

ФІЛОСОФСЬКІ ІДЕЇ В КУЛЬТУРІ КИЇВСЬКОЇ РУСІ

УДК 130.2 (477-25) «653»

Целік Т. В.

ФІЛОСОФСЬКА КУЛЬТУРА КИЇВСЬКОЇ РУСІ: МЕТОДОЛОГІЧНІ ТА ДЖЕРЕЛОЗНАВЧІ АСПЕКТИ ДОСЛІДЖЕННЯ

Статтю присвячено аналізу дискусійних аспектів методологічного осягнення філософської культури Київської Русі, серед яких особлива увага приділяється можливості розгляду її особистісного зрізу. Автор обґрунтовує думку, що характером християнського світогляду та специфікою його функціонування у філософській культурі Київської Русі були закладені підвалини для формування особистісної свідомості й особистісного первня, що і знайшло відбиток у низці літературно-філософських пам'яток тієї епохи.

У межах теми, яку охоплюють сьогоденні наукові читання, доцільно наголосити на деяких аспектах теоретичного і методологічного рівнів вивчення історії вітчизняної філософії та особливо першого її етапу - філософської культури Київської Русі.

Головним стрижнем, навколо якого обертається сучасна українська філософія, є розробка проблематики філософської антропології та застосування її методологічних засад у різних галузях філософського знання. Про нагальну необхідність переосмислення знань стосовно людини понад десятиліття тому, в часи зламу марксистської заангажованості вітчизняної філософії, писав Ю. В. Кушаков [1]. Завданням, що постало вкрай необхідним для визначення «долі культури» і долі «особистості в суспільному світі культури», Є. К. Бистрицький назвав написання «особистісної історії культури» [2]. В.С. Горський, обґрунтовуючи культурологічний аспект та наголошуючи на його вагомості для історико-філософської науки, писав, що «осягнення історії людства передбачає вияв її особистісного аспекту» [3].

Але чи правомірно шукати «особистісний аспект» чи писати «особистісну історію культури» в час, типологічно віднесений до епохи раннього середньовіччя? Адже загальним місцем для медієвістики був і надалі залишається погляд про неможливість існування особистісної свідомості в цю добу. Колективне позасвідоме середньовічної менталь-

ності в кращому випадку, на думку багатьох медієвістів, репрезентує хіба що наявність певних корпоративно-станових типів особистості. «Коли ми вивчаємо особистості конкретної епохи, то водночас занурюємося у безодню ментальності,- пише П. С. Гуревич.- Середньовічна ментальність є такою, що людина тієї епохи обов'язково буде ототожнювати себе з якою-небудь моделлю чи взірцем, які взяті із стародавніх текстів - біблійних, що створені першими християнами чи отцями церкви. Мова йде зовсім не про просте благоговіння перед авторитетами минулого. Точніше кажучи, середньовічна особистість може впізнати себе тільки в тому випадку, коли вона використовує "фрагменти" інших особистостей, що беруться у тимчасове користування з літературних текстів» [4].

Саме такий зріз аналізу текстів Київської Русі подає І. М. Данилевський [5]. Він запропонував методику вивчення екзегетики цих пам'яток, що її оцінено О. Флюшкіним у рецензії на авторські курси лекцій російського історика як досить перспективну [6].

Академік П. С. Гуревич все ж таки визначав тенденцію менталітету середньовічної культури, котра «відбивається у зростанні особистісної самосвідомості» [7], водночас наголошуючи на складності вивчення середньовічної ментальності, через те що в теорії ментальності досить непроясненими залишаються самі категорії особистості та індивідуальності [8]. Про цю ж складність у соціальній філо-

софії та психології писали й Е. Ю. Соловйов [9], Г. І. Горак [10] та ін.

Тому необхідно окремо обговорити категорію, яку ми будемо використовувати. На нашу думку, як від точки відліку в розумінні особистості, можна йти від визначення С. Б. Кримського, який доповнив певним чином класичний вислів Канта щодо особистості - «бути господаркою самій собі», й означив особистість як «результат усвідомленого вибору людиною свого власного образу» [11]. Визначення відомого українського філософа прояснює механізм творення людиною самої себе, однаковий у всі часи, - співвіднесення себе із зовнішнім взірцем чи моделлю поведінки. Тільки інтеріоризуються у різних культурах різні образи та міфологеми (радянські чи постмодернові включно). Можливо, в такий спосіб буде доповнено і загальну теорію особистості та певним чином зміниться підхід до розгляду проблеми людини й особистості у середньовічній ментальності.

