

ПРИКАРПАТСЬКИЙ НАЦІОНАЛЬНИЙ УНІВЕРСИТЕТ  
ІМЕНІ ВАСИЛЯ СТЕФАНІКА  
ФІЛОСОФСЬКИЙ ФАКУЛЬТЕТ

На правах рукопису

**АНДРУСІВ Любомир Зіновійович**

УДК 141.132:211.5 (477) "ХІ/ХVІІ"

**РАЦІОНАЛІСТИЧНІ ТЕНДЕНЦІЇ  
В УКРАЇНСЬКІЙ ФІЛОСОФСЬКІЙ ДУМЦІ  
ХІ – поч. ХVІІ ст.  
09.00.05 – історія філософії**

Дисертація на здобуття наукового ступеня  
кандидата філософських наук

**Науковий керівник  
д. філос. н., професор  
Возняк Степан Михайлович**

Івано-Франківськ – 2010

## ЗМІСТ

<b>ВСТУП</b> .....	3
<b>РОЗДІЛ 1. Теоретико-методологічні основи дослідження</b>	
<b>раціоналістичних тенденцій в українській філософській думці</b>	
<b>XI – поч. XVII ст.</b> .....	11
1.1 Історіографія проблеми.....	11
1.2 Джерельна база дослідження.....	28
1.3 Методологічні основи та вихідні принципи дослідження.....	45
Висновки до першого розділу.....	60
<b>РОЗДІЛ 2. Співвідношення раціонального та</b>	
<b>ірраціонального у філософській думці Київської Русі</b> .....	
63	
2.1 Раціональне та ірраціональне у художньо-образному пізнанні	
філософської культури Київської Русі.....	63
2.2 Містичний та раціональний аспекти богопізнання	
у києворуській духовній культурі.....	80
2.3 Витоки наукового знання в українській філософській	
думці XI – XIII ст.....	95
Висновки до другого розділу.....	109
<b>РОЗДІЛ 3. Становлення раціоналістичного</b>	
<b>світогляду українських мислителів доби Відродження</b> .....	
112	
3.1 Особливості українського передренесансу	
XV – сер. XVI ст.....	112
3.2 Раціонально-дискурсивна домінанта в працях	
українських гуманістів.....	132
3.3 Поняття внутрішнього та зовнішнього розуму	
в українській полемічній літературі.....	149
Висновки до третього розділу.....	167
<b>ВИСНОВКИ</b> .....	169

<b>СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ.....</b>	<b>179</b>
--	------------

## ВСТУП

**Актуальність теми дослідження.** Українська духовна культура XI – поч. XVII ст. – це період розвитку вітчизняної філософії та її синтезу з майже тисячолітніми інтелектуальними напрацюваннями християнства: вченням Отців Церкви, моделями поведінки, літературними жанрами та стилями, світорозумінням та світовідчуттям. Наріжним питанням при такому розмислі постає проблема раціональності як засобу пізнання та її взаємодія з іншими формами ставлення людини до світу. Питання раціоналізації знаходиться в центрі філософії, яка виникає та розвивається саме через раціоналізацію світогляду (В. Швирьов). Середньовічне розуміння цінності розуму бере свої початки від катафатичного богослов'я, де утверджується основний гносеологічний принцип – «через творіння пізнай Творця». Саме тому важливо з'ясувати особливості розвитку раціоналістичних міркувань про світ, природу, Бога, починаючи від киеворуського теоцентризму – до ренесансного антропоцентризму та виокремлення філософії в окрему сферу знання.

Актуальність дослідження раціоналістичних тенденцій в українській філософській думці зумовлена поживаленим осмисленням ідентичності української філософії, зміною парадигм раціональності. Окрім цього, відсутність завершених досліджень специфіки раціонального та механізмів його трансформації в період XI – поч. XVII ст. призводить до утвердження однобічного погляду на історико-філософський процес. Адже мета історії філософії полягає в аналізі національної думки минулого в усій її багатогранності. Розкриття специфіки раціоналістичних тенденцій дозволить заповнити малодосліджені аспекти культури Київської Русі та Ренесансу; віднайти відповідь на питання, чому проблема раціоналізму в XI – поч. XVII ст., яка порушувалась ще на початку XIX ст., не отримала подальшої належної розробки.

Актуальність зазначеної проблеми також окреслена необхідністю історико-філософського узагальнення здобутків християнської культури, поглибленого вивчення ідей релігійного вільнодумства, елементів логіки та особливостей їх впливу на формування раціоналістичних тенденцій у синкретичній культурі. У зв'язку з цим досить важливим є виокремлення акценту на ролі розуму в художньо-образному, містичному пізнанні, елементах наукового освоєння дійсності у філософській культурі києворуського періоду, а також аналіз провідних ідей єретичних рухів, раціонального тлумачення біблійних текстів в епоху українського Ренесансу. Це пояснює звернення до періоду XI – поч. XVII ст. як часу зародження основних ідей, вчень, що згодом оформлюються в самостійні філософські концепції.

Таким чином, здійснення історико-філософського дослідження зумовлене потребами сучасної суспільної дійсності та проблемами розвитку української філософії, вирішення яких тісно пов'язане із всебічним переосмисленням інтелектуальної культури минулого.

**Ступінь наукового дослідження проблеми.** Важливим історіографічним джерелом при аналізі поставленої проблеми стали праці дослідників XIX – XX ст., які й досі не втратили актуальності, – М. Грушевського, О. Калугіна, В. Перетца, М. Руднева, М. Сперанського, О. Соболевського, І. Франка та ін.

Відправною тезою історико-філософського дослідження є «тенденція до інтелектуалізму, раціоналізму», відзначена в працях вітчизняних вчених С. Возняка, В. Горського, М. Кашуби, а також науковий доробок російських мислителів М. Громова, В. Милькова, яким належить розробка типології києворуської культури та виокремлення в ній раціонального аспекту. Окремі ідеї присутні в напрацюваннях С. Аверинцева, І. Бичка, А. Бичко, С. Бондаря, О. Вдовиної, Я. Ісаєвича, С. Кримського, В. Нічик, І. Паславського, М. Поповича, О. Сирцової, Я. Стратій, Т. Целік, Т. Чайки.

Дослідженню художньо-образного пізнання Київської Русі присвячено праці таких вчених, як Ю. Асеев, В. Бичков, С. Висоцький, В. Лазарєв, Д. Лихачов, Н. Нікітенко, Л. Успенський, В. Харламов та багато інших. У цьому аспекті вагомими є дослідження слов'янської іконології, що дотично розглядається нами при з'ясуванні співвідношення раціонального та ірраціонального у філософській думці Київської Русі (праці Л. Квасюк, Т. Котлярової, Л. Успенського, І. Язикової).

Специфіка містичного та раціонального богопізнання в контексті вчення східної патристики висвітлюється в напрацюваннях С. Бондаря, О. Вдовиної, І. Мейєндорфа, В. Топорова, Т. Шпідліка, П. Яроцького та ін. З метою уникнення конфесійної заангажованості дисертант звертався до праць папи Івана Павла II («Fides et ratio») не тільки як богослова, але й як філософа.

Стан дослідженості періоду українського Ренесансу значно кращий. Сюди слід віднести науковий доробок М. Дойчика, Ю. Ісіченка, П. Кралюка, Б. Криси, В. Литвинова, В. Любащенко О. Матковської, Р. Множинської, Ф. Науменка, А. Пашука та багатьох інших.

Переосмисленню сучасних підходів до історичних типів раціональності присвячені праці О. Білокобильського, П. Гайденко, Е. Гелнера, С. Кримського, В. Лекторського, Т. Лютого, Л. Озадовської, М. Поповича, В. Стьопіна, К. Узбека, В. Швирьова, Л. Шенгерій та ін.

Інші важливі аспекти періоду XI – поч. XVII ст. розглядали у своїх розвідках історики філософії, культурологи, літературознавці, історики – Г. Волинка, Я. Гнатюк, М. Бичваров, О. Киричок, В. Колесов, В. Малахов, І. Мицько, Н. Мозгова, Б. Пейчев, Н. Пікулик, М. Рогович, О. Сліпушко, В. Соболев та багато інших.

Однак, в історико-філософській науці на сьогодні немає комплексних досліджень проблеми раціоналістичних тенденцій в українській філософській думці періоду XI – поч. XVII ст.

**Зв'язок роботи з науковими програмами, планами, темами.** Тема дисертації узгоджена з планами науково-дослідної роботи кафедри філософії Прикарпатського національного університету імені Василя Стефаника, зокрема з темою «Історичний розвиток філософії як чинник світового цивілізаційного процесу» (державний реєстраційний № 0106U003091).

**Об'єктом дисертаційного дослідження** є філософська думка України XI – поч. XVII ст.

**Предмет дослідження** – особливості раціоналістичних тенденцій у вітчизняній філософській думці XI – поч. XVII ст.

**Метою** дисертаційної роботи є цілісне історико-філософське дослідження специфіки прояву раціоналістичних тенденцій в українській філософській думці XI – поч. XVII ст.

Реалізація поставленої мети здійснюється через вирішення таких **завдань**:

– визначити методологічні особливості дослідження раціоналістичних тенденцій в українській філософській думці XI – поч. XVII ст.;

– з'ясувати зміни парадигмальних установок філософської культури Київської Русі та українського Ренесансу;

– проаналізувати співвідношення раціонального та ірраціонального в художньо-образному пізнанні Київської Русі на прикладі невербальних текстів (монументальний живопис, архітектура, ікона);

– простежити вплив різних шляхів богопізнання (ідеалів святості) на формування раціонального мислення в киеворуський період;

– обґрунтувати витoki наукового знання у синкретичній культурі Київської Русі як одного із чинників формування акценту на ролі розуму;

– здійснити історико-філософський аналіз ересей та раціоналістичних ідей перших українських гуманістів XV – сер. XVI ст.;

– виокремити елементи раціонального дискурсу в українській полемічній літературі.

**Теоретико-методологічні основи дослідження.** Дисертаційна робота виконана на межі історії філософії, гносеології, релігієзнавства та логіки, що зумовлено специфікою мислення XI – поч. XVII ст., коли філософські питання розглядалися переважно у рамках богословських, агіографічних, природничо-наукових, полемічних та інших текстів, здебільшого християнського характеру. Це логічно позначилося на методологічних основах дослідження, яке здійснювалось на засадах історичного та культурологічного підходів до проблеми раціональності. Під час філософської інтерпретації тогочасних творів відправними положеннями стали: теза В. Горського про «тенденцію до інтелектуалізму», започатковану у творах мислителів Київської Русі, корені якої містились в акценті на ролі розуму у пізнавальній діяльності людини; всебічно обґрунтоване у працях С. Кримського поняття софійності; підхід М. Громова до синкретичної літератури XI – поч. XVII ст., який базується на виокремленні методів пізнання дійсності у формі «тенденцій». При розгляді активного та пасивного ставлення до перетворення дійсності, притаманного українському ренесансному соціокультурному простору, бралися до уваги праці К. Поппера.

Дисертаційне дослідження здійснено на основі таких методів, як:

- системний, за допомогою якого логічно та послідовно виокремлено ті ідеї, вчення української філософської культури, що впливали на формування раціонального осмислення Святого Письма та догмату Трійці;
- герменевтичний, що сприяв розкриттю смислів та інтерпретації тогочасних текстів символічного й алегоричного характеру;
- генетичний метод, який дозволив проаналізувати вплив культурного контексту XI – поч. XVII ст. на характер генези та подальшої трансформації раціоналістичних тенденцій в українській філософській думці (В. Горський);
- аксіологічний, застосування якого дало можливість виявити цінність розуму та сутнісні зв'язки між іншими поняттями, що впливали на розвиток раціоналістичних тенденцій;



– методи контекстуального та ситуативного аналізу, методи абстрагування та узагальнення, завдяки яким проведено зіставлення, протиставлення та синтез різних точок зору того чи іншого напрямку.

При вирішенні поставлених завдань використано принципи історизму, цілісності, об'єктивності, конфесійної незаангажованості, світоглядного плюралізму, які уможливили врахування основних напрямків української філософської думки XI – поч. XVII ст.

**Наукова новизна** дослідження полягає у здійсненні комплексного історико-філософського аналізу раціоналістичних тенденцій в українській філософській думці XI – поч. XVII ст., у ході якого:

***Вперше:***

– на прикладі художньо-образного пізнання у духовній культурі Київської Русі обґрунтовано функціонування раціонального аспекту у сприйнятті дійсності (пізнання символу було можливе лише у співвідношенні з іншими символами більш раціоналізованого характеру);

– встановлено існування в рамках культури Київської Русі апостолоподібного шляху пізнання Бога, який утверджував право на застосування розуму в межах християнського віровчення;

– текстуально доведено раціоналістичний характер єресей XV – сер. XVI ст. (стригольники, богоміли, жидовілі, феодосіани), який полягав у вільному трактуванні догмату Трійці, зокрема в питаннях про природу Христа, критичному тлумаченні Святого Письма, вченні про самовладдя вільної людини, наділеної даром розуму;

– з'ясовано, що ідеї релігійного вільнодумства, раціоналізація таїн віри, ренесансна інтерпретація Бога, використання засобів логіки та науково-природничого знання в працях українських мислителів є невід'ємним складником утвердження раціоналістичних тенденцій;

– експліковано зміст бінарних понять *внутрішній* та *зовнішній розум*, які повною мірою викристалізуються у поглядах українських полемістів і

пов'язані з пасивним (споглядальним) та активним (культурно-освітнім) ставленням людини до дійсності.

***Уточнено:***

– значення раціоналістичних тенденцій в українській філософській думці XI – поч. XVII ст. як утвердження акценту на ролі розуму в осмисленні основної парадигми цього історичного періоду.

***Отримала подальший розвиток:***

– методологія дослідження синкретичної культури через виявлення «тенденцій» як певних елементів культури, що згодом набувають самостійного становлення.

**Теоретичне і практичне значення роботи** полягає в тому, що теоретичні узагальнення та положення можуть бути використані для подальшого аналізу раціоналістичних тенденцій в українській філософській думці, а також у процесі вивчення пам'яток минулого. Результати та висновки роботи допоможуть заповнити прогалини в дослідженні раціоналістичної традиції в історії української філософської культури. Певним внеском в розуміння розвитку методів пізнання дійсності у синкретичній культурі є виокремлення тенденцій, що ілюструють зв'язок минулого із сучасністю як поворотом філософії до плюральності.

Практична цінність дослідження визначається тим, що його результати й основні положення можуть бути використані при підготовці лекційних курсів та спецкурсів з історії української філософії, релігієзнавства, медієвістики, культурології, логіки, в міждисциплінарних компаративних дослідженнях, а також при створенні відповідних підручників та посібників.

**Апробація результатів дослідження.** Дисертація обговорювалася на кафедрі філософії Прикарпатського національного університету імені Василя Стефаника, де й була виконана. Головні положення та ідеї дослідження були апробовані у виступах на щорічних звітно-наукових конференціях викладачів, докторантів, аспірантів Прикарпатського національного університету імені Василя Стефаника (Івано-Франківськ, 2008, 2009, 2010),

та на шести наукових конференціях: Міжнародній науково-практичній конференції молодих науковців «Світоглядно-ціннісне самовизначення людини: Науково-пізнавальні та життєво-практичні виміри» (Чернівці, 2008); Всеукраїнській науковій конференції «XXI Читання, присвячені пам'яті заснування Львівсько-варшавської школи К.Твардовського» (Львів, 2009); Міжнародній науковій конференції «Людина. Світ. Суспільство. (До 175-річчя філософського факультету). Дні науки філософського факультету – 2009» (Київ, 2009); II Всеукраїнській науково-практичній конференції «На шляху до синтезу філософії, релігії і науки» (Львів, 2009); Міжнародній науковій конференції «Дні науки філософського факультету – 2010» (Київ, 2010); III давньоруських історико-філософських читаннях «Філософські ідеї в культурі Київської Русі» (Полтава, 2010).

**Публікації.** Основний зміст дисертаційного дослідження відображено у 11 самостійних наукових публікаціях: шести статтях та п'яти тезах, з-поміж яких 5 – у фахових виданнях, затверджених ВАК України.

Структура дисертації зумовлена логікою дослідження, що впливає з поставленої мети та завдань. Робота складається зі вступу, трьох розділів, висновків, списку використаних джерел та літератури. Повний обсяг дисертації становить 208 сторінок. Список використаних джерел і літератури включає 269 найменувань та складає 29 сторінок.

**РОЗДІЛ 1. Теоретико-методологічні основи дослідження  
раціоналістичних тенденцій  
в українській філософській думці XI – поч. XVII ст.**

**1.1 Історіографія проблеми**

Вивчення української філософії періоду XI – поч. XVII ст. має тривалу історію та характеризується періодом становлення і виокремлення самої філософії зі сфери релігії. При цьому перше питання, яке виникає – це проблема періодизації української філософії, а друге – що спільного між двома періодами вітчизняної філософської думки: розвитком філософської думки в Київській Русі та філософією українського Ренесансу.

Історія періодизації української філософії на сучасному етапі розвитку позначена значними напрацюваннями та ще більшим колом поставлених питань. Зокрема, це стосується з'ясування українськими істориками (В. Корнієнко, Н. Нікітенко) іншої дати будівництва Софії Київської – 1011 р., що проливає нове світло на оцінку тогочасних культурних процесів. Сюди також слід віднести напрацювання В. Горського, зокрема культурологічний підхід до періоду Київської Русі; обґрунтування В. Литвиновим особливостей українського ренесансного гуманізму; дослідження навчальних курсів Києво-Могилянської академії В. Нічик, Я. Стратій та ін. Таким чином, еволюція періодизації філософської думки XI – поч. XVII ст. характеризується конкретизацією історичного часу та виокремленням провідних філософських ідей. Так, деякі українські вчені (І. Бичко, П. Саух та ін.) визначають хронологічні межі XI – поч. XVII ст. як докласичний період в українській філософії, з огляду на становлення філософії в курсах професорів Києво-Могилянській академії як класичного періоду. Проте кожний з дослідників обґрунтовує інші підстави такої класифікації. Наприклад, періодизація І. Бичка (докласичний, класичний, новітній) відрізняється від класифікації П. Сауха (докласичний, класичний,

некласичний). Перший обґрунтовує поняття *класика* як період зрілості, творчого розквіту, коли певні «специфічні риси набувають найбільш виразного, чіткого вияву» [232, с. 246], а для другого вченого поняття *класичний* перегукується із європейською класифікацією історії філософії [180].

Російський дослідник М. Громов терміном *давньоруська філософія* взагалі позначає всю філософську спадщину аж до появи університетської філософії кінця XVIII – поч. XIX ст. [242, с. 26-27]. Така аргументація, на думку Т. Целік, зумовлена складністю датування Середньовіччя як культурної епохи. Це пояснює, однобічно переносячи свою думку на інші слов'янські народи, Л. Левшун, що хронологічно окреслює історію східнослов'янської книжності періодом XI – XVII ст., а основним аргументом при цьому називає відсутність на Русі власної Античності та Ренесансу [103, с. 9]. В українській філософії склались зовсім інші соціокультурні умови, а тому така класифікація не актуальна на нашому ідейному ґрунті, незважаючи на спільність хронологічних меж.

Більшість українських дослідників розглядають цей проміжок часу, виокремлюючи в ньому філософську думку Київської Русі XI – XIV ст. (С. Бондар) та філософію періоду Відродження XIV – поч. XVIII ст. (В. Литвинов), або період кінця XVI – поч. XVII ст. як «Гуманістичні та реформаційні ідеї у філософській думці України» (В. Горський, В. Нічик).

Вирішення проблеми періодизації залежить від основного підходу до розгляду зазначеного періоду. Таким чином, та чи інша класифікація може бути побудована із врахуванням культури, типу навчальних закладів, основних парадигм світобачення, історичних подій, основних етапів розвитку літератури тощо.

Так, з точки зору історичних подій, тривалий час кінцем києво-руського періоду вважалась татаро-монгольська навала, проте О. Толочко переконливо доводить помилковість такого погляду, який склався в науковій літературі: «Ніякого розпаду державності ні в XII, ні в XIII ст. не відбулося.

Розподіл київської історії на кілька самостійних рукавів відбувся набагато пізніше» [210, с. 191]. На думку сучасного дослідника В. Яременка, варто ввести в науковий обіг термін «історико-літературна ера», виокремлюючи при цьому еру Старої літератури (XI – XVIII ст.) [187, с. 33]. Тобто, для літературознавців «Давня українська література» охоплює собою період X – XVIII ст.

Отже, вибір хронологічних меж дослідження зумовлений періодом становлення філософії як окремої галузі знання.

Щодо спільності обох періодів, то *першою спільною рисою* є те, що тривалий час цей відрізок часу не розглядався науковцями, позаяк не було розроблено відповідних методів та підходів для історико-філософського дослідження такого типу пам'яток. Інтерес до дослідження духовно-інтелектуального життя Київської Русі виникає лише у XVIII ст., і то серед літературних кіл (І. Свенціцький [181], В. Щурат [254]).

Наприклад, у 1840 році була опублікована книга архімандрита Гавриїла, де вперше в історіографії зроблені спроби розглядати історію філософії не з XVIII ст., а з XI ст. Осмислюючи свої припущення, автор говорить про особливість філософії кожного народу, яка є більш чи менш «наукообразная, или по крайней мѣрѣ разсѣяная вѣ преданіяхъ, повѣстяхъ, нравоученіяхъ, стихотвореніяхъ и религіи» [33, с. 1]. О. Киричок в оцінці спадщини Гавриїла підкреслює наївність зробленого ним висновку, що характером ««руського» мислення «есть раціонализмъ, соображаемый съ опытомъ»» [87, с. 21]. Проте опис вибору релігії Володимиром і наголошення при цьому на ролі розуму є незаперечним, як би ми його не інтерпретували.

Обґрунтування дослідниками XIX – поч. XX ст. раціоналізму не могло вистояти перед потужним розвитком методології історико-філософського дослідження. Це ставило ряд запитань: перше – що вкладали в зміст самого поняття *раціоналізм* на той час, а друге – якою методологією та принципами дослідження користувались.

*Другою спільною рисою* обох періодів є синкретизм. Розрізняють два різновиди синкретизму в культурі [115, с. 46], які в більшій чи меншій мірі співіснують між собою в залежності від секуляризації та розвитку культурно-освітньої сфери. Перший вид – це об'єднання різних першопочатково незалежних одне від одного явищ, другий – з'єднання різнорідних елементів, які в силу певних причин тривалий час існують на основі нероздільності. У культурі Київської Русі, на нашу думку, переважав перший різновид синкретизму, а в українському Ренесансі – другий. Києворуський синкретизм логічно підмітив С. Аверинцев: «...тут ще тривало перше залучення до християнства та одночасно до інтелектуальної культури, коли й те, й друге виступає майже тотожним...»<sup>1</sup> [3, с. 228].

Синкретичне мислення постає як складне явище, яке з часом розпадається на різні методи освоєння дійсності. А. Робінсон вважає, що «художній метод» давньоруської літератури існував у межах тогочасного пізнавального методу, оскільки виступав як синтетичне явище [171, с. 84-85]. Таким чином, він був синкретичним та тотожним самому методу пізнання. «Науковий метод», хоч ще не самостійно, починає домінувати власне в XV – першій половині XVII ст., із появою тенденцій до секуляризації – ересей раціоналістичного характеру, західноєвропейської перекладної літератури. Розвиток цих методів зумовлений еволюцією суспільної свідомості, при цьому причина змін міститься у способах пізнання світу та методах його відтворення – словесного, поряд з «умобаченням у фарбах» в образотворчому мистецтві, «філософією в камені» в архітектурі тощо [220, с. 69-70].

За словами В. Кречотня, в українській літературі XVII ст. ще існують твори синкретичного характеру, що продовжують традицію літературного синкретизму, в надрах якого визрівають нові, ренесансні та барокові літературні форми [223, с. 512]. Особливістю таких творів філософського

---

<sup>1</sup> Тут і надалі цитовані праці подаються у авторському перекладі з російської мови.

змісту є те, що в них художня функція не є визначальною, а підпорядковується учительній, полемічній, пізнавальній функціям.

*Третьою спільною ознакою* досліджуваних періодів є феномен двовір'я як трансформація християнських цінностей із язичницьким світоглядом, що виразно тривав аж до виникнення першого вищого навчального закладу – Києво-Могилянської академії. Двовір'я постає як прояв синкретизму православ'я і традиційних вірувань в індивідуальній та масовій свідомості віруючих [168, с. 6-7]. Прикладом порушення рівноваги між християнством та язичництвом є виникнення ряду ересей (стригольники, богоміли, жидовілі, федосіани) в XV – поч. XVII ст., які отримали значну підтримку серед тогочасного населення. Особливо це простежується у ересі стригольників, відгомін якої також зачепив українські землі. В. Мильков переконливо обґрунтовує продовження в цій ересі давньоруського культу поклоніння Землі та Небу, ересі волхвів.

Отже, доки філософія не виокремлюється в окрему сферу пізнання, доти джерела її обґрунтування знаходяться в різних явищах духовної культури – християнському та єретичному вченнях, церковній перекладній літературі (а згодом і світській), іконоборстві, політико-правових ідеях, мистецтві, мові.

Відомий історик філософії В. Горський, аналізуючи філософську культуру Київської Русі, констатує зародження «тенденції до інтелектуалізму», корені якої містились в акценті на ролі розуму у пізнавальній діяльності людини, започатковану у «Слові про Закон і Благодать» Іларіона і продовжену митрополитом Никифором, автором «Поучення» Володимира Мономаха, а в більш пізній період репрезентовану творчістю К. Смолятича, К. Туровського та ін. [40, с. 35]. Наша наукова розвідка, власне, і є спробою дослідження становлення традиції давньоруських книжників та обґрунтування основних ідей, через які імпліцитно формувалась українська раціоналістична традиція.



Вагомий внесок в цілісне осмислення української філософії здійснив Д. Чижевський, який у своїх працях відмічає відсутність теоретичної філософії як такої аж до XVIII ст. та один із перших говорить про практичний характер мудрості Київської Русі [247, с. 15]. Саме погляди Д. Чижевського тривалий час служили своєрідним дороговказом у розробці історії української філософії. Адже позиція мислителя була добре обґрунтованою в контексті тогочасного розуміння філософії як типу науково-теоретичного знання, що фіксує одержаний результат у вигляді науково-філософських теорій, систем.

Новий підхід до періоду XI – поч. XVII ст., зокрема доби Київської Русі, з точки зору культури розробляється у працях авторського колективу Інституту філософії ім. Г. С. Сковороди НАН України [40], [42], [44]. Переосмислюючи ціннісний доробок спадщини Д. Чижевського, В. Горський наголошував на внутрішній суперечності цього періоду, що «виступає наслідком здатності філософії розвиватись не лише до межі, яку встановлює пануюча культура, а й виходити за цю межу» [44, с. 147]. Завдяки такому підходу філософія, на думку дослідника, виявляється спроможною не лише здійснювати функцію самопізнання культури, а й виконувати роль засобу самокритики культури тощо.

Питання про зародження раціоналістичних тенденцій в період XI – поч. XVII ст. порушувалося як українськими, так і зарубіжними дослідниками: А. Бичко, І. Бичком [20], С. Возняком [31], В. Горським [40], М. Громовим [49], [47], М. Кашубою [81], [80], В. Литвиновим [104], В. Нічик [124], І. Паславським [139].

Важливим історіографічним джерелом при аналізі українського Ренесансу є також праці дослідників XIX – XX ст., які й досі не втратили актуальності – М. Грушевського [51], О. Калугіна [79], В. Перетца [145], М. Руднева [261], О. Соболевського [194], [195], М. Сперанського [176], І. Франка [97] та ін. Так, М. Грушевський прослідковує у київській перекладній літературі XV ст. «тенденцію до раціоналістичної «світської»

науки і культури», поширеність принципів «раціоналізму, свобідного від обмежень віри» [51; Т.5; Кн.1, 105].

Проте зі становленням радянської філософії перші дослідження філософської думки XI – поч. XVII ст. не були вільні від надмірного підкреслення ідеалістичного характеру, залежності від християнства. Вважалося, що питання теорії пізнання ще не привертали до себе уваги руських мислителів-книжників, або навпаки, мала місце подекуди надмірна ідеалізація філософської думки Київської Русі [61].

Однією із перших праць, котра поставила за предмет дослідження широке коло пам'яток минулого, зокрема народної мудрості, є монографія А. Бичко «Народная мудрость Руси: анализ философа» (1988). У ній на основі аналізу усної народної творчості (міфів, легенд, билин, народних дум та інших пам'яток культури тогочасного суспільства) здійснено дослідження становлення основних світоглядних ідей Київської Русі. Крім цього, авторка аналізує співвідношення народної мудрості із книжною мудрістю, що відбувається насамперед на ґрунті перекладної літератури та існує у формі диглосії – одночасного функціонування двох мовних систем [20, с. 100]. Таким чином, А. Бичко простежує шляхи становлення абстрактно-логічних понять, аналізує категорії народної, некнижної мудрості, що передують виникненню філософського мислення. Ця праця є продовженням традиції дослідження народної мудрості, яку розпочав у своїй книзі «Проблемы средневековой народной культуры» А. Гуревич [53], поглибили та повернули в русло давньоруської культури В. Горський, М. Громов, С. Кримський, М. Попов та ін. [20, с. 6]. В такому контексті на увагу заслуговує напрацювання Г. Макушинської [109].

Саме 80-ті роки XX ст. знаменуються переосмисленням методології філософського знання в історії філософії (праці А. Бичко, І. Бичко, Є. Бистрицького, В. Горського, П. Завгороднюка [113.]), а також великою увагою до досліджень вітчизняної філософської думки від періоду Київської Русі до Києво-Могилянської академії включно (праці таких вчених, як

М. Бичваров, А. Бичко, С. Бондар, В. Горський, О. Замалєєв, І. Захара, Я. Ісаєвич, О. Клевченя, В. Колесов, М. Котляр, С. Кримський, В. Малахов, В. Мильков, Н. Нікітенко, В. Нічик, П. Охрименко, Б. Парахонський, Н. Пікулик, С. Полянський С. Подокшин, М. Рожденственська, Р. Симонов, О. Сирцова, Я. Стратій, Т. Чайка, В. Шинкарук та ін. [219], [245], [134], [133]).

Більшість цих праць є спільним дослідженням українських істориків філософії, літераторів, мистецтвознавців із білоруськими, російськими та болгарськими. Адже філософська думка цих країн виростає із одного культурного середовища, має спільних мислителів (Кирила Константин-Філософа, Никифора Грека, Епіфанія Славинецького, Ст. Оріховського-Роксолана, Симеона Полоцького, Феодосія Косого, Симеона Будного, Франциска Скорини та ін.), твори («Шестоднев» Йоана екзарха Болгарського, «Ізборник 1073 року», «Аристотелеві врата», «Требник» Петра Могили та ін.). Власне, в публікаціях радянського періоду подекуди ігнорувались українські національні витoki у філософській думці Київської Русі.

