

Кафедра філософії ІФОН НПУ імені М.П. Драгоманова запрошує до участі у Перших академічних читаннях, що присвячені пам'яті професора Г.І. Волинки.

Читання відбудуться 15-16 травня 2015 року. Кінцевий термін подачі заявки 1 травня.

Матеріали читань будуть видані окремим збірником, статті друкуватимуться у фаховому "Науковому часописі НПУ імені М.П. Драгоманова. Серія № 7. Релігієзнавство. Культурологія. Філософія"

Напрями роботи:

1. Філософська складова університетської освіти і науки.
2. Історія філософії у вітчизняній духовній культурі.
3. Антропологізація науки і становлення гуманітарно-наукових парадигм.
4. Соціально-філософські проблеми та формування сучасних концепцій філософії освіти.
5. Етика та естетика у контексті сучасного філософського дискурсу.

ІНФОРМАЦІЙНИЙ ЛИСТ

Національний педагогічний університет імені М.П. Драгоманова

кафедра філософії □ **Інституту філософської освіти і науки**

15–16 травня 2015 року

проводить

Перші академічні читання,

присвячені пам'яті професора Г.І. Волинка

«ФІЛОСОФІЯ. ОСВІТА. НАУКА»

До участі у читаннях **запрошуються** науково-педагогічні працівники вітчизняних та зарубіжних вищих навчальних закладів, аспіранти та здобувачі, студенти.

Напрями роботи читань:

1. Філософська складова університетської освіти і науки.
2. Історія філософії у вітчизняній духовній культурі.
3. Антропологізація науки і становлення гуманітарно-наукових парадигм.
4. Соціально-філософські проблеми та формування сучасної концепції філософії освіти
5. Етика та естетика у контексті сучасного філософського дискурсу.

Офіційні мови конференції: українська, російська, англійська.

Форма проведення читань: очна та дистанційна.

Матеріали читань будуть видані окремим збірником, статті друкуватимуться у фаховому

“
**Науковому часописі НПУ імені М.П. Драгоманова. Серія 7. Релігієзнавство.
Культурологія. Філософія**
”

Умови участі у читаннях:

Для участі у читаннях прохання подати до Оргкомітету на e-mail: philconf2015@ukr.net

1. **До 1 травня 2015 р.** (включно) подати заявку, де вказати прізвище, ім'я, по-батькові, науковий ступінь, вчене звання, місце роботи, посаду, поштову адресу, e-mail, телефон (назва файлу має бути підписана українською мовою відповідно до прізвища та ініціалів учасника Читань та має містити у другий частині слово «Заявка» (наприклад, Павленко_О.М._Заявка).

2. Тези виступів українською, російською або англійською мовою (~5.000, 7.500 або 10.000 знаків з прогалинами);
наукові статті
(від 20.000 до 27.000 знаків).

3. Оргвнесок становить 100 грн. і сплачується очними учасниками під час реєстрації. Оргвнесок використовується на покриття витрат, пов'язаних з підготовкою, проведенням читань, виданням програми. Усі витрати, пов'язані з перебуванням на Читаннях (проїзд, проживання, харчування, тощо) здійснюється учасниками власним коштом, або за рахунок організації, що відряджає.

4. Оплата публікації здійснюється в розмірі 30 грн. за 1 стор. тексту (2 тис. знаків).

Реквізити для перерахування коштів:

ч
лен
о
ргкомітету
Мілютенко Аліна Вікторівна □ □ картки ПАТ КБ Приватбанк
4149 4377 4507 1413
. Контактні телефони: (044) 486-30-78; □ +380 95-332-22-66; +380939736291.

5. Пакет документів в електронному вигляді: **тези** □ **та заявка** (MS Word 2003 – 2007), **чек про сплату** (відс канована копія).

Відповідальний секретар читань – к.філос.н., доц. *Глушко Тетяна Петрівна* (066) 270-86-33

Вимоги до тез доповіді:

ü Обсяг – до 5 стор. формату А-4 у текстовому редакторі Microsoft Word for Windows 6.0, 7.0, 97, 2000, 2003, 2007 у вигляді файлу з розширенням *.doc або docx; шрифт – Times New Roman, розмір – 14, 1,5 міжрядковий інтервал; абз. відступ – 10 мм; поля – 20 мм.

ü Послідовність розміщення матеріалів у тезах доповіді: напрямок Читань відповідно до тематики тез доповіді, прізвище та ініціали автора (ів) (шрифт – напівжирний); навчальний заклад, навчально-дослідний інститут, місце роботи у разі закінчення навчання; місто, в якому його розташовано, держава (шрифт – курсив); назва статті (великі літери, шрифт – напівжирний); текст.

ü *Сторінки не нумеруються.*

Ї Назва файлу має бути підписана українською мовою відповідно до **прізвища та ініціалів** учасника

Читань (наприклад, Павленко_О.М._тези)

Ї Використана література (без повторів) оформлюється в кінці тексту під назвою «Література:». У тексті виноски позначаються квадратними дужками із вказівкою в них порядкового номера джерела за списком та через кому – номера сторінки (сторінок), наприклад: [1, с. 89].

ВИМОГИ (2015 р.)

до матеріалів фахового наукового видання

“Науковому часописі НПУ імені М.П. Драгоманова.

□ Серія □ 7. Релігієзнавство. Культурологія. Філософія”.

Вимоги до статті:

Стаття має **бути структурована** і, відповідно до останніх вимог ДАК України, містити такі елементи: формулювання проблеми у загальному вигляді; аналіз останніх досліджень і публікацій, виділення невирішених раніше частин загальної проблеми; формулювання мети статті; виклад основного матеріалу з повним обґрунтуванням отриманих наукових результатів; висновок і перспективи подальших розвідок у даному напрямі.

Стаття супроводжується: 1) рецензією доктора наук; 2) супровідним листом від організації, де працює автор; 3) відомостями про автора (авторів) (прізвище, ім'я, по батькові, рік народження, науковий ступінь та вчене звання, коло наукових інтересів, посада, місце роботи, службова адреса, адреса електронної пошти, службовий і домашній номери телефонів); 4) електронним носієм інформації (дискета або диск), на якому розміщуються

дві копії

вищезазначених матеріалів (стаття, анотації, відомості про авторів).

Обсяг статті повинен бути в межах від 20 тис. знаків (0,5 др.ак.) до 26 тис. знаків (0,65 др.арк).).

Стаття готується у текстовому редакторі Microsoft Word у такому порядку: 1) індекс **УДК**

(правий верхній кут, жирний шрифт); 2) ініціали, прізвище автора (авторів) (правий верхній кут, курсив, жирний шрифт); 3) місце роботи, електронна адреса авторів; 4) назва статті (посередині, великими літерами, жирний шрифт); (між місцем роботи і назвою один інтервал); 5) текст; 6) література; 7) анотація мовою статті, н-д, українською 400-600 знаків (повинна бути змістовною, а не декларативною, містити мету і аналіз публікацій); (між назвою статті і анотацією один інтервал); 6) після анотації ключові слова 10-12 (

ключові слова

жирним шрифтом, самі слова звичайним); 7) зміст анотації і ключові слова російською мовою. Якщо мова статті російська, тоді зміст і ключові слова українською мовою. 8) зміст анотації і ключові слова англійською мовою. Має починатися прізвищем автора (без імені) та назвою статті латиною (жирний шрифт). Прізвище англійською мовою конвертувати через стандарти транслітерації.

Оформлення статті: 1) Поля: зверху, знизу, зліва, справа – 2 см.; 2) Шрифт – Times New Roman

, розмір 14 пт., міжрядковий інтервал – 1,5; 3) при цитуванні – кінцеві посилання (в тексті посилання оформити наступним чином: [1, с. 50];

4) використання таблиць, малюнків і схем небажане.

Оформлення списку літератури: 1) Список літератури подається відповідно до порядку посилання, згідно останніх вимог ВАК України; 2) Слово література розташовується через інтервал після тексту, посередині, курсивом, жирним шрифтом; 3) Джерела розташовуються у стовпчик.

Редколегія залишає за собою право відхиляти статті, що не відповідають цим вимогам.

Адреса оргкомітету Читань:

кафедра філософії Національний педагогічний університет імені М.П. Драгоманова

вул. Тургенівська 8-14, ауд. 3-13

м. Київ, Україна 01054

Контактні телефони:

(044) 486-30-78– кафедра філософії.

(067) 707-77-83 – завідувач кафедри, д.філос.н., проф. *Мозгова Наталія Григорівна*

(066) 270-86-33 – відповід. секретар, к.філос.н., доц. *Глушко Тетяна Петрівна*

Реквізити для перерахування коштів: член оргкомітету Мілютенко Аліна Вікторівна

☐☐ картки ПАТ КБ Приватбанк 4149 4377 4507 1413

. Контактні телефони: (044) 486-30-78; ☐ +380 95-332-22-66; +380939736291.

ОРГКОМІТЕТ

Знайомимо з Серве Теодором Пінкерсом

Серве Пінкерс, видатний сучасний теолог, практично невідомий в Україні. У цьому легко переконається будь-хто, набравши у гуглівському пошуковому рядку запит «Серве Пінкерс». Тому дуже важливо увести у вітчизняний науковий обіг інформацію про вчення одного з непересічних реформаторів сучасної моральної теології.

Серве (Теодор) Пінкерс народився 30 жовтня 1925 року у м. Льєж (Бельгія), розташованому у валонській (франкомовній) частині Бельгії. 1945-го вступив у Домініканський орден; перед тим навчався у семінарії (м. Сент-Трюйден). 26 березня 1951 р. прийняв сан священника у монастирі Ла Сарт (м. Юї). Протягом двох років навчався у домініканській школі (Studium generale) при тому ж монастирі; здобув ліценціат з теології (1952), захистивши дисертацію «Надприродне в Анрі де Любака», підготовлену під керівництвом Жана Жерома Амона (1916–1996), що 1973 р. стане архієпископом, а 1985-го – кардиналом католицької церкви.

По тому навчався у папському університеті «Ангелікум» (Рим). Серед його вчителів були видатні неотомісти, як-от Режиналь Гарігу-Лагран (1877–1964) та Маріо Луїджі Чаппі (1909–1996), що з 1955 по 1989 рр. незмінно обіймав посаду папського теолога. 1954 р. здобув докторат, захистивши дисертацію «Чеснота надії від Петра Ломбардського до святого Томи» (написана під керівництвом Луї-Бертрана Жийона).

Повернувшись до Юї, викладав у Studium засадову теологію (по 1965 р.). Після закриття теологічних студій у Ла Сарт жив у домініканському монастирі м. Льеж, де ніс послух проповідника і душпастиря, а з 1966 до 1972 р. був настоятелем. Протягом 1972–1973 рр., як екстраординарний професор, викладав на теологічному факультеті у Фрибурзі (Швейцарія) і саме з Фрибурзьким університетом буде пов'язана решта його життя. 1975 р. обирається до постійного складу зазначеного факультету, де викладатиме до 1997 р.

Слава видатного вченого прийшла до о. Пінкерса у Фрибурзі, хоча мотиви оновлення католицької теології з'являються вже у його ранніх статтях, написаних ще за часів викладання в Юї. Саме в цей період паризьке видавництво Cerf, що традиційно є одним з лідерів теологічного книговидання, залучило вченого до підготовки нової версії французького білінгвічного видання трактату про людські дії з «Суми теології». С. Пінкерс підготував примітки і додатки до I і II томів, а у II томі також постав і як перекладач. I, нарешті, 1964 року побачила світ збірка його новаторських статей з моральної тології під промовистою назвою «Оновлення моралі. Студії з моралі, вірної своїм джерелам і своїй сучасній місії» [Pinckaers, 1964], перекладена згодом італійською та іспанською мовами. Показово, що автором передмови до цієї праці був Марі-Доменік Шеню (1895–1990), видатний теолог, палкий протагоніст оновлення томізму і авторитетний експерт II Ватиканського собору.