Тим більше, що контекст християнської середньовічної культури визначав параметри особливої зацікавленості щодо розуміння сутності людини та її місця в світі. Адже Христос - це «Боголюдина, котра вміщує у єдності Своєї особистості всю повноту Божественної природи» - як Бог-Син (Друга Особа Трійці)... та всю конкретність скінченності природи людини» [12].

П. П. Гайденко писала про те, що «особистий бог передбачає й особистого ж до себе ставлення, а звідси значення внутрішнього життя людини, що змінилось, воно стає тепер предметом глибокої уваги, набуває першорядної релігійної цінності» [13]. С. С. Аверинцев характеризував християнство як релігію, що одвіку була «релігією особистої вірності та "дружинного", "воїнського" служіння Богу» [14], через що воно й сприймалось так живо варварськими народами. Цей світогляд у даному випадку не суперечив традиційним уявленням новонавернених народів, стаючи доповненням військово-аристократичних цінностей, але водночас руйнував саму попередню культурну традицію та підносив значення людини. Не випадково у європейській культурі з'явиться образ Христа-воїна. Дослідженню своєрідності цього образу у філософській культурі Київської Русі присвятив статтю О. Б. Киричок [15].

У вітчизняній історико-філософській україністиці висловлювались іще радикальніші погляди з приводу проблеми людини та особистості у середньовічну добу, тільки вони мали характер побічних висновків у дослідженнях, що прямо проблемі особистості не присвячувались. Наприклад: «Середньовіччю належить відкриття "внутрішньої людини", - пише В. Д. Литвинов. - Це спричинило утвердження людини як активного суб'єкта дії на противагу об'єктивно-споглядальній настанові ан-

тичності. Така активність суб'єкта, незважаючи на її суто релігійну спрямованість, згодом відіграла важливу роль у становленні ренесансного індивіда» [16].

В. М. Нічик вказувала на поняття «внутрішньої людини», як притаманне саме українській ментальності, котре використовували мислителі пізнішого часу - науковці кола Києво-Могилянської академії [17]. В. С. Горський зробив вагомий висновок про те, що світосприйняття давніх русичів було «принципово антропоцентричним» [18]. С. В. Бондар, досліджуючи філософський зміст «Ізборників» 1073-го та 1076 років, писав: «Не можна не відмітити, що за сууго релігійною оболонкою положення про відповідальність кожної людини за свої вчинки перед Богом ховається позитивна ідея персональної відповідальності особистості перед оточенням, людством» [19]. Як істотні риси киево-руської культури вітчизняні історики філософії називають «вчення про самовладдя людини» (В. С. Горський [20], В. Д. Литвинов [21]), «ідею діяльного життя», зацікавленість «земними потребами та інтересами людини» [22], «загострене моральне самовідчуття» [23] та ін.

В. С. Горський пише, що «в давньоруській культурі на підставі вчення про самовладдя людини складалась своєрідна антропологія, що обґрунтовувала уявлення про людину як про активного суб'єкта діяльності, хоч цей активізм має релігійне спрямування. Характерно, що такий підхід найбільш наочно виявляється у спробах аналізувати негативні вчинки людей. Якщо Бог вважався достатньою причиною добрих вчинків, пояснення котрих вписувалось у межі канонізованих уявлень про "промисел Божий", то носій зла потребував пояснень, що виявлялись недостатніми без спроб осмислити внутрішній світ людини, описати її психічний стан тощо. Починаючи з концепції "казней Божих", літопис усіякі біди використовує саме з метою морального повчання. З цим пов'язане властиве давньоруським книжникам прагнення переконувати не стільки позитивним прикладом, скільки доказом від протилежного...» [24].

Християнство, абсолютизуючи боротьбу добра і зла, несло з собою розширення сфери моральної оцінки. За спостереженням В. С. Горського, картина світу цієї культури взагалі була позбавлена сфер, які були б «етично-нейтральними» [25], а відповідно й позбавленими оціночного аспекту, бо «світ... осмислюється кризь призму уявлень про космічний конфлікт добра і зла» [26]. Тим більше, це спостереження справедливе для творів суспільно-політичного спрямування, що репрезентують переважну більшість текстів літературно-філософської спадщини Київської Русі. В цих пам'ятках, за намаганнями їхніх творців та редакторів зробити особистісно забарвлені оцінки не такими гост-

рими, надати їм трафаретно-типових ознак, за сталістю антиіндивідуалістичної традиції [27], де подання позитивних персонажів йде через зростання святості, а негативних - у наростанні гріховного начала, все одно простежується індивідуальний первень.