Грунтовною, як на той час, була праця І. Паславського, який здійснив історико-філософський аналіз української полемічної літератури, обґрунтовуючи при цьому неоплатонізм та раціоналізм [139]. Автор робить спробу простежити витoki формування раціоналістичної традиції, починаючи ще від діяльності К. Смолятича та вказуючи на продовження її у ересях дуалістичного характеру – богомільстві та маніхействі. Проте більш детальний аналіз цих рухів відсутній. Вважаємо безпідставним твердження автора про наявність *раціоналізму* у киеворуську добу, адже ми ведемо мову про зародження *елементів раціонального* у цей період.

Вагомим дороговказом в осмисленні раціоналістичних тенденцій XI – поч. XVII ст. є статті С. Возняка «Тенденція інтелектуалізму та раціоналізму в українській філософії» [31] та М. Кашуби «Раціоналістична традиція в українській духовній культурі XI – XVIII ст. як вияв прозахідної орієнтації»

[81], які спрямовують до подальшого детального опрацювання цієї проблематики. С. Возняк аналізує тенденцію інтелектуалізму та раціоналізму, яка присутня вже у філософській думці Київської Русі, далі частково занепадає після татаро-монгольської навали та починає розвиватися з кінця XV ст. На думку мислителя, виділення інтелекту як осердя людської особистості пов'язане з культом книжного знання, який «ґрунтувався на одному з головних принципів християнського теоцентризму – одкровенні» [31, с. 3]. М. Кашуба розглядає цілу раціоналістичну традицію в українській духовній культурі XI – XVIII ст., характеризуючи її як вияв прозахідної орієнтації крізь призму віри та розуму. Присутність інтерпретованих ідей античності та початків математики, літочислення у Давній Русі є одним із джерел формування філософських ідей, зокрема проблеми розуму. Вартим уваги є те, що українська дослідниця веде мову про «два угруповання – провізантійське і прозахідне», останнє з яких було спочатку осуджене і поглинуте містичним неоплатонізмом, пристосованим до апології споглядального чернечого життя, позначеним відмовою від активної громадянської позиції [81, с. 19]. М. Кашуба, як і С. Возняк, вказує на подальший зв'язок елементів раціонального із західними впливами через перекладну літературу XV ст.

Прозахідні погляди в історії Церкви розглянуто в сучасному дослідженні С. Кияка [88], де з'ясовується феномен українського католицизму, ідентичність якого виражена в гармонійному поєднанні у ньому вселенських та помісних рис. Важливою тезою, яку доводить автор, опираючись на сучасну богословську та релігієзнавчу думку, є присутній ще в перших поколіннях християн Київської Русі «оптимістичний, демократичний, відкритий характер українського християнства, який був протилежний до формалізованого ритуалізму візантійського християнства, а також цей характер був не антагоністичний до західного християнства» [88, с. 35]. Однією із можливих причин існування такої ситуації, на думку С. Кияка, є замовчування і заперечення офіційною російською православною

історією реальності існування такого феномену. Джерелами цього переосмислення є грецькі та ватиканські реєстри [88, с. 36]. Таке доведення проливає нове світло на світоглядні орієнтири української митрополії XI – XVII ст., від яких можна відштовхуватись при обґрунтуванні досліджуваної проблеми. У цій галузі слід відмітити напрацювання таких дослідників, як М. Браичевський [19], Є. Харьковщенко [237].

Думки про *раціоналістичні тенденції* та їх зв'язок із західноєвропейськими впливами знаходимо у В. Литвинова: «Ці раціоналістичні тенденції набули нового поштовху для свого розвитку в ренесансно-гуманістичний період» [104, с. 100]. Проте увагу свого дослідження автор головним чином зосереджує на аналізі українського ренесансного гуманізму.

Одним із напрямків історіографічних досліджень XX ст. є обґрунтування домінуючої ролі ірраціонального пізнання в українській філософії. Серед основних особливостей світовідчуття українців представники етнопсихологічної школи (І. Мірчук, Д. Чижевський та ін.) виокремлюють такі риси, як самозаглибленість у духовний світ людини (інтровертність), «емоціоналізм», кордоцентризм [247, с. 19], «перевага емоціональних та чуттєвих елементів над чисто розумовими, раціоналістичними моментами» [268, с. 719], естетизм, індивідуалізм та прагнення до свободи. Внаслідок посилення такої уваги до досліджень ірраціонального складника української філософської думки, подекуди утвердилась ненаукова думка про відсутність раціоналістичної традиції, особливо в період докиєво-могилянської академії, та недоцільність її обґрунтування. Сучасна методологія історико-філософського дослідження визначає перед нами завдання всестороннього висвітлення історико-філософського процесу.

Питання про *раціоналістичні тенденції* в період XI – XVII ст., яке ставилось ще на початку XIX ст., не отримало подальшого розвитку з огляду на класичний підхід до осмислення *раціонального*, зосередження уваги на



текстів – в екзегетиці, анагогії. Антитезою в цьому випадку буде заперечення синкретичності культури, досягнення бажаної різноманітності методів освоєння дійсності, які розвиваються самостійно, інтегруючись в тій чи іншій мірі в залежності від соціокультурних умов. В українській філософії це буде виокремлення філософії зі сфери релігії у поглядах професорів Києво-Могилянської академії, взаємодія філософії та богослов'я в наступні періоди вітчизняної філософії. В європейській традиції оформлення самостійних методів пізнання дійсності можна розглянути на прикладі періоду Нового часу, в якому й відбувається обґрунтування класичної раціональності. Своєрідним синтезом виступає постмодерний період, в якому людина розуміє потребу врахування духовного аспекту буття та суб'єктивного моменту в процесі сприйняття дійсності. Криза класичної концепції раціональності стає кризою парадигми монолізму, яка долається через звернення до діалогу [126, с. 68-77].

Таким чином, відбувається повернення до гармонії «первісного плюралізму», який існував у синкретичній формі на рівні міфу, а сьогодні існує на рівні діалогу у вигляді вже самостійно сформованих методів освоєння дійсності. Ось чому сьогодні в науці часто постають питання щодо симфонії віри та розуму, ірраціонального та раціонального тощо. У цьому контексті греко-візантійський тип раціональності постає актуальним самовираженням істини XXI ст., тією важливою парадигмою, яка в європейській історії філософії по-різному інтерпретувалась та оцінювалась.

Така схема зумовлює актуальність та новизну дослідження раціоналістичних тенденцій в українській філософській думці XI – поч. XVII ст. з позицій культурологічного та діалогічного підходів.

У збірнику наукових праць «Вітчизняна філософська думка XI – XVII ст. і грецька культура» (1991 р.) авторський колектив (філософів, істориків, археологів, філологів, літературознавців, мистецтвознавців) здійснює спробу дослідження тогочасної філософської думки з метою цілісної реконструкції наукової картини того часу, де на нечіткій межі

філософські ідеї співіснують поряд з іншими [134, с. 3]. На прикладі архітектури та монументального живопису Софії Київської обґрунтовується залучення до аналізу невербальних текстів та відзначається не стільки можливість такого дослідження, як його необхідність [43, с. 5-15], висловлюється ідея про близькість філософії з архітектурою як закріпленням часу епохи в просторі [48, с. 15-19]. Українські дослідники підкреслюють притаманну українській духовній культурі парадигму Софії, початком якої є ідейно-художня програма храму Софії Київської. Обґрунтування теми софійності розробляється у працях С. Аверинцева [3], М. Громова [48], С. Кримського [98], Н. Нікітенко [125], Є. Харьковщеника [237].

Актуальною при цьому є гіпотеза М. Громова про три нероздільні зрізи пізнання (методи) у період XI – поч. XVII ст.: художній, символічний та науковий, які існують, як «тенденція до цього поділу» [50, с. 38]. Переплетення цих трьох методів пізнання та різне їх співвідношення у тогочасних творах Київської Русі приводить нас до більш узагальненого бачення взаємозв'язку раціонального та ірраціонального.

Російський мислитель також виокремлює три типи філософування у період XI – XVII ст., пов'язані з іменами Сократа, Платона, Аристотеля, проводячи паралелі із європейською традицією [47, с. 37]. Сократівський тип філософування відображений практичним характером мудрості, живим людським діалогом, моральним прикладом, хоча, на наш погляд, говорити про *етичний раціоналізм* в Київській Русі не має ґрунтовних підстав, тим паче аналіз саме цього типу філософування вчений здійснює на матеріалі російської філософії. Співзвучним з українською історіографією є другий тип філософування, пов'язаний із методом Платона, при якому філософія разом із літературою та мистецтвом становить єдину нероздільну цілість, коли «естетичний та раціональний способи мислення створюють вищий інтелектуальний синтез» (Іларіон, К. Туровський) [47, с. 39]. Третій тип філософування стосується перипатетичної традиції за методом Аристотеля,



яка стає домінуючою, починаючи з XV ст. із поширенням перекладної літератури.

Дослідженню естетичного аспекту духовної культури Київської Русі присвячено праці таких вчених, як В. Бичков [21], [22], В. Лазарев [102], Д. Лихачов [105], Л. Успенський [267]. Серед сучасних українських дослідників, які вивчали особливості архітектури, слід назвати Ю. Асеева [7], С. Висоцького [26], Н. Нікітенко [125], В. Харламова [7] та багатьох інших. Вагомими є дослідження слов'янській іконології Л. Квасюк [84], Т. Котлярової [94], І. Мейєндорфа [111], Л. Успенського [267], І. Язикової [255]. Завдяки цим працям можна простежити вплив іконологічної проблематики на пошвавлення інтелектуального життя того часу.

Необхідно вказати також представників Тартурської школи структурно-семіотичної лінгвістики – Ю. Лотмана, Б. Успенського, дослідження слов'янської та праслов'янської ментальності, мовних констант киеворуської культури В. Колесова [91], [121]. Особливе місце серед сучасної медієвістики займають праці колективу Інституту російської літератури імені О. С. Пушкіна РАН, зокрема «Труды отдела древнерусской литературы»: В. Адріанової-Перетц, Л. Дмитрієва, І. Єрьоміна, Д. Лихачова, Г. Прохорова та багатьох інших [46], [112], [216].

При з'ясуванні особливостей містичного пізнання вихідними орієнтирами стали: монографія В. Горського «Святі Київської Русі», де автор розвиває ідею двох ідеалів християнської досконалості – апостолоподібності та ангелоподібності [42, с. 157-158]; дослідження В. Малахова, Т. Чайки [110], В. Топорова [211], Т. Шпідліка [252], П. Яроцького [257].

Значним доробком у галузі дослідження елементів наукового знання є праці С. Бабишина [8], С. Бондаря [18], М. Брайчевського [19], С. Висоцького [26], М. Громова [50], С. Полянського [152], Р. Симонова [183], [184] та ін. Монографічне дослідження Т. Целік стало для нас своєрідним дороговказом при з'ясуванні проблеми раціональності у киеворуській культурі. Обґрунтовуючи присутність особистісного начала в українському

середньовіччі (на прикладі «Життя і ходіння Даниїла ігумена з Руської землі», «Повчання» В. Мономаха, «Моління» Данила Заточеника), дослідниця зазначає, що для подолання «кризи ідентичності» сучасна теоретична думка по-новому розглядає засади раціональності, пропонуючи їй неklasичні форми, включаючи проблему моралі [242, с. 6]. Таким чином, у сучасних дослідженнях можна прослідкувати тенденцію до переоцінки певних аспектів зазначених творів (С. Бондар, О. Сліпушко та ін.) [242, с. 230].

Неабияку цінність становить науковий доробок С. Бондаря [18], [17]. Український дослідник підходить до методології вивчення української філософської думки XI – XV століть з історико-філософських позицій, ставлячи актуальні наріжні питання про застосування нових підходів, підвищення ефективності медієвістичних досліджень, поглиблення аналізу філософсько-богословських засад творчості Отців Східної Церкви та ін. [17].

Варто виокремити дослідження М. Бичварова та М. Пейчева [13]. Автори розглядають особливості переваги розуму, що даний людині від Бога, у творі «Шестоднев» та наявність схожих думок у києворуській філософії. Важливим, на нашу думку, є спостереження вчених про особливе трактування *пізнання* Йоаном екзархом Болгарським, згідно з яким, «дійсність може бути пізнана людиною, яка здатна адекватно її відобразити» [13, с. 82].

Вагомим доробком у вітчизняній медієвістиці стали також наукові праці Ю. Завгороднього [39], М. Поповича [153], М. Роговича [172], В. Соболя [196].

Варто позитивно оцінити організацію О. Киричком вже третіх щорічних давньоруських історико-філософських читань, присвячених відомому українському філософу В. Горському, VI Несторівських студій та Софійських читань, опубліковані матеріали яких є неабиякою цінністю при дослідженні києворуської культури [235].

Наступним блоком праць, які розглядають специфіку раціоналістичних тенденцій доби українського Відродження є дослідження таких авторів, як М. Дойчик [55], Я. Гнатюк [38], Я. Ісаєвич [75; Т.2], Н. Казакова [78], П. Кралюк [95], Б. Криса [134], [231], О. Матковська [163], І. Паславський [139], С. Подокшин [134]. Так, В. Любашенко окреслює характер різних ересей, що безпосередньо чи опосередковано були поширені на тогочасних українських землях. Авторка виокремлює принцип раціонального аналізу текстів Святого Письма у Мойсея Маймоніда, твори якого проникали на Україну через перекладну літературу [106, с. 13]. Дослідниця також розглядає поняття «самовладного розуму», яке набуває поширення із вченням Феодосія Косого. Вчена показує характер духовної атмосфери, в якій інтенсивно здійснювався синтез давньоруських культурних традицій з культурними надбаннями тогочасної Європи.

Ідея самовладдя людини (самовладного розуму) розглядається також у статті М. Кашуби [83] на прикладі творів Йоана екзарха Болгарського та його традиції в Києво-Могилянській академії, частково аналізується І. Паславським як «самовласть» розуму у перекладному творі «Аристотелеві врата» [139, с. 55]. М. Кашуба простежує християнські джерела цього вчення ще від часів Київської Русі у творах Йоана Златоуста, що базувався на античності: «...Пізнання чесноти Бог заклав у нашу природу, проте застосування та реалізацію надав нашій волі» [83, с. 130].

Розвиток логічних ідей у вітчизняній філософії другої половини XV ст. обґрунтовано в працях І. Паславського [142], М. Симчича [185], Р. Симонова [183]. Дослідження ролі аристотелізму у становленні української професійної філософії слід відмітити у працях М. Роговича [172], Я. Стратій [205] та ін.

Період становлення української філософії на релігійному підґрунті від князівської доби до Києво-Могилянської академії XI – поч. XVII ст. досліджували В. Нічик [124], А. Погорілий [150]. Серед зарубіжних дослідників слід назвати працю Г. Подскальскі «Християнство и

богословская литература в Киевской Руси» [151]. Достатня увага присвячена вивченню окремо взятих персоналій культурно-освітнього руху XVI – XVII ст. (Й. Борецького, І. Вишенського, Ст. Оріховського-Роксолана, М. Смотрицького) у роботах П. Кралока [95], Р. Множинської [118], А. Пашука [144], В. Яременка [256], що значно полегшило виокремлення основних ідей у творчості тогочасних українських мислителів.

Оцінка наявності у культурі Київської Русі філософських елементів являє собою цілу гаму протилежних полюсів – від повного заперечення будь-яких зародків філософських ідей до конкретного наукового вивчення їх зародження та поширення. Такий процес розвитку історико-філософського дослідження свідчить про багатство духовної та матеріальної культури Київської Русі, своєрідної «вітчизняної античності», з якої беруть початок етноментальні особливості української філософії. Дослідженням цього періоду займалися вчені різних галузей, а саме історики, філософи, філологи, мистецтвознавці, культурологи, розвідки яких в їх сукупності становлять весь спектр історіографічних напрацювань. Період українського Ренесансу є своєрідним відображенням протистояння православної ортодоксії західноєвропейським впливам, які не вписувались у традицію тогочасної греко-візантійської ідеології.

Таким чином, можна відзначити відсутність ґрунтовного, цілісного дослідження раціоналістичних тенденцій XI – поч. XVII ст. в історії української філософії та необхідність його здійснення з точки зору культурологічного підходу, який відкриває ширші перспективи для осмислення поставленої проблеми, враховуючи сукупність духовної культури цього періоду (художньо-образного, містичного пізнання та елементів наукового).

## 1.2. Джерельна база дослідження

Дослідження раціоналістичних тенденцій здійснюється на основі писемних пам'яток Київської Русі із використанням окремих невербальних текстів, а також рукописних і друківаних пам'яток XV – поч. XVII ст. Однак, предметом нашого дослідження власне є не весь мислительний матеріал зазначеного періоду, а тільки ті ідеї, концепції, вчення, погляди, які стосуються раціоналістичних тенденцій.

Специфіка джерельної бази зумовлена особливістю підходу до двох періодів в українській філософській думці, різною доступною кількістю пам'яток та своєрідністю зміни парадигм (Людина – Бог, Людина – Природа). Період Київської Русі, попри велику кількість ще не досліджених пам'яток, залишається все-таки бідним на оригінальні першоджерела. До нас дійшло близько чотирьох сотень рукописів XI – XIII ст., а загальна кількість, за підрахунками спеціалістів, може складати від 31,5 до 130-140 тисяч томів. Тобто, чим більше оригінальних першоджерел історик філософії має перед собою, тим об'єктивніше він може аналізувати ту чи іншу епоху. Особливістю більшості літератури XI – поч. XVII ст. є те, що кожен конкретний твір входив до різних збірників – манускриптів, тому число манускриптів, збережених до нашого дня, не може адекватно відобразити кількості самих творів: один і той самий твір міг знаходитись в одному або й кількох таких манускриптах [103, с. 26].

Такий стан джерельної бази в контексті поставленої проблеми дослідження вимагає ґрунтовного герменевтичного аналізу. Як зазначає О. Селіванова, метою герменевтики є досягнення правильного розуміння текстів, а її найважливішим знаряддям – принцип діалогічності гуманітарного знання, яке має інтерпретаційний характер [182, с. 80]. В. Кузнецов з цього приводу підкреслює, що саме інтерпретація є формою функціонування філософських знань. Адже й досі в науковій літературі

немає остаточної думки щодо цілої низки історичних питань, продовжуються дискусії з приводу часу написання «Слова про Ігорів похід», не встановлено справжнє ім'я Клірика Острозького, до кінця не з'ясовано авторство одного з найвидатніших творів української полемічної літератури, спрямованого проти католицизму й унії – «Пересторога» та ін.

Важливим джерелом, яке можна віднести до джерельної бази дослідження, є зображувальне мистецтво та архітектура. Саме в історико-філософському дослідженні, на думку В. Горського, Т. Целік та ін., варто використовувати невербальні джерела, які «за змістом, символікою та смислами можуть суттєво доповнити наявну вербальну джерельну базу» [240, с. 19]. Тому у нашій роботі зроблено спробу проаналізувати *раціоналістичні тенденції*, спираючись на різні пам'ятки матеріальної культури Київської Русі, зокрема, залучити до джерельної бази архітектуру та монументальний живопис Софії Київської, принципи і техніки побудови тогочасних будівель сакрального призначення. Також ми беремо до уваги символіку ікони, яка середньовічною людиною сприймалась як «текст», її філософію та інтерпретацію. Важаємо, що перспектива такого дослідження цілком реальна, зважаючи на відмічену Ю. Павленком одну з типологічних ознак української культури – «прагнення до цілісного, ціннісно-упорядкованого, однаковою мірою інтелектуально-розумного, емоційно-художнього та морально-вольового світосприйняття як основи гідного життя» [135, с. 363].

Відносно пам'яток літератури періоду Ренесансу, то їх збережено значно більше, оскільки в цей час виникає друкована книга. Провідною рисою Ренесансу була увага до киеворуської та візантійської книжності (творів Йоана Златоуста, Єфрема Сиріна, Феодосія Печерського, К. Туровського, агіографічної літератури та ін.), що проявляється у перевиданні багатьох пам'яток, переосмисленні культурних надбань в загальноєвропейському контексті. Ю. Ісіченко, на прикладі аналізу засвоєння Києво-Печерським патериком жанрово-стильової системи

українського літературного бароко, відзначає уцерковленість тогочасної літератури: «Текст Патерика канонізується й усвідомлюється передусім як елемент культурної спадщини, пам'ятка суспільної думки минулого» [73, с. 53]. Таким чином, релігійний характер більшості джерел історико-філософського дослідження вимагає спеціального підходу до еволюції самого середньовічного знання та врахування ідеї сакральної заангажованості тексту, яка до XV ст. (появи перших ідей секуляризації) все більше наростає та пропагується.

Таким чином, ми повністю погоджуємось із висновками І. Данилевського про факт відсутності богословської та схоластичної традиції в Київській Русі, внаслідок чого більшість понять приховано за термінами і фразеологізмами руських джерел та «залишилось невербалізованими сучасниками» [54, с. 6]. Це також стосується періоду українського Відродження, позаяк в центрі його дискурсу була візантійсько-православна традиція. Прихильники раціоналістичних ересей використовували критичний підхід до авторитету Святого Письма, зокрема переносного значення слів, їх тлумачення на основі контекстуальної інтерпретації, спрощуючи божественну натхненність тексту. Причиною цього була завуальованість середньовічної істини, домінантою при пізнанні якої виступала віра, а не людський розум. Тому історик філософії необхідно враховувати мету й задум автора твору, який виступає виразником тієї чи іншої традиції. Особливо це стосується текстів неординарного періоду в українській філософії – Ренесансу, який також позначений властивим нашому типу культури апофатизмом з його прихованістю понять (*духовний розум*).

У галузі вітчизняної філософії найбільш ґрунтовно подальшу перспективу досліджень пам'яток минулого визначено В. Горським. Саме він наголошує на зародженні раціоналістичних тенденцій ще в X ст. Розглядаючи алегоризацію знання у К. Туровського, що передбачає раціональне тлумачення тексту, український філософ наголошує на

важливості приточного методу, який служить утвердженню значення людського розуму як важливого засобу пізнавальної діяльності [40, с. 54].

Синкретичність культури вимагає необхідність історичного підходу до пам'яток минулого, адже кожна ідея зумовлена також соціокультурним середовищем. О. Бодак, аналізуючи творчу спадщину М. Брайчевського, підкреслює ширше та багатогранніше розуміння українським дослідником поняття «історичне джерело», яке аж ніяк не може бути зведене до рубрики писемних пам'яток, оскільки поряд з ним існують ще інші категорії, що виявляють «надто різні властивості та ознаки і пропонують досліднику різні можливості. По суті, все створене (або внаслідок цілеспрямованої діяльності, чи позасвідомо як побіжний результат певних дій), – говорить він, – може вважатися історичним джерелом» [16, с. 197]. Отже, від поставленої проблеми дослідження залежить характер залучених писемних, невербальних та ідейних джерел певного періоду.

Ідейними джерелами обраного періоду є рецепції античності, репрезентовані Візантією – аристотелівська та платонівська традиції, греко-візантійський тип раціональності, часткова прозахідна орієнтація української митрополії, а згодом західноєвропейські гуманістичні та реформаційні впливи. Більша частина давньоруських рукописів має церковний, церковно-літургійний характер. Такі особливості ідейних джерел вимагають звернення до праць ранньохристиянських та візантійських філософів і релігійних діячів – Йоана Дамаскіна, Псевдо-Діонісія Ареопагіта, Григорія Ниського, Григорія Богослова, Василя Великого, Йоана Златоуста, Григорія Палами та ін., твори яких мали значний вплив на формування *раціоналістичних тенденцій* у поглядах українських мислителів XI – поч. XVII ст.

У цьому контексті стає зрозумілим, що дослідження поставленої проблеми без звернення до основ східного та західного християнського світогляду, співвідношення в ньому віри та розуму, по-суті, є неможливим. З одного боку, як підкреслює Н. Пікулик, «хрещення Київської Русі стало,



безперечно, вагомою загальноцивілізаційною подією» [147, с. 21]. Автор оцінює християнство як певну морально-релігійну школу людства, яка дала поштовх жвавому розповсюдженню писемності, літератури, мистецтва, архітектури, будівництву шкіл. Адже на Русь проникали здобутки середземноморської культури, зокрема східнохристиянського характеру. Філософська давньоруська думка розвивається не як монолог, що «жорстко» визначається межами православної догматики, а як поліфонія різних позицій, корені яких сягали різноманітних релігійно-міфологічних світоглядів, що реально взаємодіяли в системі культури [147, с. 23]. Проте, з іншого боку, немає нічого дивного, на думку Д. Лихачова, в тому, що давньоруську літературу ми сприймаємо більш церковною, ніж вона була насправді, адже це є наслідком багатьох поколінь переписувачів, які намагались більше оцерковнити старі пам'ятки [20, с. 12].

Наступним вагомим ідейним джерелом є досить ґрунтовні висновки про раннє киеворуське християнство українського вченого С. Кияка, котрий наголошує на малодослідженому аргументі на користь католицькості київського християнства – акті коронування князя Володимира короною від папи Сильвестра II [88, с. 84-87]. Підкріплюючи свою думку працями М. Грушевського, П. Ісаєва, німецького хроніста Тітмара Магдебурського (+1018 р.), вчений наводить незаперечні факти: лист Григорія папи VII (1073-1085) до київського князя Ізяслава I (1054-1058, 1069-1073, 1076-1077), де папа іменує його королем (Rex), а його державу – королівством (regina, regnum); співпраця князя Володимира з католицьким німецьким єпископом Бруном – послом папи Івана XVIII (1004-1009), дотримання Київською церквою автономно-помісного характеру (1068 р.) та ін. На жаль, за наявності малої кількості пам'яток ми не в змозі до кінця адекватно простежити, яким чином римо-києворуські відносини вплинули на культурно-світоглядні позиції тогочасних книжників. У цьому контексті ми можемо апелювати до ледве збережених творів К. Смолятича [158], які відображають нестандартний, як для греко-візантійського типу мислення,

характер трактування Святого Письма, позаяк є ряд історичних свідчень про намагання знищити та приховати твори цього автора з боку православних ієрархів, особливо московської митрополії. Проте навіть наведені історичні факти, на наш погляд, дають право на ширше трактування інших збережених пам'яток. Як не дивно, висунута гіпотеза отримує своє підтвердження в наступні століття на прикладі представників «католицької Русі» (В. Литвинов).

Крім києворуської традиції ідейним джерелом, що вплинуло на пам'ятки української культури, як наголошує С. Возняк та М. Голянич, стає західноєвропейський протестантизм, під впливом якого, починаючи з XVI ст., зростає раціоналістична тенденція, створюючи ідейні передумови для формування світської науки і культури в Україні [235, с. 18].

Отже, твори Отців Церкви знайомили русичів із тогочасними світовими інтелектуальними надбаннями. Через прийняття християнства почалось долучення до інтелектуальної культури. Зокрема, завдяки перекладним творам не тільки києворуський читач, але й ренесансний мав змогу ознайомитись із збіркою афоризмів «Бджола» [90], що виходила у кількох редакціях, «Шестодневом» Йоанна екзарха Болгарського [251], популярним аж до часів Києво-Могилянської академії, збірниками перекладних текстів «Ізборник 1073 року» [67] та «Ізборник 1076 року» [65], [66]. Компілятори цих текстів поєднували витяги із творів античних мислителів – Аристотеля, Демокріта, Діогена, Платона, Плутарха, Сократа та ін., а також Отців Церкви – Йоана Златоуста, Ніла Синайського, Афанасія Александрійського, Анастасія Синаїта, Феодорита Кирського та ін. Патристичні тексти проникали в Київську Русь через патерики («Афонський», «Абетково-єрусалимський», «Скитський», «Синайський», «Єгипетський», «Римський» [188]), житія («Життя Людмили і Святослава чеських», «Житіє Георгія Переможця», «Житіє Марії Єгипетської», «Житіє Феодора Студита» та ін.), повісті («Повість про Акіра Премудрого», «Повість про Варлаама та Іосафа») шестодневи, апокрифи («Галено на

Гіпократа» [35], «Бесіда трьох святих» [12]), палеї («Крехівська Палея» [97], «Тлумачна Палея» [136]), хронографи («Хроніка» візантійського ченця Георгія Арматоли, «Хроніка» антиохійського клірика Іоанна Малали, «Хроніка» Георгія Синкелла, «Хроніка» Симеона Логофета, «Історія Іудейської війни» Йосифа Флавія).

Складність дослідження такого типу пам'яток полягає у рідшому зверненні істориків філософії до їхнього змісту. Ці твори в більшості проаналізовані філологами та російськими істориками Церкви XIX – XX ст. [242, с. 47]. Така ситуація вимагає глибокого історико-філософського вивчення спадщини Отців Церкви, відповідної їй оцінки, підходу. На жаль, таких праць в Україні мало, з огляду на складність історико-філософського дослідження. Проте за останнє десятиліття їх кількість зросла. В цьому контексті відмітимо вагомий напрацювання О. Сирцової [186], О. Вдовиної [23], С. Бондаря [18], В. Малахова [110], Т. Чайки [244], О. Киричка [87], М. Нікітенко [125], що стали відправною точкою при аналізі особливостей співвідношення раціонального та ірраціонального у містичному пізнанні філософської думки XI – XIII ст.

Особливо показними щодо включеності християнства в суспільно-політичну систему Русі аж до XVII ст. є місяцеслови – книги, в яких до кожного дня року було приурочено не тільки день смерті святого, але й важливі події суспільного значення. Так, наприклад, уже з XI ст. в києворуські місяцеслови включено такі події, як освячення храму Великомученика Георгія в Києві 1037 року, перенесення мощей святих князів Бориса і Гліба 1072 року та інші [243, с. 8]. Агіографічна література, на думку М. Ісіченка, успадкувавши низку рис античної біографії, значно розширює коло своїх функцій. Автор перелічує меморіальну, дидактичну, обрядову, комунікативну функції, остання з яких послуговується специфічними формами передання реципієнтові. Писемний текст перекладається на мову іншої знакової системи, яка стає залежною від

інтерпретації [73, с. 14-16]. Таким чином, література зазначеного періоду не була вільною від «службових» функцій Церкви.

Особливу увагу в контексті простеження *раціоналістичних тенденцій* слід звернути на поширення в слов'янській писемності кількох перекладів «Шестодневів» – творів, у яких церковними письменниками пізньої античності та раннього середньовіччя коментувалась біблійна розповідь про створення світу за шість днів. У них зроблена спроба розглянути світ через об'єднання тогочасних наукових знань та вчення про триєдиного Бога, з метою навчити читача через здивування та захоплення «творінням» бачити чудесне у звичайному – «Велику мудрість приховану у речах маловажних» (Василій Великий) [188, с. 478-479]. Зокрема, це стосується твору представника Преславської літературної школи Йоана екзарха Болгарського, «Шестоднев» якого, на думку М. Бичварова та Б. Пейчева, «заклав таку тенденцію ставлення до античної філософії і науки, згідно з якою ця філософія не могла бути відкинена лише тому, що не є християнською» [13, с. 79].

