на Русі ще з XI ст.

В середині XIV ст. стає помітним і зворотний рух: посилена фольклорна трансформація традиційно релігійних мотивів, зародження так званої народно-релігійної поезії, матеріалом для якої були біблійні тексти і житія (для історії філософії цей малодосліджений процес відбиття ортодоксальної книжкової мудрості в народній свідомості, безперечно, становить чималий інтерес).

Розвиваючись в межах церковної літератури, фольклорна традиція часто набуває характеру єресей. Показовим щодо цього є, зокрема, вплив на деякі повісті Києво-Печерського патерика знаменитого на Русі апокрифа «Ходіння богоматері по муках».

Взагалі єресі в житійній літературі з часом все більше набувають соціально-політичного забарвлення. Так, у неканонічному житії Авраамія Смоленського (XIII ст.) герой таврує як тяжкий гріх лихварство, здирство, насильне навертання в холопи і жорстоке поводження з ними [137].

У цей своєрідний діалог двох тенденцій вливається і ідейний переклик житійних текстів зі світською історичною літературою. Безсумнівно, співзвучні між собою «Сказання про Бориса і Гліба» і «Слово о полку Ігоревім», Несторове «Житіє» Феодосія Печерського і етичні настанови, викладені Володимиром Мономахом (Лаврентіївський літопис під 1096 р.), численні перекази про князя Володимира Святославовича і докладна похвала йому Іларіона в «Слові про Закон і Благодать», відгуки якої знаходимо згодом у похвалах князям з Галицько-Волинського літопису (1288 р.). З XIII — XIV ст. частішають звертання до житійної традиції при описові драматичних колізій світського характеру. Смерть Андрія Боголюбського, слава Олександра Невського і Дмитрія Донського стають об'єктом авторської рефлексії, яка поєднує героїку визвольної боротьби і моральні заповіді християнства.

Аналіз розвитку агіографії має значення для розуміння історико-філософського процесу ще й тому, що за умов теологічної етизації суспільної свідомості художній жанр, який поєднував біографічні риси, політичні події та житійно-моральні колізії, втілював у собі, за словами В. О. Ключевського, «единий інтерес, що привертав увагу давньоруського суспільства до долі окремого життя» [138]. Досліджуючи стиль монументального історизму XI — XIII ст., це зазначає і Д. С. Лихачов [139].

Оскільки житія святих (навіть найбільш ранні їхні варіанти) пишуться, як правило, тільки після канонізації святого церквою [140] і використовуються потім у церковній службі, зрозуміло, що інтерпретація змісту і навіть формальна побудова життя суворо зумовлені основними догмами і потребами християнської релігії. Проте для філософського дослідження агіографічний текст становить інтерес як художньо-практична форма розгортання теоретичного віровчення, в якій основні його принципи, особистісно втілюючись і зіштовхуючись з боріннями і альтернативами «миру», рельєфніше виявляють власну суперечливість і незадовільність.

Спираючись на історико-культурні завдання житія: бути, з одного боку, «повчанням у лицях» (В. О. Ключевський) [141], з іншого — вихователем почуття «вірнопідданства» в онтологічно-моральному розумінні [142], агіографію можна розглядати не тільки як репрезентанта християнської онтології і гносеології, але і як моральний канон середньовічної свідомості, а також як сукупність художніх творів, що висувають проблеми людського життя, спадкоємність яких простежується в дальшому розвиткові філософських ідей на Україні.

В основі, яка визначає смисл життя святого і його суттєві колізії, лежить ідеалістичне тлумачення принципового протистояння двох світів — світу видимого, тілесного, матеріального і світу безплотного, надчуттєвого, духовного. Хоча ідея провіденціалізму, очевидно, знайома вже авторам Києво-Печерського патерика через раннюю патристику і особливо Йоана Дамаскіна, частково пом'якшує це протиставлення (що особливо помітно в героїчно-мученицьких житіях XIII ст.), все ж для середньовічної релігійної свідомості воно залишається досить сильним. Антоній, будучи ще у Вишгороді, не зміг поєднати спілкування з богом і спілкування з миром. Тоді він будує собі печеру для самотньої молитви, а потім і взагалі тікає від людей на київські гори. Його приклад наслідує Феодосій, для якого відмова від «миру» вже з молодих літ стає неодмінною умовою прилучення до бога. І хоча до цієї відмови Феодосій приходить за виняткова драматичних обставин (конфлікт з матір'ю), він непохитний настільки, що у читача його життя має виникнути враження вищого приречення усіх його діянь і безпосередньої участі небесних сил в його земній долі. Пізніше саме золотоординська навала і визволення від неї будуть витлумачені авторами житій як божа кара і божа милість.

Водночас возз'єднання світу земного і царства небесного в акті божественного провидіння — центральна ідея всієї агіографії, тому що саме святий завдяки своїй первісній обраності і наступній «чистоті життя», як правило, стає його знаряддям. Тому усі виняткові події в житті святого, його непересічні здібності описуються авторами житій не як дар природи, а як дар «благодаті». Тема обраності розпочинається ще до народження святого: його батьки «в вере крьстияньстей живуща и всячьскыимь благочьстьюмь укршева». Ім'янаречення дитини — теж вияв обраності: «Прозвутеръ же, видѣв дѣтища и сърдьчьныма очима прозьря, ...Феодосиемь (тобто даром божим — *авт.*) того нарицаеть» [143]. Те саме можна сказати і про інших героїв патерика [144]. Значно пізніше у Єпифанія Премудрого (початок XV ст.) головні герої його житій, святі Стефан Пермський і Сергій Радонезький, також виявляються обраними богом. Стефан «еще детищем... превзиде наче многих сверстников в роде своем добропамятством и скоровычением преуспевая...» [145] Сергій сповіщає про

---

[136] *Лихачев Д. С.* Человек в литературе древней Руси.— М., 1970.— С. 33.

[137] *Розанов С. П.* Житие преподобного Авраамия Смоленского и службы ему.— Спб., 1912.— С. 78—80.

[138] *Ключевский В. О.* Древнерусские жития святых как исторический источник.— М., 1871.— С. 366.

[139] *Лихачев Д. С.* Человек в литературе древней Руси.— С. 25—37.

[140] При всьому історичному значенні для Київської Русі князя Володимира Святославича православна церква канонізує його лише майже через сто років після смерті, тільки тоді (кінець XI ст.) з'являється перше «Сказание и память и похвала святому князю Владимиру». Тоді ж, коли історичні умови вимагали щонайскорішого «обожнення» героя, канонізація відбувалася значно швидше: так, Олександр Невський був канонізований майже одразу після смерті, ще в XIII ст., а слідом за тим з'являється і його житіє.

[141] Докладніше про це див.: *Ключевский В. О.* Древнерусские жития святых как исторический источник.— С. 35—40.

[142] Аналіз цієї функції житія див.: *Берман Б. И.* Читатель жития // Художественный язык средневековья.— М., 1982.— С. 173—182.

[143] Житие преподобнаго отьца нашего Феодосия, игумена Печерьскаго // Памятники литературы Древней Руси. Начало русской литературы. XI — начало XII века.— С. 306.

[144] Киево-Печерский патерик // Памятники литературы Древней Руси. XII век.— М., 1980.— С. 412—623.

[145] Збірник Синодальної бібліотеки. Рукопис № 91 // Памятники старинной русской литературы.— Спб., 1862.— Вып. 4.— С. 138.

свою обраність ще в утробі матері, він звідти кричить, жахаючи людей, і не де-небудь, а на святому місці,— підкреслює автор неодноразово,— в церкві під час недільної відправи [146]. Зрозуміло, що символом обраності не можуть стати ні звичайні, природні чи моральні, якості людини, ні ситуації повсякденного життя; причетність святого до вищих сфер виявляється лише надприродним, чудесним чином, тому чудо — найважливіший і необхідний елемент будь-якого житія, що супроводжує героя від народження і стає єдиною формою його зв'язку з земним буттям після смерті.

Як правило, чудо в житії при всій його потойбічній природі часто виявляється підтримкою або пересторогою в суто земних справах. Посмертні чудеса Бориса і Гліба немовби підтверджують праведність і богоугодність князювання Ярослава, в часи якого вони відбуваються. Чудесним чином урятовано від неминучої смерті Олександра Невського. Надія на провіщене йому чудо допомагає, за думкою автора, Дмитрію Донському іти «противу поганаго, аки древний Ярославь, на злочестиваго Мамаа, втораго Святоплъка». «Мнози же достовѣрнии видяху аггелы божиа, помогающа христианомъ. И поможе богъ князю Дмитрию, и сродници его, святаа мученика Борис и Глѣбь» [147],— резюмує автор, оскільки для релігійної свідомості історія людства, так само як і доля окремої людини, є всепроникаючий промисл божий [148].

В перші десятиріччя золотоординської навали, коли східні слов'яни самовіддано відстоювали свою незалежність, але ще не мали сил, достатніх для її захисту, чудо як соціальний феномен — сподівання, надії на нього, усні й писемні (житійні) оповіді про чудесні події — набуває виняткового значення і часто використовується в політичних та ідеологічних інтересах як світськими, так і духовними властями.

Звертає на себе увагу той факт, що житія, які належать до раннього періоду вітчизняної агіографії і особливо до XII — XIV ст., серед численних подвигів своїх героїв особливо виділяють діяльність їх по навертанню народів і племен у християнство і пов'язане з нею моральне переродження останніх. Починаючи з княгині Ольги і Володимира Святославовича, протягом чотирьох століть, в період феодальної роздробленості руських земель і в глуху добу золотоординської навали цей мотив проходить майже крізь усі житійні тексти, досягаючи у XV ст. морально-психологічної і художньої повноти звучання у Єпифанія Премудрого в його житії Стефана Пермського [149]. Ідея спадкоємності і продовження святими земного шляху Христа виражена тут повною мірою.

Ця ж ідея трансформується в світоглядній установці житія, визначаючи положення святого поміж світом і богом. Як уже відзначалося раніше, спроби відшукати проміжну ланку між світом і богом ведуть до розробки так званого серединного шару — шару ангелів, що відіграють в релігійній свідомості роль посередників і вісників божих на землі. Роль посередника з боку землі і заступника перед богом за всіх, хто живе на ній, належить саме святому, бо, якщо бог створює і прикрашає світ во славу людини, то людина на землі славить бога своїми ділами,— читаємо у Феодосія Печерського у «Слові про терпіння і любов». Не випадково майже всі молитви, що наводяться в житіях, звернуті не безпосередньо до бога, а до людини, яка найбільше його уславила,— до святого.

Таким чином, в ієрархії християнської свідомості святий належить і світу, і царству небесному, причому спрямованість його саме на царство небесне, і це завжди підкреслюють автори житія, здійснюється

[146] *Житие* Сергия Радонежского // Памятники литературы Древней Руси. XIV — середина XV века.— М., 1981.— С. 266.

[147] Слово о житьи и о преставлении великаго князя Дмитриа Ивановича, царя рускаго // Памятники литературы Древней Руси. XIV — середина XV в.— С. 212.

[148] В. О. Ключевський відзначає надзвичайно скрупульозну документацію авторами давньоруських житій як історичних, так і злитих з ними у середньовічній свідомості фантастичних подій (*Ключевский В. О.* Соч. В 8-ми т.— М., 1959.— Т. 6.— С. 69).

[149] *Лихачев Д. С.* Человек в литературе древней Руси.— С. 72—92.

«не по природі, а по зволенню», тобто шляхом свідомого вибору [150].

Ця спрямованість визначає весь склад земного життя святого. Небесним законам він прагне підпорядкувати навіть свою фізичну природу: Феодосій, наслідуючи традиції Сави Освященного, житіє якого, очевидно, добре знали в Київській Русі, не просто умертвляє плоть, а звільняє свій дух від тіла — синтезу плоті й душі, бо контакт з богом можливий для святого лише в дусі, душа ж, щоб спастися, повинна зостатися в тілесній оболонці і пройти, так би мовити, іспит плоттю і «миром».

Глобальна етизація середньовічної свідомості взагалі [151] і вітчизняної середньовічної культури зокрема зумовила формування морального змісту онтологічного протистояння світу і бога — змісту, в якому земля виявилася ареною боротьби космічних сил добра і зла.

У житійній літературі земля розглядається як центр взаємовідносин людини, бога і диявола. Людина, яка стає на шлях спасіння душі, неминуче вступає у боротьбу, на «передньому краї» якої знаходиться святий як борець свідомий, що знає цей шлях і усі його тяготи. Саме його душа потрапляє під найвищу напругу полярностей: сильніше, ніж усіх інших, її спокушає диявол, найжорстокіше випробовує бог. Змістово-драматичною канвою будь-якого житія виступає щонайдокладніше змалювання диявольських спокус і божественних випробувань, проходячи крізь які герой, в міру їх ускладнення і здобуває святість, тобто сповненість, осяйність силами добра і неприступність для сил зла.

Моральне значення подвижництва святого з погляду християнської доктрини — у демонстрації можливості перемоги доброго начала в людині. На шляху до цієї перемоги подвижник проходить три стадії, «три поля брані»: спочатку він бореться з миром, потім — з власною плоттю і тільки після цього розпочинається битва безпосередньо з дияволом. Поле цієї «незримої брані» недоступне, на думку авторів житій, для звичайної людини, яка змагається лише з власним єством. Тільки обранці бачать біса, що походжає у храмі при великому скупченні народу і мітить квіткою богомольців [152], тільки до Сергія Радонезького, єдиного з усієї його братії, приходить до келії біс, тільки Йоан Новгородський з усіх, хто його оточував, зміг подолати нечисту силу [153].

Святі давньоруського житія персоніфікують традиційні християнські чесноти. За умов поширеного в Київській Русі, особливо в XI — XIII ст., двоєвір'я, своєрідного симбіозу християнського і язичницького світосприйняття подібне повчання не стільки догмою, скільки особистим прикладом сприяло остаточній християнізації давньоруського суспільства і всіляко підтримувалося як духовною, так і мирською владою. Власне, саме життя святого стає віровченням, бо він «прикладає віру до свого вчення житієм своїм», отже, реалізує принцип морального впливу, притаманний всій культурі вітчизняного середньовіччя: «Навчаючи, вчи правом, а не словом» [154].

Специфіку прояву моральних доброчесностей у вітчизняній агіографії передусім визначає той факт, що її герой — це спочатку не мученик за віру, а, як правило, князь або проповідник, чернець, аскет або воїн. Однак з XIII і аж до XVI ст. на передній план в агіографічній літературі виходить саме героїчно-мученицьке житіє, пізніше з'являється і святий — юродивий, «вустами якого промовляє бог» [155]. Можна вважати безсумнівною зумовленість актуалізації певного виду діяльності святого соціально-культурними і політичними по-

[150] У цьому розумінні цікаве оповідання про Миколу Святошу, молодого чернігівського князя, який постригся у ченці Києво-Печерської лаври і пояснює слузі, що відвідав його, мотиви свого вчинку (Києво-Печерський патерик // Памятники литературы Древней Руси. XII в.— С. 501—503; Пам'ятки мови та письменства стародавньої України.— Т. 4.— С. 113.)

[151] Див., напр.: *Гуревич А. Я.* Категории средневековой культуры.— М., 1971.

[152] Киево-Печерский патерик // Памятники литературы Древней Руси. XII в.— С. 470.

[153] Житие Иоанна Новгородского // Памятники старинной русской литературы.

[154] *Памятники* древнерусской литературы. Хрестоматия.— М., 1980.— С. 69.

[155] *Лихачев Д. С., Панченко А. М., Понырко Н. В.* Смех в Древней Руси.— Л., 1984.

требами його часу. Щодо цього досить показовим є ідеологічний і морально-виховний контекст урочистої канонізації святих Володимира, Ольги, Бориса і Гліба, Андрія Боголюбського, в XIV — XV ст.— митрополитів Олексія і Петра, Сергія Радонезького — усіх, хто в період державної роздробленості сприяв згуртуванню слов'янських народів.

Хоча агіографія, як, власне, і вся середньовічна література, ще не знає типізації (вигаданого героя), реальні діючі особи зображаються автором житія так, що самі вони являють собою уособлення найбільш загальних рис свого часу, свого станово-класового становища і моральних якостей, визначених кожному відповідно до його соціального статусу. Тому суто особистісні характеристики в житії зустрічаються дуже рідко, а світ внутрішніх переживань і навіть моральний характер людини до Єпифанія Премудрого практично зовсім відсутні.

При цьому можна, однак, стверджувати, що житіє виступало своєрідним дзеркалом середньовічної етики, яке, з одного боку, відображало суттєвий зміст релігійної діяльності та властиві їй уявлення про духовно-моральний шлях возз'єднання з трансцендентним началом («прилучення до бога» [156]), а з другого — давало панораму суперечностей конкретно-історичних форм його практичної реалізації.

Моральні альтернативи, проте, не лежать на поверхні житія, так само як і релігійного світовідношення в цілому. Спроби безпосередньо ситуативного тлумачення будь-якого середньовічного і особливо житійного тексту (який найбільше на це провокує) призводять часом до прикрих помилок, а інколи і до прямих нісенітностей, що дискредитують історико-філософське дослідження. Враховуючи особливості пізнавальних установок середньовіччя і, зокрема, специфіку їх розвитку в Київській Русі, а також тривку традицію символізації, яка знаходила вияв у смисловій багатошаровості житійного тексту і його притчевій структурі, можна говорити про необхідність скрупульозного аналізу основних категорій агіографії, аналізу, який міг би дати ключ до змістовної реконструкції її філософської і моральної проблематики.

Центральною онтологічною і моральною категорією житія є категорія святості [157]. Вихідним моментом її визначення може стати поняття духа, який еманує у світ, причому його еманація здійснюється строго вибірково, визначаючи причетність того, що освячується, до вищих сфер. Антоній Печерський у триденній молитві благає бога вказати йому місце побудови церкви, і тільки після того, як відповідний знак було одержано, це місце стало вважатися святим. Поняття святого місця, святої землі руської зустрічаємо практично в усіх літературних пам'ятках XII — XV ст.

Для окремої людини святість означала її особисту причетність до божественної духовної всезагальності, яка досягається лише усвідомленим вибором свого шляху. Показово, що автори навіть найбільш ранніх давньоруських житій, задовго до появи у вітчизняній агіографії ісіхастської течії, що так яскраво виявилася у творчості Єпіфанія і Пахомія Серба, вже будують свою розповідь так, що в її кульмінаційний момент герой завжди опиняється в полі напруги між силами добра і зла. Свідомий вибір добра будь-якою ціною — моральна основа подвига героя житія. Перші руські святі, Федір і Йоан, гинуть на язическому жертовнику, свідомо обравши свою віру. Борис і Гліб, поставлені перед вибором між зрадою і смертю, обирають чесність і братерський обов'язок ціною власного життя. Якщо враховувати вже відзначену раніше етизацію онтологічних засад, характерну для середньовічної свідомості, стає зрозумілим моральний контекст святості, який полягає для людини

[156] В остаточній формі таке визначення дістало поширення на Русі у викладі Симеона Нового Богослова і Ісаака Сіріна.

[157] Філософський аналіз цієї категорії при всій його ідеологічній і світоглядній необхідності ще відсутній в нашій історико-філософській, етичній і атеїстичній літературі. Актуальність її сучасного осмислення підкреслює, зокрема, А. В. Гулига, розглядаючи «святість» в контексті ціннісного відношення в цілому (*Гулыга А. В.* Искусство истории.— М., 1980.— С. 46—47).

в безперервному процесі її морального одухотворення. Конкретним прикладом і взірцем досягнення святості і покликано стати житіє, проте саме тут і виявляються її основні альтернативи.

Оскільки в результаті одухотворення людина, згідно з християнською традицією, зміюється «по образу Христа», вона з необхідністю стає чужою «образові миру». Звідси головна характеристика святих в агіографії — їх несхожість на звичайну людину. Усі житія докладно і урочисто змальовують численні дивності своїх героїв з точки зору світу земного. Мета показати, що святі — це *інші* люди, люди не *від світу сього*. Стефан Пермський, наприклад, ще коли був дитиною, «...к детем играющим не приставаше, иже в пустошь текущим и всуе тружающимся в тщетная гонящим не внимаша... от всех детских обычаев и игр, и нрав отвращашеся, но точью на славословие упражняяся... и книгам всяким вычению издався» [158].

Святість, таким чином, здобувається лише ціною *іншості, «іночества»*, чи то у формі чернецтва, чи то в психологічній, побутовій і духовній відсторонності від усіх, хто живе «за стихіями світу». Бог або світ — ось головна альтернатива святості. Перебування в цьому «або — або» для людини є страждання. «Святий у відношенні до світу — це насамперед *«ні»* [159],— пише П. Флоренський. Але за людьми «не від світу сього» мир рідко іде, частіше він помщається їм за *іншість*, висміює, нехтує ними. Для визнання світом, громадою людей одного святого життя виявляється замало, тут уже потрібно чудо — своєрідна верифікація святості, нерідко страхаюча «світ» [160].

При всіх установках житійної традиції на згладжування вказаного конфлікту драматичний контекст житія є досить очевидним, принаймні для сучасного читача [161].

Герой житія страждає від недосконалості світу, від недосконалості своєї власної природи, від спокушаючих його сил зла, і через це страждання він може пройти лише моральним шляхом. Якщо в рамках християнської доктрини дух, який еманує у світ, виявляє онтологічний зміст святості, то зустрічне посування світу — людини до духа актуалізує її моральний зміст. Тому, якщо онтологічною протилежністю святості в її ортодоксальному розумінні є бездуховність суб'єкта, його спрямованість на земне, тілесне життя, що призводить до покинутості людини богом, моральною протилежністю святості можна вважати гріх.

Шлях людини від гріховності до святості — основна тема будь-якого житія. Насамперед це шлях християнських чеснот, першою і головною з яких є смирення. З нього починаються ті «вправи у доброчесності», які підіймають людину, за словами Василія Великого, по «лѣствице» «вище самого неба».

Однак про те, як важко було прикладати вчення отців церкви до матеріалу конкретних житій, свідчить давньоруська агіографія, особливо ранні, ще не цілком узгоджені з каноном її варіанти. Ось юний Гліб, який свідомо приймає праведну, але страшну смерть «со смиреннем», але і з яким відчаєм! — молить своїх убивць: «Не дѣите мене, братия моя милая и драгая! Не дѣите мене, ни ничто же вы зъла сътворивъша! Не брезѣте, братие и господье, не брезѣте!.. Помилуите унести моеѣ!.. Вы ми будѣте господие мои, азъ вамъ рабъ...» [162]. Не до християнського смирення, а до народного плачу ближче це відчайдушне благання.

Смирення покликане звільнити людину від гордині. Однак якщо в онтологічному

[158] Повесть о Стефане, епископе Пермском // Памятники старинной русской литературы.— С. 106.

[159] *Флоренский П.* Освящение реальности // Богословские труды.— Сб. 17.— М., 1977.— С. 148.

[160] Див., напр., рукопис XVII ст.: Сборник житий и повестей, № 582 (Т335).— Відділ рукописів ЦНБ АН УРСР.

[161] Щодо цього, зокрема, становить інтерес візантійське «Житіе Олексія, человіка божого», популярне в Київській Русі XI—XIII ст., моральна проблематика якого знаходить відгуки в процесі дальшого розвитку вітчизняної культури.

[162] *Сказание* и страсть и похвала святою мученику Бориса и Глѣба // Памятники литературы Древней Руси. Начало русской литературы. XI — начало XII в.— С. 292.

розумінні у подвижника, який прагне досягти святості, обгрунтованість цієї вимоги ніяких сумнівів викликати не може, надто очевидною є для нього несумірність божественної і людської природи, то в самій зверненій на світ його діяльності смирення — досить проблематична установка: адже в цій діяльності він не може відштовхуватися від власної мізерності, оскільки будь-який доброчесний вчинок містить в своїй основі деякий моральний ідеал. В цьому розумінні неможливо не помітити деякої штучності і навіть демонстративної етикетності, з якою і автор (у прологові), і сам герой життя здебільшого говорять про свою нікчемність і убозтво.

Смирення і його психологічний наслідок — душевне покаяння мають, наприклад, на думку Ісаака Сіріна,— «...царину серця привести до ладу ділами покутними і життєм, благоугодним Богові» [163]. Проте саме в житії, яке при всій своїй культивованій «надмирності» протікає саме в «миру», виразно розкривається суперечливість онтологічного розуміння святості. Свого апогею воно досягає у вищій духовній властивості святого — у християнській любові. Ця винятково духовна любов, що очищає серце від пристрастей, не має нічого спільного з активною діяльною любов'ю до людей, до світу, оскільки в цій духовно-споглядальній любові святого немає місця ні для прощення, ні для співчуття.

Несумісність морального і онтологічного проявляється тут уже в тому, що свята любов, згідно з святим письмом, є дарована богом благодать, а не результат моральної досконалості людського єства, і звертати її назовні почуттям або вчинком — тяжкий гріх. Наслідок такої любові — не *доброчесність*, а *філокалія* — «любокрасіє». За словами П. Флоренського, «...аскетика створює не «добру» людину, а «прекрасну», і визначна риса святих подвижників — зовсім не їхня доброта, яка бувас і у плотських людей, навіть у вельми грішних, а красота духовна...». Такому райдужно-прекрасному святому нема чого робити на світі, а світові неможливо наслідувати його приклад.

[163] *Исаак Сирин.* Слова подвижнические.— М., 1868.— С. 371.

Онтологічний аспект остаточно витісняє моральний, і святість в такому розумінні втрачає для світу свій духовно-перетворювальний смисл. Тому з часом житіє все частіше сприймається читачем не як моральний взірець, а як джерело замилування, тобто як своєрідний твір мистецтва. «Зняття» конфлікту онтологічного і морального в естетичному аспекті життя стає очевидним лише наприкінці XV ст., в зв'язку з впливом на всю вітчизняну культуру ідей ісіхазму.

Агіографія XII — XV ст. виражає вказані суперечності лише як тенденцію, тому проблематика людини і її моральні засади ще зберігають у ній всю повноту свого значення.

Підсумовуючи викладене, можна зробити висновок, що агіографічна література є невід'ємною частиною вітчизняної культури досліджуваного періоду, важливим чинником процесу історичного становлення філософської думки на Україні. Хоча житійна традиція втілювала в собі основні риси християнського світогляду, за справедливим зауваженням М. М. Тихомирова, тут «за релігійною оболонкою ховалася сильна і самобутня думка» [164]. Думка, яка поставила проблеми, що згодом знайшли розвиток у вітчизняній філософії і не втратили своєї актуальності й досі.

6. Єретичні вчення та вільнодумство

Виникнення і розвиток єресей на українських землях у XIV — на початку XVII ст. було результатом відповідних соціальних рухів, що, в свою чергу, відображали реальні процеси в матеріальному житті суспільства того часу. Тобто незалежно від своєї «генеалогії» єресі були породженням соціальної дійсності і певним чином відповідали запитам ідеологічної боротьби проти суспільних порядків в розглядуваний період.

Привілейоване становище церкви у феодальному суспільстві, яка була великим власником і освячувала експлуататорський лад, неминуче приводило до того, що протест пригноблених мас проти соціального і національного гноблення виливався у форму єресей — релігійних учень, ворожих ортодоксальній релігії.

[164] История философии в СССР.— М., 1968.— Т. 1.— С. 106.

Як і в інших країнах Європи, на Україні єретичні рухи та ідеологічні вчення, що виражали їх, були в умовах феодалізму формою соціальної боротьби, спрямованої на захист інтересів певних суспільних сил, які з прогресивних позицій виступали проти феодально-кріпосницького гноблення та його ідейно-політичних підвалин.

Уже з перших днів запровадження на Русі християнства його апологетам доводилося вести запеклий ідейний двобій з різними язичеськими звичаями і віруваннями.

Є дані, що в XI — XII ст. жерці вели суперечки з християнськими богословами щодо питання про те, хто створив життя на землі і хто править світом — християнський бог-творець, чи язический бог-Рід? У XIV ст. язическі уявлення відчутні в різних єретичних течіях всередині православної церкви (напр., новгородські стригольники), відроджуючи прадавнє поклоніння землі і моління просто неба [165].

Численні давньоруські повчання проти язичників свідчать про стійкість таких вірувань серед східних слов'ян і що церковникам доводилося вести затяжну, вперту боротьбу за їх викорінення [166]. Зокрема, на Україні, верхівка ще на початку XVII ст. змушена була раз по раз звертатися до різних заборон «поганських» обрядів і звичаїв. Про значне поширення в той час на Україні дохристиянських релігійних традицій можуть свідчити і рішучі виступи І. Вишенського проти популярних серед народу «вертепів і колядок», великодних «ворочінь», гаївок, купальських «огненних скакань» тощо [167].

Важливим джерелом розвитку єретичних ідей на Україні в епоху середньовіччя служила так звана апокрифічна література, що інтенсивно поширювалась тут від часів прийняття християнства, а почасти й гуманістичний зміст «житій святих». Особливу роль в цьому плані зіграли апокрифи дуалістичного і есхатологічного змісту, які разом з іншою апокрифічною літературою проникли на Україну з Візантії (як правило, через південнослов'янське посередництво), а також із Західної Європи. Іван Франко, дослідник і видавець численних апокрифів із українських рукописів, писав, що в них «доходили до нас зерна дуалістичних єресів, манихейства і богомільства, з їх недоладною міфологією та чистою і гуманною етикою, з їх протестом проти клерикальної гордості і заскорузлості догматичної виключеності візантійського православ'я. В них доходили до нас із Заходу зерна лицарських ідеалів, Ренесансу і Реформації» [168].

Про поширення богомільства на Україні писав і Михайло Драгоманов [169]. Богомільство, яке виникло і розвинулось спершу серед південних слов'ян, було, власне, різновидом манихейства та інших східних єретичних вчень, послідовники яких сповідували дуалістичне вчення про два начала всесвіту — доброго бога і злого сатану. При цьому бог, гадають богоміли-манихейці, створив невидимий духовний світ, а сатана — видимий світ природи і тіло людини.

Будучи в цілому містичною єрессю, богомільство, однак, трактувало деякі християнські догмати і таїнства з раціоналістичних позицій: його послідовники не визнавали Старого Заповіту, не поклонялись хресту, святим та їхнім мощам. Богомільство суворо переслідувалось візантійською церквою і державою, багатьом із його прихильників доводилось втікати до різних закутків Європи. Під значним впливом богомільства сформувалася, зокрема, ідеологія західноєвропейських єретичних рухів XII ст., так званих альбігойців і катарів. У Росії, як вважають деякі дослідники, вчення богомілів сприйняли і поширю-

[165] *Рыбаков Б. А.* Языческое мировоззрение русского средневековья // Вопр. истории, 1974.— № 1.— С. 3.

[166] [*Гальковский*]. Борьба христианства с остатками язычества в Древней Руси.— М., 1913.— С. 2; *Аничков Е. В.* Язычество и древняя Русь.— Спб., 1914.

[167] *Вишенський І.* Творн.— К., 1959.— С. 76—77.

[168] *Франко І.* Із старих рукописів.— Зібр. творів. У 50-ти т.— К., 1981.— Т. 29.— С. 349.

[169] *Драгоманов М. П.* Літературно-публіцистичні праці. У 2-х т.— К., 1970.— Т. 2.— С. 360.

вали стригольники — представники єретичного руху, що набув значного розмаху в Новгороді (XIV ст.).

У другій половині XV ст. раціоналістично-єретичні течії на Україні вже виразно набувають рис цілком означеного ідейного руху. Збереглось кілька достовірних документів, які переконливо свідчать про існування на українських землях наприкінці XV — на початку XVI ст. релігійної єресі раціоналістичного характеру. Перший документ — це свідчення київського митрополита Йосипа Солтана про розповсюдження у підвладній йому митрополії якогось «самовольного» вчення. У передмові до соборних постанов 1509 р. він, зокрема, писав: «Христос Бог да просвітит и вразумит нас: никакоже отеческыя заповіди преступати нам, оставше божия правила, *самовольному учению* послідовати, якоже сице *умножися* нині в нас» [170] (курсив наш.— *Авт.*). Другий документ — окружна грамота короля Сигізмунда I від 10 лют. 1510 р., в якій він у відповідь на скарги київського митрополита про діяльність єретиків вимагав негайної видачі їх духовному суду.

Королівська грамота дещо говорить про характер учення та поведінку цих єретиків. Вони, «жони поймучи, не вінчаються, и дітей хрестити не хотят, и на исповідь не ходят» [171]. Як бачимо, послідовники «самовольного» вчення не визнавали принаймні шлюбу, хрещення, сповіді. Це якоюсь мірою вказує на спорідненість «самовольного» вчення з новгородсько-московською єрессю так званих «жидовілих», тим більше, що поширювались вони практично водночас — кінець XV — початок XVI ст.

Середина і друга половина XVI ст. характерні дальшим розвитком релігійного вільнодумства на Україні, коли сюди із Західної Європи через польське посередництво ринула хвиля різних реформаційних учень раціоналістичного характеру. Це насамперед протестантизм (лютеранство і кальвінізм), що встиг на той час стати офіційною релігією в деяких північноєвропейських країнах, а також різні протестантські неортодоксальні течії, зокрема антитринітаризм і його різновид — соцініанство [172]. В сукупності з різними раціоналістичними єресями типу «самовольного» учення, що виросли на вітчизняному грунті, ці реформаційні течії дали поштовх дальшому поглибленню раціоналістичної критики офіційної церкви. Особливо активну роль відігравав антитринітаризм.

У другій половині XVI — на початку XVII ст. антитринітарійною «пошестю» були охоплені майже всі українські землі. В одному із своїх палких послань І. Вишенський, очевидно, не без підстав, скаржився, що «поєретичіли вси обитальницы Малои Русіи», та особливо його обурював «новохрещенський», тобто антитринітарійний характер багатьох єретиків [173].

У Галичину, яка раніше за інші українські землі була загарбана феодальною Польщею, антитринітаризм проник ще в середині XVI ст. У 60-х роках антитринітарії вже влаштовують тут свої собори. Є дані про один такий собор, що відбувся 1566 р. у Ланцуті Перемишльської округи. Відомі також антитринітарійні общини в Бучачі (Галичина) та в Крилові (Холмщина) [174].

Про поширення антитринітарійної пропаганди серед українського населення Галичини свідчить і цікава пам'ятка галицького походження — знаменний «Лист половця Івана Смери» до Володимира Святославовича. Хоча підробка цього документа давно доказана вітчизняними вченими [175], він як історична пам'ятка українського антитринітарійного руху від цього не втрачає свого значення. За свідченням антитринітарійних авторів (XVII ст.),

[170] *Памятники* полемической литературы.— Кн. 1.— С. 7.

[171] *Акты*, относящиеся к истории Западной России.— СПб., 1846.— Т. 2.— С. 62—63.

[172] *Історія* Української РСР.— Т. 1.— Кн. 2.— С. 228—232.

[173] *Вишенський І.* Твори.— С. 56.

[174] *Левицкий О.* Социнианство в Польше и Юго-западной Руси // Киев. старина.— Т. 2.— С. 53.

[175] *Малышевский И.* Подложное письмо половца Ивана Смеры к великому князю Владимиру Святому.— Труды Киевской духовной академии. 1876.— № 6.— Т. 2.— С. 472—553; № 7.— Т. 3.— С. 141—233.

«Лист половця Івана Смери» був нібито знайдений православним священником Андрієм 1567 р. у Спаському монастирі під Перемишлем, де похований галицько-волинський князь Лев, син Данила Романовича.

Зміст цього документа, який нібито був написаний придворним лікарем Володимира Святославовича половцем Іваном Смерою,— це відкрита апологія антитринітаризму, його теорії і практики. Основна ідея листа — переконати православних у правоті та істинності антитринітаріїв і показати «нечестивість греків і римлян», тобто офіційного православ'я і католицизму. Іван Смера, як це випливає з листа-підробки, 980 р. був посланий Володимиром Святославовичем до Греції з метою вивчення християнської віри, її особливостей і змісту. Після тривалих мандрівок по візантійських володіннях в Європі та Азії Смера потрапив до Александрії, де зустрів якихось «досконалих» християн, спосіб життя і вірування яких, за його описом, цілком нагадують науку і практику антитринітаріїв. Закінчувався лист закликом до князя Володимира не приймати християнства візантійського обряду (в деяких списках листа додано: «і римського»).

Ідеологічне навантаження цього листа цілком зрозуміле. Його автор, антитринітарій, заручаючись авторитетом Володимира Святославовича, намагався вести пропаганду свого вчення серед православного (українського) населення Галичини. І треба сказати, що подібна пропаганда знаходила тут поживний грунт. Про це свідчить певним чином і скарга галицької шляхти тодішньому Київському митрополитові Онисифору Дівочці, датована 1583 р. Перечисливши всі біди, які зазнавало православне населення Галичини з боку католиків, скаржники вказували, що в останні роки почастішали також випадки «порубання хрестов святих, побрання звонов» якимись «жидовілими» [176]. Оскільки тоді «жидовілими» називали, звичайно, антитринітаріїв, то факт діяльності в Галичині єретиків-раціоналістів навряд чи викличе сумнів.

У другій половині XVI ст. значного розмаху антитринітарійний рух набув на Волині, яка в ті часи відігравала роль культурного центру всієї України (Острозький культурно-освітній осередок). Волинь межувала безпосередньо з Білорусією, де в цей період антитринітаризм особливо процвітав.

Розвиткові єретичних, реформаційних за своєю суттю ідей на Україні сприяли також впливи російських єретиків — представників передової частини російської антифеодальної опозиції. Втікаючи від переслідувань царських чиновників і єпископів, вони селилися при дворах українських магнатів. Так, у 70-х роках XVI ст. на Волині діяли представники російського плебейсько-селянського єретичного руху — вільнодумець Феодосій Косой і його соратник Ігнатій.

До релігійного вільнодумства схилялися люди з оточення князя Костянтина Острозького. Відомо, що при його дворі в Острозі проживав якийсь Мотовило, антитринітарій за переконанням, якому сам князь виявляв велике довір'я. Мотовило, як це видно зі свідчень А. Курбського, відкидав «предвічне народження» Христа від богородиці і твердив, що Христос бере початок свого буття тільки від діви Марії. Разом з тим Мотовило ідеалізував первісне християнство, що виразилося в його есхатологічному вченні [177].

До інтелектуалістів-вільнодумців, яким патронував князь Костянтин Острозький, належав і автор «Апокрисиса» — славнозвісної пам'ятки української полемічної літератури XVI ст., який приховувався під псевдонімом Христофора Філалета. Як побачимо далі, це була людина виразно реформаційних поглядів.

У першій половині XVII ст. на українських землях, особливо на Волині і Київщині, поширюється соцініанство, одна з різновидностей антитринітаризму («чистого» антитринітаризму). Засновник цієї радикальної течії в реформаційному русі, італійський вільнодумець Фауст Соцін

[176] *Акты*, относящиеся к истории Западной России.— Т. 3.— № 146.— С. 289.

[177] *Сказания* князя Курбского.— Спб., 1868.— С. 245, 248.

(1539—1604), довгий час жив у Польщі, переховуючись від переслідувань католицької інквізиції. Тут він створив секту, відому в історії під назвою «польські брати». Соцініанська доктрина була наскрізь раціоналістичною. В її основі лежало твердження, що бог не вимагає вірити в те, чого людина не в силі збагнути. А тому найвищим критерієм віровчення визнавався виключно людський розум. Соцініани відкидали майже всі християнські догмати про особу Христа, а саме: про його божественну природу та предвічне існування, про участь Христа в творенні світу, про таїнство його втілення та ін. Крім цього, вони відкидали священні перекази, критикували шанування ікон, взагалі всю зовнішню культову обрядовість, сумнівались в усіх християнських таїнствах. Христос, за соцініанами,— звичайна людина, що дістала своє буття у відомий історичний час, хоча і був зачатий св. духом і народжений від діви Марії. Соцініани виступали проти кальвінізму і лютеранства. З особливою силою вони відкидали вчення Кальвіна про приречення, а всупереч Лютеру вчили, що одна віра без добрих справ не рятує.

На початку XVII ст. соцініанські громади існували вже в багатьох українських містах і містечках, зокрема в Киселині, Гощі, Ляхівцях, Берестечку (Волинь), а також Черняхові, Шершнях (Київщина) та ін. Дуже часто над цими громадами патронували багаті шляхтичі, соцініани за переконанням. Це, зокрема, папи Чапличі-Шпановські (Киселин), Сенюти (Ляхівці), Немиричі (Черняхів) та ін.[178]

При багатьох соцініанських громадах створювалися спеціальні школи. Деякі з них, як Киселінська, славилися своїми науковими традиціями. Так, ректором соцініанської вищої школи в Киселині протягом тривалого часу був відомий український учений Євстахій Кисіль. Він володів багатьма мовами, мав літературний хист. Йому належить переклад грецькою мовою книги Фоми Кемпійського «Про наслідування Христа», який 1626 р. вийшов друком у Франкфурті-на-Одері. 1631 р. Євстахій Кисіль під псевдонімом Геласія Діпліца видав свою «Антапологію», спрямовану проти «Апології» Мелетія Смотрицького, якій критикував православних за братання з протестантами[179].

Із соцініанських громад на Україні вийшло багато видатних діячів і ідеологів руху. Насамперед назвемо Юрія Немирича (?—1659), відомого в історії більше як політичного діяча середини XVII ст. Існує думка, що вчився він у знаменитій краківській соцініанській академії, де здружився з онуком Фауста Соціна — Андрієм Вішоватим, котрий згодом став керівником та ідеологом соцініанського руху в Польщі. Пізніше Юрій Немирич навчався в Лейденському та Амстердамському університетах, а також в паризькій Сорбонні, де слухав лекції відомого голландського гуманіста Гуго Гроція[180]. Юрій Немирич займався і літературною діяльністю; йому приписують філософський трактат, написаний латиною, а також якісь молитви і гімни, складені для потреб місцевих соцініанських громад і видані друком 1653 р.[181]

На першу половину XVII ст. припадає діяльність іншого відомого теоретика соцініанського руху в Речі Посполитій — Самійла Припковського. Судячи з його активної участі в шляхетських сеймиках Київського воєводства, може зробити висновок, що він належав до шляхти цього воєводства і мав тут земельну власність[182]. С. Припковський відзначався великою ерудицією, літературним талантом. Він залишив понад 50 творів. Це богословські та історичні трактати, полемічні статті, апології, біографії, панегірики, епітафії, гімни, елегії тощо. Основним змістом усіх цих творів було роз'яснення соцініанства та захист соцініанських громад. С. Припковський став відомим і Європі після того, як 1628 р. видав у Голландії під псевдонімом Іринея Філалета свій твір «Про мир і церковну згоду». 1630 р. цей твір був перевиданий вдруге, а згодом перекладений англійською та німецькою мовами. Принагідно зазначити, що окремі твори С. Припковського разом з іншою соцініанською літературою були в особистій бібліотеці відомого англійського філософа Дж. Локка, який зазнав значного ідейного впливу соцініанства.

Соцініанство на Україні поширювалось головним чином серед вищих верств української суспільності. Про ступінь проникнення соцініанської єресі в широкі маси селянства і міських низів судити важко з огляду на брак документів. Однак не варто нехтувати тим, що ідеологія соцініан з її культом розуму і критичним ставленням до офіційної церкви залишила певний слід в українській суспільній думці кінця XVI — початку XVII ст.

Про значне поширення реформаційно-єретичної ідеології на Україні свідчить поява в другій половині XVI ст. великої кількості перекладів староукраїнською книжною мовою (за тодішньою термінологією — слов'яноруською) різних священних текстів. Це, зокрема, Пересопницьке євангеліє (1556—1561 рр.), євангеліє В. Тяпинського (1575), В. Негалевського (1581 р.), Літківське євангеліє (кін. XVI — поч. XVII ст.), псалми Давида (1582 р.) і т. ін. Тоді ж виходить друком славнозвісна Острозька біблія (1580—1581 рр.), що відразу набула широкого розповсюдження не тільки на Україні, а й в усьому слов'янському світі.

Деякі з цих перекладів були здійснені послідовниками антитринітаризму безпосередньо з антитринітарійних текстів. Так, В. Негалевський, антитринітарій за переконанням, переклав Новий заповіт, користуючись польським перекладом соцініанина Мартина Чеховича. З передмови до «ласкавого читальника», яку написав сам В. Негалевський, видно, що не тільки він брався тоді на Україні за неортодоксальне тлумачення св. письма. Свій переклад Євангелія він «учинил... за намовою и напоминанєм многих ученых, богобойних, а слово божеє милуючих людей, которые писма полского читати не уміют, а языка словенского читаючи, писмом руським викладу з слов єго не розуміют»[183]. Із записів, які залишились у рукописі, видно, що переклад В. Негалевського користувався широкою популярністю серед православних[184].

Переклади та масові видання св. письма мовою, доступною широким колам грамотної публіки, мали велике соціально-ідеологічне значення. Вони прокладали шлях до раціоналістичного тлумачення священних текстів, знайомили з засадами первісного християнства, відкривали широкі можливості для критики теорії і практики християнської церкви того часу. «Своїм перекладом Біблії,— писав Ф. Енгельс,— Лютер дав у руки плебейському рухові могутню зброю. За допомогою Біблії він протиставив феодалізованому християнству свого часу скромне християнство перших століть, феодальному суспільству, що розпадалося,— картину суспільства, що зовсім не знало складної, штучної ієрархії. Селяни всебічно використали цю зброю проти князів, дворянства і попів»[185].

Красномовним свідченням того, як представники «плебейського руху» на Україні використовували св. письмо в боротьбі проти духовних і світських феодалів, проти засилля церкви в суспільному житті, можуть бути численні коментарі на маргіналіях видань різних св. текстів, письмові тлумачення окремих місць Євангелія тощо. Значний інтерес являють записи, зроблені на берегах Острозької біблії[186]. Примірник цієї Біблії, що належав колишньому єпархіальному музеєві в Житомирі, зберігається тепер у Харківській науковій бібліотеці ім. В. Г. Короленка.

Покрайні записи на берегах Острозької біблії, про які йдеться, були зроблені не пізніше 20-х років XVII ст., про що свідчить живий відгук їх автора на події періоду польсько-шляхетської інтервенції в Росію на початку XVII ст. Даний примірник Біблії в різний час належав, принаймні, двом власникам, кожен з яких

---

[178] *Левицкий О.* Указ. праця.— С. 204—208, 402—405.

[179] Там же.— С. 205—206.

[180] Там же.— С. 403.

[181] Там же.— С. 406.

[182] Там же.— С. 405.

[183] Цит. за: *Левицкий О.* Указ. праця.— С. 200.

[184] Там же.— С. 202.

[185] *Маркс К., Энгельс Ф.* Твори.— Т. 7.— С. 350.

[186] *Фотинский Ор.* Волынский религиозный вольнодумец XVII в. // Чтения в историческом обществе Нестора летописца.— Киев, 1904.— Кн. 18.— Вып. 3.— Отд. 2.— С. 71—102.

залишив свої записи релігійного, політичного та побутового характеру у різних місцях цього примірника.

Найбільший інтерес мають записи, зроблені першим власником Біблії. Вони стосуються релігійно-політичної боротьби, яка розгорнулася на Україні наприкінці XVI — на початку XVII ст. Ці записи — своєрідне коментування біблійного тексту відповідно до подій і явищ, сучасних автору. Вони наскрізь пройняті раціоналізмом та неприхованим вільнодумством. Анонімний коментатор Біблії відкидав церковно-релігійну обрядовість, засуджував шанування ікон, «святих» мощей і реліквій, не надавав жодного значення молитовному «клопотанню» покійних угодників за людей перед богом, не приймав учення про їхню посмертну блаженність та особливу близькість до бога: «То живий о умерлых просит, абы их просьбы бог слухал, а не умерлыє за живых» [187].

Критика зовнішньої культової обрядовості і церковних догматів, якій піддав анонімний коментатор Острозьку біблію, велась ним з позицій раціоналізму, в руслі гуманістично-реформаційної традиції. На ідеологію автора коментарів справили помітний вплив різні протестантські вчення, зокрема соцініанство (заперечення посередництва «святих» у справі порятунку людини). Це тим більш значимо, що формально він виступає як православний і від імені православних, особливо, коли полемізує з католицьким віровченням (критика окремих католицьких догматів, інституту папства тощо).

Намагання осмислити суть св. письма з позиції здорового глузду виразно постає і з письмових заміток на маргіналіях рукописної книги «Бесіди Йоана Златоустого на послання апостола Павла до коринфійців» (перша пол. XVII ст.), яка збереглася в бібліотеці Крехівського монастиря (Галичина). Анонімний автор цих заміток, належачи конфесіонально до православних, не уник, однак, впливу реформаційної ідеології. Як і коментатор Острозької Біблії, він різко засуджує шанування ікон, «святих» мощей, заперечує необхідність церковної ієрархії, чернецтва тощо [188]. Цікавим є те, що автор у своїй критиці суспільної практики і догматичних основ церкви послуговується саме посланням ап. Павла, котрий, як відомо, був дуже популярним серед протестантів.

Раціоналістичним підходом до тлумачення окремих положень св. письма відзначаються і так звані «Нягівські повчання» на Євангеліє, що появились на Закарпатті в другій половині XVI ст. «Нягівські повчання» — цінна пам'ятка української суспільно-релігійної думки. Їхнє закарпатське походження засвідчує поширення реформаційної ідеології на значній території українського етнографічного ареалу.

Оригінал рукопису відомий зі списку 1758 р., складеного в с. Нягові Мараморошської округи [189]. Беручи до уваги різні покрайні записи на берегах і коментування багатьох місць рукопису, можна припустити, що повчання мали популярність серед грамотної публіки і своїми ідеями впливали на читачів.

Важливим моментом «Нягівських повчань» було глибоке переконання їх автора в тому, що «слово Божіє, святоє Євангеліє» повинно подаватися народові його рідною мовою, щоб його «розуміли убогыи люде». Віддамо належне авторові повчань: мова його твору настільки народна (закарпатська говірка української мови), що пізніший їх переписувач, Михайло Горб'янський (1758), аж розгубився і в спеціальній приписці просив читачів виправляти «помылкы» в рукописі, «понеже дуже спроста вытолковано было в той книзі, с которой сія писана» [190].

[187] Там же.— С. 89.

[188] *Мицько І. З.* Ідеологічна боротьба на Україні в XVII ст. і формування та склад бібліотек // Бібліографічна інформація і сучасність. Збірник наукових праць Львівської наукової бібліотеки АН УРСР ім. В. Стефаника.— К., 1981.— С. 109—110.

[189] *Петров А.* Материалы по истории Угорской Руси. Памятники церковно-религиозной жизни угроруссов XVI—XVII вв.— Спб., 1914.— Т. 7.— С. 3—226.

[190] Цит. за: *Петров А.* Отзвук реформации в русском Закарпатьи XVI в. Няговские поучения на Евангелие // Материалы для истории Закарпатской Руси.— Прага, 1923.— Т. 8.— С. 59—60.

В дусі протестантизму викриває автор «Нягівських повчань» так званий священний переказ як джерело пізнання божественного одкровення. На його думку, істинність «правої віри» Христа можна збагнути «ні из Єрусалима, ні из Рима, ні из державы греческои, ні из німецкои, ні из Молдовы, ні из ляцкои землі, ні из московскои», а лише зі святого письма [191].

Автор повчань тлумачить деякі церковні догмати з раціоналістичних позицій. Зокрема, піддає сумніву необхідність таїнств причастя для немовлят, бо, на його думку, «тіло Божее» треба сприймати «из розумом добрым, знаючи, што тото есть» [192].

Автор «Нягівських повчань» не визнає і потреби заупокійних молитв. Для порятунку душі небіжчика далеко більшою користю, гадає він, є роздача людиною милостині вбогим за життя, а по смерті — її близькими [193].

Важливим методом критики деяких традиційних церковних уявлень у закарпатського вільнодумця було їх повне замовчування. Так, він і словом не згадує про такі важливі моменти в церковному житті, як шанування хреста і поклоніння йому, пошення натільних хрестиків, про божественність діви Марії та святих, про поклоніння іконам і мощам, про чуда святих, взагалі про всю зовнішньообрядову сторону релігії. З огляду на важливість для церкви цих моментів навряд чи можна припускати, що таке їх замовчування було випадковим. Цікаво, що пізніші, більш ортодоксальні дописувачі в спеціальних приписках на берегах рукопису вважали за потрібне доповнити текст повчань відповідними роз'ясненнями в традиційно-церковному дусі, звинувачуючи автора повчань в єретизмі [194].

Наведені факти свідчать про шляхи та способи проникання єретичної ідеології до українського середовища. Вони говорять про те, що протягом XIV — XVI ст. в духовному житті України поступово нагромаджувалися різні раціоналістичні ідеї і постанови, які врешті-решт переростали в нову, вищу якість.

І справді, розвиваючись на традиціях вітчизняного вільнодумства попередніх епох (богомільство, «самовільне» вчення, вчення «жидовілих»), та збагачуючись новими ідейними віяннями західноєвропейської Реформації (протестантизм, антитринітаризм, соцініанство), єретичний (раціоналістично-реформаційний) рух на Україні наприкінці XVI — поч. XVII ст. набув значного розмаху. Саме синтез традиційних форм ідеологічної опозиції православ'ю з вимогами і положеннями реформаторів католицької церкви сприяв виникненню на українському ґрунті своєрідної реформаційної ідеології — ідеології братського руху [195].

Будучи ідеологією антифеодальних рухів, раціоналістично-єретичні учення розхитували церковну догматику, розчищали шлях і створювали ідейні передумови для формування антицерковних ідей передових українських мислителів. Єретичні ідеї богомільства, «самовольного» вчення, соцініанства, про які йшлося, були джерелом формування елементів нової світської культури на Україні.

7. Тенденції і явища Передвідродження у другій половині XV ст.

У другій половині XV ст. головними центрами суспільно-культурного руху на Україні були Київ і Галицька земля (Львів, Перемишль). Політичне відродження Київського князівства у цей час сприятливо вплинуло на його економічний і культурний розвиток. Саме тоді Київ став центром раціоналістично-гуманістичного руху, який охопив українсько-білоруські землі Великого князівства Литовського [196]. За правління князів Олельковичів була розпочата відбудова пишних

[191] *Петров А.* Материалы по истории Угорской Руси.— С. 151.

[192] Там же.— С. 56.

[193] Там же.

[194] *Петров А.* Отзвук Реформации в русском Закарпатьи XVI в.— С. 98—99.

[195] *Ісаєвич Я. Д.* Братства та їх роль в розвитку української культури XVI — XVIII ст.— С. 208—209.

[196] Философская мысль в Киеве : Историко-философский очерк.— Киев, 1982.— С. 93.

культових споруд Києва. Зокрема, був піднятий з руїн і заново розписаний знаменитий Успенський собор. Водночас активізувалося літературне життя в Києві. Зі стін Печерського монастиря виходять видатні пам'ятки українського книжкового мистецтва — «Лєствица» (1455) та «Златоструй» (1474) [197]. 1460—1462 рр. були здійснені дві грунтовні редакції знаменитого «Києво-Печерського Патерика», який справив значний вплив на дальший розвиток давньої української, а також усієї східнослов'янської історичної літератури. Звернення київських книжників до цього давнього джерела не було рецидивом середньовічного способу мислення, а зумовлювалося реальним життям України того часу. Велика увага, приділена в «Патерику» прославленню історичного минулого Києва, пояснювалась безпосереднім зв'язком з автономістичною політикою київських князів Олельковичів, їх прагненням повернути Києву роль головного центра всіх українських земель.

Помітні зрушення у сфері духовної культури відбуваються в той час і в Галичині, яка входила до складу польської феодальної держави і перебувала в безпосередній близькості до країн Західної Європи. 1491 р. в Кракові у друкарні німця Швайпольта Фіоля старанням галицьких культурних діячів виходять у світ перші друковані книги слов'янською мовою: «Осьмигласник», «Часословець», «Тріодь пісна» і «Тріодь цвітна». Хоча ці видання були здійснені поза межами східнослов'янського етнічного ареалу, немає сумніву, що їх поява була викликана перш за все потребами і запитами культурно-національного піднесення, яке переживали в той час українсько-білоруські землі.

Якісно нові зміни спостерігаються і в мистецтві західних земель України того часу. На ньому дедалі виразніше позначаються перші спалахи емпіричного споглядання природи, все відчутніше зростає зацікавлення людською особистістю, її внутрішнім духовним світом. До живопису проникають життєві елементи з фольклорним забарвленням [198].

Культурно-літературне пробудження на українських землях в другій половині XV ст., звичайно, не вичерпується вказаними явищами. Якщо пильніше приглянутися до всіх доступних нам письмових пам'яток, що з'явилися тоді на Україні, то впадає в око значна кількість перекладної літератури. Причому ця література, що надзвичайно важливо, писалася мовою, максимально наближеною до народнорозмовної.

За своїм ідейним спрямуванням ця література ділиться на три основні групи. Перша група — це література релігійно-богословського змісту. В українсько-білоруських землях того часу були здійснені переклади багатьох старозаповітних книг, зокрема пророків Даниїла та Єремії, книги Руф і Естер та інших.

Зрозуміло, що переписування та розповсюдження біблійної літератури в епоху середньовіччя було явищем типовим і нічого нового тут не було. Проте в даному разі привертає увагу те, що згадані священні тексти були не просто переписані з традиційних церковнослов'янських зразків, а заново перекладені з староєврейських оригіналів. Цілком очевидно, що ініціатори цих перекладів уже добре усвідомлювали потребу мати священний текст не в сумнівному традиційному тлумаченні, а текст, який, на їхній погляд, міг би претендувати на більшу достовірність. «Шлях був один,— писав про це акад. В. М. Перетц,— він привів до перекладів із єврейської, як і протестантських німецьких богословів-гуманістів» [199]. Це типологічне порівняння вказує на те, що в інтелектуальних колах суспільства України другої половини XV ст. вже гуртувались сили, близькі за своїм духом до гуманізму з його методом мовно-текстологічної критики священного писання та з відкиданням історично вироблених форм і догматів ортодоксального (католицького і православного) християнства.

[197] История Киева.— Киев, 1982.— Т. 1.— С. 244—245.

[198] *Логвин Г.* Украинское искусство X—XVIII вв.— М., 1963.— С. 82—83.

[199] *Перетц В. Н.* Новые труды о «жидовствующих» XV века и их литературе.— Киев, 1908.— С. 27—28.

Друга група писемних пам'яток — це література на морально-етичні теми. Сюди належать різні збірники морально-повчального характеру, повісті-притчі. Так, XV ст. датуються перші українські редакції популярних ще в XIII — XIV ст. літературних збірників під назвами «Ізмарагд», «Четья», «Бчола» та ін.[200] Як видно із змісту цих творів, вони переважно мали світський характер. Наприклад, в одному із списків «Ізмарагда» підкреслюється користь читання книг, мають місце гострі випади проти чернецтва і симонії. Галицька «Четья» 1489 р. на відміну від традиційних Четій-Міней, які укладалися духівництвом для церковних потреб, містить ряд апокрифів, зокрема гностичних [201].

Важливим елементом зазначених збірників було включення до них поряд з літературними творами візантійського походження писемних пам'яток Київської Русі. «Ізмарагди», «Бчоли», «Прологи» та інші цього типу збірники збагачуються в той час творами Климента Смолятича, Кирила Туровського, Феодосія Печерського, перших київських митрополитів Іларіона, Григорія та ін.[202] Тому несправедливо бачити в цих літературних збірниках лише «реанімацію візантійщини», як це, до речі, схильні були робити дореволюційні та деякі сучасні емігрантські дослідники. Звичайно, візантійська культурна традиція зберігала в той час ще досить міцні позиції, головним чином у сфері церковно-релігійного життя. До неї ще довго звертатимуться діячі української культури, особливо в період загострення міжконфесійних конфліктів (наприклад, під час полемічної боротьби з католицизмом в кінці XVI — на початку XVII ст.). При цьому звернення до візантійської культурної спадщини значною мірою зумовлювалося її органічним зв'язком з культурою Київської Русі, духовними нащадками якої завжди вважали себе діячі української культури пізніших епох.

Відродження літературних традицій Київської Русі було прогресивною тенденцією в розвитку літературного процесу на Україні в другій половині XV ст. Воно підривало основи безроздільного панування візантійщини у сфері духовної культури, сприяло формуванню власної національної літературної традиції. Цьому ж сприяв і поступовий, що лише розпочинався, відхід діячів східнослов'янських культур того часу, в тому числі й української, від церковнослов'янщини — традиційної досі мови літературного писання. Поява в другій половині XV ст. літературних творів живою народною мовою свідчить, що перші кроки на шляху до розриву з середньовічним минулим були зроблені, що в цей період помітно зростає самосвідомість української народності.

Про поступове звільнення від засилля візантійської традиції говорить і поява в той час на Україні ряду літературних повістей західноєвропейського походження. Маємо на увазі «духовні повісті» про трьох королів-волхвів, про Таудала-лицаря, світські повісті «Олександрія», «Троянська історія», «Сказання про індійське царство», «Житіє Олексія, чоловіка божого» та ін.[203] Ці повісті призначалися переважно для світського читання. За своїм змістом і характером сюжету вони наближаються до середньовічних лицарських романів з їх любовними інтригами, культом «честі» і «дами», різними авантюрними пригодами. Разом з тим в них ми бачимо захоплення авторів героїчними подвигами, мужністю й відвагою героя твору, що несло на собі вже печать нового ренесансного літературного смаку.

Переклади літературних збірників типу «Ізмарагда», «Четьї», «Бчоли», різні світ-

[200] *Перетц В. Н.* К истории литературного движения на Украине в XV ст.: Опыт перевода «Измарагда» // Сб. по русскому языку и словесности АН СССР.— Л., 1929.— Т. 1.— Вып. 3.— С. 1—19; *Перетц В. Н.* К изучению Четьи 1489 года // Там же, 1928.— Т. 1.— Вып. 1.— С. 1—107.

[201] *Кирпичников А. И.* Успение Богородицы в легенде и в искусстве // Труды VI Археологического съезда в Одессе.— Одесса, 1882.— Т. 2.— С. 236—243.

[202] Приложение к отчету о деятельности Отделения русского языка и словесности за 1902 г.— Сб. отд. русск. яз. и сл. АН — Спб., 1903.— С. 74; прилож. 9.— С. 64—66; *Петров Н. И.* Описание рукописных собраний, находящихся в городе Киеве.— М., 1892.— Вып. 1.— № 115.— С. 202.

[203] Історія української літератури. У 8 т.— К., 1967.— Т. 1.— С. 193—197.

ські повісті значно доповнюють наші дані про духовне життя на Україні в XV ст. Вони показують, якого характеру література з погляду перекладачів-популяризаторів мала в першу чергу стати доступною читачеві: це дидактичні пам'ятки, присвячені не стільки поняттям абстрактної релігійної моралі, скільки етичним проблемам реального життя.

Третя група українських писемних пам'яток XV ст.— це книги науково-природничого змісту: трактати з метафізики та логіки, різна астрономічна та астрологічна література. Саме в той час завдяки старанням київських книжників-вільнодумців з'являються у нас переклади книг науково-енциклопедичного характеру під загальною назвою «Арістотелеві Врата», логічних трактатів середньовічного єврейського вченого Мойсея Маймоніда та арабського філософа кінця XI — початку XII ст. Аль-Газалі (так звана «Логіка Авіасафа») [204]. Поява цих творів у перекладі староукраїнською мовою говорить про значний освітній рівень їх перекладачів і читачів, про зростання серед громадськості того часу інтересу до реального світу й людини.

Особливу увагу в цьому плані привертають так звані «Арістотелеві Врата». Це книга енциклопедичного характеру, яка виникла на арабському сході, а після хрестових походів через латинську та єврейську версію обійшла західноєвропейські та слов'янські літератури. Написана вона у вигляді систематичного викладу практичних настанов, які нібито Арістотель рекомендував Олександрові Македонському щодо поведінки в сім'ї і поза нею, в області особистої гігієни, в сфері державної політики, причому всі свої поради Олександрові він обгрунтував цікавими науковими даними з медицини і астрології. «Арістотелеві Врата» містять високі слова про вагу та значення розуму й науки, в них чи не вперше в українській писемності середньовіччя наводяться думки й імена великих арабських вчених і філософів Авіцени й Ібн-Рушда, а також античних авторів — Арістотеля, Гіпократа, Галена та інших. З історико-філософської точки зору ця книга цікава тим, що в ній дається детальний виклад вчення про активний інтелект [205].

Переклад «Арістотелевих Врат», як вважають вчені, був здійснений у Києві із староєврейської мови [206]. Ця книга була широко розповсюджена на Україні. Вже в другій половині XV ст. вона ввійшла до рукописного збірника бібліотеки Київського Золотоверхо-Михайлівського монастиря під назвою «Книга, зовомая Приточник», скомпільованого якимсь «Васьком, писарем пана Миколая Радивиловича» в 1483 р.[207]

До згаданого збірника входила також так звана «Логіка Авіасафа» — унікальна пам'ятка логіко-філософської думки України другої половини XV ст. Що означає ім'я «Авіасаф», науці досі не відомо. Проте ми знаємо, що логічний текст, який київський перекладач-компілятор приписав «Авіасафові», тісно пов'язаний з логічними працями середньовічного арабського філософа Абу-Хамід Мохамеда Аль-Газалі. В основу «Логіки Авіасафа» лягла праця Аль-Газалі «Повчання філософів», яка була підготовчим етапом до іншої відомої книги цього ж автора — «Спростування філософів» [208].

Водночас з «Логікою Авіасафа» в Києві була здійснена компіляція староукраїнською мовою різних логічних праць ще одного східного автора. Ця компіляція дійшла до нас в ряді рукописних списків XVI — XVII ст. під різними назвами: «Речі Мойсея Єгиптянина», «Словесница Мойсея Єгиптянина», «Книга, глаголемая логика» тощо. Як згодом з'ясувалося, Мойсей Єгиптянин — це Мойсей Маймонід (1135—1204), знаменитий єврейський учений XII ст., який тривалий час жив у Єгипті. В основу київської перекладної компіляції ліг його відомий трактат [209].

Компіляції з Мойсея Маймоніда, а також «Логіка Авіасафа» досить грунтовно знайомили читачів з основним змістом «Органону» Арістотеля. В систематичній формі вони розглядали розділи «Про інтерпретації» та першу «Аналітику». В «Логіці Авіасафа» вчення про силогізми подано в повному обсязі, при цьому детально викладено вчення про гіпотетичні та диз'юнктивні силогізми. Особливо грунтовно розглядає «Логіка Авіасафа» категоричний силогізм. Структура силогізму в цілому, його фігури й модуси доказуються строго послідовно. При розгляді гіпотетичного силогізму досить чітко пояснено modi ponendo ponens і modi tollendo tollens [210].

Якщо порівняти зміст цих трактатів з відомими логічними творами візантійського походження, що розповсюджувалися на Україні ще з часів Київської Русі (Ізборник Святослава 1073 р., «Діалектика» Йоана Дамаскіна), то впадає в око велика якісна різниця у змісті цих пам'яток. «Діалектика» Дамаскіна та залежні від неї логічні статті «Ізборника Святослава» розглядали питання, які стосувалися лише проблем категорій, тобто того, що було предметом роздумів Порфірія в його «Ізагоге». Щодо логічного вчення Арістотеля, то в праці Дамаскіна можна знайти тільки побіжний огляд 63-го і 64-го розділів першої «Аналітики» та 68-го розділу другої «Аналітики». У цьому яскраво виявилася загальная негативна тенденція візантійських вчених-богословів до силогістики Арістотеля, яку можна пояснити їхніми неоплатоністичними переконаннями.

Тим часом «Логіка Авіасафа», як і логічні статті Мойсея Маймоніда, досить грунтовно знайомили своїх читачів з вченням про види суджень і силогізми. Саме в цьому слід вбачати найбільшу заслугу київських перекладачів-компіляторів цих творів у поглибленні логічних знань на Україні в XV ст. Разом з тим це ще раз засвідчує, що середньовічна візантійська церковно-культурна традиція, що посідала значне місце в духовному житті краю, починає поступатися новим культурним віянням, які дедалі активніше почали проникати сюди як з європейського Заходу, так і з арабо-єврейського Сходу.

Глибокі зрушення в розвитку феодального ладу, суспільно-політичне життя на Україні були тією вітчизняною основою, з якою була пов'язана еволюція культурних традицій, ідейних течій і напрямів. Саме вона зумовлювала можливість сприяння і переосмислення інокультурних впливів, серед них і згаданих.

Важливе місце серед науково-природничої літератури, що з'явилася на Україні в другій половині XV ст., займають книги, присвячені питанням астрономії і астрології. Причину зростання інтересу до астрономічної проблематики, яке спостерігаємо на Україні того часу, слід, на наш погляд, шукати в самому контексті епохи. В період високого Відродження (XV — XVI ст.) зацікавлення астрономією, як відомо, відчутно зросло. Викликано це було значними зрушеннями в ренесансній натурфілософії, великими географічними відкриттями тощо. На противагу традиційним християнським поглядам на світобудову ренесансна астрономія спиралась на античні космологічні системи. Найбільш популярною була арістотелівська космологія, яка визнавала серії концентричних сфер для пояснення обертання зір, Сонця, Місяця і планет. Астрономи, як правило, дотримувалися більш-менш досконалої системи, запропонованої Птолемеєм.

Як показує зміст астрономічної літератури, що виходила з другої половини XV ст., система Всесвіту Птолемея завойовувала дедалі міцніші позиції і серед тогочасних освічених верств на Україні. Це переконливо засвідчують два астрономічних твори, які дійшли до нас в другій половині XV ст.,— «Шестокрил» і «Космографія». Особливий інтерес в цьому плані

[204] *Философская* мысль в Киеве.— С. 93.

[205] *Möller R., Hittgart von Hürnheim.* Mittelhochdeutsche Prosaübersetzung des «Secreta Secretorum».— Berlin, 1963.

[206] *Философская мысль* в Киеве.— С. 93.

[207] *Петров Н. И.* Описание рукописных собраний, находящихся в городе Киеве.— М., 1896.— Вып. 2.— № 493 (1655).— Л. 211—214.— С. 220.

[208] *Коковцов П. К.* К вопросу о «Логике Авиасафа» // Журнал Министерства народного просвещения (далі — ЖМНП).— 1912.— № 5.— С. 120.

[209] *Бедржицкий Л.* Заметки к литературе о жидовствующих // Русский филолог. Вестник.— 1911.— Т. 66.— № 3—4.— С. 373—388; *Бедржицкая Л.* Литературная деятельность жидовствующих // ЖМНП.— 1912.— № 3.— С. 113—118.

[210] *Seebohm T. M.* Ratio and Charisma. Ansätze und Ausbildung eines philosophischen und wissenschaftlichen Weltverständnisses im Moskauer Rußland.— Bonn, 1977.— S. 329—330.

становить «Космографія». Цей трактат з астрономії був знайдений в кінці минулого століття в м. Холмі в списку XVI ст. За тематикою, термінологією та іншими мовними особливостями він, на думку вчених, належить до київської групи пам'яток другої половини XV ст.[211] В основу «Космографії» покладено книгу англійського вченого XIII ст. Йоана де Сакробоско (Джона Галіфакса), яка була надзвичайно популярною в Європі до XVII ст.[212] Написаний латинською мовою, астрономічний трактат де Сакробоско протягом XIV — XVI ст. був перекладений англійською, італійською, французькою, німецькою, іспанською мовами. В другій половині XV ст. він став доступним і українському читачеві.

Систему всесвіту «Космографія» подає за Птолемеєм («Птолемей повідаєть», «яко-же рече Птолемей»). Небесних кіл дев'ять. Концентричне розташування сфер Птолемея дається в «Космографії» наочно: «Усіє небеса один ув одном, як цибуля». Тим часом «Земля бо у самой середині неба, а не виходить николиже містьца своєго»[213]. Автор «Космографії» наполегливо відстоює думку, що «небеса круглі». Свій погляд він обгрунтовує тим, що якби вони не були круглими, то тоді б траєкторії їхнього руху перетиналися («біл бы біг их соединачен»)[214].

Відстоювання автором «Космографії» кулястості Землі («як цибуля») було значним кроком вперед у порівнянні з традиційними візантійсько-християнськими поглядами, за якими форма Землі визнавалася плоскою. Такі погляди мали досить значне поширення в той час на Україні, головним чином завдяки давнім перекладним творам типу різних «Шестидневів» і особливо «Християнської топографії» Козьми Індикоплова[215]. Цей візантійський автор, як відомо, наполягав, що Землю «немощно круглообразно порозумевати»[216].

Утверджуючи уявлення про кулястість і сферичність неба, арістотелівсько-птолемеївський напрям у астрономії пояснював рух небесних світил самообертанням сфер, тобто законами природи і відсував божественну засаду в глибини Всесвіту. Як бачимо, цей напрям був прогресивнішим не тільки тому, що він апелював до законів природи, а й тому, що від нього було набагато легше перейти до системи Коперніка, ніж від першого[217].

Вчення про кулястість Землі мало ще один важливий аспект: воно логічно підводило до висновку про немінучість її саморуху. Справді, якщо Земля, як і Всесвіт, має форму кулі, то вона володіє всіма властивостями кулі. У кулі втілюється найвищий ступінь рухомості, а оскільки Земля має таку форму, то, зрозуміло, легко можна здогадатися, що вона має володіти і рухами, властивими небесним сферам.

Цінність «Космографії» полягала ще й в тому, що в ній на рівні тогочасної астрономічної науки давалося пояснення причин затемнення Місяця і Сонця. В окремій статті цієї праці, присвяченій «погибели лунной и сопечной» (тобто місячному й сонячному затемненню), вказувалося, зокрема, що затемнення Місяця (і відповідно Сонця) залежить від взаєморозміщення Сонця — Землі — Місяця («тонди Земля посреди их, а тінь тот падаєт на Луну»)[218].

З'ясуванню причин сонячного та місячного затемнення присвячений і згадуваний «Шестикрил» — перекладний трактат другої половини XV ст. Його переклад і розповсюдження пов'язують з іменем київського вченого (родом з м. Кафи) Захарії Скари (Схарія), особистого астролога київського князя Михайла Олельковича. Автором «Шестикрила» був єврейський учений XIV ст. Імануель-бар-Якоб.

Якщо «Космографію» можна розглядати як теоретичну основу астрономії, то «Шестикрил» з повним правом можна назвати її практичним курсом. Загалом «Шестикрил» — це шість місячних таблиць, які дають змогу шляхом нескладних математичних прийомів («заведи пальцами от ширины страници и от должны страници, щтоб ся на одной строці спотькал») вирахувати заздалегідь майже точно місячні фази і затемнення. Як видно з тексту «Шестикрила», він, на відміну від «Космографії», в основі якої лежав західноєвропейський (латинський) текст, був перекладений із староєврейської мови. Про це свідчать назви знаків Зодіака, подані тут паралельно староукраїнською та староєврейською мовами[219].

Появу та розповсюдження в другій половині XV ст. праць типу «Космографії» і «Шестикрила» можна по праву вважати новим, вищим етапом у розвитку астрономічних знань на Україні. В дусі традицій доби Відродження ці книги несли в освічені верстви арістотелівсько-птолемеївське вчення про Всесвіт, руйнуючи тим самим примітивні візантійсько-християнські уявлення про світобудову. Всупереч традиційним середньовічним поглядам, за якими сонячні та місячні затемнення трактувалися тільки як «перст божий», що нібито є знаменням «на многіє нагуби людєм», вміння на основі теоретичних положень безпомилково вираховувати та передбачати ці астрономічні явища зривало з них ореол божественності, переносило їх із сфери надприродного у світ реальної природи.

Зазначимо, що якийсь із списків «Шестикрила» разом з іншою київською науковою літературою («Арістотелівські врата», логічні трактати Мойсея Маймоніда та ін.) в кінці XV ст. потрапив у Новгород, де відразу став улюбленою лектурою в середовищі російських вільнодумців-раціоналістів, прозваних вже сучасниками «жидовілими»[220]. Цей факт говорить про тісні контакти між українськими і російськими діячами культури вже в цю глибоку давнину.

Звичайно, рівень розглянутих вище перекладних творів не відбиває того комплексу математичних, астрономічних та логіко-філософських знань, який нагромадила епоха Відродження. Проте їх розповсюдження все ж засвідчує певні прогресивні зрушення, що намітилися в духовному житті України у цей час. По-перше, згадана література з'явилася на Україні мабуть не випадково. Її виникнення найімовірніше було пов'язане вже з назрілою в той час потребою мати авторитетні наукові дослідження, з глибоким усвідомленням того факту, що істинним слід вважати те, що доведене за допомогою твердо встановлених фактів і раціональних висновків. А це свідчить про наявний вже процес поступового звільнення від релігійно-догматичних пут, відхід від середньовічного способу мислення. По-друге, самі вже спроби залучити до культурного процесу арабську і єврейську науково-літературну спадщину, створену в конфесіонально відмінному середовищі, мають явно виражений проторенесансний характер. Як відомо, захоплення єврейсько-арабською філософською та магічно-астрономічною літературою було характерною рисою епохи Відродження, особливо її початкової стадії.

Розглянута література природничого змісту становить значний інтерес і з погляду історії формування української наукової термінології, адже деякі терміни з логіки, математики та астрономії, запропоновані українськими книжниками XV ст., вживаються в нашій літературній або розмовній мові й досі. Це, наприклад, терміни: «якость», «круг», «привод» (причина), «степень» (градус), «тычка» (точка, центр) та ін. Значна частина цих термінів згодом була замінена більш відповідними (наприклад, «снур» — діаметр,

---

[211] *Бедржицкий Л.* Заметки к литературе о жидовствующих.— С. 390; *Соболевский А. И.* Переводная литература Московской Руси XIV—XVIII веков. VI.— Сб. отд. рус. яз. и сл. АН.— Спб., 1903.— Т. 74.— № 1.— С. 409.

[212] *Зубов В. П.* Неизвестный русский перевод «Трактата о сфере» Йоанна де Сакробоско // Историко-астрономические исследования.— М., 1962.— Вып. 8.— С. 221—239.

[213] *Соболевский А. И.* Переводная литература Московской Руси XIV—XVIII веков.— С. 409—413.

[214] Там же.— С. 411.

[215] *Возняк М.* Історія української літератури.— Львів, 1920.— Т. 1.— С. 93.

[216] Цит. за: *Райков Б. Е.* Очерки гелиоцентрического мировоззрения в России.— М.; Л., 1937.— С. 8.

[217] *Ничик В. М.* Изучение системы Коперника в Киево-Могилянской академии // Филос. науки.— 1974.— № 1.— С. 115.

[218] *Соболевский А. И.* Переводная литература Московской Руси XIV—XVIII веков.— С. 411—413.

[219] Там же.— С. 413—418.

[220] Там же.— С. 413.

«обвод круговий» — коло, «дробница» — хвилина тощо) [221].

Щодо астрології, то вона тоді особливо інтенсивно поширювалася на Україні. Певною мірою цей факт також вказує на ренесансну тенденцію в розвитку духовної культури України в цей період. Справа в тому, що однією з найхарактерніших прикмет духовної атмосфери Відродження було повсюдне зацікавлення астрологією. Викликано це було тим, що ренесансна культура орієнтувалася на абсолютизацію людського індивіда з його чисто особистими переживаннями. Тут і приходила на допомогу астрологія, яка завжди претендувала на віщування й осмислення найпотаємніших перипетій людського життя [222]. Хоч і в магічно-містичній формі, вона все ж ставила долю людини в залежність від природних явищ більше, ніж від божого промислу. Цим пояснюється парадоксальний, на перший погляд, факт, що такі видатні мислителі та природодослідники Відродження й Нового часу, як Джіроламо Кардано, Марсіліо Фічіно, Джордано Бруно, Тіхо Браге, Френсіс Бекон, Йоган Кеплер та інші, розглядали астрологію як справжню науку.

Посилення інтересу до астрології в епоху Відродження слід, на наш погляд, пояснювати ще й тим фактом, що вона була органічно пов'язана з неоплатонізмом — провідною філософською течією того часу. Як відомо, центральною ідеєю філософії неоплатонізму є ідея божественності всього сущого. Принцип обожнення природи переносився і на небесні світила. А звідси — та віра у всемогутність планет і зірок, яка утверджувала і зміцнювала авторитет астрології.

В уже згаданих «Арістотелевих Вратах» питання астрології, хоч і не становили головного змісту, все ж були досить помітними. Тут рекомендується поруч з дотриманням правил особистої гігієни та «ангельственності» душі не братися за жодну справу, «нижели подлуг теченія звіздного». Це, твердить автор, пізнав уже сам Платон, а тому не треба вірити тим, хто говорить: «иже мудрость звізну невозможно уміти» [223].

Серед літератури, де розглядаються функціонування планет, їх вплив на характер і поведінку людей, важливе місце посідають так звані «Лунники». Їх поява та розповсюдження на Україні також датуються другою половиною XV ст. Згадуваний «Васько, писар пана Миколая Радивиловича» в 1483 р. включив два таких «Лунники» до свого «Приточника» [224]. Зміст «Лунника» — це характеристика прикмет усіх днів астрономічного місяця, де принагідно вказується, що можна робити, а чого слід цуратися в той чи інший день. Цікаво, що офіційна церква переслідувала «Лунники» і вносила їх в індекси заборонених книг [225].

У другій половині XV ст. підвищений інтерес до астрономії проявляли на Україні не тільки писарі, а й їхні ясновельможні повелителі. Коли в 1471 р. київський князь Михайло Олелькович виїздив на певний час до Новгорода, з ним був його приватний астролог Захарія Скара, з іменем якого, як уже відзначалося, пов'язують переклад і розповсюдження на Україні «Шестикрила». До речі, Скара був не єдиним астрологом в Києві. Документи свідчать, що тоді у цьому місті існував цілий гурток вчених-астрологів. Йосиф Волоколамський, ідейний опонент новгородських єретиків-раціоналістів («жидовілих»), звинувачуючи Скару в «совращении» багатьох новгородців у єресі (уже після його переїзду з Києва до Новгорода у свиті князя Михайла Олельковича), писав про нього: «сей бяше диаволов сосуд и изучен всякому злодейскому изобрете-

[221] *Ольшки Л.* История научной литературы на новых языках. Образование и наука в эпоху Ренессанса в Италии.— М.; Л., 1934.— Т. 2.— С. 160—161.

[222] *Лосев А. Ф.* Эстетика Возрождения.— М., 1978.— С. 331.

[223] *Сперанский М.* Аристотелевы Врата, или Тайная Тайных // Памятники древней письменности и искусства.— Спб., 1908.— Т. 171.— С. 122.

[224] *Петров Н. И.* Описание рукописных собраний, находящихся в городе Киеве, вып. 2, № 493 (1664), арк. 163—170 зв.— С. 218—221; арк. 257 зв.— 260.— С. 221.

[225] *Перетц В. Н.* Материалы к истории апокрифа и легенды. К истории Лунника.— Изв. Отд. рус. яз. и сл. АН.— Спб., 1901.— Т. 6.— Кн. 3.— С. 55.

нию, чародейству же и чернокнижию, звездозаконию же и со астрологи живый во граде, нарицаемом Киев» [226].

Розглядаючи питання про загострення інтересу до астрономічно-астрологічної проблематики на Україні, слід згадати і видатного українського вченого того часу Юрія Дрогобича (бл. 1450—1494 рр.). Його науковий доробок в галузі астрономії є вершиною в розвитку цих наук українськими вченими другої половини XV ст.

Сказане дає підставу для таких висновків. Друга половина XV — початок XVI ст. в історії України позначені значними соціально-політичними зрушеннями. Зростання ролі міст в економічному житті країни, посилення соціальних рухів і класової боротьби у місті і на селі, загострення політичної боротьби з виразним народно-визвольним підтекстом, розширення економічних та культурних зв'язків із західноєвропейським світом — все це спричиняло до певних змін і в сфері суспільної надбудови, зокрема в духовній культурі.

В даний період духовна культура України дедалі більше звільняється від середньовічних церковних пут. Візантійський конфесійний універсалізм, який протягом століть тяжів над південносхідним регіоном слов'янщини, починає поступатися тут перед паростками нової світської культури. Це виразилося передусім у широкому залученні народнорозмовної мови до процесу творення духовних цінностей, у відродженні літературних традицій Київської Русі, у творчому використанні культурних надбань Західної Європи та арабо-єврейської культурної спадщини.

У другій половині XV ст. на Україні помітно зростає інтерес до реального світу й людини. Природа з об'єкту замилування поступово стає об'єктом наукового вивчення. Астрономія, геометрія, логіка, математика — ось науки, популярність яких в цей період особливо помітна. Людська особистість дедалі більше вивільняється з пут суворого середньовічного аскетизму, вона прагне жити земним повнокровним життям. Її духовні запити вже не задовольняються читанням релігійно-богословських трактатів, вона потребує книг, які б допомагали вдосконалювати та гармонійно розвивати і тіло. Книги з питань особистої гігієни, медицини, етики, астрології інтенсивно розповсюджувалися тоді на Україні.

Слід, однак, підкреслити, що через ряд несприятливих соціально-політичних умов другої половини XV ст. (низький рівень розвитку продуктивних сил, відсутність національної державності і політичної єдності) зазначені вище прогресивні зрушення у сфері духовного життя не змогли у всій повноті розвинутись до рівня цілісного стану національної ренесансної культури. Тому мова тут може йти лише про елементи Відродження, окремі ренесансно-гуманістичні явища і тенденції в розвитку культури на Україні того часу.

Процес секуляризації та омирщення української культури, започаткований в цю епоху, тривав і в кінці XVI — першій половині XVII ст. досяг нового, якісно вищого рівня свого розвитку.

[226] *Булгаков Н. А.* Препод. Иосиф Волоколамский.— Спб., 1865.— С. 55.

РОЗДІЛ 4 Ідеологія передбуржуазних рухів, формування гуманістичних і реформаційних ідей (XVI—початок XVII ст.)

Протягом XVI — першої половини XVII ст. значна частина українських земель перебувала у складі іноземних держав, передусім Польщі і Литви. На початку XVII ст. чужим і місцевим магнатам належало близько 80 % усіх селянських і міщанських дворів [1]. Одночасно посилюється феодально-кріпосницький гніт. У східній Галичині, наприклад, у кінці XV ст., селяни відбували два дні панщини (104 дні на рік), у середині XVI ст. панщина сягала чотирьох днів на тиждень (208 днів на рік), тобто збільшилася удвічі. В першій половині XVII ст. вона продовжувала зростати [2]. Посиленню феодального визиску особливо сприяла аграрна реформа 1557 р., яка закріпила селян за наділами, повністю позбавивши їх права на придбання землі. Юридично феодально-кріпосницьке право було затверджене Литовським статутом (1529 р.), постановою сейму Речі Посполитої (1573 р.) [3] і III Литовським статутом (1588 р.).

У XVI ст. відбувався процес відокремлення ремесла від сільського господарства у феодальних маєтках, а також у містах, де особливо зростала кількість ремісників, які виробляли не тільки предмети першої необхідності, а й предмети розкоші. В окремих містах (Києві, Львові, Луцьку) вже налічувалися десятки ремісничих професій. В цілому на Україні в першій половині XVII ст. жили ремісники 300 спеціальностей [4]. Намітилася певна спеціалізація районів найважливіших промислів. Ремесла й промисли займали важливе місце у феодальній економіці України. Їх розвиток сприяв поглибленню суспільного поділу праці, розширенню товарного обміну в умовах феодалізму. У містах було чимало крамниць. Один раз на тиждень відбувалися торги, на яких продавали сільські та ремісничі товари місцевого виробництва. Раз або двічі на рік відбувалися великі ярмарки у Луцьку, Києві, Львові, а також в інших містах, на які приїздили купці з усієї України, Росії, Білорусії та з багатьох країн Центральної і Західної Європи.

Товарний обмін сприяв розширенню і зміцненню економічних зв'язків між українськими землями, а значить, дальшому розвиткові продуктивних сил і товарного виробництва, що, в свою чергу, вело до пожвавлення зовнішньої торгівлі з сусідніми російськими, білоруськими, литовськими, польськими, угорськими, молдавськими землями. Українські купці торгували з Ганзейським союзом, країнами Західної Європи, Середземномор'я, Кавказу, Сходу та з Кримом. Однак розвиток торгівлі, збільшуючи попит феодалів на нові товари та їх потребу в грошах, призводив до посилення феодального гноблення.

З розвитком ремесла і торгівлі зросла роль міста у житті України. У 40-х роках XVII ст. налічувалося вже близько тисячі міст [5]. Найбільші з них Київ, Львів, Володимир та інші домоглися від польського уряду права на самоврядування (так зване магдебурзьке право), надання якого увільняло міста від численних феодальних повинностей, замість яких стягалися грошові і натуральні збори. Але великі феодали часто порушували ці привілеї міст. До того ж багато міст (понад 80 %) були приватною власністю великих панів і цілком підлягали їхній владі.

[1] Історія Української РСР.— К., 1979.— Т. 1.— Кн. 2.— С. 153.
[2] Там же.— С. 53.
[3] Там же.— С. 170.
[4] Там же.

[5] Там же.— С. 168.

Іноземні і місцеві феодали (князі, бояри, магнати, шляхта, старшина) і визискувана маса селян — виробників матеріальних благ — становили основні класи-стани на Україні. Населення великих міст поділялося на міську верхівку (багаті купці, лихварі, власники ремісничих майстерень, цехова верхівка, заможні ремісники тощо) і міські низи — простолюд (підмайстри, учні, слуги, наймити, партачі), які належали до безправного, експлуатованого люду. Крім того, в містах проживало чимало шляхти, козаків. У деяких містах (Каневі, Черкасах, Переяславі, Чигирині та ін.) козакам належало понад ⅔ дворів.

Після Люблінської унії 1569 р. між Польщею і Литвою майже всі українські землі опинилися під польсько-шляхетським пануванням. Закарпатська Україна належала Угорщині, Буковина — Молдові. Чернігівщина перебувала у складі Росії. Унія відкрила польським світським і духовним феодалам шлях на Україну. Вони захоплювали тут величезні земельні володіння, поневолювали селян, міщан і козаків. Польські і українські магнати жорстоко гнобили народні маси. В першій половині XVII ст. магнатові Конецпольському, наприклад, належало 740 сіл, 170 міст та містечок, магнатові Острозькому — 2760 сіл і 80 міст. Лише на Полтавщині український магнат Вишневецький володів близько 40 тис. селянських і міщанських дворів [6]. Український народ зазнавав потрійного гніту — соціального, національного і релігійного.

Польські пани захоплювали українські землі і перетворювали їх на провінції польсько-шляхетської держави. Вони викорінювали українську культуру, мову, звичаї, православне сповідання. Насадження унії і католицизму, насильна полонізація використовувались польськими магнатами і шляхтою для посилення соціального гноблення. Саме тому на Брестському соборі 1596 р. всупереч протесту більшості українського і білоруського народів було проголошено унію православної і католицької церков. Це був лише перший крок на шляху до знищення православної церкви на Україні і в Білорусії, покатоличення східнослов'янських народів. Католикам надавалися особливі пільги в торгівлі і ремеслі, а українським ремісникам було заборонено вступати навіть до деяких цехів. Про утиски, яких зазнавало українське населення, свідчить той факт, що в старовинному українському місті Львові його корінним мешканцям дозволялося жити лише на одній вулиці — Руській. Тяжкого лиха завдавали українським землям також постійні набіги татарських і турецьких людоловів.

Однак трудящі маси не мирилися з таким становищем і піднімалися на боротьбу проти польсько-шляхетських та інших загарбників. Збройні виступи селян проти панів посилились у 50-х роках XVI ст. Великий антифеодальний рух, що розгорнувся в Угорщині 1514 р. під проводом Георгія Дожі, поширився на Закарпаття. З другої половини XVI ст. на Буковині з'являються загони опришків. Безправ'я і гноблення міської бідноти призводили до повстань у містах, наприклад у Черкасах і Каневі (1536 р.), у Брацлаві та Вінниці (1541 р.). Багато селян і міщан, шукаючи рятунку, втікали на менш заселені східні простори України, в межі Російської держави та на Запорізьку Січ, яка стала визначним центром визвольної боротьби українського народу. Запорізькі козаки вели багатовікову боротьбу з польською шляхтою, кримськими татарами і турецькими завойовниками.

Посилення соціального гніту викликало, у свою чергу, загострення антифеодальної боротьби. Класова боротьба тісно переплталася з рухом, спрямованим проти іноземних поневолювачів. 1591—1593 рр. на Київщині, Поділлі і Волині прокотилася хвиля збройних селянських повстань під керівництвом Криштофа Косинського, 1594—1596 рр. спалахнуло велике повстання, очолене Северином Наливайком. У 30-х роках XVII ст. відбулися селянсько-козацькі повстання під проводом Тараса Трясила (Федоровича) та Івана Сулими. Нечувана жорстокість і знущання польської і української шляхти викликали серед українського народу загальне обурення і змушували братися за зброю. По-

[6] *Дядиченко В. М., Лось Ф. Є., Спицький В. Є.* Історія Української РСР.— К., 1965.— С. 43—44.

встання вибухають одне за одним і переростають у довготривалу визвольну й антифеодальну війну українського народу.

Соціально-економічний прогрес на Україні, що розпочався наприкінці XV ст., зумовив подальший розвиток культури та прогресивні зрушення в ідеології, сприяв розвиткові філософської думки, зокрема поширенню ідей гуманізму. В числі найвизначніших українських гуманістів були Юрій Дрогобич, Станіслав Оріховський, Павло Русин із Кросна, Шимон Шимонович.

Довгий час на Україні не було ні вищих навчальних закладів, ні гуманістичних науково-культурних осередків, тому українські мислителі після закінчення західноєвропейських університетів певний час працювали на терені Польщі. Однак українські гуманісти були свідомі свого походження і прагнули приносити користь власному народові, полегшити його національне і соціальне буття. Провідне місце в їхніх концепціях посідає етична, суспільно-політична, культурно-просвітницька та соціологічна проблематика. З позицій теорії «природного права» та «суспільного договору» вони розглядали питання держави, релігії, власності, людського суспільства.

У середині XVI ст. внаслідок посилення феодального гніту (після Люблінської унії 1569 р.) та наступу католицької контрреформації (особливо єзуїтів) загострюється не тільки збройна, а й ідеологічна боротьба. Наприкінці XVI ст. у відповідь на посилення експлуатації і покріпачення селян, а також на експансію польських феодалів і католицької церкви вибухали селянсько-козацькі та міські повстання. Прогресивним етапом у розвитку духовної культури українського народу у цей період було заснування Острозького науково-культурного осередку. Він складався з колегії, друкарні і науково-літературного гуртка і вбачав своє завдання у підготовці діячів вітчизняної культури та полемістів, озброєних відповідними ідейно-теоретичними засобами для боротьби проти католицької експансії на східнослов'янських землях.

Значну роль у становленні і розвитку гуманістичних і реформаційних ідей на Україні у цей період відіграли братські школи, передусім Львівська, Київська, Луцька, які стали осередками боротьби проти колонізаторської політики польської шляхти і католицького духівництва, за національну незалежність. Ідеологія і суспільно-політична діяльність братств і братських шкіл мала антицерковну, антиклерикальну спрямованість. Це зближувало братський рух з ідеологією західноєвропейської Реформації. Творам братчиків притаманні ідеї деїзму, пантеїзму, неоплатонізму. Культурно-філософські традиції, започатковані діячами Острозького осередку і братських шкіл, продовжили представники вченого гуртка друкарні Києво-Печерської лаври.

Загострення боротьби у сфері ідеології спричинило до розвитку полемічної літератури, представники якої виступали проти панівних класів, передусім католицької церкви, яка була виразницею польсько-шляхетської експансії на Україні. Серед визначних українських полемістів цього часу яскравою і колоритною постаттю був Іван Вишенський. У своїх полум'яних творах він виступав проти соціального і національного гноблення, невтомно боровся проти католицизму та унії.

Діяльність згаданих вище культурно-освітніх осередків, а також окремих осіб на Україні створювала передумови для заснування вищого навчального закладу. Таким закладом стала Києво-Могилянська академія (колегія, школи). Вона була не тільки науково-освітнім центром, а й ідеологічним осередком народно-визвольної боротьби на Україні.

1. Ранній гуманізм

Гуманізм епохи Відродження — це результат того перевороту в культурі і світогляді, який відображав початок становлення капіталістичних відносин. На відміну від середньовічного релігійного світогляду, в основі якого був бог, гуманісти висувають ідею антропоцентризму. Замість релігійно-аскетичної ідеї про гріховність тіла і земного життя проголошувалося право людини на задоволення земних потреб, насолоду, утверджувалася ідея свободи особи, справедливого суспільного ладу.

Для гуманізму епохи Відродження характерні два етапи розвитку. Ранній, так званий етико-філологічний, чи громадянський, гуманізм виник в Італії (кінець XIV — середина XV ст.) і обумовлений вивченням та викладанням риторики, граматики, поезії, історії і моральної філософії на основі класичної греко-латинської освіти. В останній третині XV ст. гуманістичні інтереси переміщуються в теологію, натурфілософію, природознавство.

На Україні в кінці XV — протягом XVI ст. соціально-економічні умови сприяли поширенню і розвитку ідеї раннього гуманізму. В цей період, незважаючи на несприятливі зовнішньополітичні умови, економічний розвиток України йшов по висхідній. З появою передумов нового, капіталістичного способу виробництва, буржуазних відносин посилюється інтерес до рідної культури, історії, мови, пробуджується національна свідомість народу, з'являється потреба у розвитку освіти й науки. З середини XV ст. збільшується кількість шкіл і підвищується їх освітній рівень [7]. Однак оскільки ні вищих, ні середніх навчальних закладів на Україні тоді не було, то багато українських юнаків після закінчення місцевих початкових шкіл продовжували освіту у польських і західноєвропейських університетах. За даними радянських і зарубіжних дослідників, це явище було масовим. Так, протягом 1510—1560 рр. тільки у Краківському університеті навчалося 352 студенти з 51 міста України, а всього в XV — XVI ст. тут одержали освіту, за неповними даними, 800 українців [8], що становило значний процент від загальної кількості студентів цього навчального закладу. Для «руських» студентів (українців, білорусів) у закордонних навчальних закладах існували навіть гуртожитки, а в Празі при Карловому університеті для них було створено окремий колегіум.

Більшість студентів по закінченні навчання поверталася на батьківщину, хоч дехто залишався у Польщі і працював у Краківському університеті. Так, протягом 20 років (1511—1530) у Краківському університеті працювали 13 вихідців із «руського» воєводства [9]. За соціальним складом серед студентів з України переважала шляхта, але наукові ступені одержували в більшості випадків міщани.

Крім Краківського університету, який був у цей період найбільшим осередком польського гуманізму і визначним науково-культурним центром усього слов'янського світу, українці навчалися у багатьох інших містах Європи, зокрема у Болоньї, Падуї, Римі, Празі, Парижі, Гейдельберзі, Лейдені, Лейпцігу, Віттенберзі, Грейфсвальді, Ростоку, Базелі. Юнаки з України одержували не тільки вищу освіту, а й переймалися передовими ідеями, передусім гуманістичними. Вони переносили ці ідеї на рідний ґрунт, де вже створювалися передумови для їх розвитку.

Зачинателями гуманістичної культури на Україні у XV — XVI ст. були Юрій Дрогобич, Павло Русин із Кросна, Лукаш з Нового Міста, Станіслав Оріховський, Шимон Шимонович та інші вчені, поети, громадські діячі. Майже всі вони після одержання вищої освіти у західноєвропейських навчальних закладах працювали на землях, де переважало українське населення, зокрема у так званому руському воєводстві. Кожен із них більшою чи меншою мірою усвідомлював належність до своєї нації і дбав про рідну культуру, незалежно від місця своєї гуманістичної діяльності.

Юрій Дрогобич (Юрій Котермак, Георгій із Русі, Юрій зі Львова) (близько 1450—1494) народився у Дрогобичі, навчався у Краківському та Болоньському університетах — найбільших на той час гуманістичних центрах Європи. Він одержав ступінь доктора філософії та медицини у Болоньському університеті, де протягом 1478—1482 рр. викладав математику й астрономію. У 1481—1482 рр. молодий учений посідав у Болоньї посаду ректора

---

[7] *Хижняк З. І.* Києво-Могилянська академія.— К., 1981.— С. 22.

[8] *Kaniewska I.* Młodzież Universytetu Krakowskiego w latach 1510—1560 // Studia z dziejów młodzieży uniwersytetu Krakowskiego w dobie Renesansu.— Kraków, 1964.— Tab. XIX A—B.

[9] Ibid.— S. 30.

університету медиків та вільних мистецтв. Повернувшись до Кракова, він викладав медицину й астрономію в Ягеллонському університеті (1487—1494).

Юрій Дрогобич написав працю «Прогностична оцінка поточного 1483 року», яка була опублікована того ж року у Римі. Це була перша друкована книга українського автора. В ній вміщені окремі наукові знання з філософії, астрономії, географії, зокрема вперше дані географічні координати таких міст нашої країни, як Москва, Львів, Дрогобич, Вільно, Феодосія (Кафа). Відомі також його праці «Трактат про сонячне затемнення 20 липня 1478 року», «Трактат з шести розділів про затемнення» (1490). Праці Дрогобича знали в багатьох країнах Європи, зокрема в Італії, Франції, Німеччині, Угорщині. Їх переписував для себе, наприклад, відомий німецький учений-гуманіст Гартман Шедель. Певне місце відвів їм у своїй науковій роботі німецький історик метеорології Густав Гельман.

Ю. Дрогобич одним із перших сприяв поширенню гуманістичних ідей у себе на батьківщині. Він підтримував видавничу діяльність піонера східнослов'янського кириличного друкарства Швайпольта Фіоля, який протягом 1483—1491 рр. видав у Кракові чотири книги.

Вчителями Юрія Дрогобича були — у Кракові відомий астроном Мартин Регіс (Марцин Круль з Жиравиці), в Італії такі видатні гуманісти, як філософ і вчений Джованні Гарцоні та астроном і медик Болоньського університету Дмироламо Манфреді. Ю. Дрогобич підтримував дружні зв'язки з багатьма відомими на той час у Європі вченими і культурними діячами — німецьким астрономом Йоганом Мюллером (Регіомонтаном), італійськими гуманістами Франческо Філельфо та Філіппом Буонакорсі (Каллімахом). Певний час він жив при дворі відомого мецената італійських гуманістів герцога д'Есте. Учнями Ю. Дрогобича були німецький поет-гуманіст Конрад Цельтіс та великий польський астроном Міколай Коперник [10].

Павло Русин із Кросна (помер 1517 р.) навчався у Краківському (від 1491 р.) та Грейфсвальдському (Німеччина) університетах. В останньому (від 1499 р.) він працював на посаді бакалавра вільних мистецтв, а 1506 р. переїхав до Краківського університету, де викладав римську літературу. Деякий час Павло Русин учителював в Угорщині. Писав вірші латинською мовою.

Павло Русин із Кросна — один з перших поетів гуманістичної епохи на Україні та один із зачинателів польської гуманістичної поезії. Виховувався в колі гуманістів Ф. Буонакорсі, К. Цельтіса, Л. Корвіна та англійського гуманіста Леонарда Кокса — професора Краківського університету. Згодом він сам очолив поетичний гурток краківських гуманістів, з якого вийшло кілька видатних поетів, зокрема відомий польський поет Ян Дантішек і польсько-литовський поет Ян Вислицький (Ян з Вислиці) [11]. Високоерудований знавець не тільки античних, а й італійських новолатинських поетів, Павло Русин, на думку польських істориків літератури, становить епоху в історії польсько-латинської поезії.

Павло Русин займався також видавничою діяльністю. 1512 р. він вперше видав вірші відомого хорватсько-угорського латиномовного поета Яна Паннонія.

Лукаш з Нового Міста (помер близько 1542 р.) народився поблизу м. Самбора, в містечку Нове Місто. 1513 (1515) р. вступив до Краківського університету, по закінченні якого залишався в його стінах викладачем, бакалавром (від 1517 р.), доцентом філософії (з 1521 р.), а пізніше магістром вільних мистецтв.

1522 р. Лукаш видав укладений ним для студентів Краківського університету підручник з епістолографії з присвятою своєму землякові — ректорові Краківського університету Станіславу Белу. Згодом він залишив викладацьку роботу і виїхав з Кракова. Займаючи різні громадські посади у Новому Місті поблизу Перемишля, він підтримував тісні контакти з краківським академічним колом [12].

[10] *Ісаєвич Я. Д.* Юрій Дрогобич.— К., 1972.— С. 51, 81, 101, 109.

[11] *Barycz H.* Historia Uniwersytetu Jagellońskiego w epoce humanizmu.— Kraków, 1935.— S. 27.

[12] Polski słownik biograficzny.— Wrocław etc., 1973.— T. 18/4, z. 79.— S. 535—536.