Очевидно, один з варіантів пояснення цього парадоксу можна побудувати, якщо стати на позицію І. М. Данилевського, котрий висловив припущення, що літописи Київської Русі створювались під впливом міленаристського або хіліастичного вчення. Гіпотеза російського історика базується на компаративістському підході до культури Київської Русі й герменевтичному зіставленні текстів Біблії та давньоруських літописів (про що вже йшлося вище).

Науковець стверджує, що давні русичі усвідомлювали себе народом, обраним Богом для спасіння людства в Останні Часи. Тому, на його думку, Русь сприймала себе центром спасіння, а писані тексти літописів призначались для того, щоб бути поданими на останньому суді Богові. «Цього потенційного Читача літописець ні за яких умов не міг ігнорувати під час складання літописного повідомлення. Йому ж брехати не можна. Перед Ним вгасає воля будь-якого князя, будь-які "політичні пристрасті й мирські інтереси". Забувати про це - означає відмовитись від того, щоб зрозуміти літописця, а отже, й від того, що було написано ним. Літописець був християнином у повному розумінні цього слова, і хоча б уже через це не міг не орієнтуватися у своїх вчинках на християнську систему моральних цінностей» [28].

Можна не погоджуватись з усіма моментами концепції І. М. Данилевського або сперечатися з приводу певних її аспектів, але фактом лишається те, що за середньовічним способом самовисловлення через інший текст (насамперед біблійний) постає особистіша свідомість з орієнтацією на особисту відповідальність. Адже літописець, котрий писав для вічності, увічнював індивідуальні вчинки та оцінював людей, що за ними стояли, співвідносячи це з християнською шкалою цінностей. Давньоруський книжник етизував свою працю свідомо, а інколи навіть мимоволі.

Пам'ятки літературно-філософської спадщини XI - початку XIII століть, що традиційно вивчаються, наочно втілюють цей зріз філософської культури. Серед них, незважаючи навіть на своєрідність жанрової відмінності, є дуже яскраво особисто забарвлені. Це «Повчання» (і «Автобіографія» у його складі) Володимира Мономаха, «Житіє і ходіння ігумена Даниїла з Руської землі», «Моління» Даниїла Заточеника, «Києво-Печерський патерик», ряд літописних статей тощо.

Навіть агіографічний жанр, який, здавалося б, створював щось абсолютно протилежне особистіс-

ній свідомості - образ святості й абсолютного ідеалу, за спостереженням Г. П. Федотова, «з пишною словесною культурою поєднує багатство конкретного дієписання» [29]. Авторитетний дослідник феномену святості давньої Русі писав також, що у «православ'ї переважає традиційне, загальне. Але це загальне дається не в безликих схемах, а в живих особистостях» [30], і «від дослідника вимагається... значно більше гострої уваги... [бо] індивідуальне відкривається на виразному фоні загального» [31].

Але є текст, який взагалі стоїть ніби осторонь традиції переважання загального і який ще не залучався до розгляду в межах філософської культури Київської Русі. Це не самостійна щойно відкрита пам'ятка, а використаний і збережений у складі праці В. М. Татищева «Історія Російська» так званий «Розкольницький манускрипт». Академік М. М. Тихомиров писав з цього приводу: «Дослідники XIX ст. з великим сумнівом ставилися до багатьох відомостей Татищева, звинувачуючи його у вигадках, а іноді й у прямих підробках. Початок такому погляду на відомості "Історії Російської", певно, поклав М. М. Карамзін. У примітках до своєї багатотомної праці "Історія держави Російської" він неодноразово відзначає й особливо підкреслює недостовірність відомостей Татищева» [32].