Викладаючи у Фрибурзі о. Пінкерс, автор численних і знаних у світі праць та майстерний професор, здобув незаперечний авторитет і визнання не лише своїх наукових та педагогічних, але й організаційних талантів. У 1983–1990 та 1996–1999 він був настоятелем міжнародного домініканського монастиря св. Альберта Великого у Фрибурзі, а у 1989–1991 – деканом свого факультету. У червні 1989 р. Папа Йоан-Павло II призначив його консультантом Конгрегації з католицької освіти (виконував функції до 2005 р.); о. Пінкерс працював у складі комісії з редагування «Катехизи Католицької церкви» і з підготовки енцикліки «*Veritatis Splendor*», найважливіших документів, що визначають сучасне моральне вчення католицької церкви; протягом 1992–1997 рр. – член Міжнародної теологічної комісії (Ватикан). 1990-го здобув почесне звання *Magister de Sacra Theologia*, що присуджується Домініканським орденом за найвищі академічні досягнення, а 2000-го – докторат «*honoris causa*». Шістдесят п'ята й вісімдесята річниці з народження о. Серве Пінкерса були відзначені авторитетними міжнародними конференціями.

20 червня 1996 року о. Пінкерс виголосив прощальну лекцію у Фрибурзі, проте викладав до осені 1997 як почесний професор. 7 квітня 2008 року він помер, похований у Фрибурзі.

До уваги студентів 3-го курсу ІФОН. Текст, що може допогти на семінарах з курсу "Російська філософія".

Немчинов І. Г.

Метафізичні підстави історіософії Євгенія Трубецького

Творча спадщина Євгенія Миколайовича Трубецького (1863-1920), на наш погляд, ще тільки чекає на ґрунтовне дослідження. Сам мислитель вважав, що його релігійно-філософські погляди перебувають цілком у річищі загальнохристиянської культури, що не дозволяє йому претендувати на самобутність, створення своєї унікальної школи тощо. Мабуть, саме з цієї причини ще на початку ХХ ст. за Євгенієм Трубецьким закріпилася репутація вірного друга, учня та послідовника Володимира Соловйова, а також, скоріше, інтерпретатора та продовжувача справи великого вчителя, ніж оригінального мислителя.

Так, Ернест Радлов у своїй книжці «*Очерки истории русской философии*» (1920) відніс Є. Трубецького до раціоналістичного напрямку послідовників В. Соловйова, а також зазначив, що Трубецькой «висловлює думки, що перебувають у прямому звязку з "теоретичною філософією" Соловйова, й прагне до точного виконання програми, накресленої Соловйовим» [9, с. 143]. Георгій Флоровський у фундаментальній книзі «*Пути русского богословия*» (1931) згадує про Трубецького, як про мислителя, який «всього вірніше тримався традиції Соловйова» [14, с. 493].

Микола Бердяєв у знаменитій «*Русской идее*» (1946) відзначив, що світогляд «самого Є. Трубецького пройшов через німецький ідеалізм, проте він хоче бути православним філософом», а також, що «уся його критика, часто несправедлива, була спрямована головним чином проти німецької філософії, яка ставала особливо популярною у колах російської філософської молоді» [3, с.148].

Пізніше в оцінці внеску Трубецького відбулися певні корективи. Так, Василь Зеньковський у двотомній «

Истории русской философии

» (1950) відмовився від тлумачення поглядів Є. Трубецького лише як продовження справи В. Соловйова та вказав на принципово важливі відмінності філософських позицій двох мислителів. Зеньковський пише про первинність для Трубецького «ідеї Безумовного» [див.: 5, с. 759], а також вперше пов'язує з «Безумовним» інше важливе поняття філософії Трубецького – «безумовну свідомість» [5, с. 759]. Микола Лоський в «*Истории русской философии*

» (1951) вказав на подолання мислителем пантеїстичних елементів, властивих поглядам В. Соловйова. Як писав Лоський, Є. Трубецькой зазначає, що Соловйов «іноді витлумачував ставлення вічної мудрості Бога до нашої мінливої дійсності як ставлення сутності до явища. Якщо б, однак, божественний принцип був, таким чином, тісно пов'язаний зі світом, неможливо було б знайти якоесь пояснення індивідуальної свободи або джерело зла. Отже, Є. Трубецькой доходить висновку, що, будучи реальним принципом у Богові одвічно, для земного людства й усіх «божих ягнят» Софія є не сутність, а лише норма, ідеальний образ» [8, с. 202-203].

Починаючи з кінця 1980-х років видано значну кількість досліджень, присвячених історії російської філософії першої третини ХХ ст., проте, ім'я Є. Трубецького, як правило, згадується у контексті вчення Соловйова. У монографіях, статтях та дисертаціях, безпосередньо присвячених життю та творчості мислителя, основна увага приділяється його суспільно-політичній діяльності, філософії права, а також історико-філософським дослідженням. У вересні 2006 р. відбулася міжнародна конференція з характерною назвою «*С.Н. и Е.Н. Трубецкие: историко-философская перспектива*» [див.: 10]. Її учасники також розглядали творчість Є. Трубецького лише у зв'язку з творчістю В. Соловйова та С. Трубецького.

Проте, не можна не погодитися з В. Зеньковським, що «філософська творчість Є. Трубецького виросла з побудов Соловйова – вона вносить велику послідовність та внутрішню єдність в деякі концепції Соловйова. В області гносеології побудови Є. Трубецького виявляють не тільки точність й ясність його думки, а й безсумнівну філософську самостійність» [5, с. 763].

Тож **метою** нашої статті є намагання заповнити прогалину у дослідженні філософських поглядів Є. Трубецького, зокрема, розглянути метафізичні підстави його історіософії у контексті подолання кантівського критицизму.

*

У 1918 році, як зазначає сам Трубецькой, серед «болісних переживань світової нісенітничі, які досягли в наші дні надзвичайного напруження» [12, с. 9], мислитель видає свою головну книжку – «Смысл жизни». За зізнанням Трубецького, вона стала продовженням його роздумів, які матеріалізувалися у працях «

Мирозерцание В.С. Соловьева

» (1913) та «

Метафизические предположения познания. Опыт преодоления Канта и кантианства

» (1917).

Питання про смисл життя безумовно є головним для Трубецького. Але мислитель, перш за все, ставить питання про смисл як такий: «Питати про смисл – значить задаватися питанням про безумовне значення чогось, тобто про таке значення, яке не залежить від суб'єктивного розсуду, від свавілля будь-якої індивідуальної думки» [12, с. 11]. Уже у першій тезі книжки міститься чітке заперечення кантівської гносеології, як її розуміє Трубецькой.

Слід зазначити, що, за цілком слушною думкою Анатолія Ахутіна, на тлі шаленого інтересу в Росії до Шеллінга та Гегеля кантівський «критицизм» здебільшого піддавався спробам його «подолати» [див: 2], що, на наш погляд, передусім пов'язано із загальним духом кантианства (та й неокантианства), у якому надзвичайно велика вага надається суб'єкту пізнання.

Власне, одну зі спроб «піти від Канта» здійснив й Трубецькой, запропонувавши своєрідну «онтологічну гносеологію», виходячи, стосовно Канта, з того, що «подолання будь-якої омани у філософії можливе не інакше, як через заглиблене проникнення до її істини» [11, с. I-II].

У праці «*Метафизические предположения познания. Опыт преодоления Канта и кантианства*» Трубецькой окреслює свою головну претензію до німецького мислителя: «Для мене, як й для Соловйова, перше завдання в боротьбі з Кантом полягає в тому, щоб позбавити суб'єкта, що пізнає, неналежного йому значення центрального світила пізнання. Звеличення людського суб'єкта й є тим, що я назвав помилковим

антропологізмом кантівської теорії пізнання. Складність завдання збільшується тим, що «звеличення», про яке йдеться, в «Критиці чистого розуму» прикрите пристойною личиною смирення. – На перший погляд може здатися, ніби весь пафос «Критики чистого розуму» полягає у відмові від пізнання Безумовного й у зреченні гордовитих домагань метафізики. Насправді, однак, для Канта центр ваги – зовсім не в цьому самообмеженні людської думки, а в оголошенні безумовної незалежності суб'єкта, що пізнає, у відведеній його пізнанню сфері» [11, с. 306-307]. На думку Трубецького, «придивившись уважно до «коперніканського відкриття», ми переконаємося, що саме в цій підміні безумовного «нашим», тобто людським й полягає та його властивість, через яку на ньому неможливо будувати. Філософська думка шукає Безумовного й знаходить тільки антропологічно обумовлене, тобто, врешті-решт не знаходить справді достовірної підстави знання: будувати на такій підставі – значить будувати на піску; в цьому й полягає причина, чому все побудоване на Канті валиться» [11, с. 7].

Саме для того, щоб усунути незалежність суб'єкта Трубецької робить спробу надати гносеології онтологічну передумову, якою є існування Абсолютної свідомості: «Будь-яке наше пізнавання спирається на певні онтологічні припущення: тому спроба вигнати ці припущення з гносеології призводить лише до заміни свідомої онтології онтологією несвідомою, а тому неминуче неспроможною; зокрема, спроба побудувати вчення про пізнання без Абсолютного призводить лише до того, що на місце справді Абсолютного підставляється й затверджується як безумовне – яка-небудь відносна, насправді обумовлена «величина» [11, с. 131].

Книжку «Смысл жизни» Трубецької відкриває вступом, що містить основні висновки його теорії пізнання. Саме концепція Абсолютної свідомості, котра складається у процесі гносеологічного аналізу, виявляється центральним об'єктом й головним знаряддям дослідження у Трубецького: будь-який акт пізнання спрямований на встановлення певного безумовного та усезагального змісту – смислу або істини, а отже, передбачає існування такого.

«Смысл», за Трубецьким, є «загальнозначуща думка, яка становить обов'язкове для будь-якої думки шукане», – пише він [12, с. 12]. Отже, мислитель дотримується платонівської ідеї, що «на відміну від «станів свідомості», мінливих та плінних, смисл суттєво є незмінним та нерухомим» [12, с. 15]. Смисл у цьому випадку збігається з істиною, ця істина-смисл є чимось «безумовно дійсним: вона не може бути обумовленою реально існуванням психологічного суб'єкта, що може її усвідомити» [12, с. 24].

Далі філософ розвиває цю думку. «Ідея, як її розумів Платон, – зазначає Трубецької, –

не вичерпується такими визначеннями, як “поняття” або “сутність”, бо ідеї, за Платоном, не тільки “розуміються” або “усвідомлюються” людьми: вони володіють незалежним, відчуженим від людей існуванням та свідомістю, але свідомістю не індивідуальною, не психологічною, а надіндивідуальною, бо ідея за самою суттю своєю є вселенським. Цей світ ідей, що об'єктивно пов'язані зв'язком єдиного, є саме вселенська, безумовна свідомість на відміну від свідомості індивідуальної, об'єктивна думка – істина. Її усвідомити, за Платоном, саме й значить – пригадати, знайти в глибині своєї індивідуальної свідомості цю вселенську думку, всеохоплюючу та єдину для всіх» [12, с. 29-30].

Отже, збагнути смисл явища означає звести його до безумовної істини, безумовної мети життя. Відкрити сенс життя – це виправдати життя, шляхом виведення його з безумовної мети. Але як можна це зробити, якщо «той смисл, якого ми шукаємо, у повсякденному досвіді нам не даний й нам не являється; весь цей буденний досвід свідчить про протилежне, – про нісенітницю» [12, с. 38], якою є історичне як осоружне чергування народжень та смертей?..

Тут на допомогу Трубецькому знову приходить Абсолютне. Справа в тому, що історичне, тимчасове буття, тобто «інше» Абсолютного, хоча й є незалежним від останнього, проте тримається тільки його силою, поза всеєдиною свідомістю воно є ніщо. Мислитель аргументує свою тезу прикладом людського сприйняття часу. На його думку, без уявлення про незмінне, вічне начало, ми не здатні сприйняти час, а все, що відбувається у часі, набуває реальності, тільки тоді, коли є покладеним у безумовній свідомості. Наш світ є з'єднанням вічного та минушого, відносним небуттям, тобто буттям, що має свободу відпасти від всеєдності до зла, тим самим перетворившись на абсолютне небуття. Таким чином, він – не те суще, що стало, а те суще, що стає, суще, причетне ідеальному світові. Наш світ є єдиним з цим останнім, проте до звершення часів з ним розділеним.