Сюди також слід віднести апокрифічну літературу, через яку проникають маніхейські та богомільські ідеї, з елементами раціонального підходу до біблійних текстів. Списки заборонених книг знаходимо в «Ізборнику 1073 року», в «Кормчій книзі» та в молитовнику митрополита Кипріяна з XIV ст. [30; Кн.1, 122]. Використання апокрифів зумовлено їх поширеністю в XI – поч. XVII ст. Вони служили своєрідним джерелом потаємних знань, які частково заперечувала Церква. Наприклад, текст апокрифа «Сказання Афродітіана» до XVI ст. переписувався разом із творами Йоана Златоуста, Єфрема Сирина, К. Туровського, поки не був заборонений М. Греком як неправдиве писання. Неоднозначність та великий ідейний вплив апокрифів, на наш погляд, також позначились на виникненні релігійного вільнодумства XV – поч. XVII ст. М. Рожденственська з цього приводу зазначає, що апокрифи більш детально, на відміну від канонічних

текстів, проливали світло на окремі старозавітні та євангельські сюжети або по-іншому, ніж у Біблії, тлумачили їх [6, с. 6].

О. Сирцова, обґрунтовуючи актуальність історико-філософського дослідження апокрифічної літератури, зазначає, що саме поняття апокрифічність є етимологічно і культурно-історично неоднозначне, багатовимірне, воно виражає ідею сокровенності та стаємниченості як текстуалізованої форми буття християнської істини загалом та певної форми християнського знання [186, с. 10]. Адже дослідження апокрифічної літератури вимагає застосування апокрифологічної екзегези, що передбачає не менше наукових зусиль, ніж робота із вивченням та тлумаченням Святого Письма. На думку української дослідниці, застосування апокрифологічної екзегези не означає лише проєкцію на апокрифічні тексти методів традиційної біблійної екзегези, а потребує пошуку адекватної герменевтичної форми, яка сьогодні складається не лише на основі історичної та філологічної критики чи канонічно-єресіологічного коментування, але й із залученням методології історико-філософської традиції [186, с. 11].

Рецепції творів «Шестоднева» Йоанна екзарха Болгарського, Северіана Гевальського та фрагменти апокрифічних текстів представлені у досить поширеному та відомому творі XI – XVII ст. «Палей Тлумачній», що переписувалась за весь цей період часу близько півтори тисячі разів. Авторитетною тезою про цей твір є слова відомого філолога-германіста О. Михайлова: «...якщо хтось захотів би за однією тільки пам'яткою ознайомитись зі світоглядом давніх русичів та з приблизним запасом знань, якими вони володіли, то варто такому читачеві рекомендувати Тлумачну Палею, і вона задовольнить його і в першому, та в другому відношеннях» [136, с. 604]. Унікальність «Палей» полягає в широті різних сфер знання, які охоплюються її упорядником – онтологічних, космологічних, природничо-наукових, антропологічних, астрономічних, календарних, медичних, географічних, історичних та ін. Актуальність включення твору до

джерельної бази нашого дослідження зумовлена нещодавнім упорядкуванням самого оригіналу пам'ятки, яка практично не використовувалась у науковій літературі до свого видання [136] (2002 р.), При чому опублікований давньоруський текст не є точним відтворенням чи реконструкцією жодного протографа, а компіляцією різних редакцій Палеї, починаючи від XI ст., завдяки новітнім підходам у галузі текстології, які враховують фрагменти цитат пам'ятки в іноземних джерелах та історіографію самого тексту, беручи за основу найдавніший та водночас найбільш виправлений список з наведенням всіх різночитань за іншими списками [136, с. 8].

Серед перекладної церковної літератури слід також назвати твір Йоана Дамаскіна «Джерело знання» [207]. Перша («Філософські глави» або «Діалектика») і третя («Точний виклад православної віри» або «Про єресі і богослов'я») частини цього твору були перекладені на старослов'янську мову в X ст. Йоанном екзархом Болгарським. «Діалектика» – це суто філософський трактат, створений у дусі перипатетичної традиції. Твір Дамаскіна важливий також з огляду на джерела, які входять до його складу («Вступ до категорій Аристотеля» Порфирія і «Категорії Аристотеля»). Завдяки цьому у творі простежується значний вплив Аристотеля, Геракліта, Сократа, Платона, Парменіда та ін.

Як зазначає більшість дослідників, філософія в Україні має своєрідну особливість, згідно з якою, «духовна енергія, яка виступає у формі філософського мислення, має у творчості слов'ян не вертикальні, а горизонтальні тенденції, вона спрямовує не вгору, а вшир» [268]. Внаслідок притаманного українській філософії інтровертизму «логіко-технологічна філософська освіченість, вишуканий «гносеологізм», категоріальна системотворчість не пустили глибокі коріння» [44, с. 21]. Філософські ідеї як такі містились переважно не у філософських трактатах, а у пам'ятках культури, зокрема, в літературних творах.

Існують різні класифікації давньоруської літератури. Так, В. Горський розділяє її на твори з елементами філософського змісту та твори нефілософської творчої діяльності [44, с. 14]. Російський дослідник М. Громов розрізняє три групи пам'яток, що можуть становити об'єкт дослідження. Перша група – це перекладна література філософського спрямування, друга – література повчального характеру, і остання представлена науковими та публіцистичними творами [49, с. 14-17]. О. Киричок виокремлює світські письмові джерела – «Повчання» Володимира Мономаха, «Руську правду», – та «напівсумісне щодо своєї автентичності «Слово о полку Ігоревім»» [87, с. 43]. Для іншої групи дослідників важливим критерієм класифікації тогочасної літератури була присутність особистісного начала (Т. Целік, О. Сліпушко) [242], [187].

Оскільки об'єктом дисертаційного дослідження є досить великий за обсягом період XI – поч. XVII ст. та з огляду на специфіку нашого підходу, обмежимося загальним оглядом найбільш використовуваних першоджерел, на основі герменевтичного та текстологічного аналізу яких ми осмислюємо *раціоналістичні тенденції* в українській філософській думці.

Важливою плеядою мислителів, твори яких є цінним джерелом обґрунтування *раціоналістичних тенденцій*, є Іларіон, К. Смолятич, К. Туровський, Никифор, Володимир Мономах, Кирик Новгородець, Серапіон Володимирський, представники «католицької Русі», зокрема Юрій Дрогобич та Ст. Роксолан-Оріховський, а також М. Смотрицький, К. Сакович, І. Вишенський, К. Транквіліон-Ставровецький, З. Копистенський та ін. Крім цього, до джерельної бази дослідження ми відносимо твори, в яких були представлені ті чи інші *раціоналістичні ідеї*. Зокрема, це стосується ересей ренесансного періоду, засновники яких принципово відкидали писемну форму викладу свого вчення. Тому в колі нашого кругозору перебувають різноманітні церковні документи, статuti, послання, анафеми, грамоти, апологетичні твори московських мислителів, які виникали внаслідок критики

ересей та обґрунтування православної віри (Стефан Пермський, Йосип Волоцький, Зиновій Отенський).

Отже, одним із відправних творів нашого дослідження є «Слово про Закон і Благодать» митрополита Іларіона [191], що виступає своєрідним зразком давньоруської думки, порушуючи ряд онтологічних, гносеологічних, морально-етичних та естетичних питань. Акценти на важливій ролі розуму простежуються у зверненні до читачів – «надзвичайно сповнених насолоди книжної» [191, с. 92], при описі князя Володимира – «розумом увінчаний» [191, с. 101], «тільки від благого розуміння і від розуму гострого утямив, що є бог» [191, с. 99] тощо.

Цінним, на наш погляд, є виокремлення В. Мильковим серед києворуських мислителів прихильників напрямку *теологічного раціоналізму* – митрополита Никифора, Кирика Новгородця, К. Смолятича, К. Туровського. Особливістю їх творів є використання алегоризму, який часто виконував функцію раціоналізації віри [157, с. 39]. До основних текстів цього напрямку російський мислитель також відносить «Шестоднев» Йоанна екзарха Болгарського, «Ізборник 1073 року», «Палею Тлумачну».

За інтелектуальною насиченістю твори Никифора відрізняються від творів інших церковних ієрархів, що обмежувалися загальноморальними судженнями. У «Посланні Володимиру Мономаху про піст» митрополит формулює своєрідну гносеологічну концепцію, яка перегукується із платонівською концепцією про раціональні здібності людини [47, с. 348]. Творам К. Смолятича («Послання пресвітеру Фомі» [158]) притаманний акцент на ролі розуму під іншим кутом зору. Він пропонує альтернативне трактування Святого Письма з використанням розуму, яким можливо досягнути його символічний зміст.

Творчість К. Туровського, власне, є втіленням художньо-образного способу мислення. У дусі Отців Церкви мислитель у «Притчі про душу і тіло» пропонує пізнання Бога через алегоричне зіставлення роздумів про світ з якостями його Творця: «От твари бо, рече, творца познай и разумѣй: не



качство, но величство и силу, славу же и благодать, юже творить собою» [216, с. 342]. Актуальним для нашого дослідження є ставлення К. Туровського до Св. Письма, яке, на його думку, слід ретельно досліджувати, проникаючи в його потаємну суть. Завдяки збереженим творам («Притча про душу і тіло» [216], «Повість про білоризця і чорноризця» [218], «Сказання про чин чорноризця» [217] та ін.) ми можемо простежити хід розмислів українського діяча в питаннях, як зазначає С. Бондар, високого покликання людини та верховенства розуму.

При аналізі перших елементів наукового знання ми звертаємося до «Повісті врем'яних літ» Нестора [148], «Літопису Руського» [260], «Життя і ходіння Даниїла ігумена з Руської землі» [238], та твору «Учение им же ведати человеку числа всех лет» Кирика Новгородця [226].

Творчість Нестора служить відображенням літописного стилю, який демонструє тяжіння до принципів логічності та точності, використовуючи посилення на різні факти та реальні об'єкти. Дуже виразно ці елементи можна простежити на прикладі «Життя і ходіння Даниїла ігумена з Руської землі», який, на думку Герхарда Подскальські, займає таке ж місце у своєму жанрі, як і «Повість..» Нестора у своєму [151, с. 321]. Мета автора твору, що неодноразово привертало увагу багатьох дослідників, полягає в намаганні об'єктивно викласти побачене («не ложно, но истине, яко видех, тако и написах о месте святых») [238, с. 88]. Твір демонструє один із важливих елементів використання, нехай не самостійного, але фрагментарно наукового способу мислення. М. Громов з цього приводу відзначає: «У давньоруській свідомості є певні початки наукового мислення, проте вони не сформувались ще у самостійний об'єктивний метод» [47, с. 36].

Автор «Моління» – Данило Заточеник, як і сам твір, тривалий час в дослідницькій літературі трактувався по-різному, здебільшого недооцінювався філософський аспект твору [190]. Т. Целік, підкреслюючи авторський характер твору, проводить паралелі із «ренесансною» поемою Михаїла Гліка про совість, гідність, високе призначення людини [242, с. 268].

Категорії *розуму* в цій пам'ятці надається статусу найвищої цінності, яка розкриває гідність та особистість людини.

Творчість Серапіона Володимирівського, що є своєрідним продовженням «Слова про Закон і Благодать» Іларіона, дозволяє простежити розвиток *елементів раціонального* осмислення історії, в якому основне місце займає відхід від притаманного Київській Русі історичного оптимізму до глибокого песимізму як наслідок нерозкаяності давньоруського суспільства [29].

XV ст. характеризується проникненням через Болгарію з Візантії ісихастських ідей, поширенням ересей раціоналістичного характеру – стригольництва, богомільства, жидовілих, феодосіанства, социніанства, антитринітаризму та ін. Першоджерела цих ересей містять реконструйовані видання XIX ст., де дослідники, звертаючись до аналізу ренесансного періоду, публікували в додатках оригінальні тексти. Це стосується насамперед праць В. Перетца «Новые труды о жидовствующих XVI в. и их литературе» [145], О. Соболевського «Переводная литература Московской Руси XIV – XVII вв.» [195], М. Сперанського «Из истории отреченных книг. IV. Аристотелевы врата, или Тайная Тайных» [176].

У контексті відсутності більшості оригінальних творів засновників тогочасних раціоналістичних ересей доречною буде думка Г.- Г. Гадамера, який вважає, що тільки шляхом «розгадування» змісту понять, які входять до складу пануючої парадигми і використовуються мислителями тієї чи іншої епохи для означення історичного процесу, можна краще зрозуміти провідні ідеї доби, здійснити «проникнення в історичну ситуацію» [34, с. 16-17]. Не менш цінним історико-філософським джерелом для нас стали різні церковні акти, документи, грамоти, в яких давались короткі відомості про ті чи інші ересі та єретиків, зокрема «Неблагословенная грамота Київскаго митрополита Михаила Рагозы Стефану Зизанію» [122], «Соборная грамота Київскаго митрополита Михаила Рагозы и духовних властей» [197].

Пошвавлення інтересу до природничо-наукових ідей Аристотеля спостерігаємо на прикладі діяльності Київського гуртка книжників, які займалися перекладами та компіляцією творів, що містили фрагменти осмислення людського розуму як найбільшої цінності та чесноти, пошановування мудрих вчинків та освіченості.

Література філософського змісту доби українського Відродження характеризується своїм зверненням до писемної спадщини Київської Русі. Ця тенденція притаманна насамперед представникам «католицької Русі» як прагнення включити свій народ у загальноєвропейський культурний контекст [73, с. 52]. При аналізі пам'яток цього періоду слід враховувати їх антитетичний характер, що виявляється не тільки в прагненні зберегти здобутки минулого – візантійсько-православний тип традиції, але й в орієнтації на авторитет надбань західноєвропейської традиції. Історики української філософії часто аналізують цей період в контексті діалогу культур [80].

Поширення нових текстів відбувається насамперед через полемічну літературу, котра, враховуючи здобутки католицької та протестантської полеміки, починає видозмінюватись, запозичуючи засоби логіки, елементи риторики тощо. Зі зміною світоглядних орієнтацій виникає все більша потреба використання елементів раціонального мислення, яке в той час підтримується знаннями з галузі природознавства та діалектики (Юрій Дрогобич, К. Сакович, А. Курбський). Досвід полеміки часів Реформації жваво використовується в українських культурно-освітніх центрах – Острозі, Києві, Львові.

Твори К. Саковича важливі насамперед своєю специфікою: використанням елементів логіки для обґрунтування природознавчих пошуків, зверненням до античної та тогочасної європейської культури. В «Аристотелевих проблемах, або Питанні про природу людини» український мислитель порушує проблему природничо-наукового витлумачення людського ества [178].

Поєднання києворуської традиції, зокрема вчення ісихазму, та надбань західноєвропейської вченості яскраво відображено у творчій спадщині К. Транквіліона-Ставровецького, зокрема, у його основних творах: «Євангеліє учительное» [200], «Зерцало богословії» [201], та «Перло многоценное» [202]. Так, «Євангеліє учительное» дає можливість провести паралелі між духовним та плотським розумом, простежити співвідношення понять *розум – ум*.

Важливим джерелом елементів раціоналістичного тлумачення Святого Письма є тексти «Казання св. Кирила, патріарха Єрусалимського про антихриста і знаки його...» Стефана Зизанія [63] та «Катехизис...» Лаврентія Зизанія [62].

Серед рідкісних, ще не перевиданих стародруків, що становлять цінне джерело для реконструкції *раціоналістичних тенденцій* доби Ренесансу, слід назвати «Діоптру» Віталія з Дубна [28], «Алфавіт духовний» Ісаї Копинського [92], «Ключ царства небесного» Герасима Смотрицького [192].

Вагомий внесок в опрацювання першоджерел з історії вітчизняної філософії та їх переклад сучасною українською мовою зробив колектив авторів книги «Пам'ятки братських шкіл на Україні (кінець XVI – початок XVII ст.): Тексти і дослідження» [137] та антології «Українські гуманісти епохи Відродження» [224], зокрема, перекладач латиномовних творів Юрія Дрогобича, Ст. Оріховського-Роксолана, І. Домбровського – В. Литвинов. Таким чином, з метою системного підходу при контекстуальному аналізі полемічної літератури використовувались здебільшого оригінальні письмові джерела.

Ренесансний період, в якому співіснували та взаємодіяли різні жанрові системи, характеризується переосмисленням «жанрового змісту ораторсько-проповідницької прози, найчастіше трактоване українським літературознавством, як перехід від «греко-слов'янського» до «латино-польського» типу» [73, с. 54]. Це простежується на прикладі творів філософського змісту, що використовують тогочасні західноєвропейські

зразки, зокрема, книг К. Транквіліона-Ставровецького («Зерцало богословія», «Євангеліє учительное»), трактатів К. Саковича («Аристотелівські проблеми, або питання про природу людини з додатком передмов весільних і похоронних обрядів», «Трактат про душу»), творів М. Смотрицького («Тренос»).

Таким чином, використовуючи інтеграцію джерел (писемних пам'яток Київської Русі, окремих невербальних текстів – живопису та архітектури, рукописних та друківаних пам'яток XV – поч. XVII ст.) та враховуючи їх комплексний аналіз з різних точок зору (філософії, культурології, літературознавства, історії, мистецтва, фольклору), ми отримали можливість більш об'єктивно та комплексно дослідити *раціоналістичні тенденції* в українській філософській думці XI – поч. XVII ст.

### 1.3. Методологічні основи та вихідні принципи дослідження

Під поняттям *раціоналістичні тенденції* ми розуміємо розвиток акценту на ролі розуму в осмисленні основної парадигми того чи іншого історичного періоду. *Тенденція* в цьому аспекті означає «напрямок розвитку чого-небудь» [189; Т.10, 72], відсутність сталої традиції. На наш погляд, період XI – поч. XVII ст. в українській філософській думці відзначається певною фрагментарністю формування тих чи інших раціоналістичних ідей. У цей час відбувається становлення *раціоналістичної традиції*, що являє собою сукупність раціоналістичних ідей, вчень, концепцій, які присутні у тій чи іншій сфері культури та функціонують в різних формах соціокультурного досвіду.

*Раціоналістичні тенденції* слід розглядати через нелінійну схему розгортання раціональності в межах культури. Адже, за С. Кримським, культура не підлягає лінійному розгортанню в часі, вона «розгортається так, що з самого початку закидається потенційна сітка цілого, а подальший поступ лише актуалізує окремі ланки, розкриваючи потенції цілого за сегментами» [98, с. 303]. Вчений визначає культуру як особливий нелінійний світ, в якому, за Гауптманом, за кожним словом стоїть праслово, де потенційне межує з реальним. В. Горський відзначав, що власне «перехід історико-філософського бачення на рівень культури дає можливість замість однолінійного, монологічного погляду ствердити справді плюралістичне, діалогічне розуміння історії філософії» [44, с. 17-18]. Онтологічний характер нелінійної раціональності знаходить свою інтерпретацію в особливостях українського типу мислення – горизонтальному векторі поширення філософських ідей.

Потенційне «наростання» раціонального стає реальним із виокремленням філософії в окрему галузь знання. У лекційних курсах

професорів Києво-Могилянської академії, де відбувається чітке розмежування теології та філософії, остання утверджується як окрема сфера знання, та часто вживається у виразі *philosophia rationalis* (раціональна філософія) [185, с. 34]. На думку Д. Чижевського, у Києво-Могилянській академії формувалась традиція «суворого і екзатного відношення до думки, звичка мислити у поняттях, традиція серйозного відношення до теоретичної думки» [150, с. 48], яку, на наш погляд, можна назвати *раціоналістичною традицією*, а період з XI по другу половину XVII ст. визначити як тенденцію до виокремлення філософії зі сфери релігії. Подібну тенденцію до формування теоретичного мислення та логічних систем описує В. Литвинов: «На відміну від західних філософів, українські гуманісти замало уваги надавали розробці логічної проблематики, теорії абстрактного мислення [...], в яких розум стає самоцінністю, звільняється від теології. Це стало можливим згодом, із відкриттям Києво-Могилянської академії» [104, с. 102]. У своїй праці український дослідник також зазначає, що тогочасні мислителі використовували раціоналістичний метод у пізнанні, філолого-критичний метод у дослідженні Святого Письма, визнавали здатність людського розуму з'ясувати причинно-наслідкові зв'язки та ін. Філософія ще від часів Київської Русі розвивається через різноманітні ідеї філософського змісту, що присутні в мистецтві, архітектурі, різних літературних жанрах – повчаннях, ходіннях, повістях, апокрифах, усній народній творчості, а пізніше – віршах, трактатах тощо.

Різноманітність прояву раціональності в історичних періодах розглядає О. Білокобильський. На його думку, в залежності від типу пануючої раціональності її концептуалізований смисл може бути розглянутий в процесі «занурення» в раціональні конструкції різних історичних періодів – вічність міфічного космосу (Античність), скінченність творіння, що розгортається (християнське Середньовіччя), просторово-часову картину світу (Новий час) [11, с. 69]. У такому контексті дослідження раціональності завжди буде мати еволюційний, неоднорідний характер.

Ортега-і-Гассет, розглядаючи історичні модифікації раціональності, виводить дефініцію *історичного розуму*, який існує під поняттями *ratio* та *logos* [130, с. 478]. Особливостями розвитку такого історичного розуму є його *a priori*, яке накопичується окремими суб'єктами знання, навіть тоді, коли в певну епоху переважає віра в Бога. Згодом ця тенденція змінюється в певну якість і таким чином, на думку європейського філософа, приводить до самоусвідомлення себе та виходу на новий рівень осмислення: «Ми інші, як людина на 1700 рік, і ми вище неї» – стверджує мислитель [130, с. 468].

В. Стьопін виокремлює три основні типи раціональності – класичний, некласичний та постнекласичний. Кожен з них відповідає певній науковій діяльності, яка спрямована на зростання істинного знання та реалізується через відношення «суб'єкт – засоби – об'єкт» [204]. Сформований постнекласичний тип раціональності дає можливість врахувати позанаукові форми знання, проблему людини та її ціннісно-сміслового визначення.

За В. Біблером, кожна культура має свою енігматичність (загадковість) як прояв фундаментальних питань на рівні онтології, а також свій особливий тип розгадування цих запитів як певний тип розуму. Для античності – це розум ейдетичний, для Середньовіччя – розум причащаючий, у Новому часі – розум пізнавальний. Саме останній тип розуму актуалізує значущість інших історичних типів розуму у ХХ ст., надаючи культурі діалогічного забарвлення та переосмислюючи природу раціонального [209, с. 404-408].

Дослідженню поняття раціональності присвячено чимало праць як вітчизняних вчених (О. Білокобильського [11], С. Кримського [98], Т. Лютого [108], Л. Озадовської [126], М. Поповича [154], Л. Шенгерій [250]), так і зарубіжних (П. Гайденко [230], Е. Гелнера [36], Н. Мудрагея [120], К. Рутманіса [177], В. Стьопіна [204], В. Швирьова [248], [249] та ін.). Проте кількість досліджень, присвячених витокам та функціонуванню елементів раціонального в українській філософській думці, особливо періоду ХІ – поч. ХVІІ ст., значно менша (праці В. Горського, М. Громова, М. Кашуби,



С. Кримського, В. Милькова). Це зумовлює потребу сучасного погляду на проблему, оскільки предметом нашого історико-філософського дослідження є *раціоналістичні тенденції*. Насамперед слід уніфікувати поняття *раціоналізм, раціональний, раціональність*.

Спільним для багатьох дефініцій *раціоналізму* є його визначення як певного напрямку у філософії, методології науки чи в іншій сфері, що визнає розум єдиною достовірною основою пізнання і поведінки людини [32, с. 852], [229, с. 431]. Таким чином, під *раціоналізмом* ми розуміємо систему поглядів, що визнає розум єдиною достовірною основою пізнання і поведінки людини.

Термін *раціональне* вживається для позначення багатьох понять, центральною ознакою яких є *розум*. Можемо говорити про «раціональне харчування», «раціональне використання природних ресурсів», «раціональну поведінку», «цілераціональну дію». *Раціональний* трактується як такий, що підпорядковується розуму, розумно обґрунтований, доцільний [108].

У латинській мові виділяють кілька значень поняття *раціонального* – «ratio»:

- 1) наука, вчення, система, теорія, положення;
- 2) розум, розумова діяльність, розумність, розсудок, смисл;
- 3) міркування, розмірковування, предмет міркування, проблема, спосіб мислення, думка;
- 4) доведення, обґрунтування, правило, точка зору, умови, що слід взяти до уваги;
- 5) метод, план, спосіб, засіб, образ форма, порядок, шлях;
- 6) число, сума, процес підрахунку, підсумок, відлік, напрямок;
- 7) відношення, взаємовідношення, зв'язність та ін. [253, с. 162].

Як зазначає Л. Шенгерій, перші дві категорії можуть слугувати найзагальнішою, універсальною інтерпретацією раціонального з точки зору найсуттєвіших характеристик [250]. Для нашого дослідження актуальним є власне друге визначення раціонального як розуму, розумової діяльності,

оскільки ми маємо справу не стільки з новочасним поняттям раціональності, як докласичним. Тобто *раціональний* та *раціональність* можна вважати синонімічними поняттями.

У методології науки існують різні інтерпретації поняття *раціональність*. Словник логіки під редакцією О. Івіна та О. Нікіфорова дає два такі його визначення: 1) «В широкому розумінні «раціональність частіше тлумачиться як відповідність законам розуму – законам логіки, методологічним нормам та правилам. [...]»; 2) «Іноді під раціональністю розуміють доцільність, те, що сприяє досягненню цілі» [64, с. 296].

В. Соловйов визначає *раціональність* як домінуючу роль розуму в трьох аспектах: 1) у практичному житті людей та народів; 2) у науці та 3) в релігії [229, с. 431]. Саме із врахуванням третього аспекту *раціональності* – релігійного світогляду – можна розглядати період Київської Русі, де пануючою парадигмою виступає відношення «Людина – Бог». Російські дослідники (М. Громов, В. Мильков) ведуть мову про *теологічний раціоналізм* як один із напрямків киеворуської думки, який формується із проникненням через Візантію античної спадщини [44, с. 110-126]. Р. Симонов аналізує творчість Кирика Новгородця як послідовника напрямку *теологічного раціоналізму*, зачинателем якого на Русі був Кирило-Філософ. До таких висновків мислитель доходить з огляду на математичні здібності Кирика у побудові календарного часу та його трактування [184]. Поняття *теологічний раціоналізм* визначається як напрям, протилежний до супранатуралізму, передбачаючи раціональне осягнення дійсності, яке не суперечить догматам віри.

У широкому значенні *раціональність* можна розуміти як спосіб упорядкування знань про світ, здатність давати світові певні визначення, правила, закони [69, с. 83]. Тому, термін *раціональність* виступає в різних історичних формах та модифікаціях в залежності від характеру епохи, світоглядної позиції мислителя та еволюції філософського знання. На рівні міфології відбувається поділ світу на хаос та порядок, коли тогочасна людина

чітко визначає територію «свій-чужий». З такої точки зору роль суб'єкта пізнання на початкових етапах становлення людської саморефлексії слід розглядати крізь призму впорядкування світу.

Релігійна, зокрема християнська парадигма, будучи домінантою тогочасної культури, не виключає раціонального компоненту. Адже будь-яка релігія так чи інакше змушена використовувати раціональність для пояснення деяких догматів віри. Вона не може ігнорувати роль людського розуму і базуватись виключно на вірі. Використовуючи філософський підхід до пояснення світу, релігія пропонує людині певне світосприйняття та світорозуміння. Притаманне релігії тяжіння до раціоналізації догматів віри знаходить своє вираження в проголошеному Ансельмом Кентерберійським «*fides quaerens intellectum*» – «віра, що шукає розуму». Цю роль в релігії виконує богослов'я, яке намагається раціонально осмислити ірраціональне за допомогою наукових методів. Звичайно, теології як окремої сфери знання в філософській думці Київської Русі та Відродженні не було, проте можна говорити про її елементи – це окремі ідеї вчення Отців Церкви, сотеріології, екзегетики. Навіть патристична література, як вважає О. Замалеєв, сприяла «формуванню інтелектуальних та філософських інтересів давньоруського суспільства» [61, с. 9].

Міф можна розглядати як специфічний тип раціональності. Якщо вести мову про науку як тип раціональності, до цієї тези виникає багато запитань. Основним критерієм визначення, до якого ми схиляємось, є відношення людини до світу [69, с. 84]. У першому випадку (при характеристиці міфу як раціональності) буде мати місце «зануреність» людини в світ, спрямованість до кінечних практичних цілей, а у другому (при характеристиці науки як типу раціональності) – «виокремлення» людини зі світу, її спрямованість до безкінечних цілей, розвитку, удосконалення тощо. Таким чином, ми можемо суттєво розрізнати тип раціональності «у» («зануреність») та «над» («виокремлення») певним явищем, яке тісно пов'язується із особистісним началом, появою самоусвідомленого пізнання,

рефлексії над рефлексією. У цьому аспекті неабияку роль відіграють дослідження школи історії української філософії В. Горського, зокрема монографія Т. Целік «Особистісне начало у філософській культурі Київської Русі». Дослідниця переконливо доводить, що через характер християнського світогляду та специфіку його функціонування у філософській культурі Київської Русі було закладено підвалини для формування особистісної свідомості та особистісного начала [242]. Власне, сама мова про «начало» наштовхує на постановку питання про тенденцію. Особливості становлення раціональності пов'язані з вирішенням проблеми «співрозмірності людини в бутті», усвідомлення себе суб'єктом пізнання, «перетворенням цього світу на освоєний для себе світ» [249, с. 5-6].

Отже, поняття *сучасної раціональності* значно відрізняється від смислового навантаження *давньогрецької раціональності*. Ці смисли розглядаються через спосіб трактування співрозмірності буття: в сучасному аспекті ця співрозмірність будується через підпорядкування буття людському суб'єкту, а не через відкриття буття людині, як це простежується у старогрецькому світобаченні [177, с. 29]. Так, у Геракліта Ефеського знаходимо вчення про Логос, яке охоплює собою концепти СЛОВО, РІЧ та БУТТЯ. Логос розуміється як те, що відкривається людині, розумне буття, яким пронизана вся природа. Істина – *ἀλήθεια* (*alhueia*) – з грецької дослівно означає «неприхованість». Для Платона *Логос* в онтологічному осмисленні більше ототожнюється із *dianoia* – «мисленням», «думкою». Саме синтез ідей Платона із елементами логіки Аристотеля стає основою філософсько-містичного напрямку III – V ст. – неоплатонізму. Платонове розумне начало душі, компетенцією якого виступає знання, та Аристотелеве фундаментальне розуміння раціональності як експлікації розуму в пізнавальній діяльності проникають у культуру Візантії, що була своєрідним ретранслятором цих ідей у культуру Київської Русі.

Таким чином, поняття *Логос* своїми витокami пов'язане із поняттям *раціональність*. Вперше цей зв'язок знаходимо у Цицерона, що практично

дослівно перекладає з грецької «logos» як «ratio» та розуміє його у таких значеннях: «обчислення», «розсудок», «розум», «розумність», «відношення» [177, с. 26]. У науці й досі немає дослідження, яке б розставило акценти щодо еволюції та співвідношення таких термінів, як *інтелект*, *мислення*, *розум*, *ум* [108, с. 16].

У Давній Греції, власне, була розроблена подвійна концепція тлумачення розуму як Логосу (інтелекту) та Софії, тобто мудрості самих проявів буття (як єдність Творця і створеного) [98, с. 22]. Через таку єдність і осмислюється Бог та світ у києворуському світогляді, ключем до розуміння якого є художньо-образне пізнання, мистецтво, що відображає втілене Слово. Саме через образ Софії слід аналізувати елементи раціональності у філософській культурі Київської Русі. *Софія* з грецької означає «майстерність», «знання», «мудрість». У Давній Греції цим словом позначали абстрактне умоглядне поняття на протигагу юдаїстичній міфології, в якій «софія» набуває особистісного характеру [3, с. 186]. У культурі Київської Русі сходяться два значення *Софії*: грецький та біблійний. Біблійне трактування *Софії*, проходячи довгий етап еволюції смислотворення, увібрало у себе деякі особливості грецького середовища.