М. М. Карамзіна та інших науковців спантеличували перш за все ті цитати й матеріали, які Татищев навів із джерел, що до нашого часу не збереглись. Сам Василь Микитович багаторазово аналізував та вказував джерела, котрі слугували основою його історичної праці. Він пише окрему главу «О списках или манускриптах, употребленных к сему собранию» у першій частині «Історії Російської», де особливо наголошує на цінності двох джерел. Першим В. М. Татищев називає «Время русских дей и како начася Руская земля и князи начаша княжити» - текст, отриманий ним з імператорської бібліотеки у 1720 році, котрий і дав «начало и основание сего собрания» [33]. Другим за значенням названо текст, який він отримав од розкольника у Сибіру в 1721 році, котрий був «весьма древнего письма на пергамене... Сия летопись кончилась в 1197-м году. В нем многих обстоятельств не находилось, которые в других написаны, и противно тому он содержал обстоятельства такие, которые в протчих ни одном не написаны, а наипаче разговоры и причины дел» [34] (курсив мій. - Т. Ц.).

Як видно зі слів Татищева, у другому випадку він мав справу з досить нетиповим текстом, котрий вразив його широтою та розмаїттям включених діалогів, що виступають немовби протокольними свідощтвами часу, а також вказівками на те, чим викликані певні події. Отже, у зводі Татищева збережено те, що несло суб'єктивний зріз подій, проана-

лізованих ще літописцем часів Київської Русі. Саме ця суб'єктивність провокувала науковців XIX ст. - вони не хотіли поступатись усталеним поглядом про неможливість існування такого суб'єктивно-особистісного підходу у відтворенні ранньофеодальної доби.

Нам здається, що тут доречно послатися на гіпотезу І. М. Данилевського. Можливо вона прояснить назву тексту, де фігурує не традиційно вживане «літ», а слово «дій». Сучасний історик, у межах своєї методології, інтерпретує не тільки призначення, а й назву найдавнішого вітчизняного літопису: «...в назві "Повісті врем'яних літ" маються на увазі не лише роки, що минули й минають, а й кінцева мета розповіді ("Се - по вести временных лет", тобто "до знамення кінця світу"): вона повинна бути доведеною до Царства Слави, коли настане останній день світу цього (тимчасового)» [35]. Слово «дій» у назві давніх текстів, на нашу думку, есхатологічній меті відповідало більше. Імовірно, що есхатологічно спрямованістю пояснюється тип характеристик з «Розкольницького манускрипту» - це некрологи. Можливо, це штрихи до підтвердження наукової об'єктивності В. М. Татищева, котра бралась під сумнів.

Хоч високої оцінки «Розкольницький манускрипт», як важлива ланка літописання на Русі, отримав понад сорок років тому внаслідок джерелознавчого аналізу академіка М. М. Тихомирова: «З великою вірогідністю можна припустити, що Розкольницький манускрипт був тим самим літописом, радше прототипом того літопису, котрий нам відомий за Іпатіївським зводом, але без його продовження (Галицько-Волинського літопису за XIII ст.). Однак це був не літопис, подібний Іпатіївському, а особливий список літопису, що передував Іпатіївському зводу. Цим пояснюється близька схожість багатьох звісток "Історії Російської" зі звітками Іпатіївського літопису, а також ті додання, котрі є в тексті Татищева і котрі відсутні в Іпатіївському літописі. Значення цих звісток не доводиться применшувати, тому що перед нами залишок дуже древньої традиції, котра лише частково дійшла до нас у Іпатіївському літописі та передана у більш повному виді в "Історії Російській". Ця обставина надає величезного значення другій та третій книгам "Історії Російської" як джерелу з історії Київської Русі XI-XII ст.» [36].

Пишучи про значення праці В. М. Татищева у передмові до видання «Історії Російської», М. М. Тихомиров підкреслював цінність цього зводу саме для джерелознавства: «Питання про достовірність відомостей Татищева, особливо у найдавнішій частині його історії, не може бути зняте з наукового обговорення. Адже в "Історії Російській" є чимало таких свідочств, котрі можуть істотно поповнити наші мізерні відомості, особливо з історії XI-XIII ст.» [37].

Висока професійна оцінка М. М. Тихомировим низки гіпотез В. М. Татищева спростовує зверхнє ставлення до цієї праці науковців XIX ст., котрі «з барською зневажливістю писали про твори Татищева та зітхали за "незрівняним" Шлецером» [38]. Отже, істориками XX ст. працю В. М. Татищева не тільки реабілітовано, а поставлено в одне коло джерел із тими текстами, що збереглися. Так, наприклад, академіки Б. О. Рибаків та П. П. Толочко великою мірою спираються у своїх наукових побудовах на Татищевський звід саме через те, що він містить цінні відомості з джерел, котрі до нашого часу не дійшли.

