

ІСТОРІЯ ФІЛОСОФІЇ В УКРАЇНІ

УДК 130.2:947.7"653"+1(091)(447)"653"

Киричок О. Б.

РЕФЛЕКСІЯ МЕЖІ ТА КАТЕГОРІЯ ІМПЕРАТИВУ В ФІЛОСОФСЬКІЙ КУЛЬТУРІ КИЇВСЬКОЇ РУСІ

Метою нарису є реконструкція ідеї та категорії імперативу в філософській культурі Київської Русі. На основі аналізу автентичних джерел відшукується альтернатива західноєвропейському розумінню імперативу як деонтологічної характеристики. Аналізуються рефлексування в рамках культури Київської Русі морального імперативу, як межі, границі, себто онтологічного відмежування двох протилежних метафізичних осередь добра та зла. Описується зв'язок розуміння імперативу в Київській Русі з уявленнями про сакралізовані межі в географічному просторі та часі.

Метою даного нарису є окреслення однієї з філософсько-категоріальних проблем, яка, на наш погляд, має більш важливий зміст ніж той, що їй може надати звичайна вузькопрофесійна "термінологічна суперечка". Мова йде про реконструкцію ідеї та категорії імперативу в культурі Київської Русі в тих аспектах, що постають у рамках малодослідженої проблеми давньоруської нормативної моралі.

За початкову тезу візьмемо розуміння імперативу, як висхідної елементарної деонтологічної одиниці, тобто за П. Рікером "обов'язкового боку існування, пов'язаного з нормами, зобов'язаннями, заборонами, що характеризуються водночас універсальними вимогами та ефектом примушування" [1]. Нашою метою є пошук у рамках філософської культури Київської Русі альтернативи вищезгаданому розумінню, що вказувала б не на деонтологічний бік категорії імперативу, як такого, а на рефлексування його як межі, границі, себто онтологічного відмежування двох протилежних метафізичних осередь, що уособлюють узагальнені світоглядні образи добра та зла.

Зазначимо, що сучасний філософський термін "імператив", себто правило, яке вимагає бездоганного виконання (за походженням, лат. *imperativus* — владний), семантично дотичніший категоріям норми, принципу, заборони, примусу, наказу, ніж досліджуваному нами образу межі, метафізич-

ної границі, і в західноєвропейській філософській традиції етимологічно пов'язаний з експлікацією принципу найвищої влади (*imperare, impero, imperatum* — панувати, веліти, наказувати, *imperator* — повелитель, уособлювач верховного підпорядкування). Цей лінгвістичний відтінок відбився, як одне з найпоширеніших розумінь, не лише на всьому духовному спадку західноєвропейської середньовічної культури, а й на знаменитих кантівських формулах "категоричного імперативу", які, якщо в їхньому підложжі дійсно вбачати моральне "золоте правило", вербалізовані, що цілком очевидно, виключно в наказовій формі.

Відшукування в джерелах східнослов'янської культури терміну, який би найбільше відповідав західній категорії "імператив" свідчить про характерну семантичну близькість до неї давньослов'янського слова "законъ", полісемантичного поняття, що позначало водночас *всезагальне вчення, релігію; період історії до Христа; суспільні та релігійні норми, викладені в книгах "Старого Завіту", книги "Старого" та "Нового Завіту (закону)", частину Святого Письма, що приписується пророкові Моїсею; релігійні, юридичні, медичні, моральні, побутові та інші норми* [2].