В античному світі зароджується певна схема теоретичного мислення, що ґрунтується виключно на використанні розуму, позаяк чуття вважаються оманливими. Слово *теоретичний* походить від грец. *theoria*, що дослівно в перекладі на українську означає «вдивляння», «розглядання», «умобачення» та виступає синонімом до «інтелектуальної інтуїції» [69, с. 94]. Теоретичне пізнання в грецькому розумінні має надприродний характер (метафізичний), оскільки античні мислителі шукають чистого споглядання. Фрагменти такого осмислення пізнання у Київській Русі були представлені ідеями неоплатонізму (твори Псевдо-Діонісія Ареопагіта, Порфірія, Теодора Райського, Максима Сповідника та ін.). Філософія неоплатонізму в деяких положеннях значно відрізнялася від християнського вчення. По-перше, неоплатоністська тріада «Єдине-Ум-Душа» характеризувалась ієрархією

еманації духовного цілого у земний світ, тоді як у християнській Трійці всі особи вважались рівними. Другою суттєвою різницею був розгляд самого творіння, яке для неоплатонізму виступало процесом, натомість для християнства – вчинком, позаяк Бог є особою, а не безособовою сутністю.

Сучасні наукові розвідки ілюструють нові здобутки у дослідженні епохи Середньовіччя, яка донедавна вважалася епохою «темних віків». У контексті цього Н. Мудрагей розглядає протистояння двох різних світоглядів: діалектики, теоретичної рефлексії та містики, ірраціоналістичного світосприйняття на прикладі Абеяра та Бернара Клервоського [120]. Методологічні принципи такого дослідження були запропоновані у працях з французької медієвістики А. Гуревича [53]. Теоретична рефлексія Абеяра побудована на раціональному трактуванні Святого Письма, основний принцип якого виражає теза: «Неможливо повірити в те, чого попередньо не зрозумів» [1, с. 34]. Центральна категорія античності – буття – в Середньовіччі мислиться вже в новій інтерпретації, як буття Бога, від якого залежить буття світу. Богу приписуються різні атрибути. Яскравим прикладом цього є вчення Д. Скота. На думку середньовічного вченого, будь-яке метафізичне дослідження Бога проходить спочатку через розкриття формального смислу (що розкривається формально-логічними визначеннями будь-якого атрибута), потім через видалення із цього формального смислу недосконалості, яка має місце у творіннях. Тоді такому смислу надається найвищий ступінь досконалості, що в кінцевому результаті приписується Богові [11, с. 75]. Звичайно, крім такого шляху існувало ще й Одкровення. В культуру Київської Русі християнство проникає вже у сформованому вигляді. Вчення про два шляхи наближення до Бога (приточне – розумне, благодатне – через Одкровення) знаходимо у К. Смолятича.

Співзвучними для українського мислителя є погляди на тлумачення Святого Письма П. Абеяра. К. Смолятич обґрунтовував можливість роздумування над притчами, як і Христос окремо витлумачував їх зміст

своїм учням, а П. Абеляр висловлював аналогічну думку: «Сам Господь скаржився, що проводирями сліпців були сліпці» [1, с. 34]. Таким чином, французький мислитель, посиляючись на дослівне розуміння Біблії, обґрунтовував право на використання розуму.

Згодом традиція Нового часу починає опиратися на досвід та експеримент, піддаючи критиці та сумніву ті істини, що не відповідають розуму. При цьому актуалізуються такі логічні операції, як спростування, передбачення, відкриття та ін. Вихідним принципом раціоналізму цієї доби стає утвердження раціонального, теоретичного знання як безумовного та достовірного.

Наслідком Німецької класичної філософії була концепція *субстанційної раціональності*, яка охоплювала собою мислення та буття. Слово *раціональність* означало відтворення в індивідуальному розумі людини ідеального проекту, що першопочатково містився в творчому Абсолютному суб'єкті, а істинність розумілась, як відповідність людського знання цьому ідеальному проекту [265]. Така концепція відповідала гегелівському вченню про субстанцію, звідси виводилось означення раціональності – *субстанційна*.

М. Вебер за аналогією протиставляє такому типу «божественного розуму» людський розум та обґрунтовує свою концепцію раціональності, що згодом отримує назву *інструментальної*. Його трактування *раціональності* набуло зовсім іншого смислового виміру крізь призму понять *оптимальності* та *ефективності*, позаяк мислитель не вживає його в гносеологічному значенні, а використовує для опису організації певного типу господарсько-економічної діяльності.

Проте *інструментальна раціональність* не враховувала особистісного компонента, ґрунтуючись суто на логіко-методологічних структурах. Новий тип раціональності змушений був подолати глухі кути «монологічної», класичної раціональності, що базувалася на універсальності методу, а не на досягненні консенсусу, діалогу. Тому на зламі століть починає домінувати

комунікативна, консенсусна, медійна раціональність, яка звертається «до особистісно модульованих структур свідомості спілкування» [265].

Представники Франкфуртської школи розробляють поняття *комунікативної раціональності*, в основі якої лежить особистість, та *інструментальної*, в основі якої знаходиться безособова предметність.

Вартим уваги є погляд на раціональність німецького мислителя В. Велша, що обґрунтовує поняття *трансверсального розуму*, який об'єднує всі історичні види раціональності [269]. Філософ відштовхується від плюралістичного тлумачення розуму, згідно з яким кожен вимір раціональності розпадається на ще більшу кількість дивергентних та конкурентних «парадигм» [100, с. 23]. Звідси, трансверсальний розум стає новим підходом до проблеми раціонального. Адже, як зауважує О. Соболев, сучасна філософська традиція визнає неможливість розуміння людського буття та спілкування через класичну, «монологічну» раціональність.

Важливою проблемою є співвідношення *раціонального* та *іраціонального*. Сучасні погляди щодо співвідношення раціонального та іраціонального як розуму і серця свідчать про різні позиції. Однією з них є т. зв. *позиція єднання*, відповідно до якої «єднання розуму і серця виражається в концентрації уваги людини на спілкуванні з Богом» [37, с. 14]. Розум ніби допомагає серцю йти правильним шляхом, керуватись *умним діянням*, мати *духовний розум*. Приклад такого співвідношення чітко представлений в ісихастській традиції (*умне діяння*), а також присутній в українській філософській думці, зокрема, у творах І. Вишенського.

В. Швирьов зазначає, що як такого, «плоского раціоналізму» в історії філософії не було, позаяк він завжди існував у певному зв'язку із іраціональним. Навіть у позитивізмі, де, як вважають, раціоналізм набув найбільшого обґрунтування, він не був цілком вільним від релігійної віри у системі нової релігії О. Конта [248, с. 7]. Такий погляд ще раз підкреслює актуальність переосмислення цінності раціонального в українській



філософській думці XI – поч. XVII ст., що формувався у християнському монотеїзмі.

Співвідношення раціонального та ірраціонального у вітчизняній філософській культурі трактується з точки зору переважання ірраціонального чинника. В цілому, на думку С. Возняка, проблема вирішувалась «з переважанням одного чи іншого в різні періоди історичного розвитку філософії відповідно до конкретної парадигми» [31, с. 3].

В історичному аспекті смислове навантаження поняття *раціональність* також формується, виходячи із точних (математика, логіка) та природознавчих (фізика, метафізика) наук. У давнину цим терміном в математиці позначали всі парні і непарні числа (цілі, дробові та нуль), тобто все те, що могло бути логічно визначене та вираховане [165, с. 105]. Детальніше цей зв'язок можна розглянути на прикладі Нового часу, коли математика була тісно пов'язана із механікою, природознавством та логікою. Звідси, власне, впливає один із критеріїв раціональності, за С. Кримським, – інтелектуальна співрозмірність буття, тобто прагнення людини упорядковувати цей світ. В античності це був поділ на мікро- та макросвіт.

Таким чином, із питанням про можливість пізнання світу виникало інше питання – раціональності світу (інтелігібельності). На рівні релігійного світогляду ця проблема присутня у катафатичному богослов'ї та релігійному вільнодумстві як формі суспільної свідомості. Саме *міра* в найширшому визначенні, на думку І. Проценка, виступає стрижнем античних раціоналістичних концепцій, набуває статусу регулятивного принципу філософії, стає інструментом раціоналізації, засобом розвитку логіко-методологічного інструментарію, раціональної інтерпретації певних явищ [164, с. 239].

Співвідношення раціональності та логіки простежується у формуванні *наукової раціональності* основним критерієм, якої стає *логічність*. З точки зору такого підходу *раціональність* та *логічність* ототожнюють на засадах нормативності: оцінки «раціонально» та «логічно» даються на підставі певної

системи норм (не обов'язково пов'язаних з науковістю) і є близькими до оцінок «правильно», «прийнято», «корисно», «припустимо» тощо [77, с. 297].

Вагоме переосмислення взаємозв'язку логіки та раціональності здійснює сучасна дослідниця Л. Шенгерій, яка на прикладі узагальнення дефініцій цих понять обґрунтовує такі визначення раціональності та логіки:

– раціональність – це дескриптивно-нормативний апарат стандартизації результатів пізнавальної діяльності, в межах якого відбувається формування змістових принципів стандартизації знання;

– логіка – теоретична наука про правильні міркування, що розробляє формальний інструментарій, формальні засоби стандартизації знання [250, с. 203].

Таким чином, Л. Шенгерій встановлює наявність спільної основи пізнавального вектору логіки та раціональності – *стандартизації знання*.

Проблему співвідношення знання та раціональності аналізує Б. Пружинін [165, с. 123]. У результаті дослідник доходить до висновку про раціональність наукового знання, яке можна розподілити за логічністю та оптимальністю.

Раціональність тісно пов'язана із самою природою філософії як раціоналізованої форми світогляду, що відрізняється від інших його форм (релігії, міфології) [249, с. 3]. Якщо філософія виникає як прояв вільнодумства в античній Греції, прагнення людини власними силами осягнути світ, то в такому контексті однією із передумов виникнення раціоналізму також було вільнодумство. Зародки релігійного вільнодумства в українській духовній культурі з'являються із поширенням єресей першої половини XV ст., які мали власне раціоналістичний характер (стригольники, богоміли, жидовілі, феодосіани та ін.). Відтак розвиток релігійного вільнодумства простежується у діяльності окремих мислителів братств (К. Транквіліона-Ставровецького, братів Зизаніїв, та ін.).

При розрізненні *наукової* та *філософської раціональності* головним критерієм є розуміння самої науки. Наука – це несуперечлива, проте

незавершена система, тому що не містить в собі свого обґрунтування, тобто не обґрунтовує мову, на якій говорить. Філософія існує як цілісна, завершена система діалектичного характеру, яка має своє обґрунтування, проте містить в собі різні протиріччя [69, с. 85]. Раціональність у побудові наукового знання починається з відмови від міфологічного розуміння дійсності на основі спостереження за природними явищами природи та пошуку істинних доказів [221, с. 3].

Таким чином, врахування смислового навантаження поняття *раціональність* дає можливість поглянути на історико-філософський процес в Україні під іншим кутом зору, виокремивши у ньому *західноєвропейський* та *греко-візантійський* типи *раціональності*. Греко-візантійський тип раціональності, історично пов'язаний із неоплатонізмом, можна розглядати як художньо-естетичний, що відображає внутрішні закономірності розвитку релігійного ірраціоналізму та екстатичну містичну практику [60, с. 17]. Цей тип раціональності простежується у киеворуському періоді XI – XV ст. Західноєвропейський тип раціональності набуває розвитку в другій половині XV – першій половині XVII ст., коли в українську культуру ще більше проникають елементи аристотелізму. Як правило, у традиції давньоруського візантизму виокремлюють два види мислення: «тілесне око», яким людина сприймає предмети по частинах (тобто аналітично), та «умне око», яке осмислює предмет в єдності та цілісності [175, с. 111]. А це досить влучно відображає взаємозв'язок раціонального та ірраціонального в історії української філософії, який у вітчизняних текстах представлений бінарними поняттями *духовний* та *плотський* розум.

Отже, перехід від міфології язичництва як нераціоналізованої форми свідомості до релігії з її інтелектуальним навантаженням, передбачав: по-перше, поступове оформлення поняттєвого апарату, появу нових термінів – *філософ*, *філософія*; по-друге, продовження ідей бінарності як протистояння *свій – чужий*, а на християнському ґрунті – *земний – небесний*, *духовний та плотський розум*. Як і кожній релігійній системі, християнству властиві

протиріччя, що виводять його поза рамки ортодоксальності і знаходять своє вираження в єретичних вченнях – апокрифах, які, в свою чергу, стали підґрунтям для розвитку вільнодумства як нового раціонального типу мислення у межах релігії. Період українського Ренесансу характеризується зміною парадигм. На місці парадигми «Людина – Бог» формується інша – «Людина – Природа». Православна консервативна традиція стикається із ренесансним неоплатонізмом, особливістю якого був антропоцентризм з культом творчої особистості. Ранньохристиянські ідеї двонатурності, що розвиваються мислителями українського Відродження, значно поглиблюються у зв'язку з соціополітичними умовами, насамперед Берестейською унією 1596 року. На такому тлі чіткіше виокремлюється теорія подвійної істини – концепція *внутрішнього* та *зовнішнього розуму* тощо.

Більш виразно раціоналістичні тенденції формуються в полемічній літературі українського Ренесансу, де посилюється цінність *розуму* як критерію істинності та засобу у побудові аргументації і силогізмів.

Таким чином, виокремлюємо матрицю понять, з допомогою яких зможемо комплексно проаналізувати *раціоналістичні тенденції* в українській філософській думці XI – поч. XVII ст.: *розум, ум, мудрість, філософія, знання* (зокрема, *елементи природничо-наукового знання*), бінарні поняття *духовний* та *плотський розум*, які набувають нового смислового навантаження в процесі розвитку культурно-історичних періодів, формуючи пізніше раціоналістичну традицію у всій різноманітності її історичних типів та форм.

## Висновки до першого розділу

Українська духовна культура XI – поч. XVII ст. знаменує собою період формування та виокремлення філософії в самостійну галузь знання, Цьому етапу історії філософії притаманний синкретизм культури та феномен двовір'я як трансформація християнських цінностей із язичницьким світоглядом.

На основі проаналізованих праць таких вчених, як М. Бичваров, А. Бичко, С. Бондар, В. Горський, Я. Ісаєвич, Ю. Ісіченко, В. Колесов, М. Котляр, П. Кралюк, С. Кримський, В. Малахов, В. Мильков, Н. Нікітенко, В. Нічик, П. Охрименко, Б. Парахонський, Н. Пікулик, С. Полянський, С. Подокшин, М. Рождественська, Р. Симонов, О. Сирцова, Я. Стратій, Т. Чайка, В. Шинкарук та ін., встановлено відсутність завершених досліджень раціоналістичних тенденцій в українській філософській думці XI – поч. XVII ст.

Вибір джерельної бази зумовлений об'єктом дослідження, що вимагає, окрім вербальних текстів (до яких відносимо оригінальні та перекладні пам'ятки XI – поч. XVII ст.), залучення текстів невербальних – архітектури, монументального живопису (на прикладі Софії Київської) та ідейних джерел (ідея «софійності», візантійські рецепції античності, богословська думка східних Отців, ідеї вільнодумства та західноєвропейської Реформації).

Вихідними положеннями для філософської інтерпретації тогочасних текстів є теза В. Горського про «тенденцію до інтелектуалізму», започатковану у творах мислителів Київської Русі, корені якої містились в акценті на ролі розуму у пізнавальній діяльності людини; всебічно обґрунтована у працях С. Кримського ідея софійності; підхід М. Громова до синкретичної літератури XI – поч. XVII ст.

Вважаємо доцільним застосування до періоду XI – поч. XVII ст. культурологічного підходу, що розробляється у працях авторського колективу Інституту філософії ім. Г. С. Сковороди НАН України.

Внаслідок історико-філософського аналізу типів раціональності зроблено висновок про можливість дослідження раціоналістичних тенденцій в українській філософській думці періоду XI – поч. XVII ст.

Під поняттям *раціоналістичні тенденції* розуміємо формування акценту на ролі розуму в осмисленні основної парадигми того чи іншого історичного періоду.

Перехід від міфології язичництва як нераціоналізованої форми свідомості до релігії з її інтелектуальним навантаженням, передбачав, по-перше, поступове оформлення понятійного апарату, появу нових термінів – *філософ, філософія*; по-друге, продовження ідей бінарності як протистояння *свій – чужий*, а на християнському ґрунті – *земний – небесний, духовний та плотський розум*. Для киеворуської доби актуальним є виокремлення раціонального чинника в системі художньо-образного, містичного та перших початків наукового пізнання, оскільки осмислення дійсності здійснювалось в синкретичній формі через цілісність та нероздільність.

Період українського Ренесансу характеризується зміною парадигм. На місці парадигми «Людина – Бог» формується інша – «Людина – Природа». Православна консервативна традиція стикається із ренесансним неоплатонізмом, особливістю якого був антропоцентризм з культом творчої особистості. Ранньохристиянські ідеї двонатурності, що розвиваються мислителями українського Відродження, значно поглиблюються у зв'язку з соціополітичними умовами, насамперед Берестейською унією 1596 року. На такому тлі чіткіше виокремлюється теорія подвійної істини – концепція *внутрішнього та зовнішнього розуму* тощо.

Більш виразно раціоналістичні тенденції формуються в полемічній літературі українського Ренесансу, де посилюється увага до цінності *розуму* як критерію істинності та засобу в побудові аргументації і силогізмів.

Потенційне «наростання» раціонального стає реальним із виокремленням філософії в окрему галузь суспільного знання у лекційних курсах професорів Києво-Могилянської академії та становленням раціоналістичної традиції, яка в межах XI – поч. XVII ст. існує у вигляді раціоналістичних тенденцій. Поняття *раціональність*, отже, виступає в різних історичних модифікаціях в залежності від характеру епохи, світоглядної позиції мислителя та еволюції філософського знання.

Предметом нашого дослідження є не весь мислительний матеріал зазначеного періоду, а тільки ті ідеї, концепції, вчення, погляди, які стосуються раціоналістичних тенденцій. Таким чином, виокремлюємо матрицю понять, з допомогою яких можна комплексно проаналізувати *раціоналістичні тенденції* в українській філософській думці XI – поч. XVII ст.: *розум, ум, мудрість, філософія, знання, світло* (зокрема, *елементи природничо-наукового знання*), бінарні поняття *духовний* та *плотський розум*, які набувають нового смислового навантаження в процесі розвитку культурно-історичних періодів, формуючи пізніше раціоналістичну традицію у всій різноманітності її історичних типів та форм.

## **РОЗДІЛ 2. Співвідношення раціонального та ірраціонального у філософській думці Київської Русі**

### **2.1. Раціональне та ірраціональне у художньо-образному пізнанні філософської культури Київської Русі**

Актуальність дослідження взаємозв'язку раціонального та ірраціонального в художньо-образному пізнанні Київської Русі зумовлена, по-перше, новим підходом до раціональності, її діалогом з нераціональними формами ментальності та культури [248, с. 171-172]; по-друге, зверненням дослідників сучасності до джерел формування українського типу мислення при осмисленні концепції наскрізної парадигми в історії української філософії [98].; по-третє, поширеністю в наш час багатьох несловесних способів передання інформації (візуальність, графічність, алегоричність, образність тощо).

Розгляд історії філософії крізь призму культури відкриває перед нами великий багаж надбань минулого. Аналізуючи філософську думку тогочасного періоду, слід відзначити особливий тип філософування, відмінний як від Сходу, так і від Заходу, а також перспективність дослідження найрізноманітніших текстів в українській філософії, хоч вони «аж ніяк не вкладаються в номенклатуру новоєвропейської філософсько-наукової писемності» [44, с. 21]. Проте відсутність філософських трактатів не применшує існування самої філософської думки, яка власне розвивалася синкретично, перебуваючи в лоні мистецтва та в цілому в культурі, нероздільно від інших видів знання. Застосування культурологічного та герменевтичного підходів при дослідженні взаємозв'язку раціонального та ірраціонального в культурі полягає у своєрідності української філософії, а саме в розвитку її горизонтального характеру, представленого не тільки філософськими ідеями окремих особистостей, але й подібними ідеями народної мудрості, зокрема в період Київської Русі. Давньоруська художня



література, живопис, архітектура є досить важливим орієнтиром у сфері філософського знання.

Під терміном *художньо-образне пізнання* ми розуміємо суб'єкт-об'єктне відношення як спосіб осмислення навколишньої дійсності, що здійснюється через систему символів духовної культури, несе в собі певне смислове навантаження та виражається, в залежності від специфіки засобів сприйняття дійсності, через живопис, архітектуру, скульптуру, літературу, музику та ін. види мистецтва. Погоджуємось із думкою О. Лосева про міфологію як науку, якій притаманне раціональне оперування ейдосами та символами. Власне важливою ознакою середньовічного стилю мислення була пізнавальна діяльність, що здійснювалась за допомогою наочних образів [18, с. 44]. Художньо-образне сприйняття набуває важливого значення у християнському віровченні (догмат Трійці, воскресіння Ісуса тощо).

При розгляді художньо-образного, символічного пізнання слід відзначити специфіку смислу символу, який об'єктивно здійснюється не як наявність, а як динамічна тенденція, тобто виступає не як даний, а як заданий [3, с. 182]. Звідси випливає його діяльнісний характер – спрямування на інтелектуальне осмислення об'єктивної дійсності. Символ як духовний феномен впливає на формування елементів духовної культури. При цьому пояснити його можна, лише співвідносячи з іншими символами, що виступають в більш раціоналізованій формі. У період IX – поч. XVII ст. функціонує цілісна система образів та символів.

Гносеологічна функція символу відіграє чи не одне з найцентральніших місць при естетично-мисленнєвому сприйнятті світу як книги. Філософський аспект мистецтва давніх слов'ян базувався на джерелах візантійського символізму, який, з одного боку, увібрав елементи античної алегорези, а з іншого – ґрунтувався на багатому досвіді іудейсько-християнської екзегези [22, с. 19]. Наприклад, розвиток полісемантичності та взаємозв'язку символів можна простежити в образах та метафорах, що часто

повторюються в різних текстах тогочасних пам'яток. Це сприяло розширенню семантики слова.

Специфіка художньо-образного пізнання людини Київської Русі формувалась через боротьбу і синтез двох світів: християнського та язичницького.

Отці Церкви осмислювали Універсум як прекрасне творіння Бога-Художника, вершиною творчості якого була людина, створена «на образ та подобу» Божу. Абсолют як творча субстанція розумівся крізь призму своєї трічності, як Істина-Добро-Краса.

Створення світу відбувалося в творчому акті Бога. Про це свідчить церковна література, в якій змальовується акт творіння (поширені на Русі твори Йоана екзарха Болгарського). Творчий акт включає у себе естетичний смак, ідеал та естетику прекрасного. Розвиток творів з художнім та поетичним забарвленням свідчить про естетичну сторону християнства, намагання виокремити багатоманітність Абсолюту. Катафатичне богослов'я наділяло Бога універсальними предикатами, такими, як «Всемогутній», «Майстер світу», «Найдосконаліший» та ін., що сприяло раціоналізації духовного досвіду у пізнанні Бога в рамках канонічного християнства.

Іншим способом образного способу осмислення дійсності була непізнаваність Бога: «Те, чого око не бачило й вухо не чуло, що на розум людині не спало» (1 Кор. 2:9). Символ у такому відношенні стає стіною нескінченних смислів, за якими Бога неможливо пізнати конкретно.

Типовість поєднання раціонального та естетичного начал у світосприйнятті мислителів того часу відзначає В. Горський: «Зміст інтелектуальної діяльності не обмежується словесно-логічним процесом, [...], він адресується душі людини, збуджуючи в ній відчуття піднесення, радості, насолоди прекрасним» [40, с. 145]. Так, К. Туровський звертав увагу на естетичний аспект інтелектуального роздумування: «Бо солодкі – медові соти, і добрий – цукор, однак краща від них обох книжна мудрість» [216, с. 340].

Утвердження християнства відбувалося на ґрунті язичницької міфології та тогочасної феодальної ідеології. Така укоріненість етноментальних рис дозволяє використовувати новий – християнський – спосіб світорозуміння та світовідчуття, який був всеохопнішим і міг відповісти на ті питання, які не змогла вирішити давньоруська міфологія. Мова йде про ту особливість духовної культури Київської Русі, що вирізняє її з поміж інших християнських країн. Наприклад, Візантія, яка трансливала свої здобутки через християнство і переосмислення античної філософії, не змогла втримати свій стиль на культурному просторі давніх слов'ян. Свідченням цього є формування власної Київської школи іконопису, філософії антеїзму, постійне прагнення до самостійності Київського патріархату та орієнтація на Захід.

Власне, синтез двовір'я з домінуванням етнічного в світогляді киеворуської людини є наріжним середовищем формування українського способу мислення як *етнораціональності*, під якою ми розуміємо сукупність інтелектуальної діяльності людини як представника свого етносу з притаманною йому раціональною картиною світу. Формування явища двовір'я підкреслює потенційне смислове навантаження тогочасної синкретичної духовної культури, що була передумовою формування основних когнітивних методів.

Таким чином, світогляд давньоруської людини був сформований як синтез християнства та слов'янського язичництва. Міцність попередньої слов'янської традиції відзначає у своєму дослідженні М. Попович, який на основі фольклорно-етнографічних, археологічних матеріалів аналізує картину світу в уявленнях давніх слов'ян. Він пише: «Все ж для історії важливе значення мала та обставина, що за спиною «книжної» культури стояла давня система світоглядних абстракцій» [153, с. 93].

Раціональне в системі художньої культури Київської Русі має інтерпретаційну функцію. Людина Середньовіччя не просто переживала, але й «читала» твори мистецтва, актуалізуючи потрібні смисли у світорозумінні

та світовідчутті [43, с. 6]. Популярне на той час визначення філософії Константина-Кирила Філософа, складене Климентом Охридським, як «божих і людських речей розуміння», свідчить про різні способи наближення людини до Бога [117, с. 60]. Одним із таких способів було власне художньо-образне пізнання, яке виконувало посередницьку та інформативну функцію.

Цей спосіб пізнання реалізується через такі види образотворчого мистецтва, як монументальний живопис, архітектура, іконографія, книжна культура, де часто естетичне відіграє важливу роль у розумінні та сприйнятті самого тексту; а також давньоруська література, в якій широко використовується образ та символ через знакові форми.

Основний вид живопису був представлений фресками та, починаючи з XI – початку XII ст., мозаїкою. Спосіб і стиль образотворчого мистецтва художників підлягав жорстким правилам іконографічного канону, неодноразово закріпленого вселенськими соборами як обов'язковий [105, с. 9].

Розглядаючи образ Софії Київської, наштовхуємось на своєрідний стиль цілого храму та мисленнево-розважальне послання до людини. Архітектура церкви подібна до будови тіла, що несла з собою співвідношення макрокосмосу із мікрокосмосом людини, створеної на образ і подобу Творця. Просторово-часові уявлення присутні в самій організації інтер'єру церкви. Слід звернути увагу на особливий синтез архітектури та живопису середньовічного храму. Таке явище було притаманне не тільки церквам, але й княжим дворам. Приклад домінування живопису над архітектурою знаходимо у церкві св. Георгія в Старій Ладозі, де в південній абсиді відсутнє нижнє вікно, необхідність якого згідно з архітектурними принципами була очевидною [102, с. 16]. Перехід між сюжетами відокремлювала всього невелика лінія, яка з часом зникла та оформилась у суцільні відгородження каменем, широким простором, рамками. Такий спосіб зображення виражає простоту та гармонійність імпліцитного

інтертексту. Логічне поєднання різних сцен зі Святого Письма відкривають перед нами мислення Бога як задум цілої історії.

Художники при розміщенні сюжетів враховували ракурс їх сприйняття. Пантократор розташовувався так, щоб його було видно зі східної та західної сторін храму. Натомість в Новий час, як відзначає Д. Лихачов, такого ракурсу вже немає, людина стає прив'язаною до одного місця, з якого може побачити сцену [105, с. 18]. У давньоруському храмі споглядач мав місце вибору в його різних частинах у межах однієї ідеї. Тракткування людини як вінця творіння Бога в храмі, що є цілим космосом, давало можливість мирянину побачити і прочитати через сакралізований витвір мистецтва закладений у нього смисл.

Реалістичність зображення була настільки психологічно побудована, що навіть елементи будівлі служили частинами продовження живопису художника: у фресках Волотова вікна відіграють роль межі між двома різними сценами – «Заручення Марії» та «Молитва про чашу». Балка, яка була обов'язковою для міцності архітектури, не применшила постаті Йоана Дамаскіна, якого художники зобразили зігнутих, а не на увесь ріст [105, с. 19]. Герменевтика такого смислового потенціалу киеворуського живопису відкриває неабияку інтелектуальну заангажованість художньо-образного пізнання. На наш погляд, на основі цього синтезу можна провести паралель архітектури з тілом та монументального живопису з душею як смислом у їх зв'язку, що на рівні макрокосмосу співвідносився із самою людиною як мікрокосмосом.

Правомірним є зіставлення ідейно-художньої системи Софії Київської із текстами давньоруських пам'яток. Адже прирівнювання зображення до євангельського тексту було нормою для всіх іконошанувальників тих часів [22, с. 17]. Онтологічний оптимізм «Слова про Закон і Благодать» Іларіона в оспівуванні свого правителя («...христолюбче, друже правди, розуму місце, милостині гніздо») перегукується із зображуваними мотивами храмів того часу, використанням нестандартних мозаїк та фресок [191, с. 98].

Митрополит Іларіон писав про Ярослава Мудрого як про того, який «дім божий великій святій його Премудрості створив на святість, на освячення міста [...]. Віддав людей своїй святій, всеславній [...] Богородиці» [191, с. 100]. Слово *місто* старослов'янською мовою означає «город», від слів *городити, огорожа*. Таким чином, Іларіон говорив про ціле освячення, святість города Києва. Недаремно, митрополит, пишучи далі, наголошував на церкві Благовіщення, що була символом очищення при вході у місто. Київ вважався храмом, в центрі якого стояла святиня Премудрості Божої – Софія [191, с. 100].

Таким чином, Київ виступає центральним місцем Премудрості Божої, яку Володимир Великий віддав під опіку святій Богородиці. Та, яка породила «невмістиме» у людській плоті, часто впродовж історії іменується «Мудрістю Божою». Це світ уподібнення нижчого – вищому, та навпаки, Бога – людині. С. Кримський, аналізуючи софійність у давньоруських невербальних текстах, відзначав два плани ціннісно-сміслового простору міста Києва. Першим смисловим підтекстом є Оранта, Богородиця, якій присвячено більшість тогочасних храмів. Другий план в архітектурній семантиці подається через сполучення теми софійності із Богородичним циклом [98, с. 25]. Інтелектуальна прихованість та емоційно-чуттєва насиченість такого стилю будівництва у той час не могла залишити байдужою пересічного глядача як суб'єкта історії, який формувався в такій атмосфері.

