

Наточій Л. І.

ДО ПИТАННЯ ПРО ПРАВОМІРНІСТЬ ІСТОРИКО-ФІЛОСОФСЬКОГО ДОСЛІДЖЕННЯ ЕСХАТОЛОГІЧНИХ ІДЕЙ У КУЛЬТУРИ КИЄВО-РУСЬКОЇ ДОБИ

На підставі аналізу методологічних засад осмислення інтелектуальної спадщини Київської Русі та її специфіки, зумовленої синкретичним характером середньовічного світогляду, автор обґрунтовує необхідність залучення до царини історико-філософського дослідження есхатологічних ідей та мотивів, якими пройнята давньоруська культура.

У науковій думці, що звертається до давньоруської духовної спадщини, вже давно не є домінуючою шпетівська категорична оцінка розумової діяльності руського середньовіччя як «невегласія». На відміну від радянських часів, сучасні дослідники не редукують суть діяльності давніх мислителів виключно до політичних і соціальних маніфестів. Час утворення і розквіту Київської Русі розглядається як надзвичайно важливий період в історії культури, на який припадає початок формування вітчизняної інтелектуальної традиції та того способу мислення, що вплинув на подальше становлення філософської думки.

Однак у процесі «реабілітації» давньоруського любомудрія нерідко можна зустріти й приклади його надмірної філософізації. Показовим у цьому плані є поширення тези про неоплатонічний характер давньоруської думки. Наведемо лише кілька прикладів.

Філософські погляди митрополита Іларіона, вважав Михайло Брайчевський, «ґрунтуються на чітко сформульованій об'єктивно-ідеалістичній основі, що утверджує божественну першооснову світу. Остання породжує й опромінює собою все існуюче. Тут бачимо відображення неоплатонічної ідеї про еманацию світла як суті всякого розвитку». Розгортаючи цю тезу, автор порівнює погляди київського митрополита з ідеями «головного ідеолога неоплатонізму» - Плотіна [1, 227]. Щоправда, він не твердить, ніби твори Плотіна були безпосереднім джерелом ідей, викладених Іларіоном. Найвірогідніше, М. Брайчевський згадує про Плотіна як про одного з найяскравіших представників філософської традиції, що мала вплив на формування християнського світогляду. У Іларіона, відтак, можна віднайти хіба що відбиток тих уявлень, які опосередковано зумовили собою обличчя середньовічної куль-

тури. Очевидно, що паралель між Плотіном та Іларіоном стосується не генетичного аспекту, а типологічної подібності.

Проте, як «джерело натхнення» руських книжників продовжують позиціонувати тексти якщо не Плотіна, то Псевдо-Діонісія Ареопігита.

Цілком слушним застереженням щодо «ареопігитичного характеру» давньоруської культури звучить нагадування Анатолія Тихолаза про те, що в домонгольській Русі перекладу «Ареопігитик» просто не існувало. Цей факт, на думку науковця, сам по собі ще не означає, що ідеї християнського неоплатонізму (який аж ніяк не може бути зведений до ідей ареопігитичного корпусу) не могли поширюватися на Русі непрямим чином. Щоправда, зауважує автор, «жодної оригінальної праці, створеної на київському ґрунті, що демонструвала б наявність бодай слідів неоплатонічного впливу, назвати не можна» [2, 64].

З огляду на те, що в історії філософії подекуди важко простежити не лише непрямі впливи, а й процес прямих запозичень та реінтерпретацій, питання про можливий відгук християнського неоплатонізму в думці Київської Русі окреслимо як дискусійне.

І все ж таки, у спробах аналізу останньої дивує «непереможність» стереотипу, згідно з яким мислення давньоруських книжників розглядається під кутом парадигми, заданої ареопігитичними текстами. Чим ще можна пояснити твердження, наведені в дисертації, спеціально присвяченій впливу «ареопігитик» на українську філософську культуру, згідно з якими «нова за своєю культурологічною завершеністю світоглядна система Діонісія, якій притаманний творчий характер, була предметом детального вивчення й обґрунтування мислителями Київської Русі, такими як Теодосій Печерський, Кирило Туровський, Іларіон Київський, Климент Смолятич,

Данило Заточник» [3, 160]? Такий висновок завершує дослідження, в якому, між іншим, йдеться і про те, що слов'янський переклад «Ареопагітик» з'явився аж у XIV столітті!