У значенні синоніма моральної норми — це суто біблійне за походженням поняття, вживається, починаючи від митрополита Іларіона ("Слово про закон і благодать"), і зустрічається у дещо змінений

редакції вже в порівняно пізніх джерелах XII ст. Так, у "Повісті временних літ" у знаменитому "виборі вір" князем Володимиром майже до всіх етико-юридичних моделей середньовічних держав, які презентують Володимирові їхні посланці, застосовується слово "законъ": "...болъгары вѣры воухъ мнѣ, глаголюще, яко: Ты князь еси мудръ и смысленъ, не вѣси закона... вѣруй в законъ наш... И рече Володимеръ: "Что естъ законъ ваш?". Бозва Володимеръ боляры своя и старци градскихъ, и рече имъ: "Се приходиша ко мнѣ волгаре, ркучще: приим законъ нашъ. По семъ же приходани нѣмци, и ти хваляху законъ свой... Се же послаѣ же придоша грци, хуляше вси законы, свой же хваляше..." [3] (Підкр. наше.— О. К.).

Якщо у західноєвропейському середньовічному та, власне, й модерному, культурному ареалі категорія "імператив" переважно репрезентувала комплекс смислів, що артикулювали трансцендентальну владу, що підпорядковує антропологічний суб'єкт, то у давньоруському понятті "законъ", окрім зазначеного вище, яскраво проглядається його стійкий зв'язок із категорією *межі* (старосл. "предѣл"), причому, *межі* суто фізичної, територіальної, як елемента впорядкування середньовічного простору і часу. Це, безумовно, наслідок суто міфологічного світогляду, точніше того, що В. В. Мильков називає "двовір'ям". Залишки такого світогляду вельми широко представлені в апокрифічних джерелах, оскільки апокриф є ніби чимось перехідним від поганського світогляду до християнського. Він абстрактним біблійним істинам надає образного і доступного всім смислу, покликаний зробити біблійну мудрість масовою, загальнодоступною. Саме цим пояснюються яскраві елементи двовір'я, що виступають в апокрифічній літературі. Так, у відомому давньоруському апокрифі "Одрокровенні Варуху", ангел Рафаїл, який береться провести Варуха пеклом і раєм в час "плачу Єрусалима", послідовно вводить його у кілька воріт "...вънезапоу имъ ангель приведе мя въ первое небо. И въ третее и показа ми двьри великия от версты зѣло"[4], звертаючись до Варуха "поиди да проидѣе врата сия и видиши славу божию" [5] (Підкр. наше.— О. К.). Якщо західне розуміння імперативу має переважно соціальні витоки (найвища влада над особою), то усвідомлення морального імперативу в Київській Русі протягом всього її існування зберігає яскраві залишки міфологічної просторової семантики й ототожнюється з місцеположенням всередині певного космічного *regionu* — околу добра чи зла. "За міфологічною традицією",— пише Ю. Нейман,— "аби стати членом нової функціональної системи, треба було переступити межу (Підкр. наше.— О. К.), яка відділяла цю систему від іншої..." [6]. Тому "імператив" у Київській Русі, якщо достосувати до її культури,—

це звичне філософській мові слово, це, насамперед, *межа* між двома опозиційними просторовими територіями впорядкованого космосу: *зоною* сконцентрованого добра та *зоною* розсіяного зла. "Законъ" — це не тільки найвища божественна влада, а й "предѣл" між *метафізичним добром* і *дефективним злом*, як у моральному, так і в географічному сенсі. "Кожна стіна (домівки, міста)",— вказує О. Толочко,— "є сакралізованою межею, що відділяє *своє* від *чужого*, *внутрішнє* від *зовнішнього*, *добре* від *лихого*" [7]. Образи *стіни*, *дверей*, *огорожі*, що символізують "закон", межу між добром і злом, зустрічаються в багатьох текстах, найчастіше апокрифічного походження. У відомій "Повісті о Лазаревім воскресінні" пророк Давид сповіщає старозавітніх святих і пророків Ісайю, Єремію, Соломона, Самуїла, Даниїла та ін., що знаходяться в пеклі, про пришестя Христа. Пророки хочуть послати Христу "вість" із проханням визволити з пекла.