Причиною цього розділення є свобода, яку Бог надає тварі. «Якби людина не могла відпасти від Бога, вона не могла б бути й союзником Бога: вона не могла б внести до єднання з Богом нічого свого, ніякої самостійної людської сили. Тоді б не було й Боголюдства, а була б однобічна діяльність Божества за повної неучасті людського ества та людської волі»

, –
пише мислитель

[
12, с.
127]

.
Тобто головною умовою утворення Боголюдства
, цієї мети історії,

Труб

е

ц

ь

кой вважає вільне самовизначення людини

:

м

ожливість вибору добра тісно пов

,

язана з можливістю вибору зла.

Людина сама вибирає свій шлях й несе відповідальність за зло у світі. Свобода є великим надбанням людини, завдяки якому світ долає необхідність. Бог хоче мати в людині не раба, а друга. Виправдання свободи полягає, на думку Трубецького, у тому, що «істота, позбавлена

□ □

волі, тобто можливості самовизначення, не могла б бути вільним співробітником Божим, співучасником Його творчого акту. А тим часом – таким саме й хоче Бог [бачити] свого друга. Той дар свободи, наданий людині, який на перший погляд здається несумісним з думкою про Божу любов, насправді є необхідним її виявленням та проявом: тільки у відношенні до істоти вільної любов може виявитися у всій своїй повноті»

[12, с. 125].

Саме тому,

вважає

мислител

ь

, «позитивне вирішення питання про смисл світу може бути знайдене не у тих вченнях, які заперечують зло, визнають його примарним або уявним: воно полягає єдино у думці про повне подолання зла у самій його потенції, у самому його джерелі – у свободі тварі, що самовизначається. Це не свобода від спокуси, а перемога свободної волі над спокусою» [

12, с.

128]

.

Цією свободою тварі, свободою відпадання від всеєдності пояснюється й походження часу. Час є феноменом нашого неабсолютного буття, який вказує на свободу його реалізації в напрямку або до добра, або до зла. Свобода тварі, на думку Трубецького, сумісна з божественним передбаченням, з існуванням Абсолютної свідомості, що охоплює в абсолютному синтезі минуле, сьогодення й майбутнє, оскільки саме «всеєдина свідомість бачить мої дії як вільні, тобто як такі, що є залежними від мене, від мого внутрішнього самовизначення, а не від будь-якої сторонньої мені сили чи зовнішньої необхідності» [12, с. 133].

Процес вибору, боротьба між двома тенденціями розвитку людини й є історією – становленням у часі. Трубецької зазначає, що «мабуть, історія є несумісною з самою думкою про всеєдність, адже всеєдність є безмежною повнотою буття. Сущє всеєдине не може розвиватися, вдосконалюватися; воно перебуває у стані вічного спокою. За християнським вченням ці ознаки – повнота буття, від віку досконалого, й вічний спокій становлять суттєві визначення Божества. Бог як Сущє всеєдине перебуває поза часом; час є формою іншої, позабожественної дійсності, яка рухається, розвивається, вдосконалюється» [12, с. 109].

Яким же чином можливе релігійне розуміння історії? Воно є умоглядним та інтуїтивним: «умоглядний характер інтуїції часу виражається ще й у тому, що вона неможлива без чисто уявної опори у надчасовому. – Тільки піднявшись думкою над часом, ми можемо усвідомити час» й далі: «усвідомлення часу має місце лише остільки, оскільки стани, що змінюють одне одного, зв'язуються разом чимось надчасовим, – інтуїція часу є інтуїція зв'язку між минулим, теперішнім та майбутнім» [11, с. 50].

Самий зв'язок минулого, теперішнього та майбутнього можливий тільки у свідомості («поза свідомістю немає історії» [12, с. 113]), причому, у свідомості надпсихологічній, об'єктивній, всеєдиній. «Якщо процес, історія, живе тільки в нашій суб'єктивній, людській свідомості, – писав Трубецької, – то історія є, лише оскільки ми її уявляємо, лише оскільки ми її пам'ятаємо. Інакше кажучи, в цьому випадку історії немає, процесу немає, бо немає в ньому об'єктивної істини. Об'єктивна істина про тимчасове є лише за тієї умови, якщо є об'єктивна, вселенська свідомість» [12, с. 113]. Вселенська свідомість є те саме, що істина [див.: 12, с. 115].

Й саме тут міститься слабке місце метафізичних підстав, на яких ґрунтується історіософія Трубецького. Абсолютна свідомість є не тільки гарантом істини та дійсності усього, що відбувається у часі. Завдяки тому, що у її об'єктивності «подолано суб'єкт», «в Абсолютній свідомості ноумен людини не є чимось особливим. Абсолютна свідомість знає про неї з тим самим епічним спокоєм, з яким вона знає, що «навесні X року жайворонки прилетіли дев'ятого березня» [2, с. 68-69].

Трубецької цей спокій пояснює тим, що «істина про ці факти минулого є щось таке, що перебуває й після знищення самих фактів. Перебуває не саме це тимчасове, безперервно плінне «буття», а деякий незмінний, надчасовий зміст свідомості» [12, с. 21]. Однак, антиномія між мінливим та вічним, історією та Абсолютом, людиною та Богом залишається.

Але ж, «антиномічність – від подрібненості самого буття», як зазначав Павло Флоренський [13, с. 160]. Тобто, протиріччя у мисленні мають об'єктивний характер. На відміну від Канта, який вважав, що мислити протиріччями неможливо, Трубецької пише: «Ми можемо сказати, що антиномії висловлюють собою стан думки, відірваної від всеєдності й тому замкненої у порочне коло. У всеєдиній свідомості їх немає, тому що у всеєдності немає місця для суперечливих тверджень про одне й те саме: там висловлювання, які здаються нам суперечливими, не стикаються між собою, тому що вони віднесені до різних планів буття. Те об'єднання світових протилежностей, у якому висловлюється всеєдність істини, не є ствердження суперечності або механічне зіставлення начал, що взаємно один одного виключають: це – об'єднання органічне, у якому суперечність зсередини перемагається й знімається як така» [11, с. 177]

Антиномії мають вирішення не в історії, не у світі, де живе людина. Для їхнього вирішення слід вийти за його межі, до Абсолютної свідомості, у якій для антиномічності немає місця. Вихід за межі історії як злиття з Абсолютною свідомістю можливий засобами віри, яка розуміється Трубецьким як така, що є обумовленою не тільки релігійними принципами, але й законами пізнавального процесу.

Саме таке тлумачення віри дозволило Миколі Гаврюшину не тільки констатувати відхід Євгенія Трубецького від православної богословської традиції, але й зазначити, що якщо Бог є надрозумним та надсвідомим, а наша свідомість є гірким плодом Дерева Пізнання, наслідком відходу від Бога, то «подолання цього гріховного стану на шляху розумної молитви припускає подолання самої свідомості» [4].

Смисл життя Трубецької бачив у відкритті вічних істин, які, незмінні та позачасові, уже містяться в Абсолютній свідомості. Хоча люди здатні вільно їх відкривати, вони не можуть їх вільно творити. А відтак, з усією гостротою постає питання про свободу: «Створення власного свого образу за образом та подобою Божою й є тією справжньою, субстанціальною та творчою справою, до якої покликана людина. Відносні цінності служать лише засобом для цієї творчості, але самі по собі не виражають її сутності» [12, с. 333]. Й тут міститься те, що не дозволяє безумовно прийняти історіософію Трубецького...

Література:

1. Акулинин В. Н. Философия всеединства: От В. С. Соловьева к П. А. Флоренскому / В. Н. Акулинин – Новосибирск : Наука. Сиб. отд-ние, 1990. – 158 с.
2. Ахутин А. В. София и черт (Кант перед лицом русской религиозной метафизики) / А. В. Ахутин // Вопросы философии. – 1990. – № 1. – С. 51-69.
3. Бердяев Н. А. Русская идея (окончание) / Н. А. Бердяев // Вопросы философии. – 1990. – № 2. – С. 87-154.
4. Гаврюшин Н. К. Князь Е.Н. Трубецкой и христианский платонизм [Электронный ресурс] / Н. К. Гаврюшин – режим доступа до тексту: <http://www.portal-slovo.ru/philology/37479.php>

5. Зеньковский В. В. История русской философии / В. Зеньковский. – М. : Академический Проект, Раритет, 2001. – 880 с.
6. Из переписки С. Н. и Е. Н. Трубецких. С. Н. Трубецкой в Берлине, зимний семестр 1890/1891 гг. / публ. подготовил Н. В. Котрелев // Вопросы философии. – 2007. – № 11. – С. 88-104.
7. Кант И. Критика чистого разума [Электронный ресурс] / И. Кант – режим доступа до текста: <http://www.psylib.ukrweb.net/books/kanti02/index.htm>
8. Лосский Н. О. История русской философии / Н. О. Лосский – М. : Высш. шк., 1991. – 559 с.
9. Радлов Э. Л. Очерки истории русской философии / Э. Л. Радлов // Введенский А.И., Лосев А.Ф., Радлов Э.Л., Шпет Г.Г.: Очерки истории русской философии / Сост., вст. ст., примеч. Б.В. Емельянова, К.Н. Любутина. – Свердловск : Изд-во Урал. ун-та, 1991. – С. 96-216.
10. С. Н. и Е. Н. Трубецкие: историко-философская перспектива. Материалы конференции / С. Н. и Е. Н. Трубецкие: историко-философская перспектива, международная научная конференция (Россия) (2006) // Вопросы философии. – 2007. – № 11. – С. 13-87.
11. Трубецкой Е. Н. Метафизические предположения познания. Опыт преодоления Канта и кантианства / Е. Н. Трубецкой – М. : Путь, 1917. – 335 с.
12. Трубецкой Е. Н. Смысл жизни / Евгений Трубецкой – М. : АСТ ; Харьков : «Фолио», 2000. – 656 с.
13. Флоренский П. А. Столп и утверждение истины: Опыт право славной теодицеи

в 12 письмах

/ П. А. Флоренский – М. : Путь, 1914. – [4], 812, [2] с.

14. Флоровский Г. В. Пути русского богословия / Прот. Георгий Флоровский – К. :
«
Путь к истине
»
, 1991
.
–
599,
[1] с.

□

Немчинов І. Г.

КИЇВ У МОСКОВСЬКІЙ ІСТОРИЧНІЙ ТРАДИЦІЇ:

СЮЖЕТИ «ЗАПЕРЕЧЕННЯ» ТА «НАСТУПНОСТІ»

Ставлення північно-східної еліти до Києва визначалося двома чинниками. З одного боку, без Києва їхня історія зависала у повітрі, залишившись без міцного історичного коріння. Звідси – намагання «успадкувати» київські здобутки. З іншого – Київ з часів Андрія Боголюбського розглядається як конкурент Володимирі-на-Клязьмі, місто, яке слід «замістити» Володимиром.

З другої половини XVIII ст. історія та інтелектуальна спадщина стародавнього Києва

розглядалася російськими мислителями у контексті розвитку російської філософської думки. «Київська давнина» «перетікала» до історії московської й далі – петербурзької. Осмислення «київської спадщини» саме у такому ключі відбувалося цілком за схемою, яку сформулював у своїй невеличкій статті 1904 року «Звичайна схема “Русскої” історії й справа раціонального укладу історії східного слов'янства» М. Грушевський [див.: 3].

За часів СРСР ця «звичайна схема» набула подальшого закріплення у підцензурних працях радянських істориків. Російська історія як великий історичний наратив відтворювалася за правилом, про яке писав Артур Данто: «Вибір початку оповідання визначається його кінцем – правомірність цієї заяви обумовлюється тим, що початок оповідання змальовується з посиланням на його кінець. Одна з головних задач оповідання полягає у тому, щоб надати характеристику арені дії, яка веде до кінця, а зображення останнього слугує поясненням змінам, крайніми точками яких є початок та кінець оповідання [4, с. 234-235]».

Поодинокі спроби запропонувати будь-яку альтернативу були приречені на ускладнення, пов'язані з цензурою та небезпекою для авторів бути відлученими від професії.