Станіслав Оріховський-Роксолан (1513—1566) народився в с. Оріховці Перемишлянської округи «руського» воєводства. Початкову освіту він здобув у Перемишлі, навчався у Краківському (від 1526 р.), Віденському (з 1527 р.), Віттенберзькому (1529 р.), Падуанському (1532 р.), Болоньському (1540 р.) університетах, вдосконалював свої знання у Венеції, Римі, Лейпцігу. 1543 р. після 17-річного перебування за кордоном повернувся до Перемишля, де брав активну участь в гуманістичному русі.

Найвизначніші його твори: «Про турецьку загрозу» (Turcica) — дві промови, видані у Кракові 1543 і 1544 рр. У них піднімається актуальне на той час питання — згуртування європейських народів проти турецької експансії. Саме тому твір «Про турецьку загрозу» користувався великою популярністю в Європі протягом тривалого часу. Про це свідчить той факт, що згаданий твір перевидавався у багатьох західноєвропейських містах: Базель (1551), Франкфурт (1584), Рим (1594, 1663) та ін.; з інших заслуговують на увагу такі твори: «Про целібат» (Epistula de coelibatu. Cracoviae, 1547), «Відступництво Риму» (Repudium Romae), «Напучення польському королеві Сигізмунду Августу» (De institutione regis...) у двох редакціях (1543, 1548), «Хроніки» (Annales), які охоплюють п'ять років історії Польщі, «Промова на похоронах Сигізмунда I» (Oratio habita in funere Sigismundi.., Venetiis, 1548). Цікавими є й дрібніші його твори — листи, діалоги, памфлети та промови на різні теми. Свій багатогранний талант оратора, публіциста, філософа, історика Оріховський виявив у багатьох сферах духовної культури у найрізноманітніших жанрах. У філософії його найбільше цікавили питання з етики і політики.

Оріховський був визначною постаттю в культурі доби Відродження. У Західній Європі його називали «українським (рутенським) Демосфеном» та «сучасним Цицероном». Ось як писав про нього його сучасник, відомий польський історик М. Кромер: «Не думай, мій Оріховський, що твоє ім'я невідоме за кордоном. В Італії, Іспанії, Франції й Німеччині мені довелося чувати схвальні відгуки про твої твори, які становлять гордість і захист вітчизни. Я не зустрічав там вченого, який би не читав їх і не підносив би до небес твоєї дотепності, красномовства та вченості. І я був гордий твоєю славою, оскільки вбачаю в тобі свого співвітчизника й друга, і тому промінці твоєї слави падають і на мене» [13].

Вчителями Оріховського були Олександр Брасікан (відомий австрійський гуманіст, професор Віденського університету, автор наукових праць і лавронський поет), Р. Амадей (професор риторики й оратор в університетах Болоньї, Падуї, Риму), Л. Боккадиферро (філософ, професор Болоньського університету), відомий німецький гуманіст Меланхтон та реформатор Мартін Лютер, який на час навчання поселив здібного юнака у власному будинку. Неабиякий вплив мали на Оріховського твори Еразма Роттердамського [14].

Серед найвизначних гуманістів і науково-культурних діячів Західної Європи Оріховський мав добрих друзів. У Німеччині його друзями були Лукас Кранах-старший, Ульріх фон Гуттен та визначний художник Альберт Дюрер. В Римі, Падуї та інших італійських містах він заприятелював з філософом Антоні Пассера, ректором і філологом Лазарем Бонаміко, філософом Гаспаром Контаріні, а також такими визначними державними та церковними діячами, як кардинал Франціско Коммендоні, Олександр Фарнезе, Гіньуччі та ін.

Про те, чим займався Оріховський в Італії по закінченні навчання в університеті, довідуємося з його листа до Коммендоні, що був включений як зразковий до антології під назвою «Листи славетних мужів» (Epistolae clarorum virorum, 1556), яку надрукував у Венеції відомий видавець Павло Мануцій. Пізніше антологія неодно-

[13] Цит. за: *Наливайко Д. С.* Станіслав Оріховський як український латиномовний письменник Відродження // Українська література XVI—XVIII ст. та інші слов'янські літератури.— К., 1984.— С. 170.

[14] *Smolenski T.* Wczesna młodość St. Orzechowskiego (1513—1532) // Przegląd historyczny.— 1906.— T. 2, z. 3.— S. 355; *Lichtensztul J.* Poglądy filozoficzno-prawne St. Orzechowskiego.— Warszawa, 1930.— S. 630.

разово перевидавалася у Парижі (1556), Венеції (1568), Кельні (1569, 1586). У листі Оріховський згадує про свою участь у філософському диспуті між Контаріні і якимось софістом з приводу трактату Арістотеля «Про душу». Його виступ і твердження, що перша матерія має форму, сподобалися італійському філософові, і той щиро заприятелював з юнаком [15].

З деякими діячами Оріховський продовжував активно спілкуватися навіть після повернення на батьківщину. Це були італійський вчений-гуманіст П. Рамузіо, який написав вступ до виданої 1548 р. у Венеції «Промови на похоронах Сигізмунда I» Оріховського, в якій звертав увагу читачів на великий талант і ерудицію автора. Збереглися лист Рамузіо до Оріховського і лист-відповідь останнього. Італійський гуманіст надсилав власні вірші на апробацію до свого українського друга як до найвищого авторитету, про що недвозначно говорить він у своєму листі [16].

Шимон Шимонович (Симон Симонід) (1558—1629) народився у Львові. Вчився у Краківському університеті (від 1575 р.), відомий як філолог і талановитий латиномовний поет другої половини XVI ст., був удостоєний звання «королівського поета». У польській літературі Шимонович започаткував новий жанр — русинські пісні («селянки»), писав також фрашки, епітафії, драми.

Шимон Шимонович проводив велику організаторсько-педагогічну діяльність, зокрема, брав активну участь у заснуванні Замойської академії, доборі професорських кадрів, фундуванні друкарні тощо. Мав велику популярність у гуманістичних колах суспільства. Відомі, наприклад, вірші польського поета Бартоша Папроцького, в яких він пише, що столиця Галицької Русі щасливіша від Афін, бо Діогенові у Львові не треба було брати ліхтаря, щоб побачити справжню людину — Шимона Шимоновича [17].

Високої думки про поета-гуманіста Шимона Шимоновича були видатні зарубіжні філософи і вчені Юст Ліпсій, Георгій Дуза, професор Лейденського університету Йосип Скалігер. Останній писав, що Шимонович перевершив у своїх латинських віршах античних поетів [18].

Колегами Шимоновича у Польщі були визначні діячі Адам Бурський, Фабіан і Шимон Бірковські, Станіслав Веніч, з якими він займався видавничою діяльністю. Серед його учнів — найвидатніші — Ян Урсин, Томаш Дрезнер, Ян Собєський, Томаш Замойський [19].

У розглядуваний період на Україні жили і працювали багато інших видатних українсько-польських гуманістів, таких, як Бенедикт Гербст, Мартин Регіс (Марцин Круль із Жиравиці), Еразм Сікст, Григорій із Самбора, Мартін Йоан із Перемишля, Ян із Львова, Григорій із Санока, С. Кльоновіч, а також один із зачинателів ренесансно-гуманістичного руху, відомий італійський гуманіст Ф. Буонакорсі-Каллімах. Список можна продовжити. Проте це аж ніяк не заперечує того факту, що гуманісти України (як й інших країн Європи) становили лише «невелику групу високоосвічених людей серед суспільства, що жило ще середньовічними ідеалами» [20]. Однак вони значною мірою вплинули на розвиток культури й освіти народу та поширення гуманістичних ідей на Україні.

Ранні гуманісти були переважно виразниками інтересів третього стану — бюргерства, яке перебувало в опозиції до аристократії, але виступало лише проти тих крайнощів феодального ладу, що зачіпали їхні інтереси. Цей стан був зацікавлений у розвитку освіти, техніки, прогресивних методів господарювання, вдосконаленні державно-правових і моральних норм.

Гуманістична «словесність» ранніх гуманістів сприяла виробленню нового світогляду, просякнутого критицизмом, світськістю й елементарним розумінням історичної дистанції щодо античності, яка була для гуманістів взірцем наслідування. Середньовіччя, щоправда, також було обізнане з античністю, але лише з обмеженим числом авторів, твори яких, препаровані схоластами, служили для підкріплення християнських догм. Гуманісти включили до кола своїх інтересів набагато більше оригінальних, не спотворених середньовічними інтерпретаторами античних творів найрізноманітнішої тематики, і використовували їх у боротьбі зі схоластикою і догматизмом.

Не становили винятку у творчому використанні античної спадщини і згадані вітчизняні гуманісти. В їх творах трапляються імена майже всіх відомих філософів античного світу. Перше місце посідають Платон і Арістотель. Найчастіше аналізуються такі твори Арістотеля, як «Про душу», «Етика», «Економіка». З творів Платона найбільш популярним виявився діалог «Про державу». Крім того, значна увага надавалася творам античних істориків та визначних державних діячів і полководців, які служили для гуманістів зразком наслідування. Праці вітчизняних гуманістів свідчать про грунтовну обізнаність їх авторів з античною літературою та поезією.

Оріховському як оратору найбільше імпонували твори Демосфена, Ціцерона, Гомера, Таціта, а також мало відомого серед гуманістів XVI ст. давньогрецького комедіографа Арістофана [21]. Цікавився він також мистецтвом Фідія, Поліклета, Апеллеса. Павлові Русину з Кросна були більше до вподоби Вергілій, Овідій, Горацій, Персій, твори яких він коментував студентам Краківського університету [22]. Юрій з Дрогобича охоче цитує Сенеку, посилається на твори Клавдія Птолемея.

Гуманісти широко використовували у своїх творах античні міфологічні образи й персонажі, які служили для них символами, що втілювали ті чи інші якості — позитивні чи негативні — сучасного для них життя. Особливо багато їх у Оріховського та Павла Русина з Кросна: Юпітер, Аполлон, Вакх, Геракл, Беллерофонт, Одіссей, Меркурій, Сцілла, Харібда та ін. До того ж ці персонажі використовувалися у творах вітчизняних гуманістів значно частіше, ніж персонажі християнської міфології.

Для читання творів античних авторів в оригіналі потрібні були знання давньогрецької та латинської мов, а для читання і власного тлумачення первісних текстів Біблії — ще й знання давньоєврейської мови. Тому ідеалом гуманістів епохи Відродження була людина трьомовна (homo trium linguarum). Такого ідеалу серед українських гуманістів досягнув Ст. Оріховський. Що ж до латинської мови, то нею чудово володіли усі українські гуманісти. Причому їхня латина не була важкою і незграбною латиною середньовіччя: гуманісти користувалися класичною латинською мовою Ціцерона й Цезаря. Вони добре знали і давньогрецьку мову.

Грунтовне вивчення давніх мов та античної спадщини не було для гуманістів самоціллю. Вони збирали й популяризували цю спадщину, видаючи й коментуючи античні тексти. Найбільшим популяризатором серед українських гуманістів цього часу був Павло Русин із Кросна, який залишив після себе цінну й дбайливо зібрану бібліотеку античних авторів, а також видав трагедії Сенеки (Відень, 1513) і вибрані твори Овідія.

Та погляди українських гуманістів були звернені не тільки в минуле. Вони жили сучасними суспільно-політичними ідеями, були в гущі боротьби соціальних верств; розглядали у своїх творах актуальні питання, які хвилювали тодішнє суспільство; жваво реагували на проблеми внутрішньої і зовнішньої політики польського уряду та католицької церкви. Ст. Оріховський — найяскравіша постать в українському гуманізмі і один із найвизначніших політичних письменників XVI ст. у Європі — особливо активно висловлював свої погляди у таких різних за формою творах, як діалоги, промови, памфлети, листи, пане-

---

[15] *Orzechowski St.* Wybór pism.— Wrocław, 1972.— S. 630.

[16] Ibid.— S. 90—91.

[17] *Голенищев-Кутузов И. Н.* Славянские литературы : Статьи и исследования.— М., 1973.— С. 178—179.

[18] *Bielowski A.* Szymon Szymonowicz // Pamiętnik Akademii Umiejętności w Krakowie.— Kraków, 1875.— T. 2.— S. 138, 179, 195.

[19] *Czerniatowicz J.* Rola drukarstwa greckiego // Z dziejow polskiej kultury umysłowej w XVI i XVII wieku.— Wrocław, 1976.— S. 196.

[20] *Голенищев-Кутузов И. Н.* Итальянское Возрождение и славянские литературы.—М., 1958.— С. 11.

[21] *Наливайко Д. С.* Станіслав Оріховський як український латиномовний письменник Відродження // Українська література XVI—XVIII ст. та інші слов'янські літератури.— С. 169.

[22] *Barycz H.* Historia Universytetu Jagellońskiego w epoce humanismu.— S. 25.

гірики. Вже сама жанрова розмаїтість його творів свідчила про належність її автора до славетної когорти гуманістів епохи Відродження, про його участь у боротьбі з середньовічним авторитаризмом і догматизмом. Ні античність, ні тим більше середньовіччя такого багатства жанрових форм не мали.

Крім Ст. Оріховського, панегірики писали Павло Русин із Кросна та Ш. Шимонович. Ці твори, як правило, присвячувалися визначним сучасникам як нагорода за видатні заслуги перед суспільством. Так, відомий панегірик Ст. Оріховського польському полководцеві Яну Тарновському за захист «руських» земель від нападу татар, а також панегірик Ш. Шимоновича, присвячений засновникові Замойської академії — Янові Замойському. Складати різноманітні за тематикою листи, в тому числі й панегіричні, вчив студентів Краківського університету Лукаш з Нового Міста, про що засвідчує виданий ним підручник з епістолографії (Краків, 1522).

Гуманісти виявляли велике зацікавлення до світської історії народів Європи як античної, так і новітніх часів. Серед визначних тогочасних істориків, які вплинули на європейську історіографію, почесне місце належить Ст. Оріховському, якого відомий італійський гуманіст Рамузій прирівнював до Ксенофонта. Історик, на думку Оріховського, не повинен «нічого вигадувати, а писати правду; не керуватися ні приязню, ні ненавистю» [23].

Особливий інтерес мислитель виявляв до історії своєї вітчизни. Він прагнув довести давність культурно-історичних традицій свого народу, нагадував ворогам про його славне минуле. Так, Оріховський доводить, що слов'яни походять від давніх греків і що вже сама назва свідчить про їхню славу. Що ж до окремих племен — чехів, поляків і русинів, то вони, на його думку, під проводом своїх вождів розійшли у ті краї, де тепер живуть. Легенду цю переказують й інші історики, але правдоподібність її від цього не збільшується, а концепція виведення нових народів від великих, давно відомих, цілком у дусі ренесансно-гуманістичної традиції.

У своїх творах Оріховський пов'язує історичний поступ з розвитком освіти і науки. «Моя вітчизна,— пише він у листі до Рамузія,— сувора й неосвічена, завжди шанувала Марса, а Мінерву тільки віднедавна шанувати стала... Від греків одержала віру і завдяки їм позбулася неосвіченості й дикості, і тепер... тішиться в літературі латинській і грецькій» [24].

Католицьке середньовіччя визнавало три «священні» мови — латину, давньогрецьку та давньоєврейську, хоча практично послугувалося лише «вульгарною» латиною. Новітні мови європейських народів ігнорувалися. В епоху Відродження гуманісти користувалися латинською, проте не середньовічною, варварською, а мовою класиків римської літератури — Ціцерона, Цезаря. Разом з тим вони виявляють інтерес до національних європейських мов. Так, український гуманіст Ст. Оріховський чудово знав українську та польську мови, високо цінував старослов'янську. В його польськомовних творах міститься багато лексичних і фонетико-морфологічних запозичень з української та старослов'янської мов. Про друкування книг українською мовою в Замойській академії дбав Ш. Шимонович [25].

Гуманізм епохи Відродження — це напрямок світської думки, що охопив філософію, філологію, літературу, мистецтво. Популяризацію античних пам'яток гуманісти використали для розвитку світської культури й освіти, для боротьби з духовною диктатурою католицької церкви. І як наслідок цієї боротьби була секуляризація інтелектуальної діяльності — найважливіше досягнення гуманізму доби Відродження.

Певний внесок у розвиток цієї епохи зробили гуманісти України, в першу чергу Оріховський, який у своїх ранніх творах вимагав невтручання церкви до світських справ. На його думку, навіть особи капланського стану, які підпорядковані у духовних справах церковному суду, у світських справах повинні відповідати перед королем «як земляни», що підпадають під юрисдикцію цивільного суду [26].

Як справжні гуманісти, Оріховський і Шимонович виявляли толерантність до інших релігійних віросповідань. Перший, щоправда, був непослідовний: у молоді роки він був готовий перейти до табору реформаторів, або православних, а в кінці життя покаявся і лаяв протестантів, зокрема свого опікуна у Віттенбергу — Лютера. Що ж до прихильності до православ'я, як віросповідання своєї матері, то позитивного ставлення він не змінив до кінця свого життя.

Людина високої гуманістичної освіти, Оріховський виявляв релігійну байдужість, не прагнув до церковної кар'єри і на домагання батька стати капланом відповідав, що не здатний до такого роду життя і воліє бути позбавленим спадщини, ніж займати посаду, якої не бажає. Однак є й інші свідчення його релігійної байдужості: власне зізнання у листі до Коммендоні про те, що церковні посади для нього нічого не варті, багатолітнє спілкування з особами різних віросповідань, зокрема з італійським протестантом Ф. Станкаром та прогресивним польським публіцистом і громадським діячем антиклерикального спрямування А. Моджевським-Фричем.

Поняття бога Оріховський виводив з античної науки, вважаючи, подібно до Меланхтона й Еразма Роттердамського, що ідеальне царство можна створити, лише поєднавши вчення Христа з античною наукою. Це одна з найцікавіших і найоригінальніших концепцій Оріховського [27].

З гуманістичних позицій Оріховський піддавав гострій критиці католицьку церкву, клір, не обминаючи папи римського, якого називав тираном, хижим вовком, лютим ненависником освіти, науки й мистецтва.

Невдовзі Оріховський пише памфлет «Відступництво Риму» (Repudium Romae), який вважається кращим антипапським твором часів Відродження в Європі і чи не найпершим полемічним твором в українській літературі. Оріховський у відповідь на звинувачення його у єретизмі, звертаючись до короля, називає церковників зрадниками країни, папськими агентами, а ченців — паразитами й грабіжниками, зажерливою сараною, яка об'їдає багаті ниви. Каплана, говорить Оріховський вустами «євангеліка», люди ненавидять за те, що він інших людей судить, а сам мирському суду підлягати не хоче. Оріховський нараховує три вади духівництва, які, на його думку, вимагають реформи церкви: аморальна поведінка, надмірне збагачення капланів, втручання церкви у світські справи [28].

Великого значення гуманісти надавали ідеї свободи особи, справедливого суспільного ладу, відштовхуючись у своїх побудовах від теорій природного права і суспільно-договірного походження держави. Особливо цікавило це питання Ст. Оріховського, який вивчав наявну в Польському королівстві форму правління і відносини між соціальними верствами.

Розробляючи свою теорію держави, Оріховський досконало вивчив теоретичну спадщину античних мислителів Платона, Арістотеля, Ціцерона, а також Фоми Аквінського й Августина. Проте ідеї своїх попередників він використовує творчо, критично. Так, наприклад, на думку згаданих двох християнських авторів, держава є знаряддя для реалізації моральних і релігійних цілей індивіда. Оріховський всупереч їм твердить, що держава має свою власну мету. Основою виникнення держави, на його думку, є залежна від умов життя воля індивідів і природжений інстинкт до суспільного життя [29].

Оріховський вважає, що існують такі дві причини виникнення держави: «насамперед, вроджений наш недолік, який вимагає взаємної допомоги, а потім вроджена схильність одного до другого, яка нас

[23] *Orzechowski St.* Kronici Polskie: Od zgony Zygmunta 1-go — Warszawa, 1805.— S. 9.

[24] *Orzechowski St.* Wybór pism.— S. 93.

[25] *Jurkowski M.* Ukrainizmy w języku J. Słowackiego // Z dziejów stosunków literackich polsko-ukraińskich.— Warszawa etc., 1974.— S. 110; *Bielowski A.* Szymon Szymonowicz.— S. 126.

[26] *Jarra E.* Historia polskiej filozofii politycznej 966—1795.— London, 1966.— S. 100.

[27] *Orzechowski St.* Wybór pism.— S. 499, 633, 635.

[28] Ibid.— S. 354—355.

[29] *Lichtenstul J.* Poglądy filozoficzno-prawne St. Orzechowskiego.— S. 123, 129, 150.

немов би клеїть, сполучає і всіх немов одним вузлом в'яже» [30]. Держава має цілий ряд обов'язків щодо громадянина, власне, її метою є гарантія права і пожитку кожного індивіда. Але останній має ще більші обов'язки перед державою: його діяльність повинна спрямовуватися передусім на інтереси держави. Отже, у Оріховського наука про державу тісно поєднується з етикою.

Гуманісти епохи Відродження відмовилися від аскетичного світогляду середньовіччя і обгрунтували мораль законами суспільства, а не догмами. Законові, який становить гарантію розвитку та існування держави, повинні підкорятися, на думку Оріховського, усі, навіть королі. Закон, каже мислитель,— душа і розум вільного королівства і його правитель — мовчазний, сліпий і глухий, а король — лише мова, очі і вуха закону, і він завжди поступає так, як велить закон. Закон в Оріховського пов'язаний з державою і виступає: 1) як правові норми, що стоять на сторожі справедливості; 2) як неодмінний чинник державної організації; 3) як такий, що разом з етикою творить основи державної організації [31].

Посідаючи позиції ідеолога «шляхетської республіки», Оріховський, разом з тим, не проти короля, який би був «вустами королівства» і дбав про збереження добра усіх людей, а не тільки свого власного: «Король обирається для королівства, а не королівство для короля створене» [32]. Резиденція короля, як сторожа, повинна бути, на думку гуманіста, не в столиці, а на окраїнах держави, які зазнають нападів ворогів. Оріховський хоче бачити в особі польського короля «філософа на троні»: мудрого, справедливого, мужнього і ласкавого. З цією метою він пише трактат «Напучення польському королю», де зображує Сигізмунда Августа ідеальним королем, таким, про якого мріяв Платон, коли писав: «Щасливі ті держави, в яких або правлять філософи, або правителі філософствують» [33].

Особливо наголошував Оріховський на тому, щоб король прагнув до миру не тільки в країні, а й з сусідніми народами. Саме завдяки мирові, каже мислитель, у Польській державі тоді розквітали науки, мистецтво, література, добрі звичаї. Той, хто дбає про мир і береже його, на думку Оріховського,— справжня людина, мудрець і оборонець роду людського. Хто не любить миру, того слід вважати за дикуна, шаленця й жорстокого тирана. Мета миру — життя згідно з природою та її законами. Мир є також метою мудреця, який про те тільки й повинен дбати, щоб ніколи і ні в чому не відступати від природи та її законів.

Незважаючи на запопадливе відстоювання Оріховським в кінці життя пріоритету церкви над державою, зверхності папи і примаса над королем, в ряді його творів, написаних у молоді роки, чітко проступає ідея невтручання церкви у державні справи. Так, у «Хроніках» Оріховський неодноразово говорить про те, що єпископи не повинні втручатися у світські справи і чинити суд над мирянами. Церковників він називає внутрішніми ворогами, гіршими за турків і татар. Про це саме йдеться і в творі «Діалог», де у відповідь на твердження «папіста», що король має ім'я королівське і владу від примаса, Оріховський вустами «євангеліка» заперечує: «Король одержує королівство не від каплана, а від шляхти» [34].

На відміну від теоцентричного світогляду середньовіччя в епоху Відродження в основу філософських роздумів все частіше береться людина. Вона розглядається як частина природи та її вінець. Звідси виникла необхідність вивчення природи і її законів з метою поставити їх на службу людині. Яскравим свідченням цього можуть бути слова з вірша-послання Ю. Дрогобича до папи Сікста IV. Вірш служить передмовою до «Прогностика» на 1483 р. «Багато хто,— говорить учений,— пише

[30] Ibid.— S. 125.
[31] Ibid.— S. 94; *Orzechowski S.* Wybór pism.— S. 59, 105, 327.
[32] *Orichovii St.* De institutione regis.— Warszawa, 1900.— P. 10—11.
[33] *Orzechowski St.* Wybór pism.— S. 24, 29, 305—306.
[34] *Orzechowski St.* Kronici polskie.— S. 111—112; *Orzechowski St.* Wybór pism.— S. 316.

свої праці заради вигоди й слави, я ж свої пропоную, турбуючись про рід людський» [35].

Гуманісти приділяли багато уваги популяризації знань, науки, необхідних для вдосконалення розумових здібностей людини. Бо, писав Оріховський, як поле, хоч яке родюче, без належного обробітку залишиться безплідним, так і людина, навіть найталановитіша від природи, нічого не зробить видатного без відповідної освіти. Найпершою серед наук, на думку мислителя, потрібна людям філософія, «яка селян робить городянами, дикунів — сумирними, варварів — ученими, а самих людей — богами» [36].

Великого значення надавали гуманісти природничим наукам, які допомагають людині пізнавати навколишній світ — від найзагальніших питань будови світу до конкретних проблем медицини, географії, астрономії тощо, розв'язувати які вимагало повсякденне життя. Оріховський висловлює оригінальну деїстичну за своєю суттю думку про небеса, які у його світобудові є посередниками між богом і світом. Автор, таким чином, відмовляє богові у безпосередньому зв'язку зі створеним ним світом, надаючи йому лише законодавчу владу, в той час як виконавчу здійснює небо.

Юрій Дрогобич займався астрономією, медициною, географією і вніс свою частку у розвиток цих наук в епоху Відродження. Заслуговують на увагу його наукові відомості — перші визначення географічних координат кількох міст нашої країни, а також думки про залежність погоди від географічної широти місцевості та можливість передбачати погоду, виходячи зі спостережень за нею. З великою як на той час точністю визначив Юрій Дрогобич час двох майбутніх місячних затемнень і фаз місяця протягом року.

Всупереч агностицизму релігійно-схоластичного вчення, Юрій Дрогобич висловив цілком гуманістичну думку про пізнання світу: «Ми пізнаємо причини за наслідками, а наслідки за тими самими (причинами), так відкривається шлях до (пізнання) неба». І якщо широта його (неба), продовжує мислитель, «схована від очей, однак вона не схована від людського розуму» [37].

У XV ст. на Україні були відомі (принаймні в гуманістичних колах) астрономічні й геометричні праці українсько-польських учених Мартина Короля з Журавиці та гуманістичні погляди Григорія з Санока, який закликав до більш ефективної праці, до спеціальних наук, зокрема природничих, корисних для суспільства.

Оріховський виявляв інтерес до психології людини. Він, як уже згадувалось, був обізнаний з трактатом Арістотеля «Про душу» як в оригіналі, та і в інтерпретації арабського філософа Ібн-Рушда (Аверроеса) [38].

Значну увагу приділяли ранні гуманісти морально-правовим питанням. Першоосновою права, на думку Оріховського, повинна бути мораль. Без неї право взагалі не може існувати. Цінуючи такі вроджені якості, як розум і цноту, Оріховський, проте, вважав, що одних їх недостатньо без належного виховання та освіти. Свої думки він висловив у творі, присвяченому польському королеві. Звертаючись до короля, він писав: «Знай, що не всяка людина гідна влади, а тільки така, що від природи розумна і цнотлива. Та цього буде замало, якщо не навчити людину, що таке мудрість і що таке доброчесність» [39].

Заперечення релігійного аскетизму як протиприродного, проголошення права людини на всебічний розвиток, на задоволення земних потреб, дотримання законів природи — головне ядро гуманістичних ідей. На цій основі між гуманістами і теологами нерідко виникали гострі суперечки. Великого розголосу набрала, зокрема, полеміка Оріховського з церковниками і самим папою римським щодо правомірності целібату — догмата католицької церкви

[35] *Drohobycz J.* Iudicium pronosticon.— Venetiis, 1483.— P. 1.
[36] *Orichovii St.* De institutione regis.— P. 4; *Orzechowski St.* Wybór pism.— S. 8.
[37] *Drohobycz J.* Iudicium pronosticon.— P. 1.
[38] *Lichtenstul J.* Poglądy filozoficzno-prawne St. Orzechowskiego.— S. 39.
[39] *Orichovii St.* De institutione regis.— Warszawa, 1908.— P. 4.

про безшлюбність капланів. Заборона людині мати дітей, сім'ю, дружину, каже він, суперечить закону природи, який є вищим за людські постанови [40]. Боротьба Оріховського проти целібату має глибокі моральні засади: це боротьба з розбещеністю, розпустою духовенства, з «диким звичаєм» і «диявольським насланням».

Відправною точкою формування гуманізму епохи Відродження були утвердження гідності особи, її свободи та захист людяності суспільних відносин і справедливості. Серед гуманістів, які вивчали ці питання, помітне місце займає Оріховський, який розробляв вчення про справедливість, де розкриває свої погляди на добро і чноту. Справедливість, твердить він,— це чнота, яка, проте, виконує своє призначення не сама, а в поєднанні з істиною і вірою. Вона (справедливість) є душею держави і полягає в тому, щоб кожному було віддане те, що йому належить,— перш за все спокій і свободу. Таким чином, справедливість у нашого автора має явно виражений суспільний характер; вона може бути впроваджена богом у співпраці з розумною людиною. Без діяльної співучасті людей чнота і справедливість на світі неможливі [41]. Обов'язок підтримання справедливості в усіх державних починаннях мислитель покладає на правителя, тобто короля.

Не менш важливе місце в етиці Оріховського займає категорія гідності. Людина, вважає він, може бути гідною з власного погляду і з погляду інших людей. Обидва ці поняття пов'язані між собою: внутрішня чнота творить зовнішню гідність людини, яка, в свою чергу, є необхідною умовою поєднання груп гідних людей. Гідність має ще й інше розрізнення — гідним можна бути щодо окремих людей і щодо держави.

Говорячи про гідність людини, її шляхетність, чноту, Оріховський заперечував, проте, їхню вродженість. Критерієм піднесення одних станів над іншими, на його думку, мусить бути розум, особиста чнота, які самі повинні впадати в око сторонньому. Титули без особистих доброчинностей — порожні символи, знаки шляхетності, а не шляхетність [42]. Отже, мислитель виступає проти критеріїв оцінки гідності людини, характерних для феодального суспільства.

Разом з тим у творах Оріховського та Шимоновича є чимало думок, спрямованих проти соціальної несправедливості, пригнічення і жорстокості панівних класів суспільства щодо нижчих верств. Такі думки зустрічаємо, наприклад, у «Напученні польському королю», де Оріховський прямо каже королеві: «Відкрий вуха і прислухайся! Звідусіль ти почуєш плач і стогін нещасних своїх підданих, свобода яких задушена... так що не наважуються навіть поскаржитися на своє нещастя своєму королеві... Смерть і жах панує серед твоїх підданих» [43]. І далі Оріховський дорікає королеві, що той не заступається за «убогих», з яких витискуються жорстокі податки, хоч вони вже падають від утоми та різних служб, заведених панами. Якщо хочеш довідатися, який є пан, зауважує мислитель, подивися на його людей, який господар — подивися на його хату. А короля спізнаєш, поглянувши на його королівство [44].

Про жорстоке пригнічення українських селян писав у своїх віршах («селянках») Ш. Шимонович.

В окремих працях, написаних в останні роки життя, Оріховський, на жаль, в розумінні ідей справедливості, гідності, рівності став на шляхетські позиції. Це свідчить про непослідовність гуманістичних та етичних поглядів Оріховського при вирішенні важливих суспільно-політичних і етичних проблем, що було, проте, в дусі часу і не виходило за межі етико-гуманістичних принципів доби Відродження.

Важливе місце в етичних поглядах вітчизняних гуманістів займає така важлива етична категорія, як «патріотизм». В середні віки, в епоху феодальної роздробленості і панування релігійного світогляду, як відомо, існував конфесіональний патріотизм, патріотизм окремого міста. І лише в добу Відродження, в період формування капіталістичних відносин і зумовленого ними виникнення націй з'являється патріотизм народу, нації, держави. Саме такий патріотизм був притаманний українським гуманістам. При найменшій нагоді вони наголошували, що є українцями (русинами) і пишалися цим. Про це свідчать навіть подвійні прізвища: Павло Русин із Кроспа, Станіслав Оріховський-Роксолан. Особливо гостро виявлялася свідомість належності до Русі в останнього. Так, у листі до італійського кардинала Коммендоні Оріховський докладно, з любов'ю розповідає про свою вітчизну і народ, зауважуючи, що «Русь» відстала від інших європейських народів у «науці і філософії» лише тому, що їй доводиться тривалий час боронитися від нападів іноземних загарбників. Навіть звертаючись до польського короля, Оріховський вважає за потрібне наголосити: «Я українець (русин), пишаюся цим і про це говорю прямо!» [45]. Певною ознакою вияву патріотичного почуття Юрія Дрогобича можуть бути його твердження, що Львів і Дрогобич не польські міста і Польщі не належали, та перше визначення географічних координат цих міст.

Особливо гостро для України (як і для країн Південно-Східної Європи) стояло у XVI ст. питання відсічі турецькій навалі. І Ст. Оріховський не був байдужим. Як справжній патріот своєї вітчизни і гуманіст, він пише поспіль дві промови «турчики», в яких закликає польського короля стати на захист «руського» народу, а також поневолених турками південних слов'ян. З гнівом звертається Оріховський у «хроніках» до шляхти і магнатів, докоряючи їм, що вони дбають лише про визиск своїх підлеглих та гендлювання, а забули про обов'язок захищати кордони «руського» воєводства від турків і татар, які «мечем і вогнем все нищать» [46].

Прогресивні гуманістичні ідеї Оріховського вплинули на виникнення і розвиток полемічної літератури на Україні. На Оріховського посилаються Христофор Філалет у своєму творі «Апокрисис» та Захарія Копистенський в «Палинодії». Згадує Оріховського як земляка у риториці під назвою «Оратор Могилянський» Й. Кононович-Горбацький [47].

Діяльність українських гуманістів епохи Відродження не обмежувалася територією «руського» воєводства, а однаковою мірою поширювалася і на польські землі та на інші європейські країни. Тому з повним правом можна говорити, що Україна не тільки брала із загальноєвропейської скарбниці культурних надбань, а й поклала «свої цеглини до підвалин величної будови польського і європейського гуманізму епохи Відродження» [48].

2. Роль Острозького культурно-освітнього центру в становленні і розвитку реформаційних та гуманістичних ідей

Із діяльністю Острозького культурно-освітнього центру пов'язане становлення нового етапу у розвитку української духовної культури. Цей етап був закономірним наслідком і логічним продовженням попереднього, раннього гуманістичного періоду, досягнення якого набули принципово іншого осмислення в процесі формування нового, пов'язаного з розвитком реформаційних ідей типу світогляду. Ренесансний гуманізм, поширений на Україні в XV — XVI ст.,— це була в своїй основі інтелектуальна, елітарна, культуроцентриська течія, що мала значною мірою наднаціональний і позасповідний характер. У своїй творчості її представники спиралися на ідею відродження античної духовної культури і користувалися давніми мовами (передусім латинською), а в житті надійним орієнтиром для них були міжнародні зв'язки «республіки вчених», дотримання

[40] *Orzechowski St.* Kronici polskie.— S. 100.
[41] *Lichtenstul J.* Poglądy filozoficzno-prawne St. Orzechowskiego.— S. 70.
[42] Ibid.— S. 63, 65.
[43] *Orichovius S.* De institutione regis.— P. 16. *Orzechowski St.* Wybór pism.— S. 271; *Lichtenstul J.* Pogląd.— S. 134—135.
[44] *Orzechowski St.* Wybór pism.— S. 620; *Голенищев-Кутузов И. А.* Славянские литературы.— С. 144.
[45] *Orzechowski St.* Wybór pism.— S. 147.
[46] *Konopowicz-Horbacki J.* Orator Mohylaeanus // ЦНБ АН УРСР.— Рукоп.— Шифр ф. 30, № 109.— Арк. 159; *Копистенський З.* Палинодія.— р. 329, 606, 931, 997, 1073, 1162—1163; *Філалет Хр.* Апокрисис.
[47] *Голенищев-Кутузов И. Н.* Гуманизм у восточных славян.— М., 1963.— С. 6—7.

принципу релігійної терпимості. Загострення соціально-економічних, національних, віросповідних суперечностей і викликана ними конфесіональна полеміка на Україні, як перед тим і в Західній Європі, були причиною розкладу раннього гуманістичного руху, його переходу в іншу, вже не латинізовану, а конкретно-історичну і національно-специфічну форму, що обумовило його функціонування в системі нового світогляду як важливої, необхідної, але підпорядкованої реформаційній ідеології складової частини. На Україні ці процеси, що відбувалися в соціально-економічному і духовному житті суспільства, мали ряд особливостей.

У другій половині XVI ст. більша частина України була загарбана польсько-литовською Річчю Посполитою. Тяжке соціальне становище українського селянства і міського населення ускладнювалося дедалі сильнішими національними і релігійними утисками. Цьому особливо сприяли Люблінська політична унія (1569) та підступна діяльність єзуїтів, спрямована на ліквідацію поширеного в той час у Польщі і Литві протестантизму, а також підготовку Брестської церковної унії, метою якої було доповнення Люблінської унії закріпленням залежності України від Польщі шляхом підкорення православної церкви папі і поширення на неї організаційних форм католицької церкви. Активізація експансії католицизму, підтримка ідеї запровадження унії деякими представниками вищої православної ієрархії, посилення соціального і національного гноблення були причиною небувалого загострення класової боротьби і пробудження національної самосвідомості, що у 1591—1594 рр. привело до селянсько-козацьких повстань під проводом Криштофа Косинського та Северина Наливайка. За цих умов протест проти наступу католицизму був однією з основних форм боротьби з національно-релігійним гнобленням. «Польські пани,— говориться в «Тезах про 300-річчя возз'єднання України з Росією»,— за допомогою Ватікану заходами жорстокого примусу насаджували на Україні католицизм, запроваджували церковну унію, проводили політику насильного ополячування українців, глумилися з української мови і культури, намагаючись духовно поневолити український народ і розірвати його зв'язки з російським народом» [49].

Виникла потреба у формуванні ідеології визвольного руху, створенні цілісної ідейної доктрини зі своїм «духом» і «буквою», що могла б бути втіленням принципів цієї епохи, вказувала б конкретні ідейні і соціальні альтернативи, протиставила б себе і свої цілі певним традиціям і інститутам з їх соціальною практикою, тобто сучасному католицькому і протестантському вченням та церквам, а також могла б об'єднати і надихнути широкі народні маси на активні дії. Передова антифеодальна ідеологія, що народжувалася в суспільстві розвинутого феодалізму, ще не могла вийти за межі теологічного мислення. Ідея бога в масових і радикальних рухах тієї епохи перетворювалась у символ єдності в боротьбі, втілення волі народу і його права на звільнення [50]. В цей період віросповідних конфліктів і висунення на передній план релігійних проблем,— оскільки саме вони відображали найбільш глибокі соціальні, політичні і національні суперечності,— ренесансний гуманізм з його соціальним ідеалом, що передбачав суспільство високоосвічених і непідвладних зовнішньому управлінню індивідів, і невизначеною багатогранною істиною (всебічно розвинена людина) [51], а також з ідеєю миру і загальної згоди всіх віросповідань і байдужістю до масової боротьби не міг задовольнити потреб широкого народного руху, що виникав на Україні. Реформаційні вчення, поширені в той час на території Литви і України, з властивою їм чітко і однозначно сформульованою системою істин, їх антикатолицькою спрямованістю, а також внаслідок їх близькості до народних мас, оскільки вони відображали ідеологію людей третього стану, важлива роль у якій відводилась національному самоутвердженню, могли і певною мірою стали для діячів вітчизняної культури прикладом для наслідування. Разом з тим, відійшовши від раннього гуманістичного світогляду, вони не сприйняли Реформацію в її західноєвропейському варіанті. Своє завдання вони бачили у приведенні власної релігійної ідеології відповідно до вимог часу, відродженні, переосмисленні і розвитку власної духовної культури на основі її традицій і властивої їй системи цінностей, а також створенні школи вищого типу, яка змогла б стати просвітницьким та ідеологічним центром загальноукраїнського рівня, що готував би молодь для роботи як на ниві вітчизняної культури, так і на фронті активної боротьби з унією і католицизмом.

[49] Тези про 300-річчя возз'єднання України з Росією (1654—1954 рр.).— К., 1954.— С. 19—20.

[50] *Стам С. М.* Гуманизм и церковно-реформационная идеология // Культура эпохи Возрождения и Реформации.— Л., 1981.— С. 36.

[51] *Петров М. Т.* О критериях сопоставления Возрождения и Реформации // Там же.— С. 46.

Це завдання виявилось під силу діячам Острозького культурно-освітнього центру, що був заснований у 1576 р. князем Костянтином Костянтиновичем Острозьким на Волині в традиційному культурному осередку краю м. Острозі і проіснував до 1636 р. Ідейні позиції та життєві принципи представників Острозького культурно-освітнього центру відображали реформаційну за своєю суттю ідеологію. Вони вивчали і переосмислювали передусім духовну спадщину Київської Русі, надбання греко-візантійської книжності, твори Максима Грека, а також літературу, пов'язану з другим південнослов'янським впливом, використовували досвід створеного Андрієм Курбським літературно-перекладацького гуртка в Миляновичах, вміло застосовуючи для обгрунтування своїх концепцій певний комплекс гуманістичних, а також вироблених на Заході реформаційних ідей, які вони вводили, надаючи їм іншого загального спрямування, в контекст вітчизняної духовної культури.

Острозький культурно-освітній осередок складали колегія, що була першою спробою створення школи вищого, порівняно з усіма попередніми, типу у східних слов'ян, друкарня і науково-літературний гурток. Тісне і плідне співробітництво цих трьох складових центру, а саме викладачів колегії, книжників науково-літературного гуртка і видавництва, очолюваного Іваном Федоровим, зумовило великий авторитет, популярність, світоглядну значимість виданих в Острозі книг.

Найбільш активна ідеологічна діяльність центру розгортається в період підготовки Брестської церковної унії і на початку XVII ст. Тоді ж і з'явився цілий ряд талановитих творів, в яких відбивається єдина ідейна доктрина острозьких діячів, обгрунтовуються їх погляди з догматичних, філософських, політичних та етичних проблем. Антиуніатські заходи, започатковані в Острозі, охоплювали всю Україну, в тому числі й Закарпаття [52].

В наступний період (початок XVII ст.) книжково-наукова діяльність спрямовувалась на обстоювання сформованої в Острозі на початок 90-х років XVI ст. філософсько-філологічної концепції, на більш глибокі заняття літературою, створення поетичних творів і розробку їх нової метричної системи, а також розвиток афористичного типу філософського знання, про що свідчить збірник моральних сентенцій під назвою «Лекціи словенскіе Златоустого от бесѣдъ евангельскыхъ отъ перея Наливайка выбраніе», складений одним із визначних керівників друкарської справи в Дермані і Острозі, учасником і частково редактором кількох православних видань, упорядником наукових передмов і автором деяких віршів — Даміаном Наливайком, відомим також своєю активною участю у козацьких повстаннях під проводом свого брата Северина.

У другому десятилітті XVII ст. спостерігається значний спад в ідеологічній і науково-освітній діяльності Острозького центру, а 1636 р. він зовсім припиняє своє існування. Це сталося внаслідок здійснених проти нього акцій вихованої єзуїтами онуки князя Костянтина Острозького — Анни-Алоїзи Ходкевич, яка усвідомлювала реальну небезпеку для експансіоністських планів поляків на Україні і в Білорусії колегії, що підготувала чимало талановитих борців проти католицизму, загрозу, якою була для них пропагандистська діяльність інших культурно-освітніх осередків на Острожчині, а також наявність друкарні.

[52] *Мыцко И. З.* Острожский культурно-просветительный центр и его борьба против идеологической экспансии католицизма и уний на Украине (1576—1636) : Автореф. дис... канд. ист. наук.— Львов, 1983.— С. 17.

Більшість викладачів Острозької колегії та книжників науково-літературного гуртка і друкарні мали високу гуманістичну освіту, яку вони отримували як в провідних західноєвропейських університетах, так і навчаючись у домашніх учителів. Найбільш відомими серед них були Г. Смотрицький, К. Лукарис, Н. Парасхес, Й. Княгиницький, Клірик Острозький, В. Суразький, Х. Філалет, Д. Наливайко, І. Лягош, Кіприян, А. Римша.

Заслуговує на особливу увагу постать першого ректора Острозької школи Герасима Даниловича Смотрицького. За його безпосередньою й активною участю було здійснено підготовку до видання у 1581 р. Острозької Біблії. Його перу належать полемічна за своїм характером передмова до Біблії, а також твір під назвою «Ключ царства небесного» (1587), написаний у відповідь на книгу ректора Ярославської єзуїтської колегії Б. Гербеста «Докази віри Римської церкви. Історія грецького рабства: заради єдності».

Після Г. Смотрицького ректором Острозької школи був, імовірно, Кирил Лукарис, вихованець відомого александрійського патріарха Мелетія Пігаса. Людина блискучої освіти, здобутої нним у Венеції і Падуї, він, гадають, 1594—1596 рр. викладав в Острозі. Мелетій Смотрицький вважав себе його учнем [53]. Повернувшись на свою батьківщину, де він став спочатку александрійським, а згодом і константинопольським патріархом, К. Лукарис приділяв увагу розвиткові освіти на Україні, підтримуючи діяльність братств. Він виявляв значний інтерес до реформаційних вчень і підтримував дружні стосунки з протестантами [54]. Це дає підстави припустити, що його перебування в Острозі сприяло поширенню там реформаційних ідей.

Серед викладачів Острозької колегії виділявся Никифор Парасхес, діяльність якого як ученого розпочалася в Падуї, де він був «ректором наук еллинских і грецких» [55]. Згодом, після повернення до Константинополя, він був направлений патріархом до Острогу, де викладав протягом нетривалого часу.

У 80-х роках XVI ст. в Острозі навчався і працював відомий вітчизняний учений, один із організаторів боротьби з унією і католицизмом Йов Княгиницький. З Острогу він був посланий на Афон. Повернувшись, у 1603—1604 рр. працював у Дерманській друкарні. Відома його рецензія на твір К. Транквіліона-Ставровецького «Зерцало Богословіи».

До острозького гуртка вчених-книжників належав полеміст Клірик Острозький, який виступив під цим псевдонімом у своєму творі «Отписъ на листъ... отца Ипатіа...». Існує гіпотеза, згідно з якою під псевдонімом «Клірик Острозький» приховується острозький протопіп Гнат Наливайко, який до прибуття в Острог учителював у Буську та Львові [56]. Клірик — автор «Исторіи о листрикійскомъ, т. е. о разбойническом Ферарском или Флоренском синодѣ...». Він був одним із найбільш відомих і талановитих полемістів свого часу. Мелетій Смотрицький, до речі, цінив його нарівні зі Ст. Зизанієм та Х. Філалетом [57].

Визначним українським письменником-полемістом був також Василь Суразький (Василь Андрійович Малюшицький) [58], творчий розквіт якого припадає на 80—90-ті роки XVI ст. Він автор двох виданих в Острозі значних праць: «О єдиной истинной православной вѣрѣ» (1588), в якій теоретично обгрунтовані ідейні позиції острозьких діячів, а також «Псалтири съ Возслѣдованіем» (1598).

Серед діячів Острозького культурно-освітнього центру яскраво виділяється Христофор Філалет, автор «Апокрисису»,

[53] *Харлампович К.* Острожская православная школа : Историко-критический очерк. Оттиск из журнала «Киевская старина».— Киев, 1897.— С. 42—43.

[54] Там же.— С. 43.

[55] Там же.— С. 44.

[56] *Мыцко И. З.* Острожский культурно-просветительный центр и его борьба против идеологической экспансии католицизма и унии на Украине (1576—1636).— С. 19.

[57] *Харлампович К.* Острожская православная школа.— С. 47.

[58] *Мыцко И. З.* Острожский культурно-просветительный центр и его борьба против идеологической экспансии католицизма и унии на Украине (1576—1636).— С. 15.

в якому в руслі реформаційних ідей дає ідеологічне обгрунтування прав українського народу, викриває антинародну загарбницьку сутність католицизму й уніатства, обстоює уявлення про походження держави на засадах суспільного договору [59].

Учителем Острозької колегії був уже згаданий Даміан Наливайко. Крім названого збірника моральних сентенцій, йому належить виданий в острозькій друкарні у 1607 р. твір «Лѣкарство на оспалый умысл чоловѣчій», що являє собою переклад на церковнослов'янську й українську мови листа Йоана Златоуста до ченця Феодора.

Іоан Лятош (або Лятос) — доктор філософії і медицини Краківського університету. Займався також математикою. Перебуваючи в Острозі, підготував календар 1602 р., в якому підкреслив своє негативне ставлення до реформи літочислення, активно використовуваної католиками й уніатами в своїх ідеологічних цілях.

Відомим діячем острозької друкарні, а можливо, і викладачем училища був Кіприян, людина блискучої освіти, яку він отримав в таких визначних освітніх центрах Заходу та Сходу, як Венеція, Падуя, Афон. Прекрасний знавець грецької мови, він під час Брестського собору здійснював функцію перекладача.

До книжників Острозького центру належав Андрій Римша. Він займався перекладацькою діяльністю, писав вірші, автор виданої в Острозі «Хронології», невеликого віршованого твору, що містить виклад відповідно до кожного місяця деяких подій біблійної історії.

Членами Острозького вченого гуртка були Тимофій Аннич, Тимофій Михайлович — укладач покажчика до Нового завіту 1580 р., а також Григорій Голубников, який переписав у 1593 р. Номоканон.

Тісні контакти з Острозьким центром підтримував найбільш відомий український полеміст Іван Вишенський. Є відомості, що саме в Острозі в 1593—1596 рр. ним було написано «Извещение краткое о латинских прелестех». Як справедливо

[59] *Пашук А. І.* Філософсько-гуманістичні ідеї в антикатолицькому творі «Апокрисис» // Філос. думка.— 1979.— № 5.— С. 110—111.

зазначають деякі дослідники, особливості мови і стилю творів Івана Вишенського, Герасима Смотрицького та Клірика Острозького свідчать про їх орієнтацію переважно на широкі народні маси, Василя Малюшицького, або Суразького,— розраховані на представників освіченого кліру, а Мартина Броніського (Христофора Філалета) — на шляхту [60].

В Острозькому науковому гуртку широко використовували досвід діячів російської книжності, передусім Максима Грека, шанували і залучали до співробітництва таких обізнаних з греко-візантійською і східнослов'янською культурною спадщиною росіян, як Іван Федоров, Андрій Курбський, Федір Кассіянович.

Діячі центру підтримували тісні контакти з представниками балканської і східної культур.

Як уже зазначалося, викладачі Острозької колегії і книжники наукового гуртка були людьми грунтовної гуманістичної освіти. Разом з тим їхні ідейні й життєві позиції свідчили про відхід від гуманістичного світогляду. Надбання ренесансної культури були для них вельми цінними насамперед з боку їх можливого використання для створення власних ідеологічних конструкцій. Так, зі спадщини Відродження для них були близькими і зрозумілими традиції освіченості, звертання до першоджерел, інтерес до творів ранньої патристики, раціоналістичні методи критики текстів, навики історичного мислення, які відкривали шлях до усвідомлення дистанції між давніми і сучасними традиціями, до свідомого звертання до духовної культури минулих епох з метою підбору матеріалу для створення власних концепцій. Все це вони використовували для обгрунтування власних ідейних позицій, основний зміст яких полягав в обстоюванні необхідності розвитку вітчизняної духовної культури, виходячи з її традицій і притаманної їй системи цінностей, а також з переконаності у необхідності зміцнення і популяризації православного релі-

[60] *Мыцко И. З.* Острожский культурно-просветительный центр и его борьба против идеологической экспансии католицизма и унии на Украине (1576—1636).— С. 18.

гійного вчення з метою його перетворення у символ єдності у боротьбі народу за звільнення від іноземених загарбників. Нова ідейна доктрина, сформована у Острозі, свідчила про появу нового типу світогляду, за своєю суттю аналогічного реформаційному на Заході, який, однак, виник на власному грунті в рамках християнсько-православних принципів.

Однією з ознак виникнення цього нового типу світогляду є поява у людей тієї епохи загостреного почуття патріотизму. Це почуття спонукало діячів Острозького центру звернутися до культурної спадщини Київської Русі. Вони прагнули відтворити забуті або спотворені давні цінності, піднести їхнє значення. З цією метою вони заглиблюються у вивчення давньоруських рукописних творів, шукаючи в них відповіді на спірні релігійні питання [61], вводять в ужиток рукописну слов'янську граматику Йоана екзарха Болгарського, яку 1586 р., передають у Вільно і там видають [62], переписують, перекладають і редагують греко-візантійські твори та старослов'янські пам'ятки часів Кирила і Мефодія, складають збірники античних і середньовічних афоризмів, аналогічних тим, що були поширені в часи Київської Русі. Крім «Лекцій» Д. Наливайка, у 1599 р. у сусідній з Острогом Дермані був створений великий збірник сентенцій під назвою «Дерманська Бджола» [63].

Розвиток культури, ідеологічна боротьба з католицькою агресією сприяли заснуванню закладу, що готував би кваліфікованих проповідників і вчителів нижчих шкіл, які поширювали б серед широких верств населення ідеї, народжені в Острозькому центрі. Поставивши гуманістичну освіту на службу новій ідеології, Острозька колегія і друкарня стали тим осередком, з якого, за свідченням єзуїта А. Поссевіно, «далеко і широко поширювалась схизма» [64].

Училище, засноване в Острозі, було школою так званих вільних наук. Система семи вільних наук, якої дотримувалась європейська педагогіка протягом багатьох віків, складалася з trivium-a і quadrivium-a. У першому вивчали граматику, риторику і діалектику, у другому — арифметику, геометрію, музику й астрономію.

Найбільша увага приділялась trivium-у, особливо вивченню мов, оскільки перекладацька і літературна діяльність, необхідність ознайомлення і засвоєння духовної спадщини минулого, а також надбань сучасної західноєвропейської культури вимагали серйозної філологічної підготовки. В училищі вивчали слов'янську, грецьку і латинську мови. Виняткового значення в плані розвитку традицій вітчизняної духовної культури надавалося двом першим. Латинська мова була введена з урахуванням того особливого місця, яке вона посідала в системі гуманістичної освіти XVI ст. в усіх без винятку європейських країнах. Свідченням того, що Острозька колегія була тримовним навчальним закладом, у якому викладалися вільні науки, є написана 1600 р. Симоном Пенкальським поема «De bello Ostrogiano...», у якій автор із захопленням говорить про тримовний ліцей, процвітання острозької бібліотеки й друкарні, про муз, які поселилися в Острозі, про Аполлона, який залишив Делос і переселився сюди разом з музами, маючи намір увінчувати юнаків лаврами, що виросли на новому Геліконі [65].

Визначне місце в світоглядній системі острозьких книжників посідало обгрунтування необхідності збереження і розвитку старослов'янської мови. Завдяки їх зусиллям була сформована філософсько-філологічна концепція, ідейну основу якої становило усвідомлення ролі старослов'янської (церковнослов'янської) мови як запоруки «чистоти» віри, отже, самозбереження українського народу в його протистоянні окатоличуванню і полонізації як духовного першоджерела, що об'єднує всіх православних і в першу чергу східних слов'ян, як охоронця багатовікової загальнослов'янської культурної спадщини і, нарешті, як засобу комунікації в усьому православному ареалі. Саме ця філософсько-філологічна концепція, об'єднавши членів острозького гуртка в перший період його діяльності — до початку 90-х років XVI ст., стала однією з їх вихідних позицій [66].

Як свідчить аналіз острозьких видань, філософсько-філологічна концепція українських книжників створювалась значною мірою на грунті книжних традицій другого південнослов'янського впливу. Переосмислюючи ці традиції відповідно до конкретних цілей і завдань, оперучи тим східнослов'янським варіантом старослов'янської мови, який склався до XVI ст., острозькі видавці виділяли такі основні пункти південнослов'янської книжної реформи, як строге розмежування високої церковнолітературної мови і звичайної народної (простої) мови, створення певних правил правопису, грекофільську орієнтацію, а також прийняли цілий ряд стилістичних настанов, що диктувалися так званим стилем «плетіння словес» [67].

Вимога дотримуватися повної відповідності слова і його змісту спрямовувала острозьких книжників на грунтовне вивчення старослов'янської, а також народної мови, на відшукування найтонших відтінків значення слів, що допомагало при створенні літературних і богословських творів втілювати яскраві думки у відповідну форму, виражати їх найбільш влучними, переконливими словами. Ця єдність слова і мудрості, Логоса і Софії, про яку говорив ще Максим Грек [68], надавала їхнім творам змістовності, допомагала оволодівати серцями людей, збагачувала їх мислення і мову.

Розгорнута в Острозі діяльність по вивченню і піднесенню ролі старослов'янської мови була продовжена в училищі Львівського братства, вихованець якого Лаврентій Зизаній видав у Вільно 1596 р. слов'янську граматику. Син Герасима Смотрицького і учень Острозької колегії, Мелетій написав граматику старослов'янської мови і видав її в Єв'ю під Вільно у 1618 р. [69] Це був видатний твір свого часу, що мав виняткове значення для розвитку духовної культури східнослов'янських народів, оскільки для тієї епохи було властиве широке розуміння граматики як вчення про мову, яке передувало всім іншим наукам і створювало передумови для їх осягнення й розвитку. Певний внесок зробили діячі Острозького центру у розвиток вітчизняної поезії, саме тут вони продовжували традиції гуманістичної культури.

Як відомо, домінантою гуманістичного світогляду була ідея людини, чия цінність визначалася не знатним походженням або багатством, а її індивідуальною особистою доблестю, благородством, невичерпністю її фізичних і моральних сил, творчих можливостей. Піднесення ролі індивідуальних якостей людини, властиве раннього гуманістичному періоду розвитку духовної культури на Україні, знайшло своє продовження у творчості острозьких літераторів, важливою темою віршування яких стало уславлення окремих осіб та їх вчинків, зокрема тих магнатів і суспільних діячів, які прагнули об'єднатися з міським населенням та дрібною шляхтою з метою захисту національної культури й інтересів свого народу, обстоювання «збройною и оружною рукою» народного буття, його мови та вірувань [70].

Для діячів острозького наукового гуртка й училища було характерне гуманістичне уявлення про роль письменника у суспіль-

---

[61] *Копержинський К.* Український письменник XVI століття Василь Суразький.— К., 1926.— С. 47.

[62] *Харлампович К.* Острожская православная школа.— С. 16.

[63] *Копержинський К.* Лекціи словенскіе Златоустого от бесѣд евангельских от иерея Наливайка выбраніе // Сборник статей в честь акад. А. И. Соболевского. Статьи отдела русского языка и словесности АН СССР.— 1928.— Т. 101, № 3.— С. 383.

[64] *Быков Н. П.* Князья Острожские и Волынь : Введение в историческую записку «Пятидесятилетие Острожского Св. Кирилло-Мефодиевского Братства».— Пг., 1915.— С. 18.

[65] De bello Ostrogiano... libri quatuor a Simone Pecalidis Artium Baccalaureo conscripti. Cracoviae. I officina Andreae Petricovij.— Anno Domini, 1600.— P. 772.

[66] *Колосова В. П.* К вопросу о втором южнославянском влиянии на Украине и Белоруссии. Философско-филологическая концепция острожского кружка // Славянские культуры и мировой культурный процесс.— Минск, 1985.— С. 98.

[67] Там же.— С. 100.

[68] *Громов М. Н.* Максим Грек.— М., 1983.— С. 87.

[69] *Быков Н. П.* Князья Острожские и Волынь. Введение в историческую записку «Пятидесятилетие Острожского Св. Кирилло-Мефодиевского Братства».— С. 19—20.

[70] *Перетц В. Н.* Исследования и материалы по истории старинной украинской литературы XVI—XVIII веков.— М.; Л., 1962.— С. 147—148.

стві, про високу оцінку праці останнього. Адже лише завдяки їх праці нащадки можуть довідатися про своїх предків, лише поет або письменник здатні приректи людину на вічну славу або вічну ганьбу. Так, невідомий автор «Ляменту», поеми, написаної після відомої острозької трагедії 1636 р., що поклала край існуванню Острозького центру, прославляючи працю письменника, порівнює її з подвигом воїна, який «живот свой яко бы на шанц выставляет», щоб заслужити собі «несмертельную славу», а також прославити у віках розумних громадських діячів, які дбають про благо свого народу. Тому він і присвячує свою книжечку київському митрополитові Петру Могилі, виявляючи цим до нього свою повагу за його любов до науки, за те, що він кохається «в читанню книг потребных», згадує, що він «коштом не малым» поширює освіту в Києві [71]. Автор «Ляменту», який приховав своє ім'я під ініціалами *М. Н.*, був, за припущенням П. Житецького, одним із учителів училища або діячів острозького науково-літературного гуртка, бачив свій обов'язок у тому, щоб залишити у пам'яті нащадків славне минуле свого поневоленого польсько-католицькими загарбниками й ополяченими володарями міста, його науково-освітні традиції. «О ты, Острогу,— пише він,— місто справедливое, тыс было хлебом завжды приходневи, ты убогому маткою было студентови» [72]. Він висловлює гуманістичну думку про необхідність дотримуватися свободи совісті щодо релігійних питань. Однак тут він виходить не з властивої гуманістичному світоглядові релігійної байдужості, а з необхідності захистити і зберегти у будь-який спосіб за тяжких умов польського поневолення віру і культуру свого народу.

Складовою частиною ідейної доктрини острозьких діячів були висловлені ними у полемічних творах погляди стосовно догматичних, філософських, політичних та етичних проблем.

Внаслідок зазначених вище специфічних умов соціально-політичного і культурного розвитку нашої країни в кінці XVI — на початку XVII ст. богослов'я займало домінуюче становище порівняно з усіма іншими галузями знання, а філософія ще не набула особливої форми суспільної свідомості й окремого типу професійної діяльності. З цієї причини філософські ідеї, що лежали в основі того вчення, яке формувалося в Острозі, були розсіяні по богословсько-полемічних творах острозьких книжників. Однією з особливостей їх поглядів було уявлення про сутність і роль філософії в системі тогочасного знання. Вони ставилися з повагою до філософії як до всеохоплюючої мудрості, квінтесенції людського розуму. Відповідно до традицій, започаткованих у часи Київської Русі, під філософією острозькі діячі розуміли вміння мислити, розшифровувати і витлумачувати зміст священного писання, проникати у суть концепцій і настанов передусім східних отців церкви, вміння обстоювати свої переконання, обгрунтовувати і захищати православне вчення, освічувати з його допомогою свій народ, виховувати у нього почуття відданості своїй вірі, а разом з тим своїй культурі, традиціям, спільним для всіх східнослов'янських народів, і бажання у разі необхідності протистояти наступу іноземних загарбників. Основне завдання філософії острозькі діячі вбачали в обгрунтуванні і захисті прийнятої і висловленої у православному вченні істини.

Подібно до того як діячі Реформації в боротьбі з католицькою церквою намагалися зосередити свої зусилля на «відродженні» віросповідної частоти давнього «євангельського» християнства, відновленні істинного джерела віри [73], острозькі книжники також спрямовували свою діяльність на відновлення православних джерел своєї віри, вивчення, коментування і популяризацію авторитетних у Київській Русі, Болгарії та Візантії творів Псевдо-Діонісія Ареопагіта, Йоана Златоуста, Василія Великого, Григорія Назіанзіна та ін.

Розуміючи філософію як любов до мудрості і ототожнюючи останню з богом, вони певною мірою під впливом вчення Максима Грека [74] сприймали справжню філософію як любов до бога. Внаслідок цього проблема бога й пов'язане з нею обгрунтування догмата трійці у православному дусі і спростування католицького трактування догмата про сходження святого духа (filioque), прийняття якого було необхідною умовою унії східної церкви з західною, становили центральне питання у творчості полемістів.

Вчення про єдине триіпостасне божество виражало в монотеїстичній формі моністичну концепцію буття, розроблену представниками східної патристики. Поняття бога, яке наявне в острозьких полемічних творах, крім того, що воно було релігійним поняттям, включало також і філософське уявлення про субстанцію, оскільки бог наділявся атрибутами вічності й безконечності. Намагаючись показати неспроможність католицького вчення про два джерела походження святого духа, тобто від отця і сина, ідейну основу якого становило обгрунтування верховної влади папи над усім християнським світом, острозькі полемісти спирались на твори східної патристики, а також висловлювання Максима Грека з цього приводу. Разом з тим вони прагнули осягнути і викласти своє розуміння таємниці трійці, розкрити у доступній їм теологічній формі складну діалектику єдиного і множинного. «Три бо един бог, равни и совокуплени божеством, соединени раздѣлителне и раздѣлени соединителнѣ» [75],— говорить Василь Суразький. «Исходит убо дух святый от отца неисходне,— пояснює він далі,— якоже и сын родися от отца неотлучнѣ, присно в отци и во друг друзѣ пребывающе, несмѣсне и нераздѣлне, неизреченне и непостижиме» [76]. Посилаючись на Йоана Дамаскіна, Василь Суразький проводить аналогію між трійцею і сонцем. Подібно до того як промінь і світло сонця, що доходять до нас, неможливо від нього відокремити, так і син і дух святий неозривні з отцем і одне з одним [77]. Отцю, вважає полеміст, притаманна властивість випускати святий дух і народжувати сина. Антропоморфно осмислюючи бога — субстанцію, В. Суразький стверджує, що подібно до того, як джерелом походження людського слова, яке висловлюється устами, є розум, тобто воно не є непричетним духу, ним створюється, між тим як обидва — слово і дух — отримують своє буття від розуму з тією лише різницею, що одно є «ражателнѣ», а інше «исходителнѣ», так і отець є джерелом і коренем, від якого народився син — слово (логос), і дух, що супроводжує його і виявляє його дію [78]. І подібно до того як у людському тілі розум, слово і дух одне в одному неозривно містяться і одне в одне не перетворюються, стійко зберігаючи свою невід'ємну властивість, так і в єдиній божественній істоті злилися у вічній єдності «безначальный» отець і співвічні і породжені ним «собезначальный» син і «соприсносущный» дух [79]. Отже, в існуючому в острозьких полемічних творах понятті триєдиного бога-субстанції виражена філософськи осмислена в рамках тогочасного світогляду внутрішня сутність людини, а також зроблена спроба підійти до розуміння єдності її протилежних визначень.

У дусі розробленої Псевдо-Діонісієм Ареопагітом апофатичної теології й уявлень християнського неоплатонізму про абсолютну невизначеність бога В. Суразький шляхом послідовного заперечення всіх можливих приписуваних йому якостей обгрунтовує з одного боку трансцендентність, а з другого — іманентність стосовно до світу. Сприймаючи бога як всемогутнього творця усього видимого і невидимого, тілесного і безтілесного, неба і землі, стихій і всього, що становить універсум, острозькі книжники характеризують його як щось таке, що існує вічно, саме по собі нерухоме, невимовне і неосяжне, що вище від слова і розуму, істоти або бутності, тобто вище від будь-якої істоти або буття [80], нечуттєве і невидиме, що,

[71] *Житецький П.* Острозька трагедія : Вирізка з «Записок Наукового тов-ва ім. Т. Г. Шевченка».— Т. 51.— С. 4—5.
[72] Там же.— С. 4.
[73] *Петров М. Т.* О критериях сопоставления Возрождения и Реформации // Культура эпохи Возрождения и Реформации.— С. 42.
[74] *Громов М. Н.* Максим Грек.— М., 1983.— С. 91—92.
[75] *Суражский Василий.* О единой истинной православной вере.— Острог, 1588.— С. 55.
[76] Там же.— С. 57.
[77] Там же.
[78] Там же.— С. 62—63.
[79] Там же.
[80] Там же.— С. 61.

однак, все охоплює і наповнює собою [81]. Аналогічне визначення бога дає і Клірик Острозький: «Один бог отец Слова живого, премудрості і моци полный, кшталт (образ) вічной бытности доскональный, отец одного сына, і один господь, один от одного, бог от бога, подобие и кшталт божества, и слово скутечное (наслідок), премудрость вседержителная, всѣх створитель, и моцъ творителная всего створенья, сын правдивый правдивого отца, невидомый невидомого, несказителный несказителного, несмертелный несмертелного, всегда бытный всегда бытного... Один бог, который перед всѣми и над всѣми и в всехъ» [82]. Ця створена філософією патристики концепція субстанційної трансцендентності й іманентності божественного першопочатку, мета якої полягала, з одного боку, в тому, щоб максимально віддалити бога від світу і поставити його над ним, а з другого — надати йому можливість бути невидимо присутнім у світі для освячення всього плотського, зневаженого, матеріального [83], була тією основою, на якій пізніше у філософських курсах Києво-Могилянської академії виникли деїстичні і пантеїстичні елементи трактування проблеми співвідношення бога і природи.

Осмислюючи бога-субстанцію і застосовуючи для розкриття таємниці трійці порівняння її з сонцем або людиною, острозькі книжники, спираючись на вчення східних отців церкви, послідовно проводять думку про докорінну відмінність земного і небесного, видимого і невидимого світів, трансцендентного, абсолютного, вічного, неосяжного бога і земної смертної людини [84].

Зосередження уваги острозьких книжників на питаннях релігійної полеміки, що відбивала соціально-політичні і національні конфлікти, і заглиблення у філософські ідеї патристики викликали у них інтерес до вивчення проблеми бога, людини, для якої, на їх переконання, був створений богом світ, і проблеми людського суспільства. В уявленні діячів Острозького центру людина, її розум, душа і тіло самі по собі постійно перебувають у стані боротьби між добром і злом, протилежними прагненнями, пристрастями, несумісними між собою високими і низькими бажаннями [85].

Для того щоб знайти себе, свою душу, людина звертається до бога, відшукує його в собі, оскільки лише він вносить закон і порядок у земну основу її буття і допомагає їй виявити свою істинно людську сутність, вести гідний її спосіб життя. Тільки прагнучи до бога, до найвищої мудрості, роблячи добро, дотримуючись заповідей божих, обстоюючи свою віру і культуру, людина, вважають острозькі книжники, може виконати своє високе призначення.

Для острозьких діячів властиве захоплення людиною, яка є вінцем і метою усього творіння і яка, за словами В. Суразького, «мыслію іли умом своим облѣтываетъ в мале часѣ краи земные и проходит поднебесную» [86]. Однак трактування проблеми людини, притаманне творам острозьких діячів, свідчить про їх рішучий відхід від антропоцентричних уявлень представників раннього гуманістичного періоду на Україні і зближення з антропологією реформаційних вчень, яку вони переосмислювали з допомогою православних принципів. Так, у їхніх творах відсутнє властиве для гуманістів захоплення людиною як природною істотою, возвеличування її фізичних, моральних і творчих можливостей. На зміну цьому приходить

[81] *Острожский Клирик.* Исторіа о листрикійском, то есть о разбойническом, Ферарском або Флоренском синодѣ, в коротцѣ правдиве списаная // Памятники полемической литературы в Западной Руси.— Пг., 1903, кн. 3.— С. 452—453.
[82] Там же.— С. 456.
[83] *Бычков В. В.* Эстетика поздней античности.— М., 1981.— С. 103.
[84] *Суражский Василий.* О единой истинной православной вере.— С. 60, 65.
[85] *Острожский Клирик.* Отписъ на листъ, в бозѣ велебного отца Ипатіа, володимерского і берестейского епископа, до ясне освецоного княжати Костентина Острозского, воеводы Киевского — О залецанью и прехваляньо восточнои церкви з заходным костелом унѣн або згоды в року 1598 писаный // Памятники полемической литературы в Западной Руси, кн. 3.— С. 384—385.
[86] *Суражский Василий.* О единой истинной православной вере.— С. 66.

характерне для реформаційної ідеології визнання у певних межах цінності земного життя і практичної людської діяльності, спрямованої передусім на здійснення своїх ідеологічних цілей, корисності деякого світського знання.

Відповідно до прийнятого у творах східної патристики і давньоруської книжності поділу філософії на «внутрішню» (східнохристиянську) і «зовнішню» (світську), що ототожнювалася в першу чергу з язичницькою, античною мудрістю, в острозьких полемічних творах також існують поняття «внутрішньої» і «зовнішньої» філософії, «внутрішньої» і «зовнішньої» мудрості, «духовного» і «тілесного» розуму. Острозькі автори усвідомлювали користь світського знання. Про це свідчать їх досягнення в галузі мови і літератури, популяризація висловлювань античних філософів, письменників і поетів, переклад і видання діалектики Йоана Спангенберга, захоплення глибокими знаннями еллінської премудрості східними отцями церкви, передусім Псевдо-Діонісієм Ареопагітом. «Добро во истину и достолюбно словъ внѣшних, рекше, зверхних вѣданіе» [87],— говорить В. Суразький. Однак він тут же зазначає, висловлюючи тим самим прийняте ставлення до світського знання в Острозі, що воно потрібне «толко к звычаю штобы право глаголати и к наострению разума и выпалерованью его» [88]. Отже, на відміну від гуманістів острозькі книжники, як і реформатори, прагнули обмежити притаманну людській природі допитливість, звести світське знання до засобу обгрунтування власної релігійної ідеології, яка в той час на Україні була найважливішим засобом боротьби з католицькою експансією.

У зв'язку з цим на перший план в острозьких полемічних творах виступає «внутрішня» філософія, тобто висловлена у Біблії і популярних з часів Київської Русі творах східної патристики мудрість, пов'язане з нею духовне, а не «тілесне» (світське) мислення. Як і реформатори, проте в дусі східнопатристичних традицій, острозькі діячі обгрунтовують ідею всемогутності віри, з містичних позицій критикуючи раціоналістичну теологію схоластики. «Понеже божественыа догматы выше всякаго помысла суть и выше всякаго зрѣнна существенаго и бестелеснаго, вѣрою токмо зрима и познаваема» [89],— читаємо у відомому творі В. Суразького. Велика кількість знань, на думку острозьких книжників, не навчає добру, не робить людину корисною для свого народу. Вони переконані, що пізнання повинно спиратися на моральну основу. Проникнутися істиною залишеного предками православного вчення, жити згідно з нею, шанувати її і виховувати в її дусі своїх нащадків — ось, на їх думку, обов'язок справжнього християнина і патріота. Ця істина вчить понад усе цінити вищу премудрість, не намагатися проникнути «тілесним» розумом у недосяжні таємниці «одкровення», творити добро, бути покірним, зневажати пиху і гордість, відстоювати свої переконання, наполегливо захищати свою віру, народ, культуру, бути відданим ідеалам східнослов'янської спільності.

Ідея вірності вітчизняним культурно-віросповідним традиціям, необхідності дотримуватися встановлених предками основ духовного і суспільного життя, захищати надбання свого народу від усього привнесеного, іноземного, латинського, з яким ототожнювалася загроза польсько-католицького поневолення, червоною ниткою проходить крізь усі написані в Острозі полемічні твори. «Приимую глаголаное, а не подробну розпытую замолчаное. Разумѣю открытое, а не допытываючися скрытых. Сего бо ради и скрыто есть іако непостижимо суще» [90],— говорить В. Суразький. І далі він повчає свого читача: «Не претворяй... границ вѣчных, што положили отцы твои. Не без бѣды бо есть границы взрушивати» [91]. Несприймання острозькими книжниками властивих схоластиці раціоналістичних принципів витлумачення церковних істин пояснюється не тільки нерозвинутістю логічної традиції у вітчизняній духовній культурі мину-

[87] Там же.— С. 39.
[88] Там же.
[89] Там же.
[90] Там же.
[91] Там же.— С. 40.

лих епох, а й іншим містико-аскетичним підходом до їх усвідомлення. З проникненням схоластики вони пов'язували загрозу знищення власної віри, культури і народності. Ненависть до всього латинського, небажання зрозуміти значення раціональних методів, логіки для розвитку теоретичного мислення — своєрідний вияв захисту власних культурно-філософських традицій, відображення наступального характеру їх ідеології в умовах напруженої боротьби між Заходом і Сходом. Раціоналістичну теологію вони розцінювали як даремні спроби проникнути у священні таємниці. Різко негативне ставлення викликало у них застосування філософських ідей античності, передусім Платона й Арістотеля, для обгрунтування релігійних істин [92].

Ще більше обурення В. Суразького викликають спроби деяких західноєвропейських мислителів застосувати природознавство, зокрема математику, для пояснення виражених у релігійних поняттях найвищих таємниць буття [93]. Для спростування такого підходу до трактування складних богословсько-філософських проблем він цитує листи Максима Грека проти Миколи Німчина, під яким мався на увазі освічений медик, астролог і публіцист Микола Булєв, що користувався впливом при дворі Василя III [94]. Він намагався обгрунтувати в католицькому дусі і догмат трійці шляхом застосування наявного у М. Кузанського і Кеплера вираження цього релігійного таїнства через геометричний образ [95]. Для спростування такого природничонаукового трактування догмата трійці Максим Грек використовував вчення Псевдо-Діонісія, твори якого добре знав і цінував В. Суразький [96]. Ідея про неможливість за допомогою розуму пізнати божественну істину була провідною не тільки у представників східнопатристичної філософії, на яку в першу чергу спиралися острозькі книжники, а також в августинізмі і реформаційних вченнях.

В розумінні острозькими книжниками справжнього шляху пізнання вищої істини християнсько-православні уявлення синтезувалися з реформаційним підходом. Як і для реформаторів, для острозьких книжників у пізнанні божества і наближенні до нього неабияке значення мало внутрішнє почуття, що виникає під час уважного читання священного писання. Читати Біблію, на думку Герасима Смотрицького, треба зосереджено, і не стільки читати, скільки «испытовати». «Читаніе бо письменное умръщвляет, испытаніе же духовное оживляет» [97]. Читати, вважає він, треба не тілесно, тобто не обгрунтовуючи її істини з допомогою аргументів світських наук, а з розмірковуванням духовним, що означає глибоко емоційно сприймати св. письмо; він закликає бути не лише слухачами, а й творцями закону божого [98]. Емоційне проникнення у всеохоплюючу, на думку острозьких книжників, мудрість Біблії — запорука відкриття ясної й очевидної істини. З цієї причини, переконує своїх читачів Клірик Острозький, нема жодної потреби звертатися до силогізмів. «...Кгды намъ светит самое солнце тексту, про мени звезд гаснутъ... Кгды маємо самое жродло писма, о струменѣ не дбаємъ» [99],— пише він. На відміну від реформаторів, які твердили, що добросовісне читання Біблії забезпечує повне розуміння усіх її навіть найскладніших місць, острозькі діячі, як уже зазначалося, посилаючись на православні традиції, накладали суворе обмеження на спроби людини осягнути всі таємниці писання. «Могущая же вмѣстити вмѣщати. Невмѣстимая же, церкви с вѣрою предлагати» [100],— навчає своїх співвітчизників Г. Смотрицький. Виходячи з тих самих традицій православно-християнського вчення, вони зазначають, що справжньому пізнанню сприяє «страх господень». «Начало всей премудрости имей, выну въ срдци, иже есть страх господень и разум благ всем творящимъ, и в немъ же вся заповеди исполнити можеши» [101],— читаємо у передмові до острозької Біблії 1581 р. Це свідчить про те, що семантика середньовічних понять певною мірою відрізняється від сучасної і що в контексті світогляду тієї епохи під «страхом господнім» розуміли глибоке, вражаюче людську душу здивування перед безоднею світобудови, величчю божества, невблаганністю морального закону [102]. На думку острозьких книжників, найвищу трансцендентну невимовну сутність, «што есть паче ума и существа» [103], слід «целомудрьным молчаніем» шанувати, оскільки мовчання розглядалося ними як спосіб приєднання до істини, відволікання від усього мирського, метушливого, другорядного. Джерелом такого розуміння значення мовчання у духовному спілкуванні з богом були, напевно, не тільки твори східних отців церкви і Біблія, а й деяке знайомство з поширеним на Афоні ісихастським вченням про шлях людини до єднання з богом через очищення душі стражданням і зосередженості свідомості на самій собі.

Однак проповідь самозаглиблення і мовчазної зосередженості розуму на найвищих таємницях буття, що відображала гносеологічний аспект поглядів острозьких діячів, а також помітна їх орієнтація на відродження ранньохристиянських і поширених на Афоні аскетичних тенденцій, що в умовах тогочасної України була виразом протесту широких народних мас проти соціального гноблення, ідеалізацією їх злиденності і страждань, не становили їх ідейної доктрини. Усвідомлюючи необхідність боротьби з польсько-католицькою експансією за національне, соціально-політичне, релігійне, культурне самоутвердження свого народу, острозькі книжники, як і реформатори, висунули ідею про обов'язок кожного докладати максимум зусиль для здійснення свого покликання, яка розглядається деякими авторами як своєрідний аналог і переосмислення на реформаційній основі гуманістичної ідеї доблесті (virtus), що зобов'язує людину повною мірою розвинути і реалізувати свої здібності [104]. Так, бог, на думку Клірика Острозького, обдаровує кожну людину певним талантом, здібностями, і тому остання, відчуваючи себе постійним його боржником, повинна в міру своїх можливостей з повною віддачею послужити богові і своєму народу [105].

Всі таланти і здібності, твердять острозькі діячі, слід спрямувати передусім на захист своєї віри і народності від польсько-католицьких загарбників, обстоювати ідеали традиційної східнослов'янської спільності. З метою піднесення соціальної активності мас вони у своїх творах розкривають антинародну, загарбницьку суть проповідуваної католицькою церквою і польською феодальною верхівкою «згоди», тобто унії західної і східної християнської церков, пробуджують у народу почуття патріотизму, закликають стійко дотримуватися традицій своїх предків, сформованих ще за часів Київської Русі, і не сприймати ворожу польсько-католицьку пропаганду. Запропоновану католицькою церквою «згоду» Клірик Острозький образно порівнює з біблійним Вавілоном [106]. Він не заперечував переваг справжнього союзу і братерського єднання над розбратом і міжусобними чварами. Проте це єднання, застерігає автор, підступне, під покровом цієї згоди можна попасти у сіть диявольську: присолоджена зверху, вона всередині наповнена отрутою [107] — її укладання загрожує незалежності і самому існуванню українського народу. Клірик Острозький яскраво змальовує страхітливу картину знущань і на-

---

[92] Там же.— С. 38.
[93] Там же.— С. 67—68.
[94] *Громов М. Н.* Максим Грек.— С. 71.
[95] Там же.— С. 72.
[96] *Копержинський К.* Український письменник XVI століття Василь Суразький.— С. 69.
[97] Передмова до Біблії.— Острог, 1581.— С. 4.
[98] Там же.— С. 6.
[99] *Острожский Клирик.* Исторіа о листрикійском, то есть о разбойническом Ферарском або Флоренском синодѣ, в коротцѣ правдиве списапая.— С. 447.
[100] Передмова до Біблії.— С. 4.
[101] Там же.
[102] *Громов М. Н.* Максим Грек.— С. 157—158.
[103] *Суражский Василий.* О единой истинной православной вере.— С. 46.
[104] *Стам С. М.* Гуманизм и церковно-реформационная идеология // Культура эпохи Возрождения и Реформации.— Л., 1981.— С. 30.
[105] *Острожский Клирик.* Отписѣ на листъ, в бозъ велебного отца Ипатіа, володимерского и берестейского епископа, до ясне освеченого княжати Костентина Острозского, воеводы Киевского — о залецанью и прехваляньою восточной церкви з заходным костелом унѣи або згоды в року 1598 писаным.— С. 382—383.
[106] Там же.— С. 387—388.
[107] Там же.— С. 386—387.

сильств, що чинилися польськими панами на його батьківщині, наруги над святинями, вірою і культурою його народу [108].

Унія, переконує співвітчизників Клірик Острозький,— це пекельне прокляття для українського народу. Не можна, твердить він, погодитися на подібний союз, встановити мир і спокій на умовах, запропонованих іноземними поневолювачами. Неприпустимо терпіти на рідній землі тих, хто «чюжій неякійсь огонь въ кадилници оферъ сердец чистых и духов скрушоных старожитнои релеи» [109] людям приносить, примушує їх переступати через батьківські заповіти, покриває ганьбою чесні і святі справи предків, знищує їх славу і саму про них пам'ять [110]. Клірик Острозький якоюсь мірою інтуїтивно усвідомлює класову сутність загарбницької політики Польщі і Ватікану, викриває підступну змову монархов з «монархами, кролевъ съ кролми и зацными а велікыми духовными» [111] з метою поневолення українського народу. Водночас він ідеалізує засновника Острозького осередку князя Костянтина Острозького, воліє бачити у ньому вождя і захисника свого поневоленого народу, хоча князь, незважаючи на свій внесок у розвиток духовної культури на Україні, належав до правого крила антикатолицького табору і неодноразово, виходячи зі своїх класових і особистих інтересів, йшов на угоду з королівською владою й різними польсько-католицькими угрупованнями.

Нав'язану Польщею і Ватіканом унію Клірик Острозький називає насильницькою «згодою». У його творах обережно, але наполегливо звучить заклик до боротьби. Тільки там, стверджує він, можуть бути мир і спокій, де «згнилое оттинается, гдѣ злую згоду чинячее раздѣляется і таким способом небу и земли латвѣйшая речь есть съвокупітися. Понеже і лѣкаръ так тѣло на пришлый час заховает, кгды не улочоный члонок оттинает; и воеводы кгды едностайне згодную злую мысль в роспорошене приводитъ» [112]. Знищити нав'язану несправедливу унію, відстояти права і незалежність українського народу від зазіхань польсько-католицьких загарбників, відновити і розвинути власну духовну культуру на ідеалах східнослов'янської спільності — ось основні ідеї полемічних творів острозьких діячів.

Взяті воєдино, вони становили цілісне реформаційне за своєю суттю вчення, якщо розглядати Реформацію в широкому значенні цього слова щодо України як вираження кризи феодалізму, викликаної розвитком міст і незадоволенням міського населення, селянства і дрібної шляхти феодальними суспільними відносинами. Нова ідеологія виникла в умовах різкого загострення класових, національних і релігійних суперечностей в суспільстві розвинутого феодалізму. Це обумовило її теологічну форму, деяку категоричність, нетерпимість, наступальний характер, тенденційність, спрямовану на стимулювання соціальної активності мас. Острозькі книжники спирались на міцний фундамент традицій, на вироблені тривалою практикою усталені соціальні, політичні та ідеологічні основи буття свого народу. Їхня заслуга полягає у формуванні ідеології визвольного руху, у викритті реакційної суті унії і католицизму, загарбницьких планів польської феодальної верхівки щодо українського народу, у розгортанні діяльності по створенню ідеологічних передумов для возз'єднання України з Росією, у розвитку духовної культури українського народу на основі притаманної їй системи цінностей, у першій спробі створення школи вищого типу. Ідеї, вироблені в Острозькому культурно-освітньому осередку, були розвинуті у творах діячів братств і Києво-Могилянської академії.

3. Полемічна література та її суспільно-політичний і філософський зміст

Піднесення антифеодального народно-визвольного руху на Україні наприкінці XVI ст. активізувало політичне і духовне життя українського суспільства. Загострилась боротьба і в сфері ідеології. Саме в цей період на Україні відроджується і розвивається полемічна література, яка в кращих своїх зразках показувала

[108] Там же.— Т. 404—405.
[109] Там же.— С. 405—407.
[110] Там же.
[111] Там же.
[112] Там же.— С. 402.

справжню сутність польсько-католицької експансії, палко закликала народ до боротьби з нею, завдяки чому і зіграла прогресивну роль в ідеологічній боротьбі того часу.

Одним із основних напрямів ідеологічної боротьби на Україні наприкінці XVI — у першій половині XVII ст. була боротьба проти теорії і практики католицизму, яка пояснюється причинами як історичного, так і соціально-політичного плану. В цей період католицизм на Україні як віросповідання польських магнатів і шляхти, а також покатоличених українських феодалів став ідеологією панівних класів. Ф. Енгельс, говорячи про конфесійну ситуацію у феодальній Речі Посполитій, дав глибокий аналіз становища, яке склалося тоді на українських землях. Він писав: «Велика частина населення східних провінцій належала до православної віри, тоді як власне поляки були католиками. Значна частина цих православних у XVI столітті була змушена визнати верховенство папи, і вони почали називатись уніатами, але багато хто з них зберіг в усіх відношеннях вірність своїй старій православній релігії. Це були переважно кріпаки, тоді як їх шляхетні пани майже всі були католиками; а за національністю ці кріпаки були малоросами» [113].

Отже, в конкретно-історичних умовах України наприкінці XVI — першої половини XVII ст. боротьба проти католицизму мала прогресивне соціальне значення, оскільки була спрямована проти ідейної опори панівних класів і виражала антифеодальні, народно-визвольні прагнення найширших верств українського суспільства.

Епоха ідейної боротьби з католицизмом висунула плеяду блискучих письменників-полемістів. До неї належали Герасим Смотрицький, Василь Суразький, Клірик Острозький, Христофор Філалет, Іван Вишенський, Стефан Зизаній, Мелетій Смотрицький (у ранній період його діяльності), Захарія Копистенський та ін. З їхніми іменами тісно пов'язаний розквіт антикатолицької полемічної літератури кінця XVI — початку XVII ст.

[113] *Маркс К., Енгельс Ф.* Твори.— Т. 16.— С. 161.

Найхарактернішою ознакою української полемічної літератури була її гостра публіцистична спрямованість, органічний зв'язок з актуальними питаннями політичної боротьби свого часу, філософське осмислення нагальних суспільних проблем. Водночас ідейна боротьба полемістів проти католицизму виражала класову боротьбу різних соціальних груп українського суспільства. Письменники-полемісти були виразниками дум і почуттів головним чином тих суспільних станів, які виступали проти польсько-шляхетського гніту та насильного покатоличення. Так, І. Вишенський і Ст. Зизаній виражали антифеодальні настрої найбільш визискуваних верств суспільства — закріпаченого селянства та міських низів. Погляди й ідеологію маєтних станів українського суспільства, які стояли в опозиції до унії та католицизму, відстоювали Г. Смотрицький, В. Суразький, Хр. Філалет, З. Копистенський та ін. Ці полемісти, виражаючи інтереси дрібної та середньої шляхти, нижчого духовенства, заможних городян, боролись лише проти засилля магнатів, але не виступали проти основ феодального ладу.

Ідейну боротьбу проти католицизму полемісти вели головним чином у формі критики його соціальних основ. Вістря цієї критики було спрямоване проти ідеї теократизму, за допомогою якої католицькі ідеологи намагалися довести право римських пап на духовне й світське панування в усьому християнському світі, в тому числі й на Україні.

В ідейнім арсеналі католицької пропаганди, спрямованої на теоретичне обґрунтування теократизму, центральним був догмат про так зване верховенство папи, або «єдиного пастиря» (unus pastor) в усій християнській церкві. За цим догматом папа римський визнавався єдиним главою усіх християн, а церковний абсолютизм проголошувався незаперечною божественною істиною.

Обґрунтовуючи догмат про «верховенство» пап, католицькі богослови спирались насамперед на авторитет св. письма, з якого ніби випливає, що папський трон отриманий від самого Христа апостолом Петром і переданий ним римським папам.

Ідеологи католицизму намагалися таким чином довести «священне» походження папської влади, зобразити римського папу заступником бога на землі.

Полеміcти піддали детальному аналізові не тільки літеру, а й дух відповідних текстів Євангелія і прийшли до висновку про цілковиту неспроможність таких аргументацій. Виходячи також із писемних джерел християнської історії, зі свідчень діячів християнської церкви різних епох, вони доводили суто земне походження папської влади. «Розумінє о єдиноначалствї церковном их милостій папежов Римских,— робив узагальнюючий висновок Христофор Філалет,— ани в Євангеліи, ани в святых учителєх, ани в историях церковних фундаменту не маєт» [114].

У ході ідейної боротьби проти католицького теократизму українські полеміcти широко використовували багату антипапську літературу епохи Відродження і Реформації. Твори полемістів рясніють іменами Савонароли, Депер'є, Миколи Кузанського, Бокаччо, Марка Антонія де Домініса, Миколи Рея та ін. Полеміcти охоче зверталися до гуманістів і протестантів, черпаючи з їхніх творів аргументи на підтвердження правоти власних поглядів [115].

Поряд з активним засвоєнням ідей та положень західноєвропейських учених доби Ренесансу і Реформації українські письменники звертаються і до духовних надбань греко-візантійської культури. Вони широко використовують твори Михайла Псьола, Фоми Магістра, Льва Математика, Максима Плануда, Мануйла Мосхопула, Никифора Григори, Ніла Кавазіли, Георгія Геміста Плетона та ін. Візантійська суспільна і філософська думка в особі названих діячів, як відомо, зберігала значні залишки античності і мала тенденцію, близьку до єретизму саме такого типу, який пізніше набув широкого резонансу в гуманістичному та реформаційному рухах.

[114] *Філалет Хр.* Апокрисис // Русская историческая библиотека. Памятники полемической литературы в Западной Руси.— Спб., 1882.— Т. 7, кн. 2.— С. 1794.

[115] *Паславський І. В.* З історії розвитку філософських ідей на Україні в кінці XVI — першій третині XVII ст.— К., 1984.— С. 82—86.

Українська полемічна література кінця XVI — початку XVII ст. збагачувалася також ідеями діячів російської культури, зокрема Максима Грека та Андрія Курбського.

Виступи передових українських полемістів проти католицького теократизму були водночас спрямовані проти організаційних принципів православної церкви та її ієрархічної структури. Наприкінці XVI — на початку XVII ст. православна церква на Україні переживала глибоку кризу, і тривала боротьба братств за її демократичну реорганізацію була нічим іншим, як вираженням реформаційних прагнень широких кіл міського населення, нижчого духівництва, козацтва. Красномовним підтвердженням цього служить ідейна позиція, яку займали письменники-полеміcти в трактуванні важливих питань внутрішнього життя церкви.

На противагу концепціям церковного авторитаризму полеміcти висували ідею демократичної реформи церкви, захищали концепцію церковного республіканізму. Найповніше їхня позиція виразилась в обстоюванні ідеї про так зване соборне (колективне) правління церквою. Так, Христофор Філалет рішуче виступив за рівноправність світських людей усіх станів при вирішенні різних питань церковно-суспільного життя. Він підкреслював, що слід дивитись не на пусті церковні титули, бо й «межи світськими много бываєт людей... научоных, а под час, або и часто, иле теперішних віков, и над єпископы біглійших, над овыє, мовлю, которыє кромі титулу, шат, пыхи и маєтности, ничого правє бискупего не мають» [116].

Захищаючи концепцію «соборності», Христофор Філалет виходив із того, що всі люди однаково наділені розумом і здатні тлумачити св. письмо та церковні статути не гірше за церковнослужителів, а то й краще. Це виразно свідчить про глибокі раціоналістично-реформаційні переконання українського полеміста.

Концепція про соборне правління церквою посідала значне місце в творчості І. Вишенського. Як і Хр. Філалет, цю концепцію він висуває на противагу релігійному авторитаризмові, зокрема, проти церковного абсолютизму римських пап. Проте Хр. Філалет виходив з раціоналістичних позицій, а І. Вишенський будує свою концепцію «соборності» на основі теорії про природну рівність усіх людей. В основі цієї теорії лежало містичне вчення про те, що безпосереднє спілкування з богом доступне кожній людині незалежно від її соціального походження і станової належності. В соціальному плані ця теорія завбачувала, по суті, вимогу рівності станів. Виступаючи проти основоположного принципу феодального суспільства, за яким «далеко хлоп от шляхтича розность маєт», І. Вишенський рішуче обстоював природну рівність між усіма людьми незалежно від їх становища в системі суспільної ієрархії. Ця природна єдність усіх людей, на думку Вишенського, грунтується на рівності, що пан і підданий — «тая ж материя, глина и персть... тоє ж тіло и кров... тая ж жолч, харкотины, слина и тлініє!»

[116] *Філалет Хр.* Апокрисис.— С. 1212.

Рівність усіх людей від природи і перед богом (кожна людина може безпосередньо спілкуватися з богом) Вишенський вважає основоположною засадою, на якій повинна будуватися соборність не тільки в церковному, а й у суспільному житті. Відстоюючи громадянські права найширших верств феодального суспільства, Вишенський наголошував, зокрема, що «простые християне... сверноначальника изверечи, осудити и прокляти власть имеют» [117]. Це яскраво свідчить про глибокий демократизм українського мислителя, про плебейсько-реформаційний характер його світогляду.

За демократичний характер церкви виступав і Захарія Копистенський. Він рішуче відкидав спроби духівництва монополізувати основні важелі економічного та ідейно-політичного життя церковних громад. На його думку, такі важливі питання внутрішньоцерковної практики, як організація соборів, обрання духовних чинів, контроль за церковними маєтками, повинні розв'язуватися при обов'язковій участі світських громадян. Він особливо наголошував на громадянських правах «христолюбивих» і «преважних» міщан [118], захищаючи тим самим інтереси заможного міського населення. Якоюсь мірою це вказує на антифеодальний, реформаційний характер його світогляду.

Про значні елементи ранньобуржуазної ідеології у світогляді полемістів свідчать і їхні рішучі виступи на захист свободи совісті. Стефан Зизаній, наприклад, різко осуджував переслідування інаковірців і вимагав, щоб церковники «не толко до єреси отщепенства, але й до щирои віри през кгвалт и войну аби жодного не притягали» [119].

Ще відвертіше висловлюється з цього приводу Христофор Філалет. Захищаючи ідею свободи совісті, він твердив, що «ничого не єсть так доброволного, як набожество и віра». Виходячи з релігійної толерантності, Філалет доводив, що немає в світі такої сили, яка б змогла панувати над розумом і душею людини, примусила її повірити в те, «чого сумліпє чіє не приймует» [120].

Як передовий мислитель свого часу Христофор Філалет вважав свободу совісті найважливішою з усіх свобод, які належать людині. Застерігаючи панівну верхівку феодальної Польщі від насильницьких акцій щодо некатоликів, він особливо наголошував: «Уміємо, з ласки Божей, уважити волности наши, а межи всіми наболшую и напереднійшую — вольность сумлінья» [121]. У цих словах Христофора Філалета — погляди й переконання багатьох передових українських полемістів кінця XVI — першої третини XVII ст.

В ідейній боротьбі проти соціально-догматичних основ католицизму значне місце посідала полеміка навколо католицького догмата про сходження св. духа «і від сина» (так зване filioque). Цей догмат був

[117] *Вишенський І.* Твори.— К., 1959.— С. 100, 106.

[118] *Копистенський З.* Палинодія // Русская историческая библиотека. Памятники полемической литературы в Западной Руси.— Спб., 1878.— Т. 4, кн. 1.— С. 1129.

[119] *Зизаній Ст.* Казаньє святого Кирилла, патріархи іерусалимського о антихрісті и знакох его // Пам'ятки українсько-руської мови і літератури.— Львів, 1906.— Т. 5.— С. 92.

[120] *Філалет Хр.* Апокрисис.— С. 1798.

[121] Там же.— С. 1296.

одним із основних, за допомогою якого католицькі ідеологи обгрунтовували «божественне» походження папського трону. Апологети католицизму доводили, що оскільки св. дух, репрезентатом якого в усі часи була церква, сходить «і від сина», а сам Христос є засновником церкви, то влада римського папи, який за посередництвом св. Петра є прямим намісником Христа на землі, неминуче позначена печаттю божої благодаті. Отже, позиція українських полемістів, які заперечували сходження св. духа «і від сина», об'єктивно суперечила католицькому догматові про «верховенство» папи і підривала ідейно-теоретичні основи церковного абсолютизму.

Водночас полеміка навколо догмата «filioque» порушувала деякі актуальні філософські питання, оскільки була тісно пов'язана з так званою тринітарійною проблемою, яка гостро стояла в усій європейській суспільній та філософській думці того часу. Українські полеміст, відкидаючи католицьке трактування догмата трійці, не обмежилися відстоюванням православної позиції (св. дух сходить лише від отця), а намагалися по-філософськи осмислити і пояснити суть «триіпостасності» божества.

Як відомо, проблема бога, його відношення до світу і людини була вузловою в усій філософії доби феодалізму. Пояснюється це специфічними особливостями надбудови феодального суспільства. Ф. Енгельс писав, що неминучим наслідком того становища, яке займала церква як найбільш загальний синтез і найбільш загальна санкція існуючого феодального ладу, було «верховне панування богослов'я в усіх галузях розумової діяльності» [122].

Чимало полемістів, особливо ті, які були тісно пов'язані з острозьким науково-культурним осередком (Василь Суразький, Клірик Острозький), в основу своїх філософських роздумів над проблемою природи божества ставили таке поняття бога, яке було вироблене філософією пізньоантичного неоплатонізму і запозичене від неї представниками візантійської неоплатоністської думки — Псевдо-Діонісієм Ареопагітом та його послідовниками.

Відкидаючи «позитивне» богослов'я, ці полеміст (слідом за Ареопагітом) оголошували «апофатичне», або «негативне», богослов'я єдино можливим способом пізнання природи божества. «Раціоналістичне» обгрунтування божественних атрибутів видається їм неспроможним, оскільки, на їхню думку, жодне з визначень бога ані їх сукупність не можуть охопити безконечності божественної природи. Клірик Острозький, наприклад, підкреслював, що суть «триіпостасного» божества «ани вимовити, ани відати не єсть річ можлива» [123].

В. Суразький приймає положення ареопагітик про те, що богові не можна приписувати жодного такого визначення, яке може бути надане земним речам. Причиною цього, на його думку, є те, що бог «везді бо єсть и все наполняєт» [124]. Він розвиває неоплатонівську концепцію божества, за якою сутність бога розуміється як безконечна єдина засада, без якої і поза якою нічого не існує. Буття божественне й буття природне в уявленні В. Суразького зливаються в єдину цілість: «Аще бо живот и существо, рекше бытность, світ, благость, премудрость наречуться божество» [125].

Неоплатонівське вчення про «невимовність» і незбагненність божественної суті «в імені» розвиває І. Вишенський. Як і острозькі полеміст, він відкидає антропоморфне розуміння бога. Бог для нього — найвища, абсолютна істина, яка сама в собі розкривається [126].

З позицій неоплатонівського вчення трактує І. Вишенський і другу «іпостась» божества — Христа. Так, в дусі неоплатонізму він розглядає Христа як слово («логос»). І. Вишенський твердить, що глибока божественна сутність розкривається людству власне через слово, яке ототожнюється в нього з Христом: «Христос — бог, слово небесного отця, превічно рожденний син... восхотівши тую тайну, от вік сокровенную в бозі, миру открити» [127].

Позиція полемістів у тлумаченні божественних атрибутів означала помітний відхід від церковної персоніфікації бога і примітивних антропоморфних уявлень про нього. Водночас заперечення реальних властивостей бога крило в собі велику небезпеку для церкви, бо вело не тільки до заперечення ортодоксальних християнських уявлень про нього, а й мало тенденцію до заперечення реального бога взагалі. Цю руйнівну силу апофатизму (тобто ствердження бога через його заперечення) свого часу виразно підкреслив Л. Фейєрбах: «Заперечення визначень рівнозначне запереченню істинності. Істота, позбавлена властивостей, не має об'єктивного буття, значить, не існує. Якщо відібрати від бога його властивості, то він виявиться лише істотою негативною, тобто неіснуючою» [128].

З точки зору розвитку філософської думки спроба неоплатоністського осмислення бога мала прогресивне значення: вона відкривала реальні можливості для формування пантеїстичних поглядів. У контексті духовної культури України кінця XVI — початку XVII ст. це виразно простежується у філософському вченні Кирила-Транквіліона Ставровецького, видатного діяча братського руху, який в ранній період своєї діяльності стояв близько до Острозького науково-культурного осередку.

Ще будучи значно залежним від неоплатонівських текстів ареопагітик, К.-Т. Ставровецький все більше звільняється від містичних нашарувань, все ближче підходить до натуралістично-пантеїстичного осмислення світу й людини. Не відкидаючи відкрито християнський дуалізм у питанні співвідношення творця і твориння, мислитель вже намагається подолати цей дуалізм шляхом наближення божества до світу та наповнення ним природи. Світ і природа в ученні Транквіліона поступово перестають бути простими символами бога — вони, зливаючись з ним, самі перетворюються у божество. Саме тому Ставровецькому притаманне радісне й світле світосприймання, для нього світ — «невимовна краса». Виходячи з неоплатонівських засад ототожнення бога й природи, Транквіліон наголошує на божественному походженні краси, яка, на його думку, є явище наскрізь духовне, що втілюється і виражається у красі реальних форм і тіл.

К.-Т. Ставровецький виголошує справжній панегірик красі і величі світу. Всесвіт прекрасний, твердить Транквіліон, а найбільшою його красою є небеса, земля і люди. «Удивляємся,— писав він,— сему небеси, єже украшено сонцем, луною, звіздами, також-де и земли, яко украшена єсть горами, дубравами и различними цвіти, и сущим чоловіком на ній, иже являются ніціи от них зіло красни в очесах наших» [129].