Однак, для цього, як пише апокриф, треба подолати "врата мѣдная, вереза желѣзная, замкы каменны" [8], якими відмежовується світ зла (пекло) від світу добра [9]. "Множество небесныхъ вой", що, разом з Господом отримавши "вість" і спускаючись до пекла, вигукують: "Размете врата вѣчная и да возмѣтца врата плачевная и внидетъ цар славы" [10]. Цар Давид теж говорить: "...да сокрушатца врата мѣдная и вереза желѣзная сломятца", після чого, як пише апокриф, "сокрешитъ Господь врата мѣдная и врата желѣзная сломятъ" [11] (Підкр. наше.— О. К.).

Кирило Туровський у слові "В недѣлю цветную", відтворюючи сюжет сходження Христа до пекла, пише, що Христос "ангельскими вон вѣсовьскимъ силам в тверднн ѿда прѣщащѣ, глаголя: Возмѣте, врата, князи ваши. Да внидетъ цар славы!; но врата адова сокрушишася словом его, и вереза сломяшася до основання" [12] (Підкр. наше.— О. К.).

Для середньовічної людини, обмеженої значною мірою спадщиною міфологічного мислення,— зазначає Ю. Лотман,— географічний простір — не абстрактне поняття. Він ще не існує як самостійна категорія, як відстань, виміряна у метричних мірах довжини, чи місце на карті. Є різке моральне і ціннісне навантаження простору: існують місця сакральні і прокляті, більш або менш цінні з точки зору людини" [13].

Для доказу обстоюваних тез звернемося до коментування відомого давньоруського джерела XII століття "Притчі о человекѣстѣй души и о телеси..." Кирила Туровського: "Человек нѣкто домовитъ вѣлаше,— пише автор, переказуючи давню східну притчу,— иже насади виноград и остѣни его олатом, и ископа точило, и остави вход и сотвори врата, но не затвори входа" [14]. Оче-

видно, що, ототожнюючи *рай*, як *зону добра*, із виноградним садом (зауважимо, що мислення *раю*, як *саду*, еквівалентне біблійським образам *Саду Едемського* (Буття 2: 4, 6, 8—9, 15—17, 3: 1—19, 23—24), було таким яскравим, що слово “*сад*” перекладалося у джерелах на старослов'янську мову як “*рай*”), Кирило пише, що Бог (“*человѣкъ нѣкто домовитъ*”) “*остѣни его оплотомъ*” і “*сотвори врата*” [15]. Символ *межі* (“оплот”, “врата”) демонструє *межу раю*, тобто зони максимальної концентрації добра, “оплот”, огорожа символізують *рубіж*, правило, яке не можна переступити без дозволу Бога. “*А иже остѣни его, рече, оплотомъ — своимъ страхомъ. Страхомъ во Его, рече пророкъ, движется земля, распадается каменне. Животная трепещутъ, горы курятся, свѣтила раболѣпно служатъ, облаци и воздушная тварь повеаѣная творятъ*” [16].

Далі у рамках тексту відбувається, як сказав би Ю. Лотман, “перекодування художньої моделі на мову нехудожніх систем”, тобто авторська самодешифровка тексту. Відвертішою вказівкою на топографічно-межовий характер морального закону й не треба: “*Стѣна во — закон речется. Закон же всему заповѣдь Божия есть: Предѣл во, рече. Положи и, его же не прендуть, ни обратятся*” [17].

Навряд чи можна витлумачити наведену цитату лише як намагання пояснити наочно приточним методом те, що ускладнене для розуміння. Залишки міфологічної рефлексії, незважаючи на те, що “*Пригча о человекѣстѣй души и о телеси...*” виникла не на давньослов'янському ґрунті, на що вказав свого часу І. Франко, яскраво реактуалізує живу міфологему *морального закону* як сакральної *границі*.

Через кілька століть після Кирила Туровського Г. С. Сковорода дивовижним чином відтворить майже ці ж самі смисли і символи у своїх славетних діалогах (“*Наркіс*” “*Беседа нареченная двое...*” та ін.): “*Она (лѣсвица) долею своей частію дольних или долинныхъ жителей принимает, а горною возносит на высоту; по сей же причинѣ и крыла ми называется, и дверьми, и предѣлом, или границею, пристанью, пѣском, или брегом море ограничившим, и стѣною*”.