Перебільшенням впливу на руську культуру класичних філософських текстів не вичерпується той підхід до неї, який вище було названо «філософізаторським». Іншим яскравим його виявом є спроби піднести до небачених філософських висот архаїчні слов'янські уявлення. Приміром, як твердить львівський дослідник Назар Горбач, «язичницька міфологія за значенням суттю була не стільки, власне, міфологією, скільки розгорнутою системою уявлень про Всесвіт і місце в ньому людини. Це цілком закінчена філософська концепція світу, побудована на астрально-космічних знаннях, які на той час значно перевищували культурний рівень того часу релігій» [4, 17]. Очевидно, що у своєму прагненні утвердити «оригінальність та особливість» української філософії [4, 4] автор захоплюється так далеко, що ототожнює філософію з міфологією, і ладен побачити у слов'янському язичництві «складну філософську систему».

Втім, перш ніж вести мову про «філософську думку» киево-руської доби, варто, на наш погляд, ще раз замислитися над самим питанням, а чи власне історії філософії належать давньоруські твори, в яких, як відомо, домінує релігійний зміст, і в яких доволі складно визнати ті зразки християнської думки, що сягають філософського рівня? Ще проблематичнішою виглядає правомірність залучення до царини історико-філософських досліджень давньослов'янських дохристиянських вірувань.

Відповіді на ці питання - і від цього нікуди не дітися - не в останню чергу залежатимуть від того, що розуміти під філософією.

Приміром, відомий дослідник давньоруської думки Михайло Громов, підкреслюючи унікальність предмета філософії в кожній окремій культурі, розглядає філософію як «концентрований вияв духовного досвіду нації, її неповторного історичного шляху, її творчого генія і життєдайного інтелектуального потенціалу, який втілюється у розмаїтті витворів культури». Виходячи з такого тлумачення, науковець говорить про «розлитість» філософських ідей у культурних проявах [5, 54].

Навіть сприймаючи філософію як квінтесенцію культури, неважко помітити, що окреслений підхід призводить до «філософізації» будь-яких виявів духовної діяльності, інтелектуальної творчості та пам'яток культури. Чи не впливає з нього, припустимо, що семантика селянської оселі

або орнамент на святковому вбранні, іконопис Софії Київської або урочисте «Слово про Закон та Благодать» Іларіона відрізняються лише «ступенем концентрації» в них філософського змісту? Чи не втрачено тут специфіку філософування як свідомого пошуку відповідей на питання про граничні підстави буття?

Почасти - так. Втрачено.

У такому разі, чи не доцільно визнати, що давньоруський період був часом якщо не тотального невігластва й інтелектуального занепаду, то, принаймні, періодом *нефілософським*? Визнати це спокійно і з гідністю: зрештою, не лише філософський дискурс виступає показником рівня розвитку культури.

Почасти - так. Але в такому разі чи не відмовимо ми цілій епосі в тому, що вона *шукала* тих самих граничних підстав?

До певної міри компромісним є погляд на давньоруську культуру як на *передфілософський період*. Тут усе залежатиме від того, як розставити акценти.

Дослідники, схильні порівнювати руське письменство якщо не з античною філософією, то зі східною патристикою або західною схоластикою, дійдуть цілком умотивованого висновку про відсутність на Русі власне філософської традиції. Безперечно, в ході аналізу давньоруської спадщини повинна бути врахована специфіка середньовічного мислення, в межах якого царинною любомудрія поставали християнські істини. Можна визнати, що генетична спорідненість між філософськими і релігійними текстами виявляється вже у тому, що «ці обидва різновиди текстів є виразом єдиного духовного намагання людства словесно осягнути і передати в поняттях, метафорах, символах, сюжетах і образах сокровенне в Суцшому як онтологічну основу реальності» [6, 12], а отже, не проводити чіткої демаркаційної лінії між богослов'ям і філософією. Однак варто взяти до уваги, що в перекладній літературі Русі переважали тексти не так богословські, як богослужбові, а в давньоруських збірках що антична філософія, що патристична спадщина представлені лише фрагментарно. Серед вітчизняних пам'яток, які збереглися до нашого часу, ми не знайдемо розлогіх теоретично-богословських трактатів. У цьому сенсі спостереження Густава Шпета щодо відсутності на Русі як «широкої» філософської освіченості, так і богословської науки [7, 20], доводиться визнати доволі обґрунтованим.