У живописі храму Софії знаходимо багато радісних мотивів, оповитих християнською любов'ю та милосердям. Наприклад, св. Георгій не зображений як мученик, а це є нетиповим в історії середньовічного церковного мистецтва. Такі мотиви свідчать про панування на Русі не войовничого характеру, а власне теми милосердя та примирення. Таким чином, у мажорності художньої системи Софії Київської гармонійно сходяться онтологічний оптимізм та концепція «обоження плоті», що несуть за собою ідеї апокатастази [43, с. 9-10].

Аналогічні філософєми ми прослідковуємо в «Ізборнику 1073 року» у відповідях святих та авторитетних східних і західних богословів (Василія Великого, Йоана Злотоустого, Григорія Ніського, Максима Ісповідника, Кирила Александрійського та ін.) [188, с.89]. Взаємовплив середньовічної літератури та ідей пейзажного живопису простежується і на прикладі Троїцької надбрамної церкви Києво-Печерської лаври [125, с. 54-61]

Впорядкування космосу шляхом виключення із нього хаосу створювало новий статус світобудови як художнього твору. Звідси набуває свого втілення близька антична ідея «інтелектуальної співрозмірності буття» через форми аналогій мікро- і макрокосмосу, чуттєвого та надчуттєвого [98]. Узгодження екзистенції з розумом торкалося теми *софійності* як мудрості та примиряло логічну несумісність світу речей з духовною реальністю св. Трійці.

Таким чином, аналізуючи невербальні тексти Київської Русі, слід відзначити цілісну систему художньо-образного пізнання, якому притаманна софійність світосприйняття і світорозуміння. Софія як поняття виступає посередником – образом – між нижчим і вищим у космосі тогочасної людини. На Русі поняття «мудрість» набуває естетичного змісту як вищої краси істинного знання. Її можна сприймати не тільки умом, але й любов'ю серця [49, с. 35].

На формування базисних понять давньоруської мудрості впливали явища нефілософського характеру. Як зазначає Б. Рибаків, естетичне значення речі поступово витісняє її магічну роль. Прикладом цього є існування різного роду орнаментів, прикрас, які раніше несли за собою багаж язичницьких символів, а тепер виконують тільки естетичну роль. Уся народна творчість відображала рівень духовно-практичного освоєння світу в процесі формування людиною власних духовних утворень [20, с. 43].

Мудрість є однією з форм позатеоретичної філософії, що займає місце софійної парадигми в українській філософській думці: «воплочена в ідейно-художній програмі храму Софії, вона розвивається у творчості Іларіона і

підкріплюється перекладною літературою [...] старокиївської книжності. [...] проходить червоною ниткою крізь філософське насліддя Києво-Могилянської академії, розцвітаючи в працях Сковороди...» [43, с. 8].

Архітектура як об'єкт історико-філософського дослідження відіграє велику роль при аналізі культури будь-якої епохи. Вона має колективний характер і є суспільним явищем. В масштабному будівництві завжди задіяні як прості люди – землевпорядники, будівельники, так і архітектори, майстри, церковні особи. Розвиток та утвердження елементів християнської естетики супроводжувався поступовим відходом від міфологічної свідомості.

За часів Ярослава Мудрого архітектура отримала другий стильовий етап розвитку. У 1037 році розпочалось будівництво в Києві «Града великого», який являв собою цілий ансамбль будівель, розташованих в радіально-порядковому характері з центром – Софіївським собором, до якого сходилися вулиці з чотирьох головних воріт міста [7, с. 844]. Динамічність та об'ємність собору характеризувалась як зовнішнім оформленням – дванадцятьма банями, пірамідально розташованими біля центральної, так і внутрішнім простором, впорядкованим багатокольоровою гамою мозаїк та фрескового розпису (склепіння, стіни, стовпи, підлога).

Архітектура як явище культури, схоплене у часі, відкриває цілу картину світоупорядкування киеворуської людини, показуючи формування її світогляду, схоплення дійсності думкою та її матеріалізацію через художні образи, знаки. Геометричність та складна композиційність, звичайно, базувались на певній логіці побудови, яка, в свою чергу, була розумною, антиномною та символічною. Логіко-впорядкований характер емоційно-піднесеного будівництва є свідченням рецесивності раціонального. Певна калокагатія, на наш погляд, простежується в другому стильовому етапі розвитку будівництва, де зовнішній вигляд несе за собою потужний внутрішній зміст. Такий зміст найповніше присутній у третьому етапі розвитку архітектури, де вона передає весь аскетизм та суворість епохи (Печерський монастир 1051 р.). Етнорациональність в архітектурному



мистецтві окреслюється з поступовим розвитком архітектурних шкіл – Київської та Переяславської, які характеризувались простотою, величчю та мажорністю художнього оформлення будівель.

Розвиток архітектури Київської Русі відбувався у контексті розквіту архітектури багатьох країн Європи та Азії X – XI ст. Згодом, якщо канонічний тип побудови храму залишається, то у формі зникають візантійські традиції, які повністю замінюються романськими рисами [7, с. 849].

Дослідники Ю. Асєєв та В. Харламов відзначають, що «основною рисою будівельної техніки кінця XII – поч. XIII ст. є *тенденція до раціоналізації* (курсив – Л.З.) будівельного виробництва, пошуків нових методів і конструктивних рішень». Набуває поширення система «мурування скринями», коли забудовувалась внутрішня частина стіни (собор Апостолів у Білгороді, церква Василя в Овручі, П'ятницька церква в Чернігові, Нижня церква в Гродно та ін.) [7, с. 873].

Гіпотетично можна окреслити два стилі в архітектурі Київської Русі, які демонструють різне смислове навантаження. Першим є комплекс будівель, виконаних з тяжінням до тенденції раціоналізації, де використано правило «золотого співвідношення», динамічність наростання складності елементів знизу вгору, калокагатія (Софія Київська, П'ятницька церква в Чернігові та ін.) Характерним для такого роду будівель було домінування конструктивно-логічного (раціонального) над емоційно-чуттєвим враженням (ірраціональним). Тобто будівля як витвір мистецтва була джерелом емоційного враження.

До другого стилю слід віднести більш східні православні форми, яким притаманна канонічність, строгість, простота та багатосмисловий малораціональний характер – привнесення в архітектуру суто апофатичного пізнання Бога (Успенський собор Печерського монастиря, Михайлівський монастир та ін.). Це не значить, що зазначені риси першого чи другого стилів взаємовиключали одна одну, навпаки, вони співіснували у всій архітектурі

Київської Русі на різних етапах її стильового розвитку. При цьому важливо зазначити, що ми розрізняємо техніки, які самі по собі є раціональними, логічними та стилі, які можуть відображати ті чи інші ідейні впливи конкретної духовної культури.

Розглядаючи живопис та архітектуру, слід звернути увагу на смислове навантаження ікони як явища духовної культури того часу.

Візантійська філософсько-релігійна думка, розвиваючи філософські та естетичні ідеї еллінізму, створила на новому ґрунті практично іншу теорію образу. Феодор Студит писав: «Очевидно, що від наслідування, тобто від зображення, відбувається велика користь, і через наслідування побуджується [...] активне духовне споглядання архетипу» [21, с. 142-143].

Перші ікони, як свідчать літописи, потрапили до Києва з Криму. За часом це було тоді, коли за велінням Володимира Великого у місті в 989-996 рр. було зведено Десятинну церкву, і всі необхідні для богослужіння речі привезли з Корсуня (Херсонесу). З монументальним живописом розвивається іконопис. Хоча на початку і панує візантійська художня мова та візантійський образ, проте згодом окреслюється власний стиль і відтінок. Наприкінці XI ст. створюється київська школа іконопису.

Через поступовий відхід Візантії від Риму формується й інше розуміння ікони. Ікона у своєму розвитку рухалась від портрету до лику, від зображення реального і тимчасового – до зображення ідеального і вічного [255, с. 20-21]. На перших початках зародження іконопису її трактували як зображення боговтілення другої іпостасі Трійці. Проте Феодор Студит надає їй ще глибшого змісту. Остаточно інше трактування ікони подає ісихастська традиція, яка репрезентує її як вікно у світ іншої природи для тих, хто володіє особливим духовним зором – *духовним розумом*.

Тому для Сходу, а особливо для культури Київської Русі, таке розуміння іконошанування сприяло розвитку інтровертизму, самозаглиблення з метою пошуку дверей в трансцендентний світ. Натомість

на Заході тема Боговтілення залишилась і набула розквіту через розвиток естетики, що пізніше вплинуло на формування європейського Ренесансу.

Власне, образ становить суть живописного зображення і виступає засобом пізнання людиною світу. Тогочасні богослови обґрунтовували тезу «зображення неписьменним замінюють книги». Православна ікона – це особливий вид самовираження і саморозкриття сутності Церкви, в її основі лежить боголюдський смисл. З точки зору християнської догматики, ікона – свідчення того, що Син Божий став Сином Людським, боговтілювався через Слово. Її можна розглядати також і з інших точок зору – сотеріологічної, христологічної, есхатологічної, містичної та ін. Зображення ікони трактувалось як ілюзорне, під яким нерідко розумілось порівняння із магічною сакральністю дзеркала, яке відображає тільки реально існуючий предмет. Таким чином, в нашому розумі поставав сам невмістимий Логос та інші невмістимі феномени, що лежали поза очевидним ноуменальним (розумовим) смислом.

Говорячи про феномен ікони, неможливо оминати увагою іконостас як сукупність різного роду ікон. На Русі, як і у Візантії, іконостас у своїй класичній формі виник у той період, коли робились спроби пояснити смисл Таїнства Євхаристії шляхом ілюстрації деяких моментів Літургії [267]. Багатоярусний іконостас стає образним вираженням Літургії, показуючи шлях Бога до людини крізь призму історії. Варто звернути увагу на взаємодію в Літургії іконопису та словесності на основі літургійної символіки, де вербальні символи літургійного тексту (Святе Письмо, молитви, псалми) відповідають невербальним символам (ікона, розписи церкви) і є тотожними, взаємодоповнюючи та розкриваючи одне одного [84, с. 5]. Під час Літургії іконостас (образ) як центральне місце ікони в храмі, та молитва (слово) творять єдність – повноту у сприйнятті людиною Абсолюту.

Зв'язок раціонального та ірраціонального, на нашу думку, можна виявити, розглянувши основні функції, які виконувала ікона того часу. До першої варто віднести естетичну, яка логічно впливає з будь-якого

зображувального мистецтва. Звідси простежується кольорова насиченість і урочистість образу, двозначне розуміння співвідношення краси, розуму і серця в церковному культі.

Друга функція – психологічна, її роль полягає в підготовці людини до зустрічі з Богом та єднання з ним. Тільки від рівня особистого духовного розвитку залежить міра сприйняття прихованого контексту зображуваного образу. Мета ікони – спрямувати віруючого до Першообразу через виявлення Божого образу в самій людині.

На наш погляд, серед основних функцій ікони слід виокремити ще третю – психосоматичну (інтегровану) функцію, яка своїм джерелом має ісихазм. Власне, суттю доктрини ісихазму є теофікація людини – її повне єднання з Богом ще під час земного життя. Саме через медитативний характер споглядання включає в себе певну участь душі і тіла. Під час такого процесу релігійне світовідчуття тісно переплітається з психологією естетичного сприйняття світу, виникає гармонія естетичного та психологічного станів.

Пізнання невимовного Логосу, Слова Божого, згідно з вченням ісихастів, досягається через мовчання. Поєднуючи в собі глибоку молитву і споглядання фаворського світла, містика ісихастів достатньо сильно вплинула на іконопис у Візантії, а пізніше в Київській Русі. Ісихасти відкидали релігійну філософію і світські науки як засіб богопізнання, ця роль відводилась церковному мистецтву, а найбільш важливе місце у ньому займала ікона.

Особливістю психосоматичної функції ікони в ісихазмі є взаємозв'язок містичного споглядання зі спрямованістю «ума» до поклоніння «тілу Спасителя, що сидить у славі праворуч Отця на небесах» [267]. Григорій Палама розглядав ікони не тільки в межах їх класичного трактування православною Церквою, але дещо ширше, подаючи уточнення, що згодом також вплинули на напрямок православного мистецтва: «Рівним чином і святих ікони твори [...] і поклоняйся їм, не як богам, – що

заборонено, але у свідоцтво твого спілкування в любові і честі до них, розум свій піднеси до них через ікони їх» [267].

Трактуючи таким чином ікону, можна глибше проникнути в її філософію та зв'язок у ній символічного та раціонального. Цей взаємозв'язок відкривається через ікону як репрезентацію слова, яке дав Бог, і яке, як і образ, є символом, знаком певного змісту [84, с. 11]. Вона несе в собі образ Христа як Боговтілення – «Слова, яке сталося тілом і оселилося між нами», яке стало матеріальним. Таким чином, процес пізнання ікони супроводжується не тільки естетичним пізнання її форми, але й включає інтелектуальне пізнання змісту самого образу.

Варто зазначити, що осмислення іконології немислиме без церковного культу, до якого входила ціла церковна споруда, мозаїки, фрески, обряди таїнств, піснеспіви, літургічні тексти та інші символи. Мета цього культу зводилась до того, щоб одночасно давати естетичну насолоду і підносити душу до небес. В основі такого ансамблю знаходилась складна символіка, що мала для віруючих багатогранний смисл: «корабель [являв собою] – видиме небо для досконалої спільноти, вівтар – трон Господа Бога... Художній образ повинен був підносити думки віруючого до неба, зосереджуючи його увагу на спогляданні чистих ідей» [102, с. 17]. Така логіка побудови та гармонія макро- та мікрокосмосу в християнському мистецтві Київської Русі готувала неабиякий ґрунт для формування абстрактних ідей та раціоналізації картини світу в подальшому розвитку духовної культури.

Ікона відкриває метафізичний смисл образу Бога і дозволяє людині торкнутися трансцендентного. У теології ікони іконоборство, власне, було виразом дискусії про суть зображення Ісуса – його людської чи божественної природи, спроможності зобразити незображуване, «вмістити невмістиме».

Художники ікони ставили собі за мету зображувати не поодинокі явища, а те, що знаходилось в її основі – ідею. Це не тільки збільшувало роль символічного зображення, але й розширювало раціональне тлумачення різних явищ, втілених в основній ідеї ікони. Ця ідея, називаючись також

прототипом, розглядалась як творча думка Бога [102, с. 19]. Глибокий зв'язок трансцендентного (нетварного) фаворського світла з красою та славою Божою давав новий імпульс до одухотворення образотворчого мистецтва.

Одним із аспектів іконоборської точки зору було те, що «образ [...] завжди мислився як такий, що повинен бути ідентичним або «консубстанціональним» (співіснуючим) прототипу (першообразу)» [111, с. 81]. Звідси виводилось те, що образ завжди неадекватний. Раціоналістичний момент простежується в осмисленні іконоборцями ікони засобами логіки, що практично повністю виключало її символічне трактування. Заперечуючи можливість розуміння функції нагадування образу Христа, іконоборці не розрізняли природу та іпостась. Відкидаючи будь-які образи, іконоборство у Візантії визнавало тільки тайний образ Христа в Євхаристії, як «образі» і «символі» Христа. Споглядати Христа пропонувалося тільки «в умі», оскільки поклоніння образу, зображеному на полотні, відносилось до суто матеріальної реальності. Психологія іконоборства базувалась на тому, що божественне стало занадто далеким, щоб його передати через творіння. Власне, наполягаючи на цьому, іконоборці в кінцевому результаті відкидали будь-яке уявлення Бога.

Київська Русь, хоч і прийняла іконошанування з іншими догматами православної Церкви, проте не уникла іконоборства. Характер цього явища можна дослідити на прикладі церковно-юридичних пам'яток, зокрема Кормчих книг, статутів Володимира, а також частково Києво-Печерського патерика.

Варто відзначити специфіку розуміння споглядального та богословського значення ікони давньоруською людиною, позаяк маємо протилежні уявлення щодо поклоніння ідолам у язичників та поклоніння іконі у східно-християнському світі. У Візантії осмислення, сприйняття і шанування ікон було відшліфоване ще під час іконоборських рухів, чого не було на Русі, де іконоборські рухи мали місце здебільшого на побутовому рівні, а культ ікони існував лише серед освічених християн [94, с. 7].

Духовно-символічний аспект киеворуської культури міститься не тільки в іконі, але й в книзі, яка трактується, як джерело мудрості. У працях давньоруських книжників знаходимо акцент на ролі розуму в пізнавальній діяльності людини через розуміння писаного слова. Рукописна книга була насичена різними ініціалами, шрифтами, ілюстраціями, мініатюрами та ін., що виконували цілий ряд не тільки декоративних, але й символічних функцій. В одному із творів давньоруської культури «Поучення отця до сина», в главі «Повчальні вислови для царів» йде мова про цінність читання книги: «...в них ти відшукаєш [...] і osiąгнеш все: [...] різний смисл життя і різних речей минуцість, непостійність світу і падіння влади» [161, с. 107], а далі наголошується на значенні слова: «Слову святому частіше всього віддавайся, тому що воно виражає і царство земне, і устрій небесних чинів» [161, с. 108].

Читання книги і споглядання ікони спонукало тогочасну пересічну людину, крім заглиблення у інший світ та розмірковування над трансцендентним, виробити певну систему розуміння, в якій неможливо було обійтись без використання «духовного зору» та *духовного розуму*. Тому концепція «внутрішньої людини», яка бере свій початок у християнстві та поширюється в тогочасній культурі, невід'ємно пов'язана з трактуванням ікони.

Таким чином, осмислення філософської думки Київської Русі неможливе поза аналізом культури, що її породила. На Русі уже в перші десятиліття християнізації виникла така ідейна атмосфера, яка не тільки стимулювала розвиток духовної культури, але й сприяла проникненню багатьох ересей, формуванню феномена двовір'я. У цьому розвитку іконоборські рухи відіграли значну роль, активізувавши інтелектуальне життя різних верств давньоруського населення. Важливе значення мав взаємозв'язок образу і слова, символічного та раціонального в іконошануванні та ісихастській традиції. Говорячи про смислове

навантаження давньоруського живопису, слід відзначити його філософсько-богословську організацію та цілераціональний характер.

Отже, аналіз архітектури і монументального живопису дає можливість відстежити софійність тогочасної філософської думки, гармонію речі та слова, співвідношення чуттєвого та надчуттєвого, ірраціонального та раціонального в онтологічному оптимізмі слов'янського світогляду. Поєднання архітектури та монументального живопису було основним досягненням давньоруських художників.



## 2.2. Містичний та раціональний аспекти богопізнання у києворуській духовній культурі

Коло духовних запитів людини середньовічної Русі – це пошук праведного життя, пізнання Бога, орієнтація на високі моральні ідеали внутрішнього світу. Розгляд містичного пізнання у філософській думці Київської Русі має на меті цілісний та герменевтичний аналіз тогочасних текстів у контексті Східного та Західного християнства, ідейних впливів Отців Церкви, в яких можна простежити особливості двох підходів до пізнання Бога (апофатичного і катафатичного).

Серед Отців патристики, вчення яких поширюється в той час, слід назвати Василя Кесарійського, Григорія Богослова, Северіана Габальського, Йоана Златоуста, Йоана Дамаскіна, Григорія Ніського, Псевдо-Діонісія Ареопагіта, Афанасія Олександрійського, Мефодія Патарського, Феодорита Кирського, твори «Луг духовний» Іоанна Мосха, «Ласаїк» Палладія Єленопольського та ін. Їхні погляди присутні як в богослужбових текстах, так і в інших творах релігійного та світського характеру (збірники текстів «Златоструй», «Бджола», «Шестоднев», «Ізборник 1073 року», «Християнська Топографія» Козьми Індикоплова та ін.).

Специфіка співвідношення раціонального та ірраціонального полягає в синкретичному характері духовної культури, елементи якої розглядались нероздільно, взаємодоповнюючи одне одного. Такий погляд прослідковується в деяких давньоруських пам'ятках (окремі статті «Ізборника 1073 року», «Ізборника 1076 року»), в яких Бог розглядався як пізнаваний для людини і непізнаваний сам у собі. Навіть сам процес пізнання вимагав синтезу раціонального – читання книг, роздумування, слухання проповіді, – та чуттєвого – молитовного акту, переживання Літургії тощо. Осмислення догматики нової релігії, за словами С. Бондара, вимагало «не

тільки інтелектуального напруження, але і чуттів та емоцій людини» [18, с. 44].

Запровадження християнства вплинуло на зародження раціоналістичних тенденцій: розвиток культу книжного знання, почитання книг, роздумування над смислом Слова, яке дане у цей світ самим Творцем. Ці культурно-історичні умови несли за собою поживленість суспільної думки, виникнення філософських ідей та концепцій.

Катафатична теологія – це парадигмальна установка теології на позитивне богопізнання, яка за своєю раціоналістичною орієнтацією протистоїть апофатичній теології [32, с. 474]. Таке пізнання було можливе через принцип «аналогії буття» (*analogia entis*), тобто пізнання Творця через творіння. Основні його засади були закладені Йоаном Дамаскіном та Григорієм Ниським.

Апофатична теологія – парадигмальна установка в теології, яка на перший план висуває непізнаваність, неможливість виразити Бога в позитивному знанні. Єдиним достовірним джерелом знання про Абсолют виступає безпосереднє відкриття істини в акті об'явлення [32, с. 66]. Парадигма апофатичної теології у своєму генезисі бере початок від Псевдо-Діонісія Ареопагіта, що описує «тайне богослов'я».

Адже у Святому Письмі показано початкове пізнання Бога через його творіння, розумом: «...з величі та краси творінь і через уподібнення можна дійти до пізнання Творця...» (Мудрості 13:5); та в іншому місці: «дурні з природи всі ті люди, які не пізнали Бога [...] і, розважаючи над творами, не дійшли до впізнання існування Майстра...» (Мудрості 13:1). Апофатична теологія обґрунтовує непізнаваність Бога за його сутністю. «Тайне богослов'я» репрезентує нам наближення до Бога через містичне споглядання – «*theoria*», найвищим апогеєм якого є екстаз. Григорій Богослов наводить порівняння Бога із найвищим, неприступним, невимовним, неосяжним світлом. Бог – світло у духовному світі як сонце у чуттєвому, «якого ми можемо уявити мірою нашого очищення, який мірою цього

уявлення викликає до себе любов і мірою любові знову уявляється, який тільки сам собою споглядається й осягається» [15; Т.1, 532]. Григорій Ниський виокремлює три ступені у спогляданні Бога: 1) споглядання «через світло»; 2) споглядання «через хмари»; 3) споглядання «в темноті» – за допомогою любові [252, с. 106]. Останній з Отців Церкви представляє співвідношення «містики світла» та «містики темноти» – раціонального та ірраціонального.

Таким чином, апофатичний шлях дає можливість набути досвід *знання Бога*, тоді як катафатичне богослов'я є більше *розмислом про Бога*. Позитивне знання є спробою своєрідної концептуалізації феноменів містичного пізнання у межах парадигми віри.

У філософській культурі Київської Русі, на наш погляд, можна простежити певний розвиток катафатичного та апофатичного пізнання у співвідношенні з двома ідеалами святості – апостолоподібністю та ангелоподібністю, про які йде мова в «Києво-Печерському патерику» (11-те слово «Похвала Феодосію»). При їх аналізі ми спираємось на висновки В. Горського у праці «Святі Київської Русі», де автор окреслює особливості цих шляхів.

Першим ідеалом християнської досконалості вчений вважав апостолоподібність, згідно з якою покликання святого вбачалося насамперед у просвіті, здобуванні знань, «що розганяє темряву бісівського кумирслужіння» [42, с. 157]. До святих такого типу, окрім Володимира Великого, український дослідник відносив княгиню Ольгу.

Володимир Великий у «Києво-Печерському патерику» зображений як той, що «сам Бога пізнав святым крещенієм и намъ того показавъ, покровъ невидѣнія от душ наших отъятъ, свѣтлостію трисъставнаго божества озарени біхом» [86, с. 87]. Справді, прилучення до інтелектуальних здобутків християнства не могло проходити без розумного усвідомлення його світоглядних орієнтацій. Такий процес реалізовувався через навчання в

школах при монастирях та князівських дворах. Тому головними моральними чеснотами святого є мудрість, милостиня, любов та вчительське повчання

Наступний ідеал святості ніс за собою більш радикальну переоцінку цінностей. Його показав сам Ісус Христос, який сказав до своїх учнів: «аще кто оставит отца и мать, грады и села, стократицею прыиметь зде в будущій вѣкъ» [86, с. 87]. Послідовником його є Феодосій Печерський. Цей ідеал характеризується розумінням святого як страсотерпця, головною моральною чеснотою якого виступає смиренномудрість. За «Києво-Печерським патериком», святі – це люди, що життям подібні до ангелів «житієм точны аггелом» [86, с. 42]. Адже серед всіх живих істот найближчими до Бога є ангели, які спрямовують свій ум на богонаслідування «вони справді більш належать йому (Богу – *Л.А.*), будучи найближчими і постійно прямуючи до вершини [...] і ясно сприймаючи першопочаткове осяяння, і на нього опираючись, і маючи все життя розумне» [166, с. 873]. Таким чином, шлях до святості полягає не в апостолоподібності, а в ангелоподібності. Звідси радикальне відкидання всього земного та тілесного. Читанню книг відводиться друге місце. Правильне пізнання Бога починається із розумної молитви – *умного діяння*, де розум відіграє допоміжну роль при самодисципліні в аскетичному, позаземному способі життя. Недаремно Симон критикував чорноризця Полікарпа, який замість молитви читав книги Святого Письма: «Що твориш ти в келії маловажне: Псалтир читаєш, дванадцять псалмів читаєш, – все це не може зрівнятися з одним соборним: Господи, помилуй!» [85, с. 477]. Ю. Ісіченко, аналізуючи «Києво-Печерський патерик», відзначав, що поведінка Полікарпа засуджувала характерний на той час різновид подвижницького життя, яким було затворництво – самоізоляція ченців, їх усамітнення в келії з метою повного зосередження на молитві [73, с. 42]. Ідеал Полікарпа полягає у дійовому служінні. Ця ідея пізніше набуде актуальності в ренесансний період як співвідношення принципів дії та споглядання.

Надмірне читання без молитви розглядається як бісівські витівки, що відводять людину від Бога. Ілюстрацією цього був приклад Микити Затворника, що читав тільки книги Старого Завіту, а про Євангелію та інші книги не хотів чути: «Монах перестав молитися, а сумлінно займався читанням і книжною премудрістю» [85, с. 519]. У «Києво-Печерському патерику» робиться наголос на книгах Нового Завіту, які більше сприяли наверненню та поученню, ніж книги Старого Завіту, що несли закон і «букву». Освіченість, знання старозавітніх книг розпізнається монахами як зло, що заволодіває серцем і розумом людини. Таким чином, посилена одностороння увага до заняття «читанням і книжною премудрістю» відводить людину від дороги до Бога. Основою християнського духовного життя вважалась внутрішня молитва, тобто відносини з Богом як пошук його «всім серцем, всією силою та думкою». Якщо людина ставала прив'язаною до речей земного світу, то віддалялась від Творця. Духовне життя визначалось євангельськими словами «так або ні». Такий принцип існує у філософії, де дві протилежні речі взаємовиключають одна одну, як Бог і світ.

В історії вчення Церкви існували різні трактування міри, способу відречення від світу. Для києворуської православної середньовічної парадигми типовою є думка про заперечення «зовнішньої філософії», особливо досягнень світських наук.

До прихильників ідеалу стратотерпця ми відносимо Феодосія, ченців Києво-Печерського монастиря, князів Бориса та Гліба, які власне своїм смиренномудрим життям вплинули на формування духовної культури Київської Русі. Житійна література, формуючи цілий цикл оповідань, досить високо підносить мученицьку смерть Бориса та Гліба, що гинуть за правду, до останку вірячи у мудрість та милосердя їхнього брата Святослава.

Ідеал стратотерпця мав на меті закріпити засади християнської моралі та утвердити в кінцевому результаті політичну стабільність. Тому з часом виникають «неписані» правила дружинної етики, яка повинна була

служити гарантією комунікативного діалогу вищих верств тогочасного суспільства [87].

Вважаємо, що до представників апостолоподібної («просвітницької») традиції слід також віднести таких церковних діячів, як Констянтин-Кирило Філософ, Іларіон, Йоан літописець, К. Смолятич, К. Туровський, Володимир Мономах. Традицію апостолоподібності, «просвітництва» розпочали ще незадовго до хрещення болгарські брати Кирило та Methodій, оскільки вона передбачала проповідування нової релігії на киеворуських землях. Першим оригінальним твором, в якому окрім поетичної прози, містяться перші паростки філософської думки, зокрема питання про роль розуму, є передмова або ж «Проглас» Кирила Філософа до чотирьох Євангелій:

«Почуйте Слово, Богом вам надіслане,  
Слово, що голод людських душ вгамовує,  
Слово, що зміцнює *серця і розуми*, (курсив – Л. А.)  
Слово, що нам дає пізнати Господа» [196, с. 42].

Тобто, Слово Бога в такому розумінні не тільки зміцнює *серце і розум*, але відкриває самого Бога. Просвітницький характер християнства чітко представлений також Йоанном літописцем у «Ізборнику 1076 року». Говорячи про значимість Божого Слова, яке «дорожче всякого золота і срібла», автор наголошував на збагаченні духовного світу людини, а особливо його морального виховання [66, с. 53]. С. Бондар визначив головну ідею пам'ятки, як «знання – маніфестація добра» [18, с. 78]. Це ще раз підкреслює чітке формування так званої апостолоподібної традиції, що на наш погляд, була пов'язана з тенденціями до раціоналізації віри. Важливо підкреслити, що мова в цьому контексті йде про християнське знання, яке просвічує людину до знання Істини. Проте, вважаємо, що посилення уваги до євангельського знання вплинуло на формування уваги до знання як такого.

Припустимо, що незнання стає знанням через акт хрещення. Поняття *знати* (старослов'янською «ведать») етимологічно пов'язане зі словом *бачити* та свідчить про зв'язок поняття *знання* не тільки із раціональною, але

й із чуттєвою сферою [227; Т.2, 100]. С. Бондар у примітках до цього терміна відзначає тісну кореляцію знання і погляду, яке до наших днів збереглося через слово «умобачення» (умо-зрение) – осмислення баченого, мисленнєве споглядання не тільки природного, а й надприродного [18, с. 127].

До апостолоподібної традиції слід також віднести Никифора із Візантії, призначеного на митрополичий престол у 1104-1021 рр. У збережених творах києворуського мислителя варто відзначити принцип тісного взаємозв'язку тіла і душі, що суттєво відрізнявся від тогочасної традиційної церковної думки. В «Посланні Володимирі Мономаху про піст та стримання» він висловлює погляд про високу цінність розуму у пізнанні: «Розум (розумне) – старше і вище за всіх; ним ми відрізняємось від усіх тварин, з його допомогою ми пізнаємо небо та все інше створене, і піднімаємося до розуміння Бога [...]» [157, с. 77].

Натомість ідеал страсотерпця окреслював шлях богопізнання як містичне переживання, де основну роль відіграє віра, смиренномудрість, за допомогою яких можна осягнути Абсолют. Афанасій Олександрійський у своєму творі «Житіє Антонія», відповідаючи на питання про відношення розуму до ««точного знання» про Бога», писав: «У християн таїнство боговідання не в мудрості людських розумувань, а в силі благодатної віри» [61, с. 54].