Антон. Для чего стѣною и предѣлом называется?

Квадрат. Развѣ мало сего видится, что стѣна грань дѣлает, разделяя наше собственное от чуждаго? А сія богосозданная стѣна как не может называться предѣлом, когда она граничит между свѣтом и между чужостранною тмою? Сія стѣна имеет темную сторону, ту, которая смотрит ко тмѣ. Но страна ея, к востоку обращенная, есть внутренняя и вся свѣтом вышнего бога познщенная, так что если темный житель приходит к ея дверям, изнаружи темным, не видит

никоя красы и отходит назад, бродя во мракѣ; когда же увѣрится и, паче чаянія, отверзнутся двери, в то время, свѣтом воскресенія оансвнися, закричит с Давидом “*Исповѣмся тебѣ, яко страшно удивимся еси*”. Нѣсть сые, но дом божій и сія врата небесная” [18] (Підкр. наше.— О. К.). Окрім “врат”, “стѣны”, “дверей” Г. Сковорода моделює в горизонтальних онтологічно-символічних топосах образи *суші* і *води* як світу *добра* і *зла*: “*Аластовица увѣгая зими, летит через море от северного берега на южный и, летя, вопіет: «Нѣсть мнѣ мира здѣ» ..Видиши окрылатѣвшую дѣву, простершую рѣки и крыла и хотящую летѣть через пучину морскую к вытекающим издаалеца холмам... Посмотри же Фарра, и на другой символ, в центр коего ударяет сія ж Езекиина рѣч. Взгляни сюда!*”

Фарра. Вижу. На самом верхѣ камня, в срединѣ моря стоящаго, стоит кая-то птичка. Камень схож на сиренскій.

Израиль. Как ему быть сиренским, когда глас символов есть таков: *In constantia quiesco, sirefѣч: “На незыблемости почиваю” / Какая вѣрность на сиренском, волнами покрываемом? Сей есть каменный холм вѣчнаго, выникшій из-под вселенскаго потопа, на коем упокоился Ноев голуб, с таким благовѣстием: / Inveni portum Jesum. Caro, munde? Valetе! Sat me jactastis. Nuns mihi certa quies. Сирѣч: “Прощай, стихійной потоп! Я почию на холмах вѣчнаго, сверѣвши вѣтвѣ влаженства” [19].*

Подібність символічних смислів Г. С. Сковороди до образів Кирила Туровського, насамперед, у рамках метафори дуальної розщепленості універсуму на два протилежні світи: “потоп зміни” та “край райскій”, який “завесою сокровенное и дверью затворенное”, вказують на подібний тип і метод кодування, який має, безумовно, культурну закоріненість. А образи “завесы сокровенной и двери затворенной” разом з “вратами господня в новую страну в предѣлі вѣчности” символізують у Г. С. Сковороди не що інше, як моральний закон, *межу* видимої і невидимої натур, яку можна подолати не лише через самопізнання, а й через певну систему моральних інвектив “*Уклонися от зла... Бѣгай молвы, объеми уединеніе, любви нищету, цѣлуї цѣломудренность, дружись со терпеливостью, водворися со смиреніем, ревнїи по господѣ вседержителѣ...*” [20]. Ця подібність, що збереглась крізь товщу віків, не є виключно рецидивом барокового символізму Г. С. Сковороди, а вказує на існування тієї *наступності традиції*, про яку М. Мамардашвілі писав, що вона в дійсності розгортається *над*, або точніше *поза* знанням, на основі культурної рефлексії, і є мірилом належності до слов'янського типу нормомислення, в якому як значив І. П. Єрьомін, “людина ... завжди однолінійна, тобто водночас бути «доброю» і «злою» не може” [21].