Та чи означає це, що киево-руська доба не становить інтересу для істориків філософії? Адже ж для того, щоб розпочався філософський

пошук, - чи поставатимуть спроби філософування як закономірний результат розвитку власної традиції, чи з'являтимуться вони в процесі комунікації з більш розвиненими культурами - має утворитися певне інтелектуальне підґрунтя. З цієї точки зору, пам'ятки потрапляють до орбіти історико-філософських досліджень як такі, що утворюють перший східнослов'янський досвід проблем, які згодом стануть об'єктом розвинутої філософської рефлексії, сфокусованої на суті та взаєминах людини, Бога та світу. Вивчаючи цей досвід, історико-філософська наука отримує можливість з'ясувати, яке вирішення віднашли, по суті, *філософські проблеми* в період, коли на східнослов'янських теренах філософія ще не розвинулася як специфічний теоретичний спосіб мислення, або, інакше кажучи, виокремити в культурному контексті комплекс ідей, філософських не так за самим способом розв'язання, як за своєю значущістю. Такий підхід, як видається, обґрунтовує необхідність історико-філософського дослідження дохристиянських уявлень та середньовічних інтелектуальних пам'яток Русі і водночас робить непотрібним проголошення їх «філософськими», коли вони такими вочевидь не були.

Перші, ще невідрефлектовані, спроби людства проінтерпретувати оточуючий світ виражені в міфі. Свого власного шляху «від міфу до логосу» Русь, на відміну від Греції, не пройшла: на наших теренах не постала розвинута міфологічна система, на ґрунті критичного переосмислення якої міг би виникнути новий спосіб осягнення дійсності. Однак уже найдавніші слов'янські уявлення, реконструйовані дослідниками, у виразності людське відчуття глибинної причетності до всесвіту, змісту якого відповідають етично забарвлені опозиційні категорії «космос - хаос», «своє - чуже», «сакральне - профанне».

Із прийняттям християнства традиційна модель осмислення світу не зникає остаточно, але водночас зазнає істотних змін: і в антропологічних, і в космологічних уявленнях акцентується духовний вимір, який піднесено до статусу справжнього, істинного буття. Феноменальний світ отримує виправдання через свою причетність до вищої божественної реальності. Відтепер людина є не лише часткою космосу, підкореною природним циклам: вона, як неповторна особистість, має зв'язок з особистісним Абсолютом і включена до скерованого Богом історичного процесу. Векторне розуміння історії змушує замислюватися над проблемами початку та кінця всього існуючого, над метаісторичним виміром буття.

Давньоруська книжність, за визначенням Дмитра Ліхачова, була перейнята осягненням «однієї теми й одного сюжету. Цей сюжет - світова історія, і ця тема - смисл людського життя» [8, 56]. З огляду на домінування в середовищі давньоруських любомудрів християнської релігійності, логічним буде висновок, згідно з яким питання про остаточний смисл та призначення долі людини та світу віднаходило вирішення в есхатологічній доктрині. Сенс життя, смерть і безсмертя, хід людської історії, її завершення й ідеальний постісторичний стан - ось той спектр проблем, які охоплюються християнським вченням про «останні речі».

Цілком не дивно, відтак, що саме *есхатологічна тема* пронизує всю давньоруську літературу: вибір віри, здійснений князем Володимиром і його духовне переображення, земна загибель і небесне торжество Бориса і Гліба, духовний подвиг Феодосія Печерського і його відмова від земних благ на користь Царства Небесного, ідеал відлюдництва, втілений печерськими іноками, настанови Володимира Мономаха у праведному житті в перспективі відповіді в потойбічному світі - всі ці сюжети розкривають пошук людиною своєї ідентичності перед лицем Вічності. Моральний вибір людини в історії, перебіг історичного буття як провіденційно скерованого процесу в напрямку до його фіналу - Страшного Суду й остаточної винагороди - розкриваються в історіософії Іларіона, розповідях літопису, проповідях Кирила Туровського.