Філософське вчення К.-Т. Ставровецького, обгрунтоване на неоплатонізмі і пройняте живим пантеїстичним струменем, закладало ідейні основи формування тривкої пантеїстичної традиції у філософській думці України, традиції, яка найповніше втілилась у філософській системі Григорія Сковороди.

Необхідно, однак, зазначити, що неоплатонізм був не єдиним філософським методом, за допомогою якого українські полеміст намагалися розв'язати тринітарійну проблему. Деякі полеміст пробували пояснити її з раціоналістичних позицій, тобто на основі критичного аналізу текстів св. письма. Так, Мелетій Смотрицький, чи не вперше в українській антикатолицькій публіцистиці, зробив спробу довести абсурдність filioque за допомогою понять формальної (арістотелівської) логіки. У полемічному трактаті «Антиграфе» (1609) він пояснює суть божественної трійці, виходячи з учення про універсалії (загальні поняття). Хід роздумів автора такий: кожній божій іпостасі притаманна

---

[122] *Маркс К., Енгельс Ф.* Твори.— Т. 7.— С. 343.

[123] *Острозький Клірик.* История о листрикійском, то єсть, о разбойническом, ферарском або флореньском синоді, вкротці описаная // Русская историческая библиотека. Памятники полемической литературы в Западной Руси.— Пг., 1903.— Т. 19, кн. 3.— С. 449.

[124] *Суразький Василий.* О єдиной вірі // Там же.— Спб., 1882.— Т. 7, кн. 2.— С. 685.

[125] Там же.— С. 696.

[126] *Вишенський І. Твори.*— С. 126, 153.

[127] Там же.— С. 101.

[128] *Фейербах Л.* Избранные философские произведения.— М., 1955.— Т. 2.— С. 44.

[129] *Ставровецький К.-Т.* Євангеліє учительное.— Рохманів, 1619.— С. 16.

своя особливість. Особливістю бога-отця, за св. письмом, є «рождения сина і творения духа». Цього робити не може ні друга, ні третя особа трійці. Особливості іпостасей божих, таким чином, не можуть бути загальними. Адже не може бути особливим те, що є загальним, а де починається загальне, там кінчається особливе. Прийнявши такі засновки, автор робить висновок у формі цілком слушного питання: хіба може бути спільним для отця і сина те, що є особливим для самого лише отця, а саме — творення духа? [130] Оскільки з метою розв'язання проблеми М. Смотрицький спочатку визначає характер її окремих елементів, а потім прослідковує їхнє відношення до цілого, то можна зробити висновок, що для нього окреме більш реальне, ніж загальне. А це говорить про те, що автор «Антиграфе» намагався будувати доктрину трійці на основі номіналістичної теорії універсалій.

Спроба М. Смотрицького пояснити суть головного догмата християнства на основі філософських ідей номіналізму не тільки спростовувала католицьке трактування трійці, а й підривала православну точку зору на цю проблему. Бо коли прийняти, що окреме більш реальне, ніж загальне, то виходить, що три особи трійці більш реальні, ніж сам бог. А це з погляду богослов'я як католицького, так і православного,— явна єресь, бо в такому разі виходить, що існують три окремі божества, тобто має місце своєрідний політеїзм.

Викладаючи свою концепцію трійці, М. Смотрицький спирається на середньовічного вченого Петра Ламбардського (поч. XII ст.— 1164). Цей учений-схоласт, як відомо, був учнем одного з родоначальників середньовічного номіналізму П'єра Абеляра (1079—1142), ідеї якого двічі осуджувалися офіційним католицизмом. Аналогічна доля спіткала і Петра Ламбардського, який солідаризувався з Абеляром у своїй знаменитій книзі «Сентенції». На Латеранському соборі (1179) проти нього висунули звинувачення в хибних тлумаченнях і помилках. Римська курія пов'язувала «Сентенції» Ламбарда з поглядами, які проповідували єретики Арій і Савелій, а також Абеляр, і тому чимало його тез було осуджено на цьому соборі [131].

З раціоналістичних позицій тлумачив догмат трійці також Стефан Зизаній. 1595 р. у Вільно він видав друком книгу «Катехізис», де єретично тлумачив деякі християнські догмати. Вже на початку 1595 р. ця книга була засуджена православним церковним собором (у Новогрудку, біля Бреста), а сам він був відлучений від церкви. Проти С. Зизанія виступили також і католицькі богослови. Єзуїт Щасний Жебровський видав 1595 р. польською мовою брошуру під назвою «Кукіль, який сіє Стефан Зизаній в руських церквах у Вільні», де намагався спростувати єретичні положення українського полеміста. Оскільки ще й досі не виявлено жодного примірника «Катехізису», брошура Щ. Жебровського служить важливим джерелом з'ясування поглядів Стефана Зизанія.

Основною тезою С. Зизанія в тлумаченні тринітарійної проблеми є твердження про рівноправність і рівнозначність усіх трьох «іпостасей» трійці. Як свідчить Щ. Жебровський, автор «Катехізису» відкрито заявляв, що Христос «має однакову з богом честь і славу, а не меншу», а дух святий «не є подихом, даром і перстом божим» [132]. Неважко переконатися, що таке пояснення суті «триіпостасного» божества явно суперечило традиційним християнським уявленням. Адже християнська традиція, хоча й визнає формально рівноправність членів божественної трійці, все ж наголошує на їхній священній субординації, де на першому місці неодмінно стоїть бог-отець, на другому — син божий, на третьому — дух святий. У христологічній концепції С. Зизанія виразно відчувається також вплив соцініанського вчення, за яким Христос силою своєї влади рівняється богові.

Своєрідне трактування божественної суті привело С. Зизанія до інших, єретичних, з точки зору церкви, висновків. Так, теза про рівнозначність і рівносильність «іпостасей божих» привела його до твердження про те, що Христос не є заступником («ходатаєм») людей перед богом. «Ми вірусмо,— писав він,— що Христос сидить праворуч від бога-отця і має однакову з ним честь і славу, а не менше. А тому він і не заступник, бо хто просить у когось за інших, той не може перебувати нарівні з тим, у кого просить, і не має однакової з ним сили» [133]. Заперечення посередницької ролі Христа між людьми і богом знаходимо і в іншому творі Зизанія, а саме в «Казаньї святого Кирила, патріархи ієрусалимського, о антихристі и знакох єго» (Вільно, 1596), який зберігся до наших днів. Тут виразно сказано, що для Христа є великим приниженням називати його «ходатаєм» перед богом, оскільки він сам має досить божественної влади: «Окаянних и осужденных своєю силою от осужденія висвободил, а праведными божими сипами учинил» [134]. Це твердження органічно поєднується з реформаційною ідеєю про загальну святість усіх мирян. Єретичні висновки С. Зизанія — результат його критичного аналізу священних текстів, наслідок їх логічного осмислення.

Теза С. Зизанія про те, що Христос не є посередником між людьми і богом, ідейно тяжіє до аріанства. Це єретичне вчення часів раннього християнства, як відомо, відкидало християнський догмат про так звану спокутницьку жертву Христа. Ідейний зв'язок С. Зизанія з аріанською єресю зближував його з найбільш радикальними елементами реформаційного руху, які критикували офіційне християнське богослов'я, ратували за демократичну реформу церкви.

З раціоналістичних позицій відкидає С. Зизаній у контексті критики католицького вчення про так зване чистилище православне вчення про окремий суд, який нібито відбувається зразу після смерті людини. В «Катехізисі» Стефан Зизаній з цього приводу писав: «Ми відкидаємо хибні твердження тих, котрі говорять, що ніби суд відбувається вже тепер і що нібито душі грішників зразу по смерті терплять муки, а душі праведних насолоджуються благом; це суперечить св. письму і самому розумові» [135].

Цю точку зору Стефан Зизаній відстоює і в «Казаньї...». При цьому він виходить з прогресивного як на той час розуміння співвідношення душі й тіла. Всупереч традиційним християнським уявленням, що душа нібито в момент смерті відділяється від тіла і дістає нове, загробне життя, він учив, що душа не може існувати окремо від тіла. В «Казанні...» це виразно підкреслюється: «Немаш (...) душі без тіла скоро по смерти». Визнаючи, що душа воскресне разом з тілом тоді, коли її власникові доведеться стати на так званому страшному суді, Зизаній доводив абсурдність твердження православних ортодоксів, що душа терпить муки (або насолоджується благом) окремо від тіла зразу ж після смерті. «А яко душі грішных ані поєдинком без тіла по суду, ані пред судом мук пекельных неподоймують, так же и справедливих душі без тіла ані коруповаия, ані царства небесного, (...) єще недоступили. Але аж по воскресеніи из тілом вєспол тос одержат» [136]. Як бачимо, С. Зизаній не мислив душу інакше, як тільки спільно з тілом («из тілом вєспол»). По суті, це означало, що він не визнавав існування «загробного» світу.

Твердження Стефана Зизанія про неможливість існування душі без тіла привело його до заперечення християнського догмата про так зване посмертне блаженство та особливу близькість до бога різних святих. Відкидаючи твердження церковників, що душі християнських «угодників» перебувають безпосередньо біля божества, Стефан підкреслював, що ці «святі душі» лише прагнуть наблизитися до бога, але його ще «не доступили». Одна річ, нагадує Зизаній, чогось бажати, а інша — мати це бажане [137].

Вчення Стефана Зизанія про неіснування так званого окремого суду, невизнання

---

[130] *Смотрицкий М.* Антиграфе // Русская историческая библиотека. Памятники полемической литературы в Западной Руси.— Т. 19, кн. 3.— С. 1198—1199.

[131] *Лей Г.* Очерк истории средневекового материализма.— М., 1962.— С. 247.

[132] Пам'ятки українсько-руської мови і літератури.— Т. 5.— С. 15—18.

[133] Там же.— С. 15.

[134] *Зизаній Ст.* Казаньє...— С. 186—187.

[135] Пам'ятки українсько-руської мови і літератури.— Т. 5.— С. 16.

[136] *Зизаній Ст.* Казаньє...— С. 51.

[137] Там же.— С. 58, 59.

ним посмертної блаженності «святих» було вельми небезпечним для офіційного християнського віровчення, бо відкрито заперечувало потребу різних заупокійних служб, зводило нанівець значення молитовного клопотання покійних угодників за людей перед богом, будило сумніви щодо посередницької ролі кліру в справі спасіння людини. В соціальному плані це вчення підривало авторитет церковної ієрархії, переконувало в її непотрібності.

Зрештою, сам С. Зизаній піддав сумніву необхідність інституту духівництва. Виходячи з реформаційної ідеї про загальну святість усіх мирян, він відстоював думку, що функції священнослужителя може здійснювати кожна людина, якщо тільки вона вірна науці Христа. Адже Христос, за вченням С. Зизанія, усіх своїх послідовників «праведними божими синами учинил», до «найвышои учтивости возвіл и «вдосконалост привіл» [138]. Отож, усі «праведні божі сини» гідні того, щоб вершити церковні обряди.

Як і інші передові українські полеміст кінця XVI — початку XVII ст., С. Зизаній рішуче виступав проти папства. Обгрунтовуючи незаконність церковного абсолютизму, він висунув ідею про непотрібність видимого (тобто земного) глави церкви. Український полеміст мотивував це тим, що таким главою є сам Христос [139]. Своїм вістрям ця ідея була спрямована не тільки проти церковної ієрархії, а й проти феодального ієрархізму в цілому. Недарма ідейний опонент С. Зизанія, вершитель унії Іпатій Потій відкрито писав, що ідея про непотрібність видимого глави церкви веде до небезпечного висновку, що «и царів на сім світі не потреба» [140].

Раціоналістично-реформаційні ідеї письменників-полемістів знайшли свій дальший розвиток у діячів братського руху на Україні, зокрема, в особі Лаврентія Зизанія (брата Стефана Зизанія), відомого вченого-філолога, суспільно-культурного діяча, діяльність якого була тісно пов'язана з львівським та київським братствами у 20-х роках XVII ст. Наслідуючи приклад Стефана Зизанія та інших реформаційних діячів тогочасної Речі Посполитої, зокрема Симона Будного, він склав свій власний «Катехізис», який намагався видати в Москві. Для цього він виїхав до Москви, де прожив близько року (1626—1627). Однак його «Катехізис» з огляду на явно протестантське спрямування був забракований, і лише після ретельної редакції невелику кількість примірників віддрукували, але й ці примірники були конфісковані.

Зберігся цікавий документ тих часів — диспут («прение»), який вів Л. Зизаній з «ученими» представниками московського патріарха Філарета по кожній із статей його книги. Власне, цей диспут [141] і сам «Катехізис» — найважливіше джерело наших уявлень про вчення Лаврентія Зизанія.

Як показує аналіз диспуту і самого «Катехізису», Лаврентій Зизаній відносно деяких важливих християнських догматів дотримувався явних протестантських поглядів, намагався раціоналістично їх трактувати. У тлумаченні тринітарної проблеми він, як і Стéфан, мало цікавився тим, чи дух святий сходить тільки від бога-отця, чи «і від сина». Далеко більший інтерес викликав у нього філософський аспект божественної природи.

Головним і єдиним богом у Лаврентія є перша особа трійці, до якої дві наступні відносяться як підлеглі, залежні і нижчі. На противагу Стéфанові, котрий відстоював абсолютну рівноцінність «іпостасей божих», Лаврентій Зизаній підкреслював їх нерівноправність. Він наголошував, що «оба (син і дух святий) существа своє имут», тобто що істотність їх не така, як істотність бога [142]. З'ясовуючи природу Христа, він основний наголос робив на «людиності», тобто на людській природі «сина божого», і твердив, що бог є «першообразный образ, сиречь греческим языком прототипос», а Христос — «ввображенный образ» [143].

В тому ж дусі твердив Л. Зизаній про те, що «божество пострадало плоттю». Тут виражена небезпечна для офіційної церкви думка, що Христос не тільки не рівний богу за своєю гідністю, а більше того — він «тварна» істота; своїми добродійствами Христос вознісся до того, що в ньому вселився сам бог, який страждає і терпить разом з ним. Не важко помітити, така точка зору нагадує погляди аріанців, про що, зрештою, заявляли «вчені» опоненти самому Лаврентію: «Сие убо Арии и прочиі еретицы глаголют, нас же, православных христиан, да сохранит Господь Бог от таковаго злаго начинания».

З раціоналістичних позицій критикує Лаврентій Зизаній християнський догмат про «гріховність» людини. На його думку, людина зберегла свої духовні сили такими, якими вони були в Адама до так званого гріхопадіння. У цьому зв'язку він говорив: «Самовластием человек обращается к добродетелем, якоже и злобам, имже почтен бысть сперва Адам от Бога» [144]. Цими словами український вільнодумець проводив думку, що людина не потребує спасіння з боку бога, тому що її моральна природа цілком збереглась і після гріхопадіння, а значить, вона може рятувати себе сама.

У вченні Л. Зизанія про людину виразно простежується вплив соцініанства. Як відомо, послідовники Соціна визнавали, що людина наділена вільною волею, яку вона не втратила і після гріхопадіння. Існування першородного гріха і псування моральної природи через гріхи перших людей соцініанці відкидали. Проте твердження Л. Зизанія про «самовладдя» людини, її волі й розуму продовжувало і розвивало за нових умов раціоналістичні традиції вітчизняних єретичних учень XV — початку XVI ст., надаючи їм виразного гуманістичного звучання. Відповідаючи на питання, що таке людина, Лаврентій гордо заявив: «Незбагненна се річ!». А в ті часи так говорили тільки про бога. Недарма православні богослови угледіли в цих словах українського вільнодумця-гуманіста Л. Зизанія непрощенну єресь — замах на авторитет самого бога («Ино тако будет уничтожено божество пред человечеством») [145].

Виразно раціоналістичних поглядів дотримується Лаврентій Зизаній і щодо інших важливих християнських обрядів і таїнств. Так, він твердив, що хліб і вино, які вживають при здійсненні таїнства євхаристії,— це просто хліб і вино, а не «тіло і кров Христова» [146]. Подібно до Стефана Лаврентій визнавав право простого мирянина здійснювати церковні обряди і таїнства, зокрема хрещення [147].

Беручи до уваги ідеї і твердження Лаврентія Зизанія, не можна не помітити, що його критика християнських догматів була наскрізь раціоналістичною і йшла в загальному руслі європейського антицерковного руху. Саме це дало підставу деяким вітчизняним дослідникам гадати, не заглиблюючись у суть справи, що намагання Л. Зизанія видати в Москві свій «Катехізис» було «інтригою протестантів» [148].

Отже, історико-філософський аналіз ідейної спадщини письменників-полемістів виразно показує, що органічний зв'язок з антифеодальним народно-визвольним рухом часто виводив їхні учення за вузькі межі суто богословської полеміки і надавав їм актуального суспільного звучання. Багатство і своєрідність висунутих у ході полеміки ідей дають вагомі підстави розглядати цю епоху як важливий щабель в історії розвитку філософської та суспільно-політичної думки на Україні, пов'язаний з реформаційними рухами і тенденціями.

---

[138] Там же.— С. 187.
[139] Там же.— С. 163—167.
[140] *Потій І.* Отпис на лист нияκого Клирика Острозького // Русская историческая библиотека. Памятники полемической литературы в Западной Руси.— Т. 19, кн. 3.— С. 1091.
[141] Прение Лаврентия Зизания с игуменом Илиею // Летописи русской литературы и древности.— М., 1859.— Т. 2.— С. 80—100.
[142] *Ильинский Ф.* Большой катехизис Лаврентия Зизания // Труды Киевской Духовной Академии.— 1898.— № 10.— С. 279.
[143] *Румянцева В. С.* Кружок Внифантьева // Общество и государство феодальной России.— М., 1975.— С. 183.
[144] Прение Лаврентия Зизания с игуменом Илиею.— С. 82, 96.
[145] Там же.— С. 94.
[146] *Ильинский Ф.* Большой Катехизис Лаврентия Зизания // Труды Киевской духовной академии.— 1899.— № 3.— С. 400.
[147] Прение Лаврентия Зизания с игуменом Илиею // Летописи русской литературы и древности.— С. 97—98.
[148] *Соколов И.* Отношение протестантизма к России в XVI и XVII вв. (Диссертация).— М., 1880.— С. 80.

4. Іван Вишенський

Іван Вишенський — видатний письменник-полеміст, критик і сатирик, мислитель демократичного спрямування. Його могутня постать є яскравим образом відданого патріота свого народу, незламного борця проти католицизму й унії, проти соціального та національного гніту. Як виразник інтересів трудящих, селянсько-плебейських мас, І. Вишенський жив їх визвольними змаганнями та сподіваннями, брав активну участь в ідеологічній боротьбі, рішуче захищав полум'яним словом права і свободи свого народу. «Треба було надзвичайних обставин, щоб чоловікові невисокого роду було можливо пізнати тодішнє життя у всій різнородності його явищ, та потім вирватися з нього і станути на такім високім становищі, з якого видно було ясно значення тих явищ, не зовсім ясне навіть для людей високопоставлених на драбині тодішньої суспільності. Треба було йому основно зректися того світу з усіма його повабами та покусами, усією його моральною байдужістю або й гнилизною, щоб викресати зі своєї душі такий могутній огонь, який горить в писаних словах Вишенського і не перестає й досі промовляти до нашого серця» [149].

Філософське світосприймання І. Вишенського грунтується на текстах св. письма, писаннях Йоана Дамаскіна, Григорія Богослова, Василія Великого, Єфрема Сіріна, Йоана Златоуста, Діонісія Ареопагіта та ін. Полеміст міг багато почерпнути і від письменників-проповідників та публіцистів, вихованих на Афоні, зокрема таких, як Максим Грек та ін.

Важливе значення для дослідження філософських поглядів І. Вишенського має його ставлення до античної, греко-римської філософської спадщини і тих сучасних йому духовних віянь, які на ній базувалися. Загалом ставлення І. Вишенського до філософії визначається традицією отців церкви, які, як уже зазначалось, філософію поділяли на «внутрішню» («нашу») і «зовнішню» (світську), переважно язичницьку. Полеміст визнає «внутрішню», «священну», філософію, яка, на його думку, вчить про бога та його правду, вічне й блаженне і дає тільки добре та справедливе, облагороджуючи людину. Водночас він критично сприймає світську, або «зовнішню», філософію, бо вона, вважали отці церкви, може бути корисною, може призводити й до зла, залежно від того, чи натхненна вона істинною мудрістю, чи ні. Духовною основою буття людини в умовах земного життя має бути мудрість божа — Софія, яка увіковічнена навіть іконами і храмами.

Як відомо, І. Вишенський відкинув філософське вчення Платона й Арістотеля, античних і пізніших філософів, повчання світських та західних церковних діячів, «бо их есть и ремесло: поганское науки баснословием, орациями, похвалами и похлѣбствы смачными слабоумных и ненаказанных прельщати» [150]. Замість «поганськаго красномовного Аристотеля» і, ясна річ, Платона І. Вишенський ставить «древо зовомое разумное», філософію, «не поганского учителя Аристотеля, але православных, Петра и Павла» (с. 203), філософію Діонісія Ареопагіта, Василія Великого, Григорія Богослова та інших візантійських православних світил.

Але визнана полемістом філософія була, відома річ, під значним впливом неоплатонізму, зокрема афінської школи. Причому візантійські діячі каппадокійської школи — Василій Великий, Григорій Богослов та ін.,— в свою чергу, християнізували неоплатонізм. Елімінувати греко-римську античну філософську традицію з текстів св. письма, писань християнських фундаторів, проповідників, ранніх богословів, отців церкви неможливо, бо християнство, його філософська, морально-етична та суспільна доктрини формувалися і розвивалися за реальних умов Римської імперії, на філософській традиції еллінізму. Всі християнські автори — євангелісти, отці церкви — використовували греко-римську філософську спадщину.

Загалом ставлення християнства до язичницької філософії було суперечливим. При всій своїй крайній ворожості до язичництва і, зокрема, до античної філософії християнство увібрало елементи давніх східних релігій та античної ідеалістичної філософії. «Нова світова релігія, християнство,— писав Ф. Енгельс,— уже виникла непомітно із суміші узагальненої східної, особливо єврейської, теології і вульгаризованої грецької,— особливо стоїчної, філософії» [151]. Суперечливе ставлення християнства до античної філософії позначилось і на світогляді І. Вишенського, вона тяжіє над його світосприйманням. Хоч І. Вишенський виступає проти вчення Платона й Арістотеля, як і проти «мирської», «поганської», «надворної» науки і філософії, проте фактично й об'єктивно він сприймає ідеї «поганської» філософії, але у сукупності з східнохристиянським віровченням.

Філософська позиція І. Вишенського тісно поєднується з гостроболючими, життєво-актуальними проблемами, пов'язаними не тільки з теологічними та релігійно-церковними питаннями, а й з реальним життям православних, з соціально-економічним, національним та релігійним гнітом українського народу в умовах Речі Посполитої.

У центрі поглядів І. Вишенського постає людина з усіма її земними стражданнями, надіями та сподіваннями. Полеміст відстоює, хоч і з релігійних позицій, ідею звільнення людини і трудового народу від земного зла, виявлення й утвердження її гідності, розкриття і здійснення в реальному земному житті начал добра, справедливості, рівності, братерства, скерування людини на виконання своєї життєвої місії, що вела до порятунку і вічного блага.

Питання про людину у поглядах Вишенського помітно співзвучне із загальним духом епохи Відродження та поглядами Сократа. Як і Сократ та мислителі Відродження, І. Вишенський ставить у центр свого філософсько-релігійного вчення людину, щастя якої бачить в осягненні божественних істин та втіленні їх у життя. Творення духовної, морально-етичної сутності людини на основі осягнення божественних істин — добра, справедливості і т. д.— та підготовка людини до праведного земного життя згідно з цими істинами при одночасному запереченні земного зла, що панує над людиною,— основна мета філософського кредо І. Вишенського. Дієвість й історична вагомість філософських поглядів І. Вишенського поглиблюються тим, що у мислителя на першому плані — експлуатована, пригноблена, скривджена суспільним ладом конкретна людина-трудар, яку він бачив в умовах України XVI—XVII ст. і яку захищав своїм полум'яним словом.

Філософська концепція І. Вишенського грунтується на ідеалістичному вирішенні основного питання філософії. Виходячи з онтологічного поділу буття на трансцендентне (божественне) і посейбічне (матеріальне, «мирське», людське), Вишенський розглядає бога як творця всього сущного, як вищу волю, якій все у світі підпорядковане як об'єктивному законові буття. Пройнятий неоплатонівськими поглядами, почерпнутими із творів Діонісія Ареопагіта, Василія Великого, Григорія Богослова та ін., І. Вишенський трактує бога як вічне самочинне начало, невичерпний розум, абсолютну істину. На його думку, бог — найвища істина, «истинна, яко сама в собѣ ест глаголемое» (с. 153), тобто сама в собі розкривається, незалежна ні від кого і ні від чого, вічна, об'єктивна, абсолютна. Матеріальна дійсність похідна від бога, сама по собі не виникає, не існує і не зникає, без божої волі вона пасивна, інертна, мертва, ніщо. Природа, життя, рух — все творіння бога.

У співзвучності з неоплатоністськими уявленнями І. Вишенський вчить, що Христос є слово, тобто «логос». Власне «Христос бог, слово небесного отца, превѣчно рожденый сын» захотів «тую тайну, от вѣк сокровенную в бозѣ, миру открыти и плотию на земли межи земными ся родити и от земных земное тѣло на еобе взяти» (с. 101). Як доприродна і надприродна сила, від якої все залежить своїм виникненням, існуванням і зникненням, бог є також творцем людини, яка поєднує в собі дух і тіло.

У концепції Вишенського бог не тільки творець світу, людини, усього буття, а й ідеал добра, справедливості, мудрості,

[149] *Франко І.* Твори: В 20 т.— К., 1955.— Т. 16.— С. 418—419.

[150] *Вишенський І.* Твори.— К., 1959.— С. 163 (далі сторінки даються у тексті).

[151] *Маркс К., Енгельс Ф.* Твори.— Т. 21.— С. 299.

чесності, досконалості, ідеал усіх найвищих чеснот та принципів, які наставляють людину і до яких вона повинна прагнути, їх пізнавати й осягати, щоб її земне життя було праведним та благородним і підготовляло її до духовного безсмертя. Монотеїстичне пояснення усього сущого, дуалістична природа людини, божественний ідеал морально-етичної досконалості та суспільної справедливості — це постулати усієї системи філософських поглядів І. Вишенського, принципи його світорозуміння.

Ідеалістично розв'язавши основне питання філософії — про співвідношення матерії і духа, Вишенський характеризує їх як різні сфери буття: буття небесного (духовного) як вічного і буття земного (матеріального) як часово́го, з безпосереднім виходом на онтологічну характеристику людини.

Усе матеріальне вимірюється часом і часові належить, вічність — невід'ємний атрибут бога, і їй належить усе духовне. Оскільки людина є єдністю духа і тіла, то, зрозуміло, вона поєднує в собі і вічне і часове́. Вічність для духа людського означає або посмертне вічне страждання (пекло, загибель), або посмертне вічне благо (рай, безсмертя). Отже, людина може загинути «двоякою погибелию, и вѣчною и дочасною» (с. 78).

У поглядах Вишенського проблема часово́го — смертного і вічного — безсмертного має особливе значення у трактуванні самої сутності людини. Адже можна існувати в земному житті, але в той же час не жити, бо існування може означати й смерть, коли людина живе за покликом часово́го, смертного тіла, а не вічного, безсмертного духа.

Віддавши себе часовому, земному життю, захопившись його принадами, розкошами, багатством і т. д., людина стає омертвілою. «Смерть ест рожденому се, иж мир сей любят и тому мысль свою приковали суть і водлуг тѣла живут и мудруют, которие трупа своего боготворят и, як идола, розными фарбами, так и сего трупа розными шатами пъстрыми украшают... и на том мечтании всю мысль свою истощили сут, ко богу же и ко будущему вѣку,— никако ж позрѣти, ани позрѣти не могут» (с. 60). Людина дійсно живе, якщо вона живе за покликом духа, тобто дбає про добро, справедливість, чесність тощо. Така людина праведна на землі, такою вона буде по смерті, за що її чекає вічне благо. Народившись на світ і «дошедши досконалого възросту, коли юж мысль розсуждати злое от доброго силу мает», людина «розсудит, як скоро от жития сего преходит и вся красная мира сего, если и не хочет оставити, мусит и з собою ничтоже не понесет тут теж их уживати и мысль свою в них погребити безсмертие погубит и от живота вѣчнаго и славы божия отпадет» (с. 61). «Смысливши и розсудивши в собѣ» всю нікчемність земного життя, людина «възмет мир сей и в нем всѣ красоты, пестроты и прелести повержет и възненавидит славу, чест и достоинство мира сего обезчестит, поплюет, потопчет и посмѣет с помыслом своим, якож з нѣкой темницы на свѣт свободы к богу смотрѣти и о жизни вѣчнай поучатися и мыслити вырнет... с той ямы мирское на ровнии выскочит» і з богом «в вѣки царствовати будет» (с. 61).

Оскільки тілесне, земне життя часове́, минуще і через те обтяжене смертністю, то людина, віддавши себе лиш земному, прирекла себе на часовість, а значить — на смерть, загибель разом зі своїм тілом. Тільки в дусі, наділеному вічністю, а отже, безсмертям, людина може знайти вічне блаженство, підпорядкувавши пошукам його все своє земне існування. Духовний ідеал повинен освічувати все земне життя людини, але й земне життя повинно спрямовуватися на осягнення цього ідеалу.

Оскільки ідеал людського буття має свою основу у сфері духа, а не тіла, то, ясна річ, духовне буття людини є основоположним, визначальним, на протилежність тілові, яке повинно йому коритися. Відносини між духом і тілом характеризуються не гармонійною злагодженістю, а антагоністичною протилежністю та взаємозаперечennям, що зумовлює їх непримиренну боротьбу. Духовна чистота, ідеал блаженства осягаються, на думку І. Вишенського, тільки у непримиренній боротьбі духа і тіла, необхідність якої закладена в самій суті кожного із них. Тіло — це земне, яке «диявол-миродержець» використовує для злозваблення людини, а дух — це небесне, ідеальне, що робить людину благородною, праведною, врятованою. Боротьба двох світових сил — бога і диявола, духа і тіла — ведеться постійно і повсюдно — в природі, суспільстві, душах людей. Це дві протилежності, суперечність між якими непримиренна, а розв'язати її можна лише шляхом перемоги божественної істини над дияволом, що є кроком вперед в утвердженні добра, справедливості як у кожному індивіді, так і в житті суспільства в цілому. Подібно до середньовічного світогляду у поглядах Вишенського — категоричність і максималізм, відмова визнати взаємопроникнення протилежностей. Суть взаємодії тіла і духа полягає в тому, що «дух воюет на тѣло, а тѣло на дух», і ця боротьба ведеться доти, «аж которые з тых звытяжство над которым приимет: или тѣло над духом или дух над тѣлом» (с. 73). У випадку перемоги тіла людина підпадає під владу диявола, а «диавол зас тѣлу пособляет и на душу борет, и многокрот от похотей телесных розигравшийся борец с помочником диаволом на погибел душевную из вѣры выбѣгает...» (с. 73). І хоча за таких обставин «путь бо Христов цѣл стоит», все ж «тые на погибел, от своее похоти и несталости вѣк сей дочасный возлюбивши, отпадают» (с. 73). Але й коли перемога на боці духа, то, застерігає І. Вишенський, тіло все одно не припиняє боротися, і дух мусить постійно уникати диявольських спокус, аби втриматись на висоті своєї перемоги. Неперевершеним зразком міцності та непохитності духа є, гадає полеміст, рішуче відкидання Христом усіх земних принад, якими диявол спокушував його.

Утвердження ідеалу буття людини шляхом боротьби тіла і духа не дало б бажаних наслідків, якби людина не усвідомлювала мети своєї боротьби. Адже ця боротьба відбувається не стихійно і пасивно, а свідомо й активно з боку людини, яка цілеспрямовано заперечує зло й утверджує добро.

І. Вишенський виходить із того, що боротьба тіла і духа у людському житті грунтується на свободі волі людини. В його розумінні людина — не просто сліпа, безвольна істота, об'єкт гри двох сил — тіла і духа. Ці дві сили розкривають свою суть у боротьбі, яка здійснюється у життєдіяльності людини та її помислах і тим самим нею усвідомлюється. Свідомість дає змогу вибирати, а це веде до утвердження в людині або тілесного, або духовного. Від волі людини залежить, на який бік стати — тіла чи духа. «Волно ест и самовластие человѣку, кой хощет спастися или погибнути, умрети или живь быти, сыном божиим или сыном диаволским быти — сие на произволении человѣком лежит» (с. 125).

Якби людина була б позбавлена вибору, то з неї знімалися б відповідальність і покарання за вчинене зло. Свобода волі змінює ситуацію: ніхто і ніщо не змушує людину, вона за власною волею вибирає і тому відповідає за свої вчинки і слова, тим паче що істини порятунку проголошені Христом і записані у св. письмі саме для людини. «Естество человѣческое,— пише І. Вишенський,— на самовластии стоит и нуждею и силою ко богу не притягается по оглашению всемирному евангельское проповѣди, но на произволении (что хто восхощет, любити и держатися изволит) оставлено есть...» (с. 200). Зазначаючи, що цього принципу дотримувалися апостол Павло та інші представники раннього християнства і навіть Христос, І. Вишенський пише, що «нуждею и силою (слѣпотою любве мира сего помраченных) Христос не притягал и не наворочал, но на произволении самовластия хотящаго послѣдовати ему оставил...» (с. 200).

Над свободою волі людини, яка обмежується сферою вибору між добром і злом тілом і духом, земним і небесним, підноситься, вважає І. Вишенський, вищий рівень свободи волі, якою володіє тільки бог і яка обмежує волю людини тим, що бог створив у людині і для людини. Свободі волі бога підвладне все.

Вишенський відкидає будь-яке ототожнення свободи волі людини зі свавіллям — «що хочу, то й роблю, мені вільно все». Полеміст особливо піддавав гострій критиці «власти мирския», які основують свою діяльність на волюнтаризмі: «Волно ми над своим, что хощу с тѣм сотворити, то сотворю, а где хощу расточити, тамо расточю» (с. 147). «Градодержатели и многоселци» не все можуть, не вони всемогут-

ні, всемогутній тільки бог — творець усього сущного. Свобода волі людини — не у свавіллі, а в тому, щоб мудро і праведно спожити дароване богом. Якщо сильні світу цього всесильні, то «пошто не имаши власти и вѣчне жити и не умирати?» (с. 147). Життя і смерть безпосередньо пов'язані з людиною, проте вони зовсім не в її віданні, не підпорядковані її волі. Що ж тоді говорити про все інше? «Но видиши, яко не свое съдержиши, зане, пришедши, смерть тебе, по составу естественному, наче же по повелѣнию божию, восхитит и внезапно от градов и сел, имѣний, сокровищ и любимых другов отлучит, и яко единаго от послѣднѣйших нищетою, в утробу сырое землѣ внесет» (с. 147). Через свою тимчасовість людина не може виявити абсолютної свободи волі, бо й сама не є абсолютом; не може виявити абсолютної свободи волі і відносно всього, що застає і покидає на землі, бо все це — творіння бога. «Тогда где ти власт, где твое, где ти тое, еже глаголеши быти волно? Не вѣси ли, яко даже до тонкости и неустроенном от тебе добрѣ испытан будеши и о всем ответ судии и царю воздаси?» (с. 147).

Згідно з І. Вишенським, свобода волі людини зводиться до вибору між добром і злом, небесним і земним, підпорядковуючись одночасно і боротьбі проти земного зла, й удосконаленню людини з метою осягнення вічного життя. Боротьба між тілом і духом у життєдіяльності людини веде до бажаного блага лише при правильному виборі між добром і злом, чесним і нечесним і т. д. А такий вибір можна зробити тільки за умови, що людина знає суть кожної із цих сил, їх антагоністичність, осмислює наслідки боротьби між ними. Правильність вибору, отже, великою мірою залежить від суб'єктивної підготовленості людини до сприйняття й активної участі у віковічній боротьбі цих хоч і нерівних, але рівноіснуючих сил — бога і диявола, як втілення добра і зла в усіх сферах буття. У цьому й полягає, за І. Вишенським, свобода волі людини, що виражає її право вибору добра або зла; третього не дано.

Утвердження духовного ідеалу шляхом перемоги духа над тілом на основі свободи волі і є щастям у земному бутті людини. Щастя не дарується, а свідомо здобувається праведністю життя згідно з вимогами божественних чеснот.

Полемізуючи з єзуїтом П. Скаргою, Іван Вишенський підкреслює: «Бо Скарга только щастье надворное хвалит, а мы за отвпутр божия разума откровеного познавати и разумѣти маемо и не лакоимося на поганское щастье, бо то самое слово «щастие» не есть православное церкве мудрости, але поганское» (с. 228). «Щастье надворное», підкреслює полеміст, пов'язане з задоволенням вимог тіла, основане на земних матеріальних благах, багатстві, розкоші, владі, панування і т. д., а тому є «щастье убываючее» і — найголовніше — гріховне, бо «грѣшник ест, который мирского щастя ся паел...» (с. 67). «Мирское щастье» є, властиво, нещастям «для того, ижсмертию лютою человѣки убивает и в смерть вѣчную на муку отсылает» (с. 67). Не може бути щасливим той, хто будує своє щастя на земних благах. «Мирское щастье» вбиває того, хто його заживає, а тому воно — «поганское» і «окаянное», і «пристойнѣ его мордырем называти» (с. 67).

«Щастие надворное» хвилеве, минуще, часове; ніхто цього «щастя з собою от мира не уволок, але его, рад не рад, в миру оставити мусѣл» (с. 67). Хіба польський король Ст. Баторій не зазнав такого щастя, а проте вмер і «з собою кролевство полское» не «затягл», а «все цѣло зоставил, толко сам в земленые нядра впроважон» (с. 67).

«Мирскому щастю» І. Вишенський протиставляє «благословення боже» як справжнє щастя, що осягається духовною сутністю людини. Аби здобути таке щастя, людина має рішуче відкинути щастя «поганское», «надворное», «окаянное», «мирское» і прийняти «благословение божие живячее», яке духовно єднає людину з богом, тобто із добром, справедливістю, чесністю і т. д., і робить її праведною та щасливою.

І. Вишенський не проти того, щоб людина дещо мала від земного життя, бо й тіло мусить жити, але це житейське не може перевершувати «благословення» боже, а йти від нього. «Не мовлю ти,— зазначає полеміст,— да не имаеши ничого от житейских. Имѣй, але от благословения божия, яко ж Авраам, а не от лжи и хитрости, мятлярства и прокурацыи, як панежники» (с. 67). Людина може досягти щастя лише тоді, коли все її земне життя буде підпорядковане істинам божим як антиподові зла. Суть поглядів І. Вишенського чи не найглибше втілена у його розумінні щастя людини.

Буття, порятунок, щастя людини у творах мислителя органічно поєднані з осягненням і прийняттям істин божих, що неодмінно ставлять питання і про пізнання цих істин. Гносеологічна концепція І. Вишенського органічно випливає з його онтологічного розуміння буття. Розділивши останнє на трансцендентне (бог) і посейбічне (матерія), І. Вишенський відповідно розрізняє і філософію — «внутрішню» й «зовнішню». Перша з них виражає божественні істини, «євангельський розум», тобто буття духа, друга — матерію, мирське існування людини, тобто тіло. Відтак перша будується на вірі, друга — на знанні.

Виходячи зі співвідношення тіла і духа, Вишенський спрямовує пізнання не на часову, минущу природу, яка через свою тимчасовість позбавлена істини, а на вічне — бога, «божий розум», що містить вічні істини, вічну мудрість. «Истинна же, сущая и непремѣнная, неподвижно пребывает и явственно всѣм себе творит, яко ест не временна, но вѣчне пребывателна и не от долних, ползящих по земли, скоро исчезающих, помисел созданна и сограждена, но от совышше преосущественное силы троичнаго божества суще быти и никогда же не измѣнятся сотворена и основана и в любящих бога и желающих жизни вѣчная излияна» (с. 126).

Критерієм істини як прояву і саморозкриття бога є її вічність, непорушність, постійність, самототожність, абсолютність. Але оскільки божественні істини пізнають люди, обтяжені недосконалістю, тілесною природою та земним життям, то саме пізнання супроводиться можливістю хиб, помилок, неправди. І. Вишенський дає розуміння хибності як протилежності істини і називає її «прелестью», тобто брехнею, помилкою, ошуканством. «Прелесть ест вмѣсистинны лож содержати и сию нудитися, не сый сущую, яко сущую показати, аще и неѣст мощно никакоже, ибо, еже ест не сый всегда и нѣст было, како ест мощно сие осуществити и вместо истинны утвердити и узаконити» (с. 126).

«Лож», «прелесть» як антипод істини не дає знання про істотне й вічне, вона є поверховим і видимим знанням про минуле, хвилеве, часове, містить всілякі перекручення і спотворення, а тому не може знайти постійного місця: викрита в одному місці, шукає негайно собі пристановища в іншому, рятуючись перед остаточною загибеллю. «Ея свойство не стояти на одному мѣсту, зане нѣст, сущая, но обходити страны и скитатися, от мѣста на мѣсто перескакуя и удивляя привидѣнием мечту своего, а не существом» (с. 134).

Істина розкривається людині в боротьбі з неправдою, хибою. «Лож» завжди виставляється як «істина», але під ударами справжньої істини гине, істина перемагає. «Аще бо й мнится показовати или твердити в лжи и прелести стояй, яко мнѣние его или закон самосмышленный паучинного ткания человѣческих умышлений ест добр или прав, но убо егда истинна, яко сущая, на мѣсто сие идеже лож, утверждается и крѣпит, тогда лож и мнѣние прелестнаго узакония или державы, яко же паучина, растерзается и исчезает» (с. 126). Необхідно зібрати всі сили свого духа, щоб осягнути істину, переборюючи всі труднощі і перешкоди, що йдуть від «прелести», диявольського навіювання. «Де мудрствует уже тамо плоть», там «нѣсть мощно чикакоже... духовная мудрствования», а «мудрствование плотское» полеміст, слідом за апостолом Павлом, називає смертю. «Сего же смертнаго мудрования плодове суть сия: вѣк настоящий, гордост, богатство, властолюбие, началство, слава и богчрево» (с. 128). Тільки той, хто зуміє подолати «тілесне», осягне божественну істину. «Но мы,— підкреслює полеміст,— оставивше всякое мудрование плотское и смертное, духовнаго и безсмертнаго ся держим...» (с. 129).

Поставивши питання про пізнання божественних істин, Вишенський розрізняє «розум божий» («розум євангельський», «розум духовний»), де є вічні, божествен-

ні істини, і «разум, от стихий мира обрѣтеный», де є «внѣшнее», «мирское», «надворное знание» («зовнішня» філософія), тобто «людський розум», який охоплює знання про зовнішній світ. Оскільки у пізнанні істини вихідною є людина з її мисленням, то яке відношення «розуму людського» до «розуму божого», чи може «людський розум» пізнати божественні істини?

Пізнати божественні істини — значить пізнати «правды таинство», яке, на думку І. Вишенського, в силу своєї надприродності недосяжне для людського «ока» і яке «людський розум» не може збагнути внаслідок свого безсилля перед всесильністю, обмеженості — перед безмежністю, тимчасовості — перед вічністю. Мова, поняття, категорії як форми людського мислення, філософія і світська наука, «зовнішнє» знання взагалі як плід творчості людського розуму не можуть виразити і передати в усій повноті «таинства» «безсмертное правды», «их же язык, по Павлу, излагати не может и не довлѣет и не постигнет» (с. 154). «Правды таинство» осягається шляхом містичного осяяння душі, тотожної своєю духовною природою божеству.

Вважаючи, що «таїнство» істини осягається духовною сутністю людини, безпосереднім психічним переживанням, шляхом містичного екстазу, І. Вишенський показує цей «слѣд к постижению и изучению художества, приводящего к царствующей безсмертной и вѣчной правдѣ» (с. 133). Ставши бідним, як Христос, і взявши «ярем креста Христова», уморивши «любов и память мира сего», «во мысли и плоти» відмовившись від спокус «духов лукавых поднебесных», людина повинна «тѣснотою алчбы и жажды со вниманием непресѣкомое молитвы Иисусовы тиснуться», «заповѣди Христовы от всякого усердии и любве хранити», «от всея силы, крѣпости, мысли, душа и сердца волю погнати», «к будущему же вѣку око мыслное неуклонно устремити, царя небеснаго усердно желати, каятися, плакати, память смертную всѣгды в клѣти сердечной видѣти...» (с. 153—154).

На протилежність схоластиці, яка бачила можливість осягнення бога засобами логіки, логічного мислення, І. Вишенський відстоює надприродне споглядання, осяяння душі як шлях єднання з богом, переживання духовною сутністю людини божественних істин. «Аще убо кой тым слѣдом ко исканию безсмертное правды пойдет, изучит и обрящет прекраснѣйшую и свѣтозарнѣйшую правду, и узрит в ней прежде общаго воскресения воскресение и вся таинства...» (с. 154).

Твердження І. Вишенського про можливість осягнути «правды таинство» шляхом містичного осяяння, заснованого на вірі, і неможливість його осягнути людським розумом, що будується на логіці і доведеннях, висуває на перший план ірраціональне, яке в поєднанні з містичним осяянням вводить духовну сутність — людину у світ трансцендентного — божества, недоступного для розуму.

Проте І. Вишенський віддає належне пізнавальним можливостям і «людського розуму». «Людський розум» не може збагнути «таїнство» божих істин, але це ще не означає, що він повністю елімінується від пізнання істини. І. Вишенський чітко наголошує на потребі «познавати и разумити» «розум божий» (с. 154). Адже св. письмо і все, що з ним пов'язане, сприймаються насамперед людським розумом шляхом читання, осмислення і т. д., бо, крім віри, людина мусить ще дещо знати, розуміти.

У трактуванні цього питання відчувається вплив апофатичного богослов'я, яке використовував, зокрема, Діонісій Ареопагіт для теологічного обгрунтування містичного пізнання бога: осягнення божества розумом можливе лише в негативних визначеннях, що вказують на те, які ознаки богові не можуть приписуватися, тобто яким бог не є, а справжня визначеність бога — як таїнство для розуму, мови, філософських понять і категорій недоступна — вона охоплюється лише містичним осяянням душі віруючого. Звеличуючи й обгрунтовуючи містичне пізнання, Ареопагіт допускає в той же час деяку, можна сказати, обмежену та підрядну роль і людського розуму у пізнанні істини через негативні визначення бога.

Беззастережно й абсолютно не заперечуючи пізнавальної ролі «людського розуму», І. Вишенський визнає таку «зовнішню» філософію, таке «зовнішнє» значення, яке спирається на людський розум, але натхненне божественною істинною мудрістю. Таке знання потрібне, доступне для всіх. Адже не кожного віруючого душа піднімається до містичного осягання бога. Що ж тоді робити загальній масі мирян, над якими нависла загроза бути позбавленими божественної істини? У цьому разі, гадає І. Вишенський, розумове знання, знання «зовнішнє», натхненне божественною мудрістю, є тим необхідним рівнем божественної істини, до якого можуть піднятись усі віруючі, облагороджуючи своє земне «мирське» життя, наповнюючи його справедливістю, добром.

І. Вишенський при всій своїй певній обмеженості нехтує не всяким «мирським» знанням, наукою, школою. «Не бо аз хулю грамотичное учение и ключь к познанию складов и речей, яко же нѣцыи мнят...», «но аз о сем ничтоже печалую, ниже о поносѣ и уничижении брегу, ниже о лжи, завистным мнѣнем налагаемой, смущаюся» (с. 190). Наука й школа мають готувати людину до сприйняття божественних істин, а тому вони повинні грунтуватися на «евангельском разуме», елімінуючи «лжу». Полеміст радить «прочитателю», якого закидають «латинские мудрецы» своїми писаннями, розділити «мысль свою надвое: одну часть на разум писанию, а другую на суд евангельское и апостольское науки» (с. 163). Істинним є те знання (наука, писання), яке відповідає вимогам та істинам св. письма. «Если ся будут рѣчи с евангельским разумом згожати и если ся ссойдется, вѣруй и прими, а если ни, смѣло то писание поплѣвати можешь; не согрѣшишь за то никакоже. Кромѣ бо согласия евангельского и апостольского всякое писание составленное есть, и от потока временного, а не от источника приснотекущаго таа вода разумѣния, болотом миролюбия смердящая, на зарожение лакомых, вышущена есть» (с. 163). Наука і школа повинні спиратися на «евангельский розум», від якого відійшли латинська наука і школа. «И не вѣдомость хулю художества,— зазначає І. Вишенський,— але хулю, што тепѣрешние наши новые рускые философы не знают в церкви ничтоже читати — ни Псалтыри, ни Часлослова» (с. 190).

Відкинувши латинську науку і школу, І. Вишенський рекомендує таку освітню програму на Україні, яка щонайповніше погоджувалася б «с евангельским розумом» — основою і критерієм її істинності і врятувала б народ від окатоличення, полонізації, соціального і національного гніту.

Визнаючи натхнення божественною істиною і погоджене з «евангельским розумом» «зовнішнє» знання, І. Вишенський вказує на важливу роль розумовомисленої критичної діяльності мирянина у трактуванні всього, що творить «людський розум». Дуже показовим є заклик І. Вишенського до «прочитателя», щоб той своїм розумом, своєю «мислею» доходив істини, виявляв істину і «лож» у писаннях, звіряючись, звичайно, з «евангельским розумом» як вищим «судом». Це вже об'єктивне визнання раціонального елемента в межах «зовнішнього» знання, заснованого на людському розумові і підпорядкованого, ясна річ, божому, «евангельскому розумові». У цьому зв'язку абсолютне взаємозаперечення ірраціонального і раціонального в гносеологічних поглядах І. Вишенського об'єктивно згладжується. Ці елементи співіснують «мирно» — кожний у своїй сфері пізнання, як відповідні ступені осягнення істини, необхідного для людини.

Розумова діяльність як основа «зовнішнього» знання містить елемент раціонального, вносячи логічність у мислення і підносячи роль розуму у пізнанні. Але розум, логічність мислення ще не є гарантом істинності знання. Щоб таким бути, знання повинно відповідати, узгоджуватись із «евангельским розумом», божественною істиною як вищими критеріями. Оскільки «людський розум» має доступ не тільки до матеріального світу, й до «евангельскои и апостольскои науки», то це знання тим самим може бути натхненне божественною мудрістю і внаслідок цього стати якоюсь мірою знанням божественної істини. Оскільки людський розум обмежений, то й схоплене ним знання істини обмежене. Вся повнота істини осягається на рівні містичного осяяння душі, де людський

розум не діє й утверджується ірраціональне. Людський розум і містичне осяяння, раціональне й ірраціональне в гносеологічній концепції І. Вишенського співвідносяться як нижчий і вищий ступені пізнання божественної істини.

Отже, наголошуючи на вищості містичного осягнення істини, що виражає «божий розум», І. Вишенський визнає в той же час «зовнішнє», натхненне божественною мудрістю знання, яке своєю суттю не тільки не заслоняє вказаного шляху Христа до істини, а й підготовляє і скеровує людину на цей шлях. Хоч це знання обмежене і підпорядковане вищому, духовному знанню, все ж воно містить певну частку істини.

Але таке «зовнішнє» знання, яке позбавлене божественної мудрості, такий розум, який тільки «от стихий мира обрѣтеный», насичений помислами «духов лукавих подпебесных», підпорядкований «дияволу миродержцю». За своїм змістом та природою це знання не може мати божественної мудрості, а отже й істини, воно є лише «мудруванням», а не мудрістю. Таке знання відкинули отці «істинно» християнської церкви. «Си бо святыи, аще и внѣшнее учение изучиша, но ничтоже о истиннѣ от философского кичения навыкнути возмогоша, дондеже сие обезчестиша и тѣснаго пути слѣдом разума Христова поидоша» (с. 154).

Цим же пояснюється заперечення І. Вишенським «лживое диалектики» «хитрорѣчных силогизм и велерѣчивое риторики», «философии надворное» Арістотеля і Платона, схоластики, які за своєю «лживою» суттю є лише «плотское и внѣшнее мудрование», що не може розкрити «правды таинство».

І. Вишенський вважає, що «зовнішнє», але натхненне божественною мудрістю знання наближає людину до божественної істини, хоч не виражає її «таинства», а знання, позбавлене натхненності божественною мудрістю і обмежене лише «зовнішнім» світом, не тільки не наближає, а й відвертає людину від цієї істини, веде її до світу «диявола миродержця», де панують облуда, омана, лукавство, «лжа» і т. д. «...Паче же внѣшним учением правды таинство постигнути и навыкнути хощет и усилуется, во антихристову прелесть и гордость идеже и латинский род заблудил, или во прочая ереси тоем майсторѣи художества князя мистра-диавола, сына геенского, блазнителя вѣка сего, въпадет...» (с. 154).

Містичне спілкування людини з богом І. Вишенський протиставляє католицькій церкві. «Латинський костел», зазначає полеміст, відкинувши Христовий шлях до істини, явно перебільшив «зовнішнє» знання, виявивши «безумство» і «буйство», що є «премудрости бо мира сего». «Нынѣ же в латинском родѣ сопротивно творят: изучивши грамматичку і празнословницу велерѣчную, еже ест рыторычку, тогда уже ся дмут, даскалами и мудрыми ся зовут, проповѣдают, учат, а и сами в безумии и буйствѣ премудрости мира сего сѣдят...» (с. 154). Уніатські «біскупи» не менше не можуть «истину глаголати», добро чинити, будучи втіленням зла, «прелести» и «лжи». І. Вишенський рішуче заявляє, що «римлян» і уніатських «біскупів», усіх «папежників» чекає повна поразка, а істина переможе і восторжествує. «Истинны лжею пребороти не зможете и сами исчезнете и погибняте, а истинна живет и жити будет во вѣки» (с. 95).

Говорячи про відношення філософії Платона й Арістотеля до божественної істини, І. Вишенський підкреслює, що вони мають справу із «зовнішнім» світом, тому не можуть відобразити істини, божої мудрості, бо «духа сила не в художествѣ внѣшняго наказания и философскаго постижения обрѣтается, но вѣрою смиренномудрия подвижно внимательному дѣлателю заповѣдей Христовых от тоежде благодати христовы вѣдати и разумѣти полѣзная и спасительная даруется» (с. 199). У філософії Платона й Арістотеля панує «розум, от стихий мира обрѣтеный». «И доколѣ еще плотское и внѣшнее мудрование проходит и в прелести художества языческого он забавляет и о собѣ высоко мудрствует, ниже помечтати о разумѣ духовном не может» (с. 130). Світська наука, філософія Платона й Арістотеля не відображають «божого розуму», не є тим самим і «духовним розумом». А оскільки вони зазнали ще й схоластичної обробки у «латинників», то взагалі

трактуються полемістом як «безстудная плотская прегордая мудрость», «лож и прелесть диаволскаго нечистаго сѣмене плоды» (с. 131).

І. Вишенський відкидає філософію Платона й Арістотеля, схоластику ще й тому, що в них переважає абстрактне, спекулятивне теоретизування, тоді як для справжнього мудреця істотним є практичне виконання свого морального обов'язку. Істинна філософія не в абстрактній спекуляції, схоластичних крючкотворствах, а в навчанні людини доброчесного життя, у наставленні її на боротьбу проти зла і неправди, за добро і щастя, справедливість та істину, у формуванні духовної стійкості та моральної досконалості, у відверненні людини від деградації, зіпсування морального упадку внаслідок безтурботного, а то й розбещеного життя.

Схоласт, який володіє словесними хитросплетіннями, «паки мудростию аристотелскую мѣрити и образовати пресущественное и непостижимое божество будетъ, истинною не довлѣет, мечтанием же и лжею языческое хитрости истинну тебѣ или у тебе украсти хощет, да тебе образованми и многословии измамит и ослѣпит» (с. 130). Піддаючись впливам «хитродиалектических силогизм» і «мудрования хитрословнаго», «мнози бо — и нынѣ видим,— зазначає полеміст,— философское учение (паче же свойственнѣе рещи — кичение) постизают и языки глаголати различно умѣют, от благочестия же мнѣнием устранишеся, в ереси впадают» (с. 199). Спокушені латинською мудрістю «нѣцыи и в конец невозвратно и отчаятелно отпадоша», як, наприклад, «наши епископи, лакомячися на латинскую хитрость, мудрость, славу свѣтскую и телесное покоище, пострадаша» (с. 199).

Відкидаючи «зовнішнє» знання, засноване на «поганському розумі», І. Вишенський прагне очистити людський розум від «мудрування», яке сіє «лжу», і спрямувати його на шлях істини, добра, справедливості, утвердження божественних чеснот у житті людини.

У контексті містичного пізнання пояснюється і ставлення І. Вишенського до церковно-релігійного ритуалу і привнесення у нього світських елементів. Уважне вивчення поглядів І. Вишенського показує, що він обходить релігійно-ритуальну процедуру в питаннях пізнання істини, вважаючи, що «не от речей самохвалных, но от творения воли отца небеснаго познавается правдивый християнин, и не во словесѣх, а в силѣ учинку живет евангельская правда» (с. 164). У своїх порадах «православним русинам» І. Вишенський висловлює сміливу, в реформаційному дусі настанову: «Лѣпше бо вам без владык и без попов, от диявола поставленых, до церкви ходити и православие хранѣти, нежели с владыками и попами, не от бога званными, у церкви быти и с тое ся ругати, и православие попирати. Не попы бо нас спасут, или владыки, или митрополиты, але вѣры нашее таинство православное с храненiем заповѣдей божиих — тое нас спасти мает» (с. 57). Якщо божі істини, «пресущественное и непостижимое божество» доступні духовній сутності людини, то можна обійтися і без попів, ритуалів і тим більше світських елементів, які в даному разі не тільки нічого не допомагають у розкритті істини, а й стоять на перешкоді, привносячи «мирське».

І. Вишенський нещадно критикує тих, які «мнят бо, яко в поганських комедиях разум христов водворяется», і відкидає «комедии и машкари у езуитсцих колеумах» (с. 130). «Ниже бо может комедийник к разому христову око мыслъное прострѣти, дондеже сего разума машкарского ся не свободит и в простотѣ и смирении не станет» (с. 130).

І. Вишенський закликає своїх земляків «без всякого вонтпеня всѣм сердцем, душею и смыслом» приєднуватися до бога. «...Очистите церков,— продовжує полеміст,— от всяких прелестей и забобонов еретических и, без пестроты, в простотѣ сердца бога хвалѣте; латинский смрад пѣсней из церкви изжденѣте, простою ж нашею пѣснию рускою поюще бога благодарѣте» (с. 55—56). На думку І. Вишенського, не сприяють духовному єднанню людини з богом і «праздничные ярмарки», «колядки», «щедрий вечер», «танци и скоки», «пироги и яйца надгробные» і «другие прелести», які ведуть не до божественної істини, а до «диявольского позорища», морального зубожіння.

Гносеологічна концепція І. Вишенського, скеровуючи людину на осягнення божественної істини як найвищої мудрості, справедливості, добра і блага шляхом містичного екстазу, не замикається на безплідному келійному містицизмі, а виводить людину на простори земного життя, у сферу боротьби проти «мирського» зла, за утвердження справедливості, добра. Мета знання божественних істин — не містичне самозадоволення, самозречення, втеча від реального земного життя, а утвердження їх в сутності людини і в реальному житті, у відносинах з іншими людьми, у житті суспільства. У світлі цього людський розум, натхненний божественною мудрістю, набуває позитивного значення, бо хоч він дає і обмежене знання істини, проте з його допомогою божественні істини входять у життя людини.

У цьому контексті й аскетизм І. Вишенського набуває своєрідного змісту як форма відкидання усього того, від чого не можна чекати істини, справедливості, добра. Безоглядно відкидаючи світ зла і неправди, облуди і насильства, несправедливості і гніту, він рішуче виступає за утвердження в житті людини і суспільства добра, справедливості, правди, носіями яких, за його переконанням, є божественні істини. Осягнення цих істин і життя згідно з їх вимогами — найвище благо людини та суспільства. Як форма боротьби аскетизм І. Вишенського відкидає зло і «лож» і утверджує добро й правду.

Як Сократ в Стародавній Греції прагнув своєю «маєвтикою» породити добру, чесну, справедливу, мужню людину, закликаючи її прислухатися до свого «даймона» і тим самим пізнавати мудрість свого боганаставника, який визначає сумління, моральну сутність людини, так й І. Вишенський збуджував у людині сумління, повертаючи її духовне єство до осягнення моральних цінностей — добра, чесності, справедливості і т. д., надаючи їм конкретної історичної визначеності в умовах суспільного життя України XVI — XVII ст.

Пізнання бога як ідеалу правди, справедливості, добра, мудрості, рівності, братерства і покладання цих чеснот та божественних істин в основу морального та суспільного буття людини є, згідно з І. Вишенським, найвище щастя, благо, найцінніше багатство духовної сутності, яке прокладає шлях до вічного блаженства.

Виходячи зі своєї філософської концепції, І. Вишенський розглядає питання і про суспільні відносини, беручи за основу монотеїстичний постулат, за яким усе в світі підпорядковане вищій волі бога як об'єктивному законові буття. Мислитель зосереджує увагу на суспільно-моральному ідеалі раннього християнства, який виражав прагнення гноблених мас до рівності, свободи, братерства, справедливості і був антиподом пануючих у тогочасному суспільстві несправедливості і насильства, гніту і беззаконня, деспотизму і безправ'я.

І. Вишенський нещадно викриває експлуататорську природу світських магнатів і шляхти, церковних владик і вищого духівництва, незалежно від того, до якої конфесії вони належать. «Не ваши милости ли сами обнажаете, из оборы конѣ, волы, овце у бѣдных подданных волочите, дани пѣняжные, дани пота и труда, от них витягаете, от них живо лупите, обнажаете, мучите, томите... Вы их пота мѣшки полны грошми золотыми, талярми, полталярки, орты, четвертаки и потройными напыхаете, сумы докладаете, в шкатулах мѣсца, где бы которой особѣ с тых помененых годное было почивати, росправуете, а тые бѣдници шелюга, за што соли купити, не мают» (с. 86—87).

Магнати і шляхта, владики и вище духівництво на кожному кроці підкреслюють, що «далеко хлоп от шляхтича розност мает» (с. 76). А яка ж це різниця? «Пытаю теды тебе, ругателя имени, чим ты лѣпший от хлопа? Албо ти не хлоп такий же, скажи ми! Либо ты не тое ж тѣло и кров! Албо ты не тая ж жолчь, хракотины, слина и тлѣние! Или ачей ты от камене утесан и не маеш кишок и слюзу хлопского в собѣ, ознайми ми? Или ты костяный, так, без тѣла, родился еси, дай ми знати о том! Зас пытаю тебе и не оставлю, пытаючи, чим ты лѣпший над хлопа...» (с. 100—101).

А хто ж такі королі, царі? Такі ж смертні, як і всі інші люди. «Сии толко властию сородство людское превосходят, а плотию и кровию, и смертию всѣм ровни суть» (с. 243). Влада не є їх абсолютним привілеєм: як над їх підданими, так і над королями і царями панує влада бога. «Болши есть бог от короля и царя» (с. 243).

Воля бога як об'єктивний закон буття підносить людей на висоту влади, але й скидає їх, якщо вони не діють згідно з його вимогами. Далеко не випадково на картинах пекельних мук, намальованих у дусі поширюваного в середні віки світорозуміння, серед грішників можна бачити і царів, і королів, і церковних владик, і навіть римських пап.

Філософсько-релігійні та суспільні погляди І. Вишенського наскрізь проймає основоположна, глибоко демократична ідея рівності всіх людей від природи і перед богом, яку, на його думку, Христос виклав у своєму вченні і реалізував у раннього християнстві. Виходячи з цього, І. Вишенський висуває концепцію соборності, принципи якої бере за основу життя церкви й суспільства.

Розглядаючи її засади, він підкреслює, що Христос ніколи не ставив себе вище над усіма, а вважав себе слугою всіх, «сам всѣм, а не одному, ноги умыл и первость в послѣдности сам собою рабски, а не господьски всѣм изобразил», «седалища выше всѣх двом седѣти прагнучим долу извергл и языческим мудрованием таковое прагнение осудил» (с. 177), «равно за всѣх, не за единаго, отца молил», за всіх, а не за одного, на розп'яття пішов і т. д. (с. 178). Апостол Петро «слѣд оставил: соборно один одного исправляючи, а не одному над всеми погански владѣючи», по сліду соборності йшли і п'ять патріархів, «посполу з римским будучи».

Дотримання засад соборності, на думку мислителя, забезпечить усім людям рівність як в церковному, так і в суспільно-державному житті, усуне несправедливість, гніт, визискування, тиранію, всіляке зло. «Благочестивые царие и на небеси и на земли нынѣ от уст богохвалных ся прославляют», тоді як «другии всѣ погански, тирански, мучителски и неучтиве жили и погибли и памят по собѣ своих справ злых на хулу и поругание вѣчное оставили» (с. 65). Здійснення засад соборності усуває тиранію й насильство, утверджує рівність усіх людей, їх «вольность и свободу» подібно до того, як це було в ранньому християнстві.

Як виразник потреб селян і плебеїв, трудящих верств, І. Вишенський розглядає рівність не тільки в суспільно-політичному і юридичному відношенні, а й підходить до визначення майнової рівності, спільності майна, «общаго житла», вважаючи це принциповою настановою самого Христа. Хто хоче йти за Христом, зауважує полеміст, той мусить «дом, села, имѣния, сородство и мирское дружество оставити» і осягати духовне багатство. «Аще хощеши совершен быти,— наводить слова Христа полеміст,— иди продажд имѣния своя и дажд нищим и имѣти имаши сокровище на небеси и, взем крест, послѣдуй ми» (с. 84). Бідність рівняє бідних і протиставляє їх багатим. Ставши на бік бідних, «нищий сиромаха, бездомник» Христос знехтував багатством. І. Вишенський підносить бідність Христа до рівня ідеалу: «Обнищати по Христѣ» (с. 153) — означає знайти основу для справжньої рівності, яка для бідних і є спільністю майна, утворенням «общаго житія».

До поглядів І. Вишенського можна віднести характеристику єресі «селян і плебеїв», яку дав Ф. Енгельс: «Вона вимагала відновлення ранньохристиянської рівності у відносинах між членами релігійної громади, а також визнання цієї рівності як норми і для громадянських відносин. З «рівності синів божих» вона виводила громадянську рівність і вже тоді почасти навіть рівність майна» [152].

Відстоюючи концепцію соборності, засновану на принципі рівності всіх людей від природи і перед богом, І. Вишенський відкидає теорію абсолютного централізму світської та духовної влади папи римського, «старѣйшинство» й «зверхность» римської церкви, викриваючи усі доводи «законності» абсолютної влади папи римського, безпідставні твердження, що «папа сам над всѣми владѣет и сам что хощет, во всѣх созиждает, учреждает и исправляет, управляет и преправует, в чем никто ему сопротивитись не может, если похочет, яко един власть во всѣх имѣет» (с. 177).

[152] Там же.— Т. 7.— С. 345.

«Костел латинский» намагається довести, що єдиновладдя папа прийняв від апостола Петра, а втім, зауважує полеміст, підтверджень цього «в писании ниже петровом, ниже прочих апостол обрѣсти никакоже мощно нѣсть» (с. 135). Притому влада Христа і Петра «нѣсть от мира сего», бо їхнє царство — не світське, а духовне (с. 134), а царювання папи засноване на світському, політичному пануванні, походить «от зверхнего мирского и поганского прагненья власти, достоинства, славы и чести свецкое» (с. 177). Ставши узурпатором і тираном, що «обладающе», деспотично править, папа потоптав усі принципи, засади і вимоги св. письма, настанови Христа та його учнів.

У дусі соборності І. Вишенський вважає справедливими втручання мирян, церковних братств у справи церкви та їх контроль над діяльністю пастирів, дотримання ними закону. Адже Христос «на проповѣд выбрал простых хлопов, смиренных нищих, беззлобивых риболовов, кожемяк і тым церков свою поручил, в шафунок спасении человѣческое, досвѣдчивши их быти вѣрными, алецил...» (с. 104). Православні світські «овца» — «хлопы, кожемяки, сѣделники и люди свѣцкие», йдучи слідами Христа, цілком правильно поступають, здійснюючи «ряд церковный» і контролюючи своїх владик. Зате «не добре римские овца чинят», що у випадках ламання владиками законів «пастирем свои о правдѣ евангельской молчат», «оных не только не остерегают и не обличают и смрада их ся не гнушают, але еще во всем ся им повинуют и вслѣд оных... идут, за ними безросмыслѣне послѣдуют...» (с. 98). Пастирі яко «очи здоровые» мають право осудити не тільки «око гниле», але й «само тѣло церковное, то ест простые християне, по христову гласу, скверноначалника изверечи, осудити и прокляти власт имают...» (с. 106). «Прості християни» мають право і пастирів собі обирати, а «от диявола поставленных» виганяти.

Суспільний ідеал І. Вишенського, як і його філософська концепція в цілому, пройнятий реформаційними ідеями, глибоким демократизмом та палкою любов'ю до простого, пригнобленого трудового народу. У цьому його велика незгасима і непереборна сила.

Для утвердження справедливості й рівності, свободи та братерства, істин, що ведуть до добра, І. Вишенський обирає шлях апеляції до серця і добрих людських почуттів, моралізації людини і збудження у ній внутрішнього прагнення до досконалості, безкомпромісного викривання і нещадного бичування всякого зла у собі і людському бутті. Такий шлях досягнення ідеалу відповідає, на думку полеміста, засадам раннього християнства. Осягнення ідеалу правди, добра й справедливості, перетворення його в суть духовного єства людини та втілення в житті — це, за переконанням І. Вишенського, найвища мудрість, виражена у «внутрішній» філософії.

В умовах жорстокої боротьби українського народу проти соціального й національного гніту, наступу польської шляхти і магнатів та експансії католицизму такий «мирний» шлях осягнення ідеалу І. Вишенського був далеко не мирним, а постав як бунтарсько-викривальний виступ безкомпромісного й самовідданого борця за права й свободи свого народу, за визволення трудящих мас.

У цих складних умовах навіть аскетизм І. Вишенського стає своєрідною формою протесту проти всього земного зла, що цілком відповідає духові часу [153]. Полеміст зовсім не зрікається земного життя і не замикається як відчужинець у духовному самозабутті. Навпаки, він живе муками і стражданнями свого народу, його невтомний та гарячий подих палає у горнилі гострої ідеологічної боротьби, в якій «у релігійному вбранні», в «теологічній оболонці» «він перший у нашім краю різко та сміло підніс голос в обороні того бідного робучого люду, показуючи панам і владикам, що той мужик — їх брат, а не проста робуча худоба, що він радується й терпить як чоловік і хоче жити як чоловік». І ці «смілі та гарячі слова в обороні простого поневоленого та занедбаного народу», вказував І. Франко, «продиктовані не абстрактною християнською

[153] Там же.— С. 359—360.

доктриною, а близьким і докладним знанням життя того народу» [154].

Іван Вишенський належить до найбільш прогресивних та демократичних плебейсько-селянських мислителів України XVI — XVII ст. «Небагато у нас у давнину було людей,— писав І. Франко,— котрі посміли б і зуміли б так близько доторкатися до насущних духовних потреб нашого народу і виявляти ті потреби та долегливости його життя гарячим і ярким словом», як це зробив І. Вишенський [155]. Іван Вишенський виділяється як могутня постать, в якій втілилася і проявилася в усій своїй складності та силі філософсько-соціологічна, морально-політична та психологічна індивідуальність мислителя-борця, демократа-полеміста.

5. Відображення ідей контрреформації у філософській думці на Україні

Ідеологічне життя на Україні в XVI — XVIII ст. позначене значною складністю і суперечливістю щодо форми і змісту. Зокрема, велику роль у суспільно-політичному житті багатьох країн Європи, в тому числі й на Україні, у XVI ст. відіграла Реформація. Це був могутній антифеодальний рух, зумовлений глибокими соціальними суперечностями тодішнього суспільства. І хоча цей рух здійснювався під теологічними гаслами, він був одним із видів класової боротьби, яка «відбулась тоді під знаком релігії...», оскільки «потреби і вимоги окремих класів приховувались під релігійною оболонкою» [156].

Реформаційний рух, що розгорнувся на Україні, був викликаний передусім місцевими соціально-економічними та політичними причинами, критикою православної церкви, її ієрархії, яка зраджувала культурно-віросповідні традиції українського народу, вела розкішне життя подібно до світських феодалів і скотилась до моральної деградації. Критика православної ієрархії, боротьба проти неї були початком наступу на феодалізм. Ідеологічному оформленню реформаційного руху сприяли культурні контакти України з Білорусією, Польщею та країнами Західної Європи. Великою популярністю на Україні користувались і погляди Феодосія Косого та Ігнатія — яскравих представників російського селянсько-плебейського руху. Російські вільнодумці вже тоді викривали пануючу феодальну церкву як захисника багатих та вельмож, піддавали критиці старе церковне вчення й обряди.

Поширені на території братньої Білорусії реформаційні ідеї побутували і на Україні, бо обидва народи, що жили майже в однакових економічних умовах, мали спільне походження, однакову історичну долю, разом боролись проти католицько-шляхетської експансії, разом виступали за возз'єднання з російським народом. Розвиток реформаційних ідей на Україні був однією з форм опозиції насильницькому покатоличенню та полонізації.

В становленні реформаційної думки на Україні відіграли велику роль польське Відродження та Реформація, адже в Краківському університеті, який на початку XVI ст. був центром реформаційної думки, навчались студенти з України. В Білорусію, як дослідив С. А. Подокшин, реформаційні ідеї проникали з Німеччини, Чехії, Італії, Швейцарії [157].

Зростає мережа протестантських навчальних закладів на Україні. У Берестечку, Белзі, Гощі, Львові та інших містах діють лютеранські, кальвіністські, соцініанські школи. Особливим впливом користувалася Раківська академія, в якій навчалось близько 1000 студентів, серед яких було чимало українців. Поряд з мовами — латинською, єврейською, польською — тут викладались астрономія, математика, історія, право, а також розгалужений курс філософії, що включав етику. Астрономію й математику читав відомий учений Й. Стегман, логіку й метафізику — Х. Остородт та Х. Стегман, курс етики — Йоган Крель. Діалектика викладалася на основі компіляції вчення Арі-

[154] *Франко І.* Твори.— Т. 16.— С. 425.
[155] Там же.— С. 429.
[156] *Маркс К., Енгельс Ф.* Твори.— Т. 7.— С. 343.
[157] *Подокшин С. А.* Реформационная и общественная мысль в Белоруссии и Литве.— Минск, 1970.— С. 35—38.

стотеля, здійсненої Проспером Гратіані 1586 р. Широко використовувалися твори Петра Статорія та Фауста Соціна, а також окремі праці онука останнього, відомого представника реформаційного руху Андрія Вишоватого. Значною популярністю користувався також раківський Катехізис, що містив значну кількість філософських відомостей. Він був складений Григорієм Паулі, редагований і виданий найвидатнішими представниками соціанства, в тому числі Ф. Соціном, В. Шмальцем та ін.

Велика соцініанська школа була на Поділлі у Хмельнику, їй протегували тамтешній староста Микола Мелецький та брати Микола і Самійло Олесницькі, одним із ректорів цієї школи був Альберт Калішський. Юрій Чаплич сприяв відкриттю киселинської школи на Поділлі. Її ректором був Євстахій Кисіль, що переклав на грецьку мову твір Фоми Кемпійського «Про наслідування Хреста». Завдяки зусиллям Гаврила і Романа Гойських була відкрита школа у Гощі, її ректором став Феофіл Молітор, а викладачами — Данило Дуросій та Соломон Паллодій.

Школи соцініан та інших реформаційних общин, що діяли під контролем своїх громад, значно розширили викладання світських знань, зверталися до східнослов'янських мов і культур, намагалися демократизувати освіту і вивести її з-під опіки панівної церкви. За рівнем викладання філософії та інших дисциплін вони успішно конкурували з католицькими навчальними закладами. Керівники цих шкіл, будучи в опозиції до схоластики, розширюють програму вільних наук, викладають філософію з урахуванням досягнень сучасної їм науки. Вони роблять спроби очистити арістотелівську філософію від схоластичних нашарувань. У своїх творах викладачі-соцініани інколи висували ідеї, співзвучні з філософськими позиціями учених Нового часу, зокрема Декарта та Спінози [158]. Реформаційні ідеї реалізовувались також у діяльності братств і відкритих ними шкіл. Крім українських братських шкіл на Україні досить поширеними були вірменські школи, які теж відзначалися реформаційною спрямованістю. У Львові, Кам'янці-Подільському, Кутах, Снятині та інших містах і містечках існували братства при вірменських церквах. Вони також вели боротьбу проти унії й католицизму, виступали проти окатоличення, відстоювали свою національну самобутність. Особливо виділялось Львівське вірменське братство. У Львові вірмени мали свою школу, де вивчали арифметику, граматику, теорію перекладу, риторику, музику. При школі діяв театр. 1666 р. силами учнів була поставлена вірменською мовою трагедія «Мученництво св. Репсимії», що вважається в історії вірменського театру, по суті, першою постановкою вірменського шкільного театру. Досить великою була і бібліотека при вірменському соборі [159]. З видатних вірменьлвів'ян походив відомий гуманіст Шимон Шимонович, який вчився спочатку у вірменській школі, пізніше — у Краківському університеті [160].

Однак католицька експансія на східнослов'янські землі не припинялась. Насильно нав'язана 1596 р. унія була прямим і підступним засобом духовного гноблення українського народу, руйнування його національної культури. Для цього серед інших засобів католицької пропаганди використовувались католицькі школи і колегії, які були організовані єзуїтами, домініканами, піарами та іншими орденами на Україні.

У даний історичний період на Україні була досить значна кількість католицьких та уніатських навчальних закладів. Переживши досить серйозну кризу в боротьбі з Реформацією, католицька церква вже з XVI ст. починає відновлювати втрачені позиції і сама переходить у наступ. Все відчутнішим стає наступ католицької контрреформації на східнослов'янські землі, на яких постійно велась антифеодальна, національно-визвольна боротьба.

[158] *Плечкайтис Р.* Философия в учебных заведениях Литвы в XVI—XVIII вв. Автореф. дис. ... докт. филос. наук.— Вильнюс.— С. 22—24.

[159] *Кривонос Н. К.* Армяне в культурной жизни Львова // Исторические связи и дружба украинского и армянского народов.— Ереван, 1961.— С. 132.

[160] *Barącz S.* Żywoty stawnych ormian w Polsce.— Lwów, 1856.— S. 310.

Головним політичним і духовним знаряддям католицької контрреформації в цей час, безперечно, стає орден єзуїтів. Саме він завдавав найвідчутніших ударів по освіті, науці, мові, культурі українського народу. Цей орден, писав Ф. Мерінг, «являв собою католицтво, реформоване на капіталістичній базі. Адже папство обернулося в засіб та знаряддя великих нових монархій, що розвинулися з потреб капіталістичного виробництва, і тому довелося поставити його на капіталістичні ноги... а саме коло цього заходився «орден Ісуса», пристосувавши католицьку церкву до нових економічних та політичних стосунків. Він реорганізував усе шкільництво, запровадивши студіювання класиків,— тоді це була найвища освіта,— і в цій сфері був спадкоємцем гуманістів, він став найбільшим у світі торговельним товариством, що мало свої контори скрізь на відомій тоді землі; він давав владарям начебто духовників, що на ділі були найдосвідченіші й найрозважливіші міністри» [161]. Єзуїти вели запеклу боротьбу на два фронти: проти протестантів та православних. Тому останні також були змушені збільшувати свої школи та пристосовувати їх до нових релігійних умов і інтелектуальних завдань епохи, особливо до потреб антикатолицької пропаганди.

Водночас на Україні, крім єзуїтських навчальних закладів, у багатьох містах та містечках функціонували бернардинські, домініканські, францисканські, тринітарські, піарські та інші школи, які також виражали інтереси католицької церкви. Зокрема, католицькі колегії і школи були в Ярославі, Вінниці, Острозі, Новгород-Сіверському, Перемишлі, Барі, Фастові та ін. Перший вищий католицький навчальний заклад у Києві був заснований генуезцями ще в XV ст. І хоча до програми цих шкіл було занесено запозичене із середньовіччя вивчення семи вільних мистецтв: граматики, риторики, діалектики, арифметики, геометрії, музики та астрономії, це навчання проводилося так, щоб не ламати, а зміцнювати ідеологічні принципи католицизму. Вивчаючи гуманітарні науки, учні католицьких шкіл частково знайомились із творами античної класики: Цицерона, Вергілія, Овідія, Катона, Проперція, Тібула, Езопа, Лукіана, Цезаря, Плутарха, Непота та ін. Однак вивчення цих авторів було спрямоване не на те, аби утвердити нові, гуманістичні ідеали, а щоб з їх допомогою якось оживити католицизм.

Тогочасна єзуїтська школа, таким чином, відверто ставила собі завдання готувати ідейних проповідників католицького вчення, його перекопаних і фанатичних захисників. На це була спрямована вся система виховання і лекційних викладів, шкільного театру, святкових маніфестацій. Учені, схильні до нових віянь, до сумнівів в істинності тверджень Фоми Аквінського, звільнялись від викладання. Одночасно ретельно перевірялась надійність усіх учнів. До слухання філософії єзуїти допускали лише тих учнів, яких вважали благонадійними.

Філософські курси, які читались у католицьких навчальних закладах, складались з чотирьох частин: логіки і фізики, або філософії природи, метафізики і етики. За своїм ідейним змістом і формою вони були еклектичні, малооригінальні, тяжіли до схоластики. Більшість із них строго слідувала релігійній догмі, політичному філософському вченню церкви. Це стримувало розвиток світської культури, науки, філософії на терені тих держав, де єзуїти почали свою експансію,— на землі східних слов'ян, передусім Польщі. «Польща,— зазначав відомий польський історик філософії В. Татаркевич,— яка від XIV ст. в останній період середньовіччя і в період Відродження належала до країн з високою філософською культурою, в XVII ст. втратила ці позиції... Вона не втрималась на інтелектуальному рівні Франції, Англії чи Голландії. Фатальна політична ситуація війни, набіги, внутрішні розлади не створювали сприятливого грунту для інтелектуальної праці. В той час, коли Захід йшов вперед, Польща залишалася вірна філософії минулих століть» [162].

Схоластичний метод був визначальним

[161] *Мерінг Ф.* Історія Німеччини від кінця середніх віків.— Харків, 1931.— С. 37.

[162] *Tatarkiewicz W.* Historia filozofii.— Warszawa, 1970.— T. 1.— S. 86.

і панівним. У всіх католицьких навчальних закладах викладалась філософія Аріїних стотеля, правда, залежно від належності до ордену, в різній інтерпретації. Так, домініканці інтерпретували його за Фомою Аквінським, францісканці — за Дунсом Скоттом. В єзуїтських школах були широко популярними твори представників так званої другої схоластики XV — XVII ст.: Толетта, Арріаги, Фонсеки, Каетана, Суареца, Васкеза, Капреола, Моліни та ін.

Щодо змісту ця філософія була мало спроможна дати нове знання, стати пізнавальним інструментом,— вона не виходила поза тлумачення античної класики з позицій католицької догматики, а тому фактично звелася до спекулятивної, формалістичної і мертвої псевдонауки. Саме так і оцінює її В. Татаркевич. «Це була застаріла філософія,— пише він,— яка втратила здатність до розвитку і потопала в чудацтвах, формалістиці... Це була схоластика в негативному значенні цього слова. Якщо краківська схоластика XV ст. була живою філософією і сучасною, то ця віленська схоластика (бо її центр був у Вільно) вже була анахронічною доктриною» [163].

Це саме стосується і форми схоластичних курсів. Усі вони були громіздкими трактатами, сповненими всіляких диспутів, питань, сумнівів, висновків, тез, антитез, аргументів. Схоластична строгість у них була позірною і зводилася до суперечок з приводу дрібних, незначних, а іноді навіть цілком безпредметних питань.

Правда, до деяких католицьких навчальних закладів, де схоластика не змогла стати панівною, проникали і давали себе знати все відчутніше ідеї італійського Відродження. Такою, наприклад, була певний час школа у м. Замості, яку заснував Ян Замойський. Отримавши блискучу освіту в Падуї, Ян Замойський закладає в Замості на зразок Падуанського університету академію. Цей навчальний заклад «відрізнявся широтою поглядів та толерантністю...», його «професори підтримували зв'язки із зарубіжними вченими, особливо голландцями» [164]. Зрозумівши, до яких негативних наслідків веде запроваджувана орденом Ісуса система освіти, Ян Замойський порвав з єзуїтами, заборонив їм викладати в своїй академії. Він був першим, хто в цей час у Польщі поставив питання про відокремлення школи від церкви [165]. Теологія була виключена з числа дисциплін, що викладалися у Замойській академії.

З діяльністю Замойської академії пов'язані імена таких ренесансних учених і поетів, як Я. Гурський, А. Бурський (автор твору «Діалектика Ціцерона...», виданого в Замості 1604 р.), Ш. Шимонович — автор відомих «Селянок», Я. Урсин, С. Бірковський та ін. Через них польський гуманізм та інші прогресивні напрями польської культури ставали відомими і східнім слов'янам. В Замойській академії навчалось чимало українців, серед них і майбутні діячі Київської братської школи та Києво-Могилянської академії: К. Саковіч, Г. Євлевич, І. Трохимович-Козловський, С. Косів, Й. Кононович-Горбацький, І. Гізель, можливо, П. Могила. Після смерті Я. Замойського академія втрачає свою ренесансну спрямованість і перетворюється на звичайний теологічний навчальний заклад.

Серед інших визначних прогресивних осередків освіти у Польщі можна назвати й школу в Лешно. У ній довгий час працював відомий чеський педагог Ян Амос Коменський, який у 1634—1641 рр. був ректором цієї школи. З цією школою пов'язане ім'я Яна Джонстона — лікаря, філософа, який був палким прихильником поглядів Ф. Бекона й експериментальної науки.

Проте шкільні осередки подібного типу були поодинокими. Чернечі ордени, яким належала широка мережа католицьких навчальних закладів, не були зацікавлені у будь-якому поступі світської науки і культури. Викладачам суворо заборонялося викладати погляди філософів Нового часу, вони повинні були активно критикувати ці погляди, доводити їх хибність.

[163] Ibid.— S. 87.

[164] *Голенищев-Кутузов И. Н.* Романские литературы : Статьи и исследования.— М., 1975.— С. 68.

[165] *Харлампович К.* Западнорусские православные школы XVI и начала XVII века, отношение их к инославным.— Казань, 1898.— С. 127.

Відстоюючи інтереси католицької церкви, філософи-єзуїти намагаються пристосовувати філософію до нових умов і дещо змінюють її. Однак ця зміна не зачіпає основних догм томізму. Йшлося фактично лише про спрощення окремих понять, про деяку модернізацію тих чи інших філософських настанов.

Філософи-єзуїти не виробили жодного оригінального вчення, їхня філософія повністю еклектична. Відчувши, що доктрини «князя схоластики» уже не відповідають духові часу, вони поєднують філософські ідеї Аквіната з окремими антисхоластичними системами середньовіччя, з поглядами деяких сучасних їм мислителів, які стояли в опозиції до схоластики. Однак це механічне поєднання проводилось так, що томізм залишався абсолютно незмінним. У навчально-методичній настанові (Ratio studiorum), яка була обов'язковою для всіх єзуїтських шкіл, вказувалося, що викладачі філософії «всюди повинні слідувати Арістотелю, крім тих місць, які суперечать нашому (католицькому.— *Авт.*) ученню. Протилежні аргументи слід рішуче відкидати. Особливо треба остерігатись Аверроеса, нічого не говорити проти св. Фоми» [166].

Таким чином, філософи-єзуїти у своїх школах утверджують підправлений, дещо модернізований томістично-схоластичний світогляд. І лише окремі курси пізнішого часу, як, наприклад, курс, прочитаний у Львові, що мав назву «Перипатетична філософія у трьох частинах: логіка, фізика і метафізика, складена за принципами старих і новіших [філософів], виголошена у Львівській школі» [167], подає виклад поглядів Декарта, Ньютона, Гассенді. Подібним є курс, прочитаний у Станіславі (нині Івано-Франківськ), у якому автор аналізує погляди Декарта, Гассенді, Лейбніца, Вольфа, Ньютона, Мушенбрука [168].

Логічні курси, що читались у католицьких навчальних закладах, складалися з двох частин. У першій, так званій малій логіці, йшлося про три логічні форми: поняття, судження та умовисновок. Друга частина — більша логіка — розглядала гносеологічні питання. Вона була повністю пов'язана з схоластичною теорією пізнання. Усі логічні курси майже не мають жодної оригінальності, а тому повторюють положення середньовічних логік.

Гострі суперечки між томістами та їхніми суперниками точилися навколо проблеми універсалій, яка була ядром схоластичної логіки. Це була боротьба поміркованого номіналізму (концептуалізму) та поміркованого реалізму. Томісти відривали категорії від дійсності, вважаючи їх словесно-логічними конструкціями, а номіналісти підкреслювали зв'язок категорій з дійсністю. Томісти утверджували пріоритет віри над знанням, а номіналісти не відокремлювали наукове знання від віри. Вони висловлювались проти панування теології над філософією, хоч і не відокремлювали філософію від віри, намагаючись зрівняти їх. Звідси і пошуки компромісу між наукою і теологією.

І хоч представники поміркованого номіналізму, будучи метафізиками, не змогли правильно вирішити проблему загальних понять, все ж поміркований номіналізм слід оцінювати як прогресивне явище в історії логіки, що викладалася у католицьких навчальних закладах на Україні.

Курс фізики, який також входив до програми викладання філософії в єзуїтських навчальних закладах, складався з п'яти окремих частин. У першій частині «Про принципи природного тіла» викладалась «Фізика» Арістотеля, у другій — «Про світ та небо», у третій — «Про виникнення та зникнення», у четвертій — «Про метеори», у п'ятій — «Про душу». Від другої до п'ятої частини коментувались твори Стагірита під такими ж назвами. Звичайно, схоластичне тлумачення явищ природи і перипатетична філософія явно не відповідали духові епохи, тому захисники схоластики були змушені бодай в загальних рисах знайомити своїх слухачів з сучасним природознавством. Проте вони добре

[166] Цит. за: там же.— С. 91.

[167] Philosophia peripatetica tribus partibus : logica, physica, metaphysica comprehensa veterum principiis recentiorum comformata, conserata in schola Leopoliensi // Відділ рукописів Наукової бібліотеки Львівського держуніверситету.— Шифр. 1600 П.

[168] Physica et metaphysica. Carolus a Maria // Відділ рукописів Центральної бібліотеки АН Литовської РСР.— Шифр 1276.

розуміли, який підривний заряд несуть ці вчення, а тому відкидали їх, заперечуючи і всіляко дискредитуючи. Філософія природи в їхніх викладах залишилась схоластичною, спекулятивною.

Підтвердженням цього є томістичне вчення про матерію та форму, співвідношення яких тлумачилося повністю в ідеалістичному дусі; вважалося, що матерія не має самостійного існування, а є лише можливістю. Проти цих поглядів велась боротьба навіть в умовах засилля томізму. Так, анонімний викладач філософії у Станіславській колегії тринітаріїв писав: «Чи існує матерія завдяки власному існуванню? Томіська школа вчить, що матерія існує через існування форми, інші твердять, що вона існує через існування цілого. А існування в предметі є формальна основа, у вигляді якої предмет існує. Стверджую, первинна матерія існує завдяки власному існуванню, а не через існування форми або чогось складного. Це підтверджують сучасні автори і скотисти проти томістів» [169]. Це саме можна сказати і про трактування таких проблем тогочасної натурфілософії, як рух, простір, час, конечне, безконечне, у викладі яких томісти дотримувалися старих схоластичних учень.

Питання космології розглядались у трактаті «Про світ і небо». Він знайомив слухачів з арістотелівсько-птоломеївською геоцентричною системою. При цьому католицькі ортодокси не обійшли критикою й Арістотеля, особливо за його матеріалістичну тезу: «Світ вічний, як вічна і сама матерія». Його твори переробляли на теологічний лад. Томіська натурфілософія була явно застарілою щодо рівня розвитку природознавства у XVI — XVII ст. В окремих філософських курсах, які читались у католицьких навчальних закладах на Україні, знаходимо і критику томістично-схоластичного трактування природи. Так, томіська філософія природи піддається критиці в навчальному курсі, який походив з Самбірського навчального закладу бернардинів. Автор даного курсу висловлюється в номіналістичному дусі. Розглядаючи питання про безконечність світу, він обережно користується аргументами теологічного змісту, розвиває ідею про множинність світів, допускає думку про те, що бог міг створити інші світи, ще досконаліші від цього, що існує. Цікавими є його міркування і про вічність світу, в яких він намагається заперечити тезу про творення богом світу в часі, довести іншу тезу: світ був створений богом, але не в часі, а від вічності [170].

Психологія в католицьких школах і колегіях викладалася як така, що не отримала статусу самостійної науки. Вона входила до схоластичної натурфілософії і тлумачилась за арістотелівським твором «Про душу». Душа була основним поняттям схоластичної психології. Йдучи врозріз з наукою, схоласти починали вивчення цього питання не з окремих психічних процесів, а з субстанційної душі, яку поділяли на вегетативну, сенситивну та раціональну. Ці розділи натурфілософії були найбільш переобтяжені спекулятивністю і домислами.

Курси метафізики закінчувались викладанням філософії. Метафізику схоласти розуміли як науку про буття, про його найперші принципи. Ними ця наука викладалась як перехідна ланка між філософією та теологією, тому в останніх розділах метафізики говорилось про бога та ангелів.

Крім католицьких навчальних закладів, на Україні були й уніатські школи, в яких також читався курс філософії. Переважна більшість уніатських колегій була зосереджена на західноукраїнських землях, ще здавна загарбаних Польщею. Католицькі ідеологи постійно нав'язували унію на Україні і вірменам. Насильством та підступними методами їм вдалося на деякий час досягти своєї мети. У вірменських общинах католицькі місіонери закладають школи, в яких, віддаючи певне вірменській самобутності, вони проводять політику католицизму. З цією метою католицький орден театинів закладає для вірменів у Львові колегію — школу вищого типу [171].

За своїм змістом, формою, методом викладу філософські курси уніатських навчальних закладів копіюють єзуїтські. Пройняті схоластикою, вони захищають основи католицизму, вчення Фоми Аквінського. Але й ідеологи унії починають розуміти необхідність модернізації філософії. Серед філософських курсів, прочитаних василіанами, трапляються й такі, в яких схоластичне вчення вже піддається ревізії. В обіг вводиться новий матеріал, наголошується на практичності та корисності наук. Характерним є твір Гната Красовського «Філософські диспути», прочитаний 1659—1661 рр.[172] У цьому великому за обсягом творі, що має понад тисячу сторінок, автор намагався викласти всю відому йому науку. Трактат містить виклади з логіки, загальної математики, практичної геометрії, космографії, психології, фізики та метафізики.

Але уніатські навчальні заклади також не могли бути захисниками поступу в науці, суспільному житті. Їхня діяльність, як і діяльність єзуїтських шкіл, була спрямована проти прогресу, проти розвитку наукового знання. Вона була підпорядкована захисту інтересів католицької церкви, допомагала окатоличувати український народ.

Таким чином, аналіз філософських курсів католицьких та уніатських навчальних закладів на Україні в XVI — XVIII ст. показує, що філософія, яка викладалась у них, практично не виходила за межі клерикально-схоластичного світогляду, була далека від постановки і вирішення проблем епохи. Будучи ідеологічним виразником інтересів панівних класів, іноземних поневолювачів, вона стала політичним і духовним знаряддям утвердження католицького віровчення, його догматів, обрядовості, національного й релігійного гніту, теоретичним обгрунтуванням експансіоністських намірів Ватікану.

Виклад філософії в католицьких та уніатських навчальних закладах перебував у стані кризи. Перед нею стояло досить важке завдання — пристосуватись до нових соціально-економічних умов, до сучасного їй розвитку наукового знання і зберегти в своїй недоторканості основні доктрини феодальної католицької церкви. Внаслідок цієї непевності, роздвоєності філософське знання по-різному впливало на українців, які отримували освіту в цих навчальних закладах. Незначна частина місцевого населення (переважно аристократія, шляхта, частина міських багатіїв), що зрадила свій народ і виражала інтереси панівної верхівки, проводила експансіоністську політику польської шляхти. Однак переважна більшість українців, які навчалися в католицьких та уніатських колегіях, відокремлювали набуті позитивні знання від ідеологічної мішури, спрямовували їх проти католицької експансії, активно боролися за своє національне та соціальне визволення. У цих навчальних закладах продовжувала свою освіту переважна більшість майбутніх професорів Києво-Могилянської академії, вчився у них і великий полководець та мудрий державний діяч Богдан Хмельницький.

6. Реформаційні й гуманістичні ідеї у братських школах

В останній чверті XVI — на початку XVII ст. виникли і набували все більшого значення в суспільному, ідейному і культурному житті України та Білорусії організації православного населення міст — братства. В той час як магнати, значна частина шляхти і майже всі православні ієрархи прийняли унію і католицизм, саме братства стали ідейними центрами опору іноземним поневолювачам, осередками захисту мови, культури, віри, всіх духовних традицій українського і білоруського народів. І хоч боротьба, яку вели братства, здійснювалась під гаслом боротьби за віру, вона була лише ідеологічним прикриттям соціального і політичного протесту, антифеодального і передусім антиклерикального за своїм змістом.

---

[169] Physica et metaphysica. Hieronymus a S. Francisco // Там же.— Шифр ГЗ-1214.— Арк. 17.

[170] Logica, physica et metaphysica // Там же.— Шифр ГЗ-1246.— Арк. 259.

[171] *Кривонос Н. К.* Армяне в культурной жизни Львова // Исторические связи и дружба украинского и армянского народов.— С. 134.

[172] *Krasowscii I.* Disputationes philosophiae // Відділ рукописів Наукової бібліотеки АН УРСР ім. В. Стефаника. Бібліотека монастирів василіан.— Арк. 720.

Як правило, братські громади створювалися при церквах і за формою нагадували національно-релігійні організації. Насправді їх функції були далеко ширшими. В умовах, коли державна влада належала польському королю, а церковна — ксьондзам і православним владикам — відступникам, братства прагнули певною мірою вивільнити свої громади з-під опіки обох цих влад і брали на себе деякі їх функції. Так, братства здійснювали представництво на сеймах, відстоювали майнові, політичні, духовні інтереси українського населення, захищали його право на ремесло і торгівлю, мали свій суд, свою спільну власність, братську скарбницю. Вони фундували й утримували школи, шпиталі, друкарні, обирали за власним розсудом учителів, проповідників і священиків, опікували бідних, хворих. Усі питання братські громади розв'язували на своїх загальних зборах з участю обраних ними старших братчиків; отже, вони прагнули стати органами самоврядування. Братства були вельми демократичними організаціями, і хоча вони допускали в свої ряди всі стани, основну їх масу становили ремісники, купці, службовці магістрату, міський простолюд. У братствах, навколо шкіл і друкарень гуртувались учені і письменники-полемісти, зароджувалась і формувалась ідеологія людей третього стану, який підіймався на боротьбу проти феодального, національного і релігійного гноблення.

На рубежі XVI — XVII ст. братський рух стає масовим, охоплюючи значну частину не лише міст, а й деяких сіл [173]. Братства були у Львові, Городку, Острозі, Любліні, Замості, Рогатині, Галичі, Шаргороді, Стрятині, Луцьку, Кам'янці-Подільському, Дубні, Ярославі, Немирові, Вінниці, Києві, а також у Могилеві, Мінську, Орші, Полоцьку, Ев'ї, Пінську, Вільно та ін. При багатьох братствах були школи і друкарні. Братства підтримували між собою найтісніші зв'язки, обмінювалися виданими в своїх друкарнях полемічними творами, шкільними підручниками, а також учителями (дидаскалами) і проповідниками.

Найстаршим і найвпливовішим на Україні було Львівське Успенське братство, при якому в 1586 р. була організована школа. Статут Львівського братства і його школи («Порядок школьный») був зразком для всіх інших братств. Як видно зі статуту, у Львівській школі навчали читати, рахувати, грецькій і слов'янській мовам, початкам риторики, діалектики, астрономії («пасхалии и лунного течения»), музики, вивчали псалтир, часослов, катехізис, євангеліє. Філософія як окремий предмет, очевидно, не викладалася, хоча під час вивчення інших дисциплін школярі набували й певну суму філософських знань. Значну роль для діяльності інших братських шкіл мали підручники, написані викладачами Львівської школи, а також такі твори, як «Просфонима» (Львів, 1591), «Иже... Иоанна Златоустого... Бесѣда избраная о въспитанїї чад» (Львів, 1609) та ін., у яких прославлялись виховання, мудрість, навчання [174]. Дослідники вважають, що у Львівській школі навчалися або викладали такі визначні діячі української культури, як Лаврентій і Стефан Зизанії, Мелетій Смотрицький, Кирило-Транквіліон Ставровецький, Ісайя Копинський, Йов Борецький, Памво Беринда, Гаврило Дорофієвич, Захарія Копистенський, Сильвестр Косов, Ісайя Трохимович-Козловський та ін.

Братства внесли світський струмінь у духовну культуру України, сприяли секуляризації богослужіння, нанесли відчутний удар монополії духівництва на заняття наукою й інтелектуальною працею. Вони прагнули вивільнитись з-під опіки церкви як у справах віри, так і шкільництва. Відомо, яку запеклу боротьбу вів з братством львівський єпископ Гедеон Балабан, не допускаючи до освіти шевців, чинбарів, кожум'яків.

Антицерковна, антиклерикальна спрямованість ідеології і суспільно-політичної діяльності братств — це одна з найяскравіших рис особливо ранніх періодів братського руху, який розгортався в атмосфері міських антифеодальних заворушень,

[173] *Ісаєвич Я. Д.* Братства та їх роль у розвитку української культури XVI—XVIII ст.— К., 1966.

[174] *Крекотень В. И.* Тема науки в барочной украинской поэзии 30-х годов XVII в. // Барокко в славянских культурах.— М., 1982.— С. 256—258.

збройних виступів посполитих, селянсько-козацьких війн. При цьому критика братчиками церкви, що була найкрупнішим феодалом, здійснювалась у трьох напрямах. Братчики вели боротьбу проти ідеологів католицької церкви, які обгрунтовували теократичні прагнення Ватікану, його експансіоністську політику щодо східних слов'ян, виправдовували гноблення, насильства і знущання над українцями і білорусами. Для цього, використовуючи твори ранніх отців церкви і вселенських соборів, братчики детально розбирали і критикували деякі нововведення католиків в догматах (зверхність влади римського папи, походження святого духа і від сина, чистцевий вогонь) і в обрядах, а також відмовлялись від насильного введення нового календаря. Продовжуючи полеміку, розпочату діячами Острозької академії — Герасимом Смотрицьким, Кліриком Острозьким, Василем Суразьким, братчики спрямовували її проти творів Петра Скарги, Бенедикта Гербста та їх уніатських захисників. До останніх належали також Іпатій Потій, Кирило Терлецький, Йосиф-Вельямін Рутський та ін. У цьому напрямі вели критику ідеологів католицької церкви Лаврентій Зизаній, Йов Борецький, Захарія Копистенський та ін.

Ідеологи братського руху, які групувались навколо шкіл, викривали вади й власної православної церкви, що переживала глибоку кризу і розклад. Вони зосереджували свій полемічний вогонь на православних ієрархах, що зрадили звичаям, мові, вірі, політичній орієнтації свого народу, критикували тих представників православного духівництва, які визискували народ, дбаючи над усе про свої майнові інтереси, вели розкішний спосіб життя і в цьому нічим не відрізнялись від католицьких прелатів. Особливо гостро критикували братчики симонію і неграмотність, які були звичайним явищем у православному клірі.

Не залишали поза увагою братчики й твори ідеологів протестантської церкви — Лютера, Кальвіна, Цвінглі, а також польсько-білоруських соцініан і антитринітаріїв Симона Будного, Мартина Чеховича та ін. Їхні твори піддавались гострим нападкам з боку майже всіх братських полемістів, але ця критика не займала в їх творах першорядного місця. Більше того, в процесі критики і боротьби з протестантством вони нерідко переймались його духом і проникались його впливом, зокрема, немало було запозичено з досвіду організації шкільної справи. Відомі й такі випадки, коли православні з тактичних міркувань об'єднувалися з протестантами для боротьби проти спільного ворога.