Б. О. Рибаків висловив науково обґрунтовану гіпотезу про можливого автора тексту «Розкольницького манускрипту» - літописця-мирянина, київського тисяцького, представника вищої боярської верстви і освіченої еліти Русі XII ст. - Петра Бориславича. «Літописна творчість київського історика Петра Бориславича дійшла до нас як у складі київського літописного зводу 1198 року (Іпатіївський літопис), так і в тексті "Розкольницького манускрипту", що був у руках В. М. Татищева, - пише вчений. На жаль, в обох випадках оригінал цього визначного твору відомий нам лише у витягах: ігумен Моїсей дуже широко використав докладний текст Петра Бориславича для своєї зводної праці 1198 року, але він випустив цілий ряд подробиць, скоротив текст і, мабуть, навмисне не включив такий унікальний розділ, як портретні характеристики "царів Русі" - великих князів київських (за 1093-1180 роки). Видубицький ігумен був, мабуть, наляканий сміливістю характеристик, які його розумний соратник Петро дав монархам, що перебували на київському столі» [39].

Нас цікавитиме як джерело для історико-філософського аналізу саме суб'єктивно-індивідуальний шар тексту, який дивував самого В. М. Татищева та містився у переписаному сибірським розкольником для губернатора-науковця літописі. Якщо зважити на діалогічну природу культурного спілкування, коли в епохах, що минули, аналізується важливе для сьогодення, дуже цікавим є той факт, що патріарх російської історичної науки, котрий жив у часи зламу традиційної культури та формування особистісної свідомості у новоєвропейську добу, звернув увагу саме на нетиповість індивідуальних характеристик-некрологів можновладців Київської Русі.

Ми вважаємо, що в умовах обмеженості кола джерел, що збереглися з часів Київської Русі (близько одного відсотка всього масиву тогочасної писемної спадщини), та їх відносно широкою включеності у науковий обіг, цей текст може посісти належне місце серед джерелознавчої бази історико-філософської культури та при цьому бути достатньо репрезентативним. На жаль, внаслідок обмеженості обсягу повідомлення, ми не маємо змоги розглянути

хоча б фрагментарно тексти з «Розкольницького манускрипту» - це завдання для детальної реконструкції та послідовного вивчення означеного джерела. Наведемо як приклад тут тільки одну з характеристик.

Прочитаймо характеристику-некролог князя Всеволода (Кирила) Ольговича, котрий княжив у 1139-1146 роках на київському столі:

«Был на великом княжении блет и 7 месяцев. По нем остались сынове его Святослав и Ярослав. Сей великий князь муж: был ростом велик и вельми толст, власов мало на главе имел, брада широкая, очи немалые, нос долгий. Мудр был в советах и судеях, для того, кого хотел, того мог оправдать или обвинить. Много наложниц имел и более в веселиях, нежели расправах (управлении), упражнялся. Чрез сие киевляном тягость от него была великая. И как умер, то едва кто по нем, кроме баб любимых, заплакал, а более были ради. Но при том более еще тягости Игоря, ведая его нрав свирепый и гордый, опасались» [40].

Недоброї слави зажив представник чернігівської гілки Святославичів, про якого йдеться в характеристиці. Всеволод свавільний, бо хоч і сказано, що він «мудр был в советах и судех», але позначення мудрості тут же доповнюється фразою «для того, кого хотел, того мог оправдать или обвинить».

Виходить, що йдеться не про мудрий суд, а про сваволю князя, котрий на свій розсуд карав чи милував, і, відповідно, про справедливість не може бути й мови. Всеволода хоч і названо мудрим у «судех», принижено обмовкою про свавільний розсуд - «оправдать или обвинить». Таким чином, йдеться про тирана, від якого «тягость... была велика», мудрого лише для власної вигоди або примхи.

Індивідуальний портрет зображує неприємну на зовнішній вигляд людину: незграбна масивна фігура («ростом велик и вельми толст»), з грубим обличчям («очи немалые», «нос долгий», «брада широкая»).