Моральний імператив, "законъ" як певна *межа*, стосується у Київській Русі, насамперед, *етики дій*, або точніше "проживання" індивідуального людського буття, яке в християнському космосі, світі присутності трансцендентальної *Абсолютної Особи* розуміється подвійно: з одного боку — як "проживання" в осередді сакрального метафізичного *добра*, з іншого — "маскарадного габіту", видимого матеріального і недосконалого світу *зла*. Звідси двояке тлумачення категорії "законъ": як такого, що *спрямовує* зі світу *зла* у світ *добра*, і як того, що *не дозволяє* людині, яка вже перебуває у світі *добра*, вийти, за його межі. В давньоруській культурі таке подвійне нормомислення віднайшло своє втілення в антиномії "закону" і "благодати", *Старого* та *Нового Завітів*.

У вибудованих Ю. Лотманом опозиційних шерегах відомого "Слова про закон і благодать", митрополита Іларіона, тобто перебігу *Агар — Ізраїл — Ісаак — бенкет в Авраама — Іудея — старі християни та Сара — Ісаак — Христос — розп'яття — християнські землі — нові християни — Русь* [22], можна чітко віднайти атрибутику двох відмінних типів нормотворення, достосувавши до них категорії *свободи* та *долі*. Стосовно *свободи* імператив Старого Завіту виступає як *примус над злою волею*, імператив же Нового Завіту — як обмеження *доброї волі, її застереження від схилення у бік зла*. Стосовно *долі*, тобто ступеня *співучасті* Бога в людському житті, в першому типі нормотворення Бог лише засвідчує свою *наявність* і виконує функцію *покарання*, а в другому — він уже констатує свою *присутність* і творить *спасіння*. Чи не найяскравіше на це вказує цитата "Слова...": "И оуже не гнѣздится въ законѣ челоувѣчество, нѣ в благодѣти пространно ѡдднеть. Іудѣи бо при свѣштити законѣи дѣлааху свое оправданіе, христїани же при благодѣтнѣи солнци свое спасеніе жыждют."

Яко іуденство стѣнемъ и закономъ оправдаашеся, а не спасаашеся. Христїани ж истинною и благодатію не оправдаются нѣ спасаются" [23]. Цікава в цьому контексті вказівка Ю. Лотмана на прив'язування імперативної моралі до певної географічної території (Закон — географічна територія Іудеї та Візантії, Благодать — територія християнських земель та Русі), яка теж може бути рецидивом міфологеми *границі*.

Неусвідомлене архаїчне мислення морального імперативу, як *межі* у XII столітті, зазнало певної трансформації. Після смерті Ярослава Мудрого (1054 р.) ранньофеодальна монархія, яка, якщо вірити гіпотезі О. Толочка, до середини XII століття трималась на підсвідомому, архаїчному уявленні про неї як про міфічне тіло, з головою — князем, землею — тулубом і підданими — ногами, а норми регуляції поведінки князів здійснювались через

причастя їх до *тіла* держави, перетинаючись цим самим з християнською Євхаристією [24], вступає в межу "усобиць" і феодальної роздробленості, що у вузькому середовищі інтелектуалів вилилося у внутрішній світоглядний конфлікт ще живої ідеологеми єдиної "Руської Землі" Володимира Великого з вимушеною дійсністю феодально роздробленої Русі і неосвіченим народом, який, за висловом Н. Яковенко, "не мав бодай приблизного уявлення про її розміри" [25].

У нормативно-етичній царині "територіальне" мислення держави проявляється у виділенні серед просторових зон *центру*, як вершини ієрархії, максимального вмістилища *добра*, окресленого вже згадуваною *межею* — моральним законом. Таку функцію сакрального центру довгий час виконує Київ. О. Толочко твердить, що в середині XII столітті військова експансія, яка супроводжувалась переступанням територіального "предѣла вратня", ще поціновується не лише як злочин матеріальний, а й моральний, як переступання етичного "ЗАКОНУ" [26], однак вже у 1169 році Андрій Боголюбський руйнує і грабує Київ (топографічний центр влади та ієрархії вартостей), що свідчить про розщеплення єдиного ієрархічного центру на центр сакральний та політичний.