Сучасні російські автори здебільшого продовжують розглядати «київську спадщину» у контексті «загальноруської» історії, хоча в їхніх творах поступово з'являється усвідомлення того факту, що київські традиції зазнали суттєвої корекції у практиці володимиро-суздальських та московських князів, а їхня демократична складова геть зникла за часів Московського царства та Російської імперії.

Твори закордонних авторів на вказану тему у цілому збігаються з російськими, адже чи не єдиним джерелом відомостей та взагалі знань про історію Східної Європи для західних дослідників залишаються російські джерела. Зусилля Едварда Кінана [6], Ярослава Пеленського [18] та ін. розхитали монолітність проросійського мислення світової славістики.

Проте вирішальна роль у новому підході до київської історії належить нашим співвітчизникам: працям Івана Лисяка-Рудницького [8], О. Прицака [13], Ігоря Шевченка [15], а також Ірини Жиленко [5], Оксани Пахльовської [10], Олени Русиної [14], Наталі Яковенко [16] та ін.

Метою нашої статті є доведення тези про те, що відбувалося не «перетікання» київської історії у московську, а складний процес трансформації київських уявлень у суто московські. Цей процес супроводжувався розвитком двох двома сюжетів – «заміщення» та «наступності», які призвели до формування московської ідеології XV ст., кардинально відмінної від київської традиції попередньої доби.

Сюжет «заміщення»

Андрій Боголюбський, з якого, власне, починається історія того державного утворення, яке згодом стало Московською державою, у 1169 році скористався нагодою фізично розтрощити попередника. Його військо не просто зруйнувало Київ, а позбавило його «стольної» функції, сакрального змісту як центру руських земель. Андрій став першим князем, який захопив Київ не для того, щоб сісти на його «столі», а для того, щоб позбавити харизми, що була властива «Матері міст руських».

В Іпатському літописі, що має південне походження, розповідається про падіння Києва: «І грабували вони два дні увесь город – Подолля, і Гору, і монастирі, і Софію, і Десятинну Богородицю. І не було помилування анікому і нізвідки: церкви горіли, християн убивали, а других в'язали, жінок вели в полон, силоміць розлучаючи із мужами їхніми, діти ридали, дивлячись на матерів своїх. І взяли вони майна безліч, і церкви оголили од ікон, і книг, і риз, і дзвони познімали всі [ці] смольняни, і суздальці, і чернігівці, і Олегова дружина, – і всі святині було забрано. [9, с. 295]».

Серед «забраних святинь» було чимало книг та літописних матеріалів. Як писав Михайло Присьолков, «не випадково, пізніше, починаючи з XIII ст., на півночі відшукуються такі давні пам'ятки київської літератури

XI

– початку

XII

ст., як “Життя Антонія”, “Повість врем'яних літ” Нестора, а пізніше й усі головні пам'ятки південної Русі ми отримуємо через Ростовську традицію (Руська Правда, Іпатський літопис та ін.). Але київське літописання жодним чином не могло задовольнити володимирських звідчиків кінця

XII

– початку

XIII

ст. як джерело для поповнення володимирських літописних матеріалів

[12, с. 115

]».

Свідчення київської доби мали перестати бути пам'яттю Києва й стати фундаментом ідеології нової спільноти, яка ґрунтувалася на принципах, які були не просто інші, стосовно київських, а які їх радикально відкидали.

Про напружені стосунки північан та киян свідчать літописні відомості про смерть батька Андрія – Юрія Довгорукого у 1157 році. У Суздальському літописі під 1157 роком записано

ого же лета преставися благоверный князь Гюрьи Володимировичь в Кыеве, месяца мая в 15 день; и положиша и в церкви у Спаса святого на Берестовемь

[11, стлб. 348]».

Натомість Іпатський літопис подає ширшу інформацію й вона витримана у негативному ключі стосовно померлого князя: «Юрій бо, пивши в осменика у Петрила, в той День на ніч розболівся, і було недуги його п'ять днів. І преставився в Києві Юрій Володимирович, князь київський, місяця травня в п'ятнадцятий [день], у середу на ніч, а назавтра, в четвер, положили [його] в монастирі святого Спаса на Берестовім. І багато зла вчинилося в той день: розграбували двір його Красний, і другий двір його за Дніпром розграбували, що його він сам називав «Раєм», і Васильків двір, сина його, розграбували в городі, і побивали суздальців по городах і по селах, а добро їхне грабуючи.

[9, с. 271]».

Ігор Шевченко пише, що з оповідання Іпатського літопису «схоже, можна зробити два висновки: перший – що Юрій привів зі собою з півночі своїх людей і правив за їхнім посередництвом; другий – що місцеве населення ставилось вороже до цього класу княжих улюбленців і мало їх за чужаків. Ця відчуженість між суздальською Північчю та київським Півднем і одночасне падіння ваги Києва в очах цієї Півночі, можна побачити в діях Андрія Боголюбського, що були ще більш згубні для Києва [15]».

Нагадаємо, що ще у 1155 році Андрій пішов від батька з Вишгороду до Володимира-на-Клязьмі

де й почав княжити за підтримки місцевого населення. У 1157 році його обирають князем Ростовським та Суздальським і з цього часу починається його відверте змагання з Києвом, яке знайшло відображення навіть у будівництві

(у Володимирі-на-Клязьмі буду

ю ться Успенський собор

та
Золоті Ворота
)

а, як слушно зазначає І. Шевченко, «архітектура завжди служить добрим показником економічної заможності, соціального розшарування, амбіцій державних правителів, а також впливів, що їм підлягає дане суспільство [15]».

Чималі зусилля Андрій спрямовує на ідеологічне обґрунтування першості його князівства серед інших руських земель, що, зокрема, знаходить відбиток й у літописі. Книжники Андрія, у боротьбі на два фронти – з Києвом та Ростовом, намагаються довести, що Володимир-на-Клязьмі охрестився майже одночасно з Києвом, тож останній ні в чому не є першим, а Володимирське єпископство старіше за Ростовське. Боголюбський активно намагається отримати дозвіл у патріарха на перенесення митрополії до Володимира. Щоправда, ця спроба успіху не мала.

Перед смертю Андрія у Володимирі-на-Клязьмі розпочалася праця над власним літописом, яка була доведена до логічного закінчення у 1177 році Всеволодом, коли з'являється літописне зведення, яке цілком відповідає політичним цілям місцевої влади: у системі координат «Руської землі» Володимир мав замінити не лише Ростов, але й Київ.

Як писали Варвара Адріанова-Перетц та Василь Комарович, «політична тенденція цього зведення 1177 р. полягала у прагненні виправдати політику ростовсько-суздальських князів, розпочату Андрієм: висунення ним першості Володимира над старими містами – Ростовом та Суздалем

– як міста, вільного від старих традицій та впливу місцевого боярства, й такої ж першості Володимира над Києвом як розпоряджого центру у феодалній спілці руських князівств [1, с. 300]».

У який саме спосіб це робилося, видно на деяких прикладах. Так, володимирський звідч
ик
77

р

не тільки обмежує відомості про події на Півдні повідомленнями про боротьбу між князями за Київ, але й ставить їх на другий план після навіть незначних повідомлень володимирського Літописця. «Коли ж, – пише М. Присьолков, –

звідчик 1177 р. виклав під 1168 р. похід князів, яких надіслав Андрій Боголюбський взяти Київ, то після цього про подальші київські справи він починає говорити як про справи, що підлягають веденню й підпадають під владу володимирсько-суздальського князя Андрія: так, у 1169 р. Мстислав Андрійович, що стояв за розпорядженням батька на чолі походу на Київ, посадив на стіл Києва свого дядька Гліба; після смерті цього Гліба (1172) Андрій посилає до Києва княжити Романа Ростиславовича. Тепер боротьбу князів за Київ володимирський звідчик 1177 р. поспішає викласти як нескорення цих князів володимирсько-суздальському князеві, як небажання їх “

ходить в воли его

” (1174 р.). Навіть, у викладі нашого звідчика, найбільш розсудливі південні князі, наче відмовляючись від боротьби за Київ, посилають тепер до Андрія у Володимир, “

просяще Романа Ростиславичю Києва княжить

” (1175 р.)

[12, с. 118]».

«Отже, – робить висновок Присьолков, – політичний центр життя російських князівств, керівна роль, що належала від часу віщого Олега Києву й київському князеві,

–

тепер переходить до Володимира-на-Клязьмі, до рук володимирського князя. У цьому і є головна політична настанова Володимирського зведення 1177 р.

[
12, с. 118

]

».

У 1212 році у Володимирі з'являється княже літописне зведення, яке наслідує зведення 1177 року. Фактичний столичний статус Володимира-на-Клязьмі зведення обґрунтовує церковним авторитетом Володимира, іконою Богородиці «

чю

дотворной Володимерської

». «Гасло Київського літопису

–

«

за Русскую землю

» й «

за отчину отец и дед своих

» у володимирців замінюється обіцянкою: «

голови свое положим за святую богородицю и за тые князи

» (тобто за володимирських князів)

[

1, с. 305

]».

Можна погодитися з думкою М. Присьолкова, який писав: «Цікава доля випала цій політичній конструкції володимирського звідчика 1177 р. у наступні часи. Її, звичайно, беззаперечно засвоюють володимирське й ростовське літописання XII та XIII ст.; вона після загибелі Києва й переїзду митрополії з Києва на північ лягає в основу загальноруського літописання митрополичої кафедри XV ст.; вона, звичайно, перейшла до загальноруського великокняжого літописання Москви XV та XVI ст. З подивом бачимо, що схему цю було сприйнято як основу вченої побудови ходи російської історії...

[

12, с. 118

]».

Сюжет «наступності»

Остаточне падіння двох Римів (папського та грецького) у середині XIV ст. різко актуалізувало у Московщині проблему встановлення власного історичного коріння, причому — незалежного від Візантії. Оскільки тепер московським ідеологам більше не треба було витратити зусилля на пошук шляхів обґрунтування рівності Русі іншим православним народам, вони могли концентрувати їх на вирішенні проблеми аргументації прославлення Московської держави як держави виняткової за своїми значенням та місцем в історії. Йдеться перш за все про статус Москви як релігійного центру.

Для підкріплення ідеї про свою винятковість Москва мала ідентифікувати себе у традиційних категоріях останнього православного царства за взірцем, який в ідеалізованому, покращеному вигляді, відповідав би уявленням московської еліти про те, як саме має бути облаштоване це «останнє православне

е
царств
о»

Взірець мав би мати давню історію, ґрунтуватися на православ'ї, а також спиратися на п
оваг

у
сучасників у
як
ості
могутн
ьої
державно-військової
сил
и

Й такий взірець московськими книжниками був знайдений в Києві, «спадщина» якого
цілком відповідала означеним вимогам.

Хоча головними ідеологами залучення до московської традиції «київської спадщини»
були церковні кола, вкрай зацікавлені у збереженні єдності київської митрополії,
стародавній Київ також ідеально вписувався у політичні плани княжої влади взяти під
контроль усі землі, які могли бути віднесені до «ВОТЧИНЫ» московського князя.

О. Русина пише, що московська династична теорія не була «продуктом
суспільно-політичної думки початку XVI ст.», а формувалася «шляхом імплантації уявлень
XII ст. у новий історичний контекст [14, с. 156]».

На нашу думку, йдеться не про «імплантацію», а про виконання подвійного завдання, яке
стояло перед московськими ідеологами: надати Москві статусу «останнього царства» у
релігійних категоріях й обґрунтувати права московського князя бути єдиним володарем
усіх руських земель через доведення його прав як нащадка київських князів – з одного
боку, забезпечення династії права давнини, що дозволяє долучити до власної, такої, що
тільки формується, традиції візантійську та київську – з іншого.

Як зазначає Я. Пеленський, «Іван III почав висувати свої права на всі землі Русі, спираючись на концепцію безперервної династичної наступності Рюриковичів, на московську теорію спадкоємності від Київської Русі через Ростово-Суздальсько-Володимирську державу до Московщини, та на традиційне патримоніальне право... [18, р. 171]».

Це, на наш погляд, частково пояснює, чому, за спостереженням О. Русиної, руська (мається на увазі українська – *I.H.*) еліта залишилася байдужою до концептуалізації проблеми «київської спадщини» [див.: 14, с. 156]. Вона зовсім не потребувала «удавнення» своєї історії та не мала на меті експансію до Залісся (Московщини), яке, напевне, й не вважала Руссю.