Співвідношення катафатичного та апофатичного пізнання, на наш погляд, є джерелом формування раціонального та ірраціонального мислення в межах релігії. Єднальною ланкою такого співвідношення у києворуській філософській культурі можуть виступати такі поняття, як *святість*, *світло* та *розум*, – який у творах християнських мислителів набуває бінарного значення, поділяючись на «духовний» та «плотський».

Єднальною ланкою апофатичного та катафатичного пізнання виступала святість. Адже, з одного боку, в образі святого, що відкидає земний світ та гріх, спостерігається момент апофатичний, негативний. З іншого боку, святий несе у собі позитивне начало, стверджуючи реальність

«світу іншого», в чому й полягає катафатичний момент [42, с. 9], [211, с. 477]. Святість, як умова життя в Істині, репрезентує обидва шляхи богопізнання – апостолоподібність та ангелоподібність.

Українська дослідниця В. Соболю при порівняльному аналізі антитези «світло-темрява» у «Прогласі» Кирила Філософа проводить паралель «світло – освіта – книга», яка за своїм смисловим навантаженням трансформується «у велемовний зачин «Ізборнику» року 1076-го («Добро є, браття, почитання книжне, паче всякому християнину»), в словах заповіту дітям у Мономаховому повчанні («А як забудете всього, то часто перечитайте: і мені буде без сорому, і вам буде добре») [...]. [196, с. 44].

Справді, у «Києво-Печерському патерику» поняття *світло* як «мудрість», «розум» вживається стосовно одного зі способів наближення до Бога, який показав Володимир при хрещенні, що «свѣтлостію трисъставнаго божества озарени быхом» [86, с. 87]. У «Слові про Закон та благодать» Іларіон теж використовував поняття *світла* для характеристики розуму: «і засяяв (курсив – Л.А.) розум у серці його» [191, с. 98].

У тлумачному словнику значення лексеми *світло* переплітається з поняттям *розум* у таких сталих словосполученнях: «В іншому світлі бачити (розглядати і т. ін.) – сприймати не так як раніше»; «Кидати (кинути) світло (промінь світла) на що – розкривати, робити ясным, зрозумілим щось» [189; Т.9, 92]. Аналізуючи зміст поняття *світло*, варто звернути увагу на його християнське значення. У Святому Письмі сказано, що все приховане стане явним, вийде на світло, а самі християни іменуються «світлом для світу» (Мт. 5:13). В ісихазмі концепція пізнання обґрунтовується через інтерпретацію Фаворського світла, що просвічує людину.

Частково заглиблюючись у семантику *світла*, відзначимо наступні його значення. Л. Соколовська в структурі семантичного поля концепту СВІТЛО розглядала співпадіння понять «світлий – святий» при визначенні значення слова «светорусье»: це «руський світ, земля, білий, вільне світло на Русі» [198, с. 330]. Паралель «святий» – «світло», на наш погляд, показує



образ святого, як такого, що є неземним, *просвітленим*, володіє певними сакральними знаннями.

Представник антиохійської богословської школи К. Індикоплов у своєму творі «Християнська топографія» вживав ці поняття у такому відношенні: «[Спершу я звертаюсь] до розумних [людей, які] люблять світло істини і прагнуть бути співгромадянами святих в майбутньому віці» [239, с. 928]. Себто істина, в свою чергу, освітлює, просвітлює, є прерогативою розумних та в кінцевому результаті приводить до святості. У Йоана Дамаскіна в главі «Про пізнання» читаємо: «Немає нічого більш цінного, ніж пізнання, тому що пізнання є світло розумної душі. Навпаки, незнання є тьма» [207, с. 55].

Важливим моментом при аналізі поняття *світла* у філософській культурі Київської Русі є вчення грецьких Отців Церкви про розум (*nous*), який, «подолавши свої власні межі, за допомогою свого світла може побачити Бога, який сам – Світло, адже найсуттєвішою рисою Бога є Його раціональність» [252, с. 106].

Таке трактування взаємозв'язку *світла*, *святості* та *розуму* є важливим при осмисленні шляхів богопізнання. Як зазначає О. Сирцова, «на відміну від поширених згодом протиставлень *серця* й *ума-розуму* людини як органу віри й органу пізнання, як «темного» і «холодного» начал у свідомості людини, як дорефлексивного і рефлексивного, ірраціонального та раціонального, містичного та логічного [...] апостольська традиція розглядає серце як належне сфері ума» [186, с. 137]. Справді, якщо розглянути Соборні Послання апостола Павла, то побачимо взаємозв'язок *ума*, *серця* та навіть *світла*: «Бо пізнавши Бога, не як Бога прославляли або дякували, але осуєтилися у своїх мудруваннях, і притемнилося їхнє нерозумне серце» (Рим.1:21). Серце затьмарилося через суєтне розумування, яке відвернулось від Бога і тому називається нерозумним. Цікавим у цьому аспекті є те, що, вслід за патристичною літературою, О. Сирцова стверджувала, що саме «ум»

(розум) та «дух» виступають складовими елементами людської душі [186, с. 137].

Таким чином, вибудовується ціла богословська система розуміння *ума* як людського розуму, інтелекту, незвична для більшості радянської наукової літератури, де вони протиставляються, як правило, побудованої на марксистсько-ленінському підході до розуміння релігії та філософії як протистояння ідеалізму та матеріалізму. Справа в тому, що розум, за богословською традицією, здатний пізнати фундаментальні істини буття, «розум має відповідні можливості пошуку вічної істини, не знаючи інших обмежень» [257, с. 80-81]. «Збочений» розум, затьмарений чуттєвими пристрастями заплутується у пошуку Бога і розглядається, як зовнішнє розумування, премудрість [186, с. 138]. Це має на увазі Павло, говорячи: «і не стосуйтеся до віку цього, але перемініться відновою вашого розуму, щоб пізнати вам, що то є воля Божа, добро [...], досконалість» (Рим. 12:2). Таке біблійне визначення критикує мудрість «премудрих цього світу», що спрямована на побудову різних філософських пошуків тощо. Твердження «Бог вибрав немудре світу, щоб засоромити мудрих... » (1Кор. 1:27) ще раз підкреслює відкинення при богопізнанні розуму, який у багатьох своїх рефлексіях заплутується і не може досягнути смислу існування людини. На основі наведених міркувань, можемо простежити історичний розвиток уваги до цінності розуму в християнстві та пояснити неоднозначне ставлення до нього у філософській культурі Київської Русі.

Автор «Київо-Печерського патерика» висловлює здивування: «Хто пізнає розум Господній або хто може бути соратником Йому?», а далі наголошує на важливості шляхів «Божого розуміння» [85, с. 433, 465], проте засуджує одного з чорноризців «не гордитесь в розумі своєму», слухати благородності, коли «недосконалий розум», боротися з «помислами плотськими» [85, с. 477, 517, 541]. Розум, який визнає Господа як Творця та приймає христоцентричний світогляд, отримує нове бачення земного життя, у порівнянні з яким небесне виступає вічним, правдивим та кращим, на чому

й наголошував апостол Павло про оновлення розуму. Соціально-політичні умови розвитку християнства зумовили своєрідну актуальність містичної аскези, що приводила людину до бажаного світу. Це допомагало тогочасній людині долати труднощі, сподіватися нового, кращого життя.

Апофатичний характер православ'я був реалізований у тогочасній культурі через смиренномудрість, що дослівно означає «смиренність розуму» (*ума*). Православна традиція побудована на ігноруванні захопленого пристрастями розуму як засобу богопізнання. Звідси поділ розуму на *духовний* та *плотський*. Те, що заважає людині прямувати до божого і всіляко піддається світському розумному обґрунтуванню, відноситься в поученнях святих до марних помислів, що не ведуть до пізнання Бога.

У Біблії під розумом трактують серце, яке є уособленням всіх життєвих сил. Воно є вмістилищем усієї симфонії душевних почуттів (Іс. 89:3; Іер. 4:19; Вт. 6:5; Мф. 22:37; Йов. 36:13; Пс. 104:25 тощо), органом думки (Мф. 9:4; Мр. 2:6; Лк. 3:15; 5:9 та ін.), і водночас – осередком мудрості (Прит. 2:10; 23:15; Вих. 28:3 тощо), органом волі й рішучості (Йов. 23:16; Пс. 9:38; 20:3 та ін.).

Душа, за св. Афанасієм Олександрійським, присутня в трьох частинах тіла: серці, голові та «царських жилах». Живучи там, вона є діяльною по всьому тілу [263]. Він розрізняв анатомічне серце й серце душевне. Останнє становить найважливішу частину душі, де зосереджено духовно-моральне життя людини. Проте таке розуміння, за православною традицією, не применшує ролі розуму (*ума*), якому, як господареві, підпорядковане серце [263].

Корені цієї парадигми у філософській думці Київської Русі слід пов'язувати із прийняттям християнства та поширенням аскетичної течії – ісихазму (XIII – XV ст.). Суттю доктрини ісихазму є обоження людини – її повне єднання з Богом ще під час земного життя. Засобом, що дозволяв досягнути такого стану, визнавалась молитва – *умна* (від *ума* – екзистенційного центру людини), або ж Ісусова молитва.

Наслідком цього часто є невизначеність співвідношення понять *серце*, *душа*, *дух*, *розум*. З цього приводу виникають суперечності між «інтелектуальною містиккою», яка базується на антропологічному дуалізмі неоплатоніків, та містиккою серця, більш наближеною до Біблії, а іноді й до стоїцизму.

Тлумачення *духовного розуму* стосується також гносеологічної проблематики Київської Русі, зокрема, сфери пізнання Бога. Отці Церкви у поглядах на взаємозв'язок *серця* та *розуму* часто зближують їх, стоячи на дуалістичних позиціях. Тому можна зустріти різні антиномічні вислови: «розумне чуття», або «ні розум без почуття не проявляє своєї діяльності, ні почуття без розуму» – стверджував св. Симеон Новий Богослов [263].

Протиставлення плотського та духовного описано у розповіді про спокуси Мойсея Угрина багатою полькою, яка дивувалась його розумові, що міг би визволити і допомогти йому прийняти розумне рішення [85, с. 545]. Терплячи спокуси жінки, Мойсей вважає себе «безумним», а здобуває в сто разів більшу нагороду від Бога – Царство Небесне.

Мудрість та розумність полягає в *ціломудрості*, яка, за вченням Отців Церкви, означає чистоту душі і тіла, є «всезагальною назвою всіх чеснот». Єресь у духовному житті пов'язана із ухиленням розуму від істини, і перемагається смиренням. Така логіка мислення була, насамперед, наслідком *розумування*, інтелектуальної аскези.

Обраний Володимиром Великим шлях апостолоподібності відображає чистоту розуму, що у благодаті починає «сяяти у серці», ведучи його правильним шляхом. У теології Томи Аквінського категорія розуму необхідна для того, щоб наблизити об'явлення до людського розуміння. Звідси вихідний принцип – «Філософія – це служниця теології». Західне християнство розвивало вчення Томи Аквінського про віру та розум, як два крила пізнання Бога, з огляду, по-перше, на використання інтелектуальної спадщини античності, а по-друге, через особливість західноєвропейської культури, її історичного менталітету. Адже в науковій літературі існує

класифікація культур на ті, які «говорять» – відкриті, і ті, які «мовчать» – закриті. Стародавня Греція є саме культурою, націленою на говоріння та рефлексію.

Східне богослов'я розробило концепцію богопізнання за духом – смиренномудрість, та практично відкинуло роль розуму. Такий характер православ'я відображає зовсім іншу історію розвитку християнської духовності, є більш апофатичним у порівнянні із західним богослов'ям, менш раціоналізованим. Український кордоцентризм «виступає філософським вченням, продуктом не тільки іудейсько-християнської, а й української інтелектуальної традиції» [37, с. 6].

Сучасні тенденції у католицькій Церкві відображають прагнення до відновлення цінності розуму, який є важливим засобом пізнання Бога. Про це чітко йдеться в енцикліці папи Івана-Павла II «Fides et ratio»: «Віра і розум – ніби два крила, на яких людський дух підноситься до споглядання істини. Сам Бог прищепив людському серцю прагнення до пізнання істини, остаточною метою якої є пізнання Його самого» [57, с. 5]

Поняття *світло* в давньоруських пам'ятках близьке за своїм символічним значенням до позначення самого процесу богопізнання як *просвітлення*, яке відбувається в людині як у сфері віри (духу), так і у сфері розуму (ума), проте перша сфера в контексті києворуської культури є домінуючою, засвідчуючи певне «мовчання» або «безмовність» перед розумом.

Одним зі способів пізнання Бога є роздумування над Святим Письмом, вченням Церкви. Цей напрям наближення до Бога представляв собою катафатичне пізнання. Григорій Ниський щодо цього відзначав: «Творець показав у світі людину, щоб вона була глядачем його чудес та щоб стала паном і тим самим набула розуміння Подателя, а через красу й велич видимого досліджувала невимовну силу Творця» [123, с. 20-21]. Йоан Дамаскін, перераховуючи питання про першопричину краси світу, руху багатьох явищ, поступово підводив читача до логічного висновку,

закінчуючи основним питанням: «Але що інше є, якщо не Бог?» [207, с. 160]. Гносеологічна проблематика у філософській думці Київської Русі визначалась розумінням богопізнання як важливого етапу на шляху до остаточної мети людського буття – «спасіння», як витлумачення істини, проголошеної в Слові. Біблія розглядалася як об'явлення для людини, що дає можливість частково пізнати Бога.

Неординарною в контексті апостолоподібного та ангелоподібного способів пізнання Бога є позиція є К. Смолятича, якого першим на Русі називали філософом, одного із яскравих виразників раціоналістичної тенденції, що тяжіла до утвердження в Київській Русі ідей античності. Говорячи про два способи пізнання Бога – «благодатний» та «приточний», – мислитель багато уваги приділяв осмисленню *умного діяння*. Перший спосіб властивий лише святым та апостолам через об'явлення, другий же відкритий усім іншим смертним, що реалізують його через інтелектуальну сферу. «Для того, щоб зрозуміти, слід розумувати», – вважав Климент [40, с. 34].

Інтелектуальну діяльність, спрямовану на виявлення смислу слова, він порівнював з дією вогню, в якому золото чи срібло очищується від усіляких домішок. У творі «Послання Хомі Пресвітеру» філософ стверджував, що Христос пояснює значення притч святым учням й апостолам, і цим повинна займатися філософія [158, с. 287]. Роздуми митрополита над прихованим у Біблії смислом, що супроводжуються питаннями типу: «Що мені бачити...? Що мені розуміти...? Що значить...?», дає можливість припускати його приналежність до Візантійської школи герменевтики [158, с. 287]. Розумне осягнення Біблії – ключ до подальшого філософування, вважав він. Бога можна пізнати через його творіння, тому треба пізнавати сотворений ним світ. Концепція пізнання К. Смолятича ґрунтується на співвідношенні раціонального та емоційно-чуттєвого: «все, що знає розум, знає лише завдяки чуттям; саме тому душа людини і «словесна» (розумна), і чуттєва, наділена відчуттями» [61, с. 134]. Цим пояснюється безпосередня непізнаваність Бога. Пізнання навколишнього світу – сходи́нка до Істини.

Така позиція давньоруського філософа була протилежною до прихильників тогочасної ортодоксальної Церкви, а також вчення апостола Павла. Новий Завіт ґрунтується на полярності світського та божественного, тому пізнання Бога через природу та навколишній світ відкидалося Церквою як ересь. Відмова від пізнання світу мала на меті утвердити принцип віри, як єдиного джерела пізнання Бога, тому будь-яка раціоналізація чи емпіризація віри відкидалась. З цих позицій і велась дискусія з Пресвітером Фомою, який представляв собою «багаточисельний і впливовий в давньоруській культурі табір противників філософського розумування» [47, с. 122]. Натомість, К. Смолятич є своєрідним прихильником раціоналізації віри на шляху до богопізнання.

Таким чином, особливість містичного пізнання у філософській думці Київської Русі полягає в утвердженні ідеалу святості, який втілювався через два шляхи наближення до Бога: апостолоподібність та ангелоподібність. Богопізнання розглядається крізь призму понять *святість*, *світло* та *розум* (який у творах християнських мислителів набуває бінарного значення, поділяючись на *духовний* та *плотський*). Саме через інтерпретацію ідеалу святості як способу пізнання Бога можна простежити співвідношення раціонального та ірраціонального у духовній культурі Київської Русі.

### **2.3. Витоки наукового знання в українській філософській думці XI – XIII ст.**

Актуальність дослідження витоків наукового пізнання зумовлена новими підходами до осмислення культурної спадщини Київської Русі, дослідженням у ній суспільної свідомості та особистісного начала (С. Бондар, М. Брайчевський, В. Горський, О. Киричок, Ю. Павленко, Т. Целік та ін.). Характерною рисою цього періоду є протистояння тенденцій до теологічного раціоналізму, з одного боку, та до містики, з іншого; синтез аристотелізму та неоплатонізму [167, с. 35].

Історія української філософії своїм корінням сягає ще передфілософських уявлень давніх слов'ян як однієї з перших форм світогляду на рівні міфології. Міфічна свідомість характеризується синкретизмом, цілісним усвідомленням людиною свого буття та навколишнього середовища. Специфічною рисою середньовічного мислення є бачення речей та явищ одночасно під різними кутами зору, тобто людина намагалася охопити світ як ціле [115, с. 46]. Складність осмислення початків наукового пізнання у киеворуській духовній культурі полягає в її синкретичному характері.

Синкретичне мислення постає як складне явище, яке з часом розпадається на різні форми освоєння дійсності. Адже, на думку М. Громова, в загальній структурі давньоруського знання уже з перших пам'яток досить чітко прослідковуються три основні методи освоєння дійсності: художній, символічний та науковий, які, хоч виникають набагато пізніше, проте існують «у вигляді тенденції до їх створення» [50, с. 35-36]. Власне, ця тенденція до створення більш точного та об'єктивного методу формувала у культурі Київської Русі науковий спосіб пошуку та передання знань.



Науковому пізнанню притаманне розв'язання проблеми адекватного відображення певних уявлень дійсності, створення складної системи оцінок зв'язку пізнавального результату з минулим досвідом та перспективами подальшого пізнання [234, с. 229]. Слід зазначити, що під *науковим знанням* ми розуміємо не конкретно науковий вид знання (таке, що визначається певними канонами експериментальної та дедуктивної достовірності, нормами каузального та математично-функціонального аналізу тощо), а особливу форму духовного засвоєння результатів пізнання (процесу відтворення дійсності), яка характеризується верифікацією їх істинності [234, с. 229]. Особливістю наукового знання, що важливо відмітити, є предметний та об'єктивний спосіб розгляду світу. Відображаючи світ в його об'єктивності, наука дає тільки один зі зрізів багатоманітності людського світу.

При виокремленні початків наукового пізнання слід врахувати особливість середньовічного способу мислення (домінування алегоризації знання, образності), в якому поняття не сприймалися як достовірне відображення людської свідомості. А це певною мірою стримувало розвиток об'єктивних знань.

До перших знань, які претендували на об'єктивність, доречно віднести природничі знання – математику, прикладну фізику, астрономію, біологію та ін. Людина намагалась різними способами фіксувати знання про зміни пори року, природні катаклізми. Свідченням цих спроб є так звані «аграрні календарі», що являли собою керамічні, кам'яні, дерев'яні предмети, на яких робились знаки, криптограми про хід польових робіт протягом року [50, с. 29]. На Русі такими знаками були зображення серпа, хреста, снопа, хвилясті лінії, що символізували сезон дощів та ін. Р. Симонов виокремлює три аспекти «точних знань» того часу: математику, календарне числення та «сокровенні знання» [184].

Київська Русь, як правило, засвоювала знання, поширені у Візантії. Головним джерелом ознайомлення з науковими ідеями була натурфілософія

античності. Велику кількість церковно-службових книг привезено у Київську Русь втікачами при розпаді першого Болгарського царства кінця XI – початку XII ст. Згодом ці твори асимілювались із народними традиціями та соціально-політичною ідеологією. А. Абрамов відзначає, що характерною особливістю болгарських та руських книжників була орієнтація на класиків грецької церковної літератури IV ст. [2, с. 44]. Про це свідчить систематизація рукописів Московської синодальної бібліотеки медієвістами XIX ст. Таким чином, на Русі були відомі твори християнських авторів (Григорія Богослова, Григорія Ніського, Йоан Златоуста, Є. Сирина, Йоана Дамаскіна, Георгія Пасиди, Псевдо-Діонісія Ареопагіта, К. Індікоплова та ін.). Серед поширених творів природничого та життєво-практичного, повчального характеру слід назвати своєрідну філософську і наукову енциклопедію – «Ізборник 1073 року» та «Ізборник 1076 року», «Шестодневи», «Толкову Палею», «Книгу Еноха», «Християнську топографію», «Фізіолога», твори Кирика Ногородця, «Бджолу» та ін.

Першим систематизатором знань був античний філософ Аристотель, ділячи їх на теоретичні (вчення про буття), практичні (вчення про людську діяльність), поетичні (вчення про творчість та види мистецтва). Сукупність таких знань (наук) у мислителя отримала назву філософії. Вчення Аристотеля та його логічний підхід до систематизації знань на Русі репрезентує відомий візантійський мислитель Йоана Дамаскін. У перших главах свого твору мислитель пише: «Скажемо на початку про поставлену для цієї книги ціль, щоб те, що викладається, краще засвоювалось. Отже, метою нашою буде розпочати з філософії і коротко, по можливості, помістити в цій книзі різноманітні знання. Тому нехай вона іменується «Джерелом знання»» [207, с. 57]. Таким чином, Дамаскін послідовно і неупереджено намагається показати специфіку знання.

Одним із чинників формування початків наукового пізнання у філософській думці Києва, на наш погляд, є увага до цінності самого знання, яка ще більше посилюється із запровадженням кириличного письма. З цього

приводу П. Гайденко відзначає, що важливим кроком «на шляху раціоналізації людської свідомості історично є поява писемної форми вираження релігійного змісту» [230, с. 5]. Письмовий текст впливав на читача, змушував його декодувати мовні знаки, тим самим розвиваючи мислення – «раціоналістичні задатки порівняння, розподілу, аналізу та синтезу як у тих, хто пише, так і у тих, що читають» [230, с. 6].

У трактаті чорноризця Храбра «Про письмена» знаходимо цікаві відомості про три етапи розвитку давньослов'янської писемності. У дохристиянському періоді, за відсутності книг для записів і читання, використовували «черти і різні», за допомогою яких «читали і гадали» [236, с. 130]. Другий етап знаменує собою використання грецьких та римських літер «безь устроєнія» для записування слов'янської мови. І тільки із приходом болгарських братів Кирила та Мефодія чорноризець відзначає третій період розквіту *знання* та писемності. Тоді *знання* почали записувати та передавати через книги.

Разом з накопиченням емпіричного матеріалу відбувається систематизація знань та розвиток суб'єктивної рефлексії. Як відзначає М. Браичевський, «основним джерелом знань про навколишній світ була життєва філософія суспільства» [75; Т.1, 803]. Розвиток землеробства, скотарства, будівництва та інших суспільних сфер так чи інакше вимагав систематизації елементарних знань у цій галузі.

У третьому пункті трактату чорноризця Храбра читаємо: «Бог чоловіколюбєць [...] не залишає і людського роду без знання, але всіх приводить до пізнання і спасіння, помилував рід слов'янський і послав їм святого Константина Філософа [...] » [236, с. 130]. Далі автор твору розкриває значення першої букви єврейського алфавіту, яке було запозичене грецьким, а згодом старослов'янським алфавітами. Справа в тому, що єврейська буква «алеф» означала «навчання», і коли євреї приводили дитину вчитися, говорили їй «алеф» – «вчись». Грецьке «альфа» значить «шукай», а

старослов'янське «аз», як пише чорноризець, означає «широко відкрити уста для *знання* тим, хто навчається букви» [236, с. 130].

Сакралізуючи слов'янську писемність, монах також звертає увагу на сакральність знання, яке зі створенням писемності стало для киеворуської людини більш доступним. Поширення письма формує культ книжного знання, через який християнство укорінювало свої традиції. Тому актуальним для історико-філософського дослідження постає взаємозв'язок запровадження письма та посилення уваги до знання: «Душа, не знаючи писемности, не відає про суть Закону Божого [...]» [196, с. 42]. Звичайно, ми розуміємо, що ціль самого знання у той час була спрямована на богопізнання. Позаяк у творі «Про письмена» конкретно не вказується рід знань, то можна припустити, що сюди відносяться також «знання Божих речей». Книга є не просто важливим, а й необхідним чинником, завдяки якому людина могла набути мудрості: «тому не створити корабля без цвяхів, ні праведника без читання книг...» [66, с. 45], «книги подібні рікам, що тамують спрагу цілого світу, це джерела мудрості» [148, с. 241]. Мудрість Бога пізнається також через Слово Боже – «словом пізнана буде Премудрість» [66, с. 32]. У «Житті Константина Кирила-Філософа» визначення філософії тяжіє до еkleктичних дефініцій – поєднання визначення стоїків, як «Божих і людських речей розуміння» з платонівською теорією наближення до Бога за допомогою філософського знання [117, с. 60]. Така співзвучність простежується і в одному із визначень філософії Йоана Дамаскіна, що фактично співпадає із дефініцією автора «Ізборника 1073 року» у статті «Иосифово от Макавея», в якій «знання божественних і людських речей» трактується як мудрість. Проте в цьому фрагменті мудрість як знання набуває ширшого значення, оскільки мова йде про пізнання не тільки явищ, а й сутності та причин речей [18, с. 27-28]. Таке своєрідне трактування *знання* свідчить про значне смислове наповнення цього поняття, його осмислення як мудрість та філософію.

У тлумачному словнику І. Срезневського поняття *знати* має значення «признавати», «пізнавати», «спостерігати», «виконувати», «бути повідомленим», «відрізнати» та ін. [199; Т.1, 991]. Власне, сакральність знання приводила людину до «відання» у певній сфері, зацікавленості пізнанням, спостереженням, та водночас знаменувала *тенденцію* до використання принципів точності, логічності та об'єктивності, сприяла пробудженню елементів раціонального мислення. Проблема знання дала поштовх розвитку філософських ідей, пов'язаних з ідеєю книжного Слова, мудрості та розуміння терміну «філософії».

Вслід за етимологічним та давньоруським словниками можна виокремити такі значення лексеми *мудрість*: 1) «глибоке знання», «розуміння», «узагальнення чогось»; 2) «досвід» [24, с. 543].

Зміст поняття *мудрість* у Київській Русі можна, на наш погляд, окреслити через такі виміри, як народна мудрість, християнська мудрість та філософська мудрість.

У своєму дослідженні Г. Макушинська трактує народну мудрість як «сукупність концентровано-лаконічних сталих думок, максимум, що визначає спосіб і рівень життя народу, зосереджує суб'єктне начало в людині, гармонізує її душевну суб'єктивність» [109, с. 4]. Недаремно М. Попович, порівнюючи мову науки та етнічні мови (прості народні мови), зазначав, що «точні мови можуть бути досить грубим і неточним засобом вирішення цілого ряду наукових [...] завдань, а етнічні мови нерідко обслуговують тонкі механізми інтелектуальної діяльності» [155, с. 196]. Горизонтальний характер розвитку української філософської думки свідчить про специфіку народної мудрості Київської Русі як витоків формування особливостей української філософії. «Народ скаже, як зав'яже», – говорить усна народна творчість, закоріненість якої нездатна була переламати навіть християнська традиція, що трансформувалась у феномен двовір'я. Давньоруський читач, отримуючи різні уривки творів, використовує їх для зіставлення з народними приказками – афористично представленою народною мудрістю

(візантійський збірник «Бджола»). Прислів'я та приказки виступають квінтесенціями народного характеру, носіями короткого та чіткого змісту казкового і легендарного народно-життєвого епосу [20].

Багато висловів античних філософів проникали у Київську Русь через «ізборники», що поступово видозмінювались та переходили в усну народну творчість. У формі приказок ці вислови вводились у тогочасні збірники під словами «Мудрі люди говорять...» [121, с. 6]. Володіння знаннями різного роду, що містились у таких збірниках, проповідях, повчаннях, «словах» було свідченням мудрості та освіченості. Зв'язок народної приказки з книжними висловами досліджено багатьма вченими минулого століття (В. Адріановою-Перетц, Ф. Буслаєвим, В. Далем, В. Колесовим, та ін.).

Ще однією групою творів, масово поширених серед народу, були апокрифи. Уже в XI ст. на Русі під апокрифами розуміли неприйняті Церквою тексти, які за своїм походженням були пов'язані із канонічними. Так, у «Бесіді трьох святих» ставляться питання богословського характеру, а також глибокодумні загадки, які дають поштовх до роздумування над «мудрими для життя речами». Після кожного питання подається тлумачення, яке задає певну логіку мислення, що, на нашу думку, виходить поза рамки канонічного християнства. Наприклад: «Що для людини є надійнішим за все? – ...добрий розум» [12, с. 73]. Історія про місто з царем, друзями і царицею, яке було зруйноване високомірним вельможею, показує визначальну роль розуму як керівника: «місто – людина, а цар – ум, цариця – душа, друзі ж – думки, а високомірний вельможа – хміль» [12, с. 74].

Християнську та філософську мудрість можна розглянути крізь призму поняття *філософія*.

Найбільш авторитетною у сфері філософії є постать візантійського мислителя VIII ст. Йоана Дамаскіна, зокрема його твір «Джерело знання». У першій частині цієї праці – «Діалектиці» – автор подає шість визначень

філософії, що свідчить про полісемантичність цього терміну у візантійській православній культурі.

На Русі розуміння філософії побутувало у двох основних інтерпретаціях та різних їх варіаціях. Перше тлумачення філософії виходило не тільки з розуміння її «як теоретичного знання, а й як повчання на ґрунті знань [...], як практичної моралі» [40, с. 11]. Не той, хто володів істиною, вважався філософом-мудрецем, а той, хто цю істину міг втілити у життя. Досить популярним на той час є визначення філософії Константина-Кирила Філософа, як «божих і людських речей розуміння, наскільки людина може наблизитись до Бога...» [117, с. 60]. Таке трактування, вважають вчені, співпадає із другим (філософія як пізнання світу духовного і матеріального) та четвертим (філософія як уподібнення до Бога) визначеннями філософії Дамаскіна у творі «Джерело знання» [49, с. 35], а також, наближається до платонівської дефініції філософії.

Другим, більш вузьким тлумаченням, є ототожнення філософії із поганською, «еллінською» мудрістю античних мислителів. Така полярність інтерпретації філософії демонструється через протиставлення «уявної» мудрості з «істинною» нефілософською мудрістю, розуму і віри як засобів пізнання Бога [40, с. 11].

Це протистояння найбільш яскраво представлене у творі К. Смолятича «Послання пресвітитеру Фомі...», де його опонентом Фотієм критикується будь-яке звертання до нехристиянських вчителів Церкви, до «зовнішньої філософії».