Автор цього словесного портрета був добрим фізіономістом. Князь довготелесий і незграбний, бо великий на зріст і дуже товстий. З такою зовнішністю людина не може бути вправним воїном. Уявити собі цю постать на коні можна лише з посмішкою, бо ця постать матиме комічний вигляд, тому немає жодної потреби писати про його військові здобутки. Про них у цьому тексті і не йдеться. Навпаки, бридка зовні, людина являє собою скоріше вміст лише гріха. Огрядність має характеризувати нестриманість у їжі та питві. Отже, князь дбає не про духовне, а про плотське, про що й сказано - «много наложниц имел и более в веселиях, нежели в расправах (управлении), упражнялся». Князеві за розвагами та втіхами ніколи було займатися державним управлінням, через що «киевляном тягость от

него была великая». На київському столі його терпіли, лише боячись ще гіршого - приходу на княжіння Ігоря, про «нрав свирепый и гордый» котрого добре знали. Розваги князя Всеволода з «многими наложницами» були, на думку киян, меншим злом. Тому по своїй смерті свавільний князь, нерозважливий у державному управлінні, далеко не звияжець, не зажив доброго слова, - «а более были ради». Жалкували за ним хіба що баби, з якими він розважався: «И как умер, то едва кто по нем, кроме баб любимых, заплакал», бо, як уже йшлося, князь «наложниц много имел».

Це не просто вкрай негативна характеристика, радше це звинувачення князеві од обурених киян. Не випадково Б. О. Рибаків проводить паралель із негероїчною билиною: «Всеволод-Кирил під народним ім'ям Чурили увійшов у пізній (не богатирський!) билинний епос, де цього князя змальовано ватажком розбійної дружини, образ життя якого обурював киян, а смерть викликала плач київських баб» [41]. Тільки билина складалась, як і пише Б. О. Рибаків, у більш пізні часи. Характеристика ж надана сучасником Всеволода. Чи не в цій характеристиці містились витоки пізнішої народної сатири?

Можна далі розбирати характеристику вкрай негативну за своїм спрямуванням (своєрідний приклад від протилежного за В. С. Горським [42]). У наведеному прикладі впадає в очі те, що вона абсолютно позбавлена провіденціалізму та текстологічних нашарувань Святого Письма. Маємо, вірогідно, у даному випадку справу із ще не дослідженим рівнем осягнення особисто-індивідуальної свідомості у філософській культурі Київської Русі.

Отже, залучення до наукового кола виписів з «Розкольницького манускрипту», зроблених В. М. Таїшевим, дає підстави ґрунтовніше аргументувати іншу лінію суспільного інтересу до історичних діячів у масиві давньоруської культури - відстежити її особисто-індивідуальний аспект. Можливо, ці виписи стануть підтвердженням існування автора, котрий фокусував у собі, а не на трансцендентному початкові буття, морально-оціночний вимір подій та постатей, які описував чи характеризував. Навіть якщо не поділяти концепцію Б. О. Рибаківа про авторство Петра Бориславича. Філософська культура Київської Русі поряд із могутньою тенденцією до типізації образів історичних постатей та з проявами антиіндивідуалізму фіксує увагу на індивідуальності персонажів киево-руської історії від самого її початку.

Таким чином, на підставі доробку вітчизняної історико-філософської україністики та з урахуванням гіпотези І. М. Данилевського можна з достатньою впевненістю казати про значущість і вкоріненість особистісного начала у колективній свідомості якщо не всієї давньоруської спільноти, то представників її освіченої верхівки напевне.