Для Москви ж вдале виконання окреслених вище завдань важило багато, адже мало не тільки сприяти консолідації суспільства навколо московського князя, що було вкрай необхідно для держави, яка переживала болісний процес об

єднання,

але й дозволяло «вмонтувати» московську історію до загальноруського історичного контексту, а опосередковано – й до загальносвітового християнського.

Не менш важливим виглядають ці завдання й у зворотньому напрямку: «вмонтувати» до московської історії у якості невід

ємної частини чи передісторії як «давньоруську», тобто київську історію, так й опосередковано – давньохристиянську, яка у московській свідомості збігається з православною.

Оскільки кінцевою метою у будь-якому оповіданні про «київську спадщину» є Московська держава (як єдине у світі православне царство ще до офіційного набуття цього статусу), події у ньому вибудовуються відповідно до їхньої вагомості для становлення Москви. Що ж до впорядкованості, то залучаючи до московської ідентифікаційної традиції «чужі» історіософські сюжети шляхом накладання тодішньої московської реальності на минуле, то анахронізм московських книжників є не випадковим, а навмисним, заради стрункості наративу.

Образ Київської Русі, який постав у цьому наративі, не тільки відповідав уявленням книжників московського царства про те, «як усе має бути», але й фактично був описом ідеального стану самої Москви. Київські тексти, створені у конкретно-історичних умовах,

за чотириста років виявляються «вписаними» до іншого контексту, «освітлені» цим контекстом, й, врешті-решт, «створені» наново.

Як слушно пише О. Пахльовська, «подальші еволюції тих концепцій, які сформулювали київські письменники, відбуваються, зрозуміло, не лише в культурно-естетичному напрямку, а й насамперед у напрямку ідеологічному. Мозок Києва «вживлює» певним чином дібрану частину римсько-візантійського спадку в суспільно-культурну тканину Руської держави. Однак, реципієнтом цієї інтелектуальної продукції стає північний сусід. Корінь лих криється саме тут. Молода Москва сприймає ідею державності, ще не маючи достатнього філософського підґрунтя для етичної кореляції цього поняття [10, с. 87]».

У цьому контексті зрозумілішим стає теза Вілена Горського, що «Слово про Закон і Благодать» Іларіона відкриває філософсько-історичну перспективу, позаяк саме воно у вітчизняній традиції (напевне «вітчизняною» у даному контексті слід вважати російську традицію – *І. Н.*) набуває значення взірця, на який рівняються до XVII ст. [2, с. 39]».

Питання про те, наскільки Іларіон закладав саме таку парадигму прочитання «Слова», залишається відкритим. Адже у Москві відбулося поширення та модернізація певних протоідеологічних побудов, які не набули широкого вжитку за київських часів, творення на їхньому ґрунті московської історіософської ідеології, яку навряд чи передбачали київські автори. Це стало можливо виключно через створення наративу з центральною ідеєю наступності Києва та Москви. Тільки з точки зору цього наративу київські тексти можна «прив'язати» до справи творення московської ідеології, частково зашифрованої у доктрині «збирання земель».

Ми говоримо «частково», бо насправді обґрунтування власне збирання земель не було головним завданням московських книжників. Сама логіка наративу, за якої пояснення має бути вплетене до його тканини, штовхала їх на пошуки пояснення послідовності подій, виходячи з того, що кожна подія є наслідком попередньої. Це означало просування углиб історії, примушувало їх «добудовувати» історію Московської держави у зворотному напрямку – за рахунок Києва.

*

Ствердження генеалогічної лінії та давності, того, що Бернард Льюїс у 1975 році назвав «міфом заснування»: необхідність країн та народів покращити чи утаємничити їхнє походження та назвати себе старими та великими [17, р. 59], є важливою рисою прославлення будь-якої держави чи династії. Стародавній Київ виявився необхідним фундаментом для московського «міфу заснування». «История государства Российского» М. Карамзіна починається з «київського періоду» (Київ), переходить до північно-східних земель (Володимир-на-Клязьмі, Москва), а звідти – до Санкт-Петербургу. Хоча й з модифікаціями, але цілком сприймають карамзінську схему історичного нарративу М. Устрялов та М. Погодін. А включення кістяка цього нарративу до творів С. Соловйова та В. Ключевського робить його канонічним.

Відтак, ідея законного «перетікання влади» у творах московських книжників XV-XVI ст. перетворюється на лінію культурної наступності «Київ – Володимир-на-Клязьмі – Москва». Як пише Н. Яковенко, «у такий спосіб Київська держава княжої доби зливалася з Московським Великим князівством (згодом із Московським царством) у лінію неперервного державного буття, обумовленого генеалогічною спадкоємністю царів-Рюриковичів, нащадків Володимира Мономаха, чиею “извечной вотчиной” був Київ. Наукова концепція “перетікання київської історії” у московську, детально опрацьована російськими істориками XIX ст., перетворилася на своєрідну аксіому, згідно з якою Київська Русь на рівні пересічного сприйняття стала ототожнюватися з Росією, а Київ – із її давньою столицею, що була насильницьки від'єднана від спільноруського (себто російського) політичного тіла [16, с. 109]».

Сюжети «заміщення» й «наступності» злилися у «спадковість» й тому Київ приречений, як писав З. Когут, «фігурувати у якості першої “сходинки” у будь-якому московському нарративі [7]».

Література:

1. Адрианова-Перетц В. П. Областные летописные своды XI – начала XIII века / В. П. Адрианова-Перетц, В. Л. Комарович // История русской литературы: В 10 тт. Т. I. Литература XI века – начала XIII века
М.-Л. : Изд-во АН СССР, 1941.

–
С. 298-314.

2. Горский В. С. Образ истории в «Слове о Законе и Благодати» Илариона / В. С. Горский // Человек и история в средневековой философской мысли русского, украинского и белорусского народов. Сб. науч. тр.

/
отв. ред. В. С. Горский. – К. : Наукова думка, 1987.

–
С. 39

-
50.

3. Грушевський М. Звичайна схема «Русскої» історії й справа раціонального укладу історії східного слов'янства [Електронний ресурс] /

М. Грушевський – режим доступу до тексту: <http://litopys.org.ua/hrs/hrs02.htm> .

4. Данто А. Аналитическая философия истории / Артур Данто; пер. с англ. А. Л. Никифорова, О. В. Гавришиной, под ред. Л. Б. Макеевой. – М. : Идея-Пресс, 2002. – 292 с.

5. Жиленко І. В. Легенда про здобуття Московськими царями царських регалій // Синопис Київський. Додаток 9. [Електронний ресурс] / Ірина Жиленко – режим доступу до тексту: <http://litopys.org.ua/synopsis/syn13.htm>.

6 . Кінан Едвард. Російські історичні міфи: Зб. статей / Едвард Кінан; пер. з англ. Віктора Шовкуна – К. : Критика, 2001. – 282 с.

7. Когут З. Истоки парадигмы единства: Украина и создание русской национальной истории (1620-е – 1680-е гг.) [Електронний ресурс] / Зенон Когут – режим доступу до тексту

:
<http://www.ukrhistory.narod.ru/texts/kohut-1.htm>

.

8. Лисяк-Рудницький І. Історичні есе / Центр досліджень історії ім. Петра Яцика Канадського ін-ту українських студій Альбертського ун-ту. В 2 тт. Т. 1. / Іван Лисяк-Рудницький – К. : Основи, 1994. – 520 с.
9. Літопис руський [Електронний ресурс] / Пер. з давньорус.
Л. Є. Махновця; Відп. ред. О. В. Мишанич. – К. : Дніпро, 1989. – XVI, 591 с. – Режим доступу до тексту: <http://litopys.org.ua/litop/lit.htm> .
10. Пахльовська О. Симбіоз культури та ідеології в Україні XVII ст. / О. Пахльовська // О. Мишанич (ред.). Україна між Заходом і Сходом Європи (Матеріали I українсько-італійського симпозиуму, Київ, 13-16.09.1994), L'Ucraina del XVII secolo tra Occidente ed Oriente d'Europa (I Convegno Italo-Ucraino, Kyjiv, 13–16.09.1994). – Київ-Venezia : Національна Академія Наук України, Fondazione Giorgio Cini, Український міжнародний комітет з питань науки і культури при НАН України, 1996. – С. 85-113.
11. Полное собрание русских летописей. Т. 1. Лаврентьевская летопись. – Л. : [без изд.] , 1926. – VIII с., 579 стлб.
12. Приселков М. Д. История русского летописания XI – XV вв. // М. Д. Приселков – СПб. : Дмитрий Буланин : Petropolis, 1996. – 325 с. [1] л. портр.
13. Прицак О. Походження Русі: Стародавні скандинавські джерела (крім ісландських саг) / НАН України; Інститут сходознавства ім. А. Кримського. / О. Прицак. – К. : Обереги, 1997. – 1074 с.
14. Русина О. В. Україна під татарами і Литвою // Україна крізь віки: В 15 тт. Т. 6. / НАН України; Інститут археології / В. А. Смолій (ред.) / Олена Володимирівна Русина. – К. : Альтернативи, 1998. – 319 с.
15. Шевченко І. Україна між Сходом і Заходом. Нариси з історії культури до початку XVIII

століття [Електронний ресурс] / Ігор Шевченко – режим доступу до тексту: <http://litopys.org.ua/ishevch/ishev07.htm>

16. Яковенко Н. Нарис історії середньовічної та ранньомодерної України / Український науковий ін-т Гарвардського ун-ту; Інститут критики. – 2. вид., перероб. та розшир. / Наталя Яковенко – К. : Критика, 2005. – 582 с.

17. Lewis B. History: Remembered, Recovered, Invented / Bernard Lewis. – Princeton , NJ : Princeton University Press, 1975.

–
X
, 112 p.

18. Pelenski J. The Contest for the Legacy of Kievan Rus'. Boulder: East European Monographs, No. 337 / Jaroslaw Pelenski. – N. Y. : Columbia University Press, 1998. – XXIII, 325 p.

Немчинов І. Г.

«Комплекс Філофея»

у контексті московської національної ідеології XVI-XVII ст.

Постать Філофея (бл. 1465-1542) уже кілька століть привертає до себе увагу дослідників. Він залишив по собі не надто багато текстів, проте про його теорію «Третього Риму» знають (чи принаймні чули) ледь не всі, хто хоча б трохи обізнаний з російською історією. Смісл ідеї «Третього Риму» й досі залишається однією з найбільш дискусійних проблем російського історіософського мислення.

Спадку старця присвячено широке коло досліджень як російських (О. Гольдберг [5-7], А. Каравашкін [10], М. Кисельова [11], В. Малинін [18], Н. Сініцина [17], Д. Стремоухов [19], Г. Флоровський [22]), так й вітчизняних (В. Гришко [8], Б. Крупницький [13], О. Оглоблін [14]) науковців. Є низка праць західних дослідників, присвячених аналізу спадщини Філофея (П. Данкан [24], М. Джонсон [25], Е. Кінан [12]). Проте, на нашу думку, жоден із запропонованих цими дослідниками підходів самий по собі не вичерпує значення «комплексу Філофея» для формування національної ідеології. Тож **метою нашої статті** є спроба дослідження теорії «Третього Риму» саме у контексті московської національної ідеології

XV

I-

XV

II ст.

*

Хоча у посланні до Місюря Мунєхіна Філофей пише про себе: «я деревенщина, учился лишь грамоте, а языческих хитростей не проходил, витийственных звездочетов не читывал, да и с мудрыми философами в беседе не бывал; учусь лишь книгам благодатного Писания

» [1

б

]

, й

ого т

ексти

виказують знайомство автора

як

з

творами

отців церкви,

так й

апокриф

ами, історичною літературою
тощо.

Звичайно, Філофей не міг не перебувати у гушавині громадсько-політичного життя
Пскова першої половини

XV

I ст

Особливо у часи, коли

«

бысть во Пскове плачь и скорбь велика

». Марина Кисельова вважає, що «підкорення Василем III Пскова дало несподівані результати ідеологічного гатунку... Несподіваним серед цих історичних подій були ідеї, котрі розвивалися у посланнях старця та ігумена псковського Єлезарівського монастиря Філофея» [11, с. 112]. Несподіваним виявилось викладення ідеї про Москву – третій Рим саме псковитянином.