Справа в тому, що протягом історії того часу розуміння самої філософії змінювалось. Це слово означало «любов до мудрості», «роздуми», «пошук знання», «практичну мораль», а в окремих випадках виступало у значенні «красномовство», «риторика» [46, с. 25]. А з поширенням християнства, що досить часто використовує греко-римську мову, термін *філософія* набуває іншого значення. У своєму діалозі з язичницькими мудрецами місіонери відстоювали термін «філософія» як любов до Христа –

втіленої Мудрості. Так, один із християнських апологетів, св. Юстин Філософ, після свого навернення пише про перетворення філософії на «істинну любов до мудрості» [264]. Тому в раньохристиянській літературі поряд з первинним значенням філософії з'являються нові його «відтінки», як, наприклад, «*philosophia est ancilla theologiae*» (філософія є служницею теології). У філософській думці Київської Русі формується тенденція до раціоналізації у сфері пізнання. Раціональний аспект мудрості знаходимо у пам'ятці «Бджола»: «Мудрому належить не каятись, але обдумати» [90, с. 308].

Мудрість у християнському тлумаченні виступає поряд з такими поняттями, як *Софія* і *Премудрість*. У «Житті Кирила-Константина Філософа» Кирило не зводить філософію тільки «уподібнення до Бога», вона розшифровується ширше – як любов до Софії Премудрості.

У «Слові про Закон і Благодать» Іларіона під *мудрістю* розуміється «розум», «розсудливість», «сукупність знань», «вченість», «хитрість», вона близька до таких понять, як *сила, путь, істина, життя* [191, с. 103]. Митрополит описує хрещення Русі, як прихід «мудрості Божої», тобто Софії, якій були присвячені три головні руські церкви – у Києві, Новгороді та Полоцьку.

Прийняття християнства сприяло пожвавленому розвитку освіти, а отже – елементів наукового знання киеворуської суспільної свідомості. Культурний вплив на нижчі прошарки здійснювався саме через представників Церкви. Єпископи мали право брати участь у князівських радах. Як відзначає дослідник з української діаспори Л. Винар, «церква і монастир охопили своєю діяльністю усі головні ділянки української старої культури, науки і шкільництва» [25, с. 644]. Розвиток київських шкіл, бібліотек, науково-освітніх центрів пов'язаний з утворенням наприкінці X ст. руської митрополії. Адже, згідно зі Студійським уставом, на Русі у другій половині XI ст. монастирі зобов'язувались започатковувати бібліотеки, школи, іконописні майстерні, заклади освіти.



Володимир Великий відкрив у Києві при Десятинній церкві школу «книжного вчення», в якій навчалось близько 300 дітей. Навчання проводилось через працю із книгою, якою переважно був Псалтир. Така праця, як зазначає С. Бабишин, «розширювала рамки пізнання, можливості освіти» [25, с. 644]. Знання про природу, людину та географію учні отримували із перекладної літератури – «Шестодневів», «Увірія» або «Слова про праву віру», трактатів К. Індикоплова та ін. Навчання світських людей закінчувалось здобуттям початкової освіти. Віднайдені у Софійському соборі графіті, написи на посудинах, пряслицях та інших ремісничих виробах свідчать, що їхніми авторами були люди різних соціальних прошарків, при чому основна частина написів зроблена простими людьми [26, с. 53].

Розвиток писемності з великими центрами у Софіївському соборі, Києво-Печерському, Михайлівському та Видубицькому монастирях сприяв виникненню перших оригінальних писемних пам'яток. У Печерському монастирі знаходилась художня та книгописна майстерня, в стінах якої було написано «Повість минулих літ». Є припущення, що свою освіту К. Смолятич міг отримати у київській писемній школі при Софійському соборі в XI ст., а у XII ст. при Печерському або Видубицькому монастирях, в Чернігові, Переяславі, Галичі [26, с. 723].

Спираючись на дослідження українських істориків та культурологів (С. Бабишина [8, с. 97], М. Брайчевського [19, с. 226], Л. Винара [25, с. 649] та інших), вважаємо важливим існування освітньо-наукового осередку «Академія Ярослава». Аналізуючи «Літопис Руський», під роком 1037 читаємо такі слова: «І любив Ярослав церковні устава, і попів він любив [...] і до книг мав великий нахил [...]. І зібрав він писців многих, і перекладали вони з гречизни на слов'янську мову і письмо [святєє], і списали багато книг» [25, с. 649]. М. Брайчевський твердить, що з усіх осередків найвизначнішим був «Софійський гурток книжників, заснований в Києві Ярославом Мудрим і очолений Іларіоном» [19, с. 226].

Важливим відкриттям, що змінює акценти історико-філософського дослідження, є дата будівництва храму Софії, який був головним центром київського літописання. Донедавна в науковій літературі побутувала думка, що датою побудови є 1037 або 1017 роки, проте останні відомості свідчать про іншу дату – 1011 рік (В. Корнієнко, Н. Нікітенко). Це суттєво змінює погляд на розвиток інтелектуальної культури тогочасного Києва. Адже при такій точці зору «книжна мудрість» Ярослава Мудрого є природним продовженням праці його батька Володимира, яка почалася в 1020-х роках.

В епоху християнського Середньовіччя утверджується нова система цінностей, яка базувалась на комунікативних структурах писаного слова, тоді як античність опиралась на усне слово та використовувала письмо тільки для фіксації усного мовлення [138, с. 140]. Елементи роздумування при цьому більшою мірою присутні в оповідній формі, де головним концептуальним принципом є компілювання матеріалу та анонімне трактування.

Доцільним є здійснення загального огляду жанрових різновидів літератури Київської Русі – літописання та ходінь, які найбільш «тенденційно» були спрямовані на фіксацію певних наукових знань. Д. Лихачов в своїй праці «Система литературных жанров Древней Руси» з цього приводу зазначав, що жанри не живуть незалежно одне від одного, а складають визначену систему, яка змінюється історично [103, с. 68]. Важливе місце у цій системі складають літописи. На прикладі літописання можна простежити принципи точності та об'єктивності, як початки наукового пізнання. Дослідники підкреслюють такі особливості тогочасних літописів:

- релігійний характер;
- введення поняття часу;
- опис кожної конкретної події як моменту та періоду домобудування спасіння, яке розгортається в історії;

– неординарність самого жанру літопису, який, з одного боку, є особливим жанром словесної творчості, а з другого – «комплексом жанрів», жанрових форм;

– зображення головним діючим персонажем Бога, в руках якого знаходяться різні події [103, с. 162-170].

Вагомим для нас є врахування літописцями часу та місця події, що можна вважати елементами наукового знання. М. Брайчевський називає Нестора-літописця не тільки книжником, але й науковцем-істориком: «Це не просто хроніст-компілятор, що вбачав своє завдання в елементарному об'єднанні матеріалів, а радше історик у сучасному розумінні цього слова» [19, с. 210]. Літопис, таким чином, за своєю формою постає як послідовний опис подій, емпіричних фактів, взятих в певному історичному проміжку часу. Тенденція до наукового методу постійно присутня в літописанні, адже самі автори трактували свою працю, «як правдивий, можливо найбільш близький до істини виклад подій, що мали місце» [50, с. 42].

Попри анонімність більшості середньовічних пам'яток, незаперечним є факт окремих постатей та творів, що вирізняються з-поміж тогочасного пласту літератури. Це, насамперед, К. Смолятич і його праці, автори «Ходінь», з-поміж яких на особливу увагу заслуговує «Житіє і ходіння ігумена Даниїла з Руської землі»; Володимир Мономах і його «Повчання», автор «Моління» Данило Заточеник, Кирик Новгородець та ін.

Особливістю жанру ходінь є те, що вони мають свого «автора». Л. Левшун зазначає, що ходіння – це «єдиний жанр, де автор описує свої враження і усвідомлює це» [103, с. 183]. Українська дослідниця Т. Целік припускає, що у «Ходінні» ігумена Даниїла головним є «пізнання у найширшому розумінні», де автор «допитує» «як справжній науковець – точністю вимірювань, нагромадженням фактів, дійсних, а не фантастичних описів місцевості тощо» [241, с. 54]. Вже на початку твору ігумен адекватно оцінює свій стиль викладу думок: «и не поприкните за скудоумие и грубость того что написал я о городе Иерусалиме [...]» [238, с. 25]. Далі, визначаючи

мету своєї подорожі, автор сподівається (метафорично та дослівно), що його розвідка зможе наблизити душу та думку читача до святих місць і, таким чином, це зарахується пересічній людині за реальне паломництво.

М. Громов веде мову про ще один жанр, поширений на Русі. Це хронологія – вчення про рахунок часу. Основним зразком цього жанру є твори Кирика Новгородця, зокрема «Вчення, як відати людині числення всіх літ». Трактат містить глибокі астрономічні та математичні здобутки давньоруської вченості, автор демонструє обізнаність з античними та візантійськими науковими джерелами. Його твердження «Як поступово будується місто та стає великим, так і знання поступово зростає» [226, с. 409] відображає неабияку увагу до знання, яке здобувається не внаслідок містичного пізнання, а раціонального накопичення.

Таким чином, можна виокремити кілька суттєвих елементів наукового пізнання, що присутні у тогочасній літературі.

Перший елемент – це особистісне начало, що свідчить про певну відповідальність та самоусвідомленість автора твору. У цьому аспекті посилаємось на ґрунтовний аналіз Т. Целік трьох творів тогочасної літератури: «Житіє і ходіння Даниїла ігумена з руської землі», «Повчання» Володимира Мономаха і «Моління» Данила Заточеника [242, с. 229-277].

Другий елемент наукового пізнання – це логічність, яка пов'язана із тенденціями до раціоналізації. Звичайно, як такі, логічні докази в середньовічну добу підмінювались посиленням на авторитети. Прикладом логічної аргументації своєї позиції є К. Смолятич, який посилається на цінність розуму та можливість пізнання Бога через роздумування над його творінням у «Посланні пресвітеру Хомі». Окрім того, логіка мислення книжників Київської Русі характеризувалася поліфонією різних світоглядних позицій, що взаємодіяли між собою [133, с. 169].

Третій елемент наукового знання полягає у точному визначенні часових рамок у більшості давньоруських творів. У літописах присутні не тільки дати народження чи смерті важливих діячів, хронологія різних

політичних подій, але й зустрічаються цікаві факти природних явищ: затемнення сонця [148, с. 426], землетрус [148, с. 326], відмітки «про велику списоподібну звізду на небі» [148, с. 48], зорепад [148, с. 264]; а також різні зміни соціального устрою: будівництво монастирів та церков [148, с. 244, 246, 306], заснування міст [148, с.138, 236, 240], відзначення церковних свят та перенесення мощей [148, с. 324, 202, 284].

Конкретність подекуди деталізована, із вказаним місцем та часом події: «[...] і поклали його у рідній йому церкві, у притворі з правого боку, у четвер 14 серпня в годину дня, індикта 14 літа. І празнували той день світло» [148, с. 324]. Навіть там, де не було ніякої важливої події, літописець просто вказував рік: «В літо 6456 [948]. В літо 6457 [949]. [...] Пішла Ольга в Греки [...]» [148, с. 92]. А в інших місцях писалось, що дійсно нічого важливого не відбулось: «У рік 6752 [1242]. Не було нічого» [260]; або «В літо 6537 [1029]. Мирне літо», «В літо 6554 [1046]. В це літо була тиша велика» [148, с. 236, 246]. Проте, з іншого боку, хронологічні описи в літописах перенасичені великою кількістю вставок із фольклорних джерел, що спричиняє певні труднощі при їх аналізі.

Четвертим елементом наукового пізнання є об'єктивність, яку слід розуміти крізь призму тогочасної культурної епохи. Наприклад, мета автора «Ходіння ігумена Даниїла» полягає в тому, щоб «не ложно, но истине, яко видех, тако и написах», оскільки «мнози друзки, доходивши мест сих, а инии, не доходивши мест сих, лжут много» [238, с. 88]. Багато сучасних розвідок в історико-філософському дослідженні спираються на літописи, своєрідну документацію тексту, дані текстових посилань самих літописців. Наприклад, М. Тихомиров шляхом підрахунку згадуваних назв міст у літописах приходять до висновку про зростання урбанізації в тогочасній Русі [242, с. 70]. Звичайно, слід враховувати особливості тогочасних перекладів, які часто компілювались, скорочувались, перероблялись відповідно до потреб давньоруської дійсності (Д. Лихачов).

Таким чином, із поширенням письма формується культ книжного знання, через який християнство укорінювало свої традиції. Писемно-книжна культура Київської Русі сприяла формуванню елементів наукового знання.

## Висновки до другого розділу

Аналіз філософської думки періоду Київської Русі з урахуванням її специфіки – синкретизму – показує перспективність дослідження найрізноманітніших текстів в українській філософській думці.

Опираючись на методологічний підхід М. Громова про три методи освоєння дійсності у філософській думці Київської Русі – художній, символічний та науковий, які існували потенційно у формі «тенденцій», розглянуто основні аспекти раціональності шляхом аналізу художньо-образного, містичного та наукового пізнання. Зважаючи на синкретизм тогочасної культури, дослідження становлення раціоналістичних тенденцій здійснено в контексті співвідношення з ірраціональним.

*Художньо-образне пізнання* – це спосіб осмислення навколишньої дійсності, що здійснюється через систему символів духовної культури, несе в собі певне смислове навантаження та виражається, в залежності від специфіки засобів сприйняття дійсності, через живопис, архітектуру, скульптуру, літературу, музику та інші види мистецтва.

Аналіз архітектури і монументального живопису дає можливість відстежити софійність тогочасної філософської думки, гармонію речі та слова, співвідношення чуттєвого та надчуттєвого, раціонального та ірраціонального в онтологічному оптимізмі тогочасного світогляду. На основі такого синтезу можна провести паралель архітектури з тілом та монументального живопису з душею у їх взаємозв'язку, що на рівні макрокосмосу співвідносився з самою людиною як мікрокосмосом. Архітектурна семантика Софії Київської репрезентує своєрідний стиль побудови цілого тогочасного міста як мисленнєво-розважальне послання до людини.

Смислове навантаження ікони базується на тому, що Син Божий став Сином Людським, боговтілювався через Слово. Процес пізнання ікони

супроводжується не тільки естетичним сприйняттям її форми, але включає у себе раціональне охоплення змісту самого образу. Іконописці ставили собі за мету зображення не поодиноких явищ, а того, що знаходилося в їх основі – ідей. Це не тільки збільшувало роль символічного зображення, але й вимагало декодування символів, прихованих в іконі, та розширювало межі раціонального тлумачення.

Розум, що у творах християнських мислителів набуває бінарного значення, поділяючись на *внутрішній*, *духовний* та *зовнішній*, *плотський*, виступає єднальною ланкою співвідношення раціонального та ірраціонального у філософській культурі Київської Русі та може розглядатися крізь призму таких понять, як *святість* та *світло*.

*Святість* поєднує у собі співвідношення катафатичного та апофатичного, оскільки орієнтує людину на інший світ та водночас наголошує на реальності цього світу ще за земного життя, враховує усі здібності людини в її наближенні до Творця. Саме тому у цей період виникає два шляхи богопізнання, два ідеали святості – апостолоподібність та ангелоподібність.

Шлях апофатичного пізнання – ангелоподібність – пов'язаний зі сферою людського духа, в якому роль ума полягає в упорядкуванні духовного життя (смиреномудрість). Шлях катафатичного пізнання простежується в другому ідеалі святості – апостолоподібності. Він більшою мірою пов'язаний із набуттям чеснот, які допускають використання розуму в межах християнського віровчення – розумність (освіченість).

Особливістю *наукового знання* є предметний та об'єктивний спосіб розгляду світу, прагнення адекватного відображення певних уявлень дійсності. Відображаючи світ в його об'єктивності, наука дає тільки один зі зрізів багатоманітності людського світу. Саме на прикладі жанру *літописання* та *ходінь* простежено зародження принципу точності та об'єктивності як витоків наукового пізнання. Літопис та ходіння за своєю



формою постають як послідовний опис подій, емпіричних фактів, взятих в певному історичному проміжку часу.

На основі аналізу писемних пам'яток Київської Русі виокремлено основні елементи наукового знання, які вплинули на формування раціоналістичних тенденцій:

- присутність особистісного начала, що засвідчує автора твору;
- логічність, яка пов'язана із тенденціями до раціоналізації;
- точне зазначення часових рамок у більшості давньоруських літописів;
- об'єктивність, яку слід розуміти крізь призму тогочасної культурної епохи.

Таким чином, аналіз співвідношення раціонального та ірраціонального у філософській культурі Київської Русі дозволяє визначити поняття *Софія*, *мудрість*, *святість*, *світло*, *філософія*, *знання*, *ум* як такі, що своїм смисловим навантаженням впливали на зародження раціоналістичних тенденцій.

## РОЗДІЛ 3. Становлення раціоналістичного світогляду українських мислителів доби Відродження

### 3.1. Особливості українського передренесансу

#### XV – сер. XVI ст.

Період другої половини XV ст. характеризують, як період передвідродження або Олельківський ренесанс. У цей час відбувається поживлення культурного життя, пов'язане з різними політичними подіями: ліквідацією останніх удільних князівств Київської Русі – Волинського (1452) і Київського (1471), приєднанням українських земель до Литви, Польщі та Угорщини. Важливим національним осередком стає православна Церква українсько-білоруської митрополії, навколо якої «інтегрувалося суспільство за відсутності власної держави» [75; Т.2 356]. Таким чином, Церква сприяла контактам з іншими слов'янськими країнами.

Значного поширення набувають твори східної патристики, зокрема життя святих у новій інтерпретації з переробленими текстами та вставками з уривків Старого і Нового Завіту. Крім цього, з Візантії через Болгарію в Україну проникає вчення ісихазму, що сприяло поширенню ідей неоплатонізму [233, с. 18].

І. Мейєндорф, аналізуючи поняття *ісихазм*, відзначає чотири його різновиди [112, с. 294]. Одним із них дослідник називає ісихазм, який концептуально сформувався внаслідок критики Паламою раціональних аргументів Варлаама та його прихильників, і який в науковій думці прийнято ототожнювати з *паламізмом*. Цей різновид концептуально оновленого ісихазму і проникав в Україну, а разом із ним відгомін візантійської полеміки-переписки 1337-1338 рр.. М. Грушевський, досліджуючи джерела мистецтва володіння риторикою письма, доходить до важливого висновку, що воно не обмежувалось тільки «впливами середньоболгарської течії». Вчений, на прикладі творчості Г. Цимбалака визначає глибші, внутрішньо-

ідеологічні джерела мистецтва слова, що відображало в собі конфлікт релігійно-філософських систем, «останній інтелектуальний вибух грецько-візантійського світу [...] звісний під назвою боротьби ісихастів (або гесіхастів) з варламітами...» [51; Т.5; Кн.1, 22]. Цікавою у контексті візантійської риторики є теза Ернеста Грассі, який, спираючись на праці свого вчителя М. Хайдеггера, пропонує розглядати риторику часів Ренесансу як новий спосіб філософування [96, с. 97].

Суть вчення ісихастів полягала у спогляданні Фаворського світла. Г. Палама обґрунтовує питання про одночасну іманентність та трансцендентність Бога – його буття не лише в самому собі, але й поза собою. Хоча єство Бога непізнаване безпосередньо, ми можемо споглядати буття Бога поза собою, яке існує у формі божественної енергії – Фаворського світла.

Прихильники Варлаама – Григора філософ, Акіндін – обґрунтовували не тільки саме по собі пустельне споглядальне життя, але намагались перш за все реалізувати можливість свідомого вибору як такого, «при якому розум є «розпорядником, законодавцем і правителем» [96, с. 115]. Такий життєвий ідеал С. Красиков називає *ratio vivendi*, за аналогією з ідеалом італійського Ренесансу, де поняття «ratio» тотожне візантійському розумінню Логосу як певної споконвічно властивої світу розумності, якою слід гармонійно керуватись у житті [96, с. 116].

Офіційно утверджена концепція ісихазму на Константинопольському соборі 1351 р. викликала чималу опозицію та критичне осмислення, яке пізніше стало підґрунтям багатьох ересей на території України, Білорусії та Москви. Однак відомості про розвиток єретичних вчень в Україні неповні та фрагментарні.

Важливо конкретизувати зміст, який вкладався в поняття *єретик*, *єресь* у тогочасному суспільстві. Саме слово *єресь* походить від грецького «*hairesis*», що означає «особливе вчення, спосіб думання, спільнота послідовників». Воно є протилежним до поняття *догма*, яке в перекладі з

грецької означає «думка», «загальноприйнята теза» [3, с. 330]. У Новому Завіті єретиками іменували різні секти, котрі не підкорялись «правильному» віровченню, дослівно розуміли Писання, або перекручували його зміст (садукеї, фарисеї, «лжепророки» та ін.).

На нашу думку, умовно можна розрізнити два значення поняття єресь у тогочасному суспільстві. Перше – це гуманістичні ідеї всередині Церкви без порушення основних правд віри православ'я. Друге значення – це пряме релігійне вільнодумство, що виникало на тому ґрунті. Глибока віра у людину, її розум, соціальну рівність всіх прошарків суспільства, можливість читати Святе Письмо рідною мовою вже сприймалася офіційною Церквою як відступництво та єресь. «Бути звичайною, простою людиною і мати свою власну думку, яку наважився прилюдно висловити, – і цього досить, щоб бути відлученим від Церкви, набути репутації єретика», – зазначає М. Кашуба [82, с. 36]. Єрессю також вважалось право участі світських людей у церковних справах. Гуманістичні ідеї вороже сприймалися ієрархами православ'я, деякі праці українських письменників-полемістів засуджувалися як вияв неповаги до святості та непорушності Церкви. Пропаганда братствами демократизації церковного життя викликала обурення духовенства, яке не хотіло нести відповідальність перед мирянами. Таким чином, православна Церква стала міцною опорою абсолютизму та ворогом прогресу науки у контексті тогочасного європейського раннього Відродження [82, с. 49]. Для І. Вишенського єресь – це «безчестя, розпещений розум, зваба думки, виснаження помислу, сумнів у істині, двоєдушність [...], конечно невір'я» [27, с. 134]., а «єретик» – це той, «хто не наділений вірою в істинній церкві», «хто погордує матір'ю, тобто церквою правдивої віри» [27, с. 151].

С. Савченко, критикуючи пострадянський підхід до визначення антикатолицьких та антиправославних церковних рухів, зазначає, що слід розрізняти єретичні рухи поза християнством (стригольництво, богомільство, жидовілі, федосіани, антитринітарії, соцініани) від протестантських

(реформаційних) рухів, що залишаються у межах християнства [262]. Причина такого поділу, на думку автора, полягає в тому, що ересі виникають не просто з прагнення реформувати Церкву та її організаційні структури, але з намагання ліквідувати Церкву як соціальний інститут, тоді як протестантські рухи виступали за реформування деяких богословських вчень, повернення до первісного християнства та ін. На наш погляд, така класифікація не до кінця відповідає запропонованим автором критеріям: якщо стригольників, богомилів та жидовілих ще можна віднести до взагалі нецерковних рухів, то антитринітаризм та соцініанство беруть свої витoki із християнського віровчення. Так, В. Любашенко в цьому контексті пропонує розрізняти секти (анабаптизм, антитринітаризм) і протестантські церкви, що утворились та існували у межах християнства [75; Т.2, 491]. Вслід за другою тезою, ми розрізняємо секти, що виникали як опозиція тогочасній Церкві, та протестантські церкви.

Для ересей раціоналістичного характеру притаманна увага до розуму, домінування раціональних елементів в осмисленні основних положень релігійного вчення, а саме – трактування Святого Письма, тайн віри та пізнання Бога за допомогою розуму тощо. Таким чином, раціоналістичним ересям притаманна недовіра до Святого Письма, його верифікація розумом. Віра як така відкидалась повністю або ж була на другому місці. Звідси, через історико-логічний та філолого-семантичний аналіз можна простежити розвиток раціоналізму, що на початкових етапах становлення української філософської думки виступає у межах релігійного світогляду.

Важливо відмітити, що дуже часто ересі виникали навколо раціонального розуміння догмату Трійці. При розгляді тогочасних єретичних рухів у поле зору потрапляють такі питання, як метод трактування Святого Письма, тринітарна проблематика, що вирішувались з використанням елементів раціоналізму.

Раціоналістичні єресі впливали на українську суспільну думку як опосередковано, так і безпосередньо. Переважно, за відсутності пам'яток, про єретичні впливи можна судити радше гіпотетично.

Першим з єретичних рухів, які дійшли до території України в XV ст., є новгородські стригольники. Відомими апологетами стригольництва є Никита, Карп, страчені 1375 р., а також монах із Пскова Захар та інші представники нижчого духовенства. Відомості про цю єресь збереглися у кількох посланнях патріарха Філофея (1382 р.) та патріарха Фотія (1416, 1422, 1427 рр.) [47, с. 295], [159].

У полемічному творі «Поученіє русскаго епископа Стефана противъ стригольниковъ» (написаному близько 1386 р.) Стефан Пермський зазначає, що «стригольницы, ни священія имущи, ни учительскаго сана, сами ся поставляютъ учителя народа, отъ тщеславія и високоумія и слушающая же ихъ сводятъ в погибель», називаючи їх тими розбійниками і злодіями, що входять в овечу кошару не через двері [127, с. 215]. Далі єпископ наголошує, що вони використовують не просту зброю, яка вбиває, як у розбійників, а зброю, яка вбиває «разумною смертію» і тим самим віддаляє тайну «тьла и крови Христовы» [127, с. 217]. Критично осмислюючи обрядовість Церкви, єретики також перекручували Святе Письмо, пояснюючи його з елементами раціонального тлумачення. За це Стефан прирівнює їх до фарисеїв, що дослівно розуміли Писання ще за часів Ісуса та не могли його пізнати. Він звинувачує їх також у сповіді без священника, відкиданні потойбічного життя.

В. Мильков вбачає у єресі стригольників фрагменти язичницького культу поклоніння Землі та Небу як жіночого та чоловічого начал, що фрагментарно присутній ще у «Повісті минулих літ» [47, с. 296-301]. Дослідник також аналізує тогочасну билину «Камское побоище», яка містить сюжет про Святогору і Землю, та доводить її співзвучність з ідеями стригольників. Тут варто підкреслити особливість феномену двовір'я, оскільки поряд з християнством в XV ст. паралельно продовжує існувати києворуське язичництво. Цей факт, на наш погляд, свідчить про продовження

традиції етнічного (язичницького) типу мислення, добре вкоріненого ще до офіційного приходу християнства у 988 році. Цей тип мислення ілюструє певні елементи вільнодумства, що тяжіли до гуманізму, опозиції до тогочасної пануючої влади та релігії. Язичницькі культу попри свій критицизм все-таки частково асимілювались із християнством, проте їх основою залишався своєрідний «природоцентризм», пантеїзм, що протистояв теоцентризму. Велика кількість давньоруських повчань свідчить про поширення таких ідей серед східного слов'янства.

Як правило, стригольництво розглядають як «бюргерську антифеодальну ересь», яка за своїми характеристиками релігійного критицизму та раціоналізму близька до західноєвропейської Реформації; або оцінюють як самобутнє гуманістичне світорозуміння, в якому простежується синтез розуму, людяності тощо [78, с. 52-55].

Якщо наслідки ідей стригольництва більшою мірою простежуються на території Росії, то вчення богомилів набрало масової опозиції проти православної Церкви в Україні. Перші відомості про поширення цієї еретичної течії дуалістичного характеру зафіксовано в апокрифічних пам'ятках. Саме апокрифічну літературу можна вважати вагомим джерелом раціоналістичних ідей. Оригінальні пам'ятки богомільського вчення обмежені і, як правило, присутні в текстах критичної православної літератури. До них відносять «Сказання пресвітитера Козьми», «Житіє Ларіона Могленського», Синодик Бориса, «Житіє Феодосія Тернавського», а також короткі історичні та літописні посилання [143, с. 14].

Богомільство виникає в X ст. у Болгарії. Його підґрунтям стають еретичні ідеї маніхейства та павликанства. Основні пам'ятки – апокрифічне Йоанове Євангеліє та «Таємна книга». З книг Святого Письма визнавалось Євангеліє та Апостол [170, с. 40]. У центрі світогляду богомилів лежить дуалістичний погляд на світ невидимий, створений Богом, та видимий – творіння злої сили, сатани. Відповідно, всі земні правителі вище духовенство – слуги сатани, виконавці його волі. Цим пояснюється боротьба проти влади.

Адепти цієї єресі були прихильниками аскетичного способу життя – визнавали молитву Господню і деякі пости, проте використовували раціональне трактування Нового Завіту. Таким чином, її можна віднести до єресей містико-раціоналістичного характеру.

Ідеї богомільства поширювались ще з часів Київської Русі, проте, як зазначає В. Горський, вони були «трансплантовані» у тогочасне культурне середовище, тобто продовжували самостійне функціонування у нових умовах, виступаючи в різних формах [41, с. 55-56]. Тому, як вважають деякі дослідники, доцільніше говорити про непрямий вплив богомільського вчення у киеворуській культурі. Його безпосереднє поширення в Україні відбувається в XV ст., коли розповсюджуються різні єретичні вчення. Богомільські ідеї могли проникати на нашу територію через середньоболгарські та афонські впливи, до яких легко могло домішуватись богомільство під видом крайніх форм ісихії, аскетизму та містицизму [51; Т.5; Кн.1, с. 35].

«Йоанове Євангеліє» або «Апокриф Йоана» складається з перекручених цитат Святого Письма та вставок про містичне пізнання Бога, в яких переважають різні фантастичні історії. «Тайна книга» богомилів містить уривки з Біблії від початку творіння до судного дня та повністю відкидає Старий Завіт, який вважається правлінням сатани [206].

Творіння людини, згідно з вченням богомилів, відбулось як покута провини жіночого начала Бога-матері (Софії [5, с. 294]), коли вона самотужки створила Іалтабаофа, сина темряви. Іалтабаоф, створивши людину, віддав їй настільки сильного духа, що мудрість у неї «скріпилась більше, ніж у тих, хто створив її, і більше [...] світиться і мислить краще їх» [5, с. 291]. Отже, людина в такому вченні розглядалась, як мудра і розумна.

Складним та міфічним є у богомилів осмислення ідеї Бога. Обґрунтування самих предикатів Творця відбувається за допомогою логіки: «Он непостижим, ибо нет никого перед ним, кто [постиг бы его. Он неизмерим], ибо не было [никого перед ним, чтобы измерить] его. [...]



[совершенен] в нерушимости» [5, с. 282]. Із цих тверджень випливає, що такий Бог може бути вимірний тільки кимось більшим від нього самого. У теології християнства предикати Бога звучать більш догматично та стверджувально. Далі богоміли твердять, що Бог сам бачить себе в навколишньому світі. Це свідчить про можливість пізнання його через творіння. Так само Бог «узнает [свой образ, когда] видит его в [источнике Духа]» [5, с. 283]. З одного боку, тут простежується близькість ересі до вчення ісихазму, християнської концепції самопізнання, яка веде до богопізнання. З іншого боку, самопізнання та світопізнання стоять на рівних позиціях, що не притаманне православ'ю.