Можна зазначити немало рис, які зближували діячів братського руху з ідеологами західноєвропейських, чеських, польських реформаторів. Це критика пануючої церкви і кліру, допущення до проповідницької діяльності, а в окремих випадках і здійснення пастирських функцій світськими людьми, прагнення вивільнитися з-під опіки церковних ієрархів. Одним із засобів досягнення братствами відносної автономії було отримання ставропігії, тобто права, яке виводило братство із підпорядкування церковній владі, передусім єпископам, і робило його підлеглим патріарху або митрополиту, якщо він був екзархом, тобто намісником патріарха на Україні. Право ставропігії мали Львівське, Віленське, Київське, Луцьке братства.

Крім того, спільним для західноєвропейських реформаторів і діячів братств є також переклади Біблії, її певних фрагментів, як і творів ранніх отців церкви на національні мови, їх демократичне тлумачення і використання цих тлумачень для пояснення явищ сучасного їм суспільного життя. Як і протестанти, братчики мріяли про відродження церкви апостольських часів. Ідеалізуючи відносини в ранньохристиянських громадах, вони висували ідеї свободи, рівності і братства. Ці ідеї знаходять, зокрема, яскраве відображення в статутах Львівської і Луцької братських шкіл, де говориться, що всі люди є братами, рівними за плоттю і перед богом, як «главы единой уды», и тому «богатым над убогим в школе нечим высшии не мают быти, только самою наукою» [175]. Однак, критикуючи церковну ієрархію і вступаю-

[175] Устав Львовской братской школы 1586 г. : Порядок школьный // Медынский Е. Н. Братские школы Украины и Белоруссии в XVI—XVII вв.— Киев, 1958.— С. 128.

чи нерідко з нею в конфлікти, братчики, як і західноєвропейські реформатори, не лише не виступали проти релігії, а, навпаки, всіляко її зміцнювали шляхом поверхнення їй простоти і чистоти первісних християнських часів. Відстоюючи православ'я в його боротьбі проти католицизму і протестантизму, вони прагнули зберегти і захистити його віросповідні принципи, обрядовість, теологічні засади, сприяли їх консервації. Виховуючи в такому дусі молодь, братчики відкривали школи, щоб підростаючі покоління «не пили з чужого джерела», і з цією метою вони широко зверталися до греко-слов'янських традицій духовного життя українського й білоруського народів, до комплексу богословських, філософських та інших ідей східної патристики, до культури і політично-правових уявлень періоду Київської Русі. Без опори на традицію духовного й культурного життя, її захисту народ не міг вижити й зберегти себе, але разом з тим переважний акцент на збереженні ставав певним гальмом у його дальшому розвитку.

Аналіз творів діячів братств раннього періоду, так само як і полемістів Острозької академії, підтверджує, що нове не має в них позитивної оцінки, нове розглядається ними як джерело всілякого зла. Кожний мислитель і письменник (Л. Зизаній в «Катехізисі», І. Копинський в «Алфавіті духовному», Віталій із Дубна в «Діоптрі» та ін.) відповідно до ідейно-літературного етикету намагається приглушити індивідуальне, авторське начало і запевнити читача, що все написане складене від священного писання, згідно з творами отців і вчителів східної церкви, рішеннями семи вселенських соборів. І хоч за змістом у творах братчиків немало нового, продиктованого вимогами тогочасного громадсько-політичного життя, ідеологічної боротьби, а підбір проблем і характер інтерпретацій патристичних учень зумовлювався злобою дня, однак суспільна свідомість фіксує не новизну, а слідування традиції. Вважалося, що істина цілком і повністю викладена в священному писанні і витлумачена отцями, тому, чим давніше, тим істинніше, все нове — лише псування, збочення, відхилення від істини. Цим, зокрема, і пояснюється той факт, чому вітчизняні мислителі періоду Київської Русі, XV — XVI ст. зверталися не стільки до сучасних, скільки до найбільш ранніх християнських авторів.

Ідеї неоплатонізму, властиві християнським авторам, зокрема, еманативність божества, його світлова символіка, незбагненність і непізнаванність суті і даності енергії або її явищ, ієрархічність небесних духовних сил тощо, були популярними і в творах братчиків. Найвищим авторитетом у питаннях про суть єдиного бога, його множинності в троїці, властивості іпостасей, зокрема суб'єкта в Христі, що обговорювалися в зв'язку з догматичними дискусіями про походження св. духа, був Діонісій Ареопагіт. Тогочасні автори, як видно з полемічних творів братчиків, використовували передусім твори Діонісія Ареопагіта «Про божественні імена» та «Про небесну ієрархію». У питаннях етики, внутрішніх стосунків у християнській громаді — а ці питання у вітчизняній культурі завжди посідали першорядне значення — перевага віддавалася Йоану Златоусту. Такі праці, як «Про священство», «Маргарит», були видані в Острозі, «О воспитании чад», як уже зазначалося,— у Львові, а на початку XVII ст. значна кількість інших творів — у Києві. При розгляді проблем самопізнання і морального самовдосконалення, душі і свободи волі братчики у своїх творах зверталися до отців-каппадокійців Василія Великого, Григорія Назіанзина, Григорія Ніського, а також Максима Сповідника, Єфрема Сірина, Йоана Лествичника. Особливою повагою після Діонісія Ареопагіта користувався Йоан Дамаскін, «Діалектика» якого використовувалась як підручник у братських школах.

Братчики поширювали в списках і видавали твори не лише отців східної церкви, а й греко-візантійських авторів пізнішого періоду, рукописи яких надходили з Афону, котрий в часи іноземного поневолення південних і східних слов'ян був визначним ідейно-культурним центром. До них належав і твір святогорця, можливо, українського походження Фікари «Вертоград душевний». Виданий 1620 р. у друкарні Віленського братства, він поширювався і на Україні. Передмову до нього написав видатний діяч Віленської братської школи Леонтій Карпович. В «Вертограді», крім визначення бога як творця і «всемудрого изящного художника», дається тяжіюче до пантеїзму розуміння його як всюдисутнього і всепроникаючого «безначального оума», джерела світла, яке, однак, «нѣсть свѣт вещественный или солнечный», а «присносущное сіяние». Воно «просто низпуская лучя своея благости ...мирскую всю и премирную твар во еже быти составляет и содержай». З нього «вси стихіи, видове, разностія, тождества, количества, оумаленія, величія... неразрушимая содержанія бываемых». Отже, бог виступає не лише як «бытие просто бываемым и яко начало и мѣра» [176], тобто закономірність, а й як те, що зберігає незнищуваність буття при всій конечності окремих створінь — «бываемых». Автор розвиває вчення про стихії, їх рух, протиборство, а також єдність і світову гармонію, що забезпечується богом, який «неизреченым дружества законом воєдино общеніс страннолѣпно противные стихия связавый и неравночестный видимый сей мир согласен создавый». Створений світ (у творі допускається й ідея множинності світів) прекрасний і добрий: гори і моря, поля і діброви, рослини і тварини — все в ньому належить людині, бо бог «иже мир другый во великом малий составивый человека, видима и невидима, чувственна и оумна и господина того постави всей подсолнечней твари» [177]. Макрокосм і світ зла не співпадають: якщо перший має божественне походження, то суть другого, тобто світу миродержця — диявола і всіх нечистих сил, пов'язана не стільки з космічним, скільки з суспільно-моральним корінням. Завдання автора — вивести людину із світу зла і наблизити до бога. Для цього необхідне зречення світу зла, замкнення перед ним, а далі самовдосконалення і самозаглиблення, бо хоча за своєю суттю бог «неизслѣдимый, неописанный, недовідомый и несказанный, непостижимый оум», при зосередженні на прагненні до єднання з ним усіх почуттів і думок людини він постає перед нею у своїх виявах та іменах.

Дотримуючись греко-слов'янських традицій, братчики широко спиралися і на культурний доробок південних слов'ян. До букварів, якими користувались у братських школах, додавалась розповідь про те, як Кирил-філософ склав слов'янську азбуку. Як посібник вони використовували «Діалектику» Йоана Дамаскіна в перекладі Іоанна экзарха Болгарського (згодом її переклав і князь Андрій Курбський), а також його «Шестиднев». Особливо популярним було «Тлумачне євангеліє» Феофілакта Болгарського, яке, незважаючи на свій великий обсяг, поширювалося в списках, а пізніше неодноразово видавалось.

Підтримуючи постійні контакти з константинопольським патріархом, братчики цікавилися освітою в Греції і, безперечно, школою вищого типу, якою була патріарша школа. Заснована Геннадієм Схоларієм, ця школа підготувала немало відомих своєю вченістю мужів. Риторику, діалектику, іфіку (етику) тут читав Йоан Зігомала, коментарі на Гермогена, Аммонія і Гесіода викладав хіоський лікар Леонард Міндоній, певні знання в галузі натурфілософії давав відомий падуанський вчений Еманоїл Маргуній [178]. Проте в період піднесення братського руху культура і освіта в Греції, яка перед цим пережила яскравий спалах гуманізму, стали занепадати. Потрапивши під турецьке ярмо, Греція все більше відставала від країн Західної Європи.

Ведучи боротьбу проти наступу католицизму, теологічне вчення якого протягом століть обгрунтовувалось і вдосконалювалось за допомогою логіки та філософії в західноєвропейських колегіях і університетах, братчики прагнули подолати його тим ідейним арсеналом, котрий був наявний у православному богослов'ї і в попередній греко-слов'янській культурній традиції. Але для цієї традиції ще не властиве було виділення філософії з недо-

[176] *Фикара,* святогорец. Вертоград душевный.— Вильно, 1620.— С. 41.
[177] Там же.— С. 40—41.
[178] *Харлампович К.* Западнорусские православные школы XVI и начала XVIII века, отношение их к инославным.— С. 220—221.

статньо диференційованого ідеологічного феномена в окрему форму суспільної свідомості. Розвиваючись у надрах цього феномена під безперечною егідою богослов'я, вона була відома слов'янським народам як мудрість, як узагальнений суспільно-побутовий досвід, як життя в істині. Певну відмінність філософська думка східних слов'ян даного періоду являла собою і щодо таких проблем, як проблеми бога і людини, її суспільної і моральної поведінки, історіософії. Однак проблеми логіко-дедуктивного виведення і методу, натурфілософії і метафізики, що розроблялися в західноєвропейській схоластиці у східних слов'ян у XIV — XVI ст. ще не знайшли достатнього розвитку. А оскільки все це вже було на озброєнні ідеологів католицизму, то братчики сприймали логіку, вчення про зовнішню природу як щось чуже, вороже, як людський вимисел, «плотское мудрованиеє», спрямоване проти божественної істини, даної в Біблії і творах отців східної церкви. Це було певне вирішення проблеми співвідношення філософії і богослов'я, яке знайшло відображення в багатьох тогочасних творах. Воно випливало з тієї функції збереження, консервації попередньої культури, що її взяли на себе братства.

Так, серед братчиків користувалася повагою книга Василя Суразького. Її автор опирався на творп Максима Грека, який вів полеміку з латинянами, зокрема Миколою Німчином (М. Булєвим) щодо його спроб використати геометрію для пояснення й обгрунтування догмата трипедності бога та співвідношення його іпостасей. Як і його попередник, Василь Суразький не заперечує значення світської філософії. «Добро въістину и достолюбно слов внѣшних, рекше, зверхных вѣданіє, але толко къзвычаю, штобы право глаголати і к наострению разума и виполерованью его, а не коу знайдованю божественных догмат, рекше оученпй и не к россуждению их» [179]. Однак пафос викладу даного питання в цій книзі полягає не в заклику вивчати світську філософію, а в застереженні проти неї. «Смотрѣте, известно како божественный апостол философії годность прелестью іли ошуканьем имянує, прожпим и крадущю простых разумы, яко водлуг подання людскаго, водлуг смыслов сегосвѣтных, а не водлуг Христа сущую. Чили не тоею латинстіи сынове ходят днесь и переворачивают апостольскую истину. Обачиш въ италінских странах по подобію потоков текущых пачеже потопляющых Аристотеля и Платона и прочых, што вколо их. І никоторое оученіє в них ни человеческое, а ни божественое твердо быти мнится, если не аристотелскими силогизмами стъвердят є. І аще незгожается з умѣетностю ремесла их показанієм, сіє яко худъшее откидают». Критикуючи латинян та попередній рівень розвитку вітчизняної духовної культури, автор вважає недопустимим застосування того, що він називає «діалектическими оусплованми и софизматы» або «всякое оумѣєтности логійское» до богослов'я, бо, на його думку, «божественные догматы... вѣрою токмо зрима и познаваема» [180].

Аналогічні думки можна знайти і в полемічному творі «Пересторога». Одні дослідники твердять, що написав її Борецький, інші — Юрій Рогатинець, але беззаперечним є те, що вона вийшла з кола діячів братського руху. Автор — палкий прихильник освіти, розвитку шкільництва. Він засуджує тих князів, які після введення християнства «много з великим коштом церквей и монастырей намуровали и маєтностями опатрили... леч того, што было напотребнѣшоє, школ посполитых не фундовали» [181]. Це, на його думку, було однією з головних причин того, що Русь підпала під владу Польщі і частина її населення покатоличилась: «То много зашкодило панству рускому вельми, же не могли школы и наук посполитых расширяти и оных не фундовано, бо коли би были науку мѣли, тогда бы за невѣдомостю и глупством своим не пришли до таковоѣ погибели... и не маючи своих наук, в науки рымскіє своє дѣти давати

[179] *Суражский Василий.* О единой истинной вере и о святой соборной апостольской церкви.— С. 34.

[180] Там же.— С. 33.

[181] Пересторога // Возняк М. Письменницька діяльність Івана Борецького на Волині і у Львові.— Львів, 1954.— С. 25—26.

почали, которые за науками и веры навыкли» [182]. Торкаючись актуальних соціальних проблем полеміки з ідеологами католицизму, автор завершує свою працю закликом не шукати істинної церкви і науки там, «где владза свѣтская з духовнойю змешалася», «где духовные пространно живут», «где мудрость свѣта того панует, где філософія поганская, Аристотелева наука слово божіс выворачаєт и инако вѣрити кажет» [183].

Те саме можна знайти и в «Алфавіті духовному» Ісайї Копинського. Розрізняючи розум «мира сего» і розум духовний, якому навчаються, на думку автора, від св. духа, він з обуренням зазначає, що «днесь же не от духа святаго, но от Аристотеля, Цицерона, Платона и прочих языческих любомудрцев разума оучатся. Сего ради до конца ослепоша лжею и прельстишася от пути правого в разуме» [184]. Якщо зіставити наведені вище висловлювання з порадами Івана Вишенського Львівському братству — зосередити навчання у братській школі на граматиці, часослові, псалтирі, катехізисі і не вдаватися до зовнішньої філософії, поганських Арістотелів і Платонів, то можна побачити, що за своєю суттю ці поради становили не виняток, а загальне місце в тогочасній літературі демократичного спрямування. Це зумовлюється тим, що у період середньовіччя монополія на інтелектуальне життя і заняття наукою належала пануючим класам, передусім духівництву. Простому народові наука була недоступна, століттями він живився спрощеними ідеями християнства, яке завжди віддавало перевагу простим, але щиро віруючим, перед вченими, які сумніваються і вимагають раціональних доведень релігійних тверджень. І хоч він і цінив мудрість як щось божественне, наука уявлялась йому як чужа і ворожа сила, як засіб визиску і поневолення. Однак орієнтація і в XVI—XVII ст. на подібні традиційні погляди свідчила про зростаючу невідповідність ідеологічних запитів полеміки філософським засобам їх задоволення. Спроби братчиків і письменників-полемістів зберегти і передати підростаючим поколінням недоторканною і без жодних змін попередню культурну традицію вели до того, що для них основними історико-філософськими джерелами були патристичні твори, в той час як противник володів розвинутішою і досконалішою філософською зброєю. До неї належало й логічне вчення, що опиралось у своїх вихідних передумовах на Арістотеля.

В зв'язку з цим слід зауважити, що у Західній Європі у період раннього середньовіччя переважав не арістотелізм, а неоплатонізм, і в тій формі, якої йому надав Аврелій Августин. У пізньому середньовіччі, коли в схоластиці виникла потреба в дальшому розвитку логіки і натурфілософії, завдяки арабам увійшли в обіг основні твори Арістотеля, його вчення було пристосоване до потреб християнської віри. Воно переважало у формі альбертизму і томізму, на зміну яким прийшли оккамізм і скотизм. Мислителі доби Відродження, піддавши критиці схоластизованого Арістотеля, віддали свої симпатії Платону, точніше неоплатонізму. Проте вони широко звернулись до творів інших античних філософів, історіків, письменників, спадщина яких використовувалася для формування і філософського розв'язання проблем тієї доби. Синтез поглядів християнських і античних авторів — найхарактерніша її ознака. Ідеологи контрреформації, і передусім єзуїти, знову повернулись до Арістотеля, але в інтерпретації різноманітних філософських учень другої схоластики, в тому числі й підновленого томізму. При цьому вони немало взяли і з філософського досвіду доби Відродження. Тому коли братчики критикували застосування логіки і силогізмів, творів Арістотеля та інших античних філософів, то вони виступали проти філософської зброї контрреформації, тих соціальних сил, які здійснювали експансію на українські і білоруські землі. Однак ця критика велась за допомогою філософських уявлень і категоріального апарату нижчого рівня проти вищого. Братчики ще не сприйняли результатів опрацювання універсалій, логіко-дедуктивного виводу, проблем натур-

[182] Там же.

[183] Там же.— С. 56.

[184] *Копинский Исайя.* Алфавит духовный.— Киев, 1904.— С. 14—14 зв.

філософії і метафізики, досягнутих схоластикою, а також того розширення світогляду, яке розпочали мислителі Відродження, зокрема і внаслідок звернення до античності.

Спираючись на Біблію і твори східної патристики, братчики також шукали відповіді на питання, які висувалися тогочасною дійсністю. Тому їх підхід до ідей, наявних у цих джерелах, був вибірковим; вони інтерпретувалися відповідно до потреб часу, вплітался у тканину контексту ідеологічного обгрунтування народно-визвольної боротьби. Тобто, прагнучи зберегти традицію і використовуючи старі ідейні форми, братчики наповняли їх новим соціально-філософським змістом. І навіть на тому етапі розвитку братського руху, коли згадані джерела ще переважали, братчики переписували і видавали у своїх друкарнях твори, в яких традиційні ідеї були лише структурними елементами в системі оригінальних поглядів. І серед цього нового було немало й таких роздумів і міркувань, що тяжіли до реформаційної ідеології.

До цих творів належить уже згаданий «Алфавіт духовний», який спочатку поширювався в списках, а був виданий 1710 р. Твір набув значної популярності серед східних і південних слов'ян, став належністю народної духовної культури. Він перевидавався майже 20 разів як у Києві, так і в Москві, останнє видання було здійснене на початку XX ст. (1904 р.). Його автор — Ісайя Копинський, колишній учень Львівської братської школи, був вихований на ідеях, що панували в братському середовищі. Згодом саме йому випала честь відкрити Київську братську школу. На прохання Гальшки Гулевичівни він ввів школярів на подароване нею для школи подвір'я. Очевидно, що саме в цей період, а не тоді, коли Ісайя Копинський став церковним ієрархом, він і написав свій «Алфавіт».

Книга І. Копинського присвячена проблемі людини, піднесенню в ній морального, розумного і духовного начал. Виклад починається високохудожнім описом зовнішнього світу, живої і неживої природи, створеної богом для людини: «Вся тебе ради туне сотвори: тебе ради небо и землю, солнце и луну и все звездное небесное украшение сотвори, тебе ради все звери, все скоти, птици пернати и всяко животно, тебе ради моря, реки, источники, езера, рыбы различныя, киты превеликие, тебе ради лесы, дубровы, пустыни различные, тебе ради видимая и невидимая сотворена суть» [185]. Отже, світ, на погляд автора, антропоцентричний, але його пізнання недостатнє для людини. Даремно знати зовнішню природу, не знаючи своєї суті, своїх потреб у зовнішньому світі. Проблема самопізнання займає одне з центральних місць в «Алфавіті духовному». Традиція розробки цієї теми була актуальною і в наступні періоди розвитку вітчизняної філософії, аж до Сковороди. Пізнаючи себе, людина розкриває свою двонатурність, те, що вона тілесна і духовна, зовнішня і внутрішня. І перед нею виникає дилема, чому віддати перевагу: минущому, суперечливому, тлінному світові, з яким вона пов'язана тілом, чи своєму внутрішньому єству, розуму, безсмертному духові, яким вона подібна богу. Автор радить читачеві обрати другий шлях, бо лише він, на його думку, веде до пізнання бога, єднання з ним, досягнення блаженства не лише на небі, а й тут, на землі. «Познавый бо кто истинно себе, позна бога, и познавый бога, позна себе, с богом сеединен есть». Однак це знання бога передбачає не лише пізнання людиною самої себе, а й попереднє пізнання зовнішньої природи. «Обаче никтоже може познати бога, донеле не познает первее себя; не познает же совершенно себе, донеле не придет первее в познание твари, и всех вещей в мире зримых и розумеваемых разсмотрение. Егда же приидe в познание сих, тогда возможет прити и в познание себе, также и бога и тако приходит в совершенное с богом любовное соединение» [186].

Концепція самопізнання переростає в автора в теорію «умного делания», яка охоплює цілий комплекс послідовних етапів — моральне самовдосконалення, працю, яка стає потребою і радістю, зречення світу тілесних речей, очищення і просвітлення розуму, самозаглиблення і, нарешті, пізнання бога і поєднання з ним. І тоді, ще до воскресіння тіла, тут, на землі, людина воскресає душею, набуває божественної благодаті, досягає царства небесного. Бог, наставляє Копинський читача, «весь в тебе есть, ты же его не веси, внутри тебе царство небесное, ты же его инамо ищещи, внутрь тебе присносущное наслаждение, ты же о нем не разумееши» [187]. Це дуже близьке і до «мысленного рая» ісіхастів, і до того, про що згодом писав Сковорода.

Розгортаючи теорію «умного делания», автор «Алфавіту духовного» надзвичайно високо оцінює розум: «Яко всех естественных чувств честнейшее и радостнейшее есть в видимых зрение, сице и в мысленных разумеваемых честнейший и оутешнейший есть разум и всех вещей познание» [188]. Він радить читачеві: «Не повинуйся плотской похоти и желанию, но точию во всех вещех разуму и разсуждению всегда последуй» [189]. Без розуму неможлива доброчесність, він «начало и вина всему благому». Розум, на думку автора, природно дається богом, він є первинний і вищий, «паче оучения внешняго и писмене», які створюються людьми. Світські науки, людський і сьогосвітній розум не можуть задовольнити потреби внутрішнього духовного розуму, який вимагає не людської, а божественної науки.

Говорячи про «умное делание», Копинський торкається цілої низки морально-соціальних проблем: добра і зла, гріха і доброчесності, смислу земного людського життя, праці, критеріїв оцінки людської гідності. Мислитель оспівує бідність, зречення світу пересиченої плоті, звеличує духовне начало в людині, її доброчесність, власні заслуги. Він розвінчує пиху благородних, вельможних, сановних, багатих, протиставляючи їм рівність усіх людей. «Не отъемлет сан єстества, ниже изменяет старейшинство человечества и старейший бо той-жде человек, яко и прочии» [190]. Тому «царие и князи и вельможи да не величаются своим величеством» [191], а також «о прародительном благородии никтоже гордися, ведая вси единого имамы по бозе отца Адама». Перед богом будуть «благородии мира сего отвержени, худородии же приятни, гордии и богатии в геенне, нищие же в небесном царствии» [192]. І хоч подібні ідеї рівності звучать ще дуже абстрактно і висловлюються в теологічній формі, вони вже вводяться в історію філософської думки України.

Віддаючи свої симпатії бідним і гнобленим, автор «Алфавіту» закликає до зречення світу розкоші і багатства в ім'я рівності, свободи, високої духовності, для досягнення яких не відчуває жодної потреби в посередництві церкви і практично відхиляє її від справ віри. Так він перегукується з ідеологами радикальних напрямів Реформації.

1612 р. білоруські братчики видали в Єв'ї книгу українського письменника і мислителя Віталія з Дубно [193], яка раніше, очевидно, поширювалась у списках. Ця книга також набула значної популярності серед простолюду і багато раз перевидавалась. Вона має чимало спільного з «Алфавітом духовним» у виборі розглядуваних проблем і, разом з тим, певні відмінності в їх розв'язанні. Передусім, автор «Діоптри» доводить негацію зовнішнього, матеріального світу до її останньої межі, зображає його як смерть, тлін, розклад, намагається викликати до нього у читача огиду й відразу. Світ протиставляється богові як зло — добру, ницість — величі, страждання — щастю. Їх протиставлення набуває взаємозаперечливого, абсолютного характеру. Але між ними, посідаючи серединне місце, перебуває людина, яка є двонатурною — тілесною і духовною, зовнішньою і внутрішньою. Наділена свободою волі, вона може за допомогою бога або через його сприяння зробити вибір між оманливими тілесними розкошами і насолодами, позірною сьогосвітньою славою, які приховують у собі зло, смерть

[185] Там же.— С. 4
[186] Там же.— С. 9 зв.
[187] Там же.— С. 41.
[188] Там же.— С. 20.
[189] Там же.— С. 14—14 зв.
[190] Там же.— С. 50 зв.
[191] Там же.— С. 50.
[192] Там же.— С. 54 зв.
[193] *(Віталій)*. Диоптра сиречь зерцало албо изображение известное живота человеческого в мире.— Евью, 1612.— С. 35.

і неволю, і вічним життям, чистим сумлінням, свободою.

Реалізація свободи волі, вибір здійснюються за допомогою не лише бога, а й людського розуму. «Ничто же есть великое в вещах человеческих,— говорить автор,— токмо оум его» [194]. При цьому спочатку «есть душа наша яко воск бѣл, пребывает на ней изображенный образ, его же кто изобразит» [195]. Всі свої дані розум отримує через відчуття: «Ничто же въоуме, яже прежде не бысть в вѣчувстве» [196]. Коли ж відчуття перебувають занадто в «наслаждениях мирских», то «помрачается оум и дух съдѣловается нечювствен», що «заваду творит слову внутренему и въспомянутию и свѣт оумный помрачает и отапеет свѣтлость истиннаго свѣта» [197]. Спрямований на предмети матеріального світу, розум породжує світські науки. Очищений і озброєний божественною мудрістю, він дає змогу людині пізнати саму себе.

Самопізнання веде до розкриття шляхів, що єднають людину з богом, і тому воно є єдино потрібним. «Кая полза,— зауважує автор,— вѣдати седм наук свободотворных, але и всѣх оучений будеши оучитель и непознаеши самого себе» [198]. Світські науки вивчають предмети зовнішньої природи і нічого не говорять про «въвнутрняя сердца... идеже наипаче обретается бог». Світська і божественна мудрість не лише різні, а й виключають одна одну, і тому ті, хто їх світ має за мудрих, «оу бога суть вместо буих». Лише через самопізнання людина може осягнути божественну мудрість: «Въистинном познании самого себе возлежит высота премудрости Христова, въсравнении тоя премудрости всяческое научение есть невѣдение, аще би еси и высших любомудрческих оучений имѣл съвершенное познание» [199]. Процес самопізнання показується у «Діоптрі» як тривале піднесення до духовного, що вимагає не лише цілковитого зречення матеріального світу, а й тілесної людської природи, пристрастей і бажань, волі, підпорядкування останньої божественній волі. Навчившись перемагати в собі все тілесне, людина одержує владу над собою. «Великий властелин есть, иже сам собою владеет, сие есть нашего хотения господство преизящное, яже большую власть имат паче царей и князей мира сего» [200]. Здобутком цієї влади стають внутрішній спокій, незворушливість за будь-яких зовнішніх умов, «духовная сладость» і «на земли рай».

Самозречення, умертвлення, традиційна християнська аскеза набувають у «Діоптрі» певної тенденції. Цілих п'ять підрозділів цієї праці присвячені критиці багатства і його носіїв. «Богач или неправеден ест или неправеднаго наследник» [201]. Розкішне і розпутне життя, пересиченість плоті, постійний страх за свої статки не можуть дати багатіям справжнього щастя і свободи. Багачі — раби своїх багатств, вони не шукають добра духовного. «Благогородныи и свѣтлыи въ санѣ вѣка сего множае царствуют въпраздности, матѣре всяческих грѣхов и добродетелей мачось. Егда праздно время истощают въграниях, сластех и объядении много оуготованных, тягчае прогневают бога сии, паче оных, яже питаются в потѣ лица своего» [202].

Так само відхиляє автор «Діоптри» й марність слави шляхетного походження, яким пояснювалось розуміння достоїнства людини у феодальному суспільстві. Справжнє благородство, на його думку, не залежить від батьків, а лише від власних вчинків і доброчесності: «Єдина есть добродетель истинное благородство» і тому «и от худого рода можеши быти благороден, егда будеши добр и друг божий» [203].

Як і в «Алфавіті духовному», в «Діоптрі» протиставляються убогі і нужденні трударі — багатіям, пануючій суспільній нерівності — ідея рівності всіх людей. За допомогою біблійних образів «горнего Иерусалима», «царства божего» в книзі накреслюються певні, ще слабо зримі контури утопічного суспільного ідеалу, який

[194] Там же.
[195] Там же.— С. 33 зв.
[196] Там же.— С. 67.
[197] Там же.— С. 62.
[198] Там же.— С. 140 зв.
[199] Там же.— С. 53 зв.
[200] Там же.— С. 3 зв.
[201] Там же.— С. 29.
[202] Там же.— С. 44.
[203] Там же.— С. 27—28.

відбиває інтереси нужденних і гноблених народних мас. «Тамо всякий род пищи... Тамо превелия свобода, горный Иерусалим свобод есть, иже есть мати всѣм нам. Тамо множество злата есть. Град от злата чиста. Тамо преславнии обители... Там непрестанное пение и радость... Тамо нет зла ни беды... Тамо живущи сыпове парицаются божии и суть... Тамо вси царие... Тамо насладятся всякаго блага... Тамо желание наше насытится» [204].

Між «Алфавітом духовним» і «Діоптрою» є чимало спільного. Автори цих творів не приймають існуючу дійсність; свій, ще вельми абстрактний протест проти неї вони виражають у формі переключення на сферу духовного. Засобами досягнення останнього вони вважають зречення світу тілесних цінностей, багатства, пов'язаних з їх набуттям — жадоби і пристрастей. Цьому вони протиставляють самопізнання, працю, моральне вдосконалення.

Проблема людини, її морально-соціальних стосунків завжди була однією з головних у вітчизняній філософії. Проте тепер вона вперше була сформульована на рівні певної системи принципів, які давали її філософсько-теологічне розв'язання, що йшло не в напрямі досягнення гармонії душі і тіла, реабілітації повнокровного тілесного життя людини і переакцентування у співвідношенні земного і божественного на земне, яке гуманісти Відродження протиставляли середньовічному світогляду. Навпаки, згадані мислителі зреклися земного, тілесного в людині і прагнули піднести в ній духовне, божественне. Однак із засобів їх досягнення вони всупереч середньовіччю або зовсім відхиляли церкву, її таїнства й обряди, або відводили їм цілком другорядну роль. Тому це вирішення проблеми може бути визначене як таке, що тяжіє до реформаційної ідеології. Що ж стосується аскетичної строгості моралі, вимоги відмови від усіх радощів життя, які також поєднують згаданих авторів з ідеологами Реформації і можуть здатися поверненням до середньовіччя, то Енгельс, говорячи про селянську війну в Німеччині, зазначає, що вони були необхідним перехідним щаблем, без якого нижча верства суспільства ніколи не може прийти в рух. І тому вона повинна почати з відмовлення від усього того, що може примирити її з існуючим суспільним ладом, зречення від тих небагатьох насолод, «яких не може позбавити її навіть найсуворіший гніт» [205].

Разом з тим в ідеології братств були й такі відгалуження, опрацювання яких дало не лише принципово нове в розвитку української й білоруської культури, а й сприяло появі у вітчизняній філософії гуманістичного напрямку. Йдеться про філологічні студії. Збереження мови в умовах чужоземного гноблення було необхідною умовою збереження народності та її культури. Але шкільна справа, видання полемічних творів, потреба суспільно-політичної практики, пов'язані з виголошенням промов і складанням різних документів тощо, вимагали наукового нормування мови, складання граматик, словників і лексикопів. Вчені братства провели в цьому напрямку велику роботу. 1586 р. у Вільно з'являється «Кграматика словеньска языка», 1591 р. у Львові — «Адельфотес», через п'ять років, 1596 р.— дві книги Лаврентія Зизанія — «Грамматіка словенска» та його ж таки буквар «Наука ку читаню і разумѣню писма словенскаго». Вже трохи згодом 1619 р. була надрукована граматика Мелетія Смотрицького, 1627 р.— «Лексікон славеноросскій и имен тлъкованіе» Памви Беринди. Потреба нормування власної мови, перекладів тощо привела до ознайомлення з мовою, культурою, історією інших європейських народів, сприяла розвитку релігійної толерантності. Набуття ерудиції в класичних мовах породжувало думку про можливість використання здобутків античності християнськими авторами. Все це вело до широкого використання світських наук, зміни уявлень про бога, людину та інші світоглядні цінності.

Спочатку братські школи України мали виразну греко-слов'янську орієнтацію. Це означає не лише те, що викладання велося грецькою і слов'янською мовами, а й те, як зазначає К. Харлампович, «що вся про-

[204] Там же.— С. 11.
[205] *Маркс К., Енгельс Ф.* Творн.— Т. 7.— С. 359—360.

грама, вся система шкільних порядків була пронизана духом греко-слов'янським на противагу школам латинським, що тут все засновано було на засадах православної, східної старовини,— все, починаючи від слов'янської азбуки і кінчаючи філософією отців східної церкви з Йоаном Дамаскіним включно» [206]. Кожна братська школа пройшла дві стадії свого розвитку. Виникнувши як греко-слов'янська, вона пізніше зближувалася з латино-польською. Хоч це зближення здебільшого закінчувалося вивченням граматики польської і латинської мов, яке велося грецькою і слов'янською мовами, воно мало значну історичну перспективу. По-перше, відкривалися двері до оволодіння досягненнями Західної Європи; по-друге, ставало можливим філософське переозброєння полеміки шляхом оволодіння зброєю противника; по-третє, з початком викладання тяжіючих до філософії дисциплін (риторики із скороченими варіантами діалектики, тобто логіки), викладанням підручників і написанням окремих філософських трактатів створювалися передумови для відокремлення філософії з нефілософських сфер, передусім теології. Реалізація цієї перспективи була здійснена пізніше, а братствам належить заслуга підведення української і білоруської народності до усвідомлення її необхідності.

Цей процес був пов'язаний з певною зміною в ідеології братств. Для її пояснення важливе значення має листування К. Маркса і Ф. Енгельса, зокрема обговорення ними проблеми «слов'яни і Реформація» [207]. Вказуючи на те, що Реформація сприяла пробудженню національностей і розвитку національних культур, Маркс зауважує, що всі слов'янські народи, крім росіян, співчували Реформації. Енгельс у відповідь говорить, що при поєднанні реформаційних течій у слов'ян з національними рухами вони вели до послаблення специфічно національних рис. Роздуми над цими висловлюваннями приводять до висновку, що в умовах іноземного гноблення і боротьби проти нього реформаційні вчення, сприяючи розвитку національної культури і критиці ідеології попеволювачів, разом з тим не сприяли єдності нації в її боротьбі із зовнішнім противником, розколювали її і поляризували, як це мало місце на Україні і в Білорусії.

На початку XVII ст. (1615) створюється братство в Києві, яке починає відігравати провідну роль у братському русі. Київ усе більше стає ідейно-культурним центром опору. В цей час значно змінюється і розширюється соціальна база братств. Якщо раніше вони формувалися переважно з простого люду, третього стану, то тепер до них вступають і ті представники вищих прошарків, які не перейшли в католицизм, а прагнули боротися проти нього, зокрема Острозькі, Могили, Древинські та ін. Виражаючи свою підтримку Київському братству та його школі, до нього записується гетьман Петро Конашевич-Сагайдачний зі всім Військом Запорізьким. Ці факти відображали зростаючу потребу об'єднання, консолідації всіх прогресивних і здатних до боротьби сил народності.

Водночас прихід у братства шляхти, магнатів, представників кліру не міг не позначитися на їх ставленні до православної церкви та її відновленої ієрархії, він вів до соціального компромісу і непослідовності. Крім того, нові члени братств були освіченішими: протягом віків їм належала монополія на інтелектуальне життя, чимало з них вчилося в західноєвропейських колегіях і університетах. Посилаючи своїх дітей у братські школи, вони хотіли, щоб ті не лише зберегли батьківську віру, а й одержали не меншу суму знань, потрібних для громадського і господарського життя, ніж її давали католицькі навчальні заклади.

Всі ці чинники сприяли приглушенню реформаційних настроїв і тенденцій у братствах, натомість з'являлися і стали розвиватися гуманістичні ідеї, до яких нерідко приєднувалися й окремі зауваження на адресу попереднього, тобто реформаційного, етапу. Почало набувати

[206] *Харлампович К.* Западно-русские православные школы XVI и начала XVII века.— С. 410—416; *Харлампович К.* Боротьба школьных влияний в до-Петровской Руси // Киев. старина.— 1902.— № 7.— С. 10.

[207] *Маркс К., Енгельс Ф.* Твори.— Т. 29.— С. 17, 23.

права громадянства використання грецьких і римських античних джерел, а також, хоч ще й дуже обмежено, творів середньовічних і ренесансних західноєвропейських авторів, змінилося певною мірою і ставлення до світських наук. В філософсько-богословських працях тема піднесення людини до духовного (бога) дещо поступилася місцем темам, пов'язаним з інтересом до природи, до людини з її суспільними відносинами. До останнього особливо спонукало введення риторики, яка, грунтуючись на досягненнях філології і розкриваючи громадське значення публічного слова, стала набувати при відсутності філософії як окремої дисципліни методологічного значення для гуманітарних дисциплін.

До нової плеяди діячів культури, пов'язаних із тяжіючим до гуманізму етапом розвитку братських шкіл, належать Йов Борецький, відомий своїми прагненнями до возз'єднання з Росією, які, зокрема, відбилися і в знаменитій «Протестації», Мелетій Смотрицький, Касіян Сакович, Фома Євлевич. Всі вони були ректорами Київської братської школи. Останній написав віршований твір «Лабіринт», у якому прославляв світську мудрість, науку, освіту, показуючи їх велике значення як для всього суспільства, так і для кожного громадянина зокрема.

До братських вчених, творп яких, ще залишаючись у межах старої проблематики, вже вміщують ідеї, властиві новому етапу, належить передусім Кирило-Транквіліон Ставровецький. Ймовірно, він вчився в Замойській академії і був людиною вельми освіченою, вільно володів не лише рідною і старослов'янською, а й грецькою, латинською, польською мовами. Діяльність Транквіліона Ставровецького пов'язана з Львівським, Віленським, Рогатинським і Київським братствами, він був викладачем грецької мови в братських школах, проповідником, засновником пересувної друкарні, а також автором таких творів, як «Зерцало богословіи» (1618), «Евангеліе учителное» (1619), «Перло многоцѣнное» (1646) та ін. Останні були дуже популярними серед простих людей в усьому східнослов'янському регіоні. Але як українське, так і російське духівництво знаходило в них чимало єретичних місць. За царським наказом 1627 р. «Евангеліе учителное» підлягало спаленню, а інші твори цього автора були заборонені.

У тлумаченні Транквіліоном бога поєднується розуміння його як творця — «премудраго художника и архитектора» — з неоплатоністським визначенням як емanативного, всюдисутнього світового начала. Виходячи з апофатичної теології і широко спираючись на твори Діонісія Ареопагіта, він разом з тим піддає критиці антропоморфне розуміння бога, яке знаходить у священному писанні.

Розглядаючи проблему «бог і світ», Транквіліон диференціює останній і створює вчення про чотири світи. Перший — це світ невидимих створених духовних сутностей, що належать до небесної ієрархії, другий — макрокосм, світ видимих тілесних речей, в якому живе людина, третій — сама людина, мікрокосм, четвертий — поєднання злих людей і грішників з дияволом, який певною мірою є самостійним творчим началом зла. Подібні погляди існували в народній культурі, зокрема апокрифах. Можливо, вони спричинили вплив на розробку Транквіліоном вчення про четвертий світ [208]. На відміну від авторів «Алфавіту духовного», «Діоптри» та ін., які розглядають світ з метою обгрунтування необхідності його зречення і описують його за допомогою моральних категорій (він — зло, джерело гріха тощо), Транквіліон, вводячи розрізнення чотирьох світів, передусім показує, що не весь світ зло. Крім того, поряд з моральними в нього набувають певного значення естетично-утилітарні визначення (краса і користь). «Видимий сей мир,— говорить він,— на нем же мы человѣци рождаемся, живем и умираем, от своего устроенія и естества есть добр». Його «с толикими красотами, с непзреченными сластьями и с многими вѣликими богатствами, бог созда и уготова для единого видимого, временного и смертного тела», він є «прекрасное и пресвѣтлое место» [209]. Радісне

[208] *Паславський І. В.* Кирило-Транквіліон Ставровецький і філософські традиції Київської Русі // Київська Русь. Культура. Традиції.— К., 1982.— С. 100—101.

[209] *Ставровецкий К.-Т.* Зерцало богословіи.— Почаев, 1780.— С. 139, 140.

і просвітлене світосприймання, наголошення на красі і доброті тілесного світу, в тому числі тіла і тілесних почуттів людини, зближує Транквіліона з мислителями доби Відродження.

Подібно до них він, описуючи світ, поєднує вчення античних філософів і християнських авторів. Речі видимого світу, на його думку, утворюються із стихій, отже, Транквіліон визнає певну самостійність вторинних причин. Стихіям властиві взаємна протилежність і постійна боротьба, однак саме це відношення творить їх цілісність і єдність. Всі тіла, що виникли із стихій від зірок і найдрібнішої пилинки, мають у своєму рухові певну послідовність і наданий їм богом «чин» (закономірність).

Однак у центрі викладу Транквіліона перебуває не видимий світ тілесних речей, а людина, яку він, за тогочасною традицією, що йшла від стоїків, вважав двонатурною. На відміну від своїх попередників мислитель надає проблемі душі і тіла не лише морального, а гносеологічно-природознавчого звучання. Без тіла і вегетативних процесів людина не може жити, а її душа — відчувати, розуміти, воліти, набувати і виявляти доброчесності, тому тіло — друг душі. Тут Транквіліон наближається до визнання, властивого мислителям Відродження, гармонії душі і тіла. Але оскільки людина складається із горньої і дольної частин і має тіло від землі, а душу від бога, то «человѣк есть отчасти свѣт, отчасти тма, отчасти ангел, отчасти звѣрь, скотина, чудное воистину и дивное соединеніе — дух и плоть, смерть и живот, тлѣние и нетлѣніе, плоть тлѣнна, нетлѣнный дух» [210].

Проблема самопізнання, морального самовдосконалення, критика моральних вад тогочасного суспільства, яка набуває виразного соціального звучання, посідає у творах Транквіліона не менше місця, ніж у автора «Алфавіту духовного» і «Діоптри». Він представник того самого напряму з певними гуманістичними корективами. Однак навіть ідеї реформаційного спрямування звучать у нього яскравіше та менш абстрактно.

Моральний занепад мислитель пов'язує з пануючим багатством. Набуте шляхом «неправди, здирства і крадіння», воно витрачається на гординю і пиху, розпусту і вбивства [211]. Тому сріблолюбство, жадоба багатства — це основа всякого гріха, а світ зла — світ багатіїв, світських вельмож, церковних владик. Маючи багатства, говорить мислитель, вони могли б школи і друкарні будувати, науку збагачувати, однак усе серце своє і волю звернули вони на об'їдання і пияцтво, примноження дармоїдів [212]. Критикуючи суспільну нерівність, він звертається до ідей рівності і братерства всіх людей, яким надає релігійного забарвлення. «Бог,— говорить Транквіліон,— создал людей равными и едино им даровал душу разумную и бессмертную, и равно им даде вѣсь мир видимый, и еже в нем, и равно им едино небо покров, солнце и луна единый свѣтильник в дому их, и земля єдина трапеза, и дождь равно проливается» [213]. Відчуваючи неминучу загибель існуючого суспільного ладу, він вдається до ідеалізації відносин у ранньохристиянській громаді і хіліастичних ілюзій, які були властиві і західноєвропейським реформаторам. На цій основі мислитель створює свій суспільний ідеал, вживаючи для його визначення такі терміни, як «царство боже», «Сіон», «Новий Єрусалим». Зображенню його присвячено кілька останніх розділів «Зерцала богословіи».

Для характеристики ідейної атмосфери братств важливий матеріал міститься в ораторських творах Транквіліона, присвячених світським сюжетам, особливо «похвалі мудрості», в яких прославляються науки, філософія, мудрість, показується їх користь як у повсякденному житті кожної людини, так і всього суспільства.

Серед діячів і письменників другого періоду братського руху виділяється постать Мелетія Смотрицького. Син відомого полеміста Герасима Смотрицького, він здобув освіту спочатку в Острозі, де його

[210] Там же.— С. 153.

[211] *Ставровецкий К.-Т.* Евангелие учительное.— Рахманов, 1619.— С. 66.

[212] Там же.— С. 288.

[213] Там же.— С. 7.

безпосереднім учителем був вихованець Падуанського університету і майбутній константинопольський патріарх Кирило Лукаріс. Згодом він слухав курс філософії у Віленській академії, продовжував навчання в протестантських університетах Нюрнберга, Лейпціга і Вітенберга. Повернувшись на батьківщину, Мелетій Смотрицький вступає до Віленського братства, протягом майже 10 років викладає у школі цього братства, пише ряд видатних полемічних творів. Мелетій Смотрицький відомий і як ректор Київської братської школи, в київський період свого життя він підтримував тісні контакти з Йовом Борецьким і Петром Могилою.

Величезне значення для розвитку культури слов'янських народів мала «Грамматика» Смотрицького, що призначалась як посібник для братських шкіл. Нею користувались і при науковому опрацюванні і нормуванні російської, української, білоруської, болгарської, сербської та інших мов. Навіть через 100 років після її першого виходу в світ М. В. Ломоносов називав цю книгу разом з «Арифметикою» Леонтія Магницького «вратами» своєї вченості.

Смотрицький належав не лише до найвченіших, але й найталановитіших полемістів українських і білоруських братств. Його твори «Тренос» (1610), «Верифікація прав... народу руського» (1621) та інші відстоюють гідність, права, звичаї, культуру, віру українців і білорусів. Своїм працям він надає, на відміну від представників попереднього етапу братського руху, суспільно-громадського спрямування. Проблема людини, її душа, критика морально-соціальних вад тогочасного суспільства набувають у нього підпорядкованого значення. Закликаючи читача «Треноса» до людяності і звертаючись до його сумління і самопізнання, Смотрицький надає останньому не стільки морального, скільки громадсько-патріотичного звучання: «Відкрийте ваші сердечні очі, пізнайте самих себе, пізнайте батька і матір своїх, зрозумійте, в чиєму і якому домі народились» [214]. Смисл полемічних творів Смотрицького — в пробудженні самосвідомості, громадської думки народу для боротьби проти поневолювачів. Особливої гостроти в нього набуває критика Ватікану, католицького кліру, догмата про зверхність влади римського папи, що аргументується й в процесі аналізу творів багатьох західноєвропейських авторів.

Як представник інтересів середньої шляхти в братському русі, Смотрицький на відміну від попередніх ідеологів, які боролись за автономію братств, вважав, що саме церква здатна об'єднати народ в боротьбі за його віру, права і свободи і стати ідейним патхненником цієї боротьби. Але, на його думку, тогочасні православні ієрархи і клір через свою моральну деградацію, жадобу маєтностей і багатств, здирство і особливо невченість не можуть очолити цю боротьбу, стати його вождями і пастирями. «Не пастирі,— говорить про них Смотрицький,— а хижі вовки, не вожді, а леви зголоднілі, які овечок нещадно пожирають» [215]. «Чи ж не маєте досить молока і вовни, що шкіру знімаєте, кров п'єте, а м'ясо на поживу крукам і вовкам кидаєте. Самі онімілі, а іншим говорить забороняєте» [216]. Він називає православне духівництво «згаслими лампами, потемненою свѣтлістю, здичавілими вчителями». «Ні мудрість, ні виховання, ні розмова,— звертаючись до них, каже автор „Треносу“,— не свідчать про посвяту Вашу в пастирі. В житті є корчмарями і купцями, в звичаях ледарями і неробами, в розмові неуками, в поводженні — облудними лисами, в одежі — хижими вовками. Що ж про прикмети вашого розуму скажу: мудрість ваша, вченість, розмова є глупі, пусті, розпутні, забобонні» [217]. Однак на відміну від представників попереднього етапу братського руху Смотрицький спрямовував цю критику не проти церкви, а на її вдосконалення. Його твори сприяли погашенню прагнень братств до автономії, вони обгрунтовували те відновлення православної ієрархії, яке відбулося 1620 р.[218]

[214] Theophil Ortholog. ΘΡΗΝΟΣ to est lament...— Wilno, 1610.— S. 26.

[215] Ibid.— S. 12.

[216] Ibid.

[217] Ibid.— S. 15.

[218] За дорученням Й. Борецького М. Смотрицький 1626 р. добився від патріархів рішення про скасування ставропігії братств.

Хоча при розгляді питання про співвідношення віри і знання, богослов'я і філософії, мудрості божественної і людської, світської, Смотрицький ще значною мірою йде в руслі традиції, якої дотримувалися і братства, в тому числі висловлює негативне ставлення до використання філософії, а також вчення Арістотеля, Платона, Піфагора для розв'язання теологічних проблем, фактичним змістом своїх праць він вже суперечить цій традиції.

Смотрицький уперше в філософській думці східних слов'ян широко спирається для аргументації своїх поглядів на гуманістів доби Відродження, зокрема твори Франческо Петрарки, Миколи Кузанського, Енея Сільвія Піколоміні, Лоренцо Вали, Еразма Роттердамського. Цим він, безперечно, сприяє утвердженню гуманістичних ідей у вітчизняній духовній культурі. Крім того, Смотрицький значно розширює джерелознавчу базу вітчизняної філософії. В процесі полеміки шляхом аналізу творів своїх противників і використання їх свідчень він включає у список цитованих в «Треносі» авторів 141 позицію. Поруч із кількома іменами античних письменників і численними представниками східної і західної патристики Смотрицький називає багатьох середньовічних мислителів: Ансельма Кентерберійського, Дуранда, Беду, Альберта Великого, Бонавентуру, Фому Аквінського, пізніших — Марсілія Падуанського, Джіроламо Савонаролу; тогочасних ідейних противників — Роберта Белармінa, Петра Скаргу та ін. Смотрицький згадує імена і твори й тих авторів, які безпосередньо не цитуються, зокрема Сервета, Наливайка, Будного, Чеховиця й ін. Такої кількості використаних джерел не називає жоден попередній вітчизняний мислитель.

Смотрицький вперше звертається у своїх творах до логіко-дедуктивного виведення, логічних операцій і методів, розроблених західноєвропейською схоластикою і вдосконалених пізнішим розвитком філософії. Форма викладу у нього професійно філософська; вона зберігається й в богословському контексті. Заборона на застосування логіки до теології при всіх його негативних висловлюваннях на адресу арістотелівських силогізмів ним долається. Вимога раціонального обгрунтування, яка приходила разом з логікою, в своїй історичній перспективі призводила до підриву зсередини тих основ, на яких базувалась теологія.

Смотрицький у своїх творах широко використовує весь категоріально-понятійний апарат, який фіксував досягнення у пізнанні природи, суспільства, мислення в західноєвропейській філософії. Зокрема, він вживає такі категорії, як «субстанція», «акциденція», «атрибут», «буття», «натура», «есенція» і «екзистенція», «матерія» і «форма», «кауза», «діяння», «ефект», «властивість», «випадковість» і «необхідність», «релятивність», «консеквенція», «дистинкція» та багато інших. Все це сприяло зближенню східних і західних філософських традицій, дальшому розвитку і збагаченню власної східнослов'янської філософської термінології, а також тих проблем, які раніше не набули достатньої розробки у вітчизняній філософії.

Цим же шляхом, спрямованим на розвиток гуманістичних тенденцій і загальне піднесення рівня філософської думки на Україні, йшов і Касіян Сакович. Його діяльність пов'язана з Київським, Люблінським та іншими братствами, у Києві він був проповідником, дидаскалом і ректором братської школи. Як і Смотрицький, Сакович мав грунтовну освіту, яку здобув у Замойській академії і Краківському університеті. Перший відомий його твір — «Вѣршѣ на жалосный погреб зацного рыцера Петра Конашевича Сагайдачного» (1622) написаний книжною українською мовою. Сповнений високого патріотизму і громадських почуттів, він прославляє мужній і свободолюбивий «росский» народ, його захисників — запорожців на чолі з гетьманом Сагайдачним, який загинув «для волности Отчизны».

«Наибольшую реч межи всѣми сужу вольность»,— заявляє автор [219]. У творі є чимало філософських ідей, але особливу увагу привертає те, що в ньому зовсім відсутні негативні висловлювання на

[219] *Сакович Касіян.* Вѣршѣ на жаласный погреб зацного рыцера Петра Конашевича Сагайдачного // Українська поезія: Кінець XVI — початок XVII ст. Упор. В. П. Колосова, В. І. Крекотень.— К., 1978.— С. 322.

адресу філософії, які властиві авторам попереднього періоду братського руху. Філософія, причому світська, вже має тут право громадянства. Крім того, автор надзвичайно широко звертається до античних письменників та істориків і не з метою критики їх «поганства», а для збагачення духовної скарбниці свого народу кращими здобутками культури інших народів і цивілізацій.

В цей же період Сакович написав і видав два інші твори, які, очевидно, призначалися як посібники для братської школи: «Арістотелівські проблеми або питання про природу людини» (1620) і «Трактат про душу» (1625). У передмовах до них, перегукуючись з гуманістами Відродження, Сакович високо підносить людський розум, пізнання людиною зовнішнього світу, наполягає на необхідності будівництва шкіл. Бо, зазначає він, у багатьох містах України є 10—15 церков, а школи — жодної. На відміну від попередньої традиції, мислитель вище цінить освіченість, ніж побожність.

Сакович починає виклад з проблеми самопізнання, проте спрямовує її розв'язання не на досягнення бога через моральне вдосконалення і духовність, а до тілесної природи людини та її душі, пов'язаної з відчуттям і мозком. Вся життєдіяльність людини як біологічного єства пояснюється ним законами природи і природного провидіння, яке заступає боже втручання в природні справи. Пізнання тілесної природи людини, на думку Саковича, потрібне для того, щоб, вивчивши закони і властивості природи, вона жила згідно з ними, керувала собою, уникала того, що їй шкодить. Жодної потреби в ідеї бога він при цьому не відчуває, немає у нього ніякого заклику до аскези, надмірної стриманості емоцій, відчуттів, тілесних пристрастей. Все це свідчить про наявність у творах Саковича гуманістичних тенденцій, про певне переакцентування уваги з божественного і небесного на земне і людське.

Людину Сакович розглядає як певну єдність — мікрокосм. У людському тілі всі органи та їх відправлення тісно пов'язані між собою, як можна виявити на основі аналізу книги, за допомогою чотирьох різновидів регулятивних механізмів: 1) механічного — стискання і розрідження, тяжіння вгору і вниз; 2) за допомогою перших і других якостей, а саме теплого і холодного, сухого і вологого, легкого і важкого і т. д. При цьому голова є джерелом холоду, а серце — тепла; 3) гуморальних чинників — чорної і жовтої жовчі, тобто меланхолії і холери, крові і флегми; 4) анімальних духів, які є особливо тонкою матерією, що через порожні трубочки — нерви рухаються від мозку до органів тіла і навпаки. Всі ці механізми природні, їх дія не потребує жодних трансцендентних сил.

Мікрокосм Сакович характеризує як відтворення і відповідність макрокосму. Використовуючи античне вчення, що йде від Емпедокла, він показує, що тіло людини складається з тих самих стихій або елементів, з яких побудована і неживa природа. В тілі людини, твердить Сакович вслід за Гіппократом, стихії відповідають основним його гуморам — рідинам.

Ця праця — переклади і переробки з широким використанням народної мудрості (прислів'їв, приказок, віршів, українського гумору), середньовічного тексту арістотелівського апокрифічного твору. Відомі й інші його обробки, які дещо пізніше набули значного поширення серед простолюду і на Україні, і в Росії. Безперечна належність творів типу «Проблемата» до народної культури.

У творі «Трактат про душу» душа розглядається в її відношенні до тіла, тобто, як і в першій книзі, автора цікавить передусім психофізична проблема. Тут йдеться про сутність душі, її походження, роди влади або здатності, локалізацію, місцеперебування після смерті [220]. З книги дізнаємось, що в той час у Києві точилися суперечки навколо цих питань і що були й такі, які відкидали божественне походження душі і наполягали на природному.

Сакович продовжує роботу над оволодінням термінологією, виробленою тогочасною світовою філософією і наукою. Він ширше, ніж Смотрицький, використовує спадщину античних філософів (зокрема, ним називаються імена Фалеса Мілетсько-

[220] *Нічик В. М.* Філософія в Київській братській школі // Філос. думка.— 1982.— № 2.

го, Анаксімена, піфагорейців, Платона, Арістотеля, Плінія, Галена, Гіппократа, Плутарха, Ціцерона, Сенеки). Знає він і середньовічних філософів і мислителів: учених, поетів доби Відродження (Кардано, Скалігера, Петрящі, Кохановського та ін.). Сакович надає своїм творам філософсько-природознавчого характеру. Його вклад стає все більше спеціалізованим, професійно-філософським, на відміну від попередньої традиції.

Розвиток суспільного та ідейного життя на Україні в розглядуваний період був тісно пов'язаний з розв'язанням проблеми вибору дальшої історичної долі її народу. Прагнення різних соціальних сил щодо цього були далеко неоднозначними, залежно від успіхів народно-визвольного руху ними на перший план висовувались то одні, то другі варіанти. Навіть такі діячі, як Йов Борецький і Петро Могила, виявляли певні хитання у сторону унії. Ще більшою мірою трагедія народу, в якого відбирали свою і нав'язували чужу віру, мову, культуру, пройшла через особисту долю інших його синів, до яких належали Транквіліон, Смотрицький, Сакович. Намагаючись зблизити вітчизняну духовну культуру із західноєвропейською, підняти її філософський рівень, вони виявились нестійкими у вірі, прийняли унію й католицизм, а Смотрицький і Сакович навіть писали спрямовані проти православ'я полемічні трактати. Якою б не була особиста мотивація цього переходу, вона відбивала нестійкість і коливання середньої шляхти, інтереси якої згадані мислителі відображали. Жоден із них після переходу в унію не зміг написати нічого значного. А створене ними в попередні роки продовжувало жити і функціонувати в духовній культурі східнослов'янських народів. Тому оцінювати їх слід, виходячи з реального внеску в цю культуру.

Твори, які писали вчителі братських шкіл та вчені, що групувалися навколо них, призначалися для простого народу. В них відображалися його інтереси, прагнення, ідеали, світосприймання.

З розвитком шкільництва, полеміки і пов'язаної з нею публіцистики все очевиднішою ставала недостатність їх філософських основ, опори на біблійні образи і поняття, твори представників східної патристики. Наявні в творах братчиків реформаційні, а згодом і гуманістичні ідеї не змогли конституюватися в цілісні етапи не лише через незрілість буржуазних елементів, а й через нерозвиненість теорії абстрактного мислення, його форм і методів, логічних операцій, натурфілософських і метафізичних уявлень.

Потреби розвитку вітчизняної філософської думки, запити ідеологічної боротьби привели братчиків до усвідомлення необхідності оволодіння філософською зброєю противника, тобто вивчення, переосмислення, засвоєння здобутків західноєвропейських учених і мислителів. Уже перші кроки на цьому шляху дали підстави значно підняти рівень вітчизняної філософської культури, розширити спектр опрацьовуваних проблем. Разом з тим ці кроки не завжди були вдалими, оскільки те, що вивчалось, часто не переломлювалось через східнослов'янську культурну традицію і не засвоювалось. Однак досвід проб і помилок сприяв мислителям наступних поколінь обрати правильний шлях — синтезу латинської і греко-слов'янських культурних традицій, вироблених середньовіччям, тобто двох основних тогочасних типів європейської культури. Це був необхідний етап у розвитку нового світогляду. Він і став предметом розв'язання діячів Києво-Могилянської академії.

7. Учений гурток друкарні Києво-Печерської лаври

На початку XVII ст. значно зростає активність православної церкви в суспільному та ідейному житті України. Православна церква намагається перебороти реформаційні тенденції в братствах, що породжувалися соціально-економічними й культурно-історичними обставинами на Україні й посилювалися під впливами реформаційних рухів у Білорусії, Литві, Польщі та на Заході Європи. Церква бореться з прагненням братств до автономії. Одночасно докладаються зусилля до подолання внутрішньої кризи в церкві, моральної деградації кліру, обгрунтовується роль православної церкви як єдиного носія істинної віри і священного переказу, систематизуються богослужіння й обрядність. Оскільки всі ці заходи спрямовувалися на зміцнення церкви, в тому числі і в її боротьбі проти реформаційних рухів та ідей, деякі дослідники обгрунтовують висновок про наявність у цей час на Україні православної контрреформації.

Однак на початку XVII ст. не вона була визначальною в комплексі ідей, які висувалися представниками православної церкви. Адже на їх суті не могло не відбитися передусім те, що основна загроза церковному віровченню, її майновому і суспільному статусу походила з табору католиків і уніатів. Прогресивні церковні діячі все ширше приєднувалися до тієї ідейної боротьби, яку розпочали письменники-полеміст Острозької академії і братств, відображаючи запити і потреби народно-визвольного руху. Ідейне обгрунтування необхідності єднання всіх сил українського і білоруського народів для відсічі іноземним загарбникам та їх ідеологічній експансії, захист і розвиток власних культурно-історичних традицій, визначення дальшої історичної долі України становило одне з невідкладних завдань цієї боротьби.

У розв'язанні цих завдань серед культурних і церковних діячів України початку XVII ст. особливо помітна роль Єлисея Плетенецького. Син дяка Львівської Успенської церкви Хоми з Рогатина, він з молодих років був тісно зв'язаний з братським рухом і боротьбою проти унії. У 1596 р. Є. Плетенецький брав активну участь у Брестському православному соборі. Посівши 1599 р. посаду архімандрита Києво-Печерської лаври, він розгорнув значну культурно-освітню діяльність: засновував школи, сприяв організації школи Київського братства, учням якої науки і «познания розных диалектов, як и выразумения писма божественого жичил и о дидаскалі искусныи старался» [221]. Сучасники характеризують його як «ученых людей прибежище, науки любячих промотора и школ на розных мѣсцах зычливого фундатора» [222].

Скориставшись допомогою козаків на чолі з гетьманом Сагайдачним, Є. Плетенецький повернув лаврі великі земельні володіння, відібрані в неї польським королем Сигізмундом III і віддані уніатам. На одержані лаврою прибутки він купує в Стрятині «припалую пылом» друкарню Балабанів і засновує паперову фабрику в Радомишлі. Навколо друкарні Плетенецький згуртовує найпрогресивніших культурних і церковних діячів тогочасної України, які не лише були людьми освіченими, знали по кілька мов, а й мали значний досвід полемічної боротьби. У цей гурток входили Захарія Копистенський, Лаврентій Зизаній, Памво і Стефан Беринди, Тарас Земка, Олександр Митура, Гавриїл Дорофієвич, Філофей Кизаревич, Йосиф Кирилович та ін. У його роботі брав участь і Йов Борецький. Це були люди різноманітної діяльності, письменники і мислителі, поети і богослови, перекладачі, коректори і гравери. Вони активно продовжували традиції острозького гуртка вчених, підтримували тісний зв'язок з братськими школами. Зокрема, перша надрукована ними книга «Часослов» (1616) служила навчальним посібником «яко да испълнится требование еже о оучилищех в православном градѣ Кіевѣ и в прочіих» [223]. Діяльність вченого гуртка друкарні Києво-Печерської лаври, який почергово очолювали Єлисей Плетенецький, Захарія Копистенський, Петро Могила, сприяла перетворенню Києва у центр політичної та ідеологічної боротьби проти польської шляхетсько-католицької експансії. З нею пов'язаний певний етап у розвитку культури, самосвідомості, філософського мислення українського народу, зокрема рух від патристики до схоластики і гуманістичних ідей. Схоластика, абсолютизуючи духовність, була гімнастикою розуму, вона проникла в деталі розсудкових операцій і забезпечувала той розвиток абстрактного мислення і логічного

[221] *Копыстенский Захария.* Казанье на честном погребе... Елисея Плетенецкого // Тітов Хв. Матеріали для історії книжної справи на Вкраїні в XVI—XVIII вв.: Всеабірка передмов до українських стародруків.— К., 1924.— С. 120.

[222] *Копыстенский Захария.* Омилия албо казанье на роковую память... Елисея Плетенецкого // Там же.— С. 167.

[223] *Плетенецкий Елисей.* Предисловие к Часослову // Там же.— С. 4.

виведення, без якого неможливо було перейти до вищих етапів історико-філософського процесу, в тому числі й гуманізму. Як уже зазначалось, недостатній розвиток гуманізму разом із суспільно-економічними обставинами становили одну із причин того, що ранній гуманізм, репрезентований іменами Юрія Дрогобича, Станіслава Оріховського, Павла Русина та ін., який передував на Україні схоластиці, не набув значного поширення в культурі України на початку XVI ст. і не зміг консолідуватись у цілісний етап. Крім того, оскільки православне богослов'я спиралось на східну патристику і, отже, на нижчий рівень філософсько-теоретичного узагальнення, воно багато в чому відставало від католицького, основу якого становили раціонально-логічне обгрунтування й аргументація з арсеналу схоластики і яке пристосовувало до своїх потреб здобутки гуманізму.

Друкарня Києво-Печерської лаври була найбільшою і найпотужнішою на тогочасній Україні. Вона видала значну кількість релігійних, полемічних, історичних, художніх творів, шкільних підручників. Про ідеологічне значення її видань і вагомість у суспільно-політичному житті свідчив той факт, що напередодні возз'єднання України з Росією серед перевиданих Друкарським двором у Москві українських книг найбільша частка належала лаврській друкарні. Саме в ній згодом були опубліковані тексти статей Богдана Хмельницького і Переяславських статей — угод козацької старшини з російським урядом, які визначали юридичний статус України після її возз'єднання з Російською державою [224].

Книги, видані в друкарні Києво-Печерської лаври та в інших друкарнях України, сприяли тому, щоб тогочасні знання стали здобутком більш широкого загалу, ніж ті книги, що переписувалися від руки. З появою книгодрукування вплив Біблії на формування моральної та естетичної свідомості значно збільшився, проте і зросла тенденція до її вільного, індивідуального тлумачення представниками різних соціальних верств. Це не лише підривало монополію духівництва на знання слова божого, освіту й розумову працю, а й значно демократизувало всю культуру, сприяло розвитку науки і продуктивних сил. Книгодрукування, як відомо, становило одну з найважливіших передумов буржуазного розвитку.

Серед книг, виданих у Лаврській друкарні, поряд з требниками, тріодями, акафістами значне місце посідали переклади з грецької мови творів отців східної церкви і ранніх християнських письменників, а також оригінальні праці членів лаврського вченого гуртка. Крім того, до богослужбових і патристичних творів додавалися написані видавцями й перекладачами передмови, присвяти, віршовані епіграми, післямови, що адресувалися меценатам, благодійникам, а нерідко були застереженнями тому чи іншому магнатові проти переходу в католицьку віру. Ці жанри, особливо передмови й післямови, відомі на Русі вже в XI—XII ст.[225], у цей час набувають особливого розквіту і суспільного значення. В них містилися критика католицизму, захист православних догматів, на які нападали його ідеологи, а також обрядів, церемоній, всього чину благочестя, проти яких виступали реформатори. Їх автори обгрунтовували роль церкви у збереженні віри, культури, мови українського народу, зверталися до морально-соціальних проблем. Разом з тим у присвятах і передмовах було немало ідей, які виразно тяжіли до гуманізму. До їх появи спонукали філологічні студії, переклади з грецької мови на слов'янську і особливо на «просту мову», «бесѣду рускую общую», тобто тогочасну книжну українську мову. Набагато частішими, ніж у попередні періоди, були звернення до вітчизняної історії, до традицій духовного життя Київської Русі, спільної прабатьківщини українського, російського і білоруського народів, а також її зіставлення зі світовою історією й особливо

[224] *Запаско Я., Ісаєвич Я.* Пам'ятки книжкового мистецтва : Каталог стародруків, виданих на Україні. Кн. 1 (1574—1700).— Львів, 1981.— С. 14.

[225] *Демин А. С.* Древнерусские книжные (рукописные) предисловия XI—XII вв. // Русская старопечатная литература. XVI — первая четверть XVIII в. : Тематика и стилистика предисловий и послесловий.— М., 1981.— С. 13.

в контексті загальнослов'янської єдності. Все це входило в ту основу, на якій в духовній культурі України була започаткована гуманістична переорієнтація від богопізнання до земних, людських справ, пізнання природи, розвитку світських наук.

Для вчених гуртка Лаврської друкарні духовні традиції Київської Русі були тим, чим грецька і римська античність була для західноєвропейських гуманістів. Вони постійно звертаються до неї, зокрема в полемічній боротьбі. В цей час переробляються, доповнюються, створюються нові редакції першого відомого оригінального полемічного твору Київської Русі під назвою «Вопрошеніе князя Изяслава, сына Ярославля, внука Володимирова игумена Печерського великого Феодосія о латинѣ», а також твору київського митрополита Йоана II «Поученіе (от) седми собор на латину» (XI ст.) та «Посланіе от Никифора митрополита киевского к Ярославу князю Святополчичю» (XII ст.). Ці та інші полемічні твори давньоруських авторів були добре відомі вченим лаврської друкарні. Крім того, ними використовувались, а іноді й перевидавались праці, спрямовані проти наступу католицизму, які були написані в Росії та Білорусії. Зокрема, «Слова на латинов» Максима Грека, ідеї яких широко використовував Василь Суразький (Малюшинський), були перекладені лаврським вченим гуртком на книжну українську мову й надруковані окремою книжкою, а також як додаток до «Книги о вѣрѣ единой и святой соборной апостольской церкви», написаної Захарією Копистенським і виданої під псевдонімом Азаріас в 1619—1620 рр.

Однак усупереч Максиму Греку, котрий наполягав на недопустимості застосування у богослов'ї математики, філософії, світської мудрості, автор «Книги о вѣрѣ» йде іншим шляхом. Полемізуючи з католиками і протестантами, він, подібно до М. Смотрицького, К. Саковича та інших, хоч і менше, проте звертається для аргументації своїх поглядів в процесі викладу богословсько-догматичних проблем до філософського понятійно-категоріального апарату, логічних прийомів і операцій, розроблених в західноєвропейській філософії. Тобто він використовує філософію у функції, властивій схоластиці.

Але в духовній культурі України це мало й інше значення: знімалось жорстке розмежування світського й духовного, світське не лише проникає в духовне, а світська мудрість, наука, філософія поступово втрачають свої негативні риси і стають самоцінністю. Крім того, це означало продовження синтезу, насичення греко-слов'янського типу культури здобутками західної, латинської. Як перше, так і друге свідчили про наявність певних зрушень у способі філософствування.

У автора «Книги о вѣрѣ» ці зрушення яскраво виявляються уже при використанні джерел. Спираючись в аргументації своїх поглядів великою мірою на Біблію і патристичні твори, він в плані критичного розгляду вводить твори католицьких письменників Бєди, Аквіната, Платіни, Скарги, широко використовує книги західних істориків — Баронія, Кромера, Бєльського. Одночасно полеміст аналізує ідеї і праці таких представників Реформації, як Лютер, Кальвін, Цвінглі, Віклєф, Гус, Бландрата, Соцін, Будний, Чеховець. Але головна лінія його орієнтації при формуванні доказів і аргументації пов'язана з візантійською і слов'янською історією, відображеною в літописах, хроніках, в «грецких и росских давных писмах и дружах».

Основний зміст «Книги о вѣрѣ» — це полеміка навколо догматів, передусім про трійцю, а також церковних тайн, церемоній, обрядів. При розгляді єдиної, непізнаваної і світопосно-еманативної сутності божества і його іпостасей автор виходить з неоплатонізму й апофатичної теології. Користуючись тими самими джерелами, він на відміну від своїх попередників значно ширше звертається до творів Діонісія Ареопагіта (посилаючись майже на весь корпус «Ареопагітик»), а також праць пізніших візантійських неоплатоніків. Хоч весь виклад догмата про трійцю спрямований на критику положення, що св. дух походить і від сина, в процесі аргументації зачіпаються важливі філософські проблеми, пов'язані з розумінням сутності та явища, душі і тіла, персони (особистості), свободи волі тощо. Аналіз

цього викладу демонструє антипомічність метафізичного мислення, оскільки бог розглядається і як єдиний, духовний, трансцендентний і як множинний (троїчний), втілений, всюдисутній. Разом з тим тут виявляються і певні діалектичні тенденції до поєднання цих протилежних визначень і певних їх взаємопереходів (коли суперлативні визначення божества як сутність над усяку сутність і відповідно над буття, причину, красу, благо ведуть до негативних визначень).

Найважливіший твір Копистенського — «Палинодія», з яким він увійшов в історію суспільно-політичної і філософської думки на Україні, спрямований проти книжки віленського уніатського архімандрита Лева Кревзи «Obrona jedności cierkiewney». Написаний 1620—1622 рр., цей твір не був виданий, але його добре знали сучасники. Зокрема, уривки з нього в російському перекладі були опубліковані в «Книге о вѣрѣ» (Москва, 1648).

В «Палинодії» піддається критиці основна теза католицьких ідеологів, яку намагається довести Кревза,— про зверхність влади римського папи над усією християнською церквою, а також викриваються спроби Ватікану, що мали місце протягом історії, будь-яким шляхом оволодіти народами православного сповідання, передусім слов'янами. Опираючись на факти з церковної і громадянської історії, Копистенський спростовує твердження свого противника, виявляючи при цьому блискучу ерудицію в богословській і полемічній літературі та грунтовні знання в галузі всієї попередньої культури. Складений ним список використаних джерел охоплює понад 100 назв. За глибиною і грунтовністю аналізу поставлених проблем, їх науковою аргументацією «Палинодія» не має собі рівних у тогочасній полемічній літературі. Цей твір належить не стільки богослову, скільки далекоглядному політикові і видатному вченому-історикові. Недарма Копистенському приписують складання Густинського літопису.

Полеміка спонукає Копистенського до постановки і дослідження більш загальних суспільно-політичних та історико-культурних проблем. Серед них чільне місце посідають проблеми загальнослов'янської єдності, розвитку писемності, книжності слов'янських народів, взаємодії їх культур, внесок кожного з них у загальну скарбницю духовних багатств. Особливо теплі почуття викликають у Копистенського «болгарове, братя наша». Кілька розділів книги він присвячує розкриттю загальнослов'янського значення просвітницької діяльності Кирила і Мефодія, пише про Феофілакта Болгарського, Йоапа Рильського, Григорія Цамблака та ін.

Унія, на думку автора, принесла велику шкоду слов'янам, вона роз'єднала народи, які б могли жити у згоді — «што перед тым пріятелѣ, то нынѣ вороги». Підкреслюючи, як і Герасим Смотрицький, що від унії найбільше страждав простолюд, здирства і насильства над яким католики й уніати чинили в спілці з панами і шляхтою при потуранні уряду, Копистенський чи не найглибше з усіх полемістів зрозумів антиісторичну й антинародну суть унії, її денаціоналізаторський зміст.

З великою повагою говорить Копистенський про свій рідний народ — «россов», прославляє його історію, культуру, волелюбство, мужність. Захоплено відгукується він і про козаків, що захищали не лише східних слов'ян, а й поляків від постійних нападків татар і турків. У битві під Хотином 1621 р. вони були «живим і движучимся муром і баштами обороннимі». Одночасно автор говорить і о «дѣлности россов Великой Россіи». Ідея єдності українського, білоруського і російського народів, героїзація їх минулого, заклик до зближення і згуртування в боротьбі із зовнішніми ворогами є провідними в «Палинодії». Її автору, як й іншим тогочасним українським мислителям, у розв'язанні цих суспільно-політичних проблем властивий історичний оптимізм.

Значне місце в «Палинодії» відведено проблемі ставлення до світської науки, співвідношенню філософії і богослов'я. Хоча з самого початку автор запевняє, що в процесі викладу аргументи та свідоцтва будуть черпатися переважно з св. письма [226], проте він виходить за межі прогопошеної програми, оскільки книга вражає саме своїм науковим підходом до доведення. Але якщо зіставити позиції Івана Вишенського або Ісайї Копинського, які відкидали античну мудрість як поганську і негативно ставилися до філософії і світських наук, і Касіяна Саковича, який широко використовував античні джерела і віддавав перевагу світській вченості перед побожністю, то погляди Копистенського є компромісними. Він принципово допускає використання поряд з християнськими творів античних авторів, хоч сам вводить у свій текст імена давніх грецьких і римських мислителів, істориків, державних діячів ще досить обережно. Не заперечує Копистенський і проти необхідності вивчення світських наук та філософії, проте зверхність визнає за вірою: «А што нам примовляют, иж о цвиченье и о мудростѣ не стараємося,— пытаю: в якой мудрости мовят — о позверховой сегосвѣтней чили о внутреной духовной? Если о внѣшной свѣцкой (хотеж и в той благодатью божею искусство маємо, не хвалимося еднак нею, але) отповѣдаем, же тая мнѣй потребна есть, абовѣм мы не през нію естесмо приведены до познаня правды и вѣры, и тыи, которыи вожами и учителми нашей вѣры были, то ест апостолове, не философіею тогосвѣтною позискали продков наших богови» [227]. Саме латиняни, говорить Копистенський, змінивши догмати віри, залишили істинну мудрість і «взялися за тогосвѣтніи выставніи науки» і впали в різні єресі. І в той час, коли вони «силлогисмов и аргументов ся учат — любоипрѣтися и един другого препирати», греки і русичі міцно тримаються заповіданої апостолами віри і вчаться доброчесно і побожно жити, наслідуючи перших християн [228].

Заперечуючи твердження католиків й уніатів, які звинувачували православних в невченості, Копистенський називає цілу низку імен, які репрезентують візантійсько-слов'янську культурну традицію, істинну мудрість і високу освіченість. Серед них як отці східної церкви, так і пізніші богослови і вчені XII—XVI ст., у тому числі такі російські та українські мислителі, як Максим Грек, Артемій, Стефан Зизаній, Леонтій Карпович, Віталій [229]. Але автор «Палинодії» йде в ході полеміки далі. Та вченість, якою вихваляються латиняни, має, на його думку, грецьке походження, і тому православні, беручи у латинян, по суті, повертають своє, власне: «А што ся Римляне хвалят наукою тогосвѣтною — чужим перьем хвалятся, в чужом плащу напинаются! Грецкіи то суть мудрости Платонова и Аристотелева и иных філософов Грецкіх мудрость, отчасти им удѣленая! А по тых брали науку от Греков за христианства в заходных сторонах живучих. Особливе и знамените около року 1400 науки на Заход внесли Еммануил Хрисолярас, Феодор Газа, Георгій Трапезонскій, Еммануил Мосхопул, Димитрий Халкокондил, Карул Константинополчик и иныи. Грецкою теды мудростью хвалятся. И мы, Россове, если для наук в краи немецкіи удаемося, не по Латинскій, але по Грецкій розум удаемся, гдѣ як свое власное, знаходим, от Греков на час короткій повѣренное отбираемо, з розтропностью еднак сметье отметаемо, а зерно беремо, уголие зоставуемо, а злото виймуемо» [230].

Цей абзац містить цілу культурно-освітню і філософську програму. По-перше, автор визнає необхідність засвоєння західноєвропейської вченості, по-друге, він висуває нове, оригінальне обгрунтування цієї необхідності, по-третє, радить «відмітати сміття», тобто підходити до інокультурних здобутків з позицій запитів власної, вітчизняної традиції, і, по-четверте, всі названі тут Копистенським імена належать видатним візантійським гуманістам XIV—XV ст., які внаслідок нестерпного турецького гноблення змушені були

[226] *Копыстенский Захария.* Палинодия // Русская историческая библиотека, издаваемая Археографическою комиссиею.— Т. 4.— С. 323.

[227] Там же.— С. 905.

[228] Ідеалізація відносин в ранньохристиянській громаді властива й іншим творам Копистенського. Особливу його увагу привертає вимога рівності, доведена до рівності майна: «всех имѣній сполечность и житіе сполечное межи собою мѣли» (*Титов Хв.* Матеріали для історії книжної справи на Вкраїні в XVI—XVIII вв.— С. 100); «и наединже что от имѣния своего глаголаше свое быти, но бяху им вся обща». (Там же.— С. 98).

[229] *Копыстенский Захария.* Палинодия.— Стб. 913—914.

[230] Там же.— Стб. 900.

покинути рідну країну. Поселившись в Феррарі, Падуї, Римі, Флоренції, вони справили значний вплив на розвиток італійського гуманізму[231]. Саме на них і орієнтує Копистенський читача. Особливо це виразно помітно на тих сторінках «Палинодії», де використовуються твори багатьох візантійських гуманістів. До них передусім належить Георгій Геміст Плетон, провідний діяч візантійського гуманістичного руху, автор антихристиянського неопоганського твору «Закони», в якому філософські категорії персоніфікуються в іменах богів давньогрецької міфології. Оригінал цього твору був спалений Геннадієм Схоларієм. Широко використовує Копистенський твори Марка, митрополита Ефеського та видатного історика-гуманіста Л. Халкіконділа, що входили до найближчого оточення Плетона, а також його брата — Димитрія, який вперше видав гомерівських «Іліаду» й «Одіссею», твори Ісократа та ін. Ця орієнтація не на західноєвропейський, а на візантійський гуманізм, більш поміркований і ближчий до церковної традиції, а тому й більш прийнятний для вітчизняної культури, була новим явищем в історії філософської думки на Україні.

Звернення до античності, використання творів гуманістів, яким не була властива жорстока конфесіональність, а швидше певна байдужість до церкви та релігії, свідчило про зростання релігійної толерантності у вітчизняній культурі. Недарма все виразніше в ній звучить вимога свободи совісті, зокрема як у передмовах до видань Лаврської друкарні, так і в творах її вченого гуртка, в тому числі й в «Палинодії».

Привертає увагу й те, що широке звернення до науки (філології, історії, філософії) одночасно звужувало сферу містично-ірраціонального у вітчизняній культурі, наявність якого підтримувалась не лише традиціями східної патристики, а й історичними умовами — постійною золотоординською навалою, пов'язаними з непередбачуваними діями страшних, темних, ворожих сил, яких не знала Західна Європа. Цілком закономірно, що церква східних слов'ян, яка в період феодалізму забезпечувала вищий синтез суспільного і духовного життя, дію цих реальних історичних сил і спричинені ними перепади в рівнях цивілізації відтворювала в своїх богословських концепціях як щось містичне й ірраціональне. Впровадження даних наук у полемічно-богословські тексти обмежувало традиційний церковний містицизм, відкривало певний простір для раціоналізму.

В даний період це було важливо ще й тому, що вплив реформаційних ідей, за якими стояв міцніючий третій стан з його світом стихії куплі-продажі, дії безликих могутніх ірраціональних сил виробничої і торгової конкуренції, вів до посилення містицизму, уявлення про передвизначення божественної благодаті у спасінні, провіденціоналізмі тощо.

Розвиток гуманістичних і раціоналістичних тенденцій переакцентовував увагу на зовнішній світ, природу, земні людські справи та почуття, створював умови для розвитку природознавства і виробництва. З усіх членів гуртка вчених друкарні Києво-Печерської лаври ці тенденції найяскравіше виявилися в творах Лаврентія Зизанія. Він походив із міщанської сім'ї з родовим прізвищем Кукіль (Зизаній — грецький переклад цього слова) і уславився як діяч братського руху, дидаскал Львівської, Брестської, Віленської братських шкіл, автор букваря, граматики, промов. Добрий знавець мов, Лаврентій Зизаній з 20-х років працює в Лаврській друкарні як перекладач і редактор, пише «Катехізис», бере участь у місії (1626) від київського митрополита Йова Борецького до Москви. «Катехізис» (1627) — найвизначніший його твір, як полемічний, спрямований проти католиків і протестантів, і як підручник для братських шкіл підвищеного типу. Рукопис цього твору обговорювався 18—19 лютого 1627 р. у Москві духовними та світськими особами, спеціально уповноваженими для цього патріархом Філаретом. Православність багатьох тверджень Зизанія була поставлена під сумнів. Йому закидали неортодоксальне розуміння троїці, намагання олюднити бога й обожествити людину,

[231] *Медведев И. П.* Византийский гуманизм.— Л., 1976.— С. 46—49.

неправильне розуміння душі й свободи волі, занадто велику увагу до явищ земної природи, зірок і планет. І все ж «Катехізис» побачив світ у Москві 1627 р., перевидавався (1783, 1787, 1788 — в Гродно, 1784 — в Пскові). Незважаючи на значні скорочення і редакційну правку, в результаті яких втрачається уявлення про його первісний текст, книга містить багато цікавого для історії вітчизняної філософської думки. Написана вона у вигляді питань і відповідей, у методі викладу помітна схильність до властивих схоластиці класифікації, систематизації, дистинкцій. Розглядаючи проблему творення світу і його стихій, Зизаній визнає останні відносно самостійними другорядними причинами. Однак він не приймає ні думки послідовників Епікура, які «самобытен и без промысленника мир мняху быти», ні твердження, що світ виник з необхідності, тобто «по нужди, якоже еллини стоики оумышляху»[232]. Час, на думку Зизанія, створений раніше світу, охоплює віки і вічність, причому остання мислиться як актуальна безконечність. Світ, тобто «тварь», ділиться ним на чотири рівні (стихії, рослини, тварини, людина), причому кожний нижчий телеологічно підпорядковується вищому. Людина складається з душі і тіла, визначається як «мал мир... царь и обладатель земных всѣх»[233].

Розглядаючи проблему походження душі, Зизаній намагається знайти компромісне її розв'язання між тими, хто стверджує, що вона створюється богом, і тими, хто вважає, що душа природно передається від батьків. Душа, говорить Зизаній, створюється богом, але через природне зачаття батьками тіла дитини, в якому вона починає діяти лише з розвитком тілесних органів. І якщо в інших тварин душа — це кров, то «в человѣце же несть кровь душа, но паче кровь есть колесница душевная, на ней же душа носима бываєт»[234]. Але, оскільки Зизаній вірить у безсмертя душі, він змушений визнати її буття як самосутної сутності, тобто без тіла. Це породжує цілий комплекс проблем, що становить для нього значну труднощі, і тому він говорить: «Вѣрою приемлю, а еже како не вѣм»[235]. Отже, віра вже була поставлена перед допитливим розумом і не могла дати йому достатньої відповіді.

Значне місце в «Катехізисі» посідає проблема «самовладдя», яке розглядається як сила або здатність душі обирати добре чи зле. На відміну від інших здатностей вона не має локалізації в певних органах і виявляється в діях розуму і волі. «Самовластіе,— говорить Зизаній,— велико есть в нас и ничимже есть одержимо или ограждаемо или связуемо»[236].

Привертає увагу й те, що при осмисленні суспільного життя автор виявляє інтерес до проблеми рівності. Він говорить про рівність усіх людей перед богом, констатує наявну в суспільстві нерівність багатих і бідних, задається питанням: «чего ради господь бог вѣрным своим не всѣм равно дает»,— але не дає однозначної моральної оцінки багатства: воно може бути і добром і злом, залежно від використання.

Ще виразніше звернення до земної, людської проблематики виступає у тих творах учених друкарні Києво-Печерської лаври, що були пов'язані з їх філологічними студіями. Ведучи значну перекладацьку роботу з грецькими текстами, вони, на відміну від попередніх культурних діячів, стали все більше звертатися в своїх працях до розмовної української мови. А оскільки значна частина цих праць мала богослужбове призначення, то зрозуміла простому народові мова стала вводитися і в проповіді, казання і повчання. Все це сприяло демократизації культури. Однак, як зауважив Ф. Тітов, розширення вживання української мови відбувалось «не через одну лише зрозумілість її простому народу»[237], вона була предметом полеміки (оскільки католики й уніати її всіляко принижували), а також засобом політики. Це добре розуміли і Захарія

[232] *Зизаний Лаврентий.* Катехизис.— Гродно, 1783.— С. 141 зв., 142 зв.
[233] Там же.— С. 157.
[234] Там же.— С. 157 зв.
[235] Там же.— С. 85.
[236] Там же.— С. 143 зв.
[237] *Тітов Хв.* Матеріали для історії книжної справи на Вкраїні в XVI—XVIII вв.— С. 12.

Копистенський, і Тарасій Земка, і Памво Беринда, і Петро Могила.

З початком викладання світських наук особливо важливою була розробка слов'янської й української термінології, в тому числі філософської. Першим за перетлумачення книжної слов'янської лексики народними мовними засобами взявся Лаврентій Зизаній, який до свого букваря — «Науки ку читанію и розумѣнію писма словенскаго» — додав «Лексис», що містив понад 1 тис. термінів. Це був перший український словник[238]. В процесі його складання Зизаній, очевидно, використав «Изборник Святослава» (1073), діалектику Йоана Дамаскіна, тлумачні глосси на скорининських виданнях, а також Новгородські словники 1282 і 1431 рр. «Лексис був справжньою маленькою енциклопедією світських знань, у тому числі й філософських»[239].

1627 р. в Лаврській друкарні був виданий «Лексікон словенороссків и имен тлѣкованіе» Памви Беринди, який раніше працював в Стрятинській друкарні і входив до балабанівської «вченої колегії», а пізніше — в друкарні Львівського братства і дидаскалом у школі цього братства. Запрошений до Києва, він стає одним з найактивніших діячів гуртка Лаврської друкарні як учений і поет, перекладач і редактор, друкар і гравер. «Лексікон» Памви Беринди був фундаментальною на той час працею, призначався як посібник для студентів і вміщував 7 тис. термінів. Укладаючи його, Беринда звертався до грецької, латинської, арабської, єврейської і майже всіх слов'янських мов.

«Лексікон» осмислює й узагальнює передусім дані тогочасної науки, світські знання, за якими майже зовсім не помітно богословських термінів. Натомість незрівнянно багато філософських термінів категоріального значення. Серед них: «любомудріе — філософіа, коханє ся в мудрости», «мір — свѣт или сей свѣт... метаф. злии люде» і «мір — покой, смиренє, згода», «бытие — бытность», «вещество — матерѣя или вещ», «дух — душа, живот, дыханье», «естество — прироженье, и наречется от еже ест, также власность, натура», «качество — якость», «количество — колкост», «время — час, филя», а також «маніе — мгненье ока... часточка часу, мінута». Проте відсутні спеціальні терміни для позначення простору, скінченного й нескінченного. Окремі терміни тлумачать «закон — право... способ... мѣра... порядок», «существо — истинность», «явленіе — оказане... позверхность яковои речы», а також рівність і відмінність, протилежність. Пізнавальний процес відображався в таких термінах, як «мысль», «познаніе», «мудрованіе», «вѣденіе», «мнѣманье», «изображеніе», «извѣтованье — доводов чиненье, довоженье», «истина — правда» та ін. В досить розгалуженій системі філософських термінів позначається людина та її діяльність. Це і «състав — испостась, собство, персона, особа, лице», і «внутрній человѣк — человѣк духовный» і «людин — мірской человѣк», «людянин — особый, посполитый человѣк, смерд, простянище» та ін. В «Лексіконі» міститься значна кількість етичних та естетичних категорій, а також тих, що фіксують суспільне буття людини («держава», «свобода», «равенство», «труд») тощо.

«Лексікон» закінчується тлумачним словником імен, який поруч з іменами біблійних персонажів дає імена грецьких і римських богів — Афродіти, Марса, Вакха. Ще кілька десятків років назад це сприймалось би як єресь, святотатство, а тепер не викликало ніякого здивування. «Лексікон» як енциклопедичне зібрання знань про зовнішній світ, природу, людину, мислення вміщував відтворену українською мовою термінологію світських наук, поєднував християнство з античністю, що свідчило про проникнення гуманістичних ідей у тогочасну свідомість.

Ця тенденція, виступаючи в складному переплетенні з іншими, нерідко протилежними, ще більше посилилась, коли гурток лаврської друкарні очолив Петро Могила. Син молдавського господаря Симеона, він, ймовірно, одержав початкову освіту в школі Львівського братства,

[238] *Німчук В. В.* «Лексис» Лаврентія Зизанія — перший український друкований словник // Лексис Лаврентія Зизанія : Синопіма славенороссkая.— К., 1964.— С. 15—17.

[239] *Ботвинник М. Б.* Лаврентий Зизаний.— Минск, 1973.— С. 139.

з яким рід Могил, який стійко тримався православ'я, мав багатолітні зв'язки. Згодом, коли його опікуном став Ст. Жолкевський, він, подібно до інших юнаків польської й української магнатської верхівки, продовжив навчання в західноєвропейських навчальних закладах. З 1627 р. Петро Могила — архімандрит Києво-Печерської лаври, а через кілька років — митрополит.

Як визначний церковний і культурний діяч, Могила багато в чому наслідує попередню традицію, пов'язану з боротьбою проти унії і католицизму, і водночас робить нові кроки, що забезпечують її дальший розвиток. Подібно до братчиків він над усе ставить віру і необхідність її захисту: «Ничого бовѣм в речах людских,— говорить він,— над релию, то ест вѣру православную, не ест зацнейшого и тои потреба наибольшою мощю боронити»[240]. Але на відміну від них єдиним носієм істинної віри Могила визнає церкву, яка повинна підпорядковувати собі розум і науку. Підпорядкування, з його точки зору, не означає відхилення або заперечення науки, навпаки, він розглядає благочестя як необхідну передумову оволодіння світськими науками, піраміда яких мусить опиратися на основу церковного віровчення. Престиж церкви та її захист, на його думку, вимагають, щоб духівництво було не лише освіченим, а й передовим у науці.

Прагнучи примирити розум і науку з церквою і вірою, Могила порівняно з попередньою традицією розширював можливості розвитку науки під егідою церкви. Що ж до напряму цього розвитку, то він не обрав ні того шляху, яким йшов М. Смотрицький, ні того, який пропонував З. Копистенський. Разом з тим його точка зору — це певний синтез поглядів обох, що враховує досвід їх проб і помилок. Вона полягає в орієнтації на вивчення, осмислення і засвоєння досягнень західноєвропейської науки і філософії на основі греко-слов'янської культурної традиції, передусім православної віри, з метою збагачення і дальшого розвитку цієї традиції.

[240] *Тітов Хв.* Матеріали для історії книжної справи на Вкраїні в XVI—XVIII вв.— С. 269.

Ці погляди, що закономірно випливали з попереднього розвитку вітчизняної культури, були для багатьох її представників занадто радикальними. Але Могила рішуче впроваджував їх у життя і як керівник вченого гуртка друкарні Києво-Печерської лаври.

При цьому значно зростає кількість видань цієї друкарні, набуває більшого значення українська мова, з метою посилення полеміки вводиться й польське книгодрукування, в художньому оформленні книг ширше використовуються світські елементи. На базі вченого гуртка друкарні Могила створює гімназію з латинською мовою викладання, що була на той час мовою науки й освіти на переважній частині Європи. Рівень подання знань, впровадження світських наук, використання античних джерел були у ній набагато вищими, ніж у школі Київського та інших братств. Про це, зокрема, красномовно свідчать «Импологія», «Евхаристеріон» та ін.

У цей період П. Могила пише ряд книг, промов, передмов до видань Лаврської друкарні, перекладає праці грецьких авторів. Зберігся список одного з найбільш ранніх приписуваних йому творів — «Книга души, нарыцаемое злото» (1623). Цей твір подібно до «Алфавіту духовного» і «Діоптри» орієнтується на аскетичні ідеали, в ньому також проповідуються самопізнання, моральне вдосконалення, єднання з богом, але написана вона з зовсім іншою метою. Гостро критикуючи православне духівництво, представники якого «тое, що господу богу на размноженіе хвалы его надано, на свѣцкие речи и збытки телесныи обертают безмѣрным ядением и піянством и всяким марнотратством»[241], Могила прагне позбавити його найбільших вад і тим самим піднести моральний авторитет церкви. Проблемі морального обов'язку присвячено інший його твір — промову «Крест Христа спасителя і кождого человѣка».

Проте більше, ніж моральні проблеми, увагу Могили привертає осмислення від-

[241] *Могила Петр.* Книга души, нарыцаемое злото...— Киев, 1623 // Відділ рукописів б-ки АН УРСР ім. Стефаника.— Ф. МВ, № 3.— Арк. 56—68 зв.

носин церковної і світської влади, до яких він підходив, виходячи із запитів народно-визвольної боротьби. В умовах, коли значна частина українських земель входила в Річ Посполиту, а верховною державною владою була влада польського короля, тільки зрадник міг проголошувати зверхність світської державної влади. Своєї державності Україна не мала. Єдиною, «своєю» владою для православного населення України була духовна. Тому Могила, який зосереджував цю владу в своїх руках, подібно до Гедеона Балабана, наполягав на верховенстві духовної влади: «Стан цесарскій і кролевській ест досыт поважный, але над оного ест поважнѣйшій стан священническій, бо цесаром, кролем і всѣм потентатом того свѣта влада от бога всемогущого ест дана над маетностями, грунтами землѣ и над тѣлом людским, а священици владнут душею людскою... як теды душа ест зацнѣйшая над тѣло, так стан священническій палму годности всѣм станов потентатов того свѣта прерывает... годность священническая над станами найзацнѣйшими того свѣта продкует» [242].

Концепція вищості церковної влади над світською звернена у Могили до сучасності, вона розвінчувала ворожу для українського й білоруського народів владу польського короля. Могила належав до тих небагатьох тогочасних мислителів і політиків, які, осмислюючи можливі історичні повороти народно-визвольної боротьби, її мету й віддалені перспективи, думали і про майбутню українську державність. Вони пов'язували її створення з іншими державами, де панувало православ'я, і, отже, всупереч твердженням буржуазних націоналістів, бачили цю державу поза межами Польщі і незалежною від неї. Очевидно, саме в цьому контексті П. Могила звертався до розвитку традиційної в слов'яно-грецькому православному ареалі й ворожої католицизму ідеї зверхності влади світської держави, роздумував над її сутністю і функціями, а також над проблемою ідеального православного володаря. Ці ж проблеми приваблювали і західноєвропейських гуманістів, які свої погляди викладали в різноманітних напученнях королям, в перекладах і коментарях творів про державу античних авторів. Особливою популярністю серед гуманістів користувався твір-напучення Агапіта-диякона царю Юстиніану, відомий в літературі як «царський сувій». Ймовірно, що й Могила надавав йому великого значення, оскільки в 1628 р. вперше сам переклав його з грецької на слов'яно-руську мову і видав з власною передмовою [243].

Ідея сильної, автократичної політичної влади, наявна у книзі Агапіта, була в період утворення централізованих національних держав багато в чому співзвучною гуманістам. «Царь властію же достоинства подобен иже над всѣми богу, не имат на земли себе высочайшаго» [244], отже, його влада є вищою від влади церкви. Ідеальний володар постає тут і як сильний проти ворогів батьківщини і як гуманний щодо підданих: «честно въправду есть ваше царство, яко над супостаты оубо показує власт, послушным подает человъколюбие» [245]. Звертаючись до перекладу твору Агапіта, Могила, як і західні гуманісти, мріяв про той час, коли згідно з Платоном, державами будуть керувати освічені й мудрі царі — філософи, «егда или філософи царствовати будут или царіе філософствовати» [246]. Мудрість володаря повинна виявлятись у керуванні зовнішньою і внутрішньою політикою держави, особливо у створених ним законах і непохибному їх дотриманні. Ідея свавільного і всевладного царя — тирана, непідвладного жодним законам, подібного до східних сатрапів, не приваблювала високоосвіченого перекладача твору Агапіта. Володар, законодавець, сам мусить бути взірцем виконання як громадянських законів, так і моральних норм, пам'ятаючи, що «существом оубо тълеси равен есть всякому человъку» [247]. Велич царя, пошана до нього може грунтуватись лише на його власних

[242] Предисловие митрополита Петра Могили к Учительному Евангелию 1637 г. // Тітов Хв. Матеріали для історії книжної справи на Вкраїні в XVI—XVIII вв.— С. 323.

[243] Там же.— С. 7.
[244] Там же.— С. 7.
[245] Там же.
[246] Там же.— С. 6.
[247] Там же.— С. 7.

діяннях, гідних сильної, мудрої, освіченої людини, а також історичної пам'яті народів. Її основою не повинні бути злочини, страх або благородне походження. Гуманістам імпонувала наявна в творі Агапіта ідея про рівність усіх перед богом, державними законами, судочинством, що йшла від раннього християнства. Їй протиставлялась існуюча нерівність аристократів і простолюду, багатих і бідних. У перекладеному Могилою творі доброчесність ставиться вище благородного походження: «о прародителном благородіи никтоже да величается: бреніе бо имут вси роду праотца: и иже въ порфиръ и виссе хвалящийся и иже в недузъ и нищитъ мучающійся и иже діадимою обличенніи и иже перед домом поверженн. Тъм же да не о пръстнем хвалимся родъ, но о благости да почитаемъся нравом» [248]. Основою діяльності царя повинне бути піклування про спільне благо держави і підданих, тому він всіма засобами повинен карати зло і винагороджувати добро: «яко же око всажено есть тълу, тако царь мірови присътався от бога данный въ поспъшенство полезных. Достоит оубо тому якоже о своих оудъх, тако о всъх человъцех промышляти, да преспъвают в добрих, а не претикаются в злых» [249].

Створюючи образ ідеального православного володаря, П. Могила думав про ту майбутню державу на Україні, якою він буде керувати. Роздуми П. Могили про цю державу ще не набули достатньої чіткості та завершеності. Але безперечна не лише їх наявність, а й пов'язаність з народно-визвольною боротьбою українського народу, яка в 20—30-х роках XVII ст. також була далекою від завершення, і це утруднювало можливість чіткого теоретичного виразу її кінцевого результату.

Особисті погляди на суть і функції державної влади П. Могила викладає у присваті «Тріодіона» (1631) Моісєєві Могилі, своєму братові, який щойно став молдавським господарем. Петро Могила радить йому «не токмо себе внимати и прилежати, но и подручным ползу приносити... не сице властельствовати, яко же владѣемых образом быти», саме взірцем «благочестіа, чесности, правды и всѣх добродетелей». Говорячи про те, «о еже како государствовати и что на властителстве творити», він на перше місце висуває потреби політики і благочестя. За допомогою вмілих і благих мужів володар повинен здійснювати внутрішнє «строеніе». Що ж до зовнішньої політики, то йому «мирствовати с всѣми окрестными подобает», на ворогів «свободы ради Отечества и подручных своих мужественна оплчатися», «воевати враги, незлобивых же щадѣти длѣжное ест вякого началника» [250].

Прагнучи піднести самосвідомість українського і білоруського народів у їхній визвольній боротьбі, Могила звертається до давньоруської історії, звеличує давньоруських героїв — князів і місцевих святих, особливо князя Володимира, реставрує давньоруські святині — Десятинну церкву, храм Спаса на Берестові, Софіївський собор. Як свідчать його «Власноручные записки», він широко використовує тогочасну народну культуру, зокрема, записує, осмислює і перетворює на знаряддя антикатолицької полеміки народні оповіді про чудесне. Полемізуючи навколо відправлення церковних тайн, обрядів і церемоній у «Літосі», Могила виявляє грунтовні знання історії народних звичаїв і обрядів і робить спроби генетично пов'язати з ними церковні обряди.

Представники вченого гуртка друкарні Києво-Печерської лаври проклали більш широкий шлях до використання світських наук (філології, історії), осмислення суспільного буття і народної культури, ніж їх попередники. Завдяки їхнім творам у філософській думці України міцніють гуманістичні ідеї. Ними ставиться завдання оволодіти досягненнями західноєвропейської науки і філософії на основі вітчизняних культурних традицій. З цією метою і була створена Києво-Могилянська академія.

[248] Там же.— С. 2.
[249] Там же.— С. 14.

[250] *Петр Могила.* Посвящение Моисею Могиле Триодиона 1631 г. // *Тітов Хв.* Матеріали для історії книжної справи на Вкраїні в XVI—XVIII вв.— С. 264—265.

РОЗДІЛ 5 Розклад середньовічного церковно-теологічного світогляду. Філософія у Києво-Могилянській академії (XVII—перша половина XVIII ст.)