Філофей йшов до формулювання своєї ідеї певний час. Ймовірно, на його очах вічовий лад поступово перетворювався на боярську «олігархію», за якої, як свідчить «*Повесть о Псковском взятии*

», «

в больший грех впали

—

в злые и лихие поклепы и кричание на вече, когда голова не знает, что язык говорит, не умея в своем доме распорядиться, хотели городом управлять

»

[
15

]

. За словами Варвари Адріанової-Перетц,

к

о

ли

п

і

сл

я

пад

іння

Пскова псковитяни

тани

,
відчувши «
скорбь от государя и от властей градских насилие
»
, звернулися до Ф
і
лофе
я
з проханням заступитися за них перед
«
имущими к государю дерзновение
»
, Ф
і
лофей відмовився це зробити. У
своєму
посланні до пскови
тян
, Ф
і
лофей
закликав їх
примиритися з подіями, що відбулися
:
«
*Вся бо приходящая скорбная человеком не без божия промысла бывают
или грех ради, еже к богу согрешаем, или по поущению божию за приложение правды,
якоже праведному Иову и всем святым, да прославятся от бога, или в отмщение, еже кто
сам кому что зло сотворил есть*
»
[
2, с. 410
]
.

Не слід також забувати, що «у Пскові часів княжіння Василія III була уже сильна московська партія, особливо у монастирях» [1, с. 401]. В. Адріанова-Перетц навіть називає Філофея «найбільшим представником московської партії у псковському чернецтві» [2, с. 409].

Очевидно, що «московська партія» орієнтувалася на Москву не з корисливих (чи не тільки корисливих) міркувань. Єдність православ'я й могутня держава, здатна його

захистити – ось що спонукало церковні кола Пскова спрямовувати свої погляди на Москву та великого князя.

Історіософські погляди Філофея викладені головним чином у посланні «*О неблагоприятных днях и часах*

» до Михайла Місюря-Мунехіна (?-1528), який фактично здійснював управління Псковом після 1510 року. Дослідники вважають, що послання написане у 1523 році (принаймні до лютого 1524-го), а п риводом для його написання був здійснений у 1522 році Миколою Булевим (Немчином), відомим публіцистом та лікарем з оточення Василя III, переклад астрологічного «Альманаху» Йогана Штоффлера, у якому містилося передбачення потопу у 1524 році.

М. Місюрь-Мунехін звернувся за консультацією до Філофея, котрий не тільки заперечив потоп у 1524 році, але й заявив про негативне ставлення до астрології як такої: «*не сами те звезды движутся, что бесчувственны, и мертвы, и ничего не видят (ибо огонь невещественный ничего не видит, ничего не знает), но ангельскими неведомыми силами*

[
16
]

. А отже, «
что касается разрушения царств и стран

–
не от звезд оно происходит, но от все дающего Бога

[
16
]

. Втрата (зрада) віри – ось, за Філофеєм, справжня причина падіння царств: «
греческое царство разорено и не возобновится: и все это случилось грехов ради наших, потому что они предали православную греческую веру в католичество

»
[
16
]

. У цьому контексті існування католицького Риму є лише ілюзією, «
хотя великого Рима стены, и башни, и трехэтажные здания и не захвачены, однако души их дьяволом захвачены были из-за опресноков. Ибо хотя внуки Агари греческое царство покорили, но веры не повредили и не заставляют греков от веры отступать

»
[
16

]

.

У Посланні до Великого князя Василя (датується 1524-1526 рр.) релігійний зміст «Третьо
го Риму

»

доповнюється державницькими мотивами

:

саме московський князь

(а не Руська земля, як, скажімо, у «

Повести о Новгородском Белом клобуке

») проголошується

головним охоронцем православ'я. Зокрема Філофей пише:

«

*ибо старого Рима церковь пала по неверию ереси Аполлинария, второго же Рима,
Константинова града, церковные двери внуки агарян секирами и топорами рассекли, а
эта теперь же третьего, нового Рима, державного твоего царства святая соборная
апостольская церковь во всех концах вселенной в православной христианской вере по
всей поднебесной больше солнца светится,*

—

*так пусть знает твоя державность, благочестивый царь, что все православные царства
христианской веры сошлись в едином твоём царстве: один ты во всей поднебесной
христианам цар*

ь

»

[

16

]

.

Оскільки історіософія Філофея ґрунтується на промислі Божому, низка дослідників розглядає теорію старця виключно в есхатологічному ключі. Зокрема, Василь Малинін вважає, що Філофей розуміє хиткість історичного існування світу у часі й стверджує, що з кінцем Русі прийде також кінець усьму світові [див. 18]. На есхатологічний смисл послань звертає увагу також Георгій Флоровський [див.: 22, с. 11].

Едвард Кінан зазначає, що Філофей вимагає від великого князя московського не відбирати власність у церкви, адже тоді його навряд чи можна було б вважати християнським монархом: «А оскільки два попередні Рими занепали й Москва залишається самотнім істинно християнським – тобто православним – царством, то як її

цар не буде християнином, четвертого Риму вже не буде. Себто Філофееві слова, що в усякому разі мають лише вузько релігійний контекст, були застереженням, а не заклик до величі. Вони не мали нічого спільного із зовнішньою політикою чи баченням долі Московії» [12, с. 26]. Нарешті, Ніна Сініцина вважає, що «генеза ідеї "Третього Риму" переважно перебуває у річищі православної релігійної думки» [17, с. 11].

Так, але розвиток православної релігійної думки першої третини XVI ст. йде у річищі створення національної ідеології. У ситуації, коли есхотологічні очікування не виправдилися, а кінець світу відсунувся у невизначене майбутнє, Філофей пропонує своєрідну ідеологічну програму, яка згодом стала основою тих заходів, які й дозволили стабілізувати релігійну та ідеологічну сфери життя Москви з її претензією на статус «царства Божого на землі». Адже держава, яка є 1000-літнім Царством Христовим, у своєму внутрішньому житті має відповідати порядку, заповіданому Христом.

Можливість саме у хіліастичному дусі тлумачити свої тексти залишає сам Філофей: *«все христианские царства пришли к концу и сошлись в едином царстве нашего государя, согласно пророческим книгам, это и есть римское царство: ибо два Рима пали, а третий стоит, а четвертому не бывать*

»

[
16
]

.

Царство та цар – ось дві головні категорії теорії Філофея.

М

осковський цар є останній, а тому всесвітній цар

. Хіліастична

іде

я

про

тисячолітн

є

царств

о

Христа на землі

цілком логічно приводить до думки про те, що ц

арством цим повинна

й

може стати тільки Москв

а

.

Саме тому теорію Філофея не слід розглядати у суто релігійному смислі. Микола Бердяєв мав усі підстави вважати, що теорія «Третього Риму» була «месіанською ідеєю», під символікою якої збиралося й оформлювалося Московське царство [див.: 3, с. 9]. Разом с хіліастичними мотивами теорії до московської думки входить «імперіалістична спокуса»: «Третій Рим уявлявся як прояв царської могутності, міцці держави, склався як Московське царство, потім як імперія, потім як Третій Інтернаціонал» [4, с. 37].

Ми вважаємо, що Бердяєв мав усі підстави проводити паралель між Третім Римом та Третім Інтернаціоналом. Обидва Треті виступають як заперечення, відкидання Других, обидва використовуються Москвою у досягненні експансіоністських цілей. Дійсно, «на Третій Інтернаціонал перейшли численні риси Третього Риму. Третій Інтернаціонал є також священне царство й воно також засноване на ортодоксальній вірі. (...) Це є трансформація російського месіанства» [3, с. 118].

Коли хтось з російських дослідників наполягає на тому, що теорія Філофея зовсім не містила закликів до експансії, то тут має місце певне непорозуміння. Справа у тому, що росіяни традиційно не розглядають «збирання земель» як власне експансію. Арнольд Тойнбі писав: «Використання росіянами авторитету Східної Римської імперії для доведення віри у безсмертя своєї універсальної держави – передусім у політичних цілях – вимагало значних зусиль, щоб вберегти Третій Рим від долі, яка спіткала Перший Рим та Другий. Передусім треба було визволити від західного політичного та церковного впливу руські православно-християнські землі, що потрапили під владу Польщі та Литви у XIV ст. Політична місія Третього Риму ніколи не зводилася до того, щоб рятувати або реформувати Другий Рим. Вона вбачалася у тому, щоб замінити його, тоді як місія християнської церкви полягала у тому, щоб замінити церкву Старого заповіту. Наслідком ідеї “Москва – Третій Рим” стало стійке переконання росіян в усвідомленні ними своєї долі, що Росія покликана бути останнім опертям, цитаделлю православ'я» [20, с. 507-510].

Розуміння того, що Візантія, Другий Рим, є не надто переконливим опертям для Третього, вело до зростання специфічної зацікавленості московських книжників у Першому Римі.

Філофей намагається відштовхнутися від ранньої християнської церкви й вибудовує конструкцію, за якою витoki російської церкви сягають часів імператора Августа, тобто часів Христа.

«Ромейське царство», про яке згадує Філофей, розуміється ним не як Візантія, а як непорушне Царство Царств, яке, на протипагу «Великому Римові» не впало духовно й на протипагу «Грецькому царству» не впало фізично. Сила цього

«

Ромейського царства

»

непорушного у тому, що «

Господь в римскую область вписался

»

[16].

Саме народження Христа та заснування християнської церкви дають підстави для того, щоб християнська думка нерозривно пов'язала Церкву та Рим (імперію) у «вічне» «Ромейське царство», яке у межах історії має бути місцем перебування християнської Церкви.

Відтак, те, що наслідуює Москва, є не перший Рим й не другий Рим, а «Ромейське царство», з яким пов'язані постать Христа й першопочаткове християнство, яке не є ані конкретним державним утворенням, ані парадигмою влади, а духовною функцією, носієм якої тепер має стати Москва.

Ми не можемо погодитися з думкою Андрія Каравашкіна, що «слід розділяти власне концепцію Філофея та її розвиток у пізнішій публіцистиці

XVI

ст.» [10]. Слова Філофея

«

о нынешнем преславном царствовании пресветлейшего и высокопрестольнейшего государя нашего, который во всей поднебесной единый есть христианам царь и правитель святых Божиих престолов, святой вселенской апостольской церкви, возникшей вместо римской и константинопольской и существующей в богоспасаемом граде Москве

»

[

16

]

стали вдправним пунктом на шляху остаточного перетворення концепції, сповненої есхатологічних мотивів, на ідеологічну доктрину московської влади.

Те, що історіософські роздуми Філофея вступають у тісну взаємодію з циклом «Сказання о князьях владимирских

», у якому доводиться походження Рюриковичів від

Августа-кесаря

, свідчить про те, що подальший розвиток поглядів Філофея був запрограмований ним самим і рухається у річищі формування саме національної ідеології, коли, як справедливо зазначає

М. Кисельова, «біблійна версія світової історії набуває характеру національного міфу, насиченого ідеологемами, за формою ж свого виконання є книжним оповіданням, нарративом з провидницьким відтінком» [11, с. 112].

Про місце теорії «Третього Риму» у цьому контексті свідчить її включення у якості одного з наріжних каменів до «Уложенной грамоты об учреждении Московского Патриархата» (1589). У Грамоті буквально повторено слова Філофея: «

Понежь убо ветхий Рим падесея Аполинариевою ересью, Второй же Рим, иже есть Костянтинополь, агарянскими внуцы

—

от безбожных турок

—

обладаем; твое же, о благочестивый царю, Великое Росийское царствие, Третьей Рим, благочестием всех превзыде, и вся благочестивая царствие в твое во едино собрася, и ты един под небесем христьянский царь именуешишь во всей вселенней, во всех христьянех

»

[

21

]

.

«Комплекс Філофея» залишався актуальним й під час есхатологічних дискусій XVII ст.

За уяв

лення

ми

московських книжників

40-

50-х років XVII ст.