Ось тут, власне, й постає питання, заради якого вище було розглянуто різні підходи до давньоруської інтелектуальної традиції. Чи можна залучати комплекс есхатологічних ідей, оприятлених у давньоруській культурі, до історико-філософського аналізу, а чи варто віднести їх вивчення до сфери, приміром, релігієзнавства? Чи не виявиться спроба віднайти у вченні про скінченність історії та людського буття філософський аспект нав'язуванням давнім текстам смислу, якого вони були позбавлені, тобто черговим «філософізаторством»?

Така постановка проблеми потребує проговорення одвічного й так само «невдячного», як віднайдення суті філософії, питання про співвідношення *любомудрія* та *богомудрія*. Теза про синкретичний зв'язок між релігійною та філософською думкою, взята сама по собі, без додаткових пояснень, не розкриває специфіки співвідношення двох способів мислення.

В інтелектуальній культурі киево-руської доби, сформованій під впливом Кирило-Мефодіївської традиції, дослідники вбачають синтез

літератури, філософії та богослов'я: «коли людина, - розмірковує М. Громов, - оволодіває мистецтвом слова й починає цікавитись глибокими трансцендентними речами, коли вона від феноменального рівня намагається перейти до ноуменального, коли вона шукає першопричин, граничних підстав і, нарешті, субстанцію всього, вона перетворюється на філософа, якщо ж вона намагається осмислити вище, духовне, сакральне, божественне, то перетворюється на теолога». Взірєць такого високого інтелектуального синтезу дослідник знаходить в Іларіоні Київському, чий приклад надихнув подальшу середньовічну думку Русі [9, 8]. Щоправда, наразі поза увагою автора залишається самий механізм синтезу між філософією та теологією.

На наш погляд, відмінність між філософським та релігійним пізнанням не обмежується розрізненням об'єктів їхнього споглядання. Ця відмінність не може бути зведеною й лише до гносеологічної площини, тобто визначена через розмежування розуму та віри як пізнавальних здатностей. Видається, що певний текст може розглядатися як вияв того чи іншого типу людської духовності залежно від того, що спонукало автора до його створення - прагнення до розуміння чи прагнення до спасіння. Така антитеза («розуміння або спасіння») продиктована самою етимологією. Якщо філософія - це «любов до мудрості», то термін «релігія» ми можемо, слідом за християнськими авторами (адже предметом розгляду є саме християнська традиція!), виводити з латинського *religare* - «пов'язувати», а відтак розуміти релігію як зв'язок із Богом, який має на меті спасіння.

Процедура герменевтичної реконструкції задуму тексту потребує, як відомо, відтворення всіх можливих контекстів, або, в цілому, перспективи, у межах якої здійснено інтелектуальний проект. Отже, спробуємо ще раз звернутися до «Слова про Закон і Благодать» митрополита Іларіона, беручи до уваги не лише самий зміст тексту, а й ті історичні умови, за яких він був створений.

З огляду на зв'язок «Слова» з євангельськими текстами, які читаються під час богослужіння на Благовіщення та на перший день Великодня, попри дискусію щодо конкретної дати та місця проголошення, існує усталена дослідницька традиція, яка розглядає цей текст як урочисту проповідь, у день проголошення якої відбувся збіг (повний або неповний) двох великих християнських свят. Тлом для написання проповіді, за гіпотезою Ігоря Данилевського, могло служити безпосереднє очікування на кінець світу [10,

103]. Серед багатьох аргументів, наведених російським істориком, є й спостереження, згідно з яким, за церковним переказом, саме у Кіріопасху - день збігу Благовіщення та Великодня - має відбутися Друге пришествя Христа. Варто зауважити, що ситуація, за якої було проголошене «Слово», містить у собі есхатологічний підтекст навіть у тому разі, якщо ми не погодимося з припущеннями І. Данилевського. Адже Великдень, найбільше православне свято, є тим моментом богослужбового циклу, коли майбутнє Царство Боже існує не лише у перспективі, а й розкривається в історичному бутті під час літургії. Відтак, стає можливим аналіз давньоруської пам'ятки в літургійному контексті: «у "Слові" як у пасхальній святковій проповіді "тут", "тепер" і "зараз", показано зустріч двох світів. Це знімає необхідність у кордонах і наближає земний світ до небесного, згори донизу йдуть шляхи божественного Одкровення й здійснення Спасіння, у відповідь на нього знизу догори йдуть шляхи сходження нового народу й усього світу до Царства Небесного» [11, 165].