Внаслідок цього змінюється уявлення про "місцеположення" *добра і зла*, однак їхній *локалізаційний* характер все ж зберігається. Язичницькі рефлексії *добра і зла* як "правого-лівого", "наземного-підземного", "міста-стєну", "центру-периферії", — поступово трансформувались у християнські схеми "гора-низ", "душа-тіло" та ін., міфологічна дохристиянська святість як "головне місце ...в ієрархії земних просторових зон..." [27] поступово перетворювалась у християнську, що локалізується у *носії*, людину. Безпосередньо в людині починається відшукування певних тілесних топосів. Сакральним центром стає "серце", як оприявлення всіх силових полів людини, еквівалент просторового уособлення святості. Чи не завдяки цьому потужному міфологічному пластові топографічного уявлення про локалізацію етичних смислів в упорядкованому середньовічному просторі та часі біблійна філософія серця знайшла на ґрунті української духовності надзвичайно сприятливі умови для свого розвитку і наклала специфічний відбиток на вчення Сковороди, Голятовського, Словеницького і, зрештою, П. Юркевича.

З іншого боку поряд із розщепленням метафізичного центру на сакральний і політичний відбувається розщеплення категорії *законъ* на норму *моральну* та *юридичну*. Норми військового невтручання, *непереступання* "предѣла вратня" стають, окрім того, *нормами юридичними*. Однак, певна відмінність "правди", слова, що позначає *юридичну норму* від терміна "законъ" нечітка. Це видно

хоча б зі слів літопису, який відтворює відомі "домовленості з греками", де руські християни клянуться Богом, а нехрещені Перуном, тобто надають юридичній нормі сакрального характеру. Це ж саме ми можемо спостерігати і в XII столітті, у цитованому вище "виборі вір", де слово "ЗАКОНЪ" означає норму — і юридичну, і моральну.

Ці два процеси: іманентна "перелокалізація" межі добра і зла у саму людину та розщеплення її на дві самостійні категорії *імперативу морального* та *імперативу юридичного*, веде, як справедливо зазначають деякі дослідники, до *відкриття людини, душі*, а, відтак, і до необхідності відшукати в ній ту силу, яка б керувала моральною поведінкою, карала за порушення моральних норм. Усвідомлення людини як істоти, що має внутрішні інтенції, і тому потребує певної регулятивно-духовної практики, приводить до відкриття й утвердження в культурі Київської Русі категорії "страх Божий", який Мономах закликає "имайте выше всего" [28].

"Страх", що утворює основу моральної поведінки в практичній філософії Мономаха,— пише

Л. В. Поляков,— це не так "жах" від осягнення Бога, як надісторичної, керуючої долями всіх народів, сили. І не лише "трепет" перед Божою десницею, що карає...— це результат вже понад столітнього усвідомлення давньоруською свідомістю того, що в людині є вічна субстанція: душа... [29]. На думку автора, "це протиставлення людської душі і всього світу... виявилось досить перспективною, сказати б, творчою суперечністю. Розведені майже до межі "душа" і "світ" одночасно утворювали нерозривну пару, своєрідні полюси руської філософської думки наступних віків" [30]. Таке розщеплення моралі, своєрідна етична коеволюція зберігалась, власне, до татарської навали і, безумовно, в певних межах, ініціювала політичне падіння Русі. Тому, завершуючи виклад, хотілося б звернути увагу на те, що адекватна оцінка денотативних факторів морального життя давньоруської держави може стати не лише засобом глибшого розуміння генезису вітчизняної філософської думки, а й самої політичної державності східних слов'ян.