Києво-Могилянська колегія, пізніше академія, була заснована 1632 р. у процесі об'єднання шкіл Київського братства і гімназії, відкритої при Києво-Печерській лаврі. Синтезувавши традиції і досвід, набутий братськими школами і Острозькою академією, з системою і методами навчання західноєвропейських університетів, вона стала першим вищим навчальним закладом на території східних та деяких південнослов'янських народів, який не тільки задовольняв гостру потребу у підготовці високоосвічених діячів вітчизняної освіти і науки, а й відіграв важливу роль у розвитку духовної культури, взаємозв'язків і взаємозближення цих народів. Виникнувши на початку XVII ст., в період пізнього феодалізму, що характеризувався на Україні появою елементів ранньокапіталістичного укладу і піднесенням національно-визвольної боротьби, вона зробила вагомий внесок у формування адекватного своїй епосі способу бачення й осмислення світу, в ній почався розвиток професійної філософської діяльності, систематичне викладання і розробка всього комплексу тогочасного наукового знання.

У Києво-Могилянській академії вивчались за тодішньою термінологією «сім вільних наук», що поділялися на trivium, який охоплював граматику, поетику і риторику, і quadrivium, до якого входили арифметика, геометрія, філософія і музика. У перших чотирьох загальноосвітніх класах учні здобували в основному гуманітарну підготовку, після цього їм рік викладалися поетика і риторика, два роки — філософія і чотири роки — теологія. Викладання останньої неодноразово заборонялося польським урядом, який в інтересах католицької церкви намагався всіляко перешкоджати підготовці досвідчених полемістів, здатних на належному рівні вести боротьбу із запровадженою на Україні унією. Викладання велося слов'яно-руською і латинською мовами. Крім того, в академії вивчались грецька, старослов'янська, польська, російська і книжна українська мови, а у XVIII ст. до програми були введені німецька, французька і давньоєврейська. Курси філософії, які читалися в академії, складалися з діалектики, логіки, фізики, психології і метафізики, причому курси фізики, або натурфілософії, містили певний обсяг знань не тільки з фізики, а й астрономії, хімії, мінералогії, біології і медицини. Несистематично читалась математика.

Випускники Київської академії, продовжуючи традиції українських гуманістів XV—XVI ст., часто завершували свою освіту в західноєвропейських країнах — Польщі, Німеччині, Англії та Італії. Вони привозили звідти філософські курси, що читалися в університетах Європи, докладно вивчали і переосмислювали досягнення світової філософської і наукової думки. Свідченням цього є, зокрема, вивезений з Парижа курс філософії XVII ст. із докладним викладом картезіанського вчення, який зберігається в Центральній науковій бібліотеці АН УРСР. Професори Києво-Могилянської академії брали активну участь у заснуванні 1685 р. Московської слов'яно-греко-латинської академії, викладали у ній курси філософії, підтримували тісні контакти з її викладачами і студентами, популяризували на Україні надбання російської науки і культури.

Києво-Могилянська академія протягом XVII — першої половини XVIII ст. відігравала важливу роль не лише як основний центр освіти, а й як ідейний осередок боротьби з католицькою експансією і унією, за національне визволення українського і білоруського народів з-під влади польських і литовських магнатів, за возз'єднання в єдиній державі з братнім російським народом. В її стінах вивчалась теологія, на загальноєвропейському рівні розроблявся цілий комплекс богословських проблем, читалися курси догматичного і викривального богослов'я.

У своїй антикатолицькій і антиуніатській діяльності професори академії спирались на ідейні позиції, сформовані діячами братств та Острозького культурно-освітнього центру, поглиблювали і розвивали різні твердження їх творів в інших соціально-політичних умовах, давали не тільки критичний огляд католицьких догматів, а й теоретично осмислювали православні догмати, на філософському рівні спростовували концепції, що обгрунтовували теократичні експансіоністські прагнення Ватікану і польської феодальної верхівки [1]. В їх лекційних курсах та полемічних творах розроблялася ідеологія визвольного руху, містилися реформаційні ідеї, переосмислені в контексті вітчизняної духовної культури. Викладачі Києво-Могилянської академії були не лише поборниками православ'я, як їх зображають дворянсько-буржуазні дослідники В. Аскоченський, М. Булгаков, М. Петров, К. Харлампович, С. Голубєв, Д. Вишневський та ін. Передова ідеологія визвольного руху, що виникла в Острозі та братських школах і остаточно сформувалася у Києво-Могилянській академії, з об'єктивних причин не могла вийти за межі теологічного мислення. В період віросповідних конфліктів в умовах національно-визвольної боротьби на Україні, коли у релігійній формі відбивалися найглибші соціальні, політичні і національні протиріччя, боротьба за віру відображала прагнення широких народних мас здобути право на існування і свободу, а захист своєї «істинної» православної релігії передбачав обстоювання національної мови, самобутньої культури, спільних східнослов'янських традицій, викриття феодального гноблення з боку вищого православного та католицького духівництва.

З діяльністю професорів Києво-Могилянської академії пов'язана зміна у структурі філософської проблематики, в результаті якої духовно-практична форма освоєння світу відходить на задній план, поступившись місцем світоглядно-методологічній, теоретичній рефлексії — у вигляді схоластики, а згодом і зі значними елементами теоретико-пізнавального осмислення методології і практики науки Нового часу. Введення схоластики й усвідомлення необхідності здійснення синтезу досвіду братських шкіл і Острозької академії з системою і методами навчання західноєвропейських університетів випливало, з одного боку, з внутрішньої логіки розвитку духовної культури України того періоду, оскільки остання вже не вміщувалася у вузькі рамки традиційного способу мислення. З другого боку, цей процес виявився закономірним завершенням попереднього, пов'язаного з формуванням реформаційних ідей етапу розвитку філософської думки, оскільки православне духівництво, зміцнивши з приходом П. Могили свої позиції та очистивши свої ряди від по-зрадницькому настроєних ієрархів і приєднавшись до козацтва і широких народних мас з метою успішного ведення національно-визвольної боротьби, потребувало ідейно закріпити здобуті результати створенням більш витонченої теологічної системи, де схоластична раціональність була б поставлена на службу православній доктрині і за допомогою якої здійснювалося б шліфування розуму для ведення на належному рівні богословських дискусій [2].

Києво-Могилянська академія була одним із провідних інтелектуальних центрів слов'янського Сходу, де вперше почали систематично викладати і розробляти весь комплекс тогочасного філософського знання. Філософські концепції академічних лекційних курсів були перехідною і важливою ланкою в процесі прискореного розвитку вітчизняної філософської

[1] *Ничик В. М.* Роль Киево-Могилянской академии в развитии отечественной философии // Философская мысль в Киеве.— Киев, 1982.— С. 109.

[2] Подібне спостерігалося і в протестантизмі, коли певні етапи його розвитку завершувалися модифікованою теологією з поновленням схоластичних стандартів мислення (Философия эпохи ранних буржуазных революций.— М., 1983.— С. 142).

думки XVII — першої половини XVIII ст. За порівняно короткий період остання змушена була пройти всі етапи, які західноєвропейська філософія пройшла поступово протягом багатьох віків, і створити власну наукову основу для виникнення і функціонування філософських ідей Нового часу. В цей період у стінах Києво-Могилянської академії відбувається творче переосмислення різних варіантів традиційного вирішення філософських проблем, пов'язаних з давньоруськими і греко-візантійськими космологічними, гносеологічними, психологічними та етичними уявленнями, здійснюється інтенсивний процес засвоєння надбань світової філософської культури. Науковий горизонт професорів академії незмірно ширший, ніж у діячів братств і Острозького культурно-освітнього центру. У полі їх зору були не тільки погляди східних отців церкви та їх рецепція в давньоруській літературі, а й філософські ідеї античності, західної патристики, ранньої, пізньої та другої схоластики, Відродження, Реформації, раннього Просвітництва. Така сприйнятливість філософських курсів Києво-Могилянської академії щодо різних традицій і філософських напрямків свідчила про пошуки нового, докорінно відмінного від попереднього шляху для розвитку вітчизняної духовної культури, про формування вітчизняної філософської школи. І хоч стиль мислення залишався спекулятивним, а філософія, що викладалася в академії, не лише за формою викладу, а часто і за своєю суттю тяжіла до схоластики, трактування традиційних проблем наповнювалося поступово новим змістом, основу якого становило переважно не нове знання або конкретне відкриття, а переосмислення старих християнських, неоплатоністських положень, наповнення їх іншою інтерпретацією шляхом синтезу елементів різних історико-філософських рівнів, почерпнутих з давньоруської, греко-візантійської і західноєвропейської філософської спадщини. І як наслідок — створення на вітчизняному грунті цілісних філософських концепцій, через які можна прослідкувати розвиток Києво-Могилянської філософської школи і виділити два етапи в процесі її еволюції.

Перший етап, що тривав від 1632 р. до кінця XVII ст., пов'язаний з початком розмежування філософії і теології, поступовою переорієнтацією від богопізнання на пізнання природи і людини, послабленням традиційно тісних зв'язків між натурфілософією і метафізикою, в результаті чого значно збільшився обсяг курсів фізики і були скорочені розділи метафізики, усвідомленням самостійної цінності природи і необхідності пізнання її закономірностей. У цей період викладачі академії ще значною мірою орієнтувалися на філософські уявлення античності, східної і західної патристики, використовували філософські ідеї представників різних течій схоластики і Відродження.

Другий етап охоплює першу половину XVIII ст. і характеризується значним відхиленням від феодально-теологічного світогляду, а також зародженням нового, близького до науки Нового часу типу мислення. У філософських курсах цього періоду спостерігаються поглиблення критики догматизму й авторитаризму, властивих середньовічній схоластиці, наповнення логіки гносеологічним змістом, акцентується увага на ролі відчуттів, розуму і мови у пізнанні, на значенні практичного використання знання у вченні про людину, помічаються спроби повернення до її сутнісних сил, що були абстраговані та обожнені в період середньовіччя, поступово утверджується примат спостереження, дослідного знання, пробуджується інтерес до математики, її застосування для пояснення природних феноменів, до раціоналістичної та експериментальної методології, проглядається прагнення підтримати натуралістичні погляди, згідно з якими природа як така повинна бути самостійним предметом наукових досліджень, з'являються такі ранньобуржуазні теорії держави і права, як теорія природного права, суспільного договору і «філософа на троні». В цей період викладачі академії в процесі складання своїх лекційних курсів орієнтуються не тільки на ідейну спадщину античності, патристики, схоластики і Відродження, а й звертаються до філософських концепцій Нового часу, зокрема до поглядів М. Коперника, Г. Галілея, П. Гассенді, Р. Декарта, а професор академії Г. Щербацький майже відкрито стає на позиції картезіанства.

З другої половини XVIII ст. більшість діячів академії, виходячи з її орієнтації переважно на світський напрямок навчання, почали усвідомлювати необхідність реорганізації академії у світський вищий навчальний заклад, де студенти могли б отримувати належні технічні та гуманітарні знання. Однак у зв'язку з відсутністю матеріальних можливостей, а також з відмовою царського уряду підтримати прохання прогресивної громадськості України про перетворення Києво-Могилянської академії в університет вона 1817 р. припинила своє існування.

Філософські курси, прочитані викладачами Києво-Могилянської академії, а також написані ними твори мали вирішальне значення для розвитку вітчизняної духовної, передусім філософської, культури протягом XVII і майже всього XVIII ст. Ідеї і концепції, висловлені в них, сприяли поступовому руйнуванню усталеної системи середньовічного світогляду. Вони зробили великий внесок у створення вітчизняної наукової традиції і бази, на яких змогли розвиватися філософія Просвітництва і дослідне природознавство. Кращі традиції Києво-Могилянської академії були продовжені у Київському університеті, який був відкритий 1834 р.

1. Ідеї гуманізму в курсах риторики професорів Києво-Могилянської академії

На відміну від церковно-релігійного світогляду середньовіччя, в центрі якого стояв бог, гуманістичне світосприймання, як відомо, було антропоцентричним. Замість релігійно-аскетичної ідеї про гріховність плоті і земного життя проголошувалося право людини на задоволення земних потреб. У зв'язку з цим «божественні науки», онтологічні проблеми мало цікавили гуманістів, особливо ранніх, вони займалися переважно тими, які безпосередньо стосувалися людини, її практичного життя,— етикою, естетикою, політикою, історією тощо [3]. Саме тому на перехресті семи вільних мистецтв в епоху Відродження роль методолога замість логіки виконує риторика, в якій зосереджується тепер усе нове, пов'язане з діяльністю людини. Вона більш, ніж філософські курси, відбивала нові впливи в духовній культурі епохи, була ближче до світської гуманістичної проблематики, актуальної у суспільному житті того часу.

Розквіт риторики у Києво-Могилянській академії XVII—XVIII ст. не був ні несподіваним, ні штучним і ні в якому разі не наслідком механічної трансплантації гуманістичних ідей Заходу. Він був зумовлений внутрішніми соціально-політичними та культурно-освітніми потребами тогочасної України. Сила слова, пристрасної промови, проповіді в період народних рухів проти соціального, національного і релігійного гніту завжди прирівнювалася до сили зброї. Ораторській майстерності часом надавалася навіть перевага. «Коли з'явиться небезпека над твоєю головою,— писав Прокопович,— їй-богу, панцир і меч не є певнішою зброєю в бою, ніж красномовство... яке є водночас і оборонною і наступальною зброєю» [4]. Як підтвердження цього наводяться приписувані Філіппу Македонському слова Плутарха про те, що красномовство Демосфена швидше рятує Афіни, ніж відвага Фемістокла. Саме тому, зауважує Прокопович, у Гомера Агамемнон вимагає для взяття Трої не десять Аянтів, а десять Несторів. Висока оцінка красномовству дається і в «Ораторі Могилянському» Й. Кононовича-Горбацького. Красномовство, на його думку, лежить в основі всіх «вільних мистецтв». А риторика «є володаркою і начебто імператрицею умів» [5]. Їй багато чим зобов'язана навіть «сама дослідниця речей — філософія, яка потребує сприяння і допомоги красномовства. Якби вона їх не мала, то не змогла б вийти на світло денне, а замикалася б у вузьких межах розуму одної людини. Бо чим зміг допомогти б нам ро-

[3] *Хижняк З. І.* Києво-Могилянська академія.— К., 1981.— С. 219.

[4] *Прокопович Ф.* Філософські твори: В 3 т.— К., 1979.— Т. 1.— С. 113.

[5] *Kononowicz-Horbacki J.* Orator Mohilaeanus Marci Tullii Ciceronis apparatissimis partitionibus excultus... // ЦНБ АН УРСР, рукоп.— Шифр ф. 30.— № 109.— Арк. 104.

зум, коли б ми не мали змоги висловлювати наші думки» [6].

Логіка, скомпрометувавши себе у середні віки слугуванням теології, стає в епоху Відродження допоміжною дисципліною і нерідко приєднується в скороченому вигляді до риторичних курсів, що було виявом кризи і розпаду схоластичної логіки, яка поступалася риториці меншою розмаїтістю способів впливу філософа порівняно з оратором.

Зближення логіки і риторики спостерігається і в риторичних курсах професорів Києво-Могилянської академії [7], які, згідно з думкою античних авторів і в дусі репесансних риторик, вважали філософію найважливішою частиною загальної освіти і з цією метою в кінці риторичного року досить часто викладали студентам елементи логіки, яка визнавалася наукою як про поняття (розум), так і про знак (мову); значною мірою розглядалися питання, пов'язані з мовою, перекладом. Часом логіка була ніби містком між риторикою і наступним філософським курсом у філософському класі.

Розвиток раннього буржуазних відносин, класова боротьба проти різноманітних форм феодальної експлуатації (селянсько-козацькі повстання, виступи міських низів та торгової і промислової буржуазії) становили соціальну основу гуманістичного світогляду на Україні в цей період. Гуманістичні ідеї, перетинаючись і поєднуючись з іншими ідеями історико-філософського розвитку, продовжували функціонувати в різних сферах культурного життя України XVII—XVIII ст., передусім у Києво-Могилянській академії. Що ж до суто риторичних курсів професорів академії, то тут розроблялися проблеми, які безпосередньо стосувалися життя і діяльності людини у суспільстві. Слово розумілося риторами як «знання» і «доброчесність» (virtus), як втілення універсальної і божественної людської природи, як гармонійність звичаїв, як інструмент практичної діяльності людини у колі друзів, сім'ї, громади (ідеал homo civilis). Серцевинна ідея їхнього гуманізму — актуалізація через гуманістичні студії можливостей, закладених в особі, всебічне плекання його «гідності», виховання людини-громадянина.

Число риторик було досить велике — сотні примірників. Але не було навіть двох тотожних (крім дублікатів). Кожний підручник — ніби обличчя того чи іншого професора риторичного класу, бо всяк вважав за обов'язок скласти власний курс. Тому викладачі, як могли, прагнули постати перед аудиторією у кращому світлі. Це відігравало позитивну роль у розвитку вітчизняного риторичного мистецтва. Найзмістовніші, найоригінальніші і найбільш прогресивні риторичні курси були складені в кінці XVII — на початку XVIII ст., коли після возз'єднання України з Росією поступово стабілізувалося суспільно-політичне життя на Україні, склалися сприятливі умови для поліпшення навчального і наукового процесу в академії.

Важливим компонентом гуманістичної освіти було, як відомо, широке засвоєння й використання античної спадщини. Для вітчизняних гуманістів ця «поганська» світська культура була ближчою і зрозумілішою, ніж феодально-церковна культура й ідеологія. Антична культура стала для них взірцем. Вона збуджувала людей до самостійного мислення, готувала до активної суспільної діяльності.

Про інтерес українських риторів-гуманістів до античної спадщини свідчать уже самі назви курсів: «Оратор Могилянський на вельми досконалих творах Марка Тулія Ціцерона вихований» (Й. Конович-Горбацький), «Оратор на Тулліанських зразках навчений...» (Анонім) [8] тощо. Структура і зміст підручників свідчать також про ерудицію і чудову обізнаність їх авторів з античною теорією красномовства.

Та вітчизняні ритори, як і гуманісти Західної Європи, бачили своє завдання не

[6] *Прокопович Ф.* Філософські твори.— Т. 1.— С. 113.

[7] *Стратий Я. М., Литвинов В. Д., Андрушко В. А.* Описание курсов философии и риторики профессоров Киево-Могилянской академии.— Киев, 1982.— № 1, 6, 9, 10, 20, 25—27 та ін.

[8] *Konopowicz-Horbacki J.* Orator Mohilaeanus...; Анонім. Orator e mente Tulliana ad ubique exacte dicendum instructus... // ЦНБ АН УРСР, рукоп.— Шифр 499/п. 1729.

тільки у вивченні й засвоєнні античної спадщини, а й у продовженні її розвитку. В риториках набули теоретичного обґрунтування жанри і види, започатковані в античні часи і майже забуті в середні віки — сатира, епіграма, діалог тощо. Діалогом користувалися, зокрема, Кононович-Горбацький (вся його риторика побудована, власне, на діалозі Ціцерона-батька і Ціцерона-сина) та Ф. Прокопович («Розглаголствіс тектона, си есть древоділа з купцем» і «Разговор гражданина з селянином да півцем или дячком церковным»). Відомі також епіграми і сатира Прокоповича «На Дашкова» [9]. Згадані твори і за змістом, і за формою виходять далеко за межі шкільних прикладів до теоретичних міркувань того чи іншого автора, діяча Києво-Могилянської академії.

У середні віки класична риторика вироджується. Її місце заступає гомілетика — наука про церковне проповідництво, де квітнуть догматизм і схоластика, так яскраво змальовані Еразмом Роттердамським у його славнозвісній «Похвалі Глупоти». Відновили авторитет античної риторики і підняли її на новий, якісно вищий щабель визначні гуманісти епохи Відродження, в тому числі й ранні українські, які намагалися пристосувати риторику до сучасних їм суспільних потреб. Пізніше їх твори стали взірцем для наслідування вітчизняних риторів XVII — першої половини XVIII ст. Переважна більшість професорів Києво-Могилянської академії цього періоду розглядала риторику як універсальну науку про слово, вершину мистецтв, мета якої — навчити добре говорити. Предметом риторики, на їх думку, є всі речі, і нема нічого, що не було б охоплене шатами риторичного предмета [10]. Вона регламентує не тільки красномовство, а й інші науки, наприклад філософську та історичну прозу, між якими існує, проте, велика різниця. Бо хоч історична та риторична оповіді можуть розповідати про одну й ту саму подію, однак «історик розповідає інакше, ніж оратор» [11].

Щоб заохотити студентів до вивчення риторики, викладачі, як правило, виголошували перед початком навчального року вступні промови, де, крім викладу загальних питань про природу риторики, її предмет, обов'язок і мету, говорили студентам про красу, доблесть, користь красномовства, про заслуги і переваги риторики над іншими науками, навіть богослов'ям [12]. «...Важливою і священною справою є вивчення богослов'я, божественних таїнств,— пише, наприклад, Кононович-Горбацький в „Ораторі Могилянському",— велика повага до важкопізнаванного права, безмежна слава математики, велике значення музики й інших (наук), та набагато більше (значення) красномовства...» [13]

Великі заслуги красномовства, на думку Й. Кононовича-Горбацького та інших викладачів академії, в минулому. Саме завдяки наукам, що володіють даром красномовства, люди від дикого і грубого життя перейшли до цивілізованого, ввели справедливі закони, спорудили міста й створили інші зручності, а також зрозуміли, що необхідно прагнути до загального для всіх добра [14].

Гуманісти Києво-Могилянської академії прийняли традиційний поділ риторики на п'ять частин: знаходження (inventio), розміщення (dispositio), мовностилістичне оформлення (elocutio), пам'ять (memoria) і виголошення (pronuntiatio). Але дотримувалися вони розподілу не догматично: часом окремим частинам надавалося більшого або меншого значення. Нерідко траплялися порушення усталеного порядку чи навіть нехтування окремими складовими частинами риторики — залежно від практичних потреб того чи іншого автора.

Допускалися три основні передумови, завдяки яким можна набути красномов-

[9] ЦНБ АН УРСР, рукоп.— Шифр ДА/п 300; *Прокопович Ф.* Філософські твори.— Т. 1.— С. 350.

[10] *Прокопович Ф.* Філософські твори.— Т. 1.— С. 119.

[11] Там же.— С. 206.

[12] *Стратий Я. М., Литвинов В. Д., Андрушко В. А.* Описание курсов философии и риторики профессоров Киево-Могилянской академии.— № 32, 50, 61.

[13] *Konopowicz-Horbacki J.* Orator Mohilaeanus...— Арк. 104.

[14] *Прокопович Ф.* Промова про заслуги наук, що прирівнюються до заслуг зброї // Філос. думка.— 1982.— № 1.— С. 81.

ства: природа, мистецтво (талант, освіта) і вправляння в наслідуванні кращих зразків ораторської спадщини. Все це разом, на думку києво-могилянських риторів, допомагає ораторові набути справжньої майстерності. І якщо не вистачає хоча б одного з них, ніхто не зможе стати добрим оратором [15].

Характерною рисою риторичних курсів є наявність серед допоміжного матеріалу великих збірок сентенцій, крилатих висловів, прислів'їв, запозичених із творів античних авторів. Вони свідчать про світогляд того чи іншого вітчизняного риторa, його ерудицію, коло інтересів. Ці згустки мудрості і давньої вченості вважалися обов'язковим елементом справжнього красномовства. Вони виконували одночасно і розважальну, і морально-виховну функцію. Цю традицію започаткував Еразм Роттердамський своїми «Адагіями», які впродовж багатьох віків користувалися величезною популярністю в усій Європі. Широко послугувалися нею і вітчизняні діячі культури, починаючи від Кононовича-Горбацького. Зразком для наслідування, крім античних та західноєвропейських авторитетів, слугували вітчизняні: Ст. Оріховський (сучасники називали його «рутенським Демосфеном»), І. Галятовський, Д. Туптало (Дмитрій Ростовський), С. Яворський, Ф. Прокопович, а пізніше М. Ломоносов. Від оратора вимагалося вміння переконувати (persuadere), робити приємне (delectare), справляти враження (movere).

Навіть при найзагальнішому ознайомленні з величезною рукописною риторичною спадщиною виявляється їх виразно гуманістичний, світський характер. Професори академії будували свої риторичні курси не за зразком церковно-богословських риторик, які займали монопольне становище протягом чи не всього середньовіччя у багатьох країнах Європи і які були політичною зброєю як релігії, так і феодального ладу взагалі. Питань церковного красномовства торкаються небагато риток, та й то лише побіжно. З часом на цю «прогалину» у навчанні риторики звернули увагу церковники. Так, Манасія Максимович у своєму «училищному проекті» 1751 р. нарікає, що по закінченні академії студенти не можуть написати проповідь, бо «хоч в риториці правила і основи предик виявляються, однак в тім управлятися інші численні справи не дозволяють» [16]. А незабаром вийшла постанова синоду про посилення уваги до церковно-богословських питань.

Про світський напрямок у навчанні риторики у Києво-Могилянській академії XVII — першої половини XVIII ст. свідчать також рекомендації студентам щодо читання книг, а також практичний матеріал, який пропонується їм для наслідування, де переважають автори творів зі світською тематикою.

Головним ядром гуманістичних ідей було розуміння людини як частини природи. Звідси випливала вимога всебічного, безперешкодного задоволення її земних потреб. Це знайшло своє відображення і в риториках. І теоретичні настанови, і практичні поради в них спрямовуються на виховання в найкоротший строк дійового, практичного оратора, який розумів би потреби і запити слухачів, був здатний виступити перед будь-якою аудиторією. Ця традиція виявилася тривкою і продовжувалася навіть до початку XIX ст.[17] Як при оцінці всякого мистецтва, так і риторичного зокрема, викладачі академії на перший план ставлять його корисність для людини. При цьому перевага надається користі громадській, суспільній, коли красномовство є «супутником та союзником свободи народу, вихованцем держави та її захисником» [18].

Не менш важливим критерієм оцінки мистецтва, крім користі, для гуманістів-риторів академії була почесність мистецтва. Якщо немає одного з цих чинників, то таке мистецтво можливе, а якщо жодного — ні. Інакше, зауважує Прокопович, досвід вбивання мух імператором Доміціаном теж слід було б зарахувати до мистецтва [19].

Дар переконливої мови прирівнювався до дару лікування. Різниця полягала тільки в тому, що лікування допомагає тілу, а переконлива мова лікує душу. В нещасті вона захисник, а в щасті прикрашає, особливо коли прославляються хоробрі або мудрі мужі. Адже чеснота, якщо її хвалити, збільшується й росте не лише в душі одної людини, а й інших закликає до наслідування.

Серед суспільних благ, що їх приносить красномовство, професори академії виділяли допомогу друзям, відсіч ворогам, захист невинних, засудження нечестивих, відвернення небезпеки, гамування сварки та усунення неладу між громадянами. Завдяки красномовству, вважали вони, людина, навіть незнатна за походженням, може прославитися і досягти найвищих почестей.

Розвиток гуманізму на Україні в XVII — першій половині XVIII ст. був зумовлений загостренням класових суперечностей, посиленням боротьби за національне і соціальне визволення. З'являється все більша потреба в освічених людях, які володіли б ораторською майстерністю для відсічі зовнішнім і внутрішнім ворогам, уміли б складати різні промови: хвалебні — захисникам вітчизни, судові — щоб захистити пригнічених, викрити визискувачів тощо. Цю потребу відбивають усі тогочасні риторики, де значне місце відводиться трьом класичним видам промов: врочистому, дорадчому, судовому. Риторичні курси сповнені практичних рекомендацій, як складати різноманітні промови, дають величезну кількість допоміжного матеріалу, зокрема збірок промов, призначених для студентів з метою наслідування.

Риторики вчать складати промови посольські (для послів), прощальні (для студентів, які прощаються з батьками перед від'їздом за кордон для навчання) і зустрічні (виголошуються після повернення з навчання). Даються практичні настанови: як славити воїнів, героїв, козаків, полководців, царя, короля, суддю, виночерпія, мисливця, скарбника, писаря; що слід говорити на похоронах лицарів, воїнів, а також при врученні подарунків; як прощатися з другом, як вітати начальника, гостя, царя, нового префекта міста; як дякувати за добродійство, складати супліку тощо.

Без промови не відбувалися жодна урочистість чи свято. На хрестини, весілля, похорон завжди запрошувався як почесний гість оратор. Тому в риториках є вказівки, як складати промови: весільні, шлюбні, обручальні, вітальні, вдячні, заздоровні, панегіричні, на день народження, з нагоди народження дитини.

Ідеалом для риторів Києво-Могилянської академії, як і для гуманістів епохи Відродження, була всебічно розвинена людина, передусім високоосвічена, ерудована, знавець багатьох наук.

Глибоко переконані в могутності знань, їх рушійній силі в суспільному прогресі, вітчизняні мислителі самі прагнули вчитися і спонукали до цього своїх слухачів-учнів. Про це свідчать численні промови, спеціально призначені похвалі наукам взагалі або окремим її підрозділам — філософії, фізиці, риториці, історії тощо.

У промовах постійно підкреслюється практична користь від освіти та знань у повсякденному житті. Завдяки фізиці, наприклад, людина прагне заглянути до надр землі, добуває і плавить метали, досліджує природу, прагне злетіти до хмар, вивчає причини дощу, граду, вітру, бурі, блискавки, намагається пояснити рух зірок, планет та їх число. Риторика сприяє одержанню всебічних знань, а також дає практичні поради, як виховувати спадкоємців престолу і царів; допомагає міським правителям при зустрічі послів, укладанні договорів, при врученні нагород, вихвалянні благородних діянь, виправленні вад, відверненні нещасть як приватних, так і суспільних.

Будь-яка наука, на думку риторів академії, може бути найгіднішою, якщо вона потрібна в житті, якщо про неї можна сказати те саме, що Цицерон мовив про поетичне мистецтво: «Науки юнаків наси-

[15] *Прокопович Ф.* Філософські твори.— Т. 1.— С. 148.

[16] *Вишневский Д.* Киевская академия в первой половине XVIII в.— Киев, 1903.— С. 174.

[17] *Мерзляков А. Ф.* Краткая риторика или правила, относящиеся ко всем родам сочинений прозаических.— М., 1821.— 192 с.; *Кошанский Н. Ф.* Общая риторика.— Спб., 1836.— 167 с.

[18] *Konopowicz-Horbacki J.* Orator Mohilaeanus...— Арк. 103.

[19] *Прокопович Ф.* Філософські твори.— Т. 1.— С. 106.

чують, літнім дають насолоду; в щасті — прикрашають, в нещасті — заспокоюють; вдома — розважають, не шкодять поза домом; почують з нами, мандрують, господарюють» [20].

Одним словом, зауважує Прокопович, як для тіла приємна їжа, так для душі — пізнання, з тою лише різницею, що перше спроможне наситити, а друге — не може. І, ніби відповідаючи мракобісам, ворогам знань, суспільного прогресу, пов'язаного з наукою, він додає: «Невчені люди теж можуть споглядати порядок речей, однак деякі речі від них немов би імла ховає. І якщо імлу в їхніх душах не розвіяти світлом знань, то навіть очевидні речі вони будуть сприймати, немов сліпі» [21].

Крім ораторських творів, гуманісти високо цінували жанр епістолографії. Уміння писати листи — не тільки мистецтво, а й дійовий засіб у боротьбі за соціальне визволення. Вважається, що перший вітчизняний підручник з епістолографії написав українсько-польський гуманіст Лукаш з Нового Міста. Пізніше мистецтво писання листів часто викладалося в риторичних (рідше поетичних) курсах як окремий розділ.

Великого значення жанру епістолографії надавалося також у риториках києво-могилянського циклу, де листи, як і промови, ділили на три види: урочистий, дорадчий і судовий. У підручниках давалися практичні поради, як складати різноманітні листи — прості і більш важливі, в яких йшлося про справи державної ваги — дипломатичні стосунки, зносини з іноземними володарями, прохання допомоги у союзників. Ритори знайомили своїх слухачів також з правилами тайнопису [22].

Більшість розглянутих нами рукописних риторик вміщує великі збірки промов, послань, висловів видатних людей минулого і сучасного, що призначаються для студентів з метою наслідування. Та практична цінність риторик цим не вичерпувалася. Життя ставило нові вимоги, і ритори академії намагалися їх задовольнити. Серед додатків до риторичних курсів вміщувались також відомості з інших галузей знань: філософії, історії, географії, математики, психології тощо, почерпнуті з творів гуманістів епохи Відродження (Ю. Мельхіора, Ю. Ліпсія, А. Манузія, Я. Понтана, Я. Кватківича, К. Сарбієвського, Еразма Роттердамського та ін.) — «Бесіди політичні в наслідуванні Ліпсія», «Респонсорії різних страстей», різноманітні збірки творів — «Про п'яниць і пияцтво», «Про бджіл», «Про мурашок», «Про працю», збірки пісень українською, латинською та польською мовами [23].

Українські ритори виявили чудову обізнаність не тільки з античною спадщиною, а й з традиціями риторичної науки Нового часу. Вони добре знали своїх видатних сучасників — як вітчизняних, так і зарубіжних. На сторінках риторичних курсів трапляються десятки імен відомих представників найрізноманітніших галузей знань, напрямів і шкіл.

Широке звернення вітчизняних риторів до всього багатства світової філософії і риторичної спадщини свідчить про інтенсивний процес засвоєння українськими мислителями надбань світової культури, про свободу вибору традиції, вільного дослідження, про певну боротьбу з середньовічним авторитаризмом, для якого вияв власного, не санкціонованого міркування майже прирівнювався до єресі.

Дух творчості, критичного ставлення до авторитетів, який відкривав шлях до власних висновків, прищеплювали ритори академії і своїм студентам. На їх думку, посилання на авторитет якогось ученого — ще не достатній доказ істинності судження. «Не старайся наводити мені свідчень Фоми Аквінського або Скота... бо ними ти не обгрунтуєш своєї правоти»,— писав Прокопович на сторінках своєї риторики. В іншому місці він робить критичні зауваження також на адресу Златоуста та папи Григорія [24], не завжди в усьому погоджується з Арістотелем.

Характерною ознакою мислення професорів Києво-Могилянської академії є їхній синкретизм — поєднання античності та християнства, а також толерантність — визначальна риса гуманізму епохи Відродження. Не тільки у текстах риторик, а й у самих заголовках крім християнських алегоричних персонажів виступають десятки фігур і образів античної міфології, тези християнського віровчення нерідко підтверджуються аргументами з античних творів і навпаки. Така «всеїдність» була певною мірою наслідком відносної віротерпимості на Україні у той час, зумовленої певними соціально-економічними і політичними особливостями. Про це свідчать різні джерела. Проповідь толерантності трапляється і на сторінках риторик, де даються поради студентам зважати не на релігійну належність того чи іншого зарубіжного вченого, а на переконливість аргументів і доказів у його вченні.

Звичайно, були на Україні й релігійні фанатики, з якими полемізували прогресивні мислителі академії. Відома, наприклад, промова Прокоповича, вміщена в риториці, де він доводить, що з єретиками слід боротися силою слова, переконання, а не силою зброї: «не треба гострити мечів, не треба згромаджувати військ...» [25]

Критичному ставленню до авторитетів, що врешті-решт привело до вивільнення філософії з-під опіки теології, передувала довга боротьба, розпочата в зв'язку з перекладом і співставленням існуючих текстів Біблії з оригіналом. Значні розбіжності, невідповідності, а то й фальсифікації підірвали довір'я до традиційного, антинаукового тлумачення джерел християнського віровчення.

Проте застосування філософсько-критичного методу при вивченні біблійних текстів було неможливим без знання кількох іноземних мов, передусім латині, давньогрецької, гебрайської, а також великої філософської ерудиції. Саме такі знання давала своїм студентам Києво-Могилянська академія. Її вихованці ставали пізніше відомими перекладачами не тільки Біблії, а й різної наукової літератури. Теоретичні обгрунтування і практичні поради з цього приводу знаходимо на сторінках багатьох підручників риторики. Розділи «Про читання і переклад з однієї мови на іншу», «Про правильний і чистий переклад з однієї мови на іншу» тощо знаходимо, наприклад, у таких авторів, як С. Кулябка, І. Козлович, С. Добрина, Т. Александрович [26]. Їхнім вимогам, чи не вперше у вітчизняній науці, властивий суто науковий гуманістичний характер. Перекладати вони радять не слова, а думки, особливо якщо йдеться про крилаті вислови, які «якщо ти перекладеш дослівно на рідну мову, це буде смішно і не означатиме нічого» [27]. Неодмінною умовою вдалого перекладу, на думку Прокоповича, є висока ерудиція перекладача, яка досягається нічим іншим, як тільки наполегливим читанням античних авторів.

Улюбленим жанром гуманістів епохи Відродження був також античний діалог, який вони, власне, відродили. Цей діалог значно відрізняється від середньовічного шкільного диспуту, де беруть участь абстрактні, умовні фігури — «християнин», «філософ» тощо. В гуманістичному діалозі виступають більш конкретні особи. В ньому набагато важче ототожнити автора з якимось із його персонажів, що сприяло прихованню неортодоксальних, «єретичних» думок, вміщених у вуста різних дійових осіб. Даючи можливість зустрічатися, зіштовхуватись, боротись різним думкам, поглядам, гуманістичний діалог, таким чином, теж сприяв боротьбі з середньовічним авторитаризмом. Діалогом, як уже зазначалося, особливо охоче користувалися Й. Кононович-Горбацький та Ф. Прокопович [28].

---

[20] *Прокопович Ф.* Промова про заслуги наук, що прирівнюються до заслуг зброї // Філос. думка.— 1982.— № 1.— С. 80.

[21] Там же.— С. 81.

[22] Anonim: Cytheron bivertex irriguis poetico oratorii eloquii fontibus rorans in collegio Mohilaeano... erectus... // ЦНБ АН УРСР, рукоп.— Шифр ДС/п 235.— Арк. 100—117.

[23] *Стратий Я. М., Литвинов В. Д., Андрушко В. А.* Описание курсов философии и риторики профессоров Киево-Могилянской академии.— № 14—17, 19, 105, 117.

[24] *Прокопович Ф.* Філософські твори.— Т. 1.— С. 159.

[25] Там же.— С. 142

[26] *Стратий Я. М., Литвинов В. Д., Андрушко В. А.* Описание курсов философии и риторики профессоров Киево-Могилянской академии.— № 80, 91, 96, 100.

[27] *Прокопович Ф.* Філософські твори.— Т. 1.— С. 243.

[28] *Прокопович Ф.* Разговор гражданина с селянином да півцем или дячком церковным // ЦНБ АН УРСР, рукоп.— Ш. ДА/п. 300; *Прокопович Ф.* Разглагольствіе тектона, си єсть древоділа з купцем // Там же.

Одним із найголовніших досягнень гуманістів епохи Відродження була не тільки реформа логіки, зближення її з риторикою, а й наближення обох до етики [29]. Риторика виконувала часто функції як теорії красномовства, так і етики: в обох виявився один спільний об'єкт дослідження — людські почуття (афекти).

Курси етики складали й професори Києво-Могилянської академії. Та набагато частіше етичні проблеми розглядалися на сторінках риторик. Йдеться, передусім, про визначення, характеристику почуттів та способи їх збудження. У розглянутих риторичних курсах нараховується кілька основних почуттів (афектів): бажання — нехіть, радість — сум, любов — ненависть, надія, відчай, сміливість, страх, гнів, заздрість, милосердя, стурбованість. Почуття, на думку Прокоповича,— це «збудження чуттєвої душі, яке викликане уявою про добро або зло» [30]. Окремі розділи про почуття трапляються у таких авторів, як С. Добрина, Т. Александрович, Д. Галяховський, М. Загурський, Й. Конопович-Горбацький, С. Калиновський, І. Негребецький, І. Ярошевицький, Ф. Прокопович, В. Богацький та ін.

Головною функцією красномовства вважалось не тільки оволодіння певними знаннями, а й збудження почуттів та спрямування слухачів до певної діяльності. Останньому надавалось навіть вирішального значення. «Бо хоч душа людини,— писав Прокопович,— є настільки потаємною й настільки мінливою, що жодною силою її не можна ані розгадати, ані зрозуміти її, та, однак, ораторське мистецтво її розкриває» [31].

Оратор вбачав свою мету у переконанні мовою. А звідси випливало і його завдання: складати промову так, щоб вона могла переконувати. Сила й велич оратора полягали в його здатності впливати на почуття слухачів, проникати в їхні душі, переконувати й змінювати людину, виховувати її, спонукати до любові, примушувати ненавидіти, стримувати страх, збільшувати радість і впливати на інші види емоцій. Приємною мовою, каже, наприклад, Прокопович, оратор немов сіттю обплутує душі слухачів, переповнюючи їх то радістю, то смутком, викликає за бажанням то сміх, то сльози; часом навіть вирішує долю війн,— стаючи, таким чином, «немов переможцем і тріумфатором» [32].

Отже, знання етики допомагало промовцеві не тільки давати слухачам певну інформацію,— в чому б він, на їх думку, не відрізнявся від історика,— а й вибрати саме той прийом, який викличе потрібну реакцію, збудить людину до доброчинності. Риторика у Києво-Могилянській академії тісно пов'язувалася також з розв'язанням етико-політичних завдань. Основну функцію красномовства києво-могилянці бачили у впливові на громадську думку.

З метою справляти вплив не тільки на розум, а й на почуття слухачів майже в усіх риторичних курсах промови наповнені сентенціями, ампліфікаціями, які були основними засобами надання промові більшої емоційності й аргументованості. Більшість розглянутих риторичних курсів містить збірки сентенцій та ампліфікацій, з яких оратор-початківець міг добирати їх за своїм смаком і уподобанням, до того чи іншого виду промови — судової, панегіричної, дорадчої тощо.

Для оволодіння згаданими засобами впливу на слухачів ритори радили вдосконалювати свої знання, уміння й навички в процесі читання відповідної літератури: сатиричні діалоги Лукіана, твори Еразма Роттердамського, комедії Плавта, Теренція, епіграми Марціала та ін., які були визнаними майстрами гумору й сатири. При вихвалянні чи висміюванні якоїсь певної особи згадувати ім'я не рекомендувалося. Але це не завадило, наприклад, Прокоповичу відверто хвалити А. Кантеміра і в'їдливо глузувати з Г. Дашкова.

Радячи збуджувати емоції слухачів шляхом підвищення голосу, жестикуляції і жартів, києво-могилянці критично ставилися, проте, до надмірностей, якими так грішили середньовічні ритори, а з повітніх — польський проповідник Т. Млодзяновський. Його проповіді Прокопович вважав прикладом «зіпсованого» красномовства і не радив молодим ораторам наслідувати його. Авторитетами, гідними найретельнішого наслідування і вивчення, були такі видатні античні та гуманістичні автори, як Арістотель, Демосфен, Ціцерон, Еразм Роттердамський, Юній Мельхіор та ін.

Гуманісти сформулювали нову концепцію людини, в якій прославлялася гідність особи, висловлювалася віра в її безмежні можливості. Благородство, на їх думку, не залежить від походження чи породи предків, а лише від власних заслуг людини, здобутих шляхом самовдосконалення та набуття знань. Ці ідеї містилися й на сторінках риторичних курсів, а в одному з них (М. Оникимовського) натрапляємо навіть на цілу промову про те, що «доля може принести багатство, а не доблесть» [33]. Як і гуманісти епохи Відродження, ритори академії тісно пов'язували риторику з мораллю, доброчесністю, з вихованням благородної, порядної людини. Без чесного характеру, на їх думку, майже неможливо стати високоосвіченою людиною і хорошим оратором. Адже «добре говорити може тільки добрий муж» [34]. Всі ці думки свідчать про добрі наміри формувати у вихованців високі моральні якості, розвивати в них природне прагнення до добра, справедливості, миру. Теоретичне обґрунтування цих благородних принципів знайшло своє практичне втілення у промові Прокоповича, де він засуджує війни, які навіть при щасливому завершенні, тобто в разі перемоги, приносять стільки сліз та горя людям, що порівняно з ними нема нічого згубнішого. Щоправда, Прокопович розрізняє війни загарбницькі, ведені заради наживи, і визвольні — для відсічі нападникам. І знаменно, що останні він виправдовує: «Хоч ми й бачимо причину сумного стану нашого від війни, але в той же час самі зброєю захищаємося від несправедливості... Ось чому зброя виробляється. Ось із-за чого пускається в хід сумне мистецтво війни. Неспокійний стан світу кличе, найбільша необхідність спонукає, надзвичайне нещастя слізно молить, щоб ми озброювалися» [35].

Гуманісти рішуче відстоювали право людини на всебічний, гармонійний розвиток усіх її духовних і тілесних потреб. Прагнення до насолоди розглядалося як побуджувальна причина дій людини. А відтак пробуджується інтерес до етики Епікура, яка в середні віки була вкрай збаналізована й спотворена, а його вчення отримало різко негативну оцінку. На нейтральну оцінку філософії Епікура натрапляємо у вітчизняних риторів, зокрема у Кононовича-Горбацького, а позитивну — дещо пізніше у Козачинського, Конисського, Сковороди [36].

Церковники й філософи-схоласти зневажали гуманістів за нехтування онтологічними проблемами, за науковий «дилетантизм», розкутість життя, веселу вдачу, за відмову від складного середньовічного етикету. Справді, звичаям гуманістів притаманні фамільярність (усне й письмове звертання один до одного на «ти»), взаємний обмін компліментами на зразок «vir humanissime et eruditissime» (муже найосвіченіший і найвченіший). Подібне широко відображене в розглянутих нами риторичних курсах, де даються цілі збірки подібних зачинів промов і листів.

Оскільки риторична наука передбачала безпосереднє спілкування оратора з слухачами, то використовувались не тільки логічні, а й психологічні засоби впливу на аудиторію. В риторичних курсах розглядалися, наприклад, такі питання психології, як про волю, про свободу волі, про властивості інтелекта і волі тощо.

---

[29] *Garin E.* L'umanesimo italiano [filosofia e vita civile nel rinascimento].— Bari, 1965.— P. 106.

[30] *Прокопович Ф.* Філософські твори.— Т. 1.— С. 286.

[31] Там же.— С. 285.

[32] *Прокопович Ф.* Промова про заслуги наук, що прирівнюються до заслуг зброї // Філос. думка.— 1982.— № 1.— С. 79.

[33] *(Михайло Оникимовський).* Triumphus cum annui laboris victoria in facunda Mohilaeanae palestrae arena Tulliano tirocino triumphandus // ЦНБ АН УРСР, рукоп.— Шифр 666/471С.— Арк. 228.

[34] *Прокопович Ф.* Філософські твори.— Т. 1.— С. 119.

[35] *Прокопович Ф.* Промова про заслуги наук, що прирівнюються до заслуг зброї.— С. 79.

[36] *Іваньо И. В.* Г. С. Сковорода и философская мысль в Киеве // Философская мысль в Киеве.— С. 154; *Kononowicz-Horbacki J.* Orator Mohilaeanus...— Арк. 88.

У риторичних курсах (незрівнянно більше, ніж в інших) широко зверталися до суспільно-політичної проблематики, тим чи іншим чином виявлялася небайдужість авторів до сучасних історичних подій. Про це свідчить велика кількість промов і панегіриків на честь українських і російських діячів того часу: П. Могили, В. Ясинського, Л. Барановича, І. Кроковського, С. Яворського, Д. Туптала (Ростовського), Петра І, українських гетьманів і кошових, російських воєвод та ін. У них прославляються ті чи інші доброчинства згаданих діячів, їх особистий внесок у розвиток вітчизняної науки, культури, військові подвиги. Людина в цих промовах втрачає свою абстрактність, стає яскравою історичною індивідуальністю. Практично жодна визначна подія в суспільному житті країни не пройшла повз увагу риторів академії, які жили інтересами свого часу, брали активну участь у практичній боротьбі, стаючи на сторону тої чи іншої партії. Отже, красномовство було в той час гострою зброєю ідеології і політичної боротьби. Для цього використовувалися не тільки традиційні промови та панегірики на честь визначних людей і подій (наприклад, взяття українськими козаками турецької фортеці Кизикермень, 1696 р.), успішний штурм російськими військами Азова (1696 р.), а й диспути, що піднімали питання гострого політичного характеру, наприклад: «Мир українцям треба любити», «Примирення з турками для українців краще, ніж війна» [37] тощо.

Для середніх віків були характерні висока муніципальна свідомість, патріотизм міста. І тільки в епоху Відродження з'являється національна свідомість, патріотизм об'єднаної вітчизни. Для українських риторів таким ідеалом стає не тільки Україна (Roxolania, Ruthenia), а й Русь домонгольських часів (Russia), коли три братніх народи становили спільне. Їх ідеал на майбутнє — об'єднання українського, російського і білоруського народів у єдиній державі. Для такої Русі, на думку риторів, не страшні будуть ніякі зовнішні вороги. Глибоко патріотично звучать, наприклад, слова в «Ораторі Могилянському» Кононовича-Горбацького, де автор з гіркотою згадує феодальні чвари, коли розбита і поранена доля Рутенії лежала на розритій землі. «Хто вилікує її рани,— запитує оратор,— хто висушить сльози, хто прийде їй на допомогу...» [38] Подібний пафос, сила і громадянське звучання, високий патріотизм притаманні багатьом пізнішим риторам, зокрема Прокоповичу в його промовах і проповідях.

Вихід із тяжкого становища, в яке потрапила вітчизна, Кононович-Горбацький бачить в об'єднанні народу, в мужній і справедливій боротьбі її синів з іноземними поневолювачами, які протягом віків «наносили їй рани й терзали тіло як хижі звірі» [39]. Як свідок народно-визвольної війни українського народу та великої культурно-освітньої діяльності, що розгорталася, автор з оптимізмом і вірою у перемогу дивиться в майбутнє: «ось з'явилися мої сини, які піднімають мою забуту та поховану долю і водночас зміцнюють її нечуваними чеснотами і найчеснішими мистецтвами, і відновилася нарешті сама мудрість» [40]. Патріотизм риторів виявився і в назвах риторичних курсів. Як правило, вони присвячуються «українським юнакам», «українській молоді для вжитку», складені «біля сріблястих хвиль Борисфена-Дніпра», в «славній Києво-Могилянській академії» тощо завдяки сприянню видатних вітчизняних діячів і меценатів, прізвища яких рясніють у заголовках курсів.

Ідеї спільного блага, служіння всенародній користі, батьківщині та громадсько-патріотичні висловлювання посідали в риторичних курсах професорів Києво-Могилянської академії (як і гуманістичній літературі епохи Відродження) значне місце і служили критерієм усіх моральних оцінок. Звичайно, ними не заперечувались

[37] *Turobojski J.* Cornucopiae artis oratoriae omni genio eloquentiae fructus ad genium et ingenium gentis roxolanae accommodo fecundae in Kiiovo Mohilaeani Athenei promptuario neo rnetori oblatae anno 1700 // ЦНБ АН УРСР, рукоп.— Шифр ДС/п. 240.— Арк. 101 зв.

[38] *Kononowicz-Horbacki J.* Orator Mohilaeanus...— Арк. 207—208.

[39] Ibid.

[40] Ibid.

й інші функції красномовства, такі, як вміння люб'язно вітати гостей, складати сердечні побажання друзям чи можновладцям тощо. Проте на першому місці у них завжди стоїть благо вітчизни. Багато преславних подвигів її синів забуті, не передані пам'яті нащадків тільки тому, каже Прокопович, що не було кому гідно їх уславити. Це однаковою мірою стосується і славних діянь сучасників, які добре й розумно керують державою, хоробро воюють і гідні того, щоб їм виголошувались похвали, щоб їхні подвиги не канули в забуття, а пробуджували інших до подібних вчинків [41].

Красномовство, яке володіє логічною мовою, має гідну подиву чесність, найсильніший дух свободи, на думку Кононовича-Горбацького, повинно турбуватися про «всенародну свободу», «вільну батьківщину». Бо «саме красномовство,— продовжує він,— виникло, очевидно, ні для чогось меншого, як тільки, щоб прямувати зі славою до цього всього» [42].

У риториках підкреслювалися й інші позитивні функції красномовства: стояти на сторожі справедливості, захищати невинних, карати негідників, давати відсіч ворогам і спростовувати їхні наклепи, доводячи їм, «що не безплідна доблестю наша вітчизна і віра» [43]. Оратор є одночасно і прохачем знедоленого народу, і його захисником: він запалює воїнів до битви і втихомирює їх, коли вони, вельми збуджені, уже готові вчинити заколот.

Усі риторики києво-могилянського циклу, як уже зазначалося, мають яскраво виражений світський характер, на перший план у них завжди висувалися не питання віри, а проблеми зовнішньої і внутрішньої політики, а також історії, методологічним проблемам якої в риториках виділялися часом навіть окремі розділи. Іноді дається навіть короткий історичний виклад в додатках до риторик, як, наприклад, у Федора Соколовського, де історія чітко ділиться на світську та церковну [44]. До того ж першій відводиться більша увага. Введення до риторичних курсів трактатів про історію зумовлюється тим, що знання їх необхідне для виховання досконалого оратора.

Виклад історичних трактатів, як правило, починається відомим ціцеронівським визначенням історії: історія — свідок часів, світло істини, пам'ять минулого, вчителька життя, вісник старовини. Але безсмертною, на думку Прокоповича, її робить лише слово оратора. Зазначаються такі три характерні, спільні ознаки для історичної і ораторської розповіді, як ясність, стисліть, достовірність. Проте вказується і на те, що в ораторській розповіді діють ще й інші закони, яких немає в історичній. І між ними пролягає «не вузька смуга, а велика суцільна стіна» [45].

Подібно до Квінтіліана історія розглядається як багате джерело прикладів для ілюстрації ораторського мистецтва. Однак історії властиві своя певна краса і привабливість, своя структура і форма. Завдання історика полягає в тому, щоб передати пам'яті нащадків відомості про завершені події. Отже, історик повинен дати ясну, правдиву і коротку розповідь. А для оратора цього мало. Оратор не тільки викладає події, а й бере у них докази з тим, щоб своєю промовою зворушувати слухача й спонукати його до дії.

Від історика вимагається, щоб він «не смів говорити неправду і щоб мав сміливість говорити правду» [46]. Свої міркування про обов'язок історика Прокопович услід за Лукіаном підтверджує такими словами: «Не пиши... розраховуючи на те, щоб сучасники тебе похвалили... Складай історію краще для прийдешніх поколінь і від них домагайся нагороди за її написання. [Дбай], щоб і про тебе колись сказали: це справді була вільна людина і її розповідь цілком заслуговує довір'я. У нього не було

[41] *Прокопович Ф.* Філософські твори.— Т. 1.— С. 116.

[42] *Kononowicz-Horbacki J.* Orator Mohilaeanus...— Арк. 106.

[43] *Прокопович Ф.* Філософські твори.— Т. 1.— С. 116.

[44] *Sokolowski Th.* Sylloge duplex quaestionum eloquentiae studiosis in orthodoxo collegio Kiiovomohylaeano proposita anno 1729 // ЦНБ АН УРСР, рукоп. ДС/п 258.— Арк. 182 зв.— 212.

[45] *Прокопович Ф.* Філософські твори.— Т. 1.— С. 206, 320, 337.

[46] Там же.— С. 340, 346.

нічого лицемірного і рабського, і у всьому він йшов тільки за правдою» [47].

Історія в середні віки не мала наукового характеру: реальні події часто переплітались з нейнеймовірними чудесами, легендами, переказами. Лише з доби Відродження починається систематичне, критичне вивчення історичних джерел. Подібні вимоги до історії ставили і ритори Києво-Могилянської академії.

Для того щоб оповідь була правдивою, ритори радили історикові уникати таких трьох небезпек, як незнання, захоплення і легковажність. Особливо небезпечним вважалося захоплення, коли хтось, аби здобути прихильність, настільки запалювався любов'ю і спалахував гнівом, що дозволяв собі засліпити ненавистю чи здрістю. Хай історик не стає ні на чий бік, писав Прокопович, «якщо йде бій, він мусить стояти посередині; якщо відбувається диспут або точиться суперечка, нехай поводиться як слухач, а не як учасник дискусії, хай не пристає на бік друзів чи власних пристрастей, а стоїть тільки на боці правди» [48]. Автори радять критично ставитись до використовуваних джерел, особливо церковних, які рясніють вигадками, вказують на перекручення і фальшування сучасних їм зарубіжних і вітчизняних істориків, твердження яких не мають під собою джерельної бази. Головна мета історії — приносити людям користь, щоб з чужих прикладів, як з власного досвіду, знати, що слід робити, а чого треба уникати.

Звернення до історії минулих часів — характерна риса Передвідродження і Відродження в усій Європі. Таке зацікавлення історичним минулим свого народу спостерігається і в риторичних курсах професорів Києво-Могилянської академії. Про це свідчать як теоретичні курси, так й історичні твори риторів академії, починаючи від Кононовича-Горбацького. Діяльність Прокоповича — важливий етап у розвитку вітчизняної історіографії. Його глибокий інтерес, міцні методологічні принципи, чітко визначені в риторичному курсі, грунтовна обізнаність з давньоруською історією та історією Петровської епохи дають підстави вважати його найближчим попередником Татіщева і Ломоносова в дослідженні вітчизняної історії.

2. Проблеми натурфілософії: початок зближення філософії з природознавством

Натурфілософські концепції, викладені в лекційних курсах професорів Києво-Могилянської академії, створювались на основі переосмислення давньоруських і греко-візантійських космологічних уявлень і їх синтезу з ідеями західноєвропейської філософії, шляхом наповнення традиційного трактування природничих проблем новим змістом через засвоєння і перероблення ідей античності, західної патристики, схоластики, Відродження, а згодом і Нового часу. В перший період розвитку Києво-Могилянської філософської школи чітко проглядається тенденція до розмежування філософії і теології, поступового перенесення акценту з пізнання бога на пізнання природи і людини (про це свідчить збільшення обсягу курсів фізики і скорочення курсів метафізики), спостерігається усвідомлення самоцінності природи і необхідності пізнання її закономірностей. Характерне для другого періоду (XVIII ст.) поглиблення критики догматизму й авторитаризму, властивих середньовіччю, виявлення інтересу до дослідного знання, застосування раціоналістичних і експериментальних методів, певна орієнтація на вчення Коперника, Галілея, Гассенді, Декарта та інших свідчили про відхід професорів академії від феодально-теологічного світогляду і зародження нового, близького до науки Нового часу типу мислення.

Однією з основних проблем, що висвітлювалися у філософських курсах Києво-Могилянської академії, була успадкована від середньовіччя проблема співвідношення бога і природи. Вона ставилася і вирішувалась у зовсім іншому плані, ніж це мало місце в творах представників панівних течій ортодоксальної схоластики і давньоруської традиції. На відміну від властивого середньовічній філософії дуалістичного протиставлення природи — богу, матерії — формі, земного світу — небесному професори академії, відштовхуючись від концепції християнської філософії про субстанційну іманентність і трансцендентність божественної першооснови, наявної вже в поширеному на Русі «Шестодневі» Йоана, екзарха Болгарського, а також використовуючи різні вчення пізньої схоластики і Відродження, наблизились, з одного боку, до ідеї ототожнення бога з природою, а з другого — намагались обмежити його роллю творця або першопричини.

На зміну антропоморфному розумінню бога в філософських курсах І. Гізеля, С. Яворського, Х. Чарнуцького, Й. Туробойського, А. Дубневича та інших приходить його абстрактне визначення як сущого, найвищою мірою достатнього для свого буття, вічного, безмежного, умоглядного, безконечно творящого, неосяжного для людського розуму [49]. Поняття природи — багатозначне, чітко не визначене, що свідчить про її осмислення значною мірою ще в руслі філософських ідей середньовіччя. Природа — це і її творець, тобто бог (natura naturans), і сутність кожної речі [50], і універсум або сукупність усього створеного [51]. Водночас в ієрархічній структурі світів усе створене поділялося на світ ангельський, елементарний, створений з чотирьох елементів, мікрокосм (людину) і макрокосм, до якого входили земля, небо і все, що між ними містилося [52]. Крім того, викладачі академії були переконані в існуванні п'ятого, нестореного світу, так званого архетипу, або інтелегибельного, який вони ототожнювали з божественною думкою. І хоча всі п'ять світів мислилися ними однаково реальними, предметом натурфілософії визнавалися тільки три останні, й їх розглядові приділялася найбільша увага.

Спираючись на неоплатоністські ідеї, джерелом яких були твори псевдо-Діонісія Ареопагіта, Августина, Йоана Скота Еріугени, та їх інтерпретацію в різних течіях середньовічної схоластики, вчені академії вклали у них інший зміст, розвиваючи наявні в них пантеїстичні елементи. Бог, вічне, ідеальне, трансцендентне, суще, створюючи за допомогою архетипу, прообразів речей, все існуюче в світі матеріальне та ідеальне, стає іманентним природі, внаслідок своєї безмежності займає і наповнює собою весь простір, не перебуваючи ніде, в жодному конкретному місці й водночас — всюди, являючи собою сутність будь-якої речі. Визначаючи природу як бога, сутність кожної речі, як універсум, вони тим самим наближали бога до світу, розчиняли його в усьому створеному. Ідею про існування, наявність бога в природі і її ним збереження висловлював Ф. Прокопович. Поняття про збереження природи, дуже близьке до уявлення про самозбереження, він ототожнює із збереженням за допомогою бога [53]. Певні спроби об'єднати тлінний пестійкий і випадковий світ з богом, що уособлював ідею необхідності, стабільності і вічності, створювали передумови до переходу на позиції пантеїстичної натурфілософії, однією з ознак якої було уявлення про самозбереження як сутності універсуму. У Сковороди бог виступає вже як невидима натура, пружина, першооснова видимого світу, одночасно з якою існує вічна матерія [54].

Не менш чітко проглядається в академічних філософських курсах деїстична тенденція, пов'язана з переосмисленням і розвитком арістотелізму, особливо в натурфілософських трактатах XVII — початку XVIII ст., основу концепцій яких становив синтез неоплатонізму з арістотелізмом. Під кінець XVIII ст. ця тенденція значно посилюється на основі проникнення і переосмислення філософських ідей Р. Декарта, свідченням чого є курс лекцій Г. Щербацького.

---

[47] Там же.— С. 340—341.
[48] Там же.— С. 339—340.

[49] *Czarnuckij Ch.* Cursus philosophicus, doctrinam Aristotelis Stagyritae ea methodo, qua traditur in scholis, complectens, inchoatus in Collegio Kij.— Moh. anno 1704 // Відділ рукописів ЦНБ АН УРСР.— Шифр 627/403 С.— Арк. 648.
[50] *Giesel I.* Opus totius philosophiae // Відділ рукописів ЦНБ АН УРСР.— Шифр Мел. М/П. 128.— Арк. 379 зв.— 380.
[51] *Czarnuckij Ch.* Cursus philosophicus...— P. 301.
[52] Ibid.— Арк. 406.

[53] *Прокопович Ф.* Філософські твори.— Т. 2.— С. 163.
[54] *Іваньо И. В.* Г. С. Сковорода и философская мысль в Киеве // Философская мысль в Киеве.— С. 156.

Елементи деїстичної інтерпретації проблеми співвідношення бога і природи помітні уже в першій половині XVII ст. у філософському курсі І. Гізеля. Так, усі процеси і явища, що відбуваються у матеріальному світі, він вважав взаємопов'язаними і зумовленими дією вторинних (природних) причин, якими керує природна необхідність і наслідки яких у зв'язку з цим слід пояснювати, виходячи з самої природи [55]. Бог, на думку Гізеля, створив матерію і рух. В результаті цього виникли тілесні субстанції, тобто різноманітні матеріальні речі, яких він наділив природним для них способом існування [56]. Спроби обмежити божественні дії щодо створеного матеріального світу, примусити бога якоюсь мірою пристосовуватися до ним же створених природних закономірностей наявні у філософських курсах Й. Туробойського, А. Дубневича та інших професорів академії. «Бог, творець і основоположник усього природного, нічого не робить всупереч природі» [57],— стверджує А. Дубневич. Значні елементи деїзму спостерігаються в натурфілософії Ф. Прокоповича. Він воліє істотно обмежити всемогутність бога, обмеживши його тими законами, які він надав природі під час її створення. У Прокоповича бог не тільки пристосовується до цих законів, але й не може їх порушити. Згадане поняття збереження природи, наявне в його курсі філософії, він трактує не лише в пантеїстичному, а й деїстичному дусі. Про природу, говорить Ф. Прокопович, яка зберігається за допомогою бога, можна сказати, що вона сама зберігає себе власними силами [58]. Деїстичним забарвленням пройняті роздуми Г. Конисського про здатність збереження, якою бог так наділив природні речі, щоб вона не перешкоджала дії встановлених ним для цих речей законів [59]. Суперечливе переплетіння таких протилежних тенденцій, як пантеїстична і деїстична, зазначене більшістю дослідників, які вивчали філософію Києво-Могилянської академії, пояснюється виникненням цих тенденцій в процесі переосмислення як вітчизняної, так і західноєвропейської середньовічної рецепції неоплатоністського та арістотелівського вчень про співвідношення бога і природи, що ще значною мірою залежали від згаданої вже християнської філософської концепції про субстанційну імманентність і трансцендентність божественної першооснови, мета якої полягала, з одного боку, в тому, щоб віддалити бога від світу і поставити його над ним, а з другого — дати йому можливість невидимо бути присутнім у ньому для освячення всього плотського, зневаженого, матеріального [60]. Зняття цієї суперечності й перехід на позиції пантеїзму ми бачимо в Г. Сковороди, а значний крок у напрямку деїзму був зроблений Г. Щербацьким. Якщо філософські курси його попередників свідчать про їх обізнаність з філософськими і фізичними поглядами Р. Декарта, а також про деякий вплив на їх погляди ідей великого французького мислителя, як це видно на прикладі Ф. Прокоповича, Г. Конисського, то Г. Щербацький вже відкрито стає на позиції картезіанства. Спираючись на філософські погляди Р. Декарта, Г. Щербацький вважає бога загальною причиною руху. На його думку, бог створив матерію разом з рухом і зберігає в ній ту саму кількість руху, яку вклав у неї у час створення. Водночас бог, зазначає Щербацький, встановив вторинні, або природні, причини, призначенням яких було породження рухів і регулювання ними [61], а також формування на їх основі законів природи, за допомогою яких вона повинна зберігатися і функціонувати без його втручання. «Декарт,— говорить Г. Щербацький у курсі своєї натурфілософії,— мислить, що не інакше як сам бог є першою основою матерії і руху. Він утворив певну кількість матерії і руху, щоб вона завжди зберігалася, не збільшуючись і не зменшуючись. І хоча якась частина матерії може мати більшу або меншу кількість руху, його міра в усій тілесній природі залишається незмінною, і скільки додається до однієї частини, стільки ж відніметься від другої. Цю думку як найбільш імовірну і придатну до пояснення природних речей ми будемо охоче обстоювати» [62].

[55] *Giesel I.* Opus totius philosophiae.— Арк. 314—315.

[56] Ibid.— P. 361 зв.

[57] *Dubniewicz A.* Scientia naturalis seu Phisica, inchoata anno..., 1728 // Відділ рукописів ЦНБ АН УРСР.— Шифр. 452/П.— 1746.— P. 88.

[58] *Прокопович Ф.* Філософські твори.— Т. 2.— С. 164.

[59] *Кашуба М. В.* Георгий Конисский.— М., 1979.— С. 52.

[60] *Бычков В. В.* Эстетика поздней античности.— М., 1981.— С. 103.

[61] Курс Георгія Щербацького, прочитаний 1751 р. // Відділ рукописів ЦНБ АН УРСР.— Шифр 454/П, 1698.— Арк. 173.

Однією з найважливіших проблем, трактуванню якої в філософських курсах Києво-Могилянської академії приділялася особлива увага і на прикладі якої чітко простежується еволюція філософських поглядів викладачів академії від середньовіччя до Нового часу, була проблема матерії.

У курсах натурфілософії, прочитаних у цьому навчальному закладі у XVII — першій половині XVIII ст., робилися спроби дати матерії універсальне визначення онтологічним шляхом, без урахування її відношення до свідомості. Матерія розглядалася як загальний і єдиний субстрат усіх матеріальних речей, що зумовлював кількісну особливість останніх і зберігався до і після їх будь-якої видимої загибелі. Матерія усвідомлювалася викладачами академії як один із принципів або початків природних речей, як неповна субстанція. Повною субстанцією вважалося лише природне тіло, яке разом зі своїми причинами, основами, діями, наслідками і властивими йому іншими ознаками сприймалося як адекватний об'єкт фізики [63]. Під субстанцією більшість учених академії розуміли самобуття, незалежну і визначену сутність, що існує в собі і сама по собі. Уявлення про природні тіла як сутності такого роду робило необов'язковим втручання бога у дії природи і сприяло виникненню деїстичного сприймання його як гаранта її незмінності.

Матерія, або першоматерія, як зазначалося, на думку київських професорів філософії, визнавалася одним із принципів, основ природного тіла. В останньому вони розрізняли принципи фактичного буття — матерію і форму і принципи становлення — матерію, форму і позбавлення (privatio).

Викладаючи своє вчення про принципи природних речей, І. Гізель, І. Поповський, С. Яворський, Й. Волчанський, Й. Туробойський, А. Дубневич, Ф. Прокопович та інші професори академії додавали до нього критичний розгляд відповідних концепцій Піфагора, Платона, Фалеса, Анаксімена, Геракліта і навіть Демокріта, зауважуючи, що матерія не може бути вічно рухомими в порожнечі атомами, з яких випадково виник світ [64]. Водночас перенесене на середньовічний ґрунт і пристосоване до потреб схоластики арістотелівське поняття абстрактної без'якісної матерії поступово наповнюється в академічних філософських курсах новим змістом. На зміну томістському уявленню про першоматерію як позбавлену будь-якого природного буття чисту потенцію, що набуває існування від форми, яку бог вносить в неї, як художник, відповідно до свого бажання, приходить переконання у наявності власного, відмінного і незалежного від форми існування матерії, утвердження її нестворюваності, незнищуваності і певної активності. Викладачі академії не гіпостазують форми, не відривають їх від матерії. Навпаки, вони проводять ідею про їх віртуальне передіснування в матерії, з якої вони виводяться за допомогою природних факторів. Такий порядок їх виведення, на думку викладачів академії, встановив автор природи — бог, який, пристосовуючись до природи речей, все створив згідно з нею [65]. Не виходячи в цілому за рамки перипатетичних поглядів на проблему матерії, Ф. Прокопович намагається більш глибоко розкрити її зміст, наблизити її трактування до науки Нового часу. Він характеризує вже матерію не тільки як загальний субстрат усього існуючого,

[62] Там же.

[63] *Turobojski J.* Philosophia naturalis seu Physica... anno, 1704 // Відділ рукописів ЦНБ АН УРСР.— Шифр 625/400С.— Арк. 268 зв.

[64] *Wolczanski J.* Philosophia universa doctrinam Peripathethicam ad mentem principis philosophorum Aristotelis Stagyritae complectens, commentationibus scholasticis illustrata atgue in alma Kijoviensi Academia orthodoxa Mohileana ingenuo auditori Roxolano extructa annis 1717 et 1718 // Відділ рукописів ЦНБ АН УРСР.— Шифр. СД/п 164.— 177 зв.

[65] Ibid.— Арк. 200.

а й як протяжну, тобто таку, що має ширину, довжину, глибину, висоту тощо [66]. Ідея, згідно з якою матерія наділяється певною активністю, самостійним існуванням, бутністю і навіть протяжністю, сприяла подоланню арістотелівського гілеморфізму і створювала передумови для виникнення механіко-матеріалістичних концепцій, відповідно до яких матерія являла собою сукупність вічних і незмінних первинних якостей або абсолютно неподільних, фундаментальних конструктивних елементів Всесвіту. Найбільш близько до такого розуміння матерії підійшов Г. Щербацький. Його філософський курс є зразком глибокого переосмислення перипатетико-схоластичного вчення на основі використання механістичних концепцій Нового часу, наповнення традиційних положень і понять новим змістом. Так, даючи матерії усталене в академічних курсах філософії арістотелівське визначення як першого суб'єкта, з якого виникають чуттєві речі, він інтерпретує його в дусі ідей механістичного матеріалізму. «Під цим суб'єктом,— стверджує Г. Щербацький,— слід розуміти певну субстанцію, протяжну, щільну і непроникливу, позбавлену будь-якої чуттєвої форми. Вона є або потрійним елементом Декарта, або атомами Демокріта і Гассенді, або ще чимсь, чого ми поки що не встановили» [67]. Докладно викладаючи своїм слухачам погляди Декарта, Гассенді й епікурейців на структуру світу, будову першоматерії, пояснюючи їх концепції руху і простору, Щербацький помітно схиляється до картезіанського вчення. «Якщо ти спитаєш,— говорить він, звертаючись до своїх учнів,— чи слід надати перевагу поясненню природи речей Декарта епікурівському, я відповім, що так» [68]. Свою прихильність до картезіанства він обгрунтовує близьким йому деїстичним уявленням про бога як найвищого творця, правителя світу і причину всіх рухів, характерним для Декарта визнанням безконечної подільності простору і запереченням наявності у природі порожнечі. Незважаючи на докорінну відмінність картезіанського вчення від філософських концепцій, що розвивалися в Києво-Могилянській академії, воно більш вдало вкладалося в традиційні, вироблені на вітчизняній основі, форми філософського мислення, ніж філософські ідеї Епікура, Гассенді та їх послідовників. Саме в цих традиційних формах розвивали свої концепції викладачі академії. Щербацький, зокрема, зберігає і сприйняте схоластикою арістотелівське визначення матерії, і усталений розподіл її на першу і другу. Однак першоматерія у нього — це не чиста потенція, як її розуміли представники ортодоксальної схоластики. Це також не матерія більшості професорів Києво-Могилянської академії, наділена власним існуванням, бутністю і субстанційними формами, що виводяться з неї, і яка одночасно є однією з основ природних тіл. Г. Щербацький намагається не відступати від традиційної системи понять. Визнає він і наявність бутності [69] в матерії, і необхідність припускати існування природних, суттєвих, або субстанційних форм. Водночас у нього матерія, а не окреме тіло, як в інших філософських курсах, є субстанцією, а форма — це тільки розподілення матерії (dispositio) [70], те, завдяки чому тіло набуває певного буття або чуттєвого виду, що відрізняє його від усіх інших. Першоматерію він визначає як нечуттєве тіло, яким, на його думку, є три елементи Декарта або атоми Демокріта і Гассенді, тоді як під другою матерією розуміє саме чуттєве тіло [71]. «Матерія може вважатися складеною з тіла і навпаки, адже друга матерія, або чуттєве тіло, виникає з тіла нечуттєвого, яким є першоматерія» [72],— говорить Г. Щербацький. Він відходить від традиційного гілеморфічного уявлення про матеріальну основу речей як про хаотичний субстрат природи, перетворюючи у форму саму матерію й надаючи останній здатність до визначення.

Найбільш важливими у вченні київських професорів про матерію були пов'язані з розвитком фізики, пантеїстичних

[66] *Ничик В. М.* Из истории отечественной философии конца XVII — начала XVIII ст.— Киев, 1982.— С. 26.
[67] Курс Георгія Щербацького, прочитаний 1751 р.— Арк. 143 зв.
[68] Там же.
[69] Там же.
[70] Там же.— Арк. 142 зв.
[71] Там же.— Арк. 143 зв.
[72] Там же.

чи деїстичних ідей положення про єдність і однорідність матерії природних тіл, земної і небесної матерії, про її ненароджуваність і незнищеність, а також про її кількісне збереження у світі. Ці положення з їх чітко вираженою антисхоластичною спрямованістю наявні у філософському курсі І. Гізеля, прочитаного у 1645—1647 рр. На його думку, відмінні за своїм зовнішнім виглядом і формою речі мають у своїй основі єдину за видом матерію. Різноманітність речей Гізель пояснює як неоднаковим кількісним розподіленням цієї матерії, так і її формами, що йдуть на зміну одна одній. Матерія може по-різному розподілятися у матеріальних речах у кількісному відношенні. Але загальна її кількість завжди однакова [73]. Тіла можуть утворюватися і зникати, але матерія, ненароджувана і незнищена, завжди зберігається в однаковій кількості і лише переходить з одного тіла в інше як основа взаємних перетворень і круговороту у природі.

Не менш важливим було застосування ідеї однорідності матерії до пояснення співвідношення земного і небесного світів. Професори Києво-Могилянської академії в цілому не сприймали абсолютизованого в середньовіччі твердження Арістотеля про відмінність земної і небесної матерії. Положення про однорідність обох матерій трапляються ще в філософському курсі І. Гізеля. Більша досконалість небесних тіл порівняно з підмісячними пояснюється Гізелем поєднанням матерії з досконалою, єдиною у своєму роді формою [74], що й зумовлює незмінність неба. Це твердження про відсутність на небі субстанційних змін свідчить про те, що Гізель ще остаточно не відійшов від властивого перипатетикам протиставлення земного і небесного світів. Цю суперечність подолали наступні покоління вчених академії. Ф. Прокопович, зокрема, висловив думку про змінюваність небес [75]. Він, а також М. Козачинський, Г. Кониський, Г. Щербацький чітко сформулювали положення про однорідність земної і небесної матерії. «Будь-яка матерія однакова за видом, якщо її розглядати саму по собі і окремо від будь-якої форми,— говорить Г. Щербацький.— Незалежно від того, де вона перебуває, в тілах небесних, чи підмісячних, їй властива та сама видова відмінність, тобто протяжність, щільність і непроникливість, якими вона відрізняється від духовних субстанцій. Це питання не дуже вдало розв'язав Арістотель, оголосивши небеса складеними з якоїсь п'ятої, відмінної від чотирьох елементів, сутності» [76]. Твердження про однорідність матерії підривало основи середньовічного теологічного світогляду. Воно сприяло десакралізації неба, усувало утверджену схоластикою метафізичну опозицію підмісячного і надмісячного світів, відкривало можливість для розвитку тенденції розуміння єдності світу, виходячи з його матеріальності.

Концепції руху філософів Києво-Могилянської академії формувалися під впливом ідей античності, схоластики і Відродження, а наприкінці першої половини XVIII ст.— з урахуванням фізичних уявлень Нового часу. Значною мірою вони були пов'язані з закріпленим у середньовіччі арістотелівським його розумінням. Так, для І. Гізеля, С. Яворського та інших рух — це передусім різноманітні зміни, що здійснюються у природі, незалежно від того, що вони собою являють,— просторове переміщення, якісне або кількісне перетворення. Пояснюючи, як здійснюється рух, у чому полягає його суть, професори Києво-Могилянської академії визначали його як« акт сутнього в потенції» [77], описували як цілеспрямований процес, що здійснюється між двома кінцевими межами, в якому об'єднуються і майже ототожнюються протилежності: матерія і форма, кількість і якість, акт і потенція. Однак ще більше, ніж на об'єднанні протилежностей, вони акцентують увагу на боротьбі, на їх взаємному витісненні і залежно від останнього визначають рух. «Там, де

[73] *Giesel I.* Opus totius philosophiae.— Арк. 357—357 зв.
[74] Ibid.— P. 465 зв.
[75] *Прокопович Ф.* Філософські твори.— Т. 2.— С. 337.
[76] Курс Георгія Щербацького, прочитаний 1751 р.— Арк. 143 зв.
[77] *Popowski J.* Universa philosophia commentariis scholasticis illustrata, doctrinam peripateticam complectens ingenuo auditori Roxolano exposita 1699 // Відділ рукописів ЦНБ АН УРСР.— Шифр 622/396С.— Арк. 354.

немає протилежностей,— стверджує І. Гізель,— немає ні виникнення, ні загибелі»[78]. Таке розуміння протилежностей, а також усвідомлення зв'язку руху з боротьбою протилежностей свідчило про підходи Гізеля до розуміння його діалектичності.

Уявлення про неперервність процесів розкладу і виникнення речей, що відбуваються у світі, їх переходів з одного стану в інший приводить професорів академії до утвердження неперервності, універсальності, заснованого на боротьбі і взаємному виключенні протилежностей руху. Їх прагнення до усвідомлення універсального характеру невідділього від матеріальних речей руху здійснювалося шляхом використання ними елементів натуралістичного пантеїзму, джерелом якого був неоплатонізм. Визнаючи природу як «внутрішній принцип фізичного руху»[79] і підкреслюючи тим самим нерозривну єдність, навіть тотожність природи і руху, а цих останніх з богом, вони вносили джерело руху у світ матеріальних речей і явищ, визнавали рух невід'ємною властивістю природи.

Розглядаючи проблему співвідношення руху і спокою, викладачі академії на відміну від Арістотеля, який природним станом матеріальних тіл вважав тільки спокій, спочатку приходять до висновку, що їх природним станом є також і рух, а пізніше у філософських курсах Ф. Прокоповича, М. Козачинського, Г. Конського утверджується думка про рух як природний стан тіла, а спокій характеризується як відсутність руху. Таке розуміння співвідношення руху і спокою також сприяло утвердженню універсального характеру руху.

Наближення викладачів академії до визнання універсального характеру руху суперечило наявному в багатьох прочитаних ними курсах уявленню про незмінного бога-творця, що є безпосередньою причиною збереження, зміни і руху матеріальних тіл. Подолання цієї суперечності було пов'язане з розвитком деїстичних тенденцій у вченні вітчизняних мислителів про рух. Вони виявлялися, зокрема, в спробах обмеження бога функцією першодвигуна або першопричини, в наданні вторинним причинам можливості діяти на основі властивої їм закономірності, в деяких підходах до розуміння внутрішньої активності і саморуху природних тіл, в зародженні ідей розвитку природи (про це свідчив розгляд ними змін русла рік, конфігурації островів і материків, утворення гір і долин)[80], а також відмовлення у XVIII ст. від пояснення руху небесних сфер за допомогою ніби існуючих на небі духовних сутностей.

З деїстичною тенденцією пов'язане поширене у філософських курсах Києво-Могилянської академії вчення про «impetus», у якому спостерігається компромісне поєднання арістотелівської інтерпретації проблеми руху кинутих тіл, підтриманої Фомою Аквінським і Альбертом Больштедським, з концепцією паризького оккаміста Жана Буридана, якій надається перевага. Пояснюючи рух кинутих тіл, І. Гізель, зокрема, стверджує, що вони рухаються, по-перше, під дією наданого їм тілом-двигуном тиску (impetus), що став їх внутрішньою силою, а по-друге, за допомогою середовища, переважно повітря, яке значною мірою сприяє прискоренню руху цих тіл[81].

Пізніше вітчизняні вчені, цілком відійшовши від арістотелівської інтерпретації цієї проблеми, розглядали середовище як таке, що чинить опір рухові кинутого тіла. Як відомо, М. В. Ломоносов, досліджуючи такі питання, як інертна маса, кількість руху і міра руху взагалі, прийшов до висновку, що під час руху тіла «необхідно враховувати не лише власну матерію тіла, а й ефір, що оточує це тіло і проникає його»[82].

Свідченням певного відходу від схоластичного, якісного пояснення природи і виникнення елементів її механістичного,

[78] *Giesel I.* Opus totius philosophiae.— Арк. 322.
[79] Ibid.— Арк. 380.
[80] *Ничик В. М.* Роль Киево-Могилянской академии в развитии отечественной философии // Философская мысль в Киеве.— С. 129.
[81] *Giesel I.* Opus totius philosophiae.— Арк. 427.
[82] *Спасский Б. И.* История физики : В 2 ч. Учебное пособие для университетов.— М., 1963.— Ч. 1.— С. 217.

кількісного витлумачення була поява в академічних філософських курсах концепції «інтенсифікації і ремісії форм». Оскільки механіко-математичне трактування природи «прагнуло послідовно звести всі якісні визначення до кількісних»[83], категорія якості, яка мала вирішальне значення в античній і середньовічній філософії, поступово відходила на другий план, поступаючись місцем категорії кількості. Розробка проблеми «інтенсифікації і ремісії форм», пов'язана з прагненням кількісно оцінити і виразити якість, приводила, по-перше, до зближення таких непорівнюваних в античності категорій, як кількість і якість, по-друге, до зближення матерії і форми, що асоціювалися в античній і середньовічній філософії з категоріями кількості та якості, а водночас і до відходу від учення Арістотеля про незмінність субстанційних форм.

Кожна якість, на думку І. Гізеля, повинна досягти певного, відповідного своїй природі, найбільш досконалого ступеня, що зумовлений її внутрішньою і зовнішньою межами. Подібно до Йоана Дунса Скота і Вільяма Оккама він вважає, що збільшення інтенсивності відбувається в результаті дії, що являє собою додавання, а зменшення інтенсивності здійснюється шляхом віднімання, або відторгнення частин якості. При цьому збільшення інтенсивності свідчило про досягнення тілом більш досконалого стану, а зменшення — про повернення його до попереднього, менш досконалого. Інтенсивність Гізель уявляв як адитивне зростання, нагромадження градусів якості, що виникали «шляхом складання під час процесу інтенсифікації» і були «гомогенними або того ж самого порядку, що й попередні, без жодної різниці, крім числової»[84]. Інтенсивність збільшувалася від однієї точки до іншої, причому Гізель не погоджувався з думкою учених, що інтенсивність і розсереджування настають внаслідок розкладу попередньої якості й утворення нової, що в індивідумі є тією самою за видом, тільки більш або менш досконалою. Збільшення інтенсивності якості відбувалося, на його думку, внаслідок складання, об'єднання наступної частини якості з попередньою.

Вчення про «інтенсифікацію і ремісію форм» мало велике історико-філософське і наукове значення. Пов'язане з прагненням кількісно оцінити й виразити якість, знайти кількісну межу тієї або іншої якості, воно було першою спробою сформулювати принцип взаємоперетворення кількості в якість. У XVIII ст. М. В. Ломоносов, досліджуючи теплові явища і виходячи зі своєї «корпускулярної філософії», прийшов до молекулярно-кінетичного витлумачення температури та кількості тепла і розмежував ці поняття. Він довів, що температура тіла, або «ступінь теплоти», визначається «швидкістю частинок, в той час як кількість тепла залежить від загальної „кількості руху" цих частинок, тобто від їх кінетичної енергії»[85].

З категорією кількості у професорів Києво-Могилянської академії було пов'язане розуміння проблем безконечності, перервного і неперервного, вирішення ними апорій Зенона. Ідучи за Арістотелем, вони поділяли кількість на перервну (discreta) і неперервну (continua). Під неперервною вони розуміли таку кількість, частини якої поєднані загальною межею, як, наприклад, лінія — крапкою. У перервній кількості її частини не поєднані ніякою загальною межею, подібно до числа. Частини неперервної кількості вони називали квантами, а перервної — квотами. Уявлення про безконечність пов'язане у викладачів академії з концепцією конечного світу і самозамкнутого, завершеного в собі, інтегрального руху. Заперечуючи актуальну безконечність, вони визнавали існування безконечності потенціальної. Водночас професори академії не були послідовними щодо цього погляду. Про це свідчить визнання ними безконечної подільності тіл, можливості появи безконечної багатоманітності речей у світі, а Ф. Прокопович навіть був переконаний у безконечній кількості зірок на небі. Рух, простір, час і матеріальну природу

[83] *Соколов В. В.* Философия Спинозы и современность.— М., 1964.— С. 71.
[84] *Giesel I.* Opus totius philosophiae.— Арк. 523.
[85] *Спасский Б. И.* История физики.— Ч. 1.— С. 210.

в цілому професори академії розглядали як до безконечності подільний континуум, що складається з величезної кількості безпосередньо пов'язаних між собою частинок. У процесі неперервного руху, який відбувається у природі, матеріальні частинки, розділяючись і перерозподіляючись за допомогою поєднань (unio), утворюють різні предмети та живі істоти. Ці поєднання являють собою, на їх думку, невіддільні від матерії і породжені нею ідеальні сутності. Вони — дискретні елементи континуума, необхідна умова життєдіяльності матеріальних частинок. Поєднання пов'язують в одне ціле частини простору і руху, а аналогічні їм моменти з'єднують між собою частини часу. Перші дають можливість визначати межі у просторі, а другі — відрізки часу.

Критично розглядаючи апорії Зенона, І. Гізель та інші викладачі Києво-Могилянської академії спростовують їх, виходячи з концепції безкопечно подільного континуума і телеології цілісності руху. Здійснений ними критичний аналіз вчення Зенона і його послідовників, в основі якого було уявлення про безконечну, невичерпну подільність фізичного тіла, свідчив про близькість їх концепції до поглядів Арістотеля — Декарта — Лейбніца. «Неперервне тіло не може складатися з неподільних частинок, тобто лише з числових точок» [86],— стверджував Ф. Прокопович. Подібну думку висловлював і С. Яворський. Він говорив, що у будь-якій частині можна знайти фізичний мінімум матерії, який у свою чергу може існувати у все меншій і меншій частині [87]. Ця концепція безконечної подільності тіла була історично перспективною, а також актуальною, виходячи з завдань полеміки з представниками другої схоластики, які визнавали подільність матеріальних тіл аж до математичних точок.

З розвитком деїстичної тенденції пов'язане проникнення в філософські курси Києво-Могилянської академії механістичного вчення про рух. Це підтверджує натурфілософський трактат Г. Щербацького. «Прихильники механічної філософії,— говорить Щербацький у розділі, присвяченому розглядові проблеми руху,— не лише в античності, як Лукрецій і всі послідовники Епікура і Демокріта, але й в Новий час, вже більш докладно розробивши успадковане від Галілея вчення про рух (Гассенді, Декарт та інші), вважають, що природним тілам властивий тільки один локальний рух, і стверджують, що в ньому зосереджуються і здійснюються будь-які виникнення, знищення, зміни, збільшення і зменшення» [88]. Послався на визначення руху Гассенді (переміщення з місця на місце або з простору у простір), Г. Щербацький відхиляє його як несприйнятливе, оскільки для нього несприйнятливе саме уявлення про порожнечу [89]. Значно більше розуміння викликає у нього картезіанське поняття руху як «переміщення однієї частини матерії або одного тіла з сусідства тіл, яких воно безпосередньо торкалося і які розглядалися як такі, що ніби перебувають у стані спокою, у сусідство інших» [90]. Пояснюючи це визначення, Г. Щербацький висловлює думку про необхідність розрізняти дослідження видимого світу у двох аспектах, а саме фізичному і математичному. У фізичному аспекті світ досліджується тоді, коли він розглядається у відношенні фізичних і чуттєвих якостей, наприклад рухомості, плинності та ін., які, як вважає автор курсу, дійсно йому притаманні.

В цьому розумінні, стверджує Г. Щербацький, всі його частини перебувають у постійному русі, ознакою чого є щоденне здійснення встановленого руху небом, зірками і майже всіма тілами. В математичному аспекті світ, на його думку, розглядається виключно з боку протяжності, що не дає підстав брати до уваги інші якості, а саме руху, плинності, твердості і т. д., хоча в дійсності рух, спокій, форму і положення частин універсума від них не можливо відокремити. Нерухомо протяжним, стверджує Г. Щербацький, світ слід уявляти собі в тому разі, коли дух розмірковує лише про його величину, без урахування якостей [91]. Відмінність між математичним і фізичним підходами до вирішення проблеми руху, як і проблем простору і часу, бачив уже Арістотель. Однак їх чітке розмежування і аналіз, застосування математичних методів до розкриття природних явищ характерні для філософії Нового часу. Саме впливом, засвоєним ідей механістичної філософії, в першу чергу картезіанства, можна пояснити появу в лекційному курсі Г. Щербацького аналізу цих двох аспектів розгляду світу і його прихильне ставлення до спроб Декарта звести якісну багатоманітність природних феноменів до ототожненої з протяжністю матерії, до її руху. Г. Щербацький дає детальний опис теорії вихрів Декарта і характеризує її як дуже правдоподібну [92]. Під впливом великого французького мислителя він, виходячи з того, що природні тіла самі по собі пасивні, найбільшу увагу приділяв рухові, який виникав внаслідок поштовху, що надавався певному тілу іншим тілом. Відкриття законів, встановлених, на його думку, богом для руху тіл, що здійснювався під дією поштовху, він характеризував як дуже важливе і можливе лише в процесі ретельного й уважного спостереження природних наслідків і довгих роздумів [93]. У зв'язку з цим Щербацький викладає і високо оцінює три відкриті Р. Декартом закони руху тіл, руху, що виникає під час їх зіткнення. Отже, на зміну телеології цілісності руху, відповідно до якої останній уявлявся як цілеспрямований процес, що здійснювався між двома кінцевими межами, в філософських курсах академії проходить механістичне розуміння руху як взаємного переміщення ототожнених з матерією тіл, що відбувається згідно з один раз встановленими богом законами. При цьому їх якісна визначеність поступається місцем кількісній характеристиці матерії і руху.

Філософські концепції простору і часу були сформовані під впливом учень передусім античних і середньовічних мислителів, зокрема Арістотеля, Августина і Дунса Скота. Але їх традиційне трактування поступово наповнювалося новим змістом внаслідок поширення на Україні філософських та фізичних ідей Галілея, Коперника, Декарта та ін. Концепцію небесного простору і руху небесних тіл у філософських курсах XVII ст. можна розглядати як під кутом зору неоднорідності простору й абсолютності руху (руху від чогось до чогось), так і в аспекті однорідності простору і відносності руху. Неоднорідність простору випливала з геоцентричного вчення про світ. Місця усіх небесних тіл були нерівноправними, вони відрізнялися мірою свого віддалення від нерухомої Землі, що перебувала у центрі світу, і визначалися шляхом зіставлення з нею. Земля, виділяючись як абсолютно нерухома точка відліку, надавала абсолютного характеру всім рухам тіл, що наближалися або віддалялися від свого природного центру. Якщо розглядати простір і рух у кожній небесній сфері зокрема, то тут тіла не тільки уявлялися розміщеними на однаковій віддалі від Землі, а й нічим не відрізнялися одне від одного, оскільки, як вважала більшість професорів академії XVII ст., у надмісячному світі немає якісних і субстанційних змін. Круговий рух небесних тіл — це єдиний рух, що відбувався не від «чогось» до «чогось», він починався там, де кінчався, тобто був неперервним. Усі планети рухалися навколо певних точок, а ці останні, у свою чергу, рухалися стосовно Землі. «Тим самим прокладало собі дорогу уявлення про відносність руху, про можливість відносити рух з одним і тим же правом до різних точок простору» [94]. Однак арістотелівсько-птолемеївська система, закріплена в середньовічній схоластиці, не була єдиною системою світобудови, що була відома філософам Києво-Могилянської академії. І. Гізель, що викладав свій курс лекцій у 1645—1647 рр., був першим із професорів академії, хто вважав необхідним згадати про геліоцентричне вчення М. Коперника. З його короткого повідомлення студенти

[86] *Прокопович Ф.* Філософські твори.— Т. 2.— С. 115.

[87] *Iavorscii St.* Agonium philosophicum... apertum, 1691—1693 // Відділ рукописів ЦНБ АН УРСР.— Шифр ДС/П. 152.— Арк. 335 зв.

[88] Курс Георгія Щербацького, прочитаний 1751 р.— Арк. 170.

[89] Там же.

[90] Там же.

[91] Там же.— Арк. 172.

[92] Там же.

[93] Там же.— Арк. 173.

[94] *Кузнецов Б. Г.* Пути физической мысли.— М., 1968.— С. 86.

могли довідатись, що, на думку Коперника, Сонце є нерухомим центром Всесвіту, а періоди обертання Землі навколо нього по колах утворюють дні і роки [95]. В позитивному плані вчення великого польського вченого вперше згадується у філософському курсі Ф. Прокоповича, прочитаному ним у 1707—1709 рр., хоча в цілому він надавав перевагу системі світу Тіхо де Браге. Високо цінив Ф. Прокопович і науковий доробок Галілея, його аргументи на користь геліоцентризму. Вчення Коперника викладають у своїх лекційних курсах М. Козачинський та Г. Кониський. Г. Щербацький, на відміну від своїх попередників, не лише знайомить своїх учнів з системами світу Птолемея, Тіхо де Браге й Коперника, а й висловлює думку, що гіпотеза Коперника, а також теорія вихрів Декарта краще від інших пояснюють будову світу [96]. Отже, і у вирішенні цієї проблеми відчувається, який значний крок уперед був зроблений викладачами Києво-Могилянської академії на шляху до переходу на позиції філософії і науки Нового часу.

У лекційних курсах вітчизняних філософів XVII—XVIII ст. простір мислився невіддільним від речей і середовища, абсолютно позбавленим порожнечі. На їх думку, навколишнє середовище і величезна кількість окремих тіл не зливаються, а стискаються між собою, в результаті чого простір уявляється корелятивним відношенням між двома тілами, з яких одне охоплює інше і обидва розділяються за допомогою межі. «В тілі, що охоплює, наявні дві поверхні, одна — угнута, за допомогою якої (тіло, що охоплює) — вміщує і охоплює тіло, яке охоплюється, а інша — опукла, завдяки якій (тіло, що охоплює) охоплюється іншим, розташованим над ним тілом. Отже, місце — це угнута поверхня, яка охоплює і, таким чином, місце внаслідок того, що воно визначається охоплюваністю, охоплює те, яке охоплюється» [97]. Ототожнюючи простір з місцем і визначаючи останнє через зіткнення, як просторове відношення тіл, І. Гізель, а також деякі інші філософи академії XVII ст. надавали йому метричного характеру за допомогою запозиченої в Дунса Скота категорії ubi, яку вони розглядали як іманентну щодо речей ідеальну сутність.

Концепція ubi, розроблена в філософії схоластики, була відсутня в натурфілософському трактаті Г. Щербацького. Ототожнюючи матерію з тілом, він, однак, ще не ототожнює її з простором, хоча вже дуже близько підходить до цього. Продовжуючи наявну в Києво-Могилянській академії традицію вирішення проблеми простору, він також розуміє його як корелятивне відношення між тілами, але вносить у вчення про нього свої корективи. Простір або місце він розглядає у двох аспектах: фізичному і математичному. З фізичної точки зору воно є угнутою поверхнею тіла, що безпосередньо охоплює інше тіло і постійно перебуває у русі. Прикладом цього, на думку Щербацького, є оточуюче нас повітря, проточна вода, яка омиває палі й т. д. Водночас, каже він, місце можна розглядати і в математичному аспекті, тобто як поверхню, яка оточує тіло і яка сприймається виключно як протяжність, відокремлена від будь-яких фізичних якостей. Така абстрагована поверхня сприймається як нерухома. І оскільки «рух визначається як переміщення тіла з місця на місце, то місце розглядається в математичному, а не в фізичному аспекті» [98]. Таким чином, математичним розумінням місця як протяжності Г. Щербацький замінює наявну в інших вітчизняних філософських курсах схоластичну концепцію внутрішнього місця (ubi intrinsecum). Не усуваючи традиційно поширеного серед викладачів академії арістотелівського розрізнення «місця» і «тіла», проти чого рішуче виступив Декарт, він уводить поняття математичної поверхні, що наближає його до основного поняття механіки — ідеального тіла, а своєю інтерпретацією місця як протяжності, з якою він, як уже

[95] *Giesel I.* Opus totius philosophiae.— Арк. 469 зв.
[96] Курс Георгія Щербацького, прочитаний 1751 р.— Арк. 177 зв.
[97] *Giesel I.* Opus totius philosophiae.— Арк. 427 зв.
[98] Курс Георгія Щербацького, прочитаний 1751 р.— Арк. 166 зв.

зазначалося, ототожнював матерію, він уже безпосередньо підходить до картезіанського розуміння простору.

Концепції часу, поширені у вітчизняних філософських курсах XVII ст., ще значною мірою зберігали запозичену від середньовіччя складну ієрархічну структуру, в основі якої було дуалістичне розділення часу на земний і трансцендентний. Час ділився на зовнішній, внутрішній, на час незмінних сутностей (aevum) і на божественну вічність (aeternitas). Однак уже в XVII ст. робилися спроби на основі ідей неоплатонізму наблизити й якоюсь мірою об'єднати час матеріальних речей з божественною вічністю, що свідчило про поступове подолання традиційного, схоластичного розуміння часу.

Незважаючи на в цілому ідеалістичний підхід вітчизняних мислителів XVII—XVIII ст. до вирішення проблеми часу, в їх концепціях були наявні деякі матеріалістичні елементи, які, розвиваючись, наближали часові уявлення до науки Нового часу. Такими моментами можна вважати положення про зв'язок часу з рухом матеріальних тіл, визнання об'єктивного, реального змісту понять «попереднього» і «наступного». Являє інтерес також положення про наявність дискретних елементів в континуальному потоці тривалості — плинних неподільних меж, які вони, як і Роджер Бекон, вважали не математичними точками, а фізичними визначеностями. Це положення певною мірою сприяло поступовому утвердженню ідеї єдності пов'язаних з сутністю руху перервності і неперервності простору і часу. Виходячи з визнання ними невіддільності простору і часу від природних тіл, а також заперечення існування порожнечі, професорів Києво-Могилянської академії слід віднести до послідовників лінії Арістотеля — Декарта — Лейбніца.

В руслі традиційних для києво-могилянського інтелектуального середовища просторово-часових уявлень вирішує проблему часу і Г. Щербацький. Для нього час — це послідовна тривалість кожної речі, яка мала початок і може мати кінець. Ця тривалість, якій відповідає поняття внутрішнього часу, наявне й в інших професорів академії, реальна, невіддільна від речей, вона є самою річчю, оскільки саме річ триває. Положення про невіддільність часу від речей в їх різних станах, зокрема руху і спокою, він підкріплює посиланнями на твір Лукреція «Про природу речей» [99]. Необхідність поняття зовнішнього, або уявного, часу, яке було б універсальною мірою, зовнішнім еталоном, за допомогою якого вимірювалася б тривалість різноманітних речей і процесів, Г. Щербацьким не заперечується. Але сприйняте більшістю професорів академії арістотелівське визначення часу як числа або міри руху згідно з попереднім і наступним викликає у нього сумніви. На його думку, рух — міра часу, а не навпаки, оскільки звичайно рух співвідноситься з часом, який необхідно виміряти, як це видно на прикладі сонячних, водяних та інших годинників. Ще більше заперечення викликає у нього уявлення про час як про міру руху першого рухомого неба, оскільки, як він підкреслює, система Птолемея не може знайти підтримки в жодного визнаного астронома. У зв'язку з цим Щербацький висловлює думку, що рух першого рухомого, тобто Сонця, а не першого неба, може бути застосований для пізнання часу лише в межах птолемеївської системи світу [100]. Отже, запозичена від середньовіччя ієрархічна структура часу викликала у Г. Щербацького значні сумніви, про що свідчать передусім його роздуми про усталене в академічних філософських курсах поняття зовнішнього часу. Набагато більше його цікавить концепція внутрішнього часу, яку він поглиблює під впливом уявлень сучасної йому науки, фактично ототожнюючи внутрішній час з самими речами.

Що стосується поняття божественної вічності (aeternitas), то Г. Щербацький, визначаючи його, за Боецієм, як одночасно цілісне і завершене володіння нескінченним життям, відносить його до компетенції метафізики. Водночас він звертає увагу також і на роль свідомості у сприйманні часу, про що вже раніше зазнача-

[99] Там же.— Арк. 165 зв., 166.
[100] Там же.— Арк. 166.

лося у курсі філософії І. Кроковського [101]. В дусі ідеалістичної психологізації часу, властивій Августину, він, посилаючись на нього, стверджує, що кожна людина, чітко уявляючи собі, що таке час, не може, однак, ні пояснити, ні виразити словами, ні описати його, і висловлює думку про наявність апріорного, вродженого в усіх людей поняття часу [102].

Таким чином, трактування викладачами Києво-Могилянської академії проблем натурфілософії свідчить про еволюцію їх філософських поглядів від схоластичного способу мислення до сприйняття ідей, пов'язаних з розвитком науки Нового часу. Протягом XVII — першої половини XVIII ст. поступово відбувався процес розмежування філософії і теології, ослаблення зв'язків між натурфілософією і метафізикою, чіткого розділення їх проблематики, усвідомлення самостійної цінності природи, яку вже починали розуміти не лише як найдосконаліше породження надприродного трансцендентного бога, а й як матеріальний світ з властивим йому комплексом незалежних від постійного і безпосереднього божественного втручання закономірностей, що сам по собі гідний бути самостійним предметом наукових досліджень. Утвердженню такого розуміння природи сприяла зміна традиційної інтерпретації натурфілософських проблем, її поступове наповнення новим змістом, що виявлявся у введенні елементів пантеїстичного, деїстичного уявлень у трактуванні питань співвідношення бога і природи, руху, у розвитку вчення про однорідність земної і небесної матерії, про її постійну кількість у світі, про її ненароджуваність і незнищенність, про невіддільність форм від матерії, про підходи до ототожнення останньої з тілом, у певному застосуванні математики до пояснення природних явищ.

Поступово руйнуючи усталену систему середньовічного теологічного світогляду, викладачі натурфілософії у Києво-Могилянській академії зробили значний внесок у створення вітчизняної наукової традиції і основи, на якій у XVIII ст. під впливом ідей передової філософії і науки Нового часу почали розвиватися філософія Просвітництва і дослідне природознавство.

[101] *Krokowski J.* In octo libros Aristotelis de physico auditu quaestiones... incipiunt... disputationes promoventur anno 1687 // Відділ рукописів ЦНБ АН УРСР.— Шифр 617/393С.— Арк. 299.