Зважаючи на зазначене, можна доволі впевнено твердити, що внутрішньою спонукою до проповіді було *прагнення до спасіння*.

Разом із цим есхатологічні очікування надихали його й на осмислення проблем метафізичного стибу, передусім сенсу всесвітньої історії як «явлення *смислу*, який за своєю складністю потребує інтерпретації...» [12, 64], та зв'язку історії з метаісторичним «майбутнім віком». У пошуках сенсу історичного процесу Іларіон не оминав увагою й вітчизняної історії, вперше замислюючись, по суті, над проблемою історичної ідентичності, а отже, здійснюючи важливий крок у розвитку історіософського мислення. Тим самим давньоруським книжником було окреслено один із найголовніших векторів розгортання філософської думки на східнослов'янських теренах. Не даремно Василь Зеньковський, виокремлюючи напружену «історіософічність» як характерну ознаку російської філософії, її постійну зверненість до питань про смисл історії, кінець історії тощо, наголошує на її укоріненості у тих духовних настановах, що походять від руського минулого [13, 21].

Відтак, якщо погодитись із слухним, на наш погляд, зауваженням Вілена Горського, згідно з яким «критерієм прилучення до орбіти історико-філософського дослідження і визначення, відповідно, значення того чи іншого тексту є не належність його автора до спільноти філософів і не філософська мова тексту, а та роль, яку відіграє декларована в тексті ідея в історії філософії

(генетичний аспект) чи історії культури (функціональний)» [14, 6], постать київського любомудра повинна посісти гідне місце в історії вітчизняної філософської культури. На прикладі « Слова про Закон і Благодать» можна побачити, як середньовічний автор, виходячи з суто релігійних настанов, намагаючись схопити й понятиньо оформити смисл історії як боголюдського процесу, неминуче стає й філософом, а отже, прагнення до мудрості може народжуватися як зі здивування щодо світового ладу, так і з розмірковувань над Одрокровенням.

Однак питання про правомірність історико-філософського дослідження есхатологічних ідей у киево-руській культурі потребує розгляду не лише на прикладі окремих текстів, але й у ширшому ракурсі, із залученням усього ідейного комплексу есхатологічної доктрини християнства.

У першу чергу, есхатологія постає як визначальний елемент богословської науки, кожен із розділів якої містить есхатологічний сенс. Особливо виразно це виражено в християнській етиці, христології, сотеріології, еклесіології. Есхатологічна перспектива відіграє первинну роль і в церковному житті: на майбутню реальність Царства Божого вказують церковні таїнства тощо [15; 16, 259].

Безперечно, розуміння християнської релігії як очікування в майбутньому й одночасно початку втілення вже тут, на землі, есхатологічної повноти, набуло чіткої артикуляції в роздумах сучасних богословів: власне, сам термін «есхатологія» було введено до обігу лише у XIX ст. [17, 8]. Але ж, погодьмося, цей суто «термінологічний момент» не змінює суті християнства як релігії, від початку спрямованої до Царства Небесного.

Історик, культуролог або релігієзнавець, звертаючись до давньоруської культурної спадщини, не оминуть увагою есхатологію як доктрину, що значною мірою зумовлює специфіку середньовічної релігійності. Предметом їх фахового аналізу неодмінно постануть масові есхатологічні

кризи, перейнятість потойбічною долею кожної окремої людини, есхатологічне забарвлення історичних, політичних та соціальних учень.

Натомість увагу історика філософії має повернути комплекс есхатологічних ідей як елемент метафізичної картини світу. Адже есхатологія - не лише обіцянка потойбічного воздаяння, яка має спонукати до посту та молитви; зміст есхатологічної доктрини пов'язаний із глобальними проблемами світоустрою та соціуму, а саме, співвідношення часу та вічності, етичного виміру людського буття, сутності людської природи та співвідношення її тілесного, душевного й духовного начал, здатності людини доторкнутися таїн Божого задуму та обмеженості наявних пізнавальних здатностей, втручання Бога в людське життя та його узгодженості зі свободою волі тощо. З огляду на прагнення середньовічних християнських мислителів створити цілісну картину буття, відповідну істині Одрокровення, аналіз символів, образів, персонажів традиційної есхатології здатен відіграти вагомий роль у процесі історико-філософської реконструкції уявлень їхньої доби.