,

Москва

—

це

останній Рим, якому загрожує катастрофа у 1666 році. Колишній Рим уже відпав від віри і, отже, перестав бути Римом; його глава

—

Папа Римський

—
став передтечею Антихриста. Місце другого Рима з концепції Філофея тепер майже вільно (згадують про відпадання Малої Росії в Унію, хоча й не називаючи, звичайно ж, її Римом).

З теорією Філофея був добре знайомий й Авакум. Для нього Московське царство та російська церква вже є не втіленням благодаті, а ареною розгортання Апокаліпсису. Мрія про Тутешній Град у прихильників Авакума перетворилася на скорботу про її нездійсненність. Авакум жалкував, що вона майже здійснилася в московському царстві й лише відступництво царя та ієрархів церкви від свого призначення та благочестя завадили цьому. З точки зору розкольників, віра українців, греків, сербів (на яких орієнтувався у своєму реформуванні Никон) неповноцінна, тому Бог й віддав їхні країни під владу невірних. Відмова від національної віри означатиме й для Московщини те саме.

Можна сказати, що хіліастичний характер ідеї «третього Риму» призвів до того, що за часів Розколу вона поступилася місцем іншій ідеологічній доктрині. Як зазначав Дмитро Стремоухов, теорія Філофея «підносила власне російське благочестя й підживлювала національні почуття, проявляючи таким чином тенденцію до національного та релігійного партикуляризму. Цей московський партикуляризм, чужий стосовно українських православн

их
христи
я
н
та ворожий стосовно
православн
их
христи
я
н Грець
її
,
у другій половині
XVII
ст
. б
ільше не відповідав потребам російської політики
. В
цей період
важ

ливо було повернуто на свій бік православних у Києві

–

ця давня митрополія визнала першість

Москв

и

у

1659

р

. Кр

і

м того,

у

планах московс

ь

кого

уряду виникає ідея визволення східних християн

» [

19, с. 440

]

.

Таким чином, есхатологічна (з елементами хіліазму) за своїм первинним смислом концепція Філофея, який передусім переймався церковними проблемами, була поставлена на службу московській ідеології. До російського великого історичного нарративу був уведений сюжет заміни останнього царства царством вічним – імперією, яка згодом втратила свій православний характер.

Поєднання Філофеєм ідеї царства з чистотою віри та обґрунтування цим ототожнення «Ромейського царства» з Москвою – ось найбільш характерні риси московської національної свідомості XVI-XVII ст.

Як писав свого часу Василь Зеньковський, «політична ідеологія у XVI та XVII століттях цілковито створювалася саме церковними колами – зовсім не для того, щоб “допомогти” державі, а в ім'я внутрішньоцерковних мотивів, в ім'я пошуку освяченості історичного буття. Засвоєння поспіхом священного смислу царської влади, уся ця дивна

“

поема

”

про

“

Москву – третій Рим

»

– усе це квіти утопізму в плані теократичному, все це зростало з пристрасної жаги наблизитися до втілення Царства Божого на землі. Це був певний дивний міф, що виростав з потреби сумістити небесне та земне, боже та людське у конкретній реальності. З глибин містичного реалізму церковна думка одразу піднімалася до роздумів про таємницю історії, про втаємничений та священний бік зовнішньої історичної реальності...»

[

9, с. 43

]

.

Але у цьому процесі виходу церковної свідомості за межі священного проявилася слабкість московської церкви. Саме у цьому контексті слід сприймати слова Густава Шпета про «безвідповідальні слова псковського інока» [23, с. 228]. Ця безвідповідальність полягає у тому, що Філофей подарував церкві й суспільству мрію про здійсненність Царства Божого, а разом з тим – вклав до рук держави міцний ідеологічний інструмент, який був нею використаний не тільки проти церкви, але й проти суспільства. Взятши теорію Філофея у якості офіційної ідеологічної доктрини, московська влада стала фактично невразливою для будь-якої критики. Її монолог стосовно інтепретації історії та сьогодення крізь призму «побудови Царства Божого в одній, окремо взятій країні» відтепер майже не переривається поодинокими опонентами: «працю зі створення національного міфу бере до своїх рук світська влада, вказуючи традиційним виконавцям – церкві та книжним людям, чого потребує вітчизна для того, щоб посісти гідне місце в історії» [11, с. 116].

Наслідком цього стало те, що теорія «Москви – третього Риму», перетворившись на національну ідеологію, сприяла зміцненню та могутності московського самодержавства, але зовсім не сприяла ані квітненню церкви, ані розвитку духовного життя. Як писав М. Бердяєв, «християнське покликання російського народу було викривлене. Втім, те саме сталося й з першим та другим Римом, які дуже мало здійснювали християнство у житті. (...) Московське царство було тоталітарним за своїм принципом та стилем. Це була теократія з переважанням царства над священством» [4, с. 38].

Таким чином, у нас є підстави розглядати «Комплекс Філофея» як справжній психологічний комплекс, який склався у московській спільноті XVI-XVII ст. щодо надсвітового призначення Московського царства. У спробі створити Третій Рим як хіліастичне тисячолітнє Царство Боже на землі проявився зрив есхатологічного змісту теорії Філофея, перетворення її на ідеологічну доктрину, у якій зафіксований надрив та

перманентна криза усієї традиційної російської історіософії.

Література:

1. Адрианова-Перетц В. П. Летопись [Пскова второй половины XV – первой половины XVI в.] / В. П. Адрианова-Перетц // История русской литературы: В 10 т. – М.-Л. : Изд-во АН СССР, 1941-1956. Т. II. Ч. 1. Литература 1220-х – 1580-х гг. – 1945. – С. 394-401.
2. Адрианова-Перетц В. П. Послание Памфила и Филофея / В. П. Адрианова-Перетц // История русской литературы: В 10 т. – М.-Л.: Изд-во АН СССР, 1941-1956. Т. II. Ч. 1. Литература 1220-х – 1580-х гг. – 1945. – С. 409-411.
3. Бердяев Н. А. Истоки и смысл русского коммунизма / Н. А. Бердяев; АН СССР, Науч. совет по пробл. культуры. – М. : Наука, 1990. – 220, [2] с.
4. Бердяев Н. А. Русская идея / Николай Бердяев – СПб : Азбука-классика, 2008. – 318, [1] с.
5. Гольдберг А. Л. Идея «Москва – третий Рим» в цикле сочинений первой половины XVI в. / А. Л. Гольдберг // Труды Отдела древнерусской литературы / Академия наук СССР. Институт русской литературы (Пушкинский Дом) – Л. : Наука, Ленинградское отделение, 1983. – Т. 37. – С. 139-149.
6. Гольдберг А. Л. К предыстории идеи «Москва – Третий Рим» / Александр

Гольдберг // Культурное наследие древней Руси : истоки, становление, традиции : [сборник статей] / Акад. наук СССР, Отд-ние лит. и яз., Ин-т русской лит. (Пушкинский Дом) – М. : Наука, 1976 – С. 111-116.

7. Гольдберг А. Л. Три «послания Филофея» (Опыт текстологического анализа) / А. Л. Гольдберг // Труды Отдела древнерусской литературы / Академия наук СССР. Институт русской литературы (Пушкинский Дом) – Л. : Наука, Ленинградское отделение, 1974. – Т. 29: Вопросы истории русской средневековой литературы. Памяти В.П. Адриановой-Перетц. – С. 68-97.

8. Гришко В. Исторично-правне підґрунтя теорії III Риму / Василь Гришко – Мюнхен : Церковна-Археографічна Комісія, 1953. – 76 с.

9. Зеньковский В. История русской философии / В. Зеньковский – М. : Академический Проект; Раритет, 2001. – 880 с.

10. Каравашкин А. В. Московская Русь и «Ромейское царство». Историософия династической богоизбранности в публицистике XVI столетия [Электронный ресурс] / А. В. Каравашкин – режим доступа до тексту:
http://www.russia-21.ru/XXI/RUS_21/ARXIV/1999/karavashkin_1999_03.htm#_ftnref23

11. Киселева М. С. Национальный исторический миф «Москва – Третий Рим» как идеологема древнерусских книжников / М. С. Киселева // Философский век. Альманах. Вып. 16. Европейская идентичность и российская ментальность – СПб. : Санкт-Петербургский Центр истории идей, 2001. – С. 110-117.

12. Кінан Едвард. Російські історичні міфи: Зб. статей / Віктор Шовкун (пер.) / Едвард Кінан – К. : Критика, 2001. – 282 с.

13. Крупницький Б. Теорія III Риму і шляхи російської історіографії / Борис Крупницький – Мюнхен : Церковно-Археографічна Комісія, 1952. – 29 с.

14. Оглоблин О. Московська Теорія III Риму в XVI–XVII ст. / Олександр Оглоблин – Мюнхен : Церковно-Археографічна Комісія, 1951. – 55 с.
15. Повесть о псковском взятии // Библиотека литературы Древней Руси / – СПб. : Наука, 2000. – Т. 9: Конец XIV – первая половина XVI века –режим доступа до тексту: <http://www.pushkinskijdom.ru/Default.aspx?tabid=5098>
16. Послания старца Филофея // Библиотека литературы Древней Руси / – СПб. : Наука, 2000. – Т. 9: Конец XIV – первая половина XVI века – режим доступа до тексту: <http://lib.pushkinskijdom.ru/Default.aspx?tabid=5105>
17. Синицына Н. В. Третий Рим : Истоки и эволюция рус. средневековой концепции (XV–XVI вв.) / Н. В. Синицына; Рос. акад. наук, Ин-т рос. истории, Междунар. семинар «Da Roma alla Terza Roma» – М. : Индрик, 1998. – 410, [4] с., [1] л. ил.
18. Старец Елеазарова монастыря Филофей и его послания : Ист.-лит. исследование В. Малинина / В. Малинин – К. : тип. Киево-Печерск. Успенск. лавры, 1901. – 1029 с.
19. Стремоухов Д. Москва – Третий Рим: источник доктрины / Д. Стремоухов // Из истории русской культуры. Т. 2, кн. 1. Киевская и Московская Русь : [Ст. по истории и типологии рус. культуры] – М. : Языки русской культуры, 2002. – С. 425-441.
20. Тойнби А. Постижение истории = A study of history : A study of history : Избранное / А. Дж. Тойнби; Пер. с англ. Е. Д. Жаркова; Под ред. В. И. Уколовой и Д. Э. Харитоновича – М. : Айрис-Пресс : Рольф, 2001. – 637, [1] с.
21. Уложенная грамота об учреждении в России Патриаршего Престола, посвящении первого российского Патриарха Иова, поставлении впредь Патриархов Российским освященным собором и Государем и о новом составе русских епархий [Электронный ресурс] – режим доступа до тексту:

причому виключно оптимістично: всі попередні періоди були темними і безрадісними, благі дні чекають на нас в майбутньому, ведуть до них оті „великі перемини”, що розпочалися. Приклади цих двох протилежних позицій стосовно теми благоденствія ви, напевно, зустрічали і в судженнях пересічних українців, і в літературі. І це – закономірно. Зміни, втрати, перспективи нових здобутків, пов'язані з настанням нової епохи, завжди спонукають зупинитись, озирнутись, осмислитись. Грецьке слово „епохе”, від якого походить термін „епоха”, буквально означає зупинку, утримання від безплідних метань, поспішних рішень і бездумних нововведень, звернення до витоків, до давно забутих істин. Епосі, до якої увійшла Україна, також не завадило б вже сумірити і похмуро-песимістичну ностальгію, і надмірний захват майбутніми перспективами. Не завадило б зараз і уважніше оглянути свої духовні витoki в культурі стародавності і середньовіччя, оскільки саме там закладались генотипи всіх подальших новацій. Причому оглянути молодими, не зашареними сумним песимізмом і надмірним захватом щодо світлого майбуття очима сьогоднішніх студентів – завтрашніх творців нової України. Для них – допитливих, честолюбивих і талановитих – писалась ця стаття. Думаю, саме їм під силу зв'язати порвані нитки часів і співрозмірно поєднати здорову повагу до минулого і закономірну увагу до майбуття.