[102] Курс Георгія Щербацького, прочитаний 1751 р.— Арк. 166.

3. Теорія пізнання і логіка

Прогресивні гуманістичні ідеї філософії Відродження щодо буття людини, смислу її життя, місця в навколишньому світі зумовлювали широку постановку в тогочасній філософії і гносеологічної проблематики. Не є винятком в цьому плані філософія в Києво-Могилянській академії. У філософських курсах, що читалися в стінах цього вищого навчального закладу, зокрема в курсах логіки та психології, ставиться чимало питань теоретико-пізнавального характеру, як, наприклад, питання, що стосувалися характеристики пізнавальних здатностей людини: відчуття, сприймання, пам'яті, уявлення, мови, мислення, а також самого процесу пізнання, його складностей, особливостей.

Це був період, коли церква, релігія, незважаючи на свої ще достатньо міцні позиції, вже не могли зупинити прогрес науки, розвиток знання, викликаний історичними потребами розвитку нової, буржуазної суспільно-економічної формації. Все це істотно підносило авторитет знання, науки, людського розуму й водночас ламало старий стиль філософського мислення, що грунтувався переважно на умоглядності, авторитаризмі, догматизмі.

Аналіз філософських курсів академії підтверджує наявність у них тенденцій розмежування філософії і теології, орієнтації філософії на пізнання світу, природи такими, якими вони існують об'єктивно. Ці тенденції постають уже в курсі натурфілософії І. Гізеля, зокрема при розгляді ним морських припливів і відпливів: «Численні філософи приписували це коливання моря ангелові, подібно як і рух зірок. Так вирішувати це питання справді легко, але звертатися до нього соромно для філософа, якому необхідно пояснити, наскільки це можливо, природні наслідки природними ж причинами» [103]. У центрі уваги філософів — пізнання природи людини, а не бога, яким хоч і не нехтують, але вже поступово виносять за межі філософії.

Розробку питань гносеології вітчизняні філософи розпочинають з опису чуттєвої душі, яка «є першим актом органічного тіла, що має відчуття в потенції» [104]. Вони вважають, що «будь-яке наше пізнання залежить від відчуттів» [105]. Будучи залежним від матеріального субстрату, відчуття спрямовують свої дії лише на матеріальні об'єкти. Звідси усе наше знання про навколишність йде саме через них. «В інтелекті немає нічого, чого б не було раніше у відчуттях» [106],— повторюють професори академії відомий з часів античності принцип матеріалістичного сенсуалізму.

Відчуття людини трактуються дихотомічно: як зовнішні і внутрішні. До зовнішніх належать: зір, слух, нюх, дотик, смак. Внутрішні відчуття — це уявлення, фантазія, оцінка, пам'ять, сон. Перший контакт із навколишністю здійснюється з допомогою периферійних, зовнішніх відчуттів. С. Полоцький навіть образно порівнював людину з містом, яке «має п'ять воріт — п'ять зовнішніх органів чуття, крізь які проникають усі знання» [107].

В усіх академічних курсах філософії і психології виняткова увага приділяється аналізові саме чуттєвого пізнання, яке трактується не лише як основа всього пізнавального процесу, а й як вирішальний критерій безпосередньої достовірності пізнання. Ф. Прокопович зазначає: «Фізичні теорії стають більш точними не інакше, як через перевірку органами відчуттів» [108]. Вітчизняні вчені дають досить детальні анатомічні описи органів відчуття. Так, на рівні науковпх досягнень фізіології і анатомії XVII ст. І. Гізель приводить анатомічний опис сітківки, кришталика ока, детально описує внутрішні частини вуха, роль нервів як каналів передачі інформації в мозок. Аналогічно описують органи чуття й інші викладачі академії.

Визнавши залежність відчуттів від зовнішніх подразників, від об'єктів, що діють на них, професори академії дотримуються відомої теорії образів (species). Останні є своєрідними матеріальними утвореннями, які відриваються від предметів (речей) і діють на органи відчуття, викликаючи модифікацію анімальних духів, що перебувають у них. Анімальні духи, будучи особливо тонкою рідиною, близькою до матеріальної речовини, рухаються порожніми трубочками (нервами) від органів чуття до мозку. Звідси образи, що виникали у відчуттях внаслідок дії зовнішніх подразників, називалися імпресивними, в процесі дальшого пізнання вони перетворювалися в експресивні — образи-відбитки. «Імпресивні образи,— читаємо у С. Яворського,— є матеріальними, внаслідок своєї тонкості вони наближаються до духовної сутності, зображуючи колір без кольору, звук без звуку, як золота печатка, вдавлена у віск, залишає відбиток, не залишаючи золота» [109].

Теорія образів (species) започаткована в старогрецькій філософії, значного застосування набула, зокрема, в творах Арістотеля. Вітчизняні філософи подібно до Стагірита виходять з того, що джерелом людських знань є чуттєвий досвід, який виникає в результаті впливу матеріальних предметів на органи чуття. Це свідчить, що вони в своїх курсах намагалися утверджувати сенсуалістичні ідеї, сприяючи тим самим розвитку матеріалістичних уявлень про психічні явища. Однак цей сенсуалізм ще не міг бути послідовним, бо, визнаючи безсмертя розумної душі і не порпваючи з релігією, професори академії цим самим допускали можливість існування розуму, незалежно від відчуттів, мозку, тіла.

Між тим окремі вчені академії XVIII ст., зокрема Г. Кониський, вже вдаються до

[103] *Giesel I.* Opus totius philosophiae.— Арк. 306.

[104] *Iavorscii St.* Agonium philosophicum.— Арк. 50.

[105] Ibid.— Арк. 447.

[106] *Kononowicz-Horbacki J.* Subsidium logicae.— Арк. 71.

[107] Цит. за: *Пузиков В. М.* Общественно-политические и философские взгляды Симеона Полоцкого (1629—1680) // Из истории философской и общественно-политической мысли Белоруссии.— С. 224.

[108] *Procopowicz Th.* Cursus philosophiae.— Арк. 167.

[109] *Iavorscii St.* Agonium philosophicum.— Арк. 508 зв.

критики теорії образів, відхиляють пояснення механізму відчуттів за допомогою імпресивних та інтенціональних образів, на що так активно наголошували середньовічні інтерпретатори Арістотеля. «Окам та багато сучасних,— писав Г. Коникський,— вважають, що такі образи є вигадкою, і вчать, що відчуття виникають в органах внаслідок модифікації анімальних духів, яка відбувається або в результаті безпосереднього впливу об'єктів, як в дотику та смаку, або в результаті субстанціональних потоків, що течуть від об'єкта до органа, як при нюханні, або за допомогою модифікованого об'єктом середовища, як при баченні — за допомогою світла, а при слуханні — переміщеного повітря. Їх думка уявляється правильною, а протилежна — помилкою» [110].

Критика детально розвинутої томізмом теорії образів була свідченням не тільки відходу від схоластики й її подолання, а й необхідною передумовою формування нового, певною мірою матеріалістичного, вчення про відчуття, що відбувалося в Києво-Могилянській академії.

Органом усіх внутрішніх відчуттів, на думку викладачів Києво-Могилянської академії, є мозок, який збирає і впорядковує імпресивні образи. Основною його функцією є утворення «загального відчуття» (sensus communis).

На підставі матеріалів, які дають зовнішні органи чуття, «спільним відчуттям» створюється єдиний синтетичний образ зовнішнього предмета. Й. Кроковський вважає, що «загальне відчуття» повинно «сприймати об'єкти всіх зовнішніх відчуттів, користуючись тими самими чуттєвими образами, якими користуються зовнішні відчуття» [111]. Але «загальне відчуття» не тільки сприймає зовнішні предмети. Важливою його функцією, на думку Й. Кроковського, є також осмислення змісту відчуттів. Ми, твердить він, не тільки бачимо дерево, а й знаємо, що його бачимо, коли ж чуємо звук, то знаємо, що чуємо. Самі органи зору чи слуху цих функцій не мають, отже, їх виконує мозок як орган «загального відчуття» [112]. Такий аналіз актів відчуття вчені називали рефлексією. Вона, на їх думку, є нічим іншим, як елементарною формою свідомості. Так, І. Гізель зауважує, що «рефлексія» властива тільки людині, бо тварина теж бачить дерево, але не знає, що вона бачить. Лише людина може сприймати або пізнавати свої відчуття.

Й. Кроковський вважає, що «загальне відчуття» має здатність утворювати судження, тобто зіставляти і розрізняти дані різних органів чуття, наприклад, солодке і біле, гірке і чорне. Сам зір, говорить він, не може відрізнити білого від солодкого, чорного від гіркого, оскільки «зір не може поширюватись на смак, а смак — на запах або колір». Таке розрізнення забезпечується «спільними відчуттями». Й. Кроковський пише, що «це чуттєве судження відбувається не шляхом міркування, а лише через саме охоплення» [113]. Таким чином, Кроковський висловлює здогадку про зародження судження в самому сприйманні.

Викладачі Києво-Могилянської академії у курсах з психології поряд із «загальним відчуттям» досліджували і такі внутрішні відчуття, як уява і фантазія. Вони вживали термін «фантазія» в тому самому розумінні, що й Арістотель. У останнього фантазією називалось уявлення, подібне до колишніх образів сприймань. Уява розглядалась як комбінація з попередніх образів сприймань, але зовсім не подібна до того, що сприймалось у минулому.

Останнім внутрішнім відчуттям, яке аналізується у курсах з психології, є чуттєва пам'ять. Завдяки їй людина чи тварина пригадує раніше відчуті й сприйняті речі і уявляє їх як такі, що були в минулому. Механізм пригадування і забування С. Яворський описує так: «Матеріальні образи сприймаються теплими частинами (крові) і зберігаються в потиличній частині мозку. Коли ж ми ними користуємось, вони викликаються з потиличної частини в лобну. Завдяки цьому рухові такі частини крові зберігаються чистими, тонкими та теплими. Коли ж ними не користуємося, то вони залишаються в потиличній частині. Сама по собі вона є холодною і охолоджує ці духовидні частинки крові, з яких конденсуються ті духи, ніби жир: вони згущуються, і, нарешті, вони не є в стані зберігати образи, які через те здаються нам нечіткими і туманними» [114].

Ідея локалізації психічної діяльності в головному мозку, незважаючи на те, що вона висловлена ще в своїй первісній, нерозвинутій формі, з чималими домислами, дуже важлива. Це одна з перших спроб у вітчизняній науці знайти матеріальну основу пізнавальних процесів.

Разом з тим вчені академії вважали, що процес пізнання є складним і не завершується лише чуттєвим пізнанням. Останнє розглядалося ними як перший, нижчий етап пізнавального процесу. Другою, вищою формою пізнання є раціональне, розумове. Наукове тлумачення цього виду пізнання завдало їм чималих труднощів, подолати які вони були не в змозі. Оскільки розумове пізнання вони пов'язували з діяльністю раціональної душі, яка, на їх думку, повинна мати надприродне походження, то вивчення надприродного, за переконанням авторів курсів психології, не входило до сфери філософії.

Основою розумового пізнання вважалися імпресивні та експресивні інтелігібельні образи. На відміну від середньовічних учених викладачі академії вважали їх не апріорними, а безпосередньо пов'язаними з чуттєвими образами. Сам процес інтелектуального пізнання починався з того, що зовнішні предмети залишають в органах чуття імпресивні образи. «Загальне відчуття» перетворює ці імпресивні образи в експресивні як дані для інтелектуального пізнання. Матеріальний образ перетворюється в духовний. Завдяки дії інтелекту людина зосереджує увагу на подібних ознаках речей, предметів, які за допомогою уваги абстрагує від неподібних. Подібні ж ознаки зливаються в один загальний образ, у якому схоплюється суть предмета. Внаслідок цього інтелект утворює єдине загальне поняття, яке стає образом подібних істотних ознак, що існують у предметах незалежно від нього.

Таким чином, інтелектуальне, розумове пізнання є більш досконалим, надійним, аніж чуттєве. «Розум,— зазначає І. Гізель,— пізнає чуттєві об'єкти більш досконало, ніж відчуття, бо відчуття пізнає чуттєві об'єкти матеріально і конкретно, а розум пізнає нематеріально і абстрактно» [115].

Вітчизняні психологи вже підкреслювали, що у переході імпресивних образів в експресивні важлива роль належить активності суб'єкта, його увазі, пізнавальному та вольовому відношенню до об'єкта. Образи пізнаних предметів існують в єдності з актами пізнання, а не як готові продукти цих актів. При відсутності пізнавальних актів вони залишаються в мозку тільки як імпресивні образи, можливості до виникнення експресивних образів, тобто дальшого пізнання.

Основою виникнення розумових образів є, безперечно, чуттєві образи. Однак в жодному з досліджуваних курсів психології не розкривається механізм переходу чуттєвого, матеріального образу в духовний. І це не випадково, адже наука того часу не мала відповідної наукової бази, щоб пояснити взаємозв'язок матеріального та ідеального.

Трактуючи розумну душу як таку, що дається людині богом, професори академії змушені були визнати, що її дії тісно пов'язані з тілом, матеріальним буттям людини. Коли людина думає, міркує, пізнає істину чи помиляється, вона здійснює природні, а не надприродні акти. Водночас вони були переконані, що інтелектуальні образи виникають та діють тільки у людському організмі, а точніше в людському мозку, а не поза ним. Ці образи базуються на чуттєвих даних, утворення розумових образів залежить від органів чуття та діяльності мозку.

Становлення матеріалістичного сенсуалізму у вітчизняній теорії пізнання другої половини XVII — першої половини XVIII ст. відіграло важливу роль у подоланні апріорно-схоластичного стилю мислення, у формуванні нових пізнавальних орієнтирів. Саме в кінці XVII ст. у Києво-Могилянській академії значно посилюється інтерес до активності і дієвості розуму,

[110] *Konyski G.* Philosophia...— Арк. 305.
[111] *Krokowski J.* Disputationes.— Арк. 341 зв.
[112] Ibid.
[113] Ibid.
[114] Ibid.—Арк. 511—511 зв.
[115] *Giesel I.* Opus totius philosophiae.— Арк. 331.

до користі і застосування знань. Звичайно, сама практика, суб'єктивна активність тут трактується переважно ідеалістично як чисто розумова, інтелектуальна діяльність. Однак разом з тим з'являється інтерес і до реальної практичної діяльності. «Даремною була б наука,— говорить Й. Кроковський,— коли б не могла бути застосованою на практиці... Той не має нічого спільного з наукою, хто не може застосувати її в житті» [116]. Може, це і змусило С. Яворського вперше в своєму курсі натурфілософії ввести трактат про землеробство, а Ф. Прокоповича — дати досить детальні практичні настанови з геодезії.

У системі лекційних філософських курсів Києво-Могилянської академії одне із провідних місць, безперечно, посідала логіка. Про її високий авторитет у цьому навчальному закладі свідчать численні висловлювання, наявні у філософських курсах. Так, на одному з публічних диспутів Й. Кононович-Горбацький говорив, що логіка є «найкращою вчителькою нашого розуму, за що її зараховано до Капітолію щонайпочесніших муз...» [117] На думку С. Калиновського, «до найсвятішого храму філософії не можна входити, хіба що за допомогою логіки, наймогутнішої, за словами Тулія, з наук, яка є світлом для інших та дверима, зачинивши які, зачиняємо всякий доступ до наук, а відчинивши їх, відкриваємо і його» [118]. Подібні висловлювання не важко знайти і в інших авторів, які трактують логіку як «очі розуму», «зорю мислення», «оракула істини», «дорогу до мудрості».

Дух епохи, потреби тогочасного наукового пізнання все відчутніше вимагали від філософії розробки методу, понятійного апарату, в тому числі й логіки, дослідження навколишньої дійсності. За таких умов логіку в академії починають трактувати як засіб отримання нового знання, як пізнавальний інструмент. Тобто її розуміють як пізнавальний метод, конче необхідний у пізнавальному процесі. Визнаючи принципову пізнаванність світу, а також розуміючи всю складність, трудність процесу пізнання, вчені академії переконані, що саме логіка, її можливості є гарантом подолання цих пізнавальних труднощів. Тому Г. Конiський і підкреслює, що «метою логіки є здобуття знань» [119]. І далі: «Істина повинна розкриватися легко, ясно, без плутанини, постійним, безперервним ходом взаємозв'язаних ніби ниткою Аріадни аргументів» [120].

У Києво-Могилянській академії все виразніше починають розглядати логіку як науку про закони і форми людського мислення, головним завданням якої є правильне, істинне пізнання навколишньої дійсності. «Метою нашої пізнавальної потенції — читаємо у С. Яворського,— є пізнання та встановлення істини... Але оскільки людський розум сам по собі є слабкий та ненадійний і може, звичайно, хитатися між істинним і хибним, то він потребує якогось наукового навику, який в стані керувати його діями за певними законами. І тут таким порадником є логіка, яка є здатною керувати діями нашого розуму» [121].

Логічні курси, що викладались у Києво-Могилянській академії, за своєю структурою складалися з двох частин: малої логіки (logica minor) та великої логіки (logica maior).

Мала логіка знайомила слухачів академії з методом викладу і була одночасно своєрідним логічним словником найголовніших понять, логічних виразів, які зустрічатимуться в наступних навчальних курсах. Вивчення цієї логіки було вступом до засвоєння великої логіки. Зміст малої логіки складали три диспути, в яких йшлося про три логічні операції. Перша зводилася до простого спостереження, чи схоплення (apprehensio), предмета, речі. С. Яворський так говорить про неї: «...Подібно до того, як будь-яка річ, що міститься в нашій руці, раніше була поза нею, так і завдяки

[116] *Krokowski J.* Disputationes.— Арк. 15 зв.
[117] Філософія в Києво-Могилянській академії. Йосиф Кононович-Горбацький // Філос. думка.— 1972.— № 1.— С. 91.
[118] Філософія в Києво-Могилянській академії. Стефан Калиновський // Там же.— 1969.— № 3.— С. 90.
[119] *Konyski G.* Philosophia... // Відділ рукописів ЦНБ АН УРСР.— Шифр ДА/П—51.— Арк. 57.
[120] Ibid.— Арк. 49.
[121] *Iavorscii St.* Agonium philosophicum.— Арк. 2.

цій операції об'єкт в інтелекті» [122]. Операція схоплення фіксує факт існування, буття об'єкта через певне поняття, термін. Перший розділ малої логіки був вченням про терміни.

Значна увага приділялась також ученню про суппозицію, згідно з яким змісту кожного терміна відповідає певна річ (предмет висловлювання). Зміна властивості речі зумовлює зміну і самого терміна. Перший диспут малих логік завершував розділ про предикацію. Предикацію розглядали як твердження одного про інше: категорію — як порядок вищих і нижчих предикатів (тобто родів, видів, індивідів, які знаходяться під будь-яким вищим або нижчим родом).

Другий диспут малої логіки характеризував більш складну логічну операцію — судження. Останнє трактувалося як висловлювання, в якому щось стверджувалося або заперечувалося. Висловлюванням називалася будь-яка граматично правильно побудована мовна конструкція, що за структурою дорівнює реченню або включає декілька речень. Кожне висловлювання має свою матерію і форму. Матерію висловлювання утворює суб'єкт та предикат, а форму — зв'язка. Таким чином, речення чи судження складаються з трьох елементів: суб'єкта, предиката та дієслова. Класифікація суджень, дана в курсах логіки, здійснюється переважно на лінгвістичній основі. Всі судження поділяються на абсолютні (в сучасній термінології — категоричні) і модальні.

Другий диспут малої логіки закінчувався розглядом питання про визначення та поділ. «Визначення,— пише С. Яворський,— це вислів, що пояснює сутність та природу речі». «Поділ,— читаємо далі,— є вислів, що поділяє ціле на свої речі» [123]. Визначення і поділ розглядались як наступний етап пізнавальної діяльності людини, що веде до вищої, інтелектуальної операції, яка називалась аргументацією. Цьому питанню і присвячувався останній диспут малої логіки.

Аргументація розглядалась як вислів, що дає можливість виводити одне положення з іншого. Вона складається з антецедента, що містить один або два засновки, консеквента, тобто того, що саме виводиться, і консеквенції, яка була власне тим, чим консеквент виводиться з антецедента. До видів аргументації належали силогізм, ентимема, дилема, сорит, індукція, приклад. Однак основна увага приділялася першому видові аргументації — силогізму.

Київські вчені досить детально розглядали матерію, форму, фігуру і спосіб силогізму. Вони, зокрема, вказували, що матерією силогізму є судження та терміни, формою — розміщення термінів та суджень, які мають здатність робити висновки. Фігура силогізму — це певна координація термінів. У курсах малої логіки доводилось, що фігура має три види, які визначають роль середнього терміна в силогізмі. Способом силогізму називалася правильна координація суджень стосовно кількості та якості. Викладачі академії нараховували 19 способів силогізму й ілюстрували їх відповідними прикладами. У логічних курсах є також близько 20 принципів і правил силогізму. Мала логіка завершувалася розглядом питання про найбільш загальні терміни дистинкцій.

У перших диспутах великої логіки йшлося про предмет логіки, ставилося питання про те, чим є логіка: теоретичною чи практичною дисципліною, наукою чи мистецтвом? Далі йшли розділи про об'єкт логіки. Стверджувалося, що дійсним об'єктом логіки є не речі, не слова, а операції мислення, які забезпечують правильний хід міркування. Так, Й. Кроковський з цього приводу пише: «Логіка має своєю кінцевою метою спосіб знання, яким правильно користуються люди в пошуках істини об'єктивних речей» [124].

У диспутах великої логіки розглядалося питання про дистинкції, які поділялись на реальні та раціональні. Реальною дистинкція є тоді, коли окремі предмети справді чимось різняться один від одного. Коли ж щось в дійсності є одним і тим самим, але сприймається нашою свідомістю як щось відмінне, то така дистинкція є раціональною. Дистинкція існує там,

[122] Ibid.— Арк. 2—2 зв.
[123] Ibid.— Арк. 16 зв.
[124] *Krokowski J.* Disputationes.— Арк. 110.

де є потенціальна відмінність, тобто в зовнішніх об'єктах, але ці об'єкти є не стільки дистинкцією, скільки можливістю для того, щоб річ могла розрізнятись за допомогою розуму. Вони тому називаються зовнішніми об'єктами, що через них річ розрізняється не сама в собі, а в нашому мисленні. Сама вона має тільки підставу, або можливість, для наступного розрізнення розумом.

Питання про дистинкції передувало розгляду фундаментальної проблеми тогочасної логіки — про універсалії. Відомо, що вже в середні віки в розв'язанні проблеми універсалій чітко намітились два протилежні підходи — реалістичний і номіналістичний. Проблема універсалій у вітчизняній логіці даного періоду ставиться і вирішується головним чином в номіналістичному дусі, що значною мірою було зумовлено розвитком природничих наук і орієнтацією філософії на пізнання оточуючого світу. Саме з номіналістичних позицій вітчизняні вчені заперечували томістське трактування понять сутності та існування, вказували на штучність їх томістського розрізнення і неможливість відокремлення в реальному світі. Так, С. Яворський зазначає, що «будь-які речі, що реально різняться за сутністю, різняться і за існуванням. Існування відрізняється від сутності лише в розумі» [125]. І далі: «Існування реально тотожне з сутнім» [126].

З цих же позицій у курсах логіки піддається критиці теорія ідей Платона. Так, І. Гізель наполягає на тому, що «платонівські ідеї не існують в природі» [127]. Й. Кроковський в розв'язанні цього питання підтримує Арістотеля, який вперше піддав критиці теорію ідей Платона. Він зазначає: «Арістотель заперечує Платону, який вважав, що універсальне є реально відділене від одиничного, і справедливо твердить, що нічого подібного не існує, з чим і погодимося вище. Справді, універсальне як ідея є вторинне щодо одиничного буття чи існування» [128].

Займаючи позицію поміркованого номіналізму, професори Києво-Могилянської академії розглядають універсалії як сутності, що існують невіддільно від окремих, одиничних речей. Так, Й. Кроковський доводить, що «універсальні натури, по суті, існують в одиничних, оскільки універсальні натури не існують поза одиничним ані щодо одиничних, бо вони не є чистими словами чи поняттями» [129]. Для Кононовича-Горбацького універсальне — це «щось єдине, що існує в багатьох речах, і його можна висловити про багато речей» [130].

Трактуючи проблему універсального, вітчизняні філософи на відміну від томістів опирались на Арістотеля і ставили її в прямий зв'язок з необхідністю пізнання матеріального світу, а не з потребою доведення існування творця світу, як це робили томісти, тобто вони виступали проти томістської онтологізації понять і категорій. Розділяючи основну матеріалістичну тезу логіки Арістотеля про те, що логічні закони і форми мислення не створюються самим мисленням, а є узагальненням в логіці пізнання природних речей, вони послуговуються нею й при поясненні категорій.

Професори Києво-Могилянської академії вважали, що категорії не винаходяться розумом, вони відбивають і фіксують природне співвідношення речей найзагальнішим способом. І вже на підставі найзагальніших понять людський розум здійснює складні операції в процесі пізнання — створює судження й умовиводи, які є результатом вищої розумової діяльності. Г. Конiський визначає категорії як «природний ряд родів, видів та індивідів, які розташовані під якимсь найвищим родом» [131]. При цьому професори академії розглядають категорії головним чином як роди висловлювань про буття, а тому їх логіко-гносеологічні функції майже не досліджуються і не співвідносяться з онтологічними характеристиками.

Гуманістичні ідеї Відродження, істотно впливаючи на духовне життя Європи, позначались і на тому, що в курсах Києво-Могилянської академії з'являється чимало проблем, які пов'язані з аналізом мови, її відношенням до мислення, з різноманітними філологічними розвідками. На думку вітчизняних учених, мова належить до штучних знакових систем, що вживаються для спілкування між людьми. Слова служать знаками речей, які відображені в поняттях. Значення слова-знака встановлюється через його відношення до предмета, який воно позначає. Так, С. Яворський пише: «Слова самі по собі здебільшого позначають те, для позначення чого вони переважно взяті, а взяті вони для позначення одиничних речей. Адже очевидно, що коли я кажу, що прошу хліба, то прошу не свого поняття, яке я маю, а саму річ через поняття та позначене слово» [132].

Важливою думкою, що утверджувалася в курсах академії, було розуміння мови як основи абстрактного мислення, яке не може існувати без неї, не може себе реалізувати інакше як через мову. Хоча більшість учених цього навчального закладу допускала божественне походження мови, однак М. Козачинський, Х. Чарнуцький відходили від цієї традиції, чим проторювали дорогу до дуже цікавих філологічних розвідок.

Соціально-історичні умови, в яких формувалася Києво-Могилянська академія, рівень розвитку тогочасної науки, як уже зазначалося, суттєво позначалися на ідейному змісті навчальних філософських курсів цього навчального закладу. Це підтверджує аналіз трактування в логічних курсах проблеми істини. Йдучи за середньовічною традицією, вітчизняні вчені проводять досить чітку диференціацію між знанням і вірою, фактично схиляючись до теорії подвійної істини. На їхню думку, істина існує як логічна (відповідність думки об'єкту) і як метафізична, трансцендентна (відповідність дійсності божественним ідеям і поняттям).

Об'єктом філософського аналізу стає головним чином логічна істина, в той час як метафізична складає предмет релігії. Логічна істина забезпечується другою інтелектуальною операцією, яка виражається у формі речення. При цьому інтелект діє не свавільно, а судить так, як є в дійсності: стверджуючи те, що в дійсності поєднане, і заперечуючи те, що не має спільної форми як для інтелекту, так і для об'єкта. У цьому питанні вчені академії були ще в полоні теософських концепцій, оскільки сама дійсність, на їхню думку, визначена, зрештою, божественним творенням.

Однак орієнтація філософії на пізнання навколишнього світу, відкриття в об'єктивній реальності взаємозв'язків, взаємозумовленості явищ і предметів світу дають можливість вітчизняним логікам зробити висновок про те, що інтелект творить силогізм на основі реальних пізнавальних даних, взятих із об'єктивної дійсності. На це виразно вказує С. Яворський: «Інтелект не може утворювати жодного пізнання без імпресивного образу. Тобто без фізичної співучасті він не може утворювати знання та висновки» [133].

Не менш важливо і показово для вітчизняної логічної науки було і те, що вона в трактуванні логічної істини все далі відходила від середньовічної традиції, з її опорою на Біблію, авторитет, коли істина дається в готовому вигляді, а не відкривається. Так, І. Гізель дуже виразно заявляє про це своїм слухачам: «Під час диспуту необхідно не стільки звертатися до авторитетів, скільки до доказів розуму.., авторитет нічого не доводить... не варто нікого любити так, щоб через любов до нього ігнорувати істину» [134]. Звідси і високий авторитет логіки, логічної науки, який так високо намагалися тримати викладачі Києво-Могилянської академії. Так, у логічних курсах уже достатньо чітко розрізняються поняття істинності і правильності. Якщо під першим розуміли відповідність висновку об'єкту, то під другим — процес логічних операцій у відповідності з правилами. Силогізм може бути складений згідно з усіма правилами, з дотриманням усіх вимог, але якщо його

[125] *Iavorscii St.* Agonium philosophicum.— Арк. 205 зв.
[126] *Ibid.*— Арк. 569.
[127] *Giesel I.* Opus totius philosophiae.— Арк. 113.
[128] Ibid.— Арк. 46.
[129] *Krokowski I.* Disputationes.— Арк. 41.
[130] *Kononowicz-Horbacki I.* Subsidium logicae.— Арк. 338 зв.
[131] *Konyski G.* Philosophia...— Арк. 99.
[132] *Iavorscii St.* Agonium philosophicum.— Арк. 166.
[133] Ibid.
[134] *Giesel I.* Opus totius philosophiae.— Арк. 319.

висновок суперечить дійсності, то він не дає достовірного знання. Правильність, на думку викладачів логіки, є необхідна, але недостатня умова для отримання істинного висновку, адже для нього необхідна ще відповідність об'єкта. Водночас правильність визнавалась умовою в процесі здобуття істинних висновків.

І нарешті, в багатьох києво-могилянських курсах логіки існує окреме вчення про метод. Вітчизняні вчені все далі відходили від схоластичної філософської спадщини, все виразніше відчували недоліки арістотелівського наукового методу, що базувався на дедуктивній силогістиці, а тому вони намагалися знайти такий метод, який зміг би забезпечити здобуття нового знання, надійно гарантувати відкриття істини. Так, в логіці Г. Конiського метод уже трактується як спосіб пізнання світу, як уміння здобувати нове знання. На його думку, знання методу «необхідне... для навчання, воно... надає людській мові великої ясності, лише завдяки йому уникаємо помилок і надійніше наближаємося до істини» [135].

У курсах логіки детально аналізуються два методи пізнання: синтетичний і аналітичний. Синтетичний метод — це індуктивний, «коли починаємо від найменших частин, потім йдемо до їх більшої композиції і, нарешті, до цілого, як у граматиці, починаючи від букв, йдеться до виразів, потім до композиції речень і т. д... Аналітичний же є тоді, коли, навпаки, починаємо від цілого і йдемо до менших частин, як в архітектурі спершу треба дізнатися, що таке дім, потім, з яких частин він складається і т. д.» [136]

Певна орієнтація вітчизняних учених на індуктивний метод, що спостерігалась в академії, наближала їх філософські позиції до науки Нового часу, зокрема до філософії Ф. Бекона, Дж. Міля. В стінах цього навчального закладу водночас міцніла зацікавленість і математичними методами, методом аналізу і синтезу та ін. Все це підтверджує, що логіку вітчизняні вчені зводили не тільки до дидактики, а й бачили в ній могутній і надійний засіб пізнання, отримання нового знання. Тому логіку вони розглядали вже не лише як теоретичну, а й як практичну науку.

4. Учення про державу. Держава і церква

Учення про державу, про співвідношення держави і церкви у вітчизняній суспільно-політичній думці має давні традиції, що сягають своїми коренями часів Київської Русі. Свого нового розвитку воно набуває в XV—XVII ст., коли Росія починає відігравати активну роль у європейській політиці, стає сильною централізованою державою. Москва перетворюється на центр, що об'єднує і притягує всі землі, які входили раніше в могутню Давньоруську державу, бере на себе місію охоронця, продовжувача і захисника давньоруських державно-правових та культурно-релігійних традицій.

Процеси централізації й абсолютизації царської влади починають відображатися в певних вітчизняних державно-правових теоріях і концепціях, зокрема, в уявленнях про бога як царя небесного і про царя як земного бога, а також у полеміці про «царство» і «священство», благочестя, покірність церкві, що символізувалась у традиційній церемонії «шествія на осляті», зображалась захисниками верховенства «священства» як найбільш важлива та невід'ємна риса ідеального володаря. Ідеологи верховенства «царства», навпаки, зображають ідеального володаря як сильного, грізного єдинодержця, носія маєстату, царя, націленого передусім на світські справи, звичайно, не позбавленого благочестя. Боротьба між ідеологами «царства» і «священства» у вітчизняній суспільній думці продовжувалась впродовж багатьох століть.

У цей час на Україні та в Білорусії, як уже зазначалось, литовські та польські феодали захопили велику частину земель. На них пануючою стає католицька церква. Як свідчить Мелетій Смотрицький у «Треносі», на початку XVII ст. православна церква залишилась без ієрархії, бо не тільки церковна верхівка, а й князі Острозькі, Вишневські, Чарторийські, Соломирецькі, Слуцькі, Сангушки, пани Ходкевичі, Гулевичі, Кишки, Сапєги, Тишкевичі, Корсаки, Тризни та інші українські феодали прийняли католицизм. Народ піднявся на боротьбу проти національного та духовного поневолення. Народно-визвольна боротьба стає найбільш яскравим і визначальним фактором історичної дійсності того часу. Після 1620 р., коли на прохання запорізьких козаків на чолі з гетьманом Петром Сагайдачним єрусалимський патріарх Феофан, повертаючись із Москви, відновив православну ієрархію на Україні, церква почала відігравати більш активну роль у народно-визвольній боротьбі, в ідейному та культурному житті.

Вітчизняні полемісти видають чимало творів, які стають ідеологічною зброєю проти шляхетсько-католицького поневолення, за прогресивні суспільні ідеали. Характерним є анонімний твір «Апокрисис». Соціально-політичні погляди автора цього твору вже виражали ідею суспільного договору, обмеження влади монарха законом, визначення прав і свобод підданих, засноване на вимогах «права і божого, і природного». За своїм класовим і політичним характером вони були спрямовані проти так званої шляхетської демократії, яка надавала необмежені права можновладцям і прирікала на цілковите безправ'я трудящих.

У XVI ст. до теорії природного права звертається Іван Пересвєтов та інші російські публіцисти, обгрунтовуючи необхідність дальшої централізації і зміцнення Російської держави.

Серед відомих полемістів того часу, визначних діячів української культури, таких, як Єлисей Плетенецький, Йов Борецький, Захарія Копистенський, особливо виділяється засновник Києво-Могилянської академії Петро Могила. Він впорядкував і систематизував православне богослужіння на Україні, вжив практичних заходів до подолання кризи православної церкви. Висуваючи та розвиваючи ідею особистого нестяжательства, він збройною силою захищав майно та володіння православної церкви, намагаючись повернути її захоплені уніатами та католиками собори, монастирі, у тому числі Софію Київську. Як дипломат та полеміст Петро Могила домагався від польського короля легалізації православ'я, толерантного ставлення до нього, про що свідчать статті про заспокоєння обивателів грецької релігії, що проводилися через сейми. Водночас він активізує стосунки з Москвою, отримує звідти щедрі дарунки та моральну підтримку і, в свою чергу, пропонує цареві проект організації шкіл при сприянні київських учених.

Звичайно, що в тих історичних умовах, коли ні українці, ні білоруси не мали власної державності, коли влада на їхніх землях належала польському королеві та була чужою і ворожою народу, а єдиною, так би мовити, своєю владою, була влада православної церкви, Петро Могила не міг обгрунтовувати верховенство «царства». Адже доводити необхідність зміцнення та централізації влади польського короля в тих умовах означало виступати проти ідейних запитів народно-визвольної боротьби, стати на шлях зради всього українського народу. Тому в своїх творах Петро Могила розвиває ідею верховенства влади православної церкви.

Особливо чітко ця ідея виражена у передмові Петра Могили до «Учительного евангелія 1637 р.»: «Стан цесарський и кролевський єст досит поважний, але над оного єст поважнейший стан священнический, бо цесаром, кролем и всеми потентом того света влада от бога всемогущего єст дана над маєтностями, грунтами земель и над телом людским, а священницы владнут душею людскою... як теды душа єст зацнейшая над тело, так стан священнический палму годности всем станом потентатов того света прерывает, а не тылко годност священническая над станами наизацнейшими того света продкуєт, але теж и оных мешканцов небесных всех ангельских хоров превышает» [137].

Суспільно-політичні погляди Петра Могили дуже суперечливі і пояснюються складністю часу, в якому жив і творив Могила. У його творах можна знайти і думки щодо світської влади, які не завжди співзвучні ідеї верховенства свя-

---

[135] *Konyski G.* Philosophia...— Арк. 114.
[136] Там же.
[137] *Могила П.* Предисловие к Учительному евангелию 1637 г. // *Титов Хв.* Матеріали для історії книжної справи на Вкраїні в XVI—XVIII вв.— К., 1924.

щенства. Його ідеальний володар — сильний, могутній православний цар. Будучи благочестивим, він повинен бути вірним православ'ю, вірі й богові, адже він отримує владу безпосередньо від бога і звітується тільки перед ним. Про верховенство церкви над владою царя, про його підпорядкованість владі церкви Могила нічого не говорить.

Погляди П. Могили були звернуті до православної Росії, де верховенство церкви ніколи не було реальним. Зміст церковної влади Могила бачить у загальному добробуті підлеглих. Для досягнення цього він рекомендує цареві радитись з духовними та мудрими радниками. Таким чином, церкві відводиться роль радника, а не верховника. Петро Могила, подібно до гуманістів, хотів бачити у цареві мудрого правителя, філософа на троні, батька підлеглих, який обмежує себе ним же встановленими законами та доброчинністю і розуміє, що «равен ест всякому человеку».

Суперечливі погляди Петра Могили порізному сприймались і розвивались діячами Києво-Могилянської академії. І найбільш це помітно у поглядах Стефана Яворського і Феофана Прокоповича на співвідношення церкви і держави.

Суспільно-політичні погляди С. Яворського відображають кризу церковно-феодальної ідеології часів петровських перетворень. Намагаючись пристосувати церкву до нових суспільно-політичних відносин, С. Яворський підтримував нововведення, що стосувалися розвитку армії, флоту, економіки, освіти, однак він не міг не бачити, що ці перетворення вели до секуляризації духовного життя країни. Особливо відчутливо це виявлялось при проведенні церковної реформи. Захищаючи інтереси церкви, С. Яворський відстоював її владу в духовному житті суспільства, відкрито виступав проти заходів держави, що обмежували церковний вплив у суспільному житті, активно виступав проти підпорядкування церковних справ світській владі.

Своє незадоволення церковною політикою Петра С. Яворський виразив у «Камені віри». Звичайно, він не заперечував того, що всяка влада від бога і всі повинні виконувати волю тієї влади, яка керує суспільством. Однак С. Яворський виступав проти втручання світської влади до церковних справ і канонів православної віри. «Слышим сия вся и почитаем власть царскую, от бога данную, но ни на сицево дело. Церковное бо строение и чина церковного пределы и уставы, яже к вере принадлежащая, вручи бог апостолам и их восприемникам». Церковні справи, твердить він,— компетенція церкви, і тільки вона вирішує питання віри. Виступаючи, принаймні, за автономію церкви у державі, С. Яворський писав: «Всячески царем должны повиноваться в делах гражданских. Пастырям же высочайшим — в делах, к вере надлежащих. Царие бо христианистии начальствуют над христианы, не по елику христиане суть, но по елику человецы, коим образом могут начальствовать и над иудеи, и над магометами, и над языки... Духовная же власть о душах паче, нежели о телесах владомых, печется. Царие имуть в намерении покой привременный и целость людей своих по плоти. Духовная же власть имать в намерении живот и ублажении и по плоти и по духу» [138].

С. Яворський звертає більшу увагу на ту особливість церкви, котра підносить її над державою. На основі багатьох біблійних прикладів, творів отців церкви він доводить, що церква повинна володіти не лише церковною владою: «Церковь святая,— пише С. Яворський,— яко же имать началников духовных и мирских, аби бы две руце, тако имат два меча: духовный и вещественный друг другу пособственный. Тем убо егда мечь духовный мало успевает, мечь вещественный пособствует» [139].

Початок XVIII ст. часто називають періодом петровського просвіченого абсолютизму. «Найхарактернішою рисою цього періоду було прагнення утворити сильну державу, здатну не тільки відстояти свою територіально-політичну незалежність, а й відігравати відповідну її військовій і економічній могутності роль у європейській і азіатській — по суті тодішній світській політиці» [140]. Централізація верховної державної влади, якою тоді була царська влада, спрямовувалась проти автономії і незалежності влади церкви та децентралістських тенденцій феодальної аристократії. Їхні чвари, міжусобиці, прагнення до верховного володарювання у своїх вотчинах послаблювали Росію перед зовнішнім ворогом, перешкоджали налагодженню торгово-економічних і культурних зв'язків між її землями. Саме з метою протидії цим децентралізуючим тенденціям абсолютизм, що формувався, ліквідував владу боярської думи і патріарха.

[138] *Яворский С.* Камень веры.— С. 82—84.
[139] Там же.— С. 1028.

Теоретичне обгрунтування процесу централізації Російської держави і перетворення її в абсолютну монархію відображаються у творах багатьох прогресивних мислителів кінця XVII — початку XVIII ст., серед яких особливо слід виділити твори Ф. Прокоповича: «Духовний регламент», «Слово про владу і честь царську», «Правда волі монаршої», «Пошук історичний» та ін.

Прогресивні діячі Києво-Могилянської академії добре знали твори західноєвропейських мислителів, які займалися розробкою ранньобуржуазних теорій держави і права, таких, як Ліпсій, Гроцій, Гоббс, Пуфендорф. В їхніх особистих бібліотеках були книги Юста Ліпсія, зокрема його «Політика, або вчення про державу». Твір ідейного послідовника Ліпсія — Гуго Гроція «Право війни і миру», написаний під безпосереднім впливом Нідерландської революції, 1710 р. було перекладено в Києво-Могилянській академії. Те саме можна сказати про твори Самуїла Пуфендорфа «Про обов'язки людини і громадянина за законом природнім», «Вступ в історію європейську» та ін., перекладені на російську мову за наказом Петра вихованцем Київської академії Гавриїлом Бужинським. В бібліотеці Києво-Могилянської академії були також праці Кампанелли, Макіавеллі, Жана Бодена, Томмазія, Вольфа та ін., що захищали сильну централізовану владу. Була також література представників школи природного права, зокрема праці Жана Кленка «Настанови з природного та цивільного права, а також з права народів», Кароля Мондія «Дослідження Упсальської академії про основи природного та цивільного права народів». Вітчизняним мислителям були відомі твори тираноборців — Теодора Безa, Юнія Брута та ін., які виступали проти верховенства королівської влади. Література з питань держави і права англійських, французьких, німецьких, італійських, польських авторів, яка була в учених академії, свідчить про те, що, створюючи вчення про просвічений абсолютизм, вони цікавилися походженням і розвитком державних установ і правових норм багатьох народів.

Однак твори зарубіжних мислителів не були єдиними джерелами формування поглядів вітчизняних учених на державу і право. Завдання полягає у вивченні та узагальненні сучасної їм Російської державності та її історії. В її вивченні діячі академії мали багатьох попередників. Вона привертала увагу і Максима Грека, і Івана Пересвєтова, і Юрія Крижанича. Зміцнення Російської держави, вихід її на міжнародну арену сприяли ростові національної самосвідомості та пробудженню інтересу до вітчизняної історії. З'явились перші дослідження вітчизняних авторів з історії Росії, в тому числі її державності. До них належать «Хроніка» Феодосія Сафоновича, «Синопсис», пов'язаний з іменем Інокентія Гізеля, «Літописець» Данила Туптала, Никоновський звід руських літописів, «Хронограф, сиречь летописец славянского языка и русского рода» Сергія Курбасова, «Сокращения российской истории» Федора Грибоєдова, «Скифская история» Андрія Лизлова та ін. Прокопович, Бужинський, Татіщев продовжили дослідження в цій галузі і підняли їх на новий ступінь. Вони намагались ввести історію Росії в контекст світової історії як важливу складову частину, відображаючи тим самим зростаючий міжнародний престиж Російської держави, до якої входила й значна частина України. Необхідною умовою історичного дослідження, на думку мислителів, є документальне підтвердження фактів. І хоча

[140] *Берков П. Н.* Основные вопросы изучения русского Просветительства // Проблемы русского Просвещения в литературе XVIII века.— М. ; Л., 1961.— С. 11—12.

воно проводилось не завжди належним чином, але цим в історичне дослідження вже вводився один із критеріїв наукового підходу. Прокопович, Бужинський, Татіщев піднялися до постановки проблеми сутності історії, її окремих розділів та інших питань, які пов'язані з теорією і методом історичного дослідження.

Прокопович увів до свого лекційного курсу, прочитаного у Києво-Могилянській академії, розділ «Про метод написання історії». Ці питання ставились в «Історії Російській» Татіщева і в творах Г. Бужинського. Однак історію вони розуміли не як природничо-історичний процес розвитку, зумовлений матеріальними причинами, а як послідовну зміну монархій, держав, подій. Не була їм чужою і теорія циклічності та круговороту в історії. Тогочасний період історії характеризувався, на їхню думку, піднесенням розвитку науки і культури у східних слов'ян. Мислителі визнавали історію основою всіх інших наук — філософії, природознавства, медицини, юриспруденції, етики тощо. Однак ця думка, за якою основу наук становили не Біблія та релігійні перекази, а дійсне життя різних народів, виражала, по суті, антисхоластичну спрямованість згаданих учених.

Апологетичне висвітлення ідей просвіченого абсолютизму, їх захист міститься і у творах діячів Києво-Могилянської академії, зокрема в книгах Ф. Прокоповича «Історія імператора Петра Великого», «Історія про обрання і зійдення на трон... імператриці Анни Іоанівни». Немало викладачів Києво-Могилянської академії звертались до вітчизняної історії для обґрунтування реформи в галузі освіти і культури не тільки в політичних, філософських, богословських трактатах, а й у художніх творах. Так, Стефан Яворський, будучи протектором Московської слов'яно-греко-латинської академії, писав п'єси для театральних постанов у цьому навчальному закладі. Такі художні твори пропагували петровські перетворення. Все це свідчить про те, що вітчизняні мислителі добре розуміли значення історичної науки як могутньої ідеологічної зброї.

Учення про просвічений абсолютизм, що розвивалось діячами Києво-Могилянської академії,— результат застосування теорії природного права і суспільного договору до осмислення історії східних слов'ян, Російської держави періоду формування в ній абсолютизму. Вчення вітчизняних мислителів про просвічений абсолютизм, так само як і ранньобуржуазні природничо-правові теорії Ліпсія, Гоббса, Гроція, Пуфендорфа, Буддея, було історично обмеженим. Вони не тільки виводили державу і право з незмінної природи людини, але і вважали, що її сутність залишається постійною та незмінною протягом усього розвитку держави і права. Обґрунтовуючи нові суспільні і політичні порядки, в яких була зацікавлена буржуазія, що породжувалася, вони розглядали їх як такі, що відповідають розумові та природі людини. Зображуючи державу механічним об'єднанням індивідів на основі суспільного договору, ці теорії відображали початковий буржуазний індивідуалізм.

Однак попри всю їхню історичну обмеженість, природничо-правові теорії XVI—XVII ст. були ідеологічною зброєю у боротьбі проти середньовічного церковно-релігійного світогляду, проти феодальних порядків, які зображались ними як нерозумні і невідповідні природі людини. У вказаних теоріях розкривалось людське походження держави та інших суспільних інституцій. «Уже Макіавеллі, Кампанелла, а згодом Гоббс, Спіноза, Гуго Гроцій, аж до Руссо, Фіхте, Гегеля,— писав К. Маркс,— стали розглядати державу людськими очима і виводити її природні закони з розуму та досвіду, а не з теології» [141].

Звичайно, ранні буржуазні теоретики держави і права поряд з природним визнавали і божественне право, вони не заперечували, а лише обмежували сферу теології. Західноєвропейські мислителі в питаннях держави і права також посилались на одкровення, але вже не звертались до нього як до самостійного джерела доказу, такими у них були лише природний закон і природне право. Вітчизняні мислителі виходили із цих самих доказів,

[141] *Маркс К., Енгельс Ф.* Твори.— 2-е вид.— Т. 1.— С. 105.

але вони користувались одкровенням і як самостійним джерелом доказу. Весь хід аргументації вівся ними паралельно, кожне твердження виводилось і з Біблії, і з природного розуму. Це пояснюється не тільки суспільно-економічною відсталістю країни, а й тим, що твори писались для широкого кола читачів, свідомість яких була релігійною. Крім того, теорія просвіченого абсолютизму була спрямована передусім проти обмеження царської влади боярами та церквою, які застосовували у своїй боротьбі теологічні аргументи, відкидати їх можна було цією ж зброєю.

Відповідно до теорії природного права вітчизняні вчені вважали, що держава існувала не завжди, вона виникла в часі, а до цього люди жили у вільному стані, не знаючи державної влади. Але якщо Гоббс стверджує, що для цього стану була характерна війна всіх проти всіх, а з учення Пуфендорфа виходить, що для нього властивий мир, то Прокопович визнавав, що природному, тобто переддержавному життю людей, були властиві і мир, і війна, і любов, і ненависть, і добро, і зло. Людина, що володіє свободою волі, може творити і добро і зло, хоча за своєю природою вона більш схильна до добра.

Мануйло Козачинський, як і Бенедикт Спіноза, не проводив різкої межі між доспільним і суспільним станом людини. Він, на відміну від прихильників просвіченого абсолютизму, твердив, що не доспільний, а саме суспільний, ототожнений ним з цивільним, стан є природним для людини, бо тільки в ньому «природа людини», тобто його розум, а відповідно і природні права, можуть розвинутися найбільш повно. Цей, по суті, демократичний погляд, за яким у цивільному стані дія природного закону не припиняється, а навпаки, посилюється, вимагав від М. Козачинського заперечення самої можливості повного відокремлення «природних прав» громадян на користь державної влади при складенні суспільного договору між підлеглими і правителями, що різко суперечило «теоріям» апологетів абсолютизму і становило один із вагомих аргументів при обґрунтуванні прогресивними вітчизняними мислителями другої половини XVIII ст. вимог «цивільних», а, по суті, буржуазних прав і свобод.

Найбільш важливим природним правом людини М. Козачинський визнавав право на життя, свободу совісті (право керуватися вказівками власного розуму), право приватної власності і право вибору (де немає вибору, там, за словами мислителя, немає і свободи), оскільки на цих основах тримається будь-яка форма правління. Дію «природного закону» він вважав настільки обов'язковою і необхідною, що порушити її не міг навіть бог, інакше він суперечив би сам собі.

На думку вітчизняних мислителів, державна влада необхідна для того, щоб не порушувався природний закон, щоб стримувати злі пристрасті людей, охороняти людське співжиття. Ф. Прокопович твердить, що, передавши волю володареві, народ більше не може забрати у нього влади, навіть коли монарх порушує договір і не турбується про загальну користь. Цей договір, за Ф. Прокоповичем, обов'язковий тільки для народу. Саме цим його вчення різко відрізняється від тих ідей, які проводяться в «Апокрисисі», в лекційних курсах Кононовича-Горбацького та Гізеля, оскільки, на думку останніх, при порушенні договору з боку володаря народ має право не тільки повстати проти нього, а й відібрати владу. Захист свободи, протидію правителям вони вважають природними для всього живого, а тим більше для людини. Народ не може наказувати своєму повелителеві, ні повстати проти нього, ні осуджувати його дій. Турбота володаря про благо народу повинна полягати, на думку Ф. Прокоповича, в забезпеченні державної безпеки, внутрішнього порядку, правосуддя, добробуту й освіти громадян. Звичайно, держава, яку захищали Прокопович та його однодумці, була державою експлуататорів, антинародною за своєю сутністю, хоча і зображалась як виразник інтересів народу, захисник його блага і користі.

Таким чином, у вітчизняній суспільно-політичній думці доби феодалізму постійно велась боротьба між прихильниками верховенства «царства» та «священства». Власне у цій боротьбі виражались інтереси протилежних класів, соціальних

угруповань, відбилася криза феодально-церковного світогляду, формувалось нове, буржуазне вчення про державу і право.

5. Перегляд властивих феодалізму уявлень про людину та її моральний світ

У науці про людину, принципи її поведінки — етичних вченнях XVII — першої половини XVIII ст., які характеризуються особливим інтересом до людської особистості, відбилися криза феодально-кріпосницького устрою і становлення капіталістичних відносин. Суспільство висунуло потребу такої етичної науки, яка б мала земну спрямованість, вчила суспільних політичних чеснот, не принижувала розум людини, не заперечувала радощів життя.

Моральні норми, що визначають поведінку людей, а також етичні вчення, які їх відображають, піддаються в даний період істотному перегляду. Якщо християнська етика вважала, що такі норми виводяться з велінь бога, то в етичних теоріях згаданого періоду трапляються думки про залежність поведінки людини від виховання, розуму, волі. Слід зазначити, що моральні норми виробляються протягом віків і на їх становлення й утвердження в певний конкретний період значною мірою впливають суспільно-політичні умови. «Люди,— зауважував Ф. Енгельс,— свідомо чи несвідомо, черпають свої моральні погляди кінець кінцем з практичних відносин, на яких грунтується їх класове становище, тобто з економічних відносин, в яких відбувається виробництво і обмін» [142].

Інтерес до земних цінностей, до практичного життя, характерний для вітчизняної суспільно-політичної думки XVII—XVIII ст., викликаний умовами народно-визвольної боротьби. Католицька експансія, унія, загарбницькі плани Ватікану щодо східнослов'янських земель, які втілювалися в життя жорстокими методами й супроводжувалися диким свавіллям, не могли в кінцевому підсумку не посіяти сумніву у цінності релігійних істин. Цей сумнів посилювався розколом православної церкви в Росії. Значно захиталися підвалини віри, знецінювалися у цих суворих умовах усі віками шановані феодальні та релігійні цінності, які нещодавно здавалися абсолютними й непорушними. Людина, яка вірила в бога як джерело всього доброго, розгубилася у світі зла, несправедливості, насильства, війн, освячуваної релігією жорстокості щодо іновірних. Етика Євангелія, настанови св. письма, позбавлені раціональних доведень, втрачають у цих умовах свій зміст. Водночас формулюється нове уявлення про мораль.

Нове уявлення про мораль грунтується насамперед на новій оцінці людини, на новому ставленні до людських дій і почуттів. Паростки таких уявлень знаходимо у вітчизняній філософії наприкінці XVI — на початку XVII ст., зокрема у К.-Транквіліона Ставровецького. У курсах етики Києво-Могилянської академії, у моральних настановах її випускників і професорів переконливо підкреслюються самостійність, сила, активність людини. Хоч ніхто з професорів ще не наважується заперечувати божественне творення людини, однак деякі з них, наприклад Ф. Прокопович, відверто висміюють схоластичні спроби пошуків у людях божественного образу. Робиться сміливий висновок про те, що людина велична і славна своїм розумом, справами, чеснотами незалежно від божества.

Людина, в уявленні київських професорів, ще абстрактна, сутність її не виводиться з суспільних відносин, а дається з природи. Однак під впливом суспільно-економічних умов епохи, визнаючи необхідність боротьби проти критеріїв моральних оцінок феодального суспільства, передові викладачі роблять перший крок від абстрактного до конкретного в розумінні суті людини.

Підкреслюючи, подібно до гуманістів, велич і гідність людини, київські професори наголошують на її безмежній досконалості. «Всі достоїнства, на частини розділені в природі, в ній одній зосередились, і вона є ніби другою, якщо не величиною, то повнотою досконалостей, рівною цілій природі»,— стверджує Ф. Прокопович [143]. Такими і подібними твердженнями людині повертаються атрибути бога, які були відчужені від неї і обожнені християнською релігією. Людина звеличується настільки, що їй приписується, зокрема І. Гізелем, здатність судити про добро і зло, тлумачити на свій розсуд і божі заповіді, і церковні настанови, і «установления человеческие».

У київських курсах етики розвиваються й поглиблюються гуманістичні ідеї, спрямовані на звеличення людини і її розуму, викладені у першому, відомому в наш час, лекційному курсі риторики, прочитаному Й. Кононовичем-Горбацьким у Києво-Могилянській колегії у 1635/36 навчальному році. «Нічого немає на землі великого, крім людини, і нічого великого в людині, крім розуму» [144].

Відступаючи від ортодоксальної християнської доктрини з її підкреслено аскетичним ігноруванням не лише плоті, а й розуму людини, етичні теорії вітчизняних авторів XVII ст. вже не наголошують на суперечності природної й божественної основи у людині. Поряд із звеличенням людського розуму — божественної основи вони надають особливого значення природному прагненню людини до добра, моральному вихованню й навчанню, вбачаючи у них шлях до природного, земного щастя, яке досягається особистими зусиллями людини. Так, у творі «Мир с богом человеку» І. Гізеля досить виразно звучить гуманістична теза: активність людини, спрямована її вільною волею,— головне призначення земного буття людини. І хоч земний світ — царство зла, активна боротьба з ним — обов'язок людини. Смисл життя — не у втечі від світу в ім'я споглядання й осягнення божественної благодаті, а в активній боротьбі з вадами й злочинами, печаллю та негодою. Зовні зберігаючи видимість вірності християнській доктрині, нове етичне вчення київських професорів грунтується на запереченні аскетизму, пасивності й рабської покори долі. У ньому чітко звучить нове розуміння свободи волі, ролі розуму й чесноти, що підкреслює активність людини, її природи, і тісно пов'язане з визнанням гармонійної єдності духовного і тілесного.

Нові етичні ідеї проростали на реальному грунті — вони відбивали зростаючу активність людей третього стану й особливо буржуазії. Саме в цьому середовищі формувався ідеал нової людини, вольової й активної, що звільняється від вузьких рамок корпоративної свідомості й відданості офіційній етико-релігійній догмі.

Діячі Києво-Могилянської академії у своїх моральних настановах активно пропагують ідею патріотизму — любові до своєї Вітчизни, гордості за свій народ. Ідея патріотизму стала особливо актуальною після Брестської унії. Батьківщина прославляється як найцінніше благо. «Чтож албовем в міре сем может вам быти милшого над отчизну? Если милое ест вам здравіє, если милые жоны, чада, братія, отчизна далеко милшою быти повинна; бо вона вас уродила, она вас вихована, она вас всеми добрами збогатила» [145],— переконує вихованець академії, київський проповідник А. Радивиловський.

Ідеї гуманізму знаходять своє втілення і в орієнтації на світську науку, історію, у пропаганді живого інтересу до світу, до природи і самої людини: «Треба читати гисторіи и кройники о размаитых панствах и сторонах, що ся в них діяло и тепер що ся дієт, треба читати в звірех, птахах, гадах, рыбах, деревах, зелах, камінях и розмаитых водах, которыи в морю, в ріках, в студнях и на інших местах знайдуться, и уважати их натуру, власности и скутки...» [146]

Для всіх морально-етичних творів, проповідей і настанов XVII — першої половини XVIII ст. характерний тісний зв'язок

---

[142] *Там же.*— Т. 20.— С. 90.

[143] *Прокопович Ф.* Слово о любви к богу // Христианское чтение.— 1838.— Ч. 23.— С. 183.

[144] *Kononowicz-Horbacki I.* Orator Mohilaeanus, 1635—1636 // Відділ рукописів ЦНБ АН УРСР : Нові надходження 1969 р.— № 80.— Арк. 22.

[145] *Радивиловский А.* Слово І, часу войны, побуждающее воинов христіанских до поткання ся з турками и татарами // Хрестоматія давньої української літератури.— Вид. 3-є, доп.— К., 1967.— С. 324.

[146] *Галятовский И.* Ключ разумения // Там же.— С. 315—316.

з потребами тогочасного суспільства, виходячи з яких їх автори — діячі та випускники Києво-Могилянської колегії — відверто ставали на шлях заперечення середньовічного аскетичного вчення, яке засуджувало насолоду життям, кликало дбати лише про душу. Керуючись ідеєю громадянського гуманізму, вони спрямовують свої настанови на те, щоб зробити людину здоровішою, кращою, добрішою, гуманнішою, вселити в неї віру в свої сили, що, на їх думку, сприятиме вдосконаленню всього суспільства.

Піднесення тілесного начала в людині до рівня духовного — важливий момент у виправданні людини, який свідчить про рішучий розрив із середньовічною традицією. Характерне для феодально-церковного світогляду розуміння людини як суперечливої душевно-тілесної єдності змінюється розумінням її як єдності гармонійної. Таке гуманістичне розуміння людини є передумовою визнання її права на найбільш повне сприйняття світу й активну, багатогранну в ньому діяльність.

У моральних настановах київських професорів все виразніше віддається пріоритет активному громадянському життю, висловлюється думка, що лише активне, діяльне життя може принести людині щастя. Водночас у вітчизняних етиках з'являється нове розуміння поняття «спільного блага», наповнене гуманістичним змістом. «Спільне благо» — одна з основних категорій громадянського гуманізму — розглядається в етичних настановах професорів Києво-Могилянської академії, зокрема в І. Гізеля, як принцип, якому повинна підпорядковуватися діяльність не лише правителів; він, на їх думку, служить критерієм оцінки дій кожної людини. Виходячи з ідеї «спільного блага», однаково виправдовуються перед богом і перед суспільством знедолені і нещасні та однаково грізно засуджуються з погляду божественної й суспільної моралі зловживання своїм становищем «сильних світу цього».

Невігластво та лінощі церковників, зловживання своїм становищем, хабарництво, нажива та розкоші державних правителів становлять причину суспільного зла, існування моральних вад. В їх руках влада над трудовим народом, від них залежить і моральний стан суспільства: «Начальники бывают виновны, кормчий виноват, егда его невежеством либо небрежением корабль не так плывет, где и о камень разбивается» [147].

Така постановка питання загострила увагу до людини як суб'єкта морального життя. Це викликало цілий потік перекладної літератури на морально-етичну тематику, особливо у другій половині XVII ст.: «Гражданство правов благих», «Об убийстве Карла I Английского», «Греко-римское право», «Зерцало живота человека христианского», «Зрелище жития человеческого», «Басни Эзопа», «О гражданском сожитии» та ін. І морально-етичні настанови вітчизняних діячів, і перекладна література на ці теми переконують, що у XVII ст. вітчизняному етичному вченню було властиве певне чітке уявлення про категорії добра і зла, про їх тісний зв'язок з людиною, з її розумом.

Це уявлення сягає своїм корінням до античної етики і має глибокий гуманістичний зміст. Як відомо, видатний білоруський гуманіст Ф. Скорина шукав джерело моральності у самій людині, її розумі, її особистому ставленні до бога. Цим він підривав етичний онтологізм Августина і Фоми Аквінського, згідно з яким добро має об'єктивну природу, існує до людини (апріорно) і людина може його пізнати лише при посередництві церкви [148].

Для багатьох курсів моральної філософії, прочитаних у Києво-Могилянській академії, притаманна загальна гуманістична спрямованість. Морально-етичні настанови, викладені в них, утверджують цінність земного буття і, в першу чергу, виявляють турботу про дійсне, земне життя. Осуд зловживань земними благами, заперечення розкоші і надмірного багатства аж ніяк не означає заперечення насолоди життям. Ці мотиви звучали ще в «Изборнике» 1076 р., куди увійшла книга Біблії «Премудрость Иисуса, сына Сирахова», в якій помітна повна відсутність віри у потойбічне життя і воскресіння

[147] *Яворский С.* Проповеди.— М., 1804.— Т. 1.— С. 208.

[148] *Подокшин С. А.* Скорина и Будный.— Минск, 1974.— С. 37.

мертвих. Вона була широко відома у Давній Русі і розглядалась як світський морально-дидактичний твір [149]. Дидактичні ідеї «Изборника» перегукуються з такими кращими зразками морально-етичної та проповідницької літератури XVII ст., як «Катехізис» Л. Зизанія, «Євангеліє учительноє» К.-Транквіліона Ставровецького, «Мир с богом человеку» І. Гізеля, «Меч духовный» Л. Барановича та ін.

Найважливішою гуманістичною ідеєю, яка проходить крізь значну частину морально-дидактичної літератури того періоду, є ідея про свободу волі, або «самовладдя» людини. Ідея про «самовладдя» споріднена з концепцією людини, висунутою італійським гуманістом Піко делла Мірандолою, і перегукується з ученням представників російських раціоналістичних єресей про «самовладдя» душі [150]. Найвиразніше ця ідея виступає в XVII ст. у творчості Л. Зизанія. «Самовластием человек обращается к добродетелям, якож и злобам»,— стверджує він у «Катехізисі» [151]. Отже, людина — сама творець своєї долі, від її волі й розуму залежить її життєвий шлях. Це твердження опосередковано вело до важливого філософського висновку про те, що люди можуть бути доброчесними самі по собі, для них не потрібні ні жертви Христа, ні церква. Завдання етичної науки діячі XVII ст. вбачали в тому, щоб відкрити людині ці незаперечні істини, навчити розуміти свою роль у житті. В окремих творах того часу звучить глибока віра в торжество гуманізму, Просвітництва, у моральне вдосконалення суспільства, що випливає з віри в людину, в силу її розуму. «Нехай собі зависники терзаються, а я бачу, що Русь просувається вперед. Думка моя про руських така, що прийде час, коли вони не будуть потребувати сторонньої допомоги і навіть будуть гребувати нею» [152],— писав 1668 р. Л. Баранович.

[149] Там же.— С. 41—42.

[150] *Клибанов А. И.* Реформационные движения в России.— М., 1960.— С. 348—349.

[151] Катехизис Великий Лаврентия Зизания. л. 3 // Из истории философской и общественно-политической мысли в Белоруссии.— Минск, 1962.— С. 141.

[152] Письма Лазаря Барановича.— Чернигов, 1865.— С. 50.

Етичне вчення XVII ст. професорів Києво-Могилянської академії, незважаючи на гуманістичну спрямованість і співвідносність з потребами практичного життя того часу, ще досить тісно пов'язане з офіційною релігією. Це виявляється насамперед у вірі в потойбічне щасливе життя, яке бог призначив людині у нагороду за страждання на цьому світі. Це було закономірне явище, адже і в етичних теоріях Нового часу емансипація з-під влади теології проходила значно повільніше і давалась важче, ніж у натурфілософії. Якщо натурфілософія виразно відмежувалася від теології у XVII ст., то етика у багатьох учених того часу ще грунтувалась на релігії.

Однак і у системі світогляду у XVII ст. відбулися суттєві зміни: «царство бога» поступалося місцем «царству людини», «знання людського» ставилося нарівні з теологією. Хоч у масштабах Всесвіту все ще діяли всемогутність і безпосереднє втручання бога у справи світу, однак людина визнавалася господарем земного царства. Провидіння боже ототожнювалося з природними законами, воля людини звільнялася від підкорення трансцендентним силам — земне життя становило поле діяльності вільної волі людини, яка керується збагаченим знаннями розумом. Знання виступало основною етичною категорією, що розкриває сенс земного призначення людини. Нове розуміння гідності людини, її шляхів досягнення щастя на землі, підкреслення величі її розуму, свободи волі й творчого начала в самій людській природі становили суть гуманістичної вітчизняної етики XVII ст. і вели до переоцінки традиційних норм моралі.

Вчення про людину у Києво-Могилянській академії XVII ст. розглядало поставлені життям етичні проблеми. Вирішення їх стимулювало активну діяльність особи і, таким чином, об'єктивно відбивало інтереси передового класу суспільства.

Тенденція розриву між мораллю та офіційною релігією значно поглиблюється в курсах етики XVIII ст.— Ф. Прокоповича (збереглася частина першої книги), С. Калиновського, С. Кулябки, М. Козачинського та Г. Конського. У цих рукописних пам'ятках знайшли свій дальший

розвиток і наукове обгрунтування ті гуманістичні тенденції, які простежуються у творах діячів Києво-Могилянської колегії XVII ст.

Для всіх згаданих професорів земне призначення людини ще невіддільне від вищої мети — небесного блаженства, для якого вона створена богом, але вже виразно висловлюється думка про те, що земне життя має самостійну цінність. Вище, небесне блаженство — справа теологів, а обов'язок етики київські вчені вбачають у тому, щоб шукати і навчати, що таке земне щастя, тобто блаженство, досяжне для людини в її земному житті. Етику вони вважають наукою, тісно пов'язаною із земним життям людини. «Етика є наукою практичною, яка стосується людських дій, скерованих до морального добра або погоджених із здоровим глуздом» [153],— міркує Г. Кониський.

Людину діячі Києво-Могилянської академії вважають за мікрокосм. Це уявлення, спільне для всієї вітчизняної філософії кінця XVII — початку XVIII ст., яскраво висловив Ф. Прокопович: «Вона (людина) — є скорочена частина того видимого й невидимого світу, бо має в собі щось і від тілесної неживої, і від живої матерії, і від чуттєвої людської субстанції, крім того, і те, що мають самі духи... Тому правильно назвали її древні філософи мікрокосмом, тобто малим або взятим у зменшеному вигляді світом» [154]. Спрямоване проти властивого феодально-теологічному світогляду розриву земного й небесного, приниження людського й піднесення божественного, таке уявлення привертало увагу до людських вчинків, відносин, почуттів, представляючи їх як світ, де людина сама собі господар. На перший погляд здається, міркують Прокопович і Кониський, що людина ображена природою, бо з'являється на світ гола й беззахисна, тим часом як інші істоти від природи одержують гострі пазурі і зуби та інші засоби захисту і боротьби за існування. Однак людина сильніша за всі інші створіння, бо їй від природи даються талант і розум, завдяки якому вона підноситься над всесвітом живим й неживим, стає володаркою світу і перетворювачем природи.

Незважаючи на те що майже всі курси етики ставлять собі за мету навчити людину добре діяти, однак мотив праці, завдяки якій людина виділяється з усієї природи і панує над нею, залишається недостатньо виразним. Останнє закономірно випливає із характеру тогочасної філософії, в якій переважало вивчення гносеологічного ставлення людини до природи, а не її практичного перетворення.

Основна відмінність людини від тварини полягає у розумі, причому якщо навіть із вчинків окремих тварин нам здається, що вони мають розум, то це, стверджував Г. Кониський, лише тінь людського розуму, інстинкт природи [155]. Висловлюючи думки про цінність людського розуму, київські професори розвивають і поглиблюють гуманістичні ідеї, спрямовані на звеличення людини. Всі вчинки, свідомі дії людини спрямовані до добра з метою досягнення найбільшого щастя, блаженства. Отже, людина, можна сказати, трудиться заради результатів праці, які задовольняють її насущні потреби. В основі праці, вважають і Прокопович і Кониський, лежать вигода, користь, добро для себе. Людина повинна виконувати ту працю, яка приносить користь їй і суспільству. У київських етиках культивується чесне, сумлінне ставлення до своїх обов'язків, зумовлених посадою, становищем у суспільстві, без огляду на те, схильна людина до даного виду обов'язків, чи ні. У першій половині XVIII ст. у курсах етики ще не вироблене поняття конкретної праці, як це має місце у Г. Сковороди.

В етиках Прокоповича, Калиновського, Кулябки, Козачинського ми бачимо людину розумну і тому обов'язково активну, діяльну, але не зв'язану ні з яким конкретним заняттям. Ця абстрактна активність, діяльність розглядається як одна із головних чеснот людини, вона є важливою умовою досягнення щастя. В етичних настановах прямо говориться, що люди будуть щасливі, коли в своїх діях наслідуватимуть ті моральні правила, які викладені в курсі етики. Вибір добра, блаженства як мети людського щастя професори віддають цілком у руки людини — вона вільна як у виборі мети, так і у виборі засобів для її здійснення.

Здатність до активної діяльності, до вільного, самостійного рішення прямо виводиться із «розумної душі», тобто із розумної природи людини: «Природний закон... не встановлений [ніким], але відомий [всім] закон, який є не що інше, як сама розумна природа, здатна визначити, що по суті добре, а що зле... [Ним] є актуальний присуд свідомості, завдяки якому пізнаємо головні етичні принципи без [яких би то не було сторонніх] настанов» [156].

Якщо виходити з того, що у теософії проблема людської свободи ставиться перш за все як тема взаємовідносин бога і людини, то у курсах київських професорів чітко виступає спроба прямого заперечення залежності свободи волі людини від волі бога. Дуже виразно це висловив Кониський: «Чи рухає бог людську волю так, що вона не може зупинитися, чи лише так, що вона могла б припинити свій рух? Якщо теологи-реформатори чи кальвіністи і в секті томістів томісти захищають першу, а всі інші — другу частину, то нам не слід опускати серп в чуже жито. Однак, між іншим, коротко скажу, що справедлива друга думка і тому її треба прийняти, а протилежну як несправедливу й єретичну слід відкинути, оскільки цьому сприяє все, що показує людину вільною в діях, а як би вона була вільною, коли рухана богом не могла б йому протистояти» [157].

Проблема свободи волі — одна з найважчих в історії філософії. Виходячи з теологічного світогляду, київські професори XVII—XVIII ст., як і їх попередники у вітчизняній філософії, робили спроби примирити суперечність вільної волі людини і божого провидіння. У процесі таких спроб свобода волі людини ставала все менше залежною від божественної благодаті. Зокрема, професори академії одностайно критикують суперечність томістської філософії, яка, проповідуючи свободу волі людини та її відповідальність за свої вчинки, стверджувала одночасно, що бог рухає не лише природні причини, але й причини доброї волі, хоча й діє в кожній речі згідно з її особливістю. Отже, свобода волі, постульована томізмом, виявляється ілюзорною, без підтримки бога вона не може існувати.

Критика київських учених була спрямована проти етичного інтелектуалізму. Вони виходять не із примату розуму над волею, а з їх тісної взаємодії. Як засвідчують курси етики, у першій половині XVIII ст. у Києво-Могилянській академії вже міцно вкоренилося уявлення про вільну, активну людину, яка завдяки розумові здатна приймати в житті самостійні рішення, вільно вибирати між добром і злом. Професори досить чітко висловили думку, що ідея «божого провидіння» виключає об'єктивну обгрунтованість поведінки людини. В їх етиках немає фаталізму, але й немає визнання абсолютної свободи волі. У них людина усвідомлює мету життя як добро для себе і для інших, здатна вибирати засоби для досягнення цієї мети і для цілеспрямованої діяльності. У свідомості людини проходить боротьба мотивів, вона вибирає кращі, завдяки розумові переборює погані схильності, зло, і в цьому виявляється її вільна воля на шляху до мети. «Свобода дій людини є не що інше, як само вільне судження волі чи можливість вибирати з того, що стосується мети» [158],— стверджує Кониський. Подібну думку знаходимо й у Козачинського, який вважав, що найважливішим із «природних прав» людини є право на життя, право свободи совісті (право наслідувати вказівки свого розуму), право приватної власності і право вибору» [159].

---

[153] *Konyski G.* Philosophia iuxta... 1749—1751 // Відділ рукописів ЦНБ АН УРСР.— Шифр ДА/п 51.— Арк. 119.

[154] *Прокопович Ф.* Філософські твори.— К., 1980.— Т. 2.— С. 309.

[155] *Konyski G.* Philosophia iuxta... // Відділ рукописів ЦНБ АН УРСР.— Шифр ДА/П 51.— Арк. 125.

[156] Цит. за: *Рогович М. Д.* Мировоззрение М. Козачинского и его место в истории отечественной философской мысли первой половины XVIII в.: Автореф. дис. канд. филос. наук.— Киев, 1978.— С. 19.

[157] *Konyski G.* Philosophia iuxta.— Арк. 133.

[158] Ibid.— P. 131.

[159] *Рогович М. Д.* Мировоззрение М. Козачинского и его место в истории отечественной философской мысли первой половины XVIII в.— С. 20.

Прокопович також дотримувався подібної думки: «Під свободою волі ми розуміємо ту властивість розумної душі, зокрема волі, яка, коли є всі умови для діяння, може діяти чи не діяти, робити те чи інше. Слово вільний означає ніби щось звільнене, нічим не зв'язане» [160].

Завдяки розумові, вважають київські професори, людина усвідомлює не лише свою свободу, а й впливи, відповідні її бажанням, і в той же час сама може активно впливати на поведінку інших людей. У таких судженнях звучить мотив соціальної детермінованості поведінки людини з яскраво вираженим утилітаризмом. Роздуми про активність, дієвість людини, про її можливості завдяки розумові й вільній волі вибирати між добром і злом переконують людину в цінності її земного життя, показують, що саме в цьому світі людина може бути щасливою і повинна шукати щастя.

У курсах етики чітко прослідковується зв'язок моральної оцінки з реальними людськими інтересами. Тут підкреслюється, що, оцінюючи ті чи інші явища, добрі чи погані, люди завжди керуються їх практичною користю. Таке утилітарне розуміння діяльності людського розуму, який обмежує свободу волі, є важливим моментом в етичному вченні київських професорів. У ньому звучить нова, прогресивна для свого часу думка про те, що моральна поведінка людини зумовлена утилітарними мотивами, ставленням цієї людини до мети своїх дій, як до добра і щастя. У центрі уваги етики того періоду — проблема свободи як панування індивіда над самим собою, як його здатності керувати своїми діями, емоціями і пристрастями. І добро, і щастя, і вища мета людського життя — блаженство — пов'язуються з мудрістю, з інтелектуальною діяльністю, свого роду духовною силою, яка визначає критерії вчинків людини. Слідом за Арістотелем київські вчені виходять з поняття моралі і щастя, що досягаються людськими зусиллями. Вони зображають людину, яка сама прагне і може творити свою долю.

У зв'язку з цим основою морального самовдосконалення особи вважається самопізнання. Як засіб, з допомогою якого можна уникнути зла і досягти щастя, самопізнання займає винятково важливе місце в етичних настановах першої половини XVIII ст. Так, на думку Конисього, люди здебільшого не досягають щастя тому, що вони, не знаючи себе, не знають і того, «що їм більш за все підходить і найбільше їх вдосконалює, і внаслідок цього неправильно й погано діють. Тому перший обов'язок етики як науки, що керує людськими діями,— це шукати і навчати, в чому полягає найбільше добро або найвище благо і щастя» [161].

У своїх міркуваннях Прокопович, Козачинський, Конисьний відходять від метафізичного розуміння добра, як такого, що вбачає джерело всякого блага в богові — абсолютному благові. Для них добром є те, що служить на благо людини, що згідне з оцінкою розуму, причому не просто розуму, а «здорового глузду» — розуму розсудливої людини. Добро, матеріальні та духовні блага, є лише ступенями до досягнення щастя, яке, на думку київських вчених, не зводиться ні до багатства, ні до інших матеріальних благ, ні до почестей, ні до слави, ні до чуттєвих насолод. Земне, досяжне для людини в цьому житті щастя вони вбачають у сумі всіх благ — у здоров'ї тіла та благополучі долі.

Виходячи з того що з розвитком капіталістичних відносин, гонитви за прибутками, матеріальними благами під загрозою опиняються духовність, внутрішній світ людини, треба віддати належне київським професорам, які, хоча й надавали великого значення тілесній, матеріальній стороні життя людини, однак не забували про внутрішній, душевний світ. С. Кулябка, наприклад, був твердо переконаний, що разом з душею тіло є співучасником блаженства і для цього необхідно лише, щоб воно слідувало милосердю, не піддавалось стражданням, було активним і веселим [162].

[160] Цит. за: *Самарин Ю. Ф.* Стефан Яворский и Феофан Прокопович // Соч.— М., 1880.— Т. 5.— С. 116.

[161] *Konyski G.* Philosophia iuxta.— Арк. 126.

[162] *Kulabka S.* Philosophia Aristotelica... anno 1738—1740 // Відділ рукописів ЦНБ АН УРСР.— Шифр ДА/п 50.— Арк. 813.

Таке розуміння блага, добра, щастя і блаженства посилювало орієнтацію етичного вчення київських професорів на земне життя людини, а не на потойбічний рай. Досягнення щастя пов'язується із задоволенням людиною як тілесних, так і духовних потреб. Категорія потреби служить наближенню щастя до сфери матеріального буття людини, бо потреби задовольняються з допомогою благ. Тому проблема щастя у Ф. Прокоповича, Г. Конисього перш за все вимагає з'ясування проблеми життєвих благ. Благо і щастя не співпадають, але наявність матеріальних благ — необхідна умова щастя. У цьому твердженні мислителів проглядається гуманістична тенденція, що вела до становлення у вітчизняній етиці матеріалістичних ідей.

Виступаючи проти критеріїв оцінки людини, прийнятих у феодальному суспільстві, Прокопович, Калиновський, Козачинський та Конисьний вважали, що честь, слава, гідність особи залежать не від походження її з знатного роду, а від її власних діянь, вчинків, чеснот. Чеснота не природжена, вона формується в процесі щоденної вправи, над її вдосконаленням треба постійно працювати. Людина приходить на світ як «чиста дошка», і вона стає доброчесною в процесі виховання та навчання. Від неї самої, від її оточення залежить, буде вона чесною чи порочною. Всі професори одностайні в тому, що чеснота людини залежить від рівня її освіти, від доброго виховання. Багато в чому вони стояли на позиціях педагогіки раннього Просвітництва і вірили, що існуюче суспільне зло можна подолати шляхом розповсюдження освіти, поглиблення знань. В цьому напрямку вони й спрямовували свою громадську діяльність: організовували школи, колегії, видавали книги, підручники, виступали з дидактичними проповідями, писали морально-етичні твори. В усіх етиках, моральних дидактичних творах та проповідях звучить напружений інтерес до внутрішнього світу людини в усій його повноті й багатогранності, співчутливе ставлення до живих людських пристрастей, оспівування сили й могутності допитливого людського духу. Все це має глибокий соціальний смисл — означає визволення особи від кайданів аскетичної церковної моралі.

У міркуваннях діячів Києво-Могилянської академії про те, що честь і гідність можуть і повинні стати здобутком кожної людини — потрібно лише прагнути до знання і піддаватись вихованню, вбачається знаменне для тих часів моральне урівнювання всіх верств суспільства. У широкій зацікавленості й повазі до знання, у тверезості й раціоналізмі практичного мислення, у новому, іноді критичному ставленні до релігії, що впадає у вічі навіть при поверховому знайомстві з курсами натурфілософії, проглядається загальна світськи-раціоналістична спрямованість умонастроїв нової суспільної верстви, яка виходила на історичну арену.

У курсах філософії київських професорів, в етичних настановах знаходиться недвозначна відповідь на питання, які хвилювали сучасників: як вести себе в нелюдському світі війн, повстань і загострення соціальних протиріч? Як знайти своє місце в умовах ломки старих і зародження нових соціальних відносин? Професори не проповідують втечу у потойбічний світ чи принаймні у монастир, де можна спокійно очікувати обіцяного блаженства. Ченці засуджуються як паразитична верства, їх життя вважається протиприродним і не гідним чесної людини. Людина повинна жити згідно своїх природних нахилів, насолоджуватись благами долі, дбати про красу й гармонію свого тіла. Все те, що відповідає природі людини, не є гріховним. Аскетизм, відмова від земних радощів в ім'я блаженства у потойбічному світі перестають бути моральним ідеалом. Хай ми народжені для вічного блаженства, однак у земному житті ми повинні шукати можливе тут щастя, переконані київські вчені. Блаженство людини, за Кониським, полягає у сукупності всіх благ, які відповідні природі людини: це і насолода живлення чи продовження роду, і чуттєві насолоди, і вправи теоретичної діяльності розуму, словом — це практична діяльність людини, її повсякденне життя. Цілком у дусі нової буржуазної моралі Г. Конисьний твердить, що «найвище людське щастя в цьому житті частково полягає в мудрості й доблесті, частково —

у здоров'ї тіла й добрій долі» [163]. Вся діяльність людини, всі її бажання й прагнення спрямовані до цієї мети — досягти щастя в цьому житті. Етичні настанови київських професорів орієнтують людину на таке досяжне земне щастя, вони виступають за людину діяльну, активну, цілеспрямовану. Оскільки бог створив природу такою, що не потребує нічийного втручання, а людина є частиною природи, то й вона полишена у своїх діях на саму себе. Людина у своїх діях вільна так само, як і бог. «Якщо деякі аргументи, здається, позбавляють людину свободи, то вони в однаковій мірі позбавляють свободи самого бога» [164],— розмірковує С. Калиновський.

Важливим пунктом етичних поглядів київських вчених є визнання ними в людині природного прагнення до добра. Навіть коли людина чинить зло, вона робить це із прагнення до власного добра. В основі всіх дій людини лежить особистий інтерес. В самій людині, в її умінні правильно усвідомити свій інтерес полягає критерій моральної оцінки.

Добро виступає в курсах етики київських професорів у двоякому аспекті — і як щось абстрактне («добром є те, чого всі бажають»), і як конкретні матеріальні блага (багатство, почесті, здоров'я тіла та взагалі всяке матеріальне благополуччя) зло ж здебільшого розуміється лише абстрактно. Майже всі автори в курсах етики уникають мови про тогочасне суспільне зло в його конкретних проявах, хоча в своїх проповідях та художніх творах різко засуджують вади сучасного їм суспільного ладу. Однак і в курсах етики знаходимо досить чіткі натяки на існуючу соціальну несправедливість: професори визнають, що далеко не все створене богом є добром, зло як таке визнається за можливе. За М. Козачинським, необхідність законів випливає з того, що щось спільне повинно бути правильно розподілене між громадянами, а це не може бути дотримане без законів, тому повинне бути щось, що керує всіма громадянами і карає нечесних [165]. Цей же автор вводить поняття «суттєвого зла»: «Бог не може вчинити, щоб суттєве зло не було злом, а те, що суперечить природному праву, є суттєве зло» [166]. Зрозуміло, що коли бог не може вчинити так, щоб не було зла, то він не в силі відмінити природне право. Злом вважається все те, що суперечить природному праву — закону найвищої справедливості, а таким злом був тогочасний суспільний лад, який прирікав абсолютну більшість людей на важку виснажливу працю, голод, безправ'я, безрадісне існування.

Завдяки розумові, збагаченому знанням, межі можливостей людини в земному житті стають на диво широкими. Знання розцінюється як джерело морального задоволення, радості, насолоди, успіху, оптимізму. Зростаюча самосвідомість особи, віра в широкі можливості розумної людської активності вносять свої корективи в релігійні уявлення про взаємовідносини людини з богом. На цій основі складаються нові принципи світосприймання з орієнтацією на світські проблеми, на усвідомлення гідності вільної людини — творця своєї долі [167].

У київських етиках першої половини XVIII ст. ще не відчувається трагізм людської свободи — це етики періоду становлення капіталістичного ладу, коли розвиток людської особистості йшов по висхідній лінії.

Теорія індивідуальної свободи відіграла прогресивну роль в умовах боротьби проти феодально-церковного гноблення. Вона служила обгрунтуванням прогресивних вимог визволення індивіда від феодально-станових пут. Індивідуалізм у період зародження капіталістичних відносин був виразом історичного пробудження особи, прагненням людини стати господарем своєї долі, будив до життя фізичну й розумову енергію людей.

---

[163] *Konyski G.* Philosophia iuxta.— Арк. 129.

[164] *Kalinowski S.* Cursus philosophicus... anno 1729 // Відділ рукописів ЦНБ АН УРСР.— Шифр 123/п 83.— Арк. 273.

[165] *Kozaczynski M.* Philosophia Aristotelica... // ЦНБ АН УРСР, рукоп.— Шифр ДС/п. 171.— Арк. 128.

[166] Ibid.— Арк. 131.

[167] *Брагина Л. М.* Итальянский гуманизм. Этические учения XV—XVI веков.— М., 1977.— С. 63.

Курси етики Києво-Могилянської академії першої половини XVIII ст.—це етики доби, що тяжіла до емпіризму й раціоналізму, доби значного розширення практичного засвоєння матеріального світу. Їх інтелектуалізм базується на повному довір'ї до людини, її розуму. Розум є основним критерієм моральної поведінки. Подібно до Декарта і Прокопович, і Козачинський, і Кониський вбачають завдання етики в тому, щоб навчити людину керувати своїми пристрастями, почуттями і вчинками. Апатія, безпристрастність стоїків, вважають вони, недостойна розумної людини, вона вбиває у людині все гуманне, її найкращі поривання: «Ця догма придушує любов батьків до дітей, відданість батьківщині й співчуття до знедолених і нещасних і під прикриттям стійкості вчить грубості й жорстокості» [168]. Розумна людина не придушує пристрастей, а керує ними і стримує їх у розумних, поміркованих рамках. Таке трактування афектів, що цілком відходить від аскетизму, продиктоване прагненням київських вчених наблизити етичну теорію до потреб повсякденної моралі, утвердити людину в її праві на задоволення всіх природних потреб.

На основі раціоналізму побудоване вчення про чесноти та моральні вади. Людина сама здатна вибрати середину між двома крайностями, і ця розумна середина є моральною чеснотою. Така постановка питання підносить роль людини, її активність, ініціативу, наголошує на цінності виховання. Адже чеснота — це добрі нахили, вдосконалені вихованням, а вади — погані навики, які можна свідомо змінити. І добрі дії, і афекти, і чесноти, і вади — все це у владі людини, вона сама керує своїм життям, своїми діями, спрямовуючи їх на добрий чи на хибний шлях. Здійснюючи дві свої найважливіші функції — пізнання і діяння, людина здатна творчо перетворювати себе саму і бути в світі господарем. Ця діяльність розуміється як обов'язок людини у світі, а його здійснення — повторення і розвиток творчого акту бога, адже всі київські професори вважали, стоячи на позиціях деїзму, що бог лише створив світ і дав йому закони розвитку. Далі світ, природа, людина, як частина природи, залишені на себе самих.

У подібних міркуваннях київські професори розвивали висловлену гуманістами ідею творчого перетворення світу, яка ввібрала в себе всі завоювання гуманізму — повну переоцінку земного життя, принцип дієвості, гармонійний розгляд людини, тезу про моральне вдосконалення людей, яка могла наштовхнути на думку про перетворення навколишнього світу [169].

У вітчизняній філософії першої половини XVIII ст. намічається тенденція подолання спрощеного погляду на етику як на чисто прикладну дисципліну, завдання якої зводилося лише до коментування моральних настанов. Етичні теорії Ф. Прокоповича, М. Козачинського, Г. Конiського та інших вітчизняних діячів того періоду не лише коментують і пропагують наявні правила і моральні норми, а вивчають моральний стан суспільства, дають практичні рекомендації щодо вдосконалення його морального врегулювання. Прогресивні ідеї вітчизняної етики розвинув мислитель Г. С. Сковорода, філософська система якого була присвячена розкриттю сенсу людського життя.

Вітчизняні етичні вчення XVII — першої половини XVIII ст. розкрили глибоку суперечність між феодально-церковним світорозумінням з його аскетичними й песимістичними поглядами на земне життя та гуманізмом з властивим йому палким прагненням допомогти людині зробити її буття осмисленим і повноцінним. Гуманістична та раціоналістична традиція вітчизняної етики вела до поборення пропагованої релігією індиферентності у питаннях суспільного життя. Елементи осуду моралі феодального суспільства виражають своєрідний протест проти цього суспільства та пануючої в ньому нерівності й визиску.

---

[168] *Konyski G.* Philosophia iuxta...— Арк. 137.

[169] *Ревякина Н. В.* Проблемы человека в итальянском гуманизме второй половины XIV — первой половины XV в.— М., 1977.— С. 148.

6. Розвиток естетичних поглядів у Києво-Могилянській академії

Роль діячів Києво-Могилянської академії у розвитку естетичної думки визначалася не стільки їх власне філософськими працями, скільки розробкою проблем, пов'язаних з естетикою, в курсах риторики, поетики, фізики та логіки. Естетичні питання розв'язувались також у художніх творах діячів академії. Оцінити їх історичне значення можна лише в контексті загальних змін, що відбувалися в художній культурі XVII—XVIII ст. на Україні. В найзагальнішому плані ці зміни можна визначити як процес секуляризації, посилення світських начал в культурі, звільнення від середньовічних уявлень. Визвольна боротьба українського народу в XVII ст., необхідність ідейного опору католицькій експансії зумовили особливу складність розвитку нових естетичних ідей. На першому етапі боротьби проти церковної унії негативне ставлення до католицизму часто переноситься на всю культуру Західної Європи, на «латинську мудрість» і світське мистецтво, що широко використовувало спадщину античного світу.

На наступних етапах боротьби проти польських феодалів, а також католицизму стає очевидною вичерпаність консервативного неприйняття нових тенденцій у культурі. З. Копистенський у «Палінодії» підкреслює, що східне слов'янство є прямим спадкоємцем мудрості Платона й Арістотеля та інших філософів грецьких, лише частково засвоєної римлянами.

На матеріалі української «шкільної» поезії XVI—XVIII ст. простежується ставлення до освіти від «традиціоналізму» І. Вишенського через позицію діячів братських шкіл, які вже усвідомлювали потребу в сучасній освіті, але ще не наважувалися відкрито відкинути застарілі догми, до нової культурної і освітньої політики 20—40-х років XVII ст.— київського кола Петра Могили. На зміну братській позиції на початку 30-х років приходить києво-могилянська, з широким використанням античної і західноєвропейської латиномовної культурної спадщини. Вона остаточно стверджує на Україні новий тип освіти, новий тип школи, а відповідно і новий тип літератури [170].

В образотворчому мистецтві 20—30-х років XVII ст. також відбуваються глибокі зміни. В релігійні сюжети все більше входять світські мотиви, зображення святих набувають все більшої подібності до звичайних людей. Переорієнтація на нові естетичні принципи в іконописанні та гравюрі відбувалася на основі стилю барокко, який на Україні включив і народні традиції середньовічної культури, й ідеї Відродження. Естетичний ідеал митців українського барокко відбивав нові погляди на становище людини в світі, сповненому дисонансів і суперечностей. Інтерес до духовного світу людини поєднується з тривожним інтересом до навколишнього середовища. Все чіткіше усвідомлюється необхідність відтворення і духовної сили людини і фізичної краси реальності.

Аналогічні процеси відбуваються також у художньому оформленні книги. Як і ранні рукописні, друковані книги цього періоду оформляються майстерно виконаними мініатюрами — заставками, кінцівками, гравюрами — ілюстраціями, в яких відбиваються риси реальної дійсності, зокрема мотиви національно-визвольної боротьби українського народу.

Про зростання питомої ваги народних елементів у художній культурі свідчать і пам'ятки музичного мистецтва. Найбільш відомим документом історії музичної естетики XVII ст. є «Граматика музикійська», складена в 60—70-і роки Миколою Дилецьким. Киянин М. Дилецький (народився близько 1630 р.— помер близько 1685 р.) був відомий на Україні, у Вільно, Смоленську, Москві як композитор і педагог, сприяв зближенню музичної культури російського, українського і білоруського народів. М. Дилецький одержав грунтовну музичну освіту, знав твори західноєвропейських і польських композиторів, музично-теоретичні трактати. Історики музичної культури визнають, що його «Граматика...» була одним із кращих тогочасних музичних посібників. В «Граматиці...» викладено

[170] *Крекотень В. И.* Тема науки в барочной украинской поэзии 30-х годов XVII века // Барокко в славянских культурах.— М., 1982.— С. 260.

нові правила нотного запису, дані про ключі, розміри, каденції, інтервали і т. д. Основне значення твору М. Дилецького полягає в обгрунтуванні нового стилю хорового церковного співу. Розроблена ним система партесного співу побудована і на традиціях церковного знаменного співу, і на народному багатоголоссі. В його системі поєднувалися давні церковні мелодії з українськими народними піснями і мелодіями інструментальної музики.

Партесний стиль хорового багатоголосся з поділом хору на групи голосів сприяв розвиткові побутових кантів, що набули великого поширення у XVIII ст. Музично-естетичні ідеї М. Дилецького справили помітний вплив на музичну творчість його доби. Музична творчість професійних композиторів українського походження у XVIII ст. розвивалася на ниві зміцнення російсько-українських музичних зв'язків. Саме на такому історичному тлі базувалася ідейно-естетична спрямованість творів М. Березовського (1745—1777), Д. Бортнянського (1751—1825), А. Веделя (1767—1808), які перебували на порозі музичної культури і естетичної думки Нового часу.

Літературне життя на Україні в XVII—XVIII ст. характеризується активною взаємодією усної поетичної творчості, книжної словесності, насамперед віршової поезії,— за умов писемності, створюваної на основі старої книжної мови, що поєднувала елементи старослов'янської, давньоруської та народної української мови. Крім того, фольклорні та книжні поетичні форми різко відрізнялися за системами версифікації. Народній пісні властиве тонічне віршування, тоді як книжна поезія в цей час була силабічною. Вміння складати вірші за всіма правилами книжної версифікації свідчило про рівень освіченості. Професори академії, які викладали курс поетики, пропонували студентам численні зразки особистих творів, теоретичні принципи складання яких вони висвітлювали. Студенти складали вірші на честь відвідин академії почесними гостями, на честь військових перемог та ін.

Курси поетики в Києво-Могилянській академії читалися з 30-х років XVII до середини XVIII ст. Найбільш ранній з рукописних курсів, що збереглися, датується 1637 р., найпізніший (Г. Конiського) — 1747 р. Збереглося близько 200 латинських рукописних конспектів поетик, які належать відомим викладачам академії — Ф. Прокоповичу, Л. Горці, М. Довгалевському, Т. Александровичу, Г. Сломінському та ін. Структура і коло питань київських поетик в основному визначилися в 30-і роки XVII ст., про що свідчить конспект курсу 1637 р., приписуваний А. Старновецькому і Н. Котозварському.

Курси поетик звичайно поділялися на загальнотеоретичну і прикладну частини. В загальній поетиці розглядалися походження поезії, її предмет, природа наслідування і вимислу, цілей і функцій поезії, тобто питання, які насамперед і роблять поетики пам'ятками історії естетики. У прикладній частині висвітлювалися особливості окремих родів і видів поезії, а також питання стилю. Тут часом також містилися загальноестетичні ідеї, головним чином пов'язані з розумінням властивостей епосу, трагедії, комедії. Звертає на себе увагу й те, що поетики складалися з двох або трьох книг, що свідчило про те, що їх автори по-різному сприймали співвідношення змісту поетики і риторики. Проблеми стилістичного оформлення мови, як правило, розроблялися в курсах риторики.

Мета поетики полягала в тому, щоб навчити студентів мистецтву віршування. На думку авторів поетик і риторик, знання правил повинно сприяти розвитку природного обдарування відповідно до слів Горація про те, що природний геній і науки повинні взаємно поєднуватися. Правда, одні автори наголошують на важливості навчання, однак більшість гадають, що знання правил без природного обдарування не створить істинної поезії. «Якщо б,— писав Кононович-Горбацький,— когось талановитого відвести до великих, дрімучих лісів, то, напевне, його природні здібності не зробили б з нього оратора». Він наводить відомі слова Арістотеля: «Мистецтво доповнює те, чого не може досягти талант» [171]. С. Яворський висловлюється

[171] *Kononowicz-Horbacki I.* Orator Mohilaeanus. Marci Tullii Ciceronis apparatissimis partitionibus excultus.— ЦНБ АН УРСР, рукоп.— Шифр — Ф. 30.— № 109.— Арк. 4—5.

з цього приводу більш категорично й відверто: причиною того, що ми досі не маємо своїх Демосфенів й Арістотелів, є недостатня увага до риторичного мистецтва — «художество бо природу доповнює» [172].

Важливе значення з погляду естетики мають висловлювання авторів поетик про предмет поезії. В пошуках істинного визначення поезії автори поетик, як правило, наводять міркування, починаючи від Арістотеля до своїх найближчих попередників. В основі цих визначень — погляд на поезію як на наслідування. Так, поетика 1685 р. визначає поезію як наслідування і зображення людських вчинків з метою навчання.

Предметом поезії, її матерією, згідно з поетиками, могло бути зображення людей, їх вчинків, а також наслідування творів майстрів поезії. Наслідування зразкам видатних поетів — одна з головних вимог майже усіх поетик. Це наслідування передбачало вироблення майстерності в створенні варіацій на певну тему, в засвоєнні стилістичних особливостей і т. п. Мета поезії — це повчання, розважання і спонукання. Про ці три мети йдеться, зокрема, в поетиці 1685 р., поетиці М. Довгалевського 1736 р. та ін. Конкретизуючи значення цих цілей, автори наголошують на навчально-виховній ролі поезії, її здатності спонукати до моральних дій і засудження зла. Менш чіткий вигляд мають уявлення про розважальну функцію. Про неї йдеться в зв'язку з розглядом окремих видів поезії, наприклад комедії, сатири, епіграмного віршування тощо.

У спеціальній частині поетик розглядалися особливості різних родів і видів поезії. Головними підставами для поділу вважалися особливості поетичної матерії і віршовий розмір. Переважає виділення чотирьох головних родів поезії. Вчення про епічну поезію зводилося до характеристики її основного виду — епопеї, що зображує вчинки видатних людей і керується високим ідеалом. В епопеї припускалося поєднання історії з правдоподібним вимислом, що визначається прагненням до чеснот, героїзму і мужності.

Особливе місце в поетиках посідала характеристика драматичної поезії. Для історії естетики ці висловлювання цікаві тим, що вони так чи інакше пов'язані з естетичними категоріями трагічного, комічного, піднесеного. З поняттям трагедії поетики пов'язуються зображення дій видатних людей, що ведуть їх до загибелі, з метою викликати співчуття до персонажів і застерегти від подібних вчинків. Так, М. Довгалевський завершенням фабули трагедії вважав катарсис, визначаючи його як «повернення до щасливого чи нещасливого кінця» [173]. Слід зауважити, що релігійне світосприймання заважало авторам поетик дати справді філософське осмислення сутності трагічної колізії і трагічного характеру.

Показово, що в багатьох поетиках висловлювалось засудження натуралістичних жорстоких сцен у виставах. Сам факт повторення цих принципів свідчить про наявність такої тенденції. Справді, шкільний театр XVII—XVIII ст. охоче звертався до зображення страшних тортур і мученицьких смертей. Це було одним з проявів натуралістичної тенденції, характерної для барокко [174].

Розглядаючи предмет комічного як основу комедії, більшість авторів поетик наголошують на тому, що об'єктом комедії є погані звички і легковажні вчинки людей, наслідки яких, проте, не є згубними для них і для їх оточення. Комедія висміює вчинки приватних осіб, прагнучи виправити вади з допомогою гумору і дотепності. В практиці шкільної драматургії комічне звичайно було пов'язане з персонажами і колізіями інтермедій, побудованих на фольклорних сюжетах або життєвих випадках.

Зосередження уваги в поетиках не стільки на освоюваній поезією дійсності, скільки на опануванні секретами форми, «інструментарієм» поетичної творчості

[172] *Яворский С.* Рука риторическая.— Спб., 1878.— С. 3—4.

[173] *Довгалевський М.* Поетика : (Сад поетичний).— К., 1973.— С. 188.

[174] Софронова Л. А. Поэтика славянского театра XVII—XVIII вв.— М., 1981.— С. 183—184.

було значною мірою закономірним явищем. Поетики відіграли важливу роль у формуванні професійної самосвідомості поетів. Вивчаючи і підкреслюючи відмінності буденної і поетичної мови, поетики розглядали віршування як певний вид праці. Підхід до поезії як до вміння висунути на перший план «технологічні» завдання необхідно пов'язати з визнанням естетичної специфіки поезії, визнанням того, що вона повинна не лише повчати, а й приносити насолоду. «Формальнотехнологічна» спрямованість риторик і поетик сприяла виробленню понятійного апарату опису і пояснення явищ літератури — поезії і прози, а отже, впливала на розвиток теоретичної думки про мистецтво в цілому.

В поетиках, як і в риториках, поняття краси пов'язується переважно з майстерністю літературної форми. Тому елементарності міркувань про красу змісту протистоїть система розвинутих уявлень про красу форми, про відмінності родів і видів поезії. Для визначення досконалості і виразності поетичної форми використовується термін «вишуканість» (elegantia). Головною умовою естетичної досконалості, краси твору вважалась єдність частин і цілого, обумовлювана певними формальними вимогами.

Поетики певним чином формували художню свідомість, розуміння завдань і мети поетичної творчості. На основі положень київських поетик складалася система естетичних поглядів поетів Києво-Могилянської школи — С. Полоцького, Д. Туптала, Ст. Яворського. Дослідники силабічної віршової поезії XVII — початку XVIII ст. російського, білоруського і українського народів О. Білецький, І. Єрьомін, А. Панченко приходять до висновку, що цій поезії притаманно багато рис, характерних для стилю барокко. С. Полоцький — типовий представник барокко. Діяльність його пов'язана з трьома культурами — білоруською, російською і українською. Зокрема, стилістична програма барокко викладена в збірнику поезій С. Полоцького «Вертоград многоцветный» («Мир есть книга», «Подобие», «Писание» та ін.). В останньому вірші дається ідеальна характеристика барочного літератора XVII ст., опис усіх «іпостасей досконалого письменницького типу» [175].