Отже, підсумовуючи цей короткий нарис, що мав на меті радше постановку проблеми, ніж її вирішення, зауважимо ще кілька «процедурних» моментів. Дослідження процесу становлення філософської думки на східнослов'янських територіях потребує, передусім, аналізу давніх міфологічних і релігійних уявлень як колективних образів світу, становлення яких передують будь-якому особистому мисленню філософа. Наступним кроком має стати виокремлення філософськи значущої проблематики у творах давньоруських мислителів та з'ясування їх ролі у формуванні вітчизняної філософської традиції. На обох щаблях історико-філософського дослідження інтелектуальної спадщини киево-руської доби залучення до аналізу есхатологічних уявлень, що відігравали, як з'ясовано вище, фундаментальну роль у світогляді середньовічної людини, є, на наш погляд, не лише правомірним, а й неунікним.

1. *Брайчевський М. Ю.* Суспільно-політичні рухи в Київській Русі // Твори. - К.: Видавництво ім. Олени Теліги, 2004. - Т. 1. - С. 43-603.
 2. *Тихолаз А. Г.* До питання про присутність філософії Платона в культурі Київської Русі // Практична філософія. - 2002. - № 2. - С. 48-68.
 3. *Городецька Н. Л.* «Ареопагітики» та їх вплив на формування та розвиток філософської думки України XI-XVII ст.: Дис. ... канд. філос. наук: 09.00.05 / Львівський національний ун-т ім. Івана Франка. - Львів, 2004. - 173 с.

4. *Горбач Н. Я.* Специфіка української філософії. - Львів: Каменяр, 2006. - 216 с.
 5. *Громов М. Н.* Вечные ценности русской культуры: к интерпретации отечественной философии // Вопросы философии. - 1994. - № 1. - С. 54-61.
 6. *Сирцова О. М.* Апокрифічна апокаліптика: Філософська екзегеза і текстологія з виданням грецького тексту Апокаліпсиса Богородиці за рукописом XI століття Ottobonianus, gr. 1. - К.: Видавничий дім «КМ Академія»; Університетське вид-во «Пульсари», 2000. - 324 с.

7. Шпет Г. Г. Очерк развития русской философии // Сочинения.- М.: Правда, 1989.- С. 11-342.
8. Лихачев Д. С. Своеобразие древнерусской литературы // Художественное наследие Древней Руси и современность. - Л.: Наука, 1971. - С. 52-70.
9. Громов М. Н. Образ человека в русской философии // www.mion.novsu.ac.ru/gev/projects/seminar/Gromov.pdf
10. Данилевский И. Н. Замысел и название Повести временных лет // Отечественная история.- 1995.- № 5.- С. 101-110.
11. Северилова П. В. Социально-философское осмысление картины мира киевского книжника XI в. (на материале наследия митрополита Илариона): Дис. ... канд. филос. наук: 09.00.03 / Донецкий национальный ун-т.- Донецк, 2003. - 191 с.
12. Аверинцев С. С. Крещение Руси и путь русской культуры // Контекст-90.- М., 1990.- С. 64-71.
13. Зеньковский В. В. История русской философии.- М.: Академический проект, 2001.- 880 с.
14. Горський В. С. Структура простору історико-філософського дослідження // Наукові записки. Національний університет «Києво-Могилянська академія».- Т. 37: Філософія та релігієзнавство.- К., 2005. - С. 3-9.
15. Шмеман А. Литургия и эсхатология // http://www.krotov.info/libr_min/25_sh/shme/man_27.html
16. Кураев А. (диакон) Человек перед иконой (размышления о христианской антропологии и культуре) // Квинтэссенция.: Философский альманах.- М.: Политиздат, 1992.- С. 237-263.
17. Лобье П. Эсхатология.- М.: АСТ; Астрель, 2004.- 158 с.

Lyubov Natochy

ON THE PROPRIETY OF PHILOSOPHICAL RESEARCH OF ESCHATOLOGICAL IDEAS IN ANCIENT RUS' CULTURE

On the basis of analysis of methodological approaches to the intellectual heritage of Kyivan Rus' and its specificity, which was caused by the syncretic character of medieval world view, the authoress proves the propriety of philosophical research of eschatological ideas in Ancient Rus' culture.