1. Рікер Поль. Етика і мораль // Рікер Поль. Навколо політики.— К.: "Д.Л.", 1995.— С. 269.
2. Див. коментарі до "Слова про закон і благодать" у хрестоматії: Історія філософії України.— К., 1993.— С. 22.
3. Повесть Временных Лет.— М.-Л.: Из-во ак. наук России, 1999.— С. 74.
4. Одкровення Варуху // Цит. за книгою Мильков В. В. Древнерусские апокрифы.— СПб. РХГИ, 1999.— С. 480. У цих та інших цитатах текст відредаговано так: *титла* розкриті, всі *виносні букви* введені в сторінку, *юс малий* і *а йотоване* замінено буквою *я*, *е йотоване* — буквою *є*, *юс великий* — *су*, *γ* — буквою *у*, *ω* — буквою *о*, *фіта* — *ф*, *ψ* — *пе*, *іжіця* — *и*; пунктуація сучасна.
5. Там само.
6. Нейман Ю. Про зміну просторових уявлень в історико-культурній спадщині Києво-Печерської лаври // Духовна спадщина Київської Русі: 36. наук. праць.— Одеса 1997.— Т. 2.— С. 23.
7. Толочко О. "Образ чужинця в картині світу домонгольської Русі // *Medievalia Ucrainica: ментальність та історія ідей*.— К.: 1992.— С. 6.
8. Грушевський М. С. Історія української літератури: В 6 т. 9 кн.— К.: Либідь, 1993.— Т. 3.— С. 217.
9. Там само.
10. Там само.— С. 221.
11. Там само.
12. Туровський Кирило. **В недѣлю цвѣтнцю** // Еремін І. П. Литературное наследие Кирила Туровского / ТОДРЛ, 1957.—Т. XIII — С. 735.
13. Лошман Ю. М. О понятии географического пространства в русских средневековых текстах//ТЗС, 1965.— Т. 2.— С. 37.
14. Туровський Кирило. Притча про сліпця і хромця // Еремін І. П. Литературное наследие Кирила Туровского / ТОДРЛ, 1956.— Т. XII.— М.-Л — С. 341.
15. Там само.
16. Там само.
17. Там само.
18. Сковорода Григорій. Наркис //Сковорода Г. Твори: в 2-х т.— К., 1961.—Т. 1.—С. 67—68.
19. Сковорода Григорій. Ескадд, нлречення двоє // Сковорода Г. Вказ. праця.— Т. 1.— С. 168—170.
20. Там само.— С. 180.
21. Еремін І. П. Литература Древней Руси.— М.-Л.: Наука, 1966.—С. 97.
22. Lotman Y. M. *Struktura khudozhestvennogo teksta*.— Brown University Press, 1971.— С. 87—89.
23. Цит. за книгою: Молдаван А. М. Слово о законе и благодати Илариона.—К., 1984.—С. 591 (173а6-19).
24. Толочко А. П. Князья в Древней Руси: власть, собственность, идеология.— К.: Наук, думка, 1992.— С. 23.
25. Яковенко Н. М. Нарис історії України з найдавніших часів до кінця XVIII.— К.: Генеза 1997.— С. 24.
26. Толочко А. П.— Цит. книга.— С. 23.
27. Горський В. С. Святі Київської Русі.— К.: Абрис, 1994.— С. 10.
28. Повчання Володимира Мономаха // ПВЛ.— К.: Рад. письменник, 1990.— С. 365.
29. Поляков Л. В. Философские идеи в культуре Древней Руси.: М.: Знание, 1998. Одкровення Варуху // Мильков В. В. Древнерусские апокрифы.— СПб. РХГИ, 1999.— С. 25.
30. Там само.

Alexander Kirichok

REFLECTION OF BORDER AND CATEGORY
OF IMPERATIVE IN PHILOSOPHICAL CULTURE
KIEVAN RUS

The purpose of the sketch is reconstruction of idea and a category of imperative in philosophical culture of the Kievan Rus. On the basis of the analysis of origin the alternative to the West-European understanding of imperative as deontological characteristics is found. The reflecte in culture of the Kievan Rus of a moral imperative, as borders, that is ontologicalai division two opposite metaphysical centers of goods and evil is analise. Connection of understanding of imperative in Kievan Rus with representations about sacral borders in geographical space and time is described.