Для розвитку українського силабічного віршування, так само як і ораторської прози, істотне значення мало засвоєння досвіду новолатинських європейських літератур, насамперед польської. Посилання на польських поетів Я. Кохановського, М. Сарбєвського, С. Твардовського та інших часто трапляються у київських риториках і поетиках. Це не означає, що українська книжна словесність цього періоду була лише наслідком перенесення досвіду польської літератури на іноземний грунт. По-перше, українським авторам були чужими католицькі ідеї, властиві творчості багатьох польських поетів барокко. По-друге, критичне засвоєння стилістичних прийомів польської барочної прози і поезії іноді супроводжувалось прямою полемікою.

Приблизно з 30-х років XVII ст. на Україні помітно зростає кількість віршової продукції, особливо епіграм, «ламентів», епітафій і т. п., в яких натуралізм описів поєднується з наріканнями на суєту і марність земного буття, емоційне напруження — з естетизацією мотивів смерті, розкладу. Для цієї поезії характерні ускладнений метафоризм, широке застосування символів і алегорій з античної і християнської міфології. Ці риси властиві творам К. Саковича, А. Мишури, І. Волковича, К. Т. Ставровецького та ін.

Письменникам барокко притаманні літературна амбіція, висока авторська оцінка власних творів, прагнення осмислити творчий процес і естетичну своєрідність його наслідків. Автори поетик не були байдужими до вимог часу. В XVII ст. поетики цілком тяжіли до латинської силабіки, нехтуючи поетичним досвідом слов'янського віршування. В перші десятиліття XVIII ст. поетики проявляють інтерес до польської, а пізніше і «словеноруської» поезії. В курсах поетики М. Довгалевського (1736), Т. Александровича (1743—1744), Г. Сломінського (1744—1745) і особливо Г. Конiського (1745—1746) аналізуються зразки слов'янського

[175] *Панченко А. П.* Русская стихотворная культура.— Л., 1973.— С. 188.

силабічного віршування. Кониський відводить місце для ряду власних віршів, але в основному звертається до творів Ф. Прокоповича і М. Ломоносова. Як зразок для аналізу леонінського силабічного вірша Г. Кониський розглядає у своїй «Поетиці» оду Ломоносова, написану 1745 р., тобто в рік читання курсу. В Інструкції 1752 р., складеній Г. Конiським як ректором академії, він офіційно рекомендував викладачам і студентам читати вірші Ломоносова і Прокоповича [176].

Складне поєднання традицій книжної культури і нових ідей, нових настроїв відбилося і в драмі-мораліте Г. Конiського «Воскресіння мертвих», яку він (за звичаєм) написав для академічного свята, яким відзначалося закінчення курсу поетики. За традицією «шкільні драми», тексти яких писали викладачі, повинні були ілюструвати св. письмо. Але Г. Кониський навіть в архаїчній формі мораліте розкрив конкретні суспільні явища свого часу: свавілля магнатів, зловживання і хабарництво чиновників. Настрої, виявлені в драмі Конiського, близькі до сатир Антіоха Кантеміра.

Жодна з київських поетик не набула такої популярності, як поетика Ф. Прокоповича, що включала не тільки характеристику літературних родів і видів, аналіз версифікації, а й розгляд власне питань філософії поезії. Прокопович добре розумів зв'язок філософії і поезії і прагнув по-філософському підійти до з'ясування суті поетичного мистецтва. Поетика Прокоповича являє собою чільну систему літературно-теоретичних понять, що складалася в результаті критичного засвоєння традиційних ідей. Про це свідчить його прагнення історично підійти до визначення поезії, пояснення її походження, завдань, функцій, розкриття значення її родів і видів.

Прокопович визначає поезію як зображення людських вчинків у віршах з метою настанов у житті. Підкреслюючи значення віршованої форми, він повторює думку Арістотеля, що історичні й філософські твори Емпедокла і Геродота, викладені у віршах, не стануть поезією, оскільки поезії необхідні поетичний вимисел і наслідування.

Характеризуючи значення вимислу й наслідування в поезії, Прокопович встановлює спільні та відмінні риси поезії й історії, філософії і мистецтва. Якщо історик говорить про дійсні події, то у поета розповідь будується на вимислі й наслідуванні, які є основними засобами зображення дійсності за принципом вірогідності. Це визначає особливості сюжетної структури, композиції і стилю поезії. Прокопович ділить вимисел на вимисел події і вимисел способу здійснення події. В першому випадку зображується вигадана подія, в другому дається інтерпретація того, як відбувалася подія.

Особливу увагу Прокопович приділяє проблемі наслідування. Художній образ розглядається ним як певне узагальнене уявлення про дійсність у формі конкретного та індивідуального. На відміну від істориків поети зображають окрему людину з подробицями, які відбивають її певні природні й соціальні особливості. Але завдяки вимислу поетичний образ набуває узагальнюючого значення. Услід за Арістотелем Прокопович підкреслює близькість поезії до філософії: остання розглядає предмети узагальнено, а поезія, зображуючи вчинки і дії окремих осіб, також розкриває загальне. Поезія розповідає про славетних мужів, про таємниці природи, і тому філософія, переконаний Прокопович, породжена і вигадана поезією, яка була найдавнішим засобом пізнання людей. У поетиці Прокоповича вимисел і наслідування характеризуються як основні засоби відображення предметів і явищ відповідно до принципу необхідності чи вірогідності. Він, порівнюючи, по суті, ці поняття в головному, збагачує їх новим змістом. Його концепція поетичного вимислу була зародком, «з якого з часом виросло вчення про поезію і мистецтво взагалі як специфічну форму відображення дійсності і вчення про художній образ» [177].

[176] *Кашуба М. В.* Георгий Конисский.— М., 1979.— С. 27.

[177] Проблемы славянской филологии : Сб. статей в честь 70-летия акад. В. В. Виноградова.— М., 1964.— С. 446.

Розглядаючи мету поезії, Прокопович розрізняє предмети поезії і красномовства. Він вбачає головну мету поезії у вираженні ідеалу і моральному вихованні людини. Поети повинні вихваляти чесноту, засуджувати вади, давати моральні настанови людям, оскільки прагнення до самої лише розважальності шкідливе для поезії. Водночас Прокопович згодний з Горацієм у тому, що прагнення до моральної корисності повинно поєднуватися в поезії з її приємністю, здатністю приносити естетичну насолоду поетові в процесі творчості і читачеві в процесі сприймання. Однак у цьому його позиція значно поміркованіша, ніж позиції явних прихильників барочної концепції творчості.

В поетиці Прокоповича детально розроблені всі основні питання, пов'язані з характеристикою епосу, лірики й драми. Найголовнішими поетичними жанрами він вважав епічну поему і трагедію. На думку Прокоповича, мистецтво, що обирає широкий життєвий матеріал, потребує відповідного емоційного забарвлення й експресивної піднесеності стилю. Свої естетичні принципи Прокопович прагнув реалізувати в трагікомедії «Володимир» — першій у вітчизняній літературі п'єсі на національно-історичну тему, зверненій до сучасності.

Теоретичне осмислення літературної творчості, виражене в поетиках професорів Києво-Могилянської академії,— важливе свідчення зростання художньої самосвідомості суспільства в цілому [178]. Чимало загальних положень про художню творчість міститься також у курсах риторики. В найзагальнішому плані можна зауважити, що саме в риториках більшою мірою, ніж у поетиках, відбилися гуманістичні тенденції розвитку культури східних слов'ян. У курсах риторики Києво-Могилянської академії піддавалися аналізові найчастіше такі естетичні категорії, як вимисел, наслідування, стиль, прекрасне, іронія, міра. Передусім розроблялися такі естетичні поняття: чистота мови (latinitas), пристойність (decorum), ясність (nitor, splendor), повнота (copia), правильність (bonitas), вишуканість (elegantia), гідність (dignitas) тощо.

При розв'язанні естетичних питань у риториках гуманістичні тенденції проявилися головним чином у конкретизації думки, яка вже відображала реальний зв'язок речей, а не силогістику формальної логіки; у прагненні розвивати не лише моральні якості людини, а й почуття прекрасного; в органічному зв'язку естетики гуманістів з життям, мистецтвом, вихованням активної, діяльної людини. Для розкриття змісту промови і переконання слухачів одних логічних засобів виявилося недостатньо — зросла роль естетичної обробки теми найрізноманітнішими засобами. Велика заслуга вітчизняних риторів полягає також у постановці питання про значення вимислу — цього важливого чинника, що сприяв виявленню невичерпних можливостей людського духу в епоху гуманізму. Адже середньовічні мистецькі канони передбачали лише варіювання знайомих сюжетів і мотивів.

На думку вітчизняних риторів, як і гуманістів епохи Відродження, риторика й естетика були спорідненими, а ораторське мистецтво — однією із складових частин естетики. Головна його ознака — майстерність прикрашати промови. Простежується, наприклад, чітке розмежування двох родів промов: проста (природна) і складна (художня), специфіка якої полягала в оздобленні, проте не надмірному. Трапляється таке застереження, як: прикрашати — добра справа, але слід дбати, щоб від цього не затемнювався зміст промови. С. Яворський прямо вимагає: 1) хай виклад буде чіткий, ясний і зрозумілий; 2) хай буде відповідність як щодо речей, так і щодо місця; 3) хай промова буде красиво складена і приємно оздоблена [179].

Значна увага в риторичних курсах зосереджувалася на виробленні в оратора вміння приносити за допомогою красномовства слухачам відчуття насолоди, приємності, естетичного задоволення. «Бо що можна уявити собі принадніше, приємніше, солодкіше,— писав Прокопович,— ніж

[178] *Сивоконь Г. М.* Взаимообусловленность поступательного развития художественной литературы и читателя : Автореф. докт. дисс.: — Киев, 1983.— С. 26.

[179] *Яворский С.* Рука риторическая.— С. 29.

красномовство, яке, немов би забувши про себе, приковує і захоплює людські душі» [180]. Мета риторики та її заслуги полягають у тому, що, спираючись головним чином на розум, вона відрізняється від згадуваних видів мистецтва виробленням методики створення задоволення [181].

Наука красномовства в Києво-Могилянській академії базувалася на трьох принципах: прекрасне, корисне і необхідне. Вона розробляла способи розкриття істинності, краси, доцільності як основних елементів публічної промови. Сформульовані в риториках естетичні положення сприяли дальшому розвитку категорій і понять вітчизняної естетичної думки.

Однією з основних естетичних категорій в риторичних курсах здавна вважався «стиль». Вчення про три стилі латинської мови — високий, середній і низький—широко використовувалось в античні часи, у середні віки і в епоху Відродження. Пізніше, в процесі формування європейських національних літературних мов цей трихотомічний принцип застосовується для характеристики стилів окремих новітніх мов. Заслугу гуманістів становить відмова від незграбної латинської мови схоластів і відродження античного красномовства. Їх критика була спрямована передусім «проти формального логіцизму схоластичної мови, яка відступала від законів граматичного і риторичного мистецтва» [182], зокрема допускала змішування стилів.

Теорія трьох стилів розглядалася майже в кожному риторичному курсі вітчизняних риторів. Всі вони чітко розрізняють високий, або пишний, стиль (grave, grande, sublime); середній, або квітчастий (medium, floridum, mediocre, moderatum); і низький, або простий, чи фамільярний (infimum, tenue, familiare, attentuatum) [183]. Під терміном «стиль» розумівся стиль взагалі, не залежний від авторської індивідуальності і якого можна набути шляхом імітації. Високий стиль, на думку викладачів Києво-Могилянської академії, властивий церковним проповідям або світським промовам, якщо йдеться про поважні речі. Середній стиль притаманний історикам та панегіристам. Низький годиться для писання листів тощо. Вважалося, що всі стилі заслуговують однакової похвали, якщо вживаються доречно і відповідають предмету промови. Справжній оратор той, хто однаково добре володіє всіма трьома стилями. Про високе він говорить поважно, про середнє — помірно, а про низьке — просто. «...Високого стилю,— мовить Прокопович,— треба дотримуватися тоді, коли справи будуть високі, тобто — небесні, вічні, божественні, а також людські, але гідні подиву... Середнім стилем тлумачаться середні речі — веселі або сумні і нижчі за попередні, про які ми згадували вище, як, наприклад, привітання та вшанування гостей, поздоровлення з перемогою, а також похвала славним мужам, історичні оповідання... Стиль низький придатний для викладу малих справ,— коли йдеться про сільське господарство, сімейні справи, листування...» [184]

При складанні промови приписувалось ураховувати й інші фактори: пору року, вік та інші особливості людей, їх смаки й уподобання тощо. Категорично заперечувалося недоречне змішування стилів у промові. Це вважалося ознакою великого ораторського несмаку і неосвіченості.

Як і гуманісти епохи Відродження, більшість риторів академії відмовляються від ораторських прийомів проповідників-єзуїтів, які перевантажували свої промови хитромудрими алегоріями та порівняннями й виступали за чисту, зрозумілу й логічну мову: прагнули не здивувати, а переконати слухачів, пристосовуючи свою мову до їхнього рівня. «Говорити ясно,— писав Прокопович,— значить говорити зрозуміло... Дотримуватися цієї настанови — не велика заслуга, а порушувати — прикра вада» [185]. Говорити погано, нечітко, неясно, незрозуміло, на його думку,— все одно, що нічого не говорити.

Ознакою справжнього красномовства вважалася його здатність задовольнити водночас багатьох різних людей; учених, неосвічених городян і селян тощо. Чим більшим був вплив оратора на слухача, тим вищим вважався його талант. «...Коли під час чиєїсь промови,— писав Прокопович,— збори зберігають мовчанку, то того треба вважати великим оратором, але найбільшим же очевидно, того (коли слухачі) бояться, щоб (він) не перестав говорити» [186].

Не зважаючи на те що всі риторики, прочитані в Київській академії, написані латинською мовою і переповнені прикладами з античних авторів, що було цілком у дусі гуманізму епохи Відродження, в них містяться відверті висловлювання на захист новітніх національних мов. «Під поняттям „говорити латиною“,— писав Ф. Прокопович,— не треба розуміти, що красномовство властиве тільки латинській мові. Оратор може користуватися будь-якою мовою, але це повинна бути чиста, правильна його рідна мова» [187]. Деякі автори присвячують навіть окремі розділи розглядові «слов'янської» стилістики. В середині XVIII ст. робляться спроби складати підручники російською мовою. Якщо до цього всього додати, що практична частина більшості риторик не менш як наполовину складалася зі зразків промов, повчань, панегіриків, листів, сентенцій тощо «слов'янською» мовою, то можна з певністю говорити, що латиномовні риторики були чудовою школою стилістики і для українського та російського красномовства.

Значну увагу вітчизняні ритори приділяли такій важливій естетичній категорії, як «прекрасне» («краса»), пов'язуючи її з людиною та її оточенням. Й. Кононович-Горбацький, наприклад, говорить про красу будівель, природних і штучних споруд, а Прокопович захоплюється красивим обличчям людини, в якої вбачає розум,— незалежно від того, яким воно є насправді. На сторінках риторик знаходимо не тільки відповідь на питання, що таке краса, а й як вона створюється, зокрема коли йдеться про промову. Найважливіша ознака ораторського стилю — це прекрасна ритмічна мова, прикрашена мовними фігурами, порівняннями, символами, байками, апологіями, парадоксами, прислів'ями, сентенціями, дотепами, жартами, метафорами, алегоріями тощо. Великі збірки сентенцій з подібними фігурами (по кілька сот, а то й тисяч) містяться в додатках майже до кожного риторичного курсу.

Особлива увага приділяється естетичному оформленню промов чи листів, їх прикрашенню мистецьки побудованими періодами, з використанням силогізмів, амплі-фікацій і т. д. «Мовно-стилістичне оформлення,— пише Прокопович,— полягає в тому, щоб матеріал, який ми талановито підібрали і розважливо розташували в певному порядку, оформити найдобірнішими словами і вишуканими формами речень» [188].

Обов'язок оратора — так прикрашати промову, щоб надати їй привабливості. Адже оброблене й витончене мовно-стилістичне оформлення необхідне йому настільки, що без нього ніхто не зможе вважатися оратором. Красою ораторського слова оратор настільки перевищує інших людей, наскільки люди перевищують тварин.

Далі Прокопович говорить, що істина прекрасна сама по собі і не потребує прикрашання, але в його риторичному курсі, як і деяких інших авторів, трапляються думки про те, що істина може швидше сподобатися, якщо вона буде прикрашена вишуканими мовними фігурами, які згідно з завданням оратора часто ділили на три роди: вчити, веселити, зворушувати. Охоче користувалися викладачі академії, зокрема, барокковим стилем з його переважанням форми над змістом, з рясотою алегорій і метафор. Це виявлялось передусім у назвах риторичних курсів, де автори вимудровували, намагаючись блиснути ерудицією і знанням античної і християнської міфології. Вплив барокко на самі тексти менш значний. Водночас деякі

[180] *Прокопович Ф.* Філософські твори.— Т. 1.— С 106.
[181] *Гилберт К., Кун Г.* История эстетики.— М., 1960.— С. 26.
[182] *Лосев А. Ф.* Эстетика Возрождения.— М., 1978.— С. 357.
[183] *Стратий Я. М., Литвинов В. Д., Андрушко В. А.* Описание курсов философии и риторики профессоров Киево-Могилянской академии.— № 1, 33, 43, 49, 58, 61, 66, 77, 91, 100—102, 115, 117 тощо.
[184] *Прокопович Ф.* Філософські твори.— Т. 1.— С. 144.
[185] Там же.— С. 246.
[186] Там же.— С. 121.
[187] Там же.— С. 242.
[188] Там же.— С. 241.

автори долають традиції барокко і готують грунт для розвитку нового напряму — класицизму з його раціоналізмом. Мова авторів цих риторик зрозуміла, проста, логічна, думки чітко сформульовані, що цілком відповідало стилеві, що зароджувався. Все це свідчить про наявність синкретизму та нашарувань різних стилів у вітчизняних риториках, нерідко навіть у межах одного курсу.

Окремі автори виступають проти надмірностей бароккового стилю, за почуття міри при вживанні мовностилістичних прикрас. Особливу запальність виявив Прокопович, піддавши на сторінках свого курсу гострій критиці прихильників стилістичних надмірностей, зокрема польського проповідника Млодзяновського за його курйозний стиль та часті макаронізми у промовах. Ця критика була злободенною, бо і в Києво-Могилянській академії було тоді чимало прихильників цього «зіпсованого красномовства».

Важливим джерелом красномовства, на думку вітчизняних риторів, є також наслідування (immitatio) — метод засвоєння кращих зразків попередників з метою створити свою власну варіацію певної теми чи образу. Розробці естетичних принципів цієї важливої категорії та вказівкам, як треба (і як не треба) наслідувати, відводилися окремі розділи і параграфи в теоретичній частині риторичних курсів. Адже, писав Прокопович, «ніхто не повинен задовольнятися тільки самим засвоєнням теорії ораторського мистецтва,— багато хто вважає це вже завершенням,— але крім того, потрібне ще наполегливе, щоденне вправляння та імітація. Саме для практичного вправляння студентів в наслідуванні до риторик додавалися збірки промов найкращих ораторів минулої доби і сучасників латинською і польською мовами» [189].

Наслідування, зазначали києво-могилянці, не має нічого спільного з копіюванням, плагіатом, «дурним наслідуванням», коли хтось чуже видає за своє, тобто краде; або, занедбавши головне, наслідує якісь дрібниці автора чи, ще гірше, коли наслідує тільки його вади. З цією метою ораторові дається порада «перечитувати і істориків, і поетів; познайомитися зі вченнями філософів, перегорнути священні книги... досліджувати закони грецького та римського права» [190].

Певне місце у риториках відводилось також творчому «вимислу», який разом з «наслідуванням» свідчить про втрату богословським авторитаризмом своєї монополії на вирішення мистецьких проблем. Це мало важливе теоретичне і практичне значення.

Значну увагу ритори Києво-Могилянської академії приділяли і такій складній естетичній категорії, відомій ще за античних часів, як іронія. Скептична й антидогматична за своєю природою, вона виявилася надто руйнівною для середньовічного дидактичного способу мислення, а тому майже повністю зникає з естетичної свідомості, а якщо й згадується, то в негативному значенні. Відновився інтерес до іронії лише в епоху Відродження, хоч центральне значення іронія зайняла лише в естетиці барокко та романтизму [191].

Історія розвитку іронії як естетичної категорії у вітчизняній естетиці певною мірою специфічна. Досить сказати, що іронія посідає значне місце і в часи середньовіччя — в усякому разі у вміщеному в «Изборнику Святослава 1073 р.» трактаті Г. Хуровска «О образѣхъ». Там є окрема стаття про іронію (№ 25) та її різновиди, у якій автор цілком позитивно говорить про цю естетичну категорію [192].

У вітчизняних риторичних курсах XVII—XVIII ст. так само зустрічаємо не тільки сам термін «іронія», а й вичерпне його тлумачення. «Іронія,— на думку риторів,— це глузування або висміювання, коли в мові викладають протилежне тому, що бажають повідомити», тобто «розуміють протилежне тому, що повідомляють словами» [193].

[189] *Стратий Я. М., Литвинов В. Д., Андрушко В. А.* Описание курсов философии и риторики профессоров Киево-Могилянской академии.— № 43, 46, 56, 61, 86, 89, 90.

[190] *Прокопович Ф.* Філософські твори.— Т. 1.— С. 69, 70, 153.

[191] *Лосев А. Ф.* Эстетика Возрождения.— С. 340—341.

[192] *Хуровски Георгий.* О образѣхъ // У истоков общности философских культур русского, украинского и болгарского народов.— Киев, 1983.

[193] [Anonim]. Tractatus tres de arte rethorica... //ЦНБ АН УРСР, рукоп.— Шифр 499/п 1729.— P. 24—25 etc.

7. Феофан Прокопович

За два століття свого існування Києво-Могилянська академія підготувала велику кількість освічених людей. Чимало її вихованців стали видатними державними і церковними діячами, дипломатами, службовцями гетьманської канцелярії, перекладачами. Історики і юристи, лікарі й педагоги, композитори і художники, письменники і мислителі, які здобули в ній освіту, зробили значний внесок у розвиток вітчизняної науки, культури, мистецтва. Серед них були і такі, хто поширював, розробляв і розвивав філософські ідеї і вчення. Це передусім Йосиф Кононович-Горбацький, Лазар Баранович, Іоаникій Галятовський, Антоній Радивиловський, Інокентій Гізель, Йоасаф Кроковський, Стефан Яворський, Мануйло Козачинський, Георгій Конисський, Данило Туптало (Дмитрій Ростовський), Георгій Щербацький, Григорій Сковорода та ін. Особливо помітно серед них вирізняється постать Феофана Прокоповича, вихованця, професора і ректора Києво-Могилянської академії, глави «вченої дружини» Петра I, визначного державного і церковного діяча. Політик і історик, філософ і математик, поет і публіцист, він залишив після себе значну кількість творів, що належать до найрізноманітніших галузей знання. Писав Ф. Прокопович латинською, книжною українською, російською і польською мовами. Немало його творів було видано як у нашій країні, так і за кордоном англійською, німецькою, французькою, шведською мовами. Існує два основних варіанти біографії мислителя. Один належить академіку Санкт-Петербурзької академії наук Теофілу Зігфріду Байєру, його близькому другові, інший — Дамаскіну Руднєву. Народився майбутній мислитель у Києві, в родині небагатого купця, за даними Байєра, 17 червня 1677 р., а за Руднєвим — 9 червня 1681 р., при хрещенні був названий Єлисієм (Єлеазаром). Справжнє прізвище його, ймовірно, Церейський. Після смерті батьків його опікуном став дядько по матері — Феофан Прокопович I, професор і ректор Києво-Могилянської академії. Помітивши великі здібності хлопця, він віддав його на навчання до цього самого закладу. Не прослухавши курсу теології, юнак вирушив в освітню мандрівку за кордон, заробляючи по дорозі собі на прожиття. Щоб мати можливість навчатись у католицьких університетах і академіях, куди православних не приймали, він міняє віру, стає уніатом і отримує нове ім'я — Самійло. Спочатку юнак учився в Польщі, а потім тривалий час в Італії, в колегії св. Афанасія. Тут він вивчав твори античних авторів, зазнав впливу ідей Відродження. Його наставником був Б. Толомаї, який критично ставився до схоластики, схвалював картезіанство і був одним із кореспондентів Лейбніца. Не спокусившись пропозицією зайняти після закінчення навчання високу посаду в Ватікані, Самійло Церейський тікає з Риму, знову ухилившись від вивчення теології. Через Швейцарію і Німеччину він повертається додому, подовгу зупиняючись у деяких університетських містах, зокрема Єні, Галле, Лейпцігу, а також в Альтдорфі, біля Нюрнберга, що був передовим закладом раннього німецького Просвітництва. Тут він знаходить чимало друзів серед учених-протестантів, з якими згодом підтримує листування. На батьківщині Самійло знову міняє віру, повернувшись до православ'я, постригається Варлаамом Ясинським ученці і бере ім'я і прізвище свого дядька по матері. Так він стає Феофаном Прокоповичем II, повторюючи пройдений шлях Прокоповича I від вихованця до професора і ректора Києво-Могилянської академії.

Молодий професор більш рішуче, ніж його попередники, схиляється до гуманізму, критикує схоластику, висміює віру в чудеса і священні реліквії, а представників кліру, духівництва зображує як невігласів, поширювачів марновірств і забобонів. Носіями ідеї освіти і науки він у своєму першому значному творі, написаному на сюжет вітчизняної історії,—

драмі «Володимир» вважає просвіченого монарха, світську державну владу. Уже в цей час реакційні кола духівництва звинувачують Прокоповича в єресі, і невідомо, як би склалася його доля, коли б не підтримка Петра I, який побачив у ньому однодумця і залучив до проведення реформ у галузі освіти й церкви. 1711 р. Петро I бере його з собою в Прутський похід, а 1716 р. за його наказом Прокопович переїздить до Петербурга, де активно включається в політичне, ідейне, літературне життя, підтримуючи реформи і захищаючи нововведення від боярської і церковної опозиції з огляду людей третього стану і послужного дворянства. За вказівкою Петра I, а нерідко і в співавторстві з ним Прокопович пише твори, в яких розвиває теорію просвіченого абсолютизму. Він зближується з прогресивними діячами російської науки і культури Я. Брюсом, В. Татіщевим, А. Кантеміром, Т.-Г. Байєром та іншими академіками, засновує літературно-філософський гурток «вчена дружина», сприяє організації наукових і навчальних закладів, зокрема за дорученням Петра I створює перший проект Академії наук. Поступово Прокопович виростає у видатного державного, культурного і церковного діяча загальноросійського масштабу.

За важких умов після смерті Петра I, коли аристократична верхівка і церковники робили спроби ліквідувати проведені реформи й усунути від активної участі в суспільному житті його сподвижників, Прокопович захищав петровські перетворення. Його знову звинувачують в єретизмі. 1726 р. справа по звинуваченню Прокоповича в єретизмі слухається в таємній канцелярії. До останніх років життя він веде напружену боротьбу проти реакціонерів, які вдаються до підступів, доносів, суду. І хоча Прокопович переміг у цій боротьбі, його талант і блискучі обдарування здрібнювалися і гинули, він змушений був користуватися тими самими ганебними і жорстокими засобами, що і його противники. Помер Прокопович 8 вересня 1736 р. Похований в Новгороді, у Софійському соборі.

У своїх творах, ще значною мірою теософських, Прокопович виходить з об'єктивного ідеалізму, оскільки визнає, що бог існував перед буттям світу як найдосконаліший розум. Поряд з християнською легендою про творення світу, викладеною в Біблії, у нього можна знайти і неоплатоністську ідею про походження світу шляхом божественної емапації. Відповідно до цього бог виступає і як трансцендентний до світу, і як перебуваючий у ньому, всюдисутній у світі матеріальних речей. Ця двоїстість позначається і на розумінні самого бога. У творах мислителя трапляються визначення бога як розуму, предвічної мудрості, вічної істини, першопричини («безначальная вина») і навіть закономірності природи, що тяжіють до деїзму. Разом з тим він визнає, що «в природі існує і живе бог», «бог... є в речах». «Ціле визначення природи,— говорить Прокопович,— збігається з богом стосовно природних речей, у яких він з необхідністю існує й які він рухає. Отже, це визначення не лише природи... а узгоджується воно очевидно, з матерією та формою» [194]. Бог, природа, субстанція, матерія — в його творах нерідко одне й те саме, взяте з різних сторін, якому властива і духовність і тілесність.

Досліджуючи походження віри в бога, мислитель показує, що стародавні обожнювали сили природи, окремих людей, абстрактні моральні якості, здатності, сили. Він критикує антропоморфізм, однак не визнає, що знання про бога природно вкладено в кожного, і тому очевидне само собою. Подібно до інших мислителів XVII — початку XVIII ст. він вважає, що буття бога, знання про яке не є безпосереднім, апріорним, вимагає доведення. В процесі доведення пізнання рухається від «тварі», природи до бога. З апостеріорних доведень буття бога, які наводить Прокопович, випливають такі два головні: 1) космологічне — коли від ланцюга поєднаних між собою випадкових рухів і їх причин в природних тілах робиться висновок про першодвигун, першопричину, абсолютну необхідність. Розвиваючи цей доказ, Прокопович надто близько тяжіє до ідей лейбніцевської «Теодіцеї», «Боговиправдання» та інших творів; 2) фізико-теологічне доведення — коли від пануючих в природі доцільності, гармонії, закономірності робиться висновок про наявність розуму, що створив цей світ і його зберігає. Тут явно проступає тенденція зближення бога з закономірністю природи.

[194] *Прокопович Ф.* Філософські твори.— Т. 2.— С. 149.

Сей разум от естества имеет начало.
Древние бо еллини не суще ни мало
От бога наученыи, сие имеяху
познание. Егда бо весь мир рассуждаху,
Видяще в нем толь многу твар и толь
различно
Здание и всем вещем данное прилично
Свойство и согласие, яко и в толиком
множестве не ратуют на ся, но в великом
Мире стоят и в един конец намерают
ниже когда данный им чин свой изменяют
Свой путь имут светила, свой брег знают
воды,
своє время ведает земля, из ней плоди
Исходят, кийждо, от них во время подобно.
То зряще, философы реша: «Неудобно
Быти сим без начала и потребной власти,
Но некто созда сия и держай упасти
Не дает и премудрым смотрением строит.
Убо того и богом нарещи достоит» [195].

Крім того, подібно до Вольтера, який вважав, що «коли б бога не було, то його потрібно було б вигадати» [196], щоб уникнути соціального хаосу і тримати простолюд у покорі державній владі, Прокопович висуває і морально-політичні міркування на користь визнання існування бога. Навіть самі атеїсти, говорить Прокопович, радять проповідувати віру в бога серед простого народу, щоб він корпвся владі. Ці погляди мислителя викладені в творі «Роздуми про безбожжя», написаному ним 1730 р. з метою відвести від себе звинувачення в єретизмі і безбожжі. Висуваючи аргументи на користь ідеї бога, він разом з тим зробив у цій праці першу в нашій країні спробу класифікації різних видів атеїзму. «Атеїсти...— зазначає Прокопович,—були з людей високого розуму і вчення, звичайною любомудрості мовою названі філософами... А саме: Кратілес, Платон, академіки, Арістотель, Стратон Лампсацький, перипатетики, Теодор Киринейський, за прозвиськом атеїст, і Біон, стоїки і епікури» [197]. Прокопович налічує шість основних різновидів атеїзму, розташовуючи їх в такій історичній послідовності: 1) скептичний, 2) догматичний, 3) атеїзм Арістотеля, 4) стоїків, 5) Епікура і 6) Бенедикта Спінози. «Атеїзму основа,— зазначає автор,— є сповідання єдиної лише у всьому світі субстанції, або сутності, або натури, іншого ж всього за різні тієї натури аффектації або модифікації, тобто якості або діяння визнання» [198]. Отже, у цьому творі дається виклад і тодішнього атеїзму — пантеїстичної системи Б. Спінози, до аналізу якої він звертається чи не одним з перших у нашій країні. І хоч Прокопович її ще не приймає, однак до освіченості і філософських ідей Спінози він ставиться з глибокою повагою і прихильністю. Недарма наступні теологи визнавали, що у питанні визнання єдності бога і природи «думки Феофана і амстердамського філософа досить відчутно збігаються» [199].

Прокопович вважає, що бог наділив кожну річ власним правом або законом, який щодо всієї світобудови виступає як природний закон або чин. Він абсолютно необхідний, постійний, незмінний і обов'язковий навіть для бога, який, створюючи природу, «сам себе пов'язав законами». «Бог,— говорить він,— сам собі не суперечить і закони свої, один раз затверджені, ніяк не відміняє» [200]. Таке розуміння законів природи випливало з метафізичного методу пізнання природи. Разом з тим воно було аргументом проти теології з її постійним зверненням до надприродного і чудесного. Прокопович ще не відхиляє, але суттєво звужує сферу чудесного, оскільки незмінні закони природи роблять зайвим всяке подальше втручання бога в справи природи. А коли воно й трапляється, то і тут бог не порушує ним же

[195] *Прокопович Ф.* Сочинения.— М. ; Л., 1961.— С. 182.
[196] *Вольтер.* Боги и люди.— М., 1961.— Т. 1.— С. 27.
[197] *Прокопович Ф.* Рассуждение о безбожии.— С. 4.
[198] Там же.— С. 5.
[199] *Тихомиров Ф.* Трактаты Феофана Прокоповича о боге едином по существу и троичном в лицах.— Спб., 1884.— С. 60.
[200] *Прокопович Ф.* Рассуждение о нетлении.— М., 1786.— С. 85.

даний природі закон, а «лише своєрідно застосовує його» [201].

Деїстичні і пантеїстичні тенденції, наявні у творах Прокоповича,— це наслідок відображення у них процесу зближення філософії з природознавством, яке в той час прискорено розвивалось, і одночасно віддалення її від теології і за предметом, і за методом, і за принципами. І хоча теологія ще значною мірою пронизує філософські твори мислителя, він наполегливо прагне вивести розгляд теологічних проблем за межі філософського курсу, розмежувати філософію і теологію. Значно збільшивши за обсягом традиційний курс «Натурфілософії», Прокопович вилучає з філософського курсу «Метафізику», яка розглядає бога як сутність буття, і замість неї читає математику. В його лекціях трапляються численні посилання на досліди в галузі оптики, механіки, гідродинаміки, гірничої, артилерійської, інженерної практики, містяться поради про виготовлення барометра і найпростіших геодезичних інструментів. Навіть після переїзду до Петербурга він продовжує астрономічні спостереження, користуючись телескопом і придбавши армілярні сфери, мікроскопи та інші інструменти. Оскільки в Києво-Могилянській академії не було своїх дослідних лабораторій, Прокопович широко використовує дані, одержані іншими вченими математиками і природознавцями. Він посилається на твори Евкліда, Архімеда, Піфагора, Аполлонія, Прокла, Вітрувія, Галена, Плінія, Авіценни, Averроеса, Альфонса XIII, а також Порти, Бойля, Геріке, Бореллі, Коперника, Галілея та ін.

Поняття природного (фізичного) тіла — це основне поняття «натурфілософії» Прокоповича, що виконує одночасно функцію структурного ядра його філософського вчення. Саме його мислитель розглядає як субстанцію, яка складається з матерії і форми. Останні являють собою начала, основи або принципи субстанції і, взяті окремо, становлять лише незавершену субстанцію. Віднесення матерії до принципів давало можливість мислителю зосередити увагу не на тому, звідки береться або походить матерія, а як з матерії утворюються всі природні тіла. Разом з тим в умовах, коли вчення про саморух матерії ще не було достатньо розвинуте, розрізнення матерії і форми як самостійних принципів або начал природних тіл давало змогу пояснити їх багатоманітність без звернення до надприродних сил. Матерія при цьому розглядалась як спільний і єдиний субстрат природних тіл, що зумовлює їх кількісну визначеність, а форма — як джерело їх якісної різноманітності або основа індивідуації. Саме завдяки єдності субстрата Прокопович та інші професори Київської академії розглядали світ як матеріальне поєднання речей або тіл [202].

Незважаючи на те що згідно з середньовічною традицією Прокопович вважав матерію за пасивне начало в тому розумінні, що їй властива потенція до набуття все нових і нових форм, він не заперечував її активності як компонента субстанції. Адже субстанція — природне тіло, в сукупності — це природа, яка перебуває в неперервному русі. Своєю мінливістю, рухомістю природа, світ матеріальних речей відрізняються від незмінного, непорушного і безконечного бога.

Підкреслюючи невіддільність матерії і форми, мислитель схилявся до закріплення первинності в їх співвідношенні за матерією. В її лоні зароджуються всі форми, вона лише підстава, причина, з якої походять будь-які форми, крім розумної душі людини, створюваної богом. У цьому відбивалася тенденція до ліквідації подвійності начал або принципів природного тіла і зведення його до єдиного — матерії, яке вже чітко проголошується у творах Д. Бруно. Дотримуючись цієї тенденції, Ф. Прокопович критикував томістів, які стверджували, що матерія не має власного існування й отримує його від форми. На противагу їм він заперечував роздільність суті й існування в природних тілах і вважав, що матерії притаманне власне існування, що випливає з її природної суті.

Прогресивні сторони вчення Прокоповича про матерію були пов'язані з розвитком природознавства, що спонукало його принаймні до двох таких висновків. По-перше, мислитель наполягав на однаковості матерії в усіх природних тілах, оскільки вона становить їх спільний субстрат. «Всім речам,— говорив він,— притаманна та сама матерія» [203]. Це стосується живих і неживих тіл. «Немає необхідності,— стверджував професор,— вважати матерію лева відмінною від матерії каменю через те, що той живе, а цей ні» [204]. Не становить винятку і людина: «Хоча людина переважає і саме небо, вона складається з тієї самої матерії, що і все інше» [205]. Виходячи з цього, він заперечував абсолютизоване в середньовіччі твердження Арістотеля про відмінність матерії землі і неба. «І все ж я з усією переконливістю доводжу, що матерія небес зовсім не відрізняється від матерії підмісячних тіл. Тут ми не поділяємо вчення Арістотеля» [206]. Визначення однаковості, однорідності матерії було дуже важливим, оскільки воно відкривало шлях до розуміння єдності світу на основі його матеріальності. Крім того, спираючись на глибоку діалектичну догадку античних мислителів, Прокопович услід за своїми попередниками в Києво-Могилянській академії з тези про однаковість матерії виводив твердження про взаємний перехід підмісячних тіл, а також про кругообіг речовини в природі, яке ще висловлювалось у чуттєво-конкретній формі: те, що є в людині, може перейти в лева, а з лева — в черв'яка, з черв'яка — в землю, з землі — в дерево.

«Коли,— говорив Прокопович,— всі тіла, що існують в піднебесному світі, змінюються в інші, то в усіх них слід знайти таку частину сутності, яка була б притаманною і цій, і тій, і будь-якій іншій формі» [207]. Нею, на його погляд, є матерія. З цього Прокопович, згідно із своїми попередниками в академії, робить висновок, що матерія не народжується і не зникає, а лише переходить від одного тіла до іншого: «Чи є необхідність, щоб матерія виникала, коли вона переходить з одного тіла в інше?.. Додай, що коли б матерія гинула, то випливало б, що або в усіх випадках бог створює нову матерію, або що народження і поширення всіх речей вже досі припинилось. Але обидва ці припущення абсурдні» [208]. Виходячи з цих міркувань, учений формулює свій другий висновок — загальнофілософське положення про те, що матерія не виникає і не руйнується, а зберігається. Однак висловлює він його у внутрішньо суперечливій формі, зумовленій вихідними деїстичними позиціями. «Перша матерія,— стверджує Прокопович,— яку бог створив на початку світу, не може ніколи ні народжуватися, ні знищуватися, ані збільшуватися, ані зменшуватися, і скільки її створено, стільки залишиться завжди» [209]. Ці роздуми і висновки мислителя мали суттєвий вплив на дальший розвиток вітчизняної філософії. Вони свідчать, що закон збереження матерії і руху, зроблений М. В. Ломоносовим, опирався на тривалу традицію.

Розглядаючи вслід за Арістотелем матерію як суб'єкт усіх змін, що відбуваються в природі, Прокопович робить виклад вчення про рух основою курсу «Натурфілософії». Рух, на його погляд, є «головною ознакою природи», тому він визначає її через рух. «Без глибокого розуміння руху,— наставляє він своїх слухачів,— не можна зрозуміти всього того, що досліджує в природі фізик. Адже всі зміни, виникнення і знищення, рух небесних тіл, рухи елементів, активність і пасивність, мінливість і плинність речей та інше відбувається завдяки рухові. Рух є немов би якимось загальним життям усього світу» [210].

Але визнання універсальності руху несумісне з сповіданням непорушного бога, яке суттєво обмежує цю універсальність. Деїзм давав певні можливості для часткового долання подібної обмеженості, і Прокопович скористався з нього, звертаючись, зокрема, до проголошення відносної самостійності вторинних причин.

[201] *Прокопович Ф.* Філософські твори.— Т. 2.— С. 165.

[202] Там же.— С. 365.

[203] Там же.— С. 135.
[204] Там же.— С. 322.
[205] Там же.
[206] Там же.— С. 321.
[207] Там же.— С. 127.
[208] Там же.— С. 128.
[209] Там же.
[210] Там же.— С. 191.

Він наполегливо прагне знайти джерело руху в самих речах. «Природа,— стверджується в його курсі,— є засадою і причиною руху і спокою, тобто, коли речі рухаються, то їх рух зумовлює природа. Коли речі перебувають у стані спокою, то їх спокій також зумовлює ніщо інше, як знову-таки природа. І тому чи рухаються тіла, чи перебувають у спокої, їх рух і стан спокою зумовлює природа» [211].

Якщо фізика Арістотеля знала лише інерцію спокою, то Прокопович згідно з духом часу підходить до розуміння інерціальності руху, пріоритет стану спокою у нього в багатьох місцях курсу втрачається. Наведені ним факти про зміну русла рік, конфігурацій островів і материків, геологічні зрушення, що приводять до утворення гір і долин за допомогою дії сил природи, свідчили про кризу біблійних уявлень про незмінність створеного богом світу і формування нового розуміння природи на основі її власних закономірностей. Особливо цікавими є роздуми Прокоповича про самостійний характер руху живих тіл.

Згідно з академічною традицією мислитель наголошував на різноманітності видів руху. З них він виділяв три основні — рух щодо кількості — збільшення і зменшення, рух щодо якості і рух щодо місця або переміщення. Багато тіл, на його думку, діє без локального руху, як, наприклад, коли магніт притягує залізо.

В зв'язку з розглядом проблеми руху мислитель звертався до вивчення простору і часу, конечного і безконечного, перервного і неперервного. Не визнаючи існування пустоти, він схилявся в їх тлумаченні до Арістотеля, Декарта, Лейбніца і був противником поглядів у цьому питанні представників лінії Демокріта і Ньютона. Це означає, що Прокопович розглядав простір і час як невіддільні від рухомого тіла. Зокрема, він називає такі властивості місця (простору): 1) те, що вміщується, вміщується в собі; 2) не може бути поза вміщуваним тілом; 3) не може бути меншим або більшим за нього; 4) не може бути без жодного тіла, хоча може бути без того або іншого. Отже, мислитель підходив до розуміння місця (простору) як протяжності самого тіла. Так само і під часом він розумів міру руху щодо попереднього і наступного або «саму послідовність частин руху».

Визначаючи безконечне як те, що не має кінця, що ніяк не може вичерпатися, в чому ніколи немає крайнього, Прокопович поділяв безконечність на актуальну і потенціальну. При цьому він не міг однозначно розв'язати питання про існування актуальної безконечності в природі, проте висловлював деякі сумніви щодо божественної безконечності. Він полемізує з представниками другої схоластики, які стверджували, що безконечне створюється богом, і водночас схиляється до думки про множинність світів, висуваючи на її користь той аргумент, що заперечення цієї множинності свідчить про сумніви у всемогутності бога.

Не підтримуючи і критикуючи атомістичну гіпотезу, Прокопович вважає, що всі тіла складаються з найдрібніших корпускул, що діляться до безконечності. Він рішуче виступав проти поглядів представників другої схоластики Арріаги, Васкавеза, Овієдо, які вчили, що при цьому поділі тіло зводиться до математичних точок, тобто втрачає свою тілесність і, отже, матеріальність. Всупереч їм мислитель стверджував, що «всі згадані тіла однаково складаються з нескінченних частинок» [212].

Отже, у філософських поглядах Ф. Прокоповича за схоластичними і теїстичними нашаруваннями було чимало плідних ідей, що йшли в напрямку до деїзму і пантеїзму, до стихійно-діалектичного тлумачення традицій у вітчизняному природознавстві і філософії.

Прогрес науки, розвиток світської культури, зумовлені потребами буржуазного ладу, що зароджувався, привів до суттєвих змін у співвідношенні знання і віри. Церква поступово втрачає монополію на інтелектуальну діяльність, знання секуляризується. Твори Прокоповича свідчать, що пануючі раніше уявлення про ціннісну орієнтацію науки, її ціль і методи, критерії істинності наукових тверджень починають змінюватись. Мислитель приймає

[211] Там же.— С. 149.

[212] Там же.— С. 226.

активну участь у доланні старого стилю мислення, що грунтувався на умоглядності, догматизмі й авторитаризмі.

Твори отців церкви, Біблія як джерело знань його вже не задовольняють. Розвиток дослідного природознавства спонукає Прокоповича обгрунтувати, наскільки важливі для науки спостереження, чуттєвий досвід, експеримент. «Фізичні теорії,— писав він,— не інакше стають більш точними, як через випробування органами чуття» [213]. Високо оцінюючи розум людини, його здатність до самостійного осмислення дійсності, він значну увагу приділяє дослідженню логічних операцій, особливо детально розглядає універсалії, критикує платонівську теорію ідей і випливаючу з неї теорію пізнання як пригадування. Істина для нього перестає бути чимось статичним, заздалегідь даним у Біблії і видобутої з неї шляхом екзегези, вона все більше сприймається як процес здобуття і прирощування людством нового знання. Успішне знання Прокопович характеризує не лише як очевидне, ясне, визначене, а й як корисне і практично-значиме.

У наполегливій боротьбі проти того угруповання професорів Києво-Могилянської академії, які, визнаючи необхідність розвитку науки, знання, культури, робили спроби обмежити його церковним авторитетом, віросповідними канонами (С. Яворський, Д. Вишневський та ін.), Прокопович прагне розширити межі самостійності науки і навіть ввести розум у справи віри. Саме з цих позицій він критикує суперечності, погрішності, неточності в Біблії, про багато з описаних в ній чудес говорить, що все те могло відбуватись і внаслідок дії сил природи, закидає Біблії неясність, говорить, що її не можна вважати зразком доброго стилю, тощо. У тих випадках, коли між твердженням Біблії і даними нової науки виникає суперечність, перевагу, на погляд мислителя, слід віддавати науці. З цих міркувань він не лише більш схвально, ніж його попередники, ставиться до вчення Коперника у курсі «Натурфілософії», а й захищає ідеї Галілея як істинні у вірші «Папський вирок Галілеєві».

[213] Там же.— С. 167.

Прокопович увійшов в історію вітчизняної філософії не стільки як творець нового вчення, скільки як критик старого, віджилого, і тим самим створив підгрунтя і розчистив дорогу для сприйняття ідей філософії Нового часу. Гостро критикував він неосвіченість, марновірство, забобони і їхніх посіїв—реакційне духівництво. «Духівництво,— писав мислитель,— зображує нечувані дива, здійснені в більш пізні віки, завдяки яким воно або зміцнює віру, або прославляє чернечі ордени, або привертає на свій бік усяку нестійку чернь і тим нагромаджує собі багатство» [214]. В своїх творах Прокопович викриває лицемірство, дармоїдство, користолюбство ченців і попів. Створені ним образи Жеривола, Куроряда, Піяра відображали побут і звичаї тогочасного духівництва. Особливої гостроти і сили антиклерикальні мотиви досягають в епіграмах і сатирі на Г. Дашкова, претендента в патріархи, якого він зображує в образі Хрюкала. А в «Духовному регламенті» ідея боротьби освіти і невігластва «перетворилась у пристрасний сатиричний памфлет проти неосвіченого духівництва і в не менш пристрасний гімн Просвітництву» [215]. Свої ідеї щодо розвитку науки, освіти, мистецтва Прокопович не лише пропагував і захищав, а й втілював у життя особистою діяльністю по створенню навчальних закладів, бібліотек, друкарень, наукових установ.

Критичне ставлення до феодальної культури найбільш повно відбилося в творах мислителя, пов'язаних з його суспільною діяльністю. Значне місце в них відводиться проблемі людини і світу її моралі. Хоча курс етики, прочитаний у Києві, майже не зберігся, основні напрями вирішення цієї проблеми Прокоповичем достатньою мірою реконструюються на підставі інших праць, присвячених суспільно-філософській тематиці. Його твори, спрямовані проти середньовічних концепцій людини, підривали критерії її моральної оцінки, прийнятої в системі феодальної культури, і сприяли становленню нових моральних норм і уявлень. Засуджуючи

[214] Там же.— Т. 1.— С. 344.

[215] История русской литературы : В 3 т.— М. ; Л., 1958.— Т. 1.— С. 890.

аскетизм, неробство, дармоїдство, його вчення звеличувало людину, земне повнокровне життя, працю, особисті заслуги як критерій честі й гідності, і в цьому плані воно було теоретичним обгрунтуванням «Табелі про ранги».

Людина уявляється Прокоповичем як мікрокосм, що є не лише скороченим відтворенням макрокосму, а й його вершиною, «повнотою досконалостей», тобто він повертає людині деякі відчужені від неї і обожнені атрибути. «Всі достоїнства, по частинам розподілені в природі,— говорить Феофан Прокопович,— в ній одній поєднались, і вона є іншою, якщо не величиною, то повнотою досконалості рівною цілій природі» [216]. Оскільки зразком досконалості вважався бог, то, наділяючи нею людину, він долає відстань між божественним і людським.

Подібно до мислителів Відродження Прокопович прагне реабілітувати в людині людське, земне, тілесне, її відчуття і пристрасті. Пояснюючи життєдіяльність людини, він наближується до ідеї гармонії душі і тіла, яка існує не завдяки «якійсь допомозі, що надходить зверху, але через досконаліть і вищу гармонію самої природи, тобто розуму, волі, духа і тіла» [217]. Мислитель заперечує, що тіло є джерело гріха, за своєю природою воно добре і прекрасне. Аскетизм, умертвління тіла — протиприродне, воно шкодить не лише фізичному, а й душевному здоров'ю людини. Тому Прокопович рішуче засуджує чернецтво, пости, відмову від усіх людських радостей. Крім того, він зазначає, що чернецтво вилучає із сфери суспільно корисної праці значну кількість працездатних громадян.

Потреба в праці і схильність до того чи іншого її різновиду, на думку мислителя, випливає з природного закону. Однак не він, а суспільна потреба визначає вид праці, якою повинна займатись та чи інша людина. Суспільна і державна потреба ставиться ним вище від схильності тієї чи іншої особи, інтереси якої він підпорядковує суспільному обов'язку. Чесне, добросовісне ставлення до своїх обов'язків, зумовлених посадою, чином, є, на думку Прокоповича, вищою доброчесністю. Згідно з цими міркуваннями він засуджує неробів-аристократів, ченців, явно віддає перевагу «таланту» перед «породою».

Мета всіх людських дій і вчинків — досягнення щастя. Прокопович твердить, що воно полягає не в славі, почестях, насолоді або багатстві. Щастя досягається при задоволенні духовних і тілесних потреб людини. Категорія потреби і блага як засобу задоволення потреб має велике значення в його концепції щастя. Вона показує орієнтацію етичного вчення Прокоповича переважно на земне життя людини, а не лише на райське блаженство в потойбічному світі. Хоча благо і щастя не тотожні, наявність певної кількості життєвих благ — необхідна умова щастя. На противагу мислителям селянсько-плебейського напряму, які в своєму вченні про щастя ідеалізували бідність, Прокопович вважає бідність, нужду несумісними зі щастям. «Людина,— пише він,— має потребу в багатьох засобах для препроводження щасливого життя необхідних, тому не повинно бути їх недостачі» [218]. Більше того, він стверджує, що «блаженство людське полягає в цілковитому достатку всього того, що для життя потрібно і приємно. До цього належить особлива зручність, краса і приємність місцевості, добре повітря, здорова їжа, родючість землі та ін. Що ж до того, що дехто з смертних прагне набути прикраси, розкоші, музику, багатство та ін., то вони є або засобами для досягнення добра, або деякою допомогою проти бідності» [219].

Як видно з твору «Христові про блаженства проповіді тлумачення» та багатьох інших, багатство не дістало негативної оцінки в етичному вченні Прокоповича. Відображаючи інтереси тих, хто нагромаджував багатства, мислитель виступав лише проти поганого, нерадивого, безприбуткового їх використання аристократією на всілякі надмірності, розкоші. Виступаючи проти освяченої феодальним устроєм нерівності «неблагородних» і «благородних», нерівність багатих і бідних він вважав природною і вимагав лише гуманного ставлення до останніх.

Центральне місце у філософському вченні Прокоповича належить теорії держави і права. Створений ним перший у нашій країні варіант теорії просвіченого абсолютизму був результатом застосування теорії природного права і суспільного договору до осмислення історії російської державності і насущних потреб Російської держави петровського часу. Розроблена Ф. Прокоповичем теорія просвіченого абсолютизму служила утвердженню пріоритету світського начала, підпорядкуванню церкви державі, секуляризації церковних і монастирських маєтностей, сприяла подоланню опору боярських і церковних кіл процесам централізації державної влади. Вона не лише виправдовувала, а й теоретично обгрунтовувала ліквідацію боярської думи і влади патріарха.

Ця теорія мала чимало спільного з ученням західноєвропейських ранньобуржуазних теоретиків держави і права: Юста Ліпсія, Гуго Гроція, Томаса Гоббса, Самуїла Пуфендорфа. Серед вітчизняних попередників Прокоповича, які виступали за централізацію верховної влади, хоча і не створили цілісних теорій просвіченого абсолютизму, слід назвати Юрія Крижанича, Симеона Полоцького та ін. Теоретично осмислюючи процеси, що відбувалися в сфері російської державності, в інтересах купців, мануфактуристів, чиновників, послужного дворянства, розроблене Прокоповичем вчення було далеке від відображення інтересів трудящого народу, ніякого опору державній владі в ньому не допускалось. Верховний носій державної влади ставився над усіма громадянськими законами, будь-які його дії виправдовувалися, якщо їх метою була загальнонародна користь. «Всяка влада верховна,— пише Феофан,— єдину свого встановлення причину кінцеву має — загальнонародну користь» [220]. За допомогою поняття «загальнонародна користь» Прокопович зображав інтереси буржуазії, що зароджувалась, як інтереси всього народу.

Теорія просвіченого абсолютизму, створена Прокоповичем і викладена ним у творах «Духовний регламент», «Правда волі монаршої», «Слово про владу і честь царську», «Розшук історичний» та ін., виходила з того, що основою історичного прогресу, сили держави і добробуту її громадян є поширення освіти і розвиток наук. Верховним носієм державної влади, за цією теорією, може бути лише освічений правитель, «філософ на троні».

Ф. Прокопович жив у період, коли значна частина України і Білорусії ще перебувала під владою Польщі й проблема їх возз'єднання з Росією продовжувала бути дуже актуальною. Її висвітленню присвячено багато творів мислителя. Він звертається також до критики насильного впровадження на Україні і в Білорусії унії і католицизму, експансіоністської політики Ватікану й єзуїтів («Опис єзуїтів», «Про флорентійський собор» та ін.). Єдиний вихід із неволі мислитель бачить у возз'єднанні України і Білорусії з могутньою і централізованою Російською державою, який провіщає славне і велике майбутнє. З гордістю він говорить про поступ Росії в розвитку науки, мистецтва, ремесел, мануфактур, про зростання її міжнародного престижу: «Підняла главу Росія, світла, красна, сильна, другом любима, ворогам страшна» [221].

Цілком зрозуміло, що саме теорія просвіченого абсолютизму, яка безпосередньо торкалася тогочасної суспільно-політичної боротьби, а також питання про владу і майнові інтереси світської і церковної аристократії спричинили до переслідування Прокоповича тогочасними і наступними реакційними колами. Протягом більше як двох віків до його філософської, історичної, літературно-публіцистичної спадщини звертались представники прогресивного напрямку вітчизняної науки, філософії, культури. Наприклад, добре були відомі праці Прокоповича М. В. Ломоносову, особливо ті з них, які були присвячені давньоруській історії. З Прокоповичем він був знайомий і особисто. Саме Прокопович

[216] *Прокопович Ф.* Слово о любви к богу : Христианское чтение.— Ч. 23.— С. 183.

[217] *Прокопович Ф.* Богословское учение о состоянии неповрежденного человека или о том, каков был Адам в раю.— М., 1785.— С. 78.

[218] Там же.— С. 91.

[219] Там же.

[220] *Прокопович Ф.* Слова и речи : В 3 т.— Спб., 1760.— Ч. 1.— С. 115.

[221] Там же.

допоміг майбутньому великому вченому, коли йому загрожувало виключення із Славяно-греко-латинської академії, і саме Прокопович сприяв тому, що молодий Ломоносов був відібраний серед її кращих випускників для університету при Санкт-Петербурзькій академії наук. А по приїзді в Петербург він жив деякий час у будинку Прокоповича. А. Кантемір і В. Татіщев були однодумцями і найближчими друзями Прокоповича. До його творів звертаються В. К. Тредіаковський і О. П. Сумароков, М. І. Новиков, Д. І. Фонвізін і М. М. Карамзін. До творів і діяльності Прокоповича звертався О. С. Пушкін в «Історії Петра Великого» та художніх творах, декабристи — в «Полярной звезде», В. Бєлінський, М. Чернишевський, Г. Плеханов.

Протягом XVIII і XIX ст. було знайдено і видано чимало творів Ф. Прокоповича, в тому числі «Слова і промови» в трьох частинах та ін., вивчено багато фактів і матеріалів з його життя і діяльності, опубліковано ряд статей і монографій, присвячених вивченню різних сторін спадщини мислителя (І. А. Чистович. Феофан Прокопович та його час. Спб., 1868, П. Морозов. Феофан Прокопович як письменник. Спб., 1880, та ін.).

Філософська спадщина мислителя почала досліджуватися лише в радянський час. Протягом 1979—1981 рр. були вперше видані у перекладі з латинської мови філософські твори Прокоповича, в тому числі і прочитаний ним у Києво-Могилянській академії курс лекцій з раціональної і натуральної філософії.

Твори Прокоповича, матеріали, пов'язані з його діяльністю, вивчаються й інтерпретуються з різних ідеологічних позицій ученими багатьох країн, зокрема в ГДР — Едуардом Вінтером, у Польщі — Ришардом Лужним, в ФРН — Г.-Й. Гертелем і А. Леман, в Італії — Ф. Вентурі, в США — Д. Крейкрафтом та ін. Вони й досі виступають об'єктом ідеологічної боротьби, в якій прогресивні суспільні сили сучасності закономірно продовжують і розвивають далі все те краще і передове в духовній культурі, що створено людством в минулому і що збагатило нашу сучасну духовну скарбницю.

8. Роль Києво-Могилянської академії у розвитку філософської культури східних і південних слов'ян та у возз'єднанні України і Білорусії з Росією

З Києво-Могилянською академією, з іменем її діячів і вихованців тісно пов'язаний розвиток науки, літератури, музики, живопису, освітнього й громадського життя не тільки на Україні, а й в інших слов'янських країнах, усієї Східної Європи. Культура слов'янських народів віддавна розвивалася у тісному взаємозв'язку. Цьому сприяли спільність їх походження, мовна спорідненість, ідея єдності всіх слов'янських племен і народностей, яка набирала особливого значення в умовах, коли свободі і незалежності слов'янських народів загрожувало чуже поневолення.

Посилення і розвиток процесів економічного, політичного й духовного зближення та єднання російського, українського і білоруського народів спостерігається особливо в XVII—XVIII ст., коли ці народи вели боротьбу проти зовнішніх загарбників і намагались об'єднатись в одній державі. Прогресивні вітчизняні мислителі того часу обгрунтовували необхідність державного возз'єднання України з Росією. А після проголошення цього великого історичного акта в 1654 р. вони спрямовують теоретичну й практичну діяльність на розширення й завершення возз'єднання. Соціально-економічні процеси знаходять своє відображення у поглибленні зв'язків і взаємовпливів філософії, літератури, мистецтва братніх народів, у становленні й утвердженні загальних закономірностей розвитку їх духовного життя.

Видатна роль у цьому історичному процесі єднання духовних культур російського, українського і білоруського народів належить діячам Києво-Могилянської академії, які теоретично обгрунтували необхідність возз'єднання України й Білорусії з Росією, розповсюджували на Україні твори прогресивних російських мислителів, своєю суспільно-політичною діяльністю сприяли возз'єднанню. У філософських курсах, синтезуючи досягнення мислителів Сходу й Заходу, вони постійно спиралися на вітчизняну основу, що виникла

в результаті зв'язків і взаємодії духовних культур трьох братніх народів. Звертання до цієї основи як джерела життєвої сили дало змогу діячам Києво-Могилянської академії перетворити свій навчальний заклад в один із найважливіших центрів поширення філософської думки, Просвітництва, боротьби, яку вів український народ проти унії й католицизму, за возз'єднання з братньою Росією. Взаємовплив російської, української та білоруської духовних культур особливо яскраво простежується у розвитку писемності й книжкової справи на Україні. Виразно помітна також ідейна близькість діячів реформаційних рухів: ідеї російських раціоналістичних єресей продовжували розвивати й поглиблювати діячі братських шкіл на Україні та в Білорусії, а також письменники-полеміcти. Прогресивні діячі братніх народів проголошували національну рівність, виступали проти церковної і світської ієрархії, критикували її моральну деградацію, паразитичний спосіб життя, співчутливо ставилися до пригнобленого народу.

Уже в період виникнення Києво-Могилянської академії зв'язки й взаємовплив культур російського, українського та білоруського народів становили ту єдину основу, на якій вона могла плідно розвиватися, трансформувати й засвоювати спадщину інших епох і народів, одночасно бути ідеологічним центром у боротьбі проти унії й католицизму, за возз'єднання з братньою Росією. Засновник Києво-Могилянської академії П. Могила задумав її як перший вищий навчальний заклад на землях східнослов'янських народів. Він реорганізував усю систему освіти, відкинувши її однобоку орієнтацію на візантійське благочестя і повернув лицем до Західної Європи. П. Могила багато зробив для об'єднання всіх слов'янських сил, відвойовуючи у католиків і уніатів давньоруські святині й пам'ятки культури, прагнув, протидіючи католицькій пропаганді, підняти віру народу у власних героїв. Широке звернення П. Могили до культури Київської Русі, незалежно від його бажання і мети дії — систематизація та обгрунтування православ'я, продовжувало великі діяння його предків, зміцнювало свідомість загальноруської єдності, відроджувало традиції давньоруської літератури й мистецтва. Спадщина Київської Русі була для вітчизняної культури ніби своєю античністю, яка відроджувалася і все повніше використовувалася як для ідейної відсічі чужоземним загарбникам, так і для розвитку власних духовних цінностей.

Процес єднання духовних культур України й Росії, що передував їх возз'єднанню в єдиній державі, ще більше посилився після здійснення цього видатного історичного акту. Він відображається в ряді історичних творів, авторами яких є вихованці й професори Києво-Могилянської академії. Сюди належать передусім «Хроніка із літописців древніх» (1672) Ф. Сафоновича, «Синопсис» (1674), видання якого пов'язане з іменем І. Гізеля, «Літописець» Д. Туптала та ін. Аналіз цих праць дає змогу зробити висновок, що основна робота по ідейно-теоретичному обгрунтуванню возз'єднання була виконана саме професорами Києво-Могилянської академії.

В умовах наростання боротьби народних мас проти католицької експансії українські політичні діячі, в тому числі й ряд визначних учених Києво-Могилянської академії, прагнули до посилення політичних і культурних зв'язків з Росією, в зміцненні яких вони вбачали основу успішного завершення цієї боротьби.

Історія підтверджує, що Києво-Могилянська академія, яка виникла на основі зближення духовних культур російського, українського та білоруського народів, в період усього свого існування сприяла їх дальшому єднанню. Це підтверджується і тим, що в академії викладали й навчалися не лише українці, а й росіяни, білоруси та представники інших слов'янських народів. Закінчивши навчання у Києві, вони набуті знання і свої здібності віддавали розвиткові культури й освіти в Росії та Білорусії [222]. Білорус С. Полоцький навчався у Київській академії, а діяльність його проходила в Москві. Професори академії українці М. Смотрицький, Г. Коні-

[222] *Хижняк З. І.* Києво-Могилянська академія.— С. 162—192.

ський, М. Козачинський стали відомими діячами білоруської культури, а Є. Славинецький, Д. Туптало, С. Яворський, Г. Бужинський, Ф. Прокопович відомі головним чином як діячі російської культури. Більшу частину життя вони провели в Росії, виражали в своїх творах найщиріші до неї почуття, передусім вдячність за звільнення українського народу від загрози закабалення шляхетською Польщею і султанською Туреччиною. Діячі Київської академії вітали Росію і як країну, яка одночасно з поширенням науки й освіти втілювала їх просвітницький суспільний ідеал. Творчість і діяльність таких професорів, як С. Яворський, Ф. Лопатинський, Г. Бужинський, а особливо Ф. Прокопович, дали підставу В. Г. Бєлінському висловитись про Києво-Могилянську академію так: «Взагалі історія цього закладу... тісно пов'язана з історією... нашого російського просвітництва протягом майже півтора віку. Однією своєю стороною російське просвітництво і тепер ще пояснюється впливом Київської академії, бо всі наші великоруські духовні училища або засновані її учнями, або утверджені на дусі її вченості» [223].

Подібне можна б сказати і про діяльність випускників академії у Білорусії. Широко відома подвижницька діяльність Г. Конисського — єпископа могильовського, який зробив вагомий внесок у справу возз'єднання Білорусії з Росією. Його політичні промови, історичні праці відповідали прагненням та інтересам пригнобленого білоруського народу. Організовуючи школи й училища, видаючи книги для них, виступаючи проти невігластва й забобонів як породження духовної культури феодального суспільства, Г. Конисський утверджував у Білорусії ідеали Просвітництва. Далекоглядний політик, він відстоював возз'єднання Білорусії з Росією не так із релігійних мотивів — хоч це й намагаються підтвердити клерикальні історики, оскільки він палко боровся проти унії й католицизму,— як із прагнень суспільного прогресу, ідеал якого бачив у централізованій рукою сильного монарха Росії.

Діячі Києво-Могилянської академії не лише сприяли возз'єднанню російського, українського та білоруського народів у єдиній державі, а й ідеологічно його обгрунтовували, поширювали на Україні ідеї прогресивних російських мислителів, знайомили із багатющою скарбницею духовної культури братніх російського і білоруського народів. Їх діяльність, однак, обмежена історичними умовами й особливо релігійною формою ідеологічного життя того часу. Проте спадщина Києво-Могилянської академії, яка відбиває процес єднання духовних культур російського, українського і білоруського народів і є їх спільним доробком, не замкнута ні релігійними, ні національними рамками.

Більшість діячів академії у своїх полемічних творах виступали проти насильного запровадження уніатства й католицизму, проти гноблення й утисків українського народу польськими магнатами. Однак ніхто з цих діячів не ототожнював культуру загарбників і гнобителів з усією культурою польського народу, яка протягом багатьох століть розвивалась у тісній взаємодії з культурою українського народу. С. Оріховський, П. Русин із Кросна, Ш. Шимонович та інші вихідці з України вписали не одну яскраву сторінку в історію прогресивної польської культури. Їхні твори, як і твори польських гуманістів — поета Я. Кохановського, істориків М. Бєлінського, М. Стрийковського, численних польських представників реформаційних ідей,— були добре відомі в академії. Вже 1645 р. тут викладалася геліоцентрична система видатного польського астронома М. Коперника з великим схваленням і симпатією аж до середини XVIII ст., незважаючи на заборону синоду. Польською мовою професори не лише читали зразки поезії чи прози в класах поетики та риторики, а й писали художні, публіцистичні та історичні праці, які знайомили з історією Польщі, з її літературою, зокрема творами ідейних противників — єзуїтів. Філософські курси професорів академії свідчать про грунтовну обізнаність з філософією томізму та другої схоластики, що процвітала в єзуїтських польських університетах чи колегіях. Рамки віросповідання, релігійний догматизм не

[223] *Белинский В. Г.* Рецензии и заметки, октябрь—ноябрь 1843 г. // Полн. собр. соч. : В 13 т.— М., 1955.— Т. 8.— С. 152.

були перешкодою на шляху до знання. Відомі факти, коли випускники академії, щоб мати змогу вчитися у передовому на той час закладі, переходили в католицизм чи протестантство. Крім того, це часто робилося з метою, щоб глибше пізнати зброю своїх ідейних противників, оволодіти їх засобами й прийомами, щоб дати кваліфіковану наукову відсіч, аргументовано спростувати ворожі напади і фальсифікації. Курси поетики та риторики, філософські й богословські курси, художні, історичні твори й промови професорів і випускників Києво-Могилянської академії показують, що вона завжди стояла на боці національно-визвольної боротьби українського народу, боронила інтереси слов'янських народів перед загрозою поневолення їх Ватіканом чи султанською Туреччиною. Про цю її роль красномовно говорить широка популярність академії, зокрема її ідейного курсу, серед південнослов'янських народів.

Києво-Могилянська академія посідає чільне місце в розвитку і зміцненні культурних зв'язків українського народу із зарубіжними країнами, зокрема південнослов'янськими, а також Молдавією, Італією, Валахією, Грецією, Угорщиною та ін. Вже у XVII ст. вплив академії як значного просвітницького осередку поширюється далеко за межі України. Цьому сприяли високий рівень навчання, авторитет київських вчених та їх ідеології, розповсюдження їх наукових, публіцистичних творів та підручників у інших країнах, активна наукова й освітня діяльність вихованців академії за рубежем.

Певну роль відіграло й те, що Києво-Могилянська академія виступала як один із визначних осередків ідеологічної боротьби з католицькою реакцією, а також пропагувала ідею союзу православних народів, в першу чергу слов'янських, проти турецької агресії. Великий вплив на пригноблені Туреччиною й Австро-Угорщиною народи справили успіхи національно-визвольної боротьби українського народу проти католицької експансії.

Оцінюючи міжнародні зв'язки Києво-Могилянської академії, видатний український письменник і вчений, революціонер-демократ І. Я. Франко писав, що вона «в значній мірі була інституцією інтернаціональною, якої вплив протягся далеко за межі України» [224]. Дружні зв'язки з народами Росії та України сприяли розвиткові духовної культури південнослов'янських народів, поширенню освіти, формуванню прогресивної суспільно-політичної думки. З Києва в зарубіжні країни виїжджали викладачі для налагодження там друкарської справи, видання книг, заснування шкіл і училищ, театрів, для перекладу книг з російської й на російську мову, навчання цієї мови. Численні вихідці з Молдавії, Валахії, південнослов'янських країн, Угорщини і Греції навчалися в Києві і виходили зі стін академії палкими поборниками дружби й інтернаціональної єдності слов'янських народів. «Історія зберегла,— пише З. І. Хижняк,— численні свідчення політичних і культурних зв'язків Росії й України з південними слов'янськими країнами. У боротьбі проти свого лютого ворога — Османської імперії південнослов'янські народи зверталися до Росії, шукали у неї допомоги й захисту. Важливим фактором, який сприяв спілкуванню й зміцненню зв'язків південних слов'ян з російським і українським народами, була єдність релігій» [225].

Культурні зв'язки Києво-Могилянської академії з південнослов'янськими країнами — Сербією, Болгарією, Югославією — особливо пожвавилися в епоху Петра I. Сербські митрополити постійно просили вчителів для своїх шкіл із «славної Академії Київської», а також її молодшої послідовниці — Московської слов'яно-греко-латинської академії, щоб вони «навчали сербську молодь так, як в Академії київській» [226].

Першу групу київських просвітників у Сербії очолив талановитий вихованець Києво-Могилянської академії, згодом український філософ і письменник Мануїл Олександрович Козачинський. Він став ректором школи у м. Карловці, яку реорганізував на зразок Київської академії. М. Козачинський займався не лише педа-

[224] Цит. за: *Хижняк З. І.* Києво-Могилянська академія.— С. 192—193.
[225] Там же.— С. 197.
[226] Там же.

гогічною діяльністю. Він інспектував усі школи єпархії митрополита Вікентія, допомагав у організації та вдосконаленні навчального процесу. Прославився М. Козачинський і літературною діяльністю. Уже 1633 р. учні Карловецької школи поставили його драму під назвою «Трагедія, сиречь печальная повесть о смерти последнего царя сербского Уроша Пятого и о падении сербского царства». Це був перший сербський драматичний твір, написаний старослов'янською мовою, яка була в Сербії літературною мовою до 60-х років XIX ст. М. Козачинський відтворив у «Трагедії» героїчне минуле сербського народу, що сприяло пробудженню його національної свідомості, вихованню патріотичних почуттів. Твір широко розповсюджувався у списках і довгий час не втрачав свого виховного значення. Вперше він був надрукований учнем школи М. Козачинського у Карловцях, а 1798 р. у Києво-Могилянській академії відомим сербським ученим Іваном Раїчем. Про вагомість внеску М. Козачинського в історію сербського національно-визвольного руху, у розвиток сербської літератури яскраво свідчить постійний інтерес до спадщини вченого в Югославії [227], а також видання його праць сербською мовою у 70-х роках XX ст.

Школи, засновані вихованцями Києво-Могилянської академії в Сербії, мали велике практичне значення у розповсюдженні освіти. Високий рівень навчання у таких школах давав змогу сербській молоді продовжувати освіту в інших навчальних закладах, зокрема в Києво-Могилянській академії. Школи відігравали також значну роль у боротьбі з католицизмом і унією, в пробудженні національної свідомості народу і зміцненні українсько-сербсько-російських зв'язків.

Діяльність українських освітніх діячів за кордоном була одним із факторів, які сприяли припливові іноземної молоді до Київської академії. Впродовж усієї своєї історії вона була традиційним центром освіти для всіх східних і південних слов'ян. В часи Петра I Київська академія розцінювалась російським урядом як надійний засіб у зміцненні дружніх зв'язків з південнослов'янськими й іншими народами в умовах боротьби з Туреччиною.

Взаємозв'язки східнослов'янських народів у галузі культури й освіти, налагодженню й зміцненню яких сприяла Києво-Могилянська академія, служили політичним цілям, відповідали інтересам пригноблених султанською Туреччиною та шляхетською Польщею слов'янських країн, їх національно-визвольній боротьбі. Той факт, що молодь з різних країн їхала вчитися саме до Києва, свідчить, що Києво-Могилянська академія далеко за межами України мала добру славу як навчальний заклад з високим рівнем і гуманістичними засадами навчання, з прогресивною ідеологічною орієнтацією.

Навчання у Києво-Могилянській академії іноземної молоді, просвітницька діяльність її випускників за рубежем, розповсюдження їх наукових і публіцистичних праць, прогресивних ідей раннього Просвітництва — все це позначилося на розвиткові освіти, культури і суспільно-політичної думки сусідніх країн.

Про широку популярність гуманістичних та раціоналістичних ідей Києво-Могилянської академії свідчить, зокрема, той факт, що у бібліотеках Румунії знайдено численні списки і переклади румунською мовою творів її випускників. Я. Д. Ісаєвич та інші дослідники відшукали ряд списків і перекладів творів Дм. Туптала (Ростовського), С. Яворського, І. Гізеля, особливо приписуваного йому «Синопсиса». У Румунії виявлено також багато списків творів Г. Сковороди, серед яких є один, досі не відомий науковій громадськості [228].

Завдяки своїй ролі ідеологічного форпоста в боротьбі з католицькою експансією на східнослов'янські землі Київська академія перебувала на передньому краї європейської вченості. Вона запозичила також досвід європейських університетів

[227] *Рогович М. Д.* Мировоззрение М. Козачинского и его место в истории отечественной философской мысли первой половины XVIII в.

[228] *László M.* Citeva din scrierile lui Skovoroda at late in manuscris in bibliotecile din Romania // Romanoslavica XII.— Bucuresti, 1965.— Арк. 243—248.

в організації навчального процесу і у визначенні його змісту. Фонди академічної бібліотеки постійно поповнювалися західноєвропейською науковою літературою. Кращих із своїх вихованців академія відряджала продовжувати навчання у найбільш славних закордонних університетах, і, як правило, вони поповнювали ряди академічних професорів. Це не лише сприяло зміцненню зарубіжних зв'язків академії, а й спричиняло до розвитку в її стінах прогресивних ідей раціоналізму й гуманізму, раннього Просвітництва, які за посередництвом випускників академії ширилися в країнах східних і південних слов'ян.

Завдяки діяльності київських професорів учена громадськість України, Росії й Білорусії, а також південнослов'янських країн ознайомилася з ідеями німецьких філософів-просвітників Готфріда Лейбніца, Христіана Вольфа, Самуїла Пуфендорфа та ін. С. Тодорський — відомий український лінгвіст — переклав, зокрема, в числі інших творів просвітників «Справжнє християнство» Арндта. В цій праці були викладені основи лютеранського пієтизму, реформаційні ідеї повернення до первісного християнства й проповідувалася релігійна толерантність. Сприяннями Прокоповича книга була надрукована в Росії значним тиражем і користувалася великою популярністю серед прогресивної інтелігенції. С. Тодорський здійснив також один із кращих перекладів Біблії старослов'янською мовою, застосувавши метод критичного аналізу і очистивши її тексти від пізніших нашарувань.

Перекладами творів німецьких просвітників займався також вихованець Києво-Могилянської академії, згодом префект і професор філософії в Московській академії, Гавриїл Бужинський. Ним були перекладені праці С. Пуфендорфа «Вступ до європейської історії», «Про обов'язки людини й громадянина» й інші, що сприяли поширенню просвітницьких ідей та історичних знань у слов'янському світі.

Утвердженню просвітницьких ідеалів, розвиткові раціоналістичних та гуманістичних ідей, вкоріненню симпатій до науки і філософії Нового часу як на Україні, так і в Росії сприяла діяльність видатного вихованця Києво-Могилянської академії Феофана Прокоповича. Як у своїх творах, так і своєю діяльністю у Києві, а згодом у Петербурзі Ф. Прокопович відстоював наукове знання, право кожної людини мати свої переконання. Він відверто проповідував віротерпимість, засуджував забобони і марновірство, підтримував реформи Петра I, спрямовані на реорганізацію суспільних установ тогочасної феодальної Росії. Його діяльність на ниві Просвітництва, пов'язана з популяризацією науки Нового часу, мала широкий резонанс не лише на Україні та в Росії, а й в інших слов'янських країнах. Палким прихильником його ідей, послідовником його вчення і діяльності був у Білорусії Г. Конисський.

Особиста приязнь та контакти викладачів і студентів Києво-Могилянської академії з діячами європейського Просвітництва, їх ознайомлення з філософією і природознавчою наукою Нового часу в період навчання у зарубіжних університетах сприяли поширенню ідей Просвітництва та обміну культурними та науковими цінностями між народами. Завдяки тому що прогресивні діячі академії змогли подолати національну та релігійну замкнутість, Києво-Могилянська академія запозичувала досягнення науки, культури та передової думки народів інших країн, критично їх переробляла й засвоювала. Збагативши ці досягнення власними надбаннями й досвідом боротьби проти ворожої єзуїтської ідеології, вона щедро ділилася своїми здобутками з братніми народами. Тому Києво-Могилянська академія протягом півтораста років була загальновизнаним центром науки й освіти багатьох слов'янських народів.

Роль Києво-Могилянської академії у розвитку філософської культури південних і східних слов'ян визначається тим, що вона протягом досить тривалого часу була визначним центром раннього Просвітництва. Її прогресивні діячі піднесли значення науки в суспільному житті, своєю творчістю, видавничою діяльністю, проповідями, участю в громадському житті ширили в народі освіту та наукове знання.

РОЗДІЛ 6 Філософія Просвітництва на Україні (друга половина XVIII—початок XIX ст.)

Загальний характер розвитку філософської думки на Україні на межі XVIII і XIX ст. зумовлювався новими процесами, що становлять зміст її соціально-економічного життя у даний період. Сутність їх визначалась формуванням у надрах феодально-кріпосницького господарства капіталістичного укладу. Все більше в систему товарно-грошових відносин включається поміщицьке і селянське господарство, що проявляється у всезростаючому використанні в поміщицькому господарстві найманої праці, збільшенні поряд з відробітком долі грошової ренти, поглибленні соціальної диференціації серед селянства. Інтенсивно розвиваються ремесла, промисли, мануфактура й торгівля.

В розглядуваний період завершується покріпачення селян Лівобережжя та Слобожанщини, що знайшло своє юридичне оформлення в указі царського уряду від 3 травня 1783 р. Оцінюючи цей захід самодержавної влади, К. Маркс зазначав, що «одним розчерком пера Катерина II обернула на кріпаків чотири чи п'ять мільйонів порівняно вільних селян у новопридбаних західних і південних областях» [1].

Згодом, 21 квітня 1785 р., українська козацька старшина одержала права російського дворянства. На неї поширювалась чинність «Жалуваної грамоти дворянству». Змінюється адміністративний і військовий устрій Лівобережної, Слобідської України й визволених її південних областей.

Правобережжя (до 1793 р.) і західноукраїнські землі входили до складу іноземних держав. У своєму соціально-економічному розвитку вони помітно відставали від Лівобережної та Слобідської України. Разом з тим і тут простежується, з одного боку, дальший розвиток великого феодального землеволодіння та фільварково-панщизняної системи, а з другого — формування в надрах феодально-кріпосницької системи капіталістичного укладу. Це відбивається у поступовій втраті магнатським господарством натурального характеру, що відбувалось під впливом розвитку товарно-грошових відносин. Істотні зміни в політичному становищі цих земель сталися наприкінці XVIII ст. Правобережна Україна була визволена з-під гніту шляхетської Польщі і возз'єднана з Росією. Цей акт мав велике прогресивне значення для історичної долі українського народу. Однак західноукраїнські землі — Східна Галичина, Закарпаття і Північна Буковина — залишались під владою феодальної Австрії. Цим землям відводилася роль відсталих окраїн Габсбургської імперії, де народні маси зазнавали тяжкого соціально-економічного і національного утиску.

Зростання феодально-кріпосницького гноблення сприймається в свідомості українських трудящих мас, козацько-селянських низів як лихоліття, протест проти якого позначився в загостренні соціально-класової боротьби. Особливої сили рух селянства проти своїх гнобителів у другій половині XVIII ст. набирає на Правобережній Україні, де на загарбаних королівською Польщею землях кріпосницьке гноблення доповнювалось нестерпним національним гнітом. Тут набирає розмаху гайдамацький рух як форма збройної боротьби народних мас проти соціального і національного утиску, за возз'єднання Правобережної України з Російською державою. Найвищого рівня ця боротьба досягає у 1768 р., коли окремі збройні виступи перерастають у велике селянське повстання — Коліївщину.

Широкий відгук серед народних мас України знайшла селянська війна 1773—1775 рр. під проводом О. Пугачова. Цей рух до самих підвалин розхитав феодально-кріпосницьку систему царської Росії. Класова боротьба народних мас України розвивається як складова частина загальноросійського руху проти царизму і кріпацтва.

Загострення класової боротьби веде до різкої поляризації сил, що виступають на арені тогочасного політичного життя. Суттєві зміни відбуваються в умонастрої панівних класів, які, налякані ростом селянського руху, рішуче переходять на позиції відвертої реакції, релігійного містицизму. З іншого боку, збройні виступи селян, революційний вплив передових ідей західноєвропейських країн створюють плідний ґрунт для виникнення антикріпосницької ідеології.

Певне значення в оформленні політичних вимог різних класів і соціальних верств у цей період відіграло скликання комісії для укладення нового «Уложения». Маніфест про скликання комісії й укази про порядок її виборів були опубліковані 1767 р., робота комісії здійснювалась з 1767 р. Указом 4 грудня 1774 р. вона припинила своє існування. Головне політичне завдання, яке було поставлене урядом Катерини II перед комісією, полягало у зміцненні абсолютизму в інтересах дворянства. Разом з тим всупереч намірам уряду діяльність комісії певним чином сприяла поширенню як на той час передових ідей буржуазних мислителів, обговоренню селянського питання тощо.

Загострення ідеологічної боротьби, зростаюча поляризація сил офіційної, монархічної та прогресивної ідеології зумовлюють активізацію суспільного життя на Україні. Більш інтенсивним стає духовне життя, що безпосередньо відбилось на ускладненні загальної картини розвитку філософської думки.

Розробка філософських проблем на Україні здійснюється в процесі взаємодії з представниками російської філософської думки, в контакті із значними науковими центрами країни, передусім Петербурзькою академією мистецтв і наук, університетом, створеним при академії, Московським та Віленським університетами тощо.

Суттєві зміни відбулися в діяльності тих інституцій, що спеціалізувалися на розробці й поширенні філософських ідей. Зростає їх кількість, принципово змінюється ідейно-теоретичне спрямування. Якщо в попередній період провідною інституцією, в межах якої здійснювалася розробка філософських проблем на Україні, була Києво-Могилянська академія, то з кінця XVIII ст. вона поступово втрачає свою роль. Система філософських поглядів, розроблена діячами Києво-Могилянської академії в попередній період, втрачає своє прогресивне значення за нових культурно-історичних умов. Водночас у академії не створюються достатні передумови для подальшого розвитку філософських ідей.

Найстаріший центр вітчизняної філософської думки неухильно перетворюється на звичайний духовний навчальний заклад. «Цей заклад,— пише про академію кінця XVIII ст. академік Гольденштедт,— не заслуговує назви університету і може зійти за посередню гімназію, але в той же час він єдиний в усій Малоросії, де вчаться наукам» [2].

Ще більш пищівну характеристику дає цьому закладу на початку XIX ст. київський губернатор М. П. Панкратьєв. Сам вихованець академії, він зазначає, що академія «перетворилась з центру, чи джерела, просвіти всієї Росії на звичайнісіньке училище єпархіальних архієреїв і тепер зберігає одну лише назву минулої академії» [3]. Зрештою процес переродження академії одержав і своє юридичне закріплення. Царський уряд, здійснюючи уніфікацію освіти в державі, поширив 1798 р. чинність єдиного статуту духовних навчальних закладів і на Київську академію. Вона стає головним духовним закладом для цілої округи з підпорядкуванням їй восьми духовних семінарій на Україні. 1817 р. найстаріший вищий навчальний заклад Росії було закрито, а 1819 р. на його базі створено Київську духовну академію.

Аналогічної долі зазнають колегіуми. 1776 р. Малоросійський колегіум у Чернігові, а у 80-ті роки Переяславський коле-

[1] *Маркс К., Енгельс Ф.* Твори.— 2-е вид.— Т. 12.— С. 651.

[2] Цит. за: *Иконников В. С.* Киев 1654—1855 рр. : Исторический очерк // Киев. старина.— 1904.— Т. 9.— С. 266.

[3] Історія Київського університету.— К., 1959.— С. 13.

гіум були перетворені на духовні семінарії. На Слобожанщині Харківський колегіум до відкриття у 1805 р. Харківського університету зберігав роль головного освітнього і наукового закладу.

Зі встановленням 1772 р. у Східній Галичині австрійського панування відбуваються певні зміни в Львівському університеті. З дозволу австрійського уряду ряд кафедр університету увійшли до складу так званого Українського інституту (Studium Ruthenum). Але в умовах політики, спрямованої на насильницьке онімечення українського населення, діяльність цього закладу, як і університету, суворо регламентувалась.

Навчальні заклади в цей час втрачають провідну роль у розробці й популяризації філософських ідей. Однак активізується діяльність різноманітних товариств, гуртків, організацій як наслідок інтенсифікації духовного життя за умов загострення соціально-класової боротьби. Все більша кількість представників різних верств суспільства залучається до активного політичного життя, прагне до інтенсивного обміну думками із злободенних питань тогочасного суспільного життя. Такі організації акумулюють значні наукові та культурні сили, перетворюючись на важливе джерело розвитку, в тому числі й філософської думки.

Серед різноманітних ідейних течій, які становлять зміст філософської культури на Україні кінця XVIII — початку XIX ст., такі організації уособлювали, як правило, крайні, полярні позиції — від найбільш реакційних, консервативних до прогресивних, радикальних. До числа реакційних слід віднести діяльність на Україні численних відділень «Біблійського товариства», яке, утворене за ініціативою імператора Олександра I, чи не найбільше наближалось за змістом своєї діяльності до офіційної позиції самодержавства. Консервативну опозицію політиці уряду справа репрезентують масонські організації, що виникають на Україні в кінці XVIII ст. Вони виступають з проповіддю релігійно-містичних, ірраціоналістичних концепцій.

З іншого боку, на Україні активно діють гуртки передової, прогресивної дворянської інтелігенції, які активно поширюють ідеї просвітницької філософії. У 80—90-х роках XVIII ст. у с. Попівці Сумського повіту на Харківщині такий гурток організує О. О. Паліцин. Діяльність «Попівської академії» була спрямована на переклад і поширення творів Вольтера, Ж.-Ж. Руссо. В гуртку виникла ідея створення Харківського університету. Заснований за ініціативою члена гуртка В. Н. Каразіна в 1805 р., університет обирає О. О. Паліцина своїм почесним членом.

Ідеї ідеологів французької буржуазної революції та засновника вітчизняної революційної думки О. М. Радищева активно пропагував створений у Кременчуці гурток, очолений В. В. Пассеком. Просвітницькі гуртки готували ідейний грунт для початку дворянського етапу визвольного руху в країні.

Особливе місце в духовному житті України розглядуваного періоду займає діяльність великого філософа-просвітителя, поета Григорія Савича Сковороди. Ідейна спрямованість розробленої ним системи філософських поглядів відображала протест селянських низів проти загострення феодально-кріпосницького гноблення, яке несло трудящим масам первісне нагромадження капіталу.

Взаємодія різноманітних ідейних течій філософської культури на Україні кінця XVIII — початку XIX ст., починаючи від ірраціоналізму, містики до різних варіантів передової філософії Просвітництва,— характерна риса розглядуваного періоду. Фактором, що визначає загальне спрямування розвитку філософської думки в численних її модифікаціях, в цей час виступає ідеологія і відповідна їй філософія Просвітництва.

Антифеодальна, буржуазна за своєю соціально-політичною сутністю ідеологія Просвітництва на Україні розвивається як складова частина загальноросійського просвітницького руху з притаманними йому рисами. На відміну від передових країн Західної Європи, де на кінець XVIII ст. процес розкладу феодального ладу досягає свого апогея і де вже існував зформований клас буржуазії, інтереси якої й виражали філософія й ідеологія Просвітництва, в Росії процес розкладу кріпосницької системи був ще досить слабким, формування капіталістичного укладу ще не привело до утворення самостійного класу буржуазії. Це і зумовило своєрідність російського Просвітництва кінця XVIII — початку XIX ст., носіями ідей якого виступають представники дворянсько-різночинної ліберальної опозиції, яка була спрямована проти існуючого політичного ладу. Її представники, не ставлячи питання про докорінну ліквідацію наявної державної системи як такої, вимагали пом'якшення експлуатації селян, раціоналізації промислового та сільськогосподарського виробництва. Звідси поширюються заклики до звільнення селян від кріпацтва та демократизації політичного ладу. Ідеологія дворянсько-ліберальної опозиції одержує своє оформлення в дворянському Просвітництві, представниками якого в Росії були М. І. Новиков, Д. І. Фонвізін, С. Ю. Десницький, Д. С. Аничков та ін.

На Україні ідеї Просвітництва поширюються в творчості Г. С. Сковороди, Я. П. Козельського, Г. С. Винського, В. В. Капніста, О. О. Паліцина, В. Н. Каразіна, П. Д. Лодія та ін.

У Східній Галичині, Правобережжі та Закарпатті мала відгук діяльність відомого польського просвітителя, який жив на Україні,— Франціщека Гошковського. Про поширення просвітницьких ідей на цій території України свідчить також знайдений на Волині в Торчині 1767 р. анонімний «Проект статуту плебейства», в якому яскраво відображені ідеї боротьби проти кріпосного права й гноблення селян поміщиками. Аналогічні ідеї містить також універсал М. І. Залізняка до селян, який поширювався 1768 р. під час Коліївщини.

Українській культурі в кінці XVIII ст. були властиві значні просвітницькі традиції, закладені в попередній період передовими діячами Києво-Могилянської академії. Але Просвітництво кінця XVIII— початку XIX ст. не можна механічно виводити з попередньої традиції. Воно знаменує якісно новий етап, що проявляється як у поширенні ідей класичного західноєвропейського буржуазного просвітництва, так і в утвердженні та функціонуванні на Україні принаймні двох типів ідеології Просвітництва.

Перший тип представляли ідеологи дворянського Просвітництва. Виражаючи інтереси городян та інших соціальних верств країни, які були зацікавлені в інтенсивному розвитку продуктивних сил, а отже, науки й техніки, передові діячі, які репрезентували цю течію, виступають з проповіддю поширення освіти, вдосконалення людського розуму як запоруки історичного поступу людства. Вони утворюють науково-освітній напрям у вітчизняному Просвітництві.

Інший — етико-гуманістичний — напрям формується як об'єктивне відображення протесту передусім селянських мас проти первісного нагромадження капіталу і феодально-кріпосницького гноблення. Цей напрямок яскраво представляє діяльність Григорія Сковороди. В своїй творчості він рішуче таврує пута не лише феодальних, а й капіталістичних відносин. Йому органічно чуже оспівування приватного інтересу, який представники класичного буржуазного Просвітництва вважали рушієм людських вчинків. Сковорода не сприймає зведення людської сутності до своєкорисливих матеріальних інтересів. Виступаючи проти всіх сил соціального відчуження, він обгрунтовує глибоко людяну філософсько-етичну концепцію, згідно з якою шлях до людського щастя лежить через «моральне просвітництво», пізнання кожним свого «природного» покликання й морального самовдосконалення.

Теоретичними джерелами, на які спиралися представники вітчизняного Просвітництва, служили ідеї, вироблені в передовій думці в кінці XVII — першій половині XVIII ст.— передусім, просвітницькі ідеї професорів Києво-Могилянської академії і матеріалізм М. В. Ломоносова. Через них, як безпосередній ідейно-теоретичний грунт, представники обох течій Просвітництва кінця XVIII — початку XIX ст. проймалися ідеями гуманізму і реформаційними ідеями, що розроблялися передовими діячами вітчизняної культури в більш ранній період.

Крім того, у творчості вітчизняних просвітників здійснюється певний синтез матеріалістичних принципів, розроблених у філософії Гольбаха, Дідро, Гельвеція, й ідеалістичних ідей лейбніце-вольфівської шко-

ли в особі Баумейстера, І. Готшеда та Л. Готшеда й ін.

Соціально-економічні особливості та теоретичні джерела зумовили досить складне переплетіння різноманітних філософських орієнтацій у вітчизняному Просвітництві, починаючи від матеріалістичних, пантеїстичних й до ідеалістичних позицій у розв'язанні основного питання філософії.

Здійснюється суттєва переорієнтація у виборі проблем, що посідають провідне місце в концепціях, які розробляються вітчизняними просвітниками.

У зв'язку з інтенсифікацією суспільного життя, загостренням класової боротьби на перший план владно висувається суспільна проблематика. Представники науково-освітньої течії у вітчизняному Просвітництві головну запоруку суспільного прогресу вбачали у розвитку науки і техніки, поширенні освіти в народі. Це, з одного боку, зумовлює підкреслений інтерес до проблем, пов'язаних з розумінням структури й розвитку суспільства, а з другого — до гносеологічної проблематики, через яку здійснюється осмислення особливостей наукового пізнання. Представники другої течії Просвітництва, які вбачали основним джерелом вдосконалення суспільства моральне самовдосконалення людини, природно, зосереджують увагу на розробці головним чином етичної проблематики.

Центральне місце у колі питань, що хвилювали представників Просвітництва, які діяли на Україні, посідають питання сутності людини, її пізнавальних здатностей, суті людського щастя й обгрунтування шляхів до його досягнення. В гносеології пануючою течією стає сенсуалізм, з позицій якого обгрунтовується незалежність людського знання від віри, розглядаються пізнавальні здатності людини, здійснюється критика абстрактного раціоналізму. В соціальній проблематиці переважає інтерес до розв'язання питань про походження людського суспільства, нерівності між людьми, держави, власності, релігії з позицій теорії «природного права» й «суспільної угоди». З цих самих позицій аналізуються місце та роль науки і філософії в житті суспільства.

Численні інтерпретації просвітницької філософії які представлені в творчості її вітчизняних представників кінця XVIII — початку XIX ст., зумовлювались суперечливим характером самої ідеології. Обгрунтовуючи, по суті, революційну вимогу знищення феодально-кріпосницького ладу, просвітники покладали свої сподівання на мирні шляхи досягнення суспільного ідеалу.

1. Вчення просвітників про суспільство і державу

Просвітницька філософія на Україні — складова частина загальноросійського Просвітництва, яке відображало зрушення в соціально-економічному житті країни XVIII ст. Разом з тим суттєву роль у визначенні змісту і спрямування вітчизняної просвітницької філософії відіграє взаємодія її з західноєвропейським та американським Просвітництвом, врахування досвіду буржуазного розвитку Європи та Америки. Тільки в цьому контексті всесвітньо-історичного переходу від феодалізму до капіталізму, від феодальної культури до буржуазної можна осягнути вітчизняне Просвітництво як живе й національно-своєрідне формування у духовній культурі нашого народу.

XVIII ст., особливо його друга половина,— це такий період у соціально-економічному і духовному визріванні буржуазії, коли вона «досить зміцніла для того, щоб створити свою власну ідеологію, яка відповідала б її класовому становищу...» [4]. Цією ідеологією і було Просвітництво.

У другій половині XVIII ст. в Європі виникла досить впливова сила, створена Вольтером, Дідро, Руссо та ін., передусім французькими просвітниками,— «освічена громадська думка». Царський уряд Росії вживає заходів, щоб залучити цю думку на свій бік. «Двір Катерини II,— зазначав Ф. Енгельс,— перетворився у штаб-квартиру тодішніх освічених людей, особливо французів; імператриця та її двір сповідували найбільш освічені принципи, і їй в такій мірі вдалося ввести в оману громадську думку, що Вольтер та багато інших оспівували «північну Семіраміду» і проголошували Росію найпрогресивнішою країною в світі, вітчизною ліберальних принципів, поборником релігійної терпимості» [5]. Імператриця 15 років (з 1763 по 1778) листувалася з Вольтером, якого вона називала своїм «учителем»; запрошувала Д'Аламбера переселитися в Росію й виховувати спадкоємця престолу Павла; зробила Грімма своєю довіреною особою; довідавшись, що Дідро терпить гостру нужду, купила його бібліотеку за 1500 франків, залишивши йому для довічного користування й виплачуючи просвітникові як бібліотекареві 1000 франків на рік. Приклад царициі наслідували придворні. Так, перше видання забороненого у Франції твору К. Гельвеція «Про людину» здійснювалось у Гаазі на кошти князя Д. Голіцина. Ідеї «освіченої громадської думки» проводились у приватних бесідах імператриці, у літературі, допускались у навчальних закладах і навіть у передмовах до законів. Тільки не в законах! Літературна та салонна пропаганда ідей віку мирно уживалася у політиці «освіченого абсолютизму» із законодавчим закріпленням несумісних з ними реалій суспільної життєдіяльності.

Псевдопросвітництво Катерини II в 60—70-ті роки певною мірою сприяло розповсюдженню ідей істинного Просвітництва. Претензія на титул «освіченого монарха» зобов'язувала. Загравши з Вольтером, Дідро, Д'Аламбером, Гріммом, «північна Семіраміда» не могла водночас заборонити поширення їх творів, а також інших французьких письменників XVIII ст., включаючи Руссо і Маблі. Вони розповсюджувались і в оригіналі, і у перекладах російською мовою. Істинному адресатові просвітницької літератури — «третьому чину людей» оригінал був недоступний. Ні кулець, ні міщанин, ні селянин, який щойно вибився у мануфактурщики, французькою не володіли. В цих умовах перекладацька діяльність набувала особливого значення.

У справі пропаганди просвітницьких ідей шляхом перекладу творів західноєвропейських, насамперед французьких, письменників великі заслуги належать різночинній інтелігенції. Вихідці з селян-одно-двірців (юридично вільних людей на селі), сільського духівництва, найбіднішого дворянства, міського міщанства, української дрібної шляхти вбачали у просвітницьких ідеях ідеологічне осмислення свого соціального буття. В їх творах не було прямих висловлювань проти кріпацтва та самодержавства, зате були «пошуки загальнофілософського, етичного, юридичного характеру, нехай більш або менш абстрактні, зате у підсумку такі, що підкопувались під основи поміщицького світогляду, який виправдовував усі види феодального придушення та рабства» [6]. Просвітницька діяльність різночинців у 50—70-ті роки XVIII ст. оцінюється радянськими істориками як «початковий період епохи Просвітництва у Росії» [7].

На Україні основним розсадником демократичної інтелігенції була Києво-Могилянська академія, вихованці якої часто продовжували навчання у вищих навчальних закладах Росії та зарубіжних університетах. Певну роль у підготовці демократично настроєних культурних діячів відіграли також створені за зразком Києво-Могилянської академії середні навчальні заклади — колегії у Харкові, Переяславі, Чернігові. З Києво-Могилянської академії вийшли такі українські представники передової різночинної інтелігенції (літератори, перекладачі, публіцисти), як І. У. Ванслов, В. Золотницький (1741 — помер близько 1796), Г. В. Козицький (1724—1775), Я. Я. Костенський (1738—1772), М. М. Мотоніс (?—1787), Г. А. Полетика (1723 чи 1725—1784), В. Г. Рубан (1739—1795), Л. І. Січкарьов (1741—1803), І. Г. Туманський та ін.

Не завжди і не всі вони посідали передові позиції у галузі політики та філософії. Але, як правило, всім їм притаманний буржуазно-раціоналістичний спосіб мислення, який відбивав настрої та інтереси непривілейованих станів. Сприяючи характерному для XVIII ст. відродженню «античного духу на противагу християнсько-

[4] *Маркс К., Енгельс Ф.* Твори.— 2-е вид.— Т. 21.— С. 281.

[5] Там же.— Т. 16.— С. 160—161.

[6] *Гуковский Гр.* Очерки по истории русской литературы и общественной мысли XVIII века.— Л., 1938.— С. 28.

[7] *Штранге М. М.* Демократическая интеллигенция России в XVIII веке.— М., 1965.— С. 5.

му»[8], вони перекладали твори Епіктета, Ксенофонта (Г. А. Полетика), Сенеки (В. Золотницький), Овідія, Вергілія (В. Рубан), Лукіана (Г. Козицький), цього, за словами Енгельса, «Вольтера класичної старовини», принциповість та послідовний атеїзм якого вражає істориків і сьогодні. Г. Козицький був близький з М. Ломоносовим і, мабуть, на його прохання, переклав на латину кілька наукових праць останнього. Віра в суспільно-перетворююче значення освіти, в те, що вона є великим перетворювачем усякої людини (вельможі чи селянина), універсальним засобом спрямування усіх на шлях доброчинності, захоплення філософією Просвітництва, громадянський пафос служіння вітчизні шляхом пропаганди наукових знань — усе це згуртовувало представників демократичної інтелігенції в єдиний загін, зближувало їх з просвітниками. Різночинці виступали часом пліч-о-пліч з просвітниками в єдиному строю. Так було, наприклад, у роки їх спільної діяльності у «Зібранні, яке старається про переклад іноземних книг на російську мову» (1768—1783). Це «Зібрання» було дуже схожим, особливо у перший період діяльності (1768—1775), на товариство по пропаганді ідеології Просвітництва. Фактичним керівником «Зібрання» до 1775 р. був Г. В. Козицький, оскільки обидва його співкерівники — графи В. Г. Орлов і А. П. Шувалов — жили переважно за кордоном. Г. Козицький відбирав перекладачів, а також твори для перекладу. Не дивно, що серед перекладачів поряд з С. Ю. Десницьким, Я. П. Козельським, О. М. Радищевим, представниками російської демократичної інтелігенції, зустрічаємо уже згадуваних І. У. Ванслова, Я. Я. Костенського, В. Г. Рубана, Л. І. Січкарьова, І. Г. Туманського, а також уродженця України, перекладача основного твору Ш. Монтеск'є та статті Д'Аламбера В. І. Крамаренкова (1732—?).