1. Кушаков Ю. В. О перспективных направлениях разработки историко-философской методологии // История философии и культура.- К.: Наук, думка, 1991.- С. 15.
2. Бытие человека в культуре (опыт онтологического подхода) / Быстрицкий Е. К, Козловский В. П., Пролеев С. В., Малахов В. А.- К.: Наук, думка, 1991.- С. 42.
3. Горский В. С. Культурологический аспект историко-философского исследования // История философии и культура.- К.: Наук, думка, 1991.- С. 16.
4. Гуревич П. С. Философия культуры.- М., 1995.- С. 253.
5. Див.: Данилевский И. М. Древняя Русь глазами современников и потомков. (IX-XII вв.). Курс лекций.- М.: Аспект Пресс, 1998.
6. Флюшкін О. Какими глазами смотреть на историю Древней Руси? // Український гуманітарний огляд. Вип. 5.- К.: Критика, 2001.- С. 121.
7. Гуревич П. С. Цит. праця.- С. 256.
8. Там само.- С. 253.
9. Соловьев Э. Ю. Прошлое толкует нас.- М.: Политиздат, 1991.- С. 401,403.
10. Горак Г. І. Філософія.- К.: Вілбор, 1997.- С. 211.
11. Крымский С. Б. Философия как путь человечности и надежды.- К.: Курс, 2000.- С. 23.
12. Аверинцев С. С. София -Логос. Словник.- К.: Дух і Літера, 1999.- С. 73.
13. Гайдено П. П. Эволюция понятия науки.- М., 1980.- С. 409.
14. Аверинцев С. С. Поэтика ранневизантийской литературы.- М., 1977.- С. 127.
15. Киричок О. Б. Образ Христа-Воїна в культурі Київської Русі II Образ Христа в українській культурі.- К.: Вид. дім «КМ Академія», 2001.- С. 47-56.
16. Литвинов В. Д. Ренесансний гуманізм в Україні.- К., 2000.- С. 68.
17. Нічик В. М. Києво-Могилянська академія і німецька культура.- К.: Укр. Центр духовної культури, 2001.- С. 51.
18. Горський В. С. Нариси з історії філософської культури Київської Русі (середина XII - середина XIII ст.).- К.: Наук, думка, 1993.- С. 111.
19. Бондарь С. В. Философско-мировоззренческое содержание «Изборников» 1073 и 1076 годов.- К.: Наук, думка, 1990.— С. 49.
20. Горский В.С. Философские идеи в культуре Киевской Руси XI - начала XII в.- К.: Наук, думка, 1988- С. 159.
21. Див.: Литвинов В. Д. Цит. праця.- С. 81.
22. Там само.- С. 102.
23. Там само.- С. 121.
24. Горский В. С. Философские идеи в культуре Киевской Руси XI - начала XII в.- Цит. вид.- С. 159.
25. Його ж. Нариси з історії філософської культури Київської Русі (середина XII - середина XIII ст.).- Цит. вид.- С. 112.
26. Там само.
27. Горський В. С. Святі Київської Русі.- К.: Абрис, 1994.- С. 107.
28. Данилевский И. М. Цит. праця.- С. 354.
29. Федотов Г. П. Святые Древней Руси.- М., 1990.- С. 30.
30. Там само.- С. 28.
31. Там само.- С. 28-29.
32. Тихомиров М. Н. О русских источниках «Истории Российской» // Татищев В. Н. «История Российская». В 7-ми томах,- Т. 1.- М.-Л., 1962.- С. 39.
33. Татищев В. Н. «История Российская». В 7-ми томах.- Т. 1.- М.-Л., 1962.- С. 123.
34. Там само.
35. Данилевский И. М. Цит. праця.- С. 354.
36. Тихомиров М. Н. Цит. праця.- С. 48.
37. Там само.- С. 39.
38. Там само.- С. 44.
39. Рыбаков Б. А. Петр Бориславич: поиск автора «Слова о полку Игореве».- М.: Мол. гвардия, 1991.- С. 165-166.
40. Татищев В. Н. «История Российская». В 7-ми томах.- Т. 2.- М.-Л., 1963.
41. Рыбаков Б. А. Цит. праця.- С. 256.
42. Горский В. С. Философские идеи в культуре Киевской Руси XI - начала XII в.- Цит. вид.- С. 159.

Tetyana Tselik

PHILOSOPHICAL CULTURE OF KYIVAN RUS: METHODOLOGICAL ASPECTS OF RESEARCH

The report deals with some aspects of methodological understanding of philosophical culture of Kyiv Russ. The main attention is paid to the analysis of its personality's aspect. The author has come to the conclusion for correcting the accepted type of the Middle Ages personality treated as corporative one according to special branch of Historical Science (Medievalists). At the same time the author considers, the character of christian outlook has set up the basis for forming personality's consciousness and personality's essence. That phenomenon has been reflected in many philosophical and literature works of that epoch.

The basic notions of the article refer to the text, never mentioned before in the special references concerning philosophical culture of Kyiv Russ (so-called «Rascolnic's manuscript», discovered by V. N. Tatischev, which notes have given some additional content to Ipat'ev manuscript). This approach proposes some new understanding of the character of personality's consciousness in domestic philosophical culture of XI- the first half of XIII centuries and broaden the list of literature that presents this culture.