В культурі Стародавності домінувала увага до минулого. Класичним прикладом печалі по втраченому благоденствію і виразом песимістичної позиції, про яку йшлося вище, є поема давньогрецького поета Гесіода „Труди і дні”. Як і дехто з нас, поет з сумом розмірковує про минулий „золотий вік”, коли люди були красивими, добрими і щасливими. У срібному і мідному віках жилося вже гірше. А от у залізному – і зовсім погано. Війни, чвари, падіння нравів переслідують людей. То ж треба щось робити... Зазначу, що тема втраченого благоденствія „золотого віку” стала наскрізною темою філософських пошуків Стародавності. Переважна орієнтація на минуле лежить у їх основі і покладає традицію здорового консерватизму.

Друга, оптимістична і спрямована у майбутнє позиція щодо благих часів відобразилась у текстах Нового Заповіту. Есхатологічна проблематика християнства (питання про майбутнє людей) увійшла і до Середньовічної філософії, теж стала її наскрізною темою. Взяті у якості епіграфа слова середньовічного богослова і філософа Святого Григорія Теолога свідчать і про примарну ефемерність земного благоденствія, якого ніколи не було, і про надію його досягнення у майбутньому вічному житті. Що мають робити люди заради цього? – Жити з вірою, надією і любов'ю. Лише за цих умов відблиски благого майбутнього осяють їх ще в земному житті, допоможуть скерувати будь-які перемини до створення такого життєвого світу, в якому б кожна людина змогла усвідомити і зреалізувати своє земне призначення. За винятком невеликої кількості усталених ідей, що стосуються догматики Нового Заповіту, всі інші ідеї, розроблювані на його основі Середньовічною філософією, відкривають, як побачимо широкий простір для новацій і творчості.

Попри вже згадані розбіжності в орієнтаціях на минуле, чи майбутнє, консерватизм, чи новаторство, філософські пошуки Стародавності і Середньовіччя мають одну незаперечну спільну рису. Всі вони були перш за все пошуками виходів із кризових станів, породжуваних епохами „великих перемін”. Відомо, наприклад, що в Стародавній Індії філософствування ініціюється епохою „бродіння умів”, в Стародавньому Китаї – епохою „воюючих царств”, в Середньовіччі філософствування породжується епохою зіткнень на ґрунті міжрелігійних суперечностей. Філософія і виникає переважно як свідомість епохи. Втрати благоденствія лише боляче травмують, спонукають до плідних чи безплідних метань, до опору чи бездіяльності. Поява ж філософської свідомості епохи спонукає до припинення болісних метань, безглуздих дій і безплідних нововведень, закликає схаменутись, дійти глузду, знайти зважені орієнтири. Грецьке „епохе” вимагає зупинитись, озирнутись, неквапливо осмислити і продумати наявний стан речей. І хтось дійсно зупинився, неспішно думав, знаходив і пропонував розв'язки проблем. Хід думок таких людей відображався у філософських текстах, де за складними сплетіннями високоабстрактних понять приховувався і накопичувався досвід інтелектуальної роботи в непересічних умовах. І сьогодні він звідти нікуди не подівся. Зрозуміло, цим досвідом треба навчитись користуватися і українським творцям нової епохи. Причому навчитись особисто, не покладаючись на посторонніх його узагальнювачів.

Вчення всіх філософських шкіл Стародавності і Середніх віків опікувались тонкощами інтелектуальної праці політика, ідеолога, управлінця, стратега. Але ці тонкощі виявляються прихованими під буквою тексту. Знаменита „Держава” давньогрецького філософа Платона, родоначальника академічної школи, подає досвід політичних роздумів принаймні в трьох рівнях узагальненості. Перший і найбільш очевидний рівень складають уявлення про троїсту структуру держави, про освіту і виховання представників трьох її прошарків, про максими, якими треба керуватись державному діячеві тощо. Засвоєння цих уявлень не викликає труднощів, але й користування ними не приносить користі. На другому рівні йдеться про антропологічний (людинознавчий) ґрунт вищеназваних уявлень, про природу людської душі, „душевність” державного устрою, справедливість тощо. Даний рівень засвоюється важче, він, начебто, не має прямого відношення до повсякденних турбот сьогоденного політика чи управлінця. Проте його засвоєння приносить більше користі, оскільки формує особистість працівника, відшліфовує його здатність помічати і визначати тонкі розрізнення, настроює здатність судження і розуміння. Третій рівень складають високоабстрактні понятійно-символічні відображення ситуацій і проблем реального суспільного життя у контексті суто теоретичних суджень про космологічні, онтологічні, теологічні проблеми метафізики, про діалектику буттєвих форм і їх пізнаваність тощо. Засвоєння цього рівня – не з легких справ, бо передбачає наявність вмінь прочитувати приховані смисли понять і символів, вмінь тлумачити, співставляти і порівнювати їх, вмінь співвідносити смислові поля з життєвими реаліями і тим визначати можливості останніх та умови здійснення чи нездійснення цих можливостей.

Не одна лише політика є мистецтвом можливого. Всі різновиди людської діяльності базуються на пошуках відповідної можливості і умов її здійснення у відповідності духу епохи. Майстерність у цій справі і шліфує висока філософія, оскільки несе у собі віковий досвід подібних справ. Вона дійсно є школою високого, а не прагматично-приземленого – типу „практической смекалки”, - мислення, бо ця школа співпадає з школою творчості.

Говорячи про три рівні змістовності філософського тексту на кшталт „Держави” Платона, я хотів наголосити і на трьох рівнях зусиль по його освоєнню. Вчителі стародавніх і середньовічних філософських шкіл це добре розуміли. Перший і частково другий рівні смислоповненості текстів вважались екзотеричними, тобто відкритими для „людей з вулиці” і доступними для самостійного засвоєння. Вищі шаблі другого і третій були екзотеричними, призначеними для посвячених. Вони освоювались під керівництвом вчителя, який не лише роз'яснював незрозуміле, але й постійно активізував власні інтелектуальні зусилля учнів, тренуючи у них навички філігранної розумової роботи. Недаремно із філософських шкіл хороших вчителів виходили знамениті учні, здатні до самостійного продукування нових оригінальних вчень. То ж, якщо вам пощастить в часи студентства зустріти хорошого викладача філософії, скористайтесь нагодою. Повірте, після університету надолужувати втрачене буде значно важче.

Стародавня і середньовічна філософія мають одну спільну і дуже цікаву рису. В поглядах Платона (згадаємо другий рівень смислу „Держави”), Конфуція чи Будди незримо і постійно присутній особистісний мотив. В манері спілкування з учнями, послідовниками, а через них з нащадками прослідковується відтворення особистості Вчителя. Саме в цьому проявляється глибинна суть традиції (від латинського „традере” – передавати) і роль філософських текстів. Правий В.С.Семенов, відкривши на аналіз і текстів Бхагавад Гіти (перша частина Махабхарати – давньоіндійського епосу), що суть традиції не лише в передачі якогось знання або досвіду, а у „відтворенні особи” вчителя як взірця для майбутніх поколінь. „Священний текст, - пише він, - при всьому безмежно поважливому до нього ставленні, відігравав у навчанні скоріше підпорядковану, інструментальну роль; головною ж метою було відтворення не тексту, а особистості вчителя – нове, духовне народження від нього учня. Саме це – жива особистість вчителя як духовної істоти – і було тим змістом, який за допомогою священного тексту передавався від покоління до покоління в процесі трансляції духовної культури. І цей принцип справедливий не лише для ведійської Індії... Сутність трансляції духовних надбань традиційних культур стародавності і середньовіччя полягає в тому, що за допомогою спеціальних прийомів духовна особа вчителя відроджується в учневі. В тих випадках, коли ця передача особистості має місце, культура відтворюється, в протилежних випадках – ні”. Школа стародавніх часів середніх віків довела цю тезу,

зберігши культурну традицію унайтяжчі моменти історії.

Словосполучення „філософська школа” не є фігуральним, оскільки виникнення феномену філософствування, як побачимо, базувалось на тривалому досвіді освіти, поява якої співпадає з появою цивілізацій. Школи Шумеру і Вавілонії, Єгипту та Індії, Китаю і Греції поступово зрощували у людей „філософічні” здатності – рефлексію, герменевтичну здібність, аналізування, абстрагування, синтезування тощо. Перші філософи виходили із, так би мовити, загальноосвітніх шкіл типу вавілонської „е-дуба” чи грецької „гімнасія”, які підготовлювали до сприйняття та розуміння ключових проблем епохи, до інтелектуальної роботи по їх розв'язанню та понятійно-символічному вираженню. Інтелектуальні здобутки перших філософів спонукали їх шукати не лише учнів, але й спроби трансляції власних надбань. Становлення філософських шкіл спричинювалось ще й тим, що надбання засновника не могли бути використаними особисто ним і принципово адресувались іншим людям. Засновник, який спродукував нові ідеї, просто не міг обходитись без учнів, які разом з ним склали школу, і без освітньо-методичної складової цієї школи. Загальні дисципліни попередніх шкіл включались до змісту філософської освіти, а філософія ставала „царицею наук”. Саме такою постає вона, наприклад, в платонівській Академії, яка утворилась на місці гімназії імені героя Академа.

У своєму спільному геносі філософія і школа абсолютно нероздільні. Це відображено навіть в етимології (продавніх значеннях) їх назв. Якщо термін „філософія” значить любов до мудрості, вільну від будь-яких прагматичних чи матеріальних інтересів, облишену самої надії на оволодіння мудрістю, то грецьке слово „схоле” – виток збірної назви закладів освіти – означає дозвілля (рос. досуг), свободу від фізичної чи суспільної діяльності, від матеріальної зацікавленості. В цьому сенсі школа обумовлює появу та існування професійної філософії як дозвільної розумової гри. Але й філософія обумовлює існування школи, причому у більш звичному для нас смислі. Філософська продукція, як вже говорилося, принципово орієнтована на інших людей. Тому кожен, хто спродукував розв'язок якоїсь проблеми, відчуває потребу в учнях. Так виникали стародавні філософські школи Будди, Лао-цзи, Конфуція або Кун-цзи, Сократа, Платона, Арістотеля. Якщо в Китаї вищеозначена взаємообумовленість проявилась в звучанні імен філософів (цзи означає вчитель), то в Європі – в ототожненні власного імені філософа з його вченням, а вчення – з назвою школи: арістотелізм співпадає з перипатетизмом, платонізм – з академізмом. Зрозуміло, мова йде про найбільш змістовні філософські доктрини Стародавності.

Саме до останніх, зупинившись і озирнувшись, звернулись свого часу діячі наступної епохи – епохи Середньовіччя. Їх також звать вчителями і навіть отцями християнської ідеології, оскільки вони вивели її з хаосу безплідного духовного бродіння та повернули у русло стабільності і ґрунтовності. Чисельним ересям (букв. вибір; від грець. *airésis*) середньовічні вчителі протиставили чіткі догмати, обґрунтовані філософією платонізму і аристотелізму. Зусиллями таких мислителів, як Григорій Богослов та Аврелій Августин, сформувалась стабільно ефективна та дієва християнська доктрина.

Можна сподіватись, що школа історії філософії стане в нагоді і тим, хто сьогодні і завтра мусить розмірковувати про сучасну епоху, хто покликаний спрямовувати сучасне „бродіння умів” у конструктивному напрямку. Ця школа не запропонує прямих рецептів створення, скажімо, дієвої української ідеї. Марно очікувати і того, що вона дасть якісь аналогії – зразки для розв’язання наших проблем. Єдине чудо, яке вона завжди творила у поєднанні з іншими сферами культури, це – так звана творча особистість, здатна продукувати рецепти, розв’язувати проблеми і уособлювати епоху. Але щоб стати такою особистістю, треба окрім всього іншого пройти історико-філософський вишкіл, причому не поспіхом і не за „короткими курсами”.

Минуле народу завжди присутнє в його сьогоднішні і завжди впливає на його майбутнє, або, - як сказав би М.Бердяєв, - на його долю. Народ України також має своє долетворне минуле в епохах Античності і Середньовіччя. Опредметнене в матеріальних і духовних пам’ятниках, воно зрощує Київську Русь, генерує її стосунки з грекомовною Візантією та латиномовним Заходом, формує духовні інваріанти, що збереглися у всіх подальших модифікаціях української культури.

Тому розуміння древніх філософських підґрунть останньої сприятиме і нашому самоусвідомленню, і подоланню сучасних та майбутніх проблем.