«Зібрання» видало 112 назв книг (173 томи, причому 126 з них до 1775 р.)[9]. Судячи з видань, головним для «Зібрання» було ознайомлення росіян з творами передових мислителів XVIII ст. Під егідою «Зібрання» були підготовлені й побачили світ переклади творів Монтеск'є, Вольтера, Маблі, Блекстона та ін., менш яскравих зірок просвітницької думки. Важливе — якщо не центральне — місце у діяльності «Зібрання» займало перекладання статей з «Енциклопедії» Д. Дідро, у тому числі й тих, хто визначав її політичну та філософську програму. Більшість виданих перекладів з «Енциклопедії» (вісім збірників) були викопані діячами української культури. Ідейні основи вітчизняного Просвітництва закладались спільними зусиллями російських та українських представників демократичної думки.

Вплив зарубіжних варіантів Просвітництва на вітчизняне безсумнівний. Країни, економічно більш розвинені, показують менш розвиненим країнам картину їх власного майбутнього, зауважував К. Маркс. Росія (а в її складі й Україна), повторюючи у своєму економічному розвитку етапи, пройдені передовими країнами Європи, не могла не повторювати — в головному — відповідні етапи розвитку західноєвропейської духовної культури. Ідеологічний зміст вітчизняного Просвітництва формувався під впливом духовних імпульсів, що йшли від ідей Монтеск'є та Вольтера, Дідро, Гельвеція, Гольбаха та Руссо, з одного боку, Лейбніца та Вольфа — з другого. Можна погодитися, що «антифеодальну ідеологію російським (і українським.— *В. Д.*) просвітникам не доводилося створювати заново. Вона вже була створена на Заході у процесі майже двохвікової боротьби»[10]. Але не менш безсумнівним є те, що ідеологічний процес в Росії зумовлювався передусім внутрішніми, а не зовнішніми причинами. Прогресивним діячам України не потрібно було шукати ідеологічного осмислення суспільних потреб своєї країни ні у французькій, ні у німецькій, ні в англійській політичній думці. Соціальна дійсність Російської

[8] *Маркс К., Енгельс Ф.* Твори.— Т. 1.— С. 560.

[9] *Семенников В. П.* Собраніе, старающееся о переводе иностранных книг, учрежденное Екатериной II. 1768—1783 гг. : Историко-лит. исслед.— Спб., 1913.— С. 11.

[10] *Плимак Е. Г.* Основные этапы в развитии русского Просвещения XVIII в. // Проблемы русского Просвещения в литературе XVIII в.— М. ; Л., 1961.— С. 131.

імперії була найкращою школою. Найбільш здібні та близькі до народу співвітчизники багато чому у ній навчились, передусім — антикріпосництву та антисамодержавству. Систематично осмислені, ці ідеї становлять серцевину соціально-політичної доктрини Просвітництва.

Досі йшлося головним чином про пропагандистів просвітницьких ідей, які стояли у переддвер'ї вітчизняного Просвітництва. Я. П. Козельський (1728 — помер після 1793), С. Ю. Десницький (1740—1789), В. В. Капніст (1758—1823), В. Н. Каразін (1773—1842), П. Д. Лодій (1764—1829) — активні творці філософії вітчизняного Просвітництва.

Я. П. Козельський — виходець з українського козацтва. Після 13-річного навчання у Києво-Могилянській академії, академічній гімназії та Академічному університеті при Петербурзькій академії наук викладав математику та механіку в Артилерійській та Інженерній школі, служив у сенаті та у Малоросійській колегії у Глухові (1770—1778), був енциклопедично ерудованою людиною. Я. П. Козельський — автор ряду перекладів та оригінальних наукових праць. Головна з них його праця — «Філософічні речення» («Философические предложения», 1768), в якій він за етичними максимами приховав гостру соціальну критику самодержавно-кріпосницької дійсності.

С. Ю. Десницький походить із ніжинських міщан, навчався у гімназії при Московському університеті, в університеті у Глазго, де слухав лекції А. Сміта, про якого (як і про Д. Юма) відгукувався незмінно похвально. Після повернення у Росію викладає право у Московському університеті. Літературна спадщина мислителя складається в основному з ряду «Слів» та «Міркувань», виголошених ним на урочистих актах у Московському університеті.

Досить помітною фігурою у поезії та драматургії XVIII ст. був В. В. Капніст, син багатого українського поміщика, автор гострих у соціально-політичному плані творів («Ода на рабство», комедія «Ябеда» та ін.) та численних анакреонтичних та гораціанських од, в яких, за словами В. Г. Белінського, поет часто «зловживав своїм сумом та сльозами»[11]. У XIX ст. маєток В. В. Капніста був осередком ідей декабризму на Україні. П. І. Пестель і особливо С. І. Муравйов-Апостол були частими гостями поета. Із його сім'ї вийшли два декабристи: син О. В. Капніст та вихованець М. І. Лорер.

Дворянин за походженням, ліберальний просвітник за переконаннями В. Н. Каразін — складна й суперечлива фігура в історії української культури. В його поривчастій індивідуальності, різнобічній та ініціативній діяльності сильні та слабкі сторони Просвітництва гіперболізуються. Він довірена особа Олександра I і в'язень Шліссельбурзької фортеці (шість зимових місяців!), прихильник ідей Французької революції у молоді роки і її противник у зрілому віці, коли В. Каразін дійшов до передачі та зловорожого тлумачення міністру внутрішніх справ В. П. Кочубею матеріалу про опозиційні царизму віяння серед молоді. В. Н. Каразін — засновник Харківського університету та Філотехнічного товариства на Україні. Він був обізнаним у більшості галузей природознавства, «був астроном і хімік, агроном, статистик, не ритор, як Карамзін, не доктринер, як Сперанський, жива людина, яка вносила у всяке питання цілком новий погляд і цілком правильну вимогу»[12]. Г. П. Данилевський назвав його «захопленим українським Ломоносовим».

На противагу В. Н. Каразіну, який був суспільним діячем навіть у науці, П. Д. Лодій — теоретик, професор метафізики та моральної філософії: з 1767 по 1802 р.— у Studium Ruthenum (філософсько-богословське відділення для українців при Львівському університеті), рік у Краківському університеті, у Петербурзькому педагогічному інституті (1804—1818), у Петербурзькому університеті (декан філософсько-юридичного факультету з 1819 по 1829 р.). Результат його занять логіко-гносеологічною проблематикою, які трива-

[11] *Белинский В. Г.* Сочинения Александра Пушкина // Полн. собр. соч. : В 13 т.— М., 1955.— Т. 7.— С. 121.

[12] *Герцен А. И.* Император Александр I и В. Н. Каразин // Собр. соч. : В 30 т.— М., 1959.— Т. 16.— С. 56.

ли майже все життя,— праця з логіки «Логічні настанови...» (1815). Це, мабуть, найбільш глибоке логіко-гносеологічне дослідження у російськомовній філософській літературі того часу. Важливим є також малодосліджений на сьогодні твір професора метафізики та моральної філософії П. Д. Лодія з проблем природного права «Теорія загальних прав...» (1828).

У творчості названих просвітників відбилися визвольні прагнення і російського і українського народів. Вони діячі як російського, так і українського Просвітництва. Одні з них прожили більшу частину життя у Росії (С. Ю. Десницький), інші (В. В. Капніст, В. Н. Каразін) — на Україні. Але ні С. Ю. Десницький, ні Я. П. Козельський, ні П. Д. Лодій, ні згадувані вище українські представники демократичної інтелігенції не поривали зв'язків з вітчизною. Так, коли 1768 р. у Києво-Могилянській академії при бурсі була започаткована відомим вітчизняним істориком М. М. Бантиш-Каменським бібліотека для найбідніших студентів, колишні вихованці академії Я. П. Козельський, Г. В. Козицький, М. М. Мотоніс, В. Г. Рубан та інші надіслали чимало книг. Та ще й яких! У книжковий фонд бібліотеки поступили праці М. В. Ломоносова, І. А. Третьякова, С. Ю. Десницького, Д. С. Анічкова, Я. П. Козельського, Ш. Монтеск'є, А. Вольтера, П. Мопертюї, Е. Роттердамського, переклади з Енциклопедії (чотири збірники) [13]. Поширюючи книги, просвітники діяли відповідно до програмних настанов своєї ідеології. Придивимося ближче до її системи понять.

Просвітницька ідеологія розглядуваного періоду — це виражена у формі ілюзорної свідомості про захист надкласових інтересів система поглядів (та дій) про шляхи перетворення феодального суспільства, розвинена з позицій буржуазії та її світогляду. Ідейна боротьба просвітників, як показав Г. В. Плеханов, була загалом боротьбою «в межах буржуазного світогляду» [14]. Об'єктивно-історичною межею реформаційних прагнень просвітників були буржуазні виробничі відносини та відповідна їм організація способу життя. Вони ідеологічно готували перемогу буржуазії над дворянством. Перемогу, яка (за характеристикою основоположників марксизму англійської (1694) та французької (1789) революцій) «означала тоді *перемогу нового суспільного ладу*, перемогу буржуазної власності над феодальною, нації над провінціалізмом, конкуренції над цеховим устроєм... панування власника землі над підкоренням власника землі, освіти над суєвір'ям, сім'ї над родовим іменем, підприємливості над героїчними лінощами, буржуазного права над середньовічними привілеями» [15].

Класові інтереси буржуазії багато в чому збігалися на той час з інтересами всіх пригнічених, непривілейованих верств феодального суспільства. В цьому полягала об'єктивно-історична основа типової для просвітників претензії на надкласовість. Вони виступали не від імені того чи іншого класу, а від імені нації і навіть людства, словом — від імені Доброчесності. «Усякий народ,— наголошував Я. П. Козельський,— ділиться на доброчесних та порочних людей» [16]. Я. П. Козельський (і не він один) вважав себе захисником інтересів доброчесних людей в їх боротьбі з людьми порочними. Це і становило історичну обмеженість позиції просвітників, яка об'єктивно була класовою.

Перехід від феодального до буржуазного суспільства відбувався в процесі витіснення теологічного світогляду юридичним. Ф. Енгельс називає «юридичний світогляд» «класичним світоглядом буржуазії» [17]. Соціально-історичний базис цього світогляду — капіталістичний економічний

[13] 15 октября 1768 г. Каталог книг, жертвуемых в библиотеку Киевской бурсы // Акты и документы, относящиеся к истории Киевской академии : Отдел II (1721—1795).— Киев, 1906.— Т. 3.— С. 386—416.

[14] *Плеханов Г. В.* История русской общественной мысли // Соч.— М. ; Л., 1925.— Т. 22.— С. 10.

[15] *Маркс К., Енгельс Ф.* Твори.— 2-е вид.— Т. 6.— С. 112—113.

[16] *Козельский Я. П.* (Из примечаний к переводу «Истории датской» Гольберга) // Избранные произведения русских мыслителей второй половины XVIII в.— М., 1952.— Т. 1.— С. 631.

[17] *Маркс К., Енгельс Ф.* Твори.— 2-е вид.— Т. 21.— С. 474.

уклад — був зформований у надрах феодалізму. Спираючись на нього, буржуазія і просвітники висувають перед феодальною самодержавно-кріпосницькою державою вимоги правового характеру, юридичні норми, які в кінцевому результаті служать ідеологічним відображенням економічних умов капіталістичного способу виробництва. Буржуазія та її ідеологи — просвітники протиставляють дворянству свій революційний на той час «юридичний спосіб мислення» [18]. Просвітники не стільки показували об'єктивно-історичну, економічну неспроможність феодально-кріпосницьких засад суспільства, скільки проголошували їх несправедливими, такими, що суперечать нормам права. Серцевиною юридичного світогляду й юридичного способу мислення просвітників була концепція «природного права». Відірвавшись у концепціях просвітників від властивого їй соціально-економічного грунту, просвітницька ідеологія стала ідеологією «вроджених прав» людини.

Природа розумна, а людський розум «розумний» лише настільки, наскільки він природний, тобто мислить відповідно до природи,— такою була явно виражена або така, що малась на увазі, передумова просвітницького мислення. Концентровано й термінологічно однозначно виражаючи загальновизнану у вітчизняному Просвітництві позицію, О. М. Радищев констатує: «...Людина є те, що вона є від природи» [19]. Голос розуму — це «голос законів, накреслених у природі та серці людини» [20]. Цей погляд на природу людини — продукт філософсько-теоретичної трансформації реальних соціально-історичних явищ, ідеологічний вираз особливостей конкретно-історичної людини, «виділеної» процесом розкладу феодалізму і формуванням капіталізму. Цей процес породжує небачений до того духовний феномен — «точку зору відособленого одинака» [21], який усвідомлював себе Робінзоном (тобто «природною людиною») у суспільстві. Це точка зору особи, яка, з одного боку, в процесі розкладу феодальних відносин уже якоюсь мірою у дійсності й майже остаточно у думці звільнилась від феодально-ієрархічних суспільних зв'язків, а з другого — ще не зазнала гніту «заражених» антагонізмами зв'язків капіталістичного суспільства, яке тільки народжувалось. Розкриваючи особливості світоглядної трансформації реальних зв'язків у просвітників, К. Маркс зазначає: «Пророкам XVIII століття... цей індивід XVIII століття — продукт, з одного боку, розкладу феодальних суспільних форм, а з другого — розвитку нових продуктивних сил... — уявляється ідеалом, існування якого належить до минулого; він уявляється їм не результатом історії, а її вихідним пунктом, бо саме він визнається у них індивідом, що відповідає природі ...визнається не чимось виникаючим у ході історії, а чимсь даним самою природою» [22]. Натуралізм ідеології Просвітництва, вказує К. Маркс,— це «видимість», за якою ховається передбачення «громадського суспільства» вільної конкуренції й приватного інтересу [23].

Буржуазна особа вустами своїх філософів ідеалізувала «природний стан» і протиставила, з одного боку, «природну людину» людині суспільній (передусім феодально-суспільній), а з другого — природний стан — цивілізації. У такий спотворюючий дійсний стан речей спосіб просвітники концептуально зафіксували суперечність між природними умовами існування людини та суспільною формою її життя. Людина як істота природна діє відповідно до вкладених у неї від природи законів або спонукань. Вона повинна «їсти, пити, гулять, розважатися, шукати приємного, відвертаючись від огидного, берегти свій живіт, захищатися силою від шкоди, яка їй наноситься, і т. д.» [24]. А між тим людина часто не може задовольнити ці елементарні потреби. Вона іноді не має, що їсти,

[18] Там же.

[19] *Радищев А. Н.* (Проект гражданского уложения) // Полн. собр. соч.— М. ; Л., 1952.— Т. 3.— С. 171.

[20] *Радищев А. Н.* Беседа о том, что есть сын Отечества // Там же.— С. 217.

[21] *Маркс К., Енгельс Ф.* Твори.— Т. 46, ч. 1.— С. 16.

[22] Там же.— С. 15—16.

[23] Там же.— С. 15.

[24] *Козельский Я. П.* Философические предложения // Избранные произведения русских мыслителей второй половины XVIII в.— Т. 1.— С. 467.

їй ніколи гуляти, розважатися, її неволять і не дають можливості захищатись від шкоди, якої завдають, і т. д. Ця суперечність між зумовленими «натуральною» природою людини потребами та неможливістю їх задовольнити в існуючому суспільстві — драматичний лейтмотив соціальної філософії просвітників. Вони вказували різні шляхи виходу з цієї суперечності. «Повертайтесь до природного стану!» — закликав Руссо. «Працюйте над розумним примиренням соціального з природним, цивілізації з природою!» — закликали Дідро, Д'Аламбер та ін. Роздуми українських просвітників над цією проблемою здійснюються з позиції Дідро та його однодумців. Я. П. Козельський, наприклад, визнає разом з Руссо існування у далекому минулому епохи «натурального благополуччя» народів («золотого віку»), але вважає, що «натуральне його (людського роду.— *В. Б.*) благополуччя безповоротне» [25], й захищає — хоч і не зовсім послідовно — непохитність та прогресивність громадянського стану.

У цьому «пункті» ідеологічної системи просвітників проблема побудови соціологічної теорії переходила у проблему осмислення історії (і навпаки). При цьому натуралістична, позаісторична інтерпретація природи людини супроводжується у просвітників тенденцією до концепції «позаісторичності» історії. Неісторизм просвітників — це конкретно-історична форма сполучення елементів історизму із загалом неісторичним поглядом на природу та історію. Об'єктивну межу просвітницькому історизмові створювала їх концепція про натуральну данність і незмінність суттєвої основи людської природи. В цих межах мисленню просвітників у ряді випадків не можна відмовити в елементах історизму. У просвітників була своя, за терміном Вольтера, «філософія історії».

Пануючою в історичній свідомості росіян та українців XVIII ст. була ідея лінійного часу. У межах слідування концепції лінійного часу більшість просвітників (у тому числі Я. П. Козельський, В. В. Капніст, П. Д. Лодій) з різною мірою послідовності підтримували концепцію, висхідною точкою розвитку якої був «золотий вік» ідеального стану людства, яке «народилось» вільним та доброчесним, а опинилось у ланцюгах й загрузло у розпусті. Майбутнє при цьому уявлялось «як кінцева загибель або як повернення до початку. Шлях людства немов би розпадався на дві половини траєкторії: перша — помилкова — відводила від основ природи людини та суспільства, друга — повертала до них. Майбутнє і минуле у цьому випадку зливались, а лінійна траєкторія часу замикалась у коло й зупинялась» [26].

Багатий матеріал для осмислення просвітницької концепції історії міститься у працях С. Ю. Десницького. Нікому з вітчизняних просвітників не властиве такою мірою, як С. Ю. Десницькому, прагнення і, в межах просвітницького кругозору, вміння мислити історично. С. Ю. Десницький першим у Росії поставив на історичний грунт проблеми сім'ї, релігії, права, власності. Він один із перших порушив питання про феодалізм у Росії, висловивши в ряді випадків глибокі й вагомі за своїми імпліцитними наслідками ідеї про роль багатства у походженні держави, про зв'язок права з практикою суспільної життєдіяльності та ін. С. Ю. Десницький — автор оригінальної філософсько-історичної концепції. Одну з важливіших її ідей становила загальновизнана серед просвітників думка про те, що основою висхідного руху історії людства є вкладене у людину від природи повсякчасне «прагнення до вищого стану» [27]. За С. Ю. Десницьким, людські здібності та сили організуються в єдність, центруючись навколо єдиної мети: безупинного сходження до досконалості. Антропології мислителя (усупереч його гносеології) чужа апологія самодостатньої закінченості: «...скинення у нижчий стан, рівнозначно з закоснінням в єдиному (одному й тому самому.—*В. Б.*), усіма відчувається як найстрахітливіше нещастя, якому тільки рід людський може бути підданий» [28]. Щастя людини у «безконечному сходженні» до щастя, тобто у постійному виході за певні обмежені форми. Зокрема, зазначалось: «У багатьох суспільствах від несправедливості міркувань та від вродженої незгоди поміж людей вищого та нижчого стану походять усталювання, які перешкоджають такому натуральному плину (тобто неперервному сходженню до «вищого й досконалого успіху».— *В. Б.*): проте оті дійсними ніколи не бувають, оскільки вони зовсім протилежні самій натурі людини» [29].

Ця ідея мала цілком певний соціально-класовий сенс: буржуазне за об'єктивним змістом заперечення феодально-станових перегородок у суспільстві, критика феодальної тенденції до стагнації, законодавчого встановлення, шляхом надання переваги праву «породи» перед правом особистої гідності й заслуг людини, меж активізму особи. На грунті буржуазних процесів в історії того часу формується індивід, для якого будь-яка межа (чи то в службовій ієрархії, чи то у рівнях досконалості здібностей та творчих сил) постає уже не як священна грань, а як межа, що підлягає усуненню людською діяльністю. Ідея безмежного сходження особи сходинками досконалості на основі незмінної, природою закладеної, сутності людини — важлива «точка росту» метафізичної у цілому філософії просвітників у діалектичний погляд на світ, який утвердився у XIX ст.

Досить складною для просвітників була проблема членування історії. Поставала ця проблема і перед С. Ю. Десницьким. На думку мислителя, в історії змінюється не природа людини, а її господарська діяльність. Звідси розроблена передусім під впливом ідей англійських просвітників концепція чотирьох станів людства, «з яких первісним вважається стан народів, які живуть ловом звірів і харчуються плодами, що самі зароджуються на землі; другим — стан народів, які живуть скотарством, або пастуший; третім — хліборобний; четвертим і останнім — комерційний.

...По оцьому чотирьохякому станові народів ми повинні виводити їх історію, правління, закони та звичаї і вимірювати їх різні процвітання у науках та мистецтвах (в оригіналі «художествах», що могло значити «майстерностях».—*В. Б.*)» [30]. Теорія чотирьох станів людства (разом з ідеями, що до неї примикають) — це, по суті, філософія історії С. Ю. Десницького. На його думку, суспільні явища треба досліджувати у відповідності з «різним народів станом й згідно з природою усього роду людського, якого знання немає нічого на світі смертним кориснішим і приємнішим» [31]. Це, як показує аналіз ідейної спадщини мислителя, означає: якщо на першій, емпіричній, стадії пізнання вихідним пунктом дослідження є сама дійсність, історичний факт, то на другій, теоретичній, стадії дослідження вихідним пунктом і загальним масштабом філософсько-історичної інтерпретації дійсності виступає людина як сукупність від природи даних якостей. При цьому ідеологічний підхід (який відштовхується від уявлення про позаісторичну сутність людини), як правило, витісняє власне історичний (що виходить з дійсних фактів). Наслідком цього є дуже нечітка відокремленість загальноісторичного від конкретно-історичного. Іншою, не менш важливою рисою історизму у межах метафізичної концепції людини було принципове «оконечнення» історичного процесу, замикання його у коло. Якщо згідно з просвітниками за-

[25] Там же.— С. 412.

[26] *Лотман Н. М.* Идея исторического развития в русской культуре конца XVIII — начала XIX столетия // XVIII век. Сб. 13. Проблемы историзма в русской литературе. Конец XVIII — начало XIX в.— Л., 1981.— С. 83.

[27] *Десницкий С. Е.* Юридическое рассуждение о начале и происхождении супружества у первоначальных народов // Избранные произведения русских мыслителей второй половины XVIII в.— Т. 1.— С. 261.

[28] Там же.

[29] *Третьяков И. А.* Слово о происшествии и учреждении университетов в Европе... // Избранные произведения русских мыслителей второй половины XVIII в.— Т. 1.— С. 338. Знайдено документи, які переконливо свідчать про те, що справжнім автором цього «Слова» був не Н. А. Третьяков, а С. Ю. Десницький (*Браун А.* С. Е. Десницкий и Н. А. Третьяков в Глазговском университете (1761—1767) // Вестн. Москов. ун-та. Сер. История.— 1969.— № 4.— С. 84).

[30] *Десницкий С. Е.* Юридическое рассуждение о разных понятиях, какие имеют народы о собственности имения // Избранные произведения русских мыслителей второй половины XVIII в.— Т. 1.— С. 270—271.

[31] *Десницкий С. Е.* Юридическое рассуждение о начале и происхождении супружества у первоначальных народов // Там же.— С. 258.

кон природи «вище» від усіх інших [32], то там, де його, на їхню думку, досягнуто й він перетворився в усвідомлений принцип історичного життя, історія зупиняється й починається суто кількісне зростання. Значить, історія — це таке сходження, яке за своїм дійсним сенсом є поверненням (рухом назад) суспільства до природи.

Таким чином, і в історії просвітники бачили врешті-решт природу як грунт та мету суспільного розвитку. Розвиваючи концепцію природного права, вони висувають тезу про те, що вкладені природою у людину закони її життєдіяльності (вони ж «природні права») є тією основою, «від якої, як від коріння гілки» (Я. Козельський), повинні виходити закони суспільства. Природно (і значить, міцно) вкорінені і справедливі лише ті закони, які підтверджують природні права людини, «а якщо закони (державні.—*В. Б.*) на них (правах людини.— *В. Б.*) не грунтуються, то,— наголошує Я. П. Козельський,— вони не можуть бути справедливими» [33]. Розглядаючи природу людини та вроджені їй права у феодальному суспільстві, просвітники роблять висновок, що це суспільство потребує зміни. Висувається ідея перебудови суспільства на засадах розуму або природи. При цьому об'єктом реформаторської дії для просвітників виступає не стільки росіянин, або українець, або француз і т. д. й не стільки російське, французьке і т. д. суспільство, скільки людина як така й суспільство як таке. Природний розум — природжений зрівнювач [34].

Правове вчення та мораль, на думку просвітників,— основні важелі перетворення людини та суспільства. Як зазначалось у літературі, просвітники фактично відкрили мораль й проповідували її з пафосом першовідкривачів. При цьому вони наповнили етику політикою, а політику — етикою. У розглядувану епоху на зміну певною мірою сцієнтистськи спрямованій філософії XVII ст. приходить морально орієнтована філософія XVIII ст. «Всі науки,— заявляє український просвітник Г. С. Винський,— навіть і божественна астрономія, суть тільки розкіш для розуму людського, одна мораль та політика йому необхідні» [35].

Важливою концептуальною основою реформістських планів просвітників була договірна теорія держави та суспільства. Виходячи з неї, у другій половині XVIII ст. ставлення до існуючого державного ладу було діаметрально протилежним. Для просвітників ця теорія була ідейною основою гострої критики феодалізму, а для Катерини II — моральною санкцією самодержавно-кріпацьких порядків. Щоб пояснити таку суперечність, прослідкуємо, як змінювався під впливом соціально-історичних факторів її (теорії) проблемний контекст у загальному русі політико-юридичної думки. У літературі показано [36], що у XVII ст. дана теорія виступала апологією сильної централізованої держави, здатної забезпечити «громадянський мир». Гоббс, Лейбніц, Спіноза та інші вважали, що вади необмеженої верховної влади бліднуть перед страхітливими наслідками за умов, коли відсутня така влада. У XVII ст. індивід Гоббса, охоплений нічним страхом перед загрозою насильницької смерті у період феодальних міжусобиць, тікав у державу (нехай навіть деспотичну). У XVIII ст. в умовах як на той час сильних абсолютистських держав індивід Руссо мислить інакше: він мріє про втечу з абсолютистської держави у «природний стан». Якщо правові теорії XVII ст. закликали передусім до державно-правового упорядкування людського співжиття, то мислителі XVIII ст. (Ш. Монтеск'є, Ж.-Ж. Руссо, О. М. Радищев, Я. П. Козельський та ін.) вимагають правового обмеження свавілля державної влади. Цим зумовлювались конкретно-історична інтерпретація та розробка теорії суспільного договору у XVIII ст. Представники феодально-абсолютистської інтерпретації договірної теорії доводять до крайніх меж властиву політичній думці XVII ст. тенденцію до виправдання влади держави над людиною. Просвітники, надаючи даній теорії антифеодального змісту, вимагають рівність у безправності перед особою абсолютного монарха замінити рівністю прав перед законом. У цьому вбачається суть «суспільної угоди». «Влада у суспільстві,— пише Я. П. Козельський — є не що інше, як право повеління над ним, яке грунтується на справедливому (тобто такому, який ні одну зі сторін не зобов'язує до шкідливого для неї.— *В. Б.*) договорі» [37]. Якщо Гоббса цікавить державний примус індивідів до дотримування загальних угод, то в центрі уваги Руссо (й просвітників загалом) — примус державної влади до дотримування договірних угод. Тому не випадково висловлювання просвітників про Гоббса в Енциклопедії витримані у різко критичному дусі: він з'явився на «позорище світу», бо «приписував королям безмежну владу...» [38]. За Гоббсом, уклавши договір, члени суспільства відмовляються від своїх природних прав на користь суверена й не мають права розірвати договір та укласти нову угоду. Вітчизняні просвітники, навпаки, вважають, що людина, перетворившись у суспільстві на громадянина, не перестає бути людиною і, отже, зберігає усі свої природні права як правову основу законів суспільства. Договірні сторони, на думку просвітників, рівноправні, тому вони (просвітники) допускають можливість скасування договору. Такою була, зокрема, позиція О. М. Радищева, Я. П. Козельського й навіть досить політично поміркованого В. Золотницького. Різко негативно ставлячись до виправдання влади держави над собою, яке виходило з табору охоронців, проповіді моралі самопожертвування та непротивлення злу пасильством, українські просвітники всіляко наголошували на непорушності прав окремої особи, у тому числі й на справедливій відплаті. В умовах феодально-кріпосницької паруги над особою не могло бути інакше. «...Несправедливість — зазначав Я. П. Козельський,— ні від кого й ні проти кого у світі не припустима» [39]. Прозоро натякаючи на закон Катерини II від 22 серпня 1767 р., який забороняв кріпакам під страхом суворого покарання скаржитися на поміщиків, просвітник писав: «...Нестерпно те у людині, коли вона чинить своєму ближньому кривду, а те удвоє ще нестерпніше, якщо вона не терпить, щоб скривджений скаржився па кривду...» [40]. Особливо важливе у цьому плані визнання Я. П. Козельським права помсти за зло «у таких кривдах, на які немає закону, отже, і публічного покарання» [41]. Йдеться про моральне виправдання народної помсти за такі кривди, «за які закони та уряди не карають...» [42]. Знаменно, що це обгрунтування природності виступів народних мас проти своїх гнобителів припадає на той час (1768 р.), коли на Правобережній Україні палахкотіло полум'я повстання під керівництвом Максима Залізняка та Івана Гонти. Морально виправдовуючи революційний розрив суспільного договору, Я. П. Козельський, а також менш радикально мислячі В. В. Капніст, П. Д. Лодій, В. Н. Каразін не визнавали революційний шлях перебудови суспільства бажаним. Більш розумним і доцільним для просвітників був реформістський шлях перетворення суспільства та державного ладу. Феодально-кріпосницьке гноблення особи проголошувалося ними «не тільки несправедливим, а й безглуздим, не тільки результатом користі пригноблювачів, а й плодом недостатнього розуміння основ люд-

[32] Закон натури, твердить С. Ю. Десницький, «вище всіх обов'язків...» *(Десницкий С. Е.* Слово о прямом и ближайшем способе к научению юриспруденции // Там же.— С. 222).

[33] *Козельский Я. П.* Философические предложения.— С. 466.

[34] В. Н. Каразін, наприклад, пише, що «суспільство людей з погляду розуму є суспільство, складається воно з численного народу Китайської імперії, з зібрання декількох хатин або з однієї лише сім'ї» *(Каразин В. Н.* Защищение против иностранцев существующей ныне в России подчиненности поселян их помещикам // Сочинения, письма и бумаги В. Н. Каразина.— Харьков, 1910.— С. 314).

[35] *Винский Г. С.* Мое время.— М.; Пг., 1914.— С. 16.

[36] *Соловьев Э. Ю.* Теория «общественного договора» и кантовское моральное обоснование права // Философия Канта и современность.— М., 1974.— С. 191—196.

[37] *Козельский Я. П.* Философические предложения.— С. 500.

[38] Статьи о нравоучительной философии и частях ея из Энциклопедии, перевел коллежский советник Яков Козельский.— Спб.,— 1770.— Ч. 2.— С. 16.

[39] *Козельский Я. П.* Философические предложения.— С. 499.

[40] Там же.— С. 519.

[41] Там же.— С. 491.

[42] Там же.— С. 494.

ського співжиття»[43]. Звідси установка не стільки на прямі революційні дії, скільки на просвіту та боротьбу за моральний осуд громадською думкою деспотичних порядків. Просвітники сподівались, що в процесі просвіти можливі корінні зміни в пануючому на той час стані — дворянстві. Вони гадали, що під впливом передових ідей віку дворянство переорієнтується на захист суспільних (а не станово-корисливих) інтересів й тиск громадської думки, посилившись, змусить самодержців провести радикальні реформи. Немалі надії покладалися просвітниками й на самих імператорів: політика двох «освічених монархів» (Петра I та Катерини II) підтримувала життєстійкість цієї ілюзії. Просвітники являли собою маленький загін філософів, які протистояли, з одного боку, сильному, але малоосвіченому привілейованому станові та урядові, а з другого — стихії безправного й неосвіченого народу. Вони щиросердно вірили у те, що тільки в істинній філософії — спасіння від усіх соціальних зол. А тим часом для народу ця філософія була недоступна, привілейовані її не знали (та й не хотіли знати). Тому просвітники бачили загрозу не тільки згори — у формі несправедливих законів, утисків і т. д. влади держачих, а й знизу, з боку народу, який під впливом нестерпного гніту міг посягнути на основи держави, суспільства та релігії, не будучи знайомим із величним вченням філософії. Апеляція до революційної дії знизу означала, на думку більшості просвітників, виникнення прямої загрози дикого розгулу народних пристрастей, загибель суспільних начал і т. д. В. В. Капніст, В. Н. Каразін сприйняли якобінську диктатуру як повчальний приклад торжества невігластва і сваволі знизу, збоку не пройнятого ідеями істинної філософії народу. Звідси елементи охоронницько-консервативних установок у вченні просвітників, які спрямовували стрімкий потік людських пристрастей (вибуху якого В. В. Капніст, В. Н. Каразін боялись, а Я. П. Козельський щонайменше побоювався) у річище моральної філософії. При цьому вони орієнтувалися головним чином на просвіту правлячої верхівки. В. Н. Каразін, однак, не розумів, що є виразником потреб капіталістичного розвитку, а цар — уособленням самодержавства й захисником інтересів поміщицько-кріпосницького дворянства[44]. Зазначаючи, що «государі повинні бути безсторонні, майже як бог», і що вони «повинні жити лише в житті мільйонів істот розумних»[45], В. Н. Каразін вважав себе кращим товаришем царя, бо говорив тому правду (просвітницьку правду!) про існуючі у Росії порядки.

Просвітники зводили будівлю свого суспільного ідеалу на основі ідей свободи, рівності та власності. Ключ до розуміння соціально-історичних коренів розглянутої вище «природно»-правової концепції просвітників й ідей, які мають бути розглянуті, дає Марксів аналіз практики мінового відношення простих товаровласників. «Сфера обігу, або обміну товарів,— пише К. Маркс,— в рамках якої здійснюється купівля і продаж робочої сили, є справжній едем природжених прав людини. Тут панують тільки свобода, рівність, власність і Бентам. Свобода! Бо покупець і продавець товару, наприклад робочої сили, підкоряються лише велінням своєї свобідної волі. Вони вступають в договір як вільні, юридично рівноправні особи. Договір є той кінцевий результат, в якому їх воля знаходить свій загальний юридичний вираз. Рівність! Бо вони відносяться один до одного тільки як товаровласники і обмінюють еквівалент на еквівалент. Власність! Бо кожен з них має тільки те, що йому належить. Бентам! Бо кожен дбає тільки про себе самого. Єдина сила, що зв'язує їх докупи, це — прагнення кожного до своєї власної вигоди, своєкорисливість, особистий інтерес»[46]. Увійшовши у практику

[43] *Лотман Ю. М.* Пути развития русской просветительской прозы XVIII века // Проблемы русского Просвещения в литературе XVIII в.— С. 88.

[44] *Слюсарский А. Г.* В. Н. Каразин, его научная и общественная деятельность.— Харьков, 1955.— С. 148.

[45] *Каразин В. Н.* Объяснительная записка В. Н. Каразина министру внутренних дел графу Виктору Павловичу Кочубею: 13 мая 1820 г. // Сочинения, письма и бумаги В. Н. Каразина.— С. 153.

[46] *Маркс К., Енгельс Ф.* Твори.— 2-е вид.— Т. 23.— С. 173—174.

економічних відносин, свобода, рівність, власність і торжество своєкорисливості становлять реальний базис будь-якої свободи, рівності й відношення корисливості на базі капіталістичного способу виробництва. Вони лежать в основі (хоча й не усвідомлено) інтерпретації просвітниками змісту відповідних понять.

В умовах традиційних суспільств (у тому числі й феодального) реальне буття людини відзначається відсутністю вибору. Закам'яніли порядки та релігійні норми були універсальними регуляторами людської життєдіяльності, не залишаючи місця для вільного вибору. Разом із капіталістичним виробництвом з'являються люди, які були спроможні вільно розпоряджатися собою, своїми вчинками та власністю. Ця свобода в межах економічних відносин розповсюджується на сфери шлюбу, сімейних відносин, релігії та церкви і т. д. Словом, у процесі становлення буржуазного способу життя (а він у суттєвих своїх рисах формується у надрах феодалізму) канонізована традицією та релігією суворо регламентована поведінка змінюється особистісним волевиявом індивіда на основі розумно-раціонального осмислення дійсності. Таким є загальний соціально-історичний контекст просвітницької інтерпретації свободи. Остання розглядається в Енциклопедії як «найвеличніше благо народне»[47]. Відповідно до окресленого вище контексту розмірковує П. Д. Лодій, коли твердить, що громадянська свобода — це «по наведенню розуму самовільне визначення самого себе у діянні»[48]. «Громадянська свобода є незалежність від влади законодавчої у здійсненні таких дій, які сприяють досягненню власної своєї цілі й приватного свого блага, якщо тільки оте здійснення дій не противне цілі держави»[49]. Якщо визначення перекласти з мови філософії права на мову політичної економії, одержимо: свобода — це вільна конкуренція приватних інтересів. Просвітники (у даному разі П. Д. Лодій) були синами свого часу. А для XVIII ст. конкуренція була «єдиним можливим способом відкрити перед індивідами нове поприще вільнішого розвитку»[50].

Реальні особливості взаємовідносин виробників в умовах капіталістично організованого виробництва справили визначальний вплив і на просвітницьку інтерпретацію поняття рівності. Юридична рівність людей та їх робочих сил — природний базис даного виробництва. Разом із гаслом рівності просвітники проголошували знищення класових (станових) привілеїв (але не самих класів) і рівність усіх перед законом (проте не економічну рівність). «Рівність громадян,— писав О. М. Радищев,— полягає у рівній залежності від закону...»[51]. Подібно до цього міркують українські просвітники. «Людина через громадянський стан замість загубленої натуральної рівності набуває рівності моральної та законної,— зазначав Я. П. Козельський,— і, будучи натурально не рівною силою чи розумом другій, стає рівною за договором і по праву»[52]. Суспільні закони повинні наближатись за своїми характеристиками до природних. Перед законами природи усі рівні, такими повинні бути і громадянські закони — це лейтмотив міркування просвітників над проблемою рівності.

У свідомості (й ідеології) просвітників політична свобода та рівність тісно пов'язані з правом власності. Право власності — це рівне для всіх право вільно здобувати та володіти власністю. З порушенням права свободи або рівності неминуче порушується право власності. І навпаки: порушення права власності призводить до втрати прав свободи та рівності. Ці останні ніби фокусують у праві власності. Власність — це святиня, вважають просвітники. Я. П. Козельський так формулює «правило загальне про власне майно» (имение.— *В. Б.*): «...Не годиться

[47] О государственном правлении и разных родах онаго, из Энциклопедии переводил Иван Туманский.— Спб., 1770.— С. 24.

[48] *Лодий П.* Теория общих прав, содержащая в себе философское учение о естественном высшем государственном праве.— Спб., 1828.— С. 81.

[49] Там же.

[50] *Маркс К., Енгельс Ф.* Твори.— Т. 3.— С. 391.

[51] *Радищев А. Н.* Опыт о законодательстве // Полн. собр. соч.— Т. 3.— С. 13.

[52] *Козельский Я. П.* Философические предложения.— С. 525.

турбувати нікого у його маєтності піяким чином» [53]. Проголошуючи право власності загальним, переважна більшість просвітників категорично заперечувала проти рівності власності. У цьому питанні серед українських просвітників один Я. П. Козельський займав позицію, близьку до міркувань Ж.-Ж. Руссо, цього, за словами Д'Аламбера, «короля вулиці». Ж.-Ж. Руссо вважав, що «жоден громадянин не повинен володіти таким значним достатком, щоб мати можливість купити другого, і бути настільки бідним, щоб бути змушеним себе продавати...» [54].

У «Філософічних реченнях» Я. П. Козельський пише: «Мені здається, що вельми некорисні великі відмінності у достатках людських у суспільствах, а краще їм бути посередніми так, щоб одні люди не могли зневажати та пригнічувати других, а другі не мали причини багато раболіпствувати» [55]. Мабуть, в очах освічених кіл того часу Я. П. Козельський здобув репутацію переконаного захисника ідей егалітаризму, про що свідчить комедія І. А. Еміна «Вчена шайка», в якій, на думку П. Н. Беркова, під іменем проповідуючого майнову рівність філософа Петрокса в карикатурному вигляді виведено Я. П. Козельського [56].

І нарешті, Бентам! В умовах феодалізму експлуатація, корисливість прикривались політичним, патріархальним, релігійним, ідилічним вбранням. Капіталізм, що виростав з надр феодалізму, перетворив діяльний егоїзм у визначальний важіль життєвої практики буржуазної особи. Капіталізм топив усі раніше релігією освячені відносини у «крижаній воді егоїстичного розрахунку» [57]. Народжувалось суспільство, у якому єдиним пов'язуючим елементом між людьми були приватні інтереси, суспільство, у якому вороже суперництво індивідів задля матеріальних благ постало в усій своїй голизні. У цій ситуації просвітники зайняли досить неоднозначну позицію. З одного боку, прийнявши за визначальний мотив чуттєвого задоволення і виступивши з апологією матеріального життя, просвітники, особливо французькі матеріалісти XVIII ст. (Д. Дідро, К. Гельвецій та ін.) висунули ворожу релігійній концепції життя «філософію насолоди». В Енциклопедії наголошувалось: «Наш філософ (тобто просвітник.— *В. Б.*) не вважає себе на засланні в цьому світі, або у ворожій землі, він хоче користуватися... добром, яке йому натура надає» [58]. Більшість читачів з числа росіян та українців сприйняла у Просвітництві саме розрив з релігією й заклик до епікурейства. Тісне спілкування з іноземцями, твори Вольтера, Ж.-Ж. Руссо та інших просвітників, що почали виходити у світ, Г. С. Вінський ставить у прямий причинний зв'язок з падінням релігійної віри у той час й з тим, що у катериненську епоху «звичаї хоча й почали пом'якшуватись, але разом з цим й розбещеність ставала виднішою» [59]. Але таким чином просвітницька філософія впливала на тих, до кого в Енциклопедії, у творах Вольтера, Гельвеція та інших «не доходили урочисті звуки сполоху, що призивав людей до великого відродження» [60].

Знімаючи з природних людських потреб релігійну вузду, просвітники заміняли її філософською. Філософія, вважали вони, повинна зробити те, що стало не під силу релігії: підкорити розумним принципам, направити до загального добра свавілля приватних інтересів відособлених індивідів. Як доповнення й на противагу концепції егоїзму розвивається концепція «розумного егоїзму», або концепція доброчесності. Стрижневою у цій концепції була ідея про те, що з переходом до громадянського стану природа людини ніби подвоюється: людина є вже не тільки природою покладений, егоїстично спрямований «цей», а й самообмежуючий себе заради збереження миру у суспільстві громадянин. Принцип природно-індивідуальної людини — самолюбство, принцип суспільної людини — прагнення до загального добра, розумне обмеження стихії егоїстичного свавілля. Всупереч просвітницькій апології природи статус розумності визнавався за єдністю природного та суспільного. Правда, така єдність — це вже не просто розумність, а щось таке, що вище неї — доброчесність. Це чи не центральне поняття у світогляді просвітників взагалі, у «Філософічних реченнях» зокрема. Етична та політична думка у вітчизняному Просвітництві незмінно замикається на цьому, найвищому у Просвітництві понятті: «Доброчесність замінює все, але її ніщо замінити не може»,— зазначається в Енциклопедії [61]. Задоволенню від доброчесності «ніщо у світі уподібнитись не може» [62],— наголошує О. М. Радищев.

Завжди стриманий, Я. П. Козельський впадає у патетичний тон, коли йдеться про доброчесність. Доброчесність «я... люблю,— заявляє він,— поважаю вище усіх інших якостей, раболіпствую перед нею й жертвую їй усім тим, що знаходжу найприємнішого у світі... я її боготворю» [63]. В іншому місці він повідомляє: «...Я побачив у ній (доброчесності.— *В. Б.*) безприкладну красу й неоціненну користь й для цього стараюсь завжди жертвувати їй усіма моїми бажаннями і без найменшого виключення» [64]. Аналогічними висловлюваннями просвітників можна заповнити не одну сторінку. Та важливішим є інше: з'ясувати, по суті, вже окреслений вище принциповий зміст цього поняття. У просвітників у ньому вирішуються основні світоглядні суперечності: природи та суспільства, особи й суспільства, розуму й чуттєвих пристрастей. Звідси та особлива висока душевна рівновага у стані доброчесності, про що з таким захватом пишуть просвітники. Звідси чільне значення цього поняття у категоріальній системі просвітницької філософії. Ця остання, на думку Я. П. Козельського, є не що інше, як наука про шляхи та засоби досягнення доброчесності у масштабі всього суспільства.

Оскільки доброчесність передбачає єдність особистого та суспільного, то зрозуміло, що неможливо перебудувати на засадах доброчесності окремих індивідів, не перебудувавши на цих засадах державноправову структуру, принципи власне суспільної життєдіяльності. Шлях до всенародної доброчесності один: така перебудова суспільства, щоб «жоден член йому, ні воно жодному своєму члену не було тягарем», тобто «поєднання особливої вигоди кожної людини з загальною вигодою усіх» [65].

Демократичний радикалізм просвітників у галузі філософії, теорії поєднується у них з поміркованістю запропонованих ними проектів перебудови соціально-державного ладу. Відчувається близькість (часом однаковість) запропонованих у цих проектах заходів з пропозиціями ліберального дворянства. Причини різні. Основна з них — безсилий «третій стан» у Росії й міцний, порівняно з Заходом, феодально-кріпосницький лад. Це спонукало просвітників до союзу з ліберально-дворянським табором з метою захисту практичних пропозицій по «європеїзації» суспільного та державного устрою країни.

Демократичний радикалізм просвітників у галузі філософії, теорії поєднується государю, він — закону, а закони повинні бути спрямовані на досягнення загального блага. При цьому не так уже й важливо, якою буде державна форма правління: монархією, республікою чи самодержавним правлінням [66]. Головне, щоб загальнонародна вигода була вищим законом державного правління. «...Краща республіка є та,— вважає Д'Аламбер,— яка за твердістю законів, однаковим правлінням щонайменше уподібнюється до доброї монар-

---

[53] Там же.— С. 477.

[54] *Руссо Ж.-Ж.* Об общественном договоре, или принципы политического права // Руссо Ж.-Ж.: Трактаты.— М., 1969.— С. 188.

[55] *Козельский Я. П.* Философические предложения.— С. 534.

[56] *Берков Л. Н.* История русской комедии XVIII в.— Л., 1977.— С. 90—91.

[57] *Маркс К., Енгельс Ф.* Творн.— Т. 4.— С. 412.

[58] Статьи о философии и частях ея из Энциклопедии, переведенная надворным советником Яковом Козельским.— Ч. 1.— С. 38.

[59] *Винский Г. С.* Мое время.— С. 45.

[60] *Герцен А. И.* О развитии революционных идей в России : Перевод // Собр. соч. : В 30 т.— М.; Л., 1956.— Т. 7.— С. 183.

[61] Статьи из Энциклопедии о Пороке и Доброчестии : Перевел Иван Ванслов.— Спб., 1770.— С. 32—33.

[62] *Радищев А. И.* Беседа о том, что есть сын отечества // Полн. собр. соч.— Т. 3.— С. 222.

[63] *Козельский Я. П.* Философические предложения.— С. 424.

[64] Там же.— С. 427.

[65] Там же.— С. 530.

[66] У «Нарисі про законодавство» О. М. Радищева йшлося саме про нього.

хії... краща монархія є та, де влада не більше свавільна, ніж у республіці»[67]. Я. П. Козельський, наприклад, симпатизує республіці, бо тільки «при республіканському правлінні загальна вигода є базисом усіх людських доброчесностей та законодавства»[68]. Проте мислитель допускав прийнятною і монархію з умовою, якщо основу правління становлять «тверді» закони, які відбивають загальнонародні інтереси. Аналогічною була позиція й інших вітчизняних просвітників.

Автором однієї з ранніх й найбільш детально розробленої програми перебудови державного ладу в Росії був С. Ю. Десницький. Не обмежуючи скільки-небудь серйозно владу монарха у здійсненні законодавчої влади — публічний захист такого обмеження на той час (1768) був неможливим, він включає у свій проект ряд положень, покликаних зміцнити орган народного представництва (сенат). Пропонувався склад сенату близько 600—800 чоловік. Зазначалось, що висувати кандидатом у сенатори «можна безпечно дозволити усякому, хто тільки у змозі... жити при такій посаді своїм коштом...»[69]. Усі члени сенату повинні були користуватися рівними правами і — на чому наголошувалося особливо — відстоювати загальнонародні інтереси. «Дворянству... у засіданні вкупі з різночинцями у сенаті не доходити згоди причини немає. У них у всіх не приватний інтерес, а цілої вітчизни вигода та добро повинні завжди за головне правило... поставлено бути»[70]. Отже, передбачалося, що сенатори будуть не дворянами і купцями, а людьми й відстоювати стануть не поміщицькі чи купецькі інтереси, а одну й ту саму, розумно усвідомлену суспільну вигоду. Словом, представники різних станів, ставши сенаторами, мали бути філософами, причому цілком певними, такими, які мислять відповідно до вимог просвітницької філософії. При всій ілюзорності подібних сподівань не можна не бачити, що С. Ю. Десницький у своєму проекті передбачав усе можливе за тих умов для зміцнення органу народного представництва, для посилення його незалежності від влади монарха. Останній повинен був зважати на такий багаточисленний, обраний із представників землевласників, купців, ремісників, духівництва та професорсько-викладацької інтелігенції, авторитетний орган громадської думки. Автор проекту відстоював також ряд принципів буржуазного права: незалежності та незмінюваності судів, рівності усіх перед кримінальним судом; передбачалось створення суду присяжних; проводилась ідея широкого місцевого самоуправління.

Державним ідеалом В. Н. Каразіна була монархія, керована «обов'язковими («непременными».— *В. Д.*) законами, які дають усякому право насолоджуватися цілком життям»[71], П. Д. Лодія — монархія за умов, що «корінні закони існують й судочинство відбувається за непохитними законами»[72]. У своєму листі до Олександра I В. Н. Каразін висловлював надію, що цар «дасть... непорушні закони», які обмежать самовладдя, що він створить «корінну установу», блюстителям якої виділить «надлишок своєї влади» й яка буде стражем непорушного дотримування законів у вітчизні[73].

Проблеми твердого законодавства та правосуддя — предмет особливої уваги просвітників. Вони прагнуть утвердити замість свавілля й забаганок привілейованих правові засади, загальнообов'язкові для усіх. Звідси пафос невсипущого дотримання справедливих законів. Не повинно бути ні деспота, ні рабів, а тільки слуги законів. Адже законодавчо регульоване суспільне життя — це велика школа громадянства, виховання з егоїстично спрямованого індивіда доброчесно мислячої особи. Тогочасна соціальна дійсність не виправдовувала цих надій. Повновладне з періоду реформ Петра I чиновництво торгувало правдою, чинами, посадами (хабар брали навіть за приведення до присяги).

Комедія В. В. Капніста «Ябеда» (прем'єра відбулася 1798 р.) вражала яскравим й політично гострим викриттям «неправого правосуддя». Одна з головних ідей комедії така: «закони святі, та виконавці — лихі супостати»[74]. Успіх комедії, особливо у провінції, був приголомшливий. М. М. Бантиш-Каменський, який добре знав В. В. Капніста особисто, був свідком того, як в одному губернському місті під час вистави «Ябеды», коли один із персонажів комедії — прокурор Хватайко — проспівав своє кредо хабарника[75], «глядачі почали аплодувати, й багато з них, повернувшись до чиновника», який посідав аналогічну посаду, промовили в один голос, називаючи його: «Це ви! це ви!»[76].

Чільне місце у соціально-політичній програмі просвітників займала проблема кріпацтва. У другій половині XVIII ст. кріпосне право у Росії набувало все більш жорстоких форм. Цей процес визивав протести з боку просвітників. Указ від 3 травня 1783 р. юридично закріпив кріпосне право на території Лівобережної й Слобідської України. І саме в цей рік О. М. Радищев пише оду «Вольность», а В. В. Капніст — «Оду на рабство» — один із найсильніших антикріпосницьких віршів у російській поезії XVIII ст. Правда, антикріпосницький протест поета неглибокий. В оді В. В. Капніст звертається не до народу з закликом скинути своїх поневолювачів, а до цариці, висловлюючи свій благородний гнів та надії. Три роки по тому В. В. Капніст друкує «Оду на знищення раба у Росії», в якій не стільки славить наказ Катерини II писати в офіційних документах та зверненнях на високайше ім'я замість колишнього «раб» прикметник «вірнопідданий», скільки закликає царицю знищити не слово «раб», а саме рабство. Катерина II саме так і зрозуміла оду. Прочитавши її, вона, за свідченням В. Н. Каразіна, наказала передати В. В. Капністу: «Ви, мовляв, хочете (знищення рабства) на ділі. Зась! Досить і слова!»[77].

Вітчизняні просвітники, як правило, проголошували гасло не негайної ліквідації кріпацтва, а — як передумови до цього — його істотного обмеження. Ця поміркованість просвітницької програми зумовлювалась не тільки соціально-політичними обставинами та розстановкою класових сил на історичній арені, а й особливостями просвітницької доктрини. Ключовою у ній була ідея, що просвіта — це всезагальна мета людського роду[78]. Звідси програмне завдання: всіляко сприяти досягненню зазначеної мети. Перед просвітниками виникало питання: чи буде звільнення селян сприяти їх просвіті? Досвід, як здавалося, свідчив про протилежне. Як поєднати звільнення селян з їх просвітою або, іншими словами, як узгодити — стосовно селянства — дотримування прав людини (включаючи й право на волю) із всезагальною метою людського руху — просвітою? Пріоритет у колізії цих двох принципів (свобода чи просвіта) належить просвіті. Вона виступає передумовою здійснення всіх прав людини, у тому числі й права на свободу. Отже, перед тим як звільняти селян, слід піднести їх культурний та моральний рівень, зазначав представник поміркованого крила французького Просвітництва Ш. Монтеск'є; перш ніж

---

[67] Сочинения Д'Аламбера, одного из славнейших и редких писателей.— М., 1790.— Ч. 1.— С. 107.

[68] *Козельский Я. П.* Философические произведения.— С. 528.

[69] *Десницкий С. Е.* Представление о учреждении законодательной, судительной и наказательной власти в Российской империи // Избранные произведения русских мыслителей второй половины XVIII в.— Т. 1.— С. 297.

[70] Там же.— С. 300.

[71] Письмо к князю Адаму Чарторыскому. 21 ноября 1804 г. // Сочинения, письма и бумаги В. Н. Каразина.— С. 50.

[72] *Лодий П. Д.* Теория общих прав, содержащая в себе философское учение о естественном высшем государственном праве.— С. 356.

[73] Письмо В. Н. Каразина, посланное Александру в марте 1801 года // Сочинения, письма и бумаги В. Н. Каразина.— С. 8.

[74] «Законы святы, но исполнители — лихие супостаты» // Капнист В. В. Собр. соч. : В 2 т.— М.; Л., 1960.— Т. 1.— С. 296.

[75] Бери, большой тут нет науки;
Бери, что только можно взять
На что ж привешены нам руки,
как не на то, чтоб брать, брать,
брать?
(*Капнист В. В.* Ябеда // Собр. соч.— Т. 1.— С. 358).

[76] *Бантыш-Каменский Н. Н.* Словарь достопримечательных людей русской земли.— Спб., 1847.— Ч. 2.— С. 67.

[77] Цит. за: *Бабкин Д.* В. В. Капнист : Критико-биограф. очерк // Капнист В. В. Собр. соч.— Т. 1.— С. 27.

[78] В. Н. Каразін пише, що «Росія йде швидкими кроками до освічення: загальної цілі людського роду» (Каразин В. Н. Об ученых обществах и периодических сочинениях в России // Сочинения, письма и бумаги В. Н. Каразина.— С. 568).

звільнити тіло, потрібно звільнити дух, заявляв радикально мислячий Руссо. Така позиція цілком задовольняла табір охоронців. Наведені думки французьких мислителів співчутливо відтворювали Катерина II, дворянські публіцисти та масони. Ця думка жила більше 100 років. Досить сумний висновок зробив і В. В. Капніст:

До волі Русь не підросла —
Не гни холодного скла [79].

Поділяючи цю позицію, В. Н. Каразін розвиває цілу програму, в якій робить спроби узгодити неузгоджене: підлеглість селян поміщикам зі збереженням громадянських прав кріпака. Він визнає, що «нинішній стан поміщицьких поселян суперечить людинолюбству» [80]. Хоч при цьому просвітник щиро вірив у те, що «вольность не тільки не послужить на користь, а ще й увіковічить невігластво» [81]. Оскільки негайна ліквідація кріпацтва суперечить завданню просвіти селян, то від неї потрібно поки що відмовитися. Перед В. Н. Каразіним постає питання узгодження просвіти та збереження громадянських прав селянина з владою поміщика над ним. Відповідь вбачається В. Н. Каразіним у підвищенні загальнокультурного рівня поміщика, внесенні у його свідомість ідеї «історичного покликання» дворянства щодо селян. Бо «легше напоумити та ввести у правила нечисленні тисячі осіб, більшменш підготовлені вихованням, чим ввести у новий політичний порядок двадцять мільйонів чоловік» [82]. Дворянство, за проектом В. Н. Каразіна, повинно стати справжнім носієм культури та наставником народу. Права дворянства відносно селян справедливі лише остільки, оскільки служать знаряддям здійснення дворянством своїх культурно-виховних обов'язків відносно селян. Якщо дворянство не виконує таких обов'язків, то немає стану нікчемнішого, ніж воно, наголошував В. Н. Каразін. Свій ідеал він спробував здійснити у своєму маєтку, у володіння яким вступив 1793 р. Він організував «селянське самоуправління», органом якого була дума, створив першу на Слобожанщині школу, регламентував панщинні обов'язки й т. д., словом, завів такі порядки, які, як йому здавалось, давали право заявити: «Я не здобував ніякої особистої вигоди від здійснення так званого кріпосного права над моїми людьми» [83].

Якщо В. Н. Каразін думав про те, як перетворити поміщика в активного, культурного та ініціативно-хазяйновитого буржуа, але без притаманних йому у Західній Європі вад, а кріпака — у вільного, але без властивих йому, наприклад в Англії, пороків пролетаря, то С. Ю. Десницький всіляко вихваляв економічні відносини у сільському господарстві Англії. С. Ю. Десницький дав досить розгорнуту критику кріпосництва з економічної точки зору [84]. 1870 р. вийшла друком перекладена С. Ю. Десницьким з англійської й суттєво доповнена просвітником книга Томаса Боудена, присвячена аналізу становища у сільському господарстві Англії. У ній, зокрема, зазначалося, що «завдяки землеробству всякий у пишний стан приходити може, якщо тільки тому не будуть перешкоджати які обставини політичні» [85]. С. Ю. Десницький зазначає, що сільськогосподарські роботи виконуються в Англії найманими робітниками, а не кріпаками й що там землеробство перебуває у квітучому стані. На відміну від Росії, де сільськогосподарська праця здійснюється в умовах суворого нагляду та понукань, в Англії «все землеробство проводиться... добровільно, чесно і з несказанною старанністю, успіхом та досконалістю», крім того, «вільність та власність написані на обличчі кожного британця» («Передмова») [86].

Серед українських просвітників рішучий крок у демократичному вирішенні колізії, яка хвилювала просвітників, зробив Я. П. Козельський. «Багато людей,— пише він,— безперервно говорять, що полегшення роботи невиполірованому (тобто неосвіченому.— *В. Б.*) народу в його трудах негоже; і я думаю, що дехто з них говорить це по незнанню... а інші з безмірного самолюбства», бо бачать «у непомірному пануванні над людьми кращу для себе вигоду» [87]. У «Філософічних реченнях» заявлена як на той час досить оригінальна й прогресивна позиція: «Виполірувати народ інакше не можна, як через полегшення його труднощів...» [88]. Цим загальноприйнятому для просвітників гаслу «Шлях до свободи лежить через просвіту!» Я. П. Козельський протиставляє діаметрально протилежне: «Свобода — шлях до просвіти!».

Просвітницький рух на Україні підготував грунт для сприйняття політичних ідей Великої Французької буржуазної революції, яка стала історично-практичною перевіркою ідеології Просвітництва та могутнім поштовхом визвольного руху вперед у Європі в цілому, в Росії і на Україні зокрема. Не всі постулати Просвітництва витримали перевірку практикою. Часом просвітники (В. В. Капніст, В. Н. Каразін) з гнівом відверталися від практики революції (особливо якобінської диктатури) й від найблагородніших її діячів (М. Робесп'єра). І це природно: революція розвіяла немало ілюзій. Вона і особливо післяреволюційний розвиток Франції поступово руйнували віру у надкласовість ідеалів Просвітництва й виявляли прихована для самих просвітників «таємницю» — класовий, об'єктивно-буржуазний (часом революційно-буржуазний) зміст просвітницького світогляду. І мабуть, у вітчизняному Просвітництві розчарування ходом деяких подій революції та післяреволюційним розвитком Франції було особливо великим. Справа в тому, що слабкість буржуазії у Росії позначилась на вітчизняному просвітницькому русі не тільки негативно, а й позитивно: порівняною слабкістю заломлення у ньому народного протесту крізь призму буржуазності. Це особливо характерно для О. М. Радищева, діяльність якого стала вищим досягненням просвітницького руху в Росії. У «Подорожі з Петербурга в Москву», цій літературній галереї кровопивців-поміщиків та благородних образів з простонароддя, передусім селян, О. М. Радищев поєднав проблему знищення самодержавства та кріпацтва в один вузол, розрубати який повинна, як вважав просвітник, селянська революція.

В останньому десятилітті XVIII — на початку XIX ст. у громадсько-політичному житті України спостерігається активізація визвольного та просвітницького руху під впливом Французької буржуазної революції та імпульсів з боку більш міцного російського Просвітництва, зокрема О. М. Радищева. Революційні події у Франції викликали великий інтерес на західноукраїнських землях, що входили до складу Австрійської імперії [89]. Уряд всіляко намагався нейтралізувати вплив революції, опорочити її. Так, у 90-х роках урядові органи розповсюджують серед молоді спрямовані проти ідей Просвітництва брошури «Розвідка проти мудрагейства і всезнайства» та «Розвідка проти шкідливих наслідків Французької революції». У 1793 р. було оповіщено про конкурс на написання розвідки «Про кепські наслідки Французької революції». Префекти гімназій дістали наказ витребувати від підлеглих учителів твір на цю тему. Але зрозуміло, що ці та інші урядові заходи були малоефективні. Звістки про Французьку революцію проникали на Західну Україну. Про цю революцію добре знали у навчальних закладах, зокрема у Львівському університеті, викладачі якого сприяли роз-

---

[79] *Капнист В. В.* Встречные мысли // Собр. соч.— Т. 1.— С. 217.

[80] *Каразин В. Н.* Защищение против иностранцев существующей ныне в России подчиненности поселян от помещиков // Сочинения, письма и бумаги В. Н. Каразина.— С. 336.

[81] Там же.— С. 327.

[82] *Каразин В. Н.* Письмо одного помещика ...ской губернии к своему губернатору // Там же.— С. 98—99.

[83] Там же.— С. 84.

[84] *Грацианский П. С.* Политическая и правовая мысль России второй половины XVIII века.— М., 1984.— С. 119—120.

[85] Наставник земледельческий, или краткое английского хлебопашества показание... издана на английском языке Томасом Боуденом... а переведена на российский язык и притом из наилучших английских о земледелии писателей приумножена и пополнена профессором Семеном Десницким...— М., 1780. («Передмова»).

[86] У «Передмові» пагінації немає, тому при цитуванні її сторінки не вказуються.

[87] *Козельский Я. П.* Философические предложения.— С. 535—536.

[88] Там же.— С. 536.

[89] Про вплив Французької буржуазної революції на боротьбу передової громадськості України проти самодержавства та кріпацтва йдеться, зокрема, в дослідженні Л. А. Коваленко (Велика Французька буржуазна революція і громадсько-політичний рух на Україні в кінці XVIII ст.— К., 1973.— 166 с.).

повсюдженню серед галицької інтелігенції просвітницьких ідей. Навіть тоді, коли уряд видав наказ про боротьбу з просвітницькою філософією, викладачі університету продовжували захоплюватися політичними ідеалами Ш. Монтеск'є та гаряче дебатували з приводу філософії І. Канта й політичної економії А. Сміта.

1783—1791 рр. у Львівському університеті викладав і був деканом філософського відділу угорець за національністю, переконаний матеріаліст та атеїст, згодом організатор і керівник антиавстрійського республіканського руху угорських дворянських революціонерів Ігнац Мартинович (1755 — страчений 1795). Філософ виходив з того, що природа — взірець досконалості та завершеності і що джерело усіх людських нещасть — в поділові «суспільства за чинами та станами» [90]. І. Мартинович вважав: все, що «ображає здоровий глузд і вишуканий розум навіть після тривалих міркувань і веде до абсурду, не має цінності, будучи результатом людського невігластва та слабкості», все це «не може існувати для роду людського» [91]. Можна припустити, що темпераментний, запальний учений користувався любою нагодою, щоб передати студенству ідеї «істинної», тобто просвітницької, філософії.

Важливим каналом інформації про Французьку революцію була преса. 1792—1797 рр. у Львові польською мовою виходила газета «Щоденник патріотичних політиків» (Dziennik patriotycznych politikow). 1794 р. редакція запросила на посаду одного з редакторів газети М. Герасевича (1763—?), здібного літератора, прихильника прогресивних ідей своєї доби. На сторінках газети (особливо в період редакторства М. Герасевича) публікувались статті про становище у Франції.

Заслуговують на увагу погляди й діяльність прихильника Бабефа й селянської революції Францішека Гожковського. Як згадує сучасник та однодумець Ф. Гожковського, останній переконував селян Галичини, де він жив з 1794 р., готуватися до повстання. «Хай лише селяни домовляться між собою,— говорив він,— і скажуть панам: ми бажаємо бути вільними; якщо ви згодні — добре; якщо ж ні, то ви всі загинете... Але цього мало: необхідно домовитись і з тими, які живуть за Бугом та Вислою, на Русі (мається на увазі Україна.— *В. Б.*) та у Литві. Якщо всі разом повстануть в одну ніч, то настане така свобода для простого народу, якої ніколи не знали» [92]. Переконуючи у такий спосіб, а також розповсюджуючи відозви, Ф. Гожковський вів велику агітаційну роботу серед селян Галичини. Девізом його звернення до селян було гасло «Свобода — Рівність — Республіка». Підняти повстання не вдалось. Ф. Гожковського схопили й кинули у в'язницю. Антикріпацькі переконання й агітаційна діяльність польського просвітника залишили свій слід у душах не тільки польського, а й українського населення Галичини.

У 90-х роках XVIII ст. активізувалась класова боротьба й на Правобережній Україні. Тут (на Волині) починалась підготовка Польського повстання (1794 р.) під проводом Т. Костюшка. Деякі моменти повстання мають безпосередні зв'язки з Правобережною Україною. Т. Костюшко прагнув надати повстанню загальнонародний, демократичний характер й залучити до повстання українських селян. В анонімній брошурі, автор якої був особою з найближчого оточення Т. Костюшка, зазначалось, що українські селяни тільки тоді відчують прихильність до Польщі, коли вони потраплять у такі умови, коли перестануть боятися панів. «Людська природа пом'якшується у свободі й черствіє у рабстві. Український селянин був ворогом свого пана, тому що пан був ворогом і тираном селянина... Рабство завжди протирічить природі людини. Тому треба добиватися його скасування» [93]. Але шляхта у трагічний для Польщі час думала тільки про свої станові привілеї. «Поланецький універсал» Т. Костюшка холодно зустріли польські (не кажучи про українських) селяни. Універсал не давав їм підстав сподіватися на докорінне поліпшення свого становища. Населення Правобережжя не підтримало польських повстанців. Загострення класової боротьби на Правобережній Україні сприяло посиленню революційних настроїв у колах прогресивної інтелігенції. Так, 1799 р. урядовий чиновник доносив, що «професори житомирські (тобто інтелігенція) п'ють за здоров'я Костюшка» [94]. Один із брусилівських панів у листі до житомирського повітового предводителя дворянства писав з тривогою, що дворянська молодь поширює ідеї Французької революції [95]. В Уманському повіті на Київщині шляхтич С. Познанський висловлював якобінські думки. Він говорив, що «коронованні голови» та магнати не потрібні, і краще б їм загинути, як у Франції, а всім людям стати вільними та рівними. За такі висловлювання його було вислано в Сибір на каторгу.

Визвольні ідеї набули широкого поширення на Лівобережній Україні. Глибше усвідомити суть революційних подій у Франції й зробити практичні висновки щодо становища у своїй вітчизні тут допомагав твір О. М. Радищева «Подорож з Петербурга в Москву», який побачив світ 1790 р. й тоді ж почав поширюватись на Україні. Знайдено два примірники першого видання книги: один — у бібліотеці Д. П. Трощинського у с. Кагарлик, другий — серед книг дворянина на Полтавщині. Твір О. М. Радищева розповсюджувався також у рукописних копіях [96]. Рукописні списки твору знайдено у Кременчуці, Вінниці, Одесі. Причому одеський список, як встановили дослідники, був складений на Україні, про що свідчать наявні у ньому численні українізми [97]. Заслуговує на увагу короткий конспект змісту «Подорожі», який зберігається у відділі рукописів бібліотеки АН УРСР. Конспект написаний на папері з водяним знаком 1789. Можна гадати, що його складено в процесі читання першого видання книги. Визначаючи основний зміст твору О. М. Радищева, автор конспекту пише: «Головна ідея — нелюдськість чиновників та рабство селян» [98].

Пропагандою забороненої літератури, в тому числі знаменитого твору О. М. Радищева, займався організований 1794 р. у Кременчуці майором В. В. Пассеком гурток, який об'єднував вісім офіцерів та чиновників. В. В. Пассек був не тільки пропагандистом, а й автором волелюбних віршів, в одному з яких він провіщав загибель царів та закликав брати приклад з Французької революції. Коли властям стало відомо про гурток, В. В. Пассек хотів виїхати за кордон, але був схоплений у Яссах. При арешті у нього знайшли два примірники рукописної копії «Подорожі» та революційні вірші. До кінця життя, яке після арешту проходило у в'язниці,— де, між іншим, він написав твір, у якому засуджував самодержавство та бюрократію,— та сибірському засланні, В. В. Пассек залишався вірним своїм волелюбним переконанням.

Осередком просвітницьких ідей, своєрідним культурно-освітнім осередком на Слобожанщині був організований наприкінці XVIII ст. у с. Попівці на Харківщині гурток «Попівська академія» на чолі з О. О. Паліциним (приблизно 1749—1816). У діяльності гуртка певну участь брали В. В. Капніст, В. Н. Каразін, членами гуртка були архітектор В. І. Ярославський, літератор Е. І. Станевич, художник Н. І. Алферов та ін. Гурток був популярним в освічених колах того часу. Князь П. А. В'яземський писав: «Яку ж повагу будемо

---

[90] *Мартинович И.* Философские записки // Избранные произведения венгерских мыслителей.— М., 1965.— С. 94.

[91] Там же.— С. 66.

[92] Из воспоминаний Алозия Орховского // Избранные произведения прогрессивных польских мыслителей.— М., 1956.— Т. 1.— С. 594—595.

[93] Слово в защиту крестьян // Там же.— С. 593.

[94] *Батюшков П. Н.* Волынь : Исторические судьбы Юго-Западного края.— Спб., 1881.— С. 215.

[95] *Кругляк Б. А.* Документи про поширення ідей французької революції серед молоді на Волині // Укр. іст. журн.— 1968.— № 8.— С. 99—100.

[96] У Києві, в бібліотеці АН УРСР та у відділі рукописів Інституту літератури АН УРСР зберігаються чотири списки рукописних копій твору О. М. Радіщева. Їх опис див.: *Іофанов Д. М.* Київські списки «Подорожі з Петербурга в Москву» О. М. Радищева // Вісн. АН УРСР.— 1952.— № 9.— С. 72—75.

[97] *Копиленко М. М.* Одеський список «Подорожі з Петербурга в Москву» О. М. Радищева // Праці Одеськ. держ. ун-ту. Зб. філол. фак-ту.— Т. 4.— 1954.

[98] Разные записки, списки и выписки конца XVIII и нач. XIX века // Рукоп. відділ б-ки АН УРСР.— Арк. 74.

мати до розуму, якщо не пощадимо представників його серед нас? Одне з двох: якщо не їхати до Вольтера у Ферней, то треба їхати у Попівку до Паліцина» [99]. Гурток був розсадником поміркованих, або, як тоді говорили, «філантропічно-просвітительських», ідей і зосереджував головну увагу на поширенні «ідей віку» серед дворянства. Сам О. О. Паліцин був архітектором і прикрасив кілька українських міст та багато сіл чудовими будівлями. В. Н. Каразін, оцінюючи діяльність О. О. Паліцина, писав: «Йому зобов'язані ми... засадами європейського побуту на Україні» [100]. О. О. Паліцин — автор кількох віршованих творів та перекладів, серед яких найважливішими були віршований переклад «Слова про Ігорів похід» (Харків, 1807), а також переклади поеми Вольтера «Природний закон» (Спб., 1802) і роману Руссо «Нова Елоїза» (Спб., 1803—1804; 2-е вид.— 1820—1821). Найбільш рельєфно специфіку своїх міркувань розкриває сам О. О. Паліцин в одному з листів. Він пише: «Настане коли-небудь знову розумний вік, він перемінить безглуздість старого, поверне здоровий глузд, відновить звичаї, зміцнить союзи; правда подолає псевдомудрування та забобони і упевнить знову, що краще наше самолюбство... у любові до наших ближніх» [101]. Перекладами займалися й інші члени гуртка. Перекладались переважно твори, просякнуті сентименталізмом, любов'ю до природи та прагненням наслідувати її. Члени гуртка «Попівська академія» брали активну участь у заснуванні Харківського університету.

Таврував феодально-кріпосницькі порядки в Росії та на Україні Г. С. Винський (1752—1821). Пройшов типовий для українських дворян шлях навчання (він вихованець Київської академії) й службу в армії, 1779 р. був заарештований ніби за фінансові шахрайства, а насправді за зв'язки з прогресивною інтелігенцією. Г. С. Винського позбавили дворянства, чинів і заслали до Оренбурга, де він написав цінну для історика вітчизняної культури книгу спогадів «Мій час» (видана посмертно), в якій виклав свої просвітницькі погляди. Серед паперів Г. С. Винського зберігся також виконаний ним переклад брошури французького революційного публіциста Ж. Л. Карра «Оратор французьких генеральних штатів 1789 р.» Г. С. Винський не був таким обдарованим поетом, як, наприклад, В. В. Капніст, чи мислителем, як Я. П. Козельський. Переконаний вольтеріанець, ворог самовладдя та забобонів, Г. С. Винський був передусім радикально настроєним пропагандистом просвітницьких ідей. Так, він з обуренням писав, що «закон, який забороняє дворовим людям ні в якому разі не мати голосу супроти своїх панів, робить з них істинно безсловесну худобу, покірливість якої... далі всілякої імовірності, як і звірство їх володарів» [102]. Переконаний вольтеріанець Г. С. Винський брав надзвичайно активну участь у діяльності «Оренбурзького таємного товариства», яке було відгалуженням декабристського руху.

Таким чином, починаючи з середини XVIII ст., в період формування капіталістичного укладу господарювання в Росії та на Україні, зароджується і міцніє буржуазна (у ряді моментів революційно-буржуазна), а за своїм об'єктивно-історичним змістом просвітницька ідеологія. Важливим надбанням розвитку духовної культури того часу була розробка загалом світського «юридичного світогляду» [103], наріжною тезою якого стала ідея людини як самоцілі, ідея про те, що особиста свобода та юридична рівність є базисом безмежного розвитку суверенної особи. Такий світогляд й розроблена на його основі просвітницька ідеологія були радикально опозиційними щодо пануючих самодержавно-кріпосницьких порядків.

[99] *Вяземский П. А.* Письма А. Ф. Воейкову, 27 июля 1878 г. // Рус. старина.— 1892.— Дек.— С. 656.

[100] Цит. за: *Данилевский Г. П.* Украинская старина // Сочинения Г. П. Данилевского.— Спб., 1901.— Т. 21.— С. 124.

[101] *Сумцов Н. Ф.* Из украинской старины.— Харьков, 1905.— С. 41.

[102] Мое время : Записки Г. С. Винского.— Спб., 1914.— С. 117.

[103] *Маркс К., Енгельс Ф.* Твори.— Т. 21.— С. 274.

2. Натурфілософські та логіко-гносеологічні ідеї просвітників

У XVIII ст. «знання стало наукою, і науки наблизились до свого завершення, тобто зімкнулися, з одного боку, з філософією, з другого — з практикою» [104],— зазначав Ф. Енгельс. У цей час наука набуває тієї цілеорієнтації у суспільстві і тих організаційних форм, які характерні для науки й посьогодні. У своїх життєздатних тенденціях та ідейних вершинах передова наука XVIII ст. була феноменом уже не феодалізму, а капіталізму.

Передова наука Росії і України другої половини XVIII ст.— важливе ідейне джерело вітчизняної просвітницької думки, а передові природодослідники, як виразники буржуазних тенденцій у розвитку науки та освіти,— надійні союзники всіх прогресивних сил на суспільній арені того часу.

Найважливішими центрами розповсюдження математичних та природничонаукових знань на Україні у другій половині XVIII ст. були згадані раніше основні загальноосвітні (на відміну від поширених на той час вузькопрофесійних) школи — Києво-Могилянська академія та Харківський колегіум. Останній був одночасно головним середнім і вищим учбовим закладом на Лівобережній Україні й складався з власне колегіума та додаткових класів до нього (від 1763 до 1798), які підпорядковувались цивільному губернаторові.

В академії у другій половині XVIII ст. були відкриті клас чистої математики (алгебра та геометрія) і клас змішаної математики, в якому викладали механіку, гідростатику, оптику, гідравліку, астрономію, гідрографію та ін. У той час в академії були популярними підручники, авторами яких були передові вчені М. Курганов, Д. Аничков, Л. Ейлер. Серед викладачів математичного профілю виділявся різнобічною обдарованістю та освітою І. Я. Фальковський (1762—1823). Він блискуче закінчив Пештську (Угорщина) королівську гімназію, вивчав механіку, оптику, геометрію, фізику у Будинському університеті. І. Фальковський започаткував перший фізичний кабінет при академії (1783).

На порівняно високому рівні викладалися математика й природничі науки у Харківському колегіумі. З 1769 по 1772 р. посаду белгородського єпископа, якому підпорядковувався цей навчальний заклад, посідав С. Г. Миславський (1731—1796). Він грунтовно перебудував систему викладання у колегіумі, перетворивши його на один із найкращих навчальних закладів тогочасної України. В Інструкції ректорові колегіуму С. Миславський докладно виклав свої пропозиції щодо педагогічної роботи колегіуму — змісту викладання і методів навчання. В Інструкції передбачалася така програма викладання природничих наук, яка за обсягом майже не поступалася відповідним курсам Академічного (у Петербурзі) та Московського університетів. Передовими у науці того часу були і запропоновані С. Миславським навчальні посібники. За Інструкцією вимагалось: «...Змаганням філософічним слід бути неодмінно на російській мові... а здібності до цього не можна придбати інакше хіба що тлумаченням філософії на російській мові; заради того читати з філософії неодмінно, і, якщо можна, то й мати усім учням слідуючі книги: 1) Філософські речення, складені надворним радником й правительствующого сенату секретарем Яковом Козеліним, 1768 року і 2) Коротке поняття про фізику для використання його Імператорською Величністю, 1760 року; 3) Вольфіанську теоретичну фізику... на російську мову перекладену Борисом Волковим, 1760 року; 4) Вольфіанську експериментальну фізику... на російську мову перекладену Михайлом Ломоносовим, 1746 року; 5) Листи про різні фізичні та філософські матерії, з французької мови на російську перекладені Степаном Румовським, академії наук членом, антропологом та професором; 6) пана Даламберта про різні фізичні та філософічні матерії на російській мові, частину першу; 7) деякі Ломоносові промови про фізичні речі, як то про явища повітряні, що походять від електричної сили, про походження світла, слово, що нову теорію про кольори

[104] Там же.— Т. 1.— С. 560.

показує, про народження металів від трясіння, та інші до них подібні...» [105]. Останнє є досить красномовним. Це «та інші до них подібні» могло означати: викладати природознавство у колегіумі треба з урахуванням усього фонду природничонаукових ідей М. Ломоносова, які у переважній більшості становили найновіші досягнення науки середини XVIII ст. Незалежно від намірів бєлгородського єпископа, він постає пропагандистом учення М. Ломоносова на Україні. Знаменно також, що в Інструкції пропонувались праці, в яких природничонаукова картина світу викладалась у ряді випадків з дещо різних позицій. Так, рекомендація фізичних праць Х. Вольфа і надзвичайно популярного у другій половині XVIII ст. твору (власне першої його частини) Л. Ейлера [106] означала, що викладачі колегіуму мали викладати вольфіанство і антивольфіанство одночасно, бо Л. Ейлер одним із перших у Росії піддав гострій і аргументованій критиці ненаукові уявлення у системі німецького філософа. Загалом, якщо врахувати, що С. Миславський був вихованцем Київської академії (де вчився разом з Г. Сковородою), а згодом її проректором і ректором, то цілком імовірно, що він переносив у колегіум прийняту в академії традицію викладання філософії та природознавства. Наведені (у даному й попередньому параграфах) факти дають підстави твердити про значне розповсюдження в основних загальноосвітніх закладах України другої половини XVIII ст. передової природничонаукової та філософської думки.

Академія стала «освітнім трампліном», відштовхнувшись від якого найобдарованіші її вихованці після продовження навчання в навчальних закладах Росії і за кордоном стали визначними вченими й відіграли істотну роль у розвитку теоретичної та практичної медицини в Росії та на Україні. Серед них демократизмом поглядів та вагомим внеском у розвиток науки привертають увагу основоположник акушерства, ботаніки й фізіології на Україні та в Росії Н. Максимович-Амбодик (1743—1812), основоположник вітчизняної експериментальної біології, один із найкращих тогочасних мікроскопістів М. М. Тереховський (1740—1796), основоположник вітчизняної епідеміології, почесний член 12 закордонних академій Д. С. Самойлович (1742—1805), основоположник вітчизняної гістології О. М. Шумлянський (1748—1795) та ін. Автором самого докладного серед виданих у XVIII ст. російською мовою навчальний посібник з механіки був Я. Козельський [107]. Його перу належить також популярний виклад основних уявлень науки XVIII ст. про світ та його пізнання [108].

Відстоюючи передові природничонаукові ідеї, прогресивну методологію наукового пізнання та демократичні принципи освіти, зазначені вчені разом із російськими природодослідниками плідно працювали над розробкою та пропагандою природничонаукових основ просвітницького світогляду.

У природознавстві XVIII ст. розвивався погляд на світ як на велетенський чудово

[105] ...Инструкция Харьковского училищного коллегиума ректору и богословия учителю Иову да префекту и философии учителю Харьковскому протоиерею Михаилу Шванскому с учителями о том, как и чему в оном колегиуме учить // Лебедев А. С. Харьковский колегиум как просветительский центр Слободской Украины до учреждения в Харькове университета.— М., 1886.— С. 64—65.

[106] В Інструкції про цей твір йдеться у п. 5.

[107] Механические предложения для употребления обучающегося при Артиллерийском и Инженерном Шляхетном кадетском корпусе благородного юношества, сочиненныя Артиллерии капитаном Яковом Козельским.— Спб., 1764. Друге видання вийшло у світ 1787 р.

[108] *Козельский Я. П.* Рассуждения двух индейцев Калана и Ибрагима о человеческом познании.— Спб., 1788. Цього ж року названий твір з багатьма скороченнями та змінами фактичного та стилістичного характеру був виданий без зазначення імені автора «коштом» Н. Максимовича-Амбодика під назвою «Китайский философ, или ученые разговоры двух индейцев Калана и Ибрагима, то есть философические рассуждения о человеческих познаниях касательно физики, врачебной науки, испытания природы и ее таинств, естественною историею открываемых, а именно: о стихиях, земле, воде, воздухе и огне, о человеке и животных, о растениях и ископаемых минералах, во врачебной науке употребляемых, о тяжести, движении и покое земных тел и проч.» (СПб., 1788.— 191 с.).

злагоджений механізм, однотипний за принципами функціонування з найдосконалішим на той час годинниковим механізмом. Звернення до механістичних моделей було наслідком «не стільки технічного прогресу, скільки загальних соціальних зрушень і пов'язаного з ними індивідуалістичного світовідчуття, коли «великий» світ людини нового, нетрадиційного суспільства перестав бути божественною таємницею і уявлявся таким же доступним, як її рукотворний малий світ» [109]. Це світорозуміння було досить революційним порівняно з середньовічним.

Найавторитетнішими для європейської науки того часу були «Математичні начала натуральної філософії» І. Ньютона. Його ідеї у XVIII ст. філософськи узагальнюються (передусім А. Вольтером), і ньютоніанство перетворюється на природничонаукову підвалину ідеології Просвітництва. Вчення геніального англійця добре знали у Росії. «...Повагу до його (І. Ньютона.— *В. Б.*) відкриття всмоктуємо майже з молоком матері»,— писав О. Радищев [110]. На наукові досягнення І. Ньютона спирався М. Ломоносов.

Корифеї науки XVIII ст. усебічно обґрунтовують ідею про матеріальну однорідність, або єдність, універсуму, яка відіграла важливу роль у формуванні нового світогляду. Були відкриті однотипність руху земних та небесних тіл, їх підпорядкованість єдиним законам класичної механіки, насамперед закону всесвітнього тяжіння. Світ перестав бути ірраціонально-таємничим. «Природа досить проста; що цьому суперечить, має бути відкинуто»,— наголошує М. Ломоносов [111]. Цей світоглядний лейтмотив у тогочасній науці був наслідком універсалізації законів класичної механіки. Механістичне спрощення уявлень про світобудову супроводжувалось механістичним спрощенням уявлень про процес її пізнання. Оскільки, як тоді вважалось, усе, що займає простір і рухається, підпорядковане всеохоплюючим законам механіки, то пізнання світу зводилось до осягнення у ньому механічних переміщень. З механічної форми руху матерії виводились як деталі світобудови, так і загальна її картина. При цьому визначальними у науці були принципи механічно-експериментального пізнання, механічно-причинного взаємозв'язку та математично-кількісної інтерпретації природи.

Природознавство XVIII ст.— це експериментальна наука. З утвердженням механістичного світогляду експериментальний метод набув виключної ваги у процесі пізнання, а його широке застосування ознаменувало нову епоху у розвитку науки, власне народження її як такої. «Один досвід я ставлю вище за тисячу думок, народжених тільки уявою»,— заявляв М. Ломоносов [112]. Переконаними захисниками експериментального методу були згадані вище українські вчені. Зокрема, М. Тереховський зло картав тих, хто, нехтуючи досвідом, сплітав «у стінах свого кабінету неперервний ланцюг гіпотез з так званих вроджених ідей» і вигадував «всупереч природі цілі... системи химер» [113]. Базисом формування основних понять у природознавстві другої половини XVIII ст. постає переважно індуктивне узагальнення експериментальних фактів.

XVIII ст.— такий період у розвитку науки, коли безособова, закономірна і така, що піддається перевірці, причинність розглядається як всезагальний принцип пізнання. Досягнення науки розглядуваного періоду в осмисленні проблеми причинності пов'язане насамперед з відмовою при поясненні явищ природи (але не світобудови у цілому!) від надприродних причин. Аксіоматичного значення набуло положення: пізнати що-небудь — значить пояснити його природним каузальним відношенням. Явище виривали із всезагальних

[109] *Попович М. В.* Очерк развития логических идей в культурно-историческом контексте.— Киев, 1979.— С. 170.

[110] *Радищев А. Н.* О человеке, его смертности и бессмертии // Полн. собр. соч.— М.; Л., 1941.— Т. 2.— С. 82.

[111] *Ломоносов М.* 276 заметок по физике и корпускулярной философии. Темы будущих работ // Полн. собр. соч.— М.; Л., 1950.— Т. 1.— С. 135.

[112] Там же.— С. 125.

[113] Диссертация о Chaos infusorium Линнея Мартына Тереховского (1775 г.) // Соболь С. Л. История микроскопа и микроскопических исследований в России в XVIII веке.— М.; Л., 1949.— С. 469.

зв'язків і вміщували у лінійні причинно-наслідкові ряди, спрощуючи цим реальний стан справ. Адже у дійсності певний наслідок є результатом не однієї якоїсь причини, а сукупності детермінуючих факторів; у свою чергу, певна причина викликає не один, а сукупність наслідків. У даному випадку хибним було те, що методологічно необхідну процедуру тлумачили як онтологічну реальність. Ізоляція каузального відношення з сукупності детермінуючих факторів та їх наслідків неминуча у ході пізнання. Проте всупереч науці XVIII ст. це не означає, що і насправді існують ізольовані причинні ряди. До того ж універсалізація механічно витлумаченого принципу природної причинності, з одного боку, тіснила християнського бога з його споконвічних володінь, а з другого — незалежно від намірів учених — підводила «наукову базу» під релігійне твердження про існування бога. Де є лінійний «ланцюг, який складає світ цей» [114], там має бути і його перша ланка. Де є універсальний причинний ряд, там має бути безпричинна першопричина, яка є самопричиною. Вітчизняні (як і західноєвропейські) природодослідники розглядуваного періоду розробляють деїстичну картину світу. Вони виходять з того, що після створення світу бог не втручається у його каузальну структуру, а діє через встановлені ним самим закони. Деїстичний бог — це «конституційно-монархічно мислячий суверен».

Принцип деїзму істотно обмежував всезагальність згаданої вище гносеологічної установки науки XVIII ст. на ототожнення пізнання з осягненням природної причинності. Якщо на початку всезагального причинного ряду перебуває безпричинна першопричина, то це означає, що не можна виявити причину всього існуючого. Звідси притаманна природознавству XVIII ст. тенденція до феноменалізму — опису того, *як* дещо відбувається, а не *чому* воно відбувається так, а не інакше. У «Математичних началах натуральної філософії» рух небесних тіл пояснювався силою тяжіння, причина якої не розкривалася. «Досить того,— зауважував І. Ньютон,— що тяжіння насправді існує і діє відповідно викладених нами законів і цілком достатнє для пояснення усіх рухів небесних тіл та моря» [115]. Логічний схематизм, який лежить в основі цього міркування, був типовим для наукового мислення епохи взагалі, мислення вітчизняних просвітників зокрема.

Природничонаукове обгрунтування механістичного світорозуміння супроводжувалось переходом від якісної (організмічної) до переважно кількісної інтерпретації природи. Категорія кількості висувається на передній план і набуває значення всезагального принципу пізнання. Кількість розглядається як сутність речей. І це зрозуміло. «Механіка... знає тільки кількості...» [116]. А світоглядна концепція на основі механіки «усяку зміну... пояснює переміщенням, усі якісні відмінності — кількісними...» [117]. Висувалась думка: адекватною природі є тільки математична мова, усяка інша — жаргон, з якого мало що можна зрозуміти. Звідси загальноприйнята на той час (у тому числі й просвітниками) субординація родів пізнання. У ній найповерховішим (знанням фактів) виступає історичне пізнання, за ним іде філософське (усвідомлення причин), і останнім, найглибшим родом пізнання постає математика (осягнення кількісних співвідношень у причинах, кількісна інтерпретація речей та явищ). Саме за математикою М. Ломоносов визнає «першість у людському знанні» [118]. Аналогічною була думка й інших вітчизняних природодослідників.

Вищим узагальненням наукової думки та суспільної практики розглядуваного періоду була філософія Просвітництва. У XVIII ст. вона була найголовнішою спадкоємицею визначеної Ф. Енгельсом загальної тенденції філософської думки до матеріалізму у період від Декарта до

[114] Мнение одного истинполюбца о поправлении наиполезнейшей для людей науки.— Спб., 1787.— С. 12. Автором цієї анонімної брошури був О. М. Шумлянський.

[115] *Ньютон Ис.* Математические Начала Натуральной Философии.— Пг., 1915.— С. 591—592.

[116] *Маркс К., Енгельс Ф.* Твори.— Т. 20.— С. 525.

[117] Там же.— С. 526.

[118] *Ломоносов М.* (Размышления о точном определении пути корабля в море) // Полн. собр. соч.— М.; Л., 1955.— Т. 4.— С. 271.

Гегеля і від Гоббса до Фейєрбаха, тенденції, у зв'язку з якою навіть «ідеалістичні системи все більше й більше наповнювалися матеріалістичним змістом і намагалися пантеїстично примирити протилежність духу і матерії» [119]. В процесі дедалі швидшого й бурхливішого розвитку промисловості та природознавства суспільна життєдіяльність інтенсивно перенапружується на «безпосередню дійсність, на світські втіхи і світські інтереси, на *земний* світ» [120]. Зрозуміло, що при цьому «антитеологічній, антиметафізичній, матеріалістичній практиці повинні були відповідати антитеологічні, антиметафізичні, матеріалістичні теорії» [121]. Французьке Просвітництво, особливо французький матеріалізм, підірвали довір'я до спекулятивної метафізики, яка у XVIII ст. знайшла притулок переважно у Німеччині. Тут Просвітництво найбільшою мірою зберегло зв'язок з метафізикою XVII ст. і з ряду позицій протистояло сміливому антифеодальному натискові енциклопедистів і вільній від богословської закваски матеріалістичній філософії. Завдяки цьому, а також збігові деяких сприятливих історичних обставин (серед яких не останню роль відіграла особиста прихильність Петра I до Х. Вольфа) саме німецьке Просвітництво, насамперед вольфіанство, перекочувало у Росію, де у другій половині XVIII ст. воно набуло статус майже державної філософії. Х. Вольфа вшанували титулом члена Петербурзької академії наук. Його праці, а також книги його учнів видавались (посібники Х. Баумейстера неодноразово перевидавались) у перекладі російською мовою. У другій половині XVIII ст. філософію Х. Вольфа викладали у світських та духовних навчальних закладах по всій Росії. Не враховуючи впливу ідей німецьких просвітників на загальноросійську (у тому числі й українську) філософську думку, не можна розкрити особливості онтологічного та логіко-гносеологічного вчення вітчизняних просвітників.

[119] *Маркс К., Енгельс Ф.* Твори.— Т. 21.— С. 273.

[120] Там же.— Т. 2.— С. 134.

[121] Там же.

Традиційними були зв'язки з Гальським університетом (головним осередком вольфіанства, відомим просвітницьким центром Німеччини) у Київській академії. Тут на початку другої половини XVIII ст. переглядається і змінюється програма курсу філософії. Якщо раніше викладачі читали свої курси за написаними лекціями, то десь з 1763 р. згідно з інструкцією київського митрополита — за підручником Х. Баумейстера, не пропускаючи жодного положення чи терміна. Однак вимога неухильного слідування тексту цього підручника істотно пом'якшувалась дозволом «збирати з нинішніх найновіших, найяснішних і в Європі найславетніших авторів ті філософські проблеми та їх розв'язання, які Х. Баумейстером не розглядаються, але які, на думку викладачів, доцільно було б викласти слухачам» [122].

На основі філософського посібника Х. Баумейстера, перекладеного П. Лодієм й виданого 1790 р. [123], викладався курс філософії в Studium Ruthenum у Львові. Під загрозою суворої догани й утрати кафедри П. Лодій у своїх лекціях не тільки не відступав від підручника вольфіанця, а, як свідчить знайомство з студентськими записами його лекцій, майже повністю повторював Х. Баумейстера [124].

В історико-філософських працях учених НДР Х. Вольф розглядається «як перший насправді буржуазний мислитель серед великих німецьких філософів» й видатний представник європейського Просвітницт-

[122] 1 Мая 1764 г. Грамота Киевского митрополита Арсения Могилянского, утверждающая инструкцию для Киевской академии // Акты и документы, относящиеся к истории Киевской академии. Отд. 2.— Киев, 1866.— Т. 3.— С. 83.

[123] Це була єдина філософська книжка у Західній Україні другої половини XVIII ст., видана на мові, близькій до місцевої.

[124] Рукописна спадщина П. Лодія львівського періоду життя зберігається у відділі рукописів Львівської наукової бібліотеки АН УРСР під загальним шифром НД 348 (Наставленіе Логики (348/I); Наставленія логическая в пользу юношества Россійскаго учащагося в семинарии (348/II); Краткое введеніе в метафизику (348/III); Примечанія из науки метафизическая лучшего ради изученія кратко собраная (348/VII).

ва взагалі [125]. Зокрема, наголошується, що філософія розуму Х. Вольфа «відображає світоглядну емансипацію буржуазії» й кінець кінцем «обертається проти панування церкви та дворянства» [126]. Загалом погоджуючись з такою оцінкою, відзначимо компромісність філософії німецького мислителя як результат не просто буржуазного в своїй основі філософського мислення її творця, а продукт саме *німецького* буржуазного мислення, на якому позначилися безпорадність німецького бюргера XVIII ст., неспроможність його до будь-якої історичної ініціативи та крайнє боягузтво. Як і в реальному житті Німеччини, у вольфіанстві феодал часто хапає бюргера за горло, і тоді Х. Вольф, з огляду на теологію та абсолютизм, пристосовує до них свої висновки, заявляє, що атеїсти не можуть бути терпимі у державі та ін. Водночас у філософії Х. Вольфа було те зерно раціоналізму, яке здатне було дати небезпечні для феодалізму сходи. Філософ учив людину неухильно керуватися власним розумом і не визнавати правомірним жодного твердження, не виведеного з розумних засад. Німецький мислитель мав великі заслуги у справі відокремлення філософії від релігії. Х. Вольф був деїстом й обмежувався у своїй грандіозній системі, яка охоплювала всі тогочасні науки, натуральним богослов'ям, доручивши церковникам розбиратися у теології одкровення. За Х. Вольфом, світова машина рухається відповідно до природних законів, і бог нічого не міняє, бо він, керуючись розумом, створив світ, який є найкращим з усіх можливих. Незаперечними є заслуги німецького філософа на ниві філософсько-раціоналістичної освіти широких читацьких кіл. Секрет його приголомшуючої європейської слави історики бачать у досконалому володінні ним даром логічної систематизації. Пафос вольфіанства — у наданні чіткості поняттям й очевидності доказам. За маніакальною пристрастю філософа до дріб'язкової класифікації понять, до підведення усього на світі під силогізми ховалась загалом слушна педагогічна установка: навчити людину мислити логічно. Х. Вольфа не бентежило, що він часто доводив математичним методом істини, у справедливості яких ніхто не сумнівався. Чуттєва очевидність не тотожна істині: з того, що всякий бачить, як сонце рухається по небосхилу, не випливає, що воно дійсно крутиться навколо Землі. Х. Вольф піднімав авторитет логічного доказу. І це позитивно оцінювалось видатними німецькими просвітниками, зокрема І. Кантом. За словами останнього, Х. Вольф «вперше дав приклад... того, як саме треба вступати на вірний шлях науки з допомогою законовідповідного встановлення принципів, чіткого визначення понять, випробуваної точності доведень і відвернення сміливих стрибків у висновках» [127]. Зрозуміло, що окреслені риси вольфіанства мали позитивне значення не тільки у Німеччині, а й за її межами.

Оцінка вітчизняними просвітниками наукової спадщини Х. Вольфа та його учнів двояка. Вони відмічають як сильні, так і слабкі (часом навіть реакційні) сторони його спадщини. «Славним» називає Х. Вольфа О. Радищев. Розхвалює німецького філософа П. Лодій за спроби спростувати погляди на філософію як на служницю теології. Про те, що вольфіанці Г. Готшед та Х. Баумейстер «ясніше інших написали філософію», заявляє Я. Козельський, додаючи, що він саме в них «матерію теоретичної філософії запозичив...» [128]. Водночас вітчизняні просвітники висловили чимало критичних слів з приводу схематичності вольфіанського математичного методу. Як «людським умам неприємну» характеризував Вольфову систему П. Лодій [129]. Саме вольфіанству докоряє Я. Козельський, коли пише, що твори деяких філософів великі за обсягом і малі за змістом і до того ж грішать тим, що в них «сума корисних для людини істин» оточена «майже непрохідним лабіринтом дріб'язкових та непотрібних речей, які всяк сам собою розуміти може...» [130].

Поширення вольфіанства в Росії — це пропаганда ідей обтяженого значним теологічним та схоластичним довіском поміркованого Просвітництва, яке в умовах другої половини XVIII ст. дедалі більше втрачає своє колишнє прогресивне значення і перетворюється на офіційно санкціонований бар'єр проти значно радикальнішого вітчизняного Просвітництва та поширення ідей англо-французького матеріалізму.

Однак слід зазначити, що істотно прогресивніші від вольфіанських суспільно-політичні погляди вітчизняних просвітників співіснували в їх ідеології з деякими лейбніце-вольфіанськими ідеями в онтології та логіко-гносеологічній концепції.

Філософія вітчизняного Просвітництва — в цілому метафізична, або антидіалектична, тому що вона не намагалась і не здатна була осягнути світ як процес. Одним із наріжних логіко-гносеологічних та онтологічних принципів розроблюваного просвітниками світогляду був принцип тотожності (А = А; у негативній формі: А не може бути водночас рівним А і не рівним А). Кожна річ рівна сама собі й не може бути одночасно самою собою та іншою. Цей спосіб мислення є діаметрально протилежним діалектичному, який виходить з принципу тотожності протилежностей (А є одночасно А і не А). Філософія вітчизняного Просвітництва — наука про речі, а не про рухи. За цією філософією, світ — це сукупність готових, закінчених речей, а не сукупність процесів, в яких речі перебувають у стані неперервних змін. Метафізична філософія оперує нерухомими категоріями. Протилежності причини та дії, необхідності та випадковості, конечності та безконечності й інші беруться як рядоположні, а не як такі, що взаємопереходять одна в іншу. Цей спосіб мислення відповідає тодішньому рівневі розвитку природознавства (з якого він власне й був запозичений), не суперечив традиціоналізму феодального суспільства, його консервативному способу виробництва і був несумісним з діалектичною тенденцією виробництва на основі капіталу.

Вітчизняні просвітники розробляють світоглядні проблеми з позиції «деїстичної форми матеріалізму» (Ф. Енгельс). Далі деїзму у вирішенні першої сторони основного питання філософії можна було рухатись тільки з умовою виходу за межу тогочасного природознавства. У противному разі залишалось одне: оголосити разом з природодослідниками відповідальним за створення світу «конституційно-монархічно мислячого бога». Це й роблять просвітники Росії та України. Логіка міркування тут проста: усі речі є або причини, або наслідки; простуючи від однієї причини до іншої, поступово приходимо до першопричини — це і є бог. Зазначена логіка спиралась на постулат про наявність у дійсності лінійного каузального ряду. Постулат цей був хибний. Замість проголошуваної у ньому химери в реальному світі існує універсальна взаємодія. Лінійний каузальний ряд та універсальна взаємодія — це вихідні пункти двох діаметрально протилежних картин світу: механістичної та діалектичної. Перша субстанціоналізує механічно витлумачену причинність, друга виходить з того, що каузальне відношення—це момент універсальної взаємодії, одне з її визначень. Творці першої немилуче приходять до висновку про існування першопричини або бога, творці другої виходять з того, «що взаємодія є істинною causa finalis (кінцевою причиною.— *Ред.*) речей» [131].

Деїзм завдав дошкульного, але не смертельного удару ідеологічній підвалині феодалізму — теїзму. Однак притаманна деїзму інтенція на духовне розкріпачення поширювалась якраз настільки, щоб просвітники могли вирішити одне з головних ідеологічних завдань — вивільнити філософію від опіки релігії, назавжди передати в архів історії принцип службової ролі розуму щодо релігійної віри. Перетворення бога у «конституційного монарха», влада якого з усіх боків обмежувалась

---

[125] Philosophen lexikon.— Berlin, 1982.— S. 953.

[126] Ibid.— S. 961.

[127] *Кант И.* Критика чистого разума // Соч. : В 6 т.— М., 1964.— Т. 3.— С. 99.

[128] *Козельский Я. П.* Философические предложения // Избранные произведения русских мыслителей второй половины XVIII века.— Т. 1.— С. 415, 418.

[129] *Лодий П.* Логическія наставленія руководствующія к познанію и различенію истиннаго от ложнаго.— Спб., 1815.— С. 54.

[130] *Козельский Я. П.* Философические предложения.— С. 418.

[131] *Маркс К., Енгельс Ф.* Творп.— Т. 20.— С. 508.