Через акт творіння – розумного витікання (як у неоплатоніків) – сам Бог пізнає і творить себе через інші сутності: «Це [перша сила], що була перед [всіма еонами і розкрилася в] його думці, це [Пронор Всього]» [5, с. 283]. «Розкрилася в його думці», тобто Бог як начало, яке саморозгортається, – ідея, концептуально близька до провіденціалізму. Проте це не християнський погляд, адже в християнстві Бог, створюючи, не втрачає нічого і залишається таким самим, яким був до творіння. Християнський Бог може творити з нічого і не потребує саморозгортання, він самодостатній. Таким чином, елементи раціонального осмислення богомлів простежуються у розумінні Бога та людини.

На думку деяких дослідників, у поглядах богомлів слід шукати початки ересі стригольників та жидовілих [58, с. 372]. Справді, у апокрифі близькими для нас є образи отця та матері, що перегукується з ідеями стригольників. Коли Бог відкриває свій образ Йоану, говорить: «Хіба тобі чужий цей образ? [...] Я той, хто [з вами] весь час. Я – [отець], я – мати, я – син» [5, с. 282]. Крім цього, у вченні богомлів присутні згадки про зороастризм, зокрема посилення на «Книгу Зороастра» в питаннях про назви пристрастей [5, с. 291]. Одна із основних ідей зороастризму – це вільна моральна людина, створена мудрим Богом. Можна порівнювати етичну

сторону обох вчень, адже в першоджерелах богомільства присутні описи цілої ієрархії моральних якостей – влад [5, с. 288], «еон» (чеснот) [5, с. 285].

Поява цієї ересі співпадає з іншим раціоналістичним вченням так званих жидовілих, які «зовущеся священними, поне сокрывающегося отъ человекъ и тайно пишуще, и учать держати книги отметныя (справжні – прим. А. Л.), и похваляютъ в себе отреченный ветхый законъ, и веру жидовскую хвалятъ...» [160, с. 785]. Дослідники історії філософії в різних інтерпретаціях іменують цю ересь як «ожидовілі», «жидовствуючі», «пожидовілі», «зжидовілі» «жидовілі» та ін. На думку В. Ульяновського, термін «жидовствуючі» походить із табору опонентів еретиків і тому поєднує різні ідеї, течії, напрями, які насправді ніколи не поєднувались, проте в них лежить зв'язок з іудейством [225, с. 203]. Таким чином, на наш погляд, вживання того чи іншого терміну для позначення цієї ересі не змінює самого її змісту.

Історичні факти про жидовілих містять окремі митрополичі листи та твір «Просвітитель» Йосифа Волоцького [162], що дає більш повне уявлення про характер самої ересі. У творі, який містить 16 слів повчального характеру проти всякої жидівської ересі у Новгороді та Москві, монах критикує розуміння Трійці з позицій розуму, а не віри [162, с. 40].

За правління Олельковичів поживаються економічні та культурні зв'язки зі Сходом та Заходом, активізується діяльність київських євреїв. Саме серед членів раббанітської громади слід назвати філолога Мойсея Київського та Захарія бен Аарона га-Когена, якого ототожнюють із «жидовином Схарією», що поширив ересь у Новгороді 1471 року. У грамоті архієпископа Генадія до митрополита Зосими перший зі здивуванням роздумує про непохитність вчення жидовілих: «тех еретиковъ накрепко не обещешъ, да ихъ не велишъ казнити да и проклятію предати: ино уже мы какые-то будем владики?» [45, с. 776].

Ще на початку XIX ст. Н. Руднев, з'ясовуючи питання про зміст цієї ересі, зазначав переплетення у ній вчення євреїв та раціоналізму,

наголошуючи на домінуванні раціонального елемента [261, с. 142]. Під початками раціоналізму жидовілих автор розуміє «вольномыслія [...]». Отвержение таїнства Троицы, Божества Ісуса Христа, необходимости воплощения, иконопочитания, неправильный взор на книги Св. Писания Нового Завета и писания Отческия» [261, с. 139].

Жидовілі виступали проти догмату Трійці, заперечуючи приход і місію Ісуса Христа, воскресіння із мертвих та всю новозавітню отцівську традицію, блюзніруючи над іконами та ін. Ці єретики використовували різного роду апокрифічні дані, перекручений зміст Біблії, особливо Нового Завіту, щоб збунтувати людей проти православної Церкви. В. Перетц відзначає співзвучність цієї течії із західноєвропейською культурою того часу [145, с. 4]. Слід зазначити, що оригінальних творів жидовілих не було, існували тільки різного роду переклади, які вважались справою їхніх рук.

У 60-70-ті роки XV ст. за єврейським текстом перекладається п'ятикнижжя Мойсея. Після цього з'являється ціла низка перекладів із єврейської, які неоднозначно приписуються діяльності жидовілих. Це астрологічні статті, «Шестокрил» Імануеля-бар-Якоба з юдейським літочисленням, книга Даниїла, книга Есфір, твори філософського характеру – «Космографія», «Логіка» Мойсея Маймоніда («Промова Мойсея Єгиптянина»), «Логіка Авіасафа» (Аль-Фарабі), написана до 1484 року («где-то в Западной Руси» [145, с.17]) та ін. Із поширенням цієї єресі дослідники пов'язують розповсюдження інших творів, що досі не були знаними на Русі: Тепетника, Сонника, Колядника, Громника, Лопаточника.

Причетними до цих перекладів вважають також науковий гурток київських книжників-інтелектуалів, що виникає на протигагу теологічно-богословській орієнтації православної Церкви. Важливо зазначити, що в науковій літературі немає остаточної думки щодо співпраці жидовілих із київськими інтелектуалами. Автори колективної монографії «Філософія Відродження на Україні» стверджують, що немає нічого спільного між київським гуртком перекладачів та єрессю жидовілих [231, с. 59].

Розмежовуючи таким чином ці рухи, вони приписують вищенаведені твори еретикам. Своєрідною антитезою цьому є думка В. Петрушенка, який зазначає, що в Києві у 40-60-х рр. XV ст. утворився науковий гурток так званих «ожидовілих», котрий популяризував «Логіку Авіасафа», «Промову Мойсея Єгиптянина», «Аристотелеві врата» [146, с. 223-225]. Ще раніше В. Перетц при аналізі літературної спадщини жидовілих, спираючись на згадку у грамоті архієпископа Генадія про «якусь логіку жидовілих», робить висновок, що це «Логіка» Маймоніда [145, с. 15].

У п'ятитомному виданні «Історії української культури» у підрозділі «Єретичні течії» В. Любашенко пише про Київських еретиків другої половини XV ст. [58, с. 491]. Власне, вона не заперечує поширення в Україні ересі жидовілих перед розповсюдженням її в Новгороді 1471 року, на відміну від вищенаведених дослідників, які повністю заперечують співзвучність київських перекладачів та ересі жидовілих. Тому, на наш погляд, є підстави говорити про середовище київських інтелектуалів та перекладачів, що мало безпосередні зв'язки із євреями і носило критичний та вільнодумний характер відносно політики візантійської православної Церкви. Такого твердження дотримуються українські вчені І. Огородник та М. Русин, як і більшість фахівців з історії української філософії [76, с. 131]. Зокрема, М. Грушевський пише про Київ як про осередок жидовілих. Такий висновок він аргументує тим, що після приїзду Схарії до Новгорода приїхали туди ще інші «адепти» з Литви, яка у творах новгородського владика виступає синонімом Києва, що власне входив до складу литовського князівства.

До літератури жидовілих М. Грушевський відносить «Логіку», «Шестокрил», біблійні книги в редакції Акіли, Сіммахи і Феодотіана [51; Т.5; Кн.1, 86-87].

Про «Аристотелеві врата» ми знаходимо відгуки ще на Стоглавському соборі (1551), де цю пам'ятку відносять до книг, яку використовують волхви та чародії: «кудесы б'ють и въ *аристотелевы врата* и въ рафли *смотрять...*» [176, с. 4]. Оригіналом пам'ятки вважають одну із редакцій

популярного в середні віки твору «*Secreta secretorum*». Мова самого тексту складається переважно із «західних русизмів» (в старій літературі це позначало територію тогочасної України) та полонізмів, що ще раз підкреслює її українське походження [194].

Зміст «Аристотелевих врат» – це, по суті, виклад практичних настанов, рекомендованих від імені Аристотеля Александрові Македонському у галузі фізики, медицини, етики, астрономії, онтології та гносеології – «учительскихъ книгъ таинственная наказанія еллинскаго любомудрія многодневными времени собравъ и кругообразнымъ соединеніемъ главы розписа иедину книгу именована и нарече ея «Тайная тайныхъ»» [176, с. 134]. Наведені у книзі приклади та поради обґрунтовуються різними науковими розвідками. Цитуються думки відомих арабських філософів та вчених: Авіценни (Ібн Сіні), Аверроеса (Ібн Рушда), античних мислителів – Платона, Аристотеля, Гіпократ, Галена.

Таким чином, ідейна система розвитку ересей була значною мірою зумовлена арабо-єврейською раціоналістичною філософією та науково-природничою літературою. Типовою місцевою пам'яткою, що поширювала ідеї «жидовілих», був «Псалтир» Федора, перекладений ним із єврейської. Насправді у цьому перекладі містились не оригінальні Давидові псалми, а молитви з єврейського молитовника «Махазор» з яскравим антихристиянським вченням про Трійцю. Можливо, ця пам'ятка слугувала для відправлення богослужби жидовілих.

Так, текст перекладу книг Даниїла свідчить про знання перекладачем тонкощів різних прочитань єврейського масоретського тексту [145, с. 24]. Як правило, з масоретським текстом були обізнані єврейські учені-книжники, що передавали давньоєврейський оригінал тексту Старого Заповіту як певну сукупність правил та норм.

Важливе значення у розширенні тогочасного світогляду мали переклади творів з астрономії – «Космографії» та «Шестокрила». В основі перекладу «Космографії» лежав західноєвропейський (латинський) текст. Ці

книги належали до ряду забороненої літератури. У них пропагувалася ренесансна модель астрономії, що спиралася на античну космографію [58, с. 376]. Ще з часів Київської Русі природні явища розглядались як таємні для людини, про які може знати тільки Бог. Поява такого трактату не могла не зіткнутись із консервативною православною традицією. Людина була в змозі наперед вирахувати точну дату затемнення сонця чи місяця. При такому мисленні втрачався свого роду авторитет Церкви щодо правдивості та непомильності. Більше того, це стимулювало цікавість до точних знань. Наприклад, єретики у Новгороді, використовуючи методи прогнозування з «Шестокрила», наводили на людей страх перед магією [99, с. 118]. Таким чином, жидовілі свої знання астрономії використовували для «навернення» людей.

На думку Д. Чижевського, жидовілі вперше ввели в українське культурне оточення твори виключно філософського змісту [247, с. 23]. Справді, О. Соболевський, з'ясовуючи характер мови-перекладу «Логіки» Маймоніда та ін. вищезгаданих творів, робить висновок, що це суміш слов'янсько-руської та західно-руської мови зі своєрідною термінологією: «в роде *душевенство, мошенство, всячество* [...], *держитель* (суб'єкт), *одержанный* (об'єкт), *осудь* (судження) и т. п.», позаяк сам переклад був здійснений на території України, можливо, в Києві [145, с. 14]. У цьому контексті М. Грушевський зазначає, що переклад був зроблений не на стару церковнослов'янську книжну мову, а на нову, білорусько-українську, із введенням нової термінології [51; Т.5; Кн.1, 92]. Інші наукові перекладні трактати детальніше проаналізовано в наступному підрозділі, де розглядаються ідеї релігійного вільнодумства.

Наслідки єресі жидовілих були настільки великими, що багато людей навчилися від них критики Писання, «и на торжищах и въ домъхъ о вере любопреныя творяху» [259, с. 4].

Вже на початку XVI ст. відомості про єресь жидовілих губляться, деякі дослідники вважають, що вона асимілюється з іншими

протестантськими течіями, які на той час активно поширюються на наших теренах – антитринітаризмом, кальвінізмом, соцініанством, елементами аріанства [145, с. 25].

На початку XVI ст. виникає ще одна єресь російського релігійного діяча Феодосія Косого, якого чимало дослідників вважають автором етико-філософського вчення в ідейній системі жидовілих [58, с. 380]. Це вчення знаменує новий етап становлення раціоналістичних єресей.

В Україні було багато прихильників Косого. Це волинські шляхтичі Кадіян Чаплич та Федор Бокій, старець Артемій, а також Мотовило, автор одного з полемічних творів проти Петра Скарги, що мешкав у маєтках князя Острозького. Крім цього, самі засновники єресі – Феодосій, Ігнатій, Вассіан, втікаючи від переслідування, знайшли притулок на Волині. Сприятливим ґрунтом для поширення їхніх ідей в Україні був полемічний антикатолицький рух православних, яким потрібні були різні раціональні методи для захисту єдиної віри. Це дає підстави аналізувати значний вплив феодосіанства на розвиток філософської думки того часу. В основних пунктах свого вчення феодосіани відкидали всі книги Святого Письма, крім Мойсеєвих книг, церковні правила та отцівські повчання, догмат Трійці, божественність Ісуса, відпущення гріхів, заперечували почитання святих та поклоніння мощам, хресту, іконам.

До джерел поглядів Феодосія М. Кашуба відносить представника релігійного раціоналізму Ніла Сорського, який поклав початок критичному осмисленню Біблії: «Оскільки наша воля і наші рішення цілком залежать від Святого Письма, то насамперед слід критично розглянути Святе Письмо» [82, с. 27]. Феодосій у своїх обґрунтуваннях посилався на такі книги Старого Завіту: Псалми, Премудрість Соломона, послання Єремії; а з книг Нового – на Євангелія, Діяння і послання апостолів, окрім послання до Євреїв, яке, на його думку, не належало Павлові. У «Многословному посланні» до цього переліку книг додається ще «Великаго Василя Постническаго книга и Златоустовъ Маргарит», оскільки лише вони визнавались із усіх отцівських

книг [79, с. 39]. Питання про догмат Трійці феодосіани трактували з позицій Старого Завіту. Відправними пунктами такого перекручення було твердження про одноосібне творіння Богом неба і землі та особливо вірш про те, що Бог Ізраїля – єдиний Бог.

Про цю єресь ми найбільше дізнаємось із критичних творів ченця Новгородського монастиря Зиновія Отенського, учня Максима Грека. Чернець Зиновій при аналізі цього вчення приходить до висновку про моральну непорядність Косого і пряме наслідування ним раціоналістично-негативної проповіді [79, с. 131]. Феодосій побудував настільки єретичне вчення, що воно себе оправдало. Одним із центральних питань полеміки Зиновія є ставлення людини до Бога, питання про те, чи потрібен людині Спаситель, чи вона може сама, опираючись на свій розум, прожити життя. Чернець, на противагу вченню Косого, навчає, що без віри неможливо зрозуміти Бога, бо тоді пустими будуть слова та роздуми.

Доказуючи відбиток образу Божого в людині – *ума*, слова і духа, – чернець обґрунтовує триєдиність сутності Бога та розвіює різні твердження Косого: «яко глагола Богъ к Сыну своему Слову, роженному отъ него и Духу своему святому, по немуже истинное слово разумевається писаное в книгах: Господь Бог твой, Господь единый есть» [259, с.108]. Називаючи Косого нерозумним, Отенський описує, яким чином він поширює це вчення: «Носить Косой въ ручку книги, глаголете, и разгибает, принужая прочитати. Не яко верует священному писанію [...]» [259, с. 110]. Аргументація поглядів Феодосія вимагала від ченця свого роду детального аналізу єресі. Він заперечує її від супротивного у трьох аспектах, наводячи космологічні, фізико-телеологічні та історико-психологічні докази.

Таким чином, більшість представників єретичних рухів прагнули добре знати зміст Старого Завіту, базуючи на ньому своє вчення, тому переклади біблійних текстів робили зрозумілими для мови пересічної людини. Свідченням цього є одночасна поява перших друкованих книг старослов'янською мовою Швайпольта Фіоля (1491), книг Старого Завіту



Франциска Скорини (1517-1519), згодом Пересопницького Євангелія (1556-1560), Тяпинського Євангелія (бл. 1570), Житомирського Євангелія (1571); переклади із польської Євангелія Социна Валентина Негалевського, переклади Мартина Чехова (1581) та відома Острозька Біблія (1581)

Особливістю вищезгаданих антицерковних вчень було те, що вони виникали ще до масового проникнення ідей європейської Реформації. Ми виокремлюємо єресі, які свого роду базувались на світоглядних позиціях православ'я, частково або зовсім заперечуючи його догмати, та єресі, основою виникнення яких був західний католицизм, що по-іншому трактував поняття *розуму*, несучи за собою яскраво виражені ідеї катафатичного богослов'я. Від кінця XVI ст. більшість єретиків переходить до протестантських течій, що з'являються у Польщі та Литві. Поширення протестантських течій та ідей Реформації ми пов'язуємо із пізніми антитринітарними єресями раціоналістичного характеру – аріанством, соцініанством, кальвінізмом та ін.

Раціоналістичні тенденції XV – середини XVI ст. також представлені ідеями перших українських гуманістів (Григорій Саноцький, Юрій Дрогобич, Павло Русин із Кросна, Лукаш з Нового Міста, Ст. Оріховський-Роксолан та ін.), більшість з яких здобувала освіту у Європі, впливаючи тим самим на розвиток культури та освіти в Україні, появу перших паростків гуманізму.

В. Литвинов характеризує час з XV – по середину XVI ст. як перший етап розвитку українського ренесансного гуманізму, типологічно подібний до раннього італійського, де колом зацікавлень є суспільно-політична та етична проблематика [104, с. 8].

Першим із зачинателів українського гуманізму є Юрій Дрогобич, який підтримував видавничу діяльність вищезгаданого Швайпольта Фіоля. Цінність його поглядів полягає у розробці астрології та природознавства, які ґрунтувались на вірі у силу розуму пізнати причинно-наслідкові зв'язки навколишнього світу, що залежать від руху зірок та планет: народження людини, становище юдеїв, християн, різні кліматичні умови, навіть

самопочуття понтифіка та його кардиналів тощо. Подібними у цьому питанні є погляди Ст. Оріховського-Роксолана, який поступово відходить при поясненні історичних подій від теологічно-провіденціоналістської концепції та простежує наслідки у природі діяльності самої людини, яка виступає творцем історичного процесу. Юрій Дрогобич, хоч і зазначає, що зірки управляють земними справами, проте допускає, подібно як і Оріховський-Роксолан, незалежність людини як розумної істоти: «Не примушують вони (зірки – Л. З.), але дозволяють самим правити; а якщо раптово загрожують – люди можуть відвести ці загрози розумом» [258].

На початку «Прогностичного погляду на 1483 рік» автор застерігає читача від несерйозного сприйняття нових відкриттів в науці: «Адже вони не пусті і не для прищелепуватих насмішок – самою Мінервою подаровані з горнього безмежжя» [258]. Замість християнського Бога, в руках якого знаходились різні події в житті людини та цілого народу, виникає строге визначення різноманітних подій за іншим критерієм: «зірками управляються справи земні» [258], звідки теза «Все смертне підлягає небесним законам» [258] набуває ширшої інтерпретації.

Вже у вступі до книги «Прогностична оцінка 1483 року» Юрій Дрогобич висловлює цікаві ідеї про широкі можливості людського пізнання, наголошуючи на цінності людського розуму, яким легко досягнути «обшири неба для наших очей незбагнено великі» [56, с. 444].

Надання великої цінності освіті, світським наукам вважає принциповою вимогою існування та розвитку держави Ст. Оріховський-Роксолан: «Бо ніхто нічого не зробить корисного навіть у найнезначнішому мистецтві, якщо не буде вчитися» [52, с. 28]. Думку про домінуючу роль освіти гуманіст продовжує через побудову цілої логіки співвідношення знання – навчання – освіти. Наука, за мислителем, надає людині певні чесноти – справедливість, правду, сумирність, чесність, доблесть, – які є показниками мудрості, освіченості людини. Для цього потрібно прислухатись до своїх вчителів, наставників: «Ніхто з королів, хоч який

розумний, не зможе добре правити іншими, якщо сам раніше не навчився слухати наставників» [128, с. 116]. Цей велемовний заклик до навчання поширюється і на всіх людей, що хочуть здобути моральні чесноти. Спочатку потрібно навчитись «стримувати свої бажання, – немов коня вуздечкою» [128, с. 117], і поступово різні «зразки» та філософські настанови наповнять *розум*. Наріжним моментом у міркуваннях та порадах Оріховського-Роксолана є зв'язок між возвеличуванням розуму та світської науки, філософії.

Український мислитель надає великого значення праву людини слідувати вказівкам власного *розуму*. Це одне із небагатьох природніх прав, які обстоювали також Павло Русин, Юрій Дрогобич та ін. у питаннях побудови цивілізованої держави. Постановка питання про природне право включає в себе самоусвідомленість суб'єкта дії у суспільстві, відношенні до іншої людини, а також демократичність, рівноправність тощо. До нас, на жаль, не дійшов окремий трактат Ст. Оріховського-Роксолана «Про природне право» («*De iure naturae et gentium*»), в якому, за деякими свідченнями, автор висловлював прогресивні на той час погляди [52, с. 29]. У творі «Про турецьку загрозу слово друге» йде мова про два блага, на яких тримається держава і могутність королів: щастя та розсудливість, синонімом котрого виступає розум [129, с. 95]. Розсудливість, на думку мислителя, є найбільшим із усіх благ, які дано людині. Гуманісти обстоювали ідею активного ставлення до дійсності за допомогою власного розуму, яка тісно співвідносилась з ідеєю громадянського гуманізму, національною самосвідомістю, патріотизмом, принципом служіння спільному благу. Всі ці ідеї актуалізували у філософській культурі XV – середини XVI ст. увагу до розуму як засобу пізнання та перетворення дійсності.

Важливою рисою ренесансних гуманістів було їх звернення до античної спадщини. Особливим чином це простежується у творах Павла Русина із Кросна, який актуалізовує символи культури античності. Провідною темою у поемі «Похвала поезії» є ідея поетичного слова,

пізнання, що виступає світлим даром богів, покровителем якого є Феб (phoibos). Він виступає епітетом давньогрецького бога світла – Аполлона – та вказує на чистоту, блиск, прорікання. На наш погляд, символ *світла* – Феб – тут, як і в інших творах мислителя, перегукується із розумністю, раціональним знанням:

«Світло кине він (Феб – прим. Л. А.), і коли б стежини  
Не вказав тобі – ти між книг священних  
Помацки йшов би» [174, с. 448].

Далі автор наголошує горнутись до храму Феба своїм серцем, як органом бажання, почуттів – «коли й справді вабить»:

«Чистим серцем пий ті зразки високі –  
Й те побачиш, вір, що було ще вчора  
Скрите від тебе» [174, с. 448].

У цьому тексті підкреслюється роль пізнання, просвітлення. Ми вважаємо, що мова тут йде раціональне пізнання, акцент на ролі розуму. Адже якщо взяти ширше трактування поняття *Аполлон* в історико-філософському ракурсі, то натрапимо на взаємозв'язок таких понять, як аполонівське та діонісівське начала, що на думку Р. Вагнера, співвідноситься як раціональне, світле – та іраціональне, темне, екстатичне [32, с. 65]. У такому значенні епітет Феб можна замінити поняттями *розум, знання, наука, філософія*. Справді, в четвертому вірші «Похвала поезії» напрошуються саме такі його інтерпретації:

«Кожен твір співця (вороги ясного  
Феба твердять так) – небилиці суці».  
В пісні ж, десь на дні, по-мистецьки скрита,  
Зблискує правда» [174, с. 445].

Наприклад, надання переваги *розуму, знанню, філософії* сприймається представниками православно-візантійського напрямку як «небилиці суці». Для гуманістів же це шлях до досягнення правди, яку

потрібно пізнати своїм розумом, займаючи активну позицію у пошуку знання.

У поемі «Елегія на честь Йоана Вислоцького» та «Про прихід зими» зустрічаємо розвиток символів *світла – темноти, схованої правди* та епітет Аполлона – *Феб*. У першій з названих поем автор виказує радість за Йоана Вислоцького, який «горнеться до велемудрих богинь», просить «муз осяйних дати натхнення» [173, с. 448-449], а також оспівує прекрасність пізнання:

«Світлий душею, мов сніг, забирайся до справжньої праці:

В ній лиш одкриєш, повір, істини обрис чіткий» [173, с. 449].

Юрій Дрогобич, розвиваючи свої астрономічні погляди, також використовує імена богів з античної міфології: *Мінерва, Венера, Юпітер* [56, с. 444]. У творах Ст. Оріховського-Роксолана згадуються Юпітер та інші персонажі античної міфології, які вживаються радше в історичному ракурсі, ніж в алегоричному [128, с. 119].

На наш погляд, доцільно говорити про цілу запозичену символіку античності, яка набула поширення в творах українських мислителів та мала пряме відношення до розвитку акценту на ролі пізнання, а саме поняття: *Мінерва* – у давньоримській міфології богиня мудрості, синонім Афіни – давньогрецької богині ремесла, мудрості і науки; *Аполлон, Феб* – в грецькій міфології бог світла і сонця, він також виступає проводирем дев'яти муз, покровителем мистецтва; самі музи, яких можна тлумачити як насагу та творчість до використання власного розуму; *Юпітер* – у давньоримській міфології бог неба, денного світла, перемоги, практично тотожний давньогрецькому Зевсу, проте, на наш погляд, дещо близький із *Фебом*.

Таким чином, при аналізі творів перших українських гуманістів – Юрія Дрогобича, Павла Русина із Кросна, Ст. Оріховського-Роксолана – гіпотетично можна виокремити поняття-символи, які репрезентують раціоналістичні тенденції: *світло – Феб – розум – знання, Мінерва – Афіни – мудрість – знання*. Серед поширених ідей, що вплинули на розвиток раціоналістичних тенденцій в осмисленні дійсності, на наш погляд, слід

назвати такі, як культ розуму, зокрема вміння його використовувати, надання великої цінності світським наукам, книгам, ідея творчої, активної людини.

### 3.2. Раціонально-дискурсивна домінанта в працях українських гуманістів

Після прийняття Берестейської угоди поживається культурно-освітня та науково-літературна діяльність братств при церквах, виникає українська та білоруська полемічна література. Письменники-полемісти у своїх творах порушують важливі філософські питання, використовуючи раціоналістичний метод у поєднанні з ідеями гуманізму при переосмисленні соціально-політичного життя та національно-релігійного гніту.

У такій соціокультурній атмосфері виникає вільнодумство як закономірний наслідок періоду монополії релігійного світогляду, духовної експансії Церкви, протесту проти зловживання владою та користолюбства священнослужителів, їх невідповідності своєму служінню. У широкому розумінні під *вільнодумством* можна розуміти прогресивну духовну культуру. Воно тісно пов'язане з розвитком відносно самостійних форм суспільної свідомості, а саме – науки, моралі, мистецтва, та утвердженням гуманізму, раціоналізму, логіки. У вузькому розумінні *вільнодумство* – це певна ідеологічна течія, спрямована на критику тієї чи іншої релігії Церкви або релігійного світогляду взагалі [107, с. 52].

Вільнодумство постає як ідейно-духовний напрям, що визнає право розуму на критичне ставлення до дійсності, до усталених поглядів і переконань.

В історії української філософії зустрічаємо також термін *релігійне вільнодумство*, що характеризує специфічний вияв суспільної думки, критичне ставлення до традиційних (офіційних) релігійних поглядів та намагання їх переосмислити [203, с. 2].

На наш погляд, феномен релігійного вільнодумства слід пов'язувати із тогочасними суспільно-політичними умовами, а також поширенням на території України реформаційних та гуманістичних ідей, що ще більше

пожвавлювало культурно-освітній рух. Сюди слід додати видання друкованої літератури, проїнятої тогочасним критицизмом та релігійним вільнодумством, без суворого державного нагляду [139, с. 15]. Приміром, автор «Апокрисису» Філалет сміливо виступає за гуманне ставлення до людини, релігійну толерантність, пристрасно відстоює інтереси пригноблених українського та білоруського народів [144, с. 112].

Можна виокремити основні реформаційно-єретичні ідеї, котрі вкоренилися в середовищі українських письменників-полемістів і мали глибокий соціальний зміст: ідея безпастирської Церкви та колективного правління нею, ідея загальної рівності всіх людей, нове ренесансне тлумачення ідеї Бога і його троїчності, критичне ставлення до Святого Письма, а також інші гуманістичні ідеї раціоналістичного спрямування. Отже, релігійне вільнодумство було безпосередньо пов'язане із раціоналізацією таїн віри.

Вагомим джерелом релігійного вільнодумства, що вплинуло на формування раціонального осмислення світу, культу розуму та мудрості, була діяльність київського гуртка книжників, а пізніше інших культурно-освітніх осередків – літературно-перекладацького гуртка Андрія Курбського в Милянєвичах та Острозької слов'яно-греко-латинської Академії.

Із перекладною літературою, виникнення якої пов'язують з діяльністю жидовілих, відбувається поширення тогочасних елементів природознавства (від напівмагічних відомостей – до початків астрономії) та логіки. Особливо це стосується трактатів логіки, які, на нашу думку, мали вагомий вплив на становлення української раціоналістичної традиції. Предметом логіки власне виступало раціональне мислення, – різні міркування, обґрунтування висновків тощо. Це вплинуло на формування науки як особливого виду пізнавальної діяльності, що використовує методи логіки, спрямовані на вироблення об'єктивних та обґрунтованих знань про світ [32, с. 673]. Таке накопичення логічних знань приводило до віри в силу знань, за допомогою яких можна змінювати світ. Наслідком цього було виникнення теорії



подвійної істини в українському Ренесансі – теологічної (в яку потрібно вірити) та філософської (яку потрібно доказати та обґрунтувати).

Серед творів цього типу слід назвати «Логіку Авіасафа» або «Київську логіку» (бл. 1462), «Логіку» Мойсея Маймоніда або «Логіку» єгиптянина Маймоніда, «Аристотелеві врата», які містять вставки текстів з «Логіки» Маймоніда, «Діалектику» Йоана Дамаскіна та уривки з трактату логіки Й. Спангенберга.

Так, в основу «Київської логіки» увійшла перша частина логічного трактату арабського філософа XI – XII ст. Аль-Газарі «Повчання філософів», що була вступною частиною до іншої відомої праці Аль-Газарі – «Спростування філософів» [234, с. 335]. Ядро твору – це, по суті, виклад формальної логіки Аристотеля, де широко представлені вчення про поняття і терміни, предикаменти, судження, універсалії та логічні доведення. Сам автор твору дає їй високу оцінку, вбачаючи її користь у пізнанні істини, оскільки через логіку, на його думку, лежить шлях до істини, вона «якобы вага и мера» мудрості [139, с. 49]. Подібна думка стверджується пізніше у «Лабіринті» Х. Євлевича, де мудрість пов'язується із міркуванням: «(мудрість – Л.А.) найукритішу тайну допильнує, у куті найглибшій її доміркує» [101, с. 514].

У «Аристотелевих вратах», про які вже йшла мова раніше, серед лікарських порад та рекомендацій постійно присутній наголос на домінуючій у мудрих рішеннях ролі розуму. Так, в одній із перших глав твору, де мова йде про моральні якості (щедрість, хоробрість, милосердя), у підсумку автор стверджує: «Ведай иже, ум то есть верхъ всякому смыслу, им же спасется душа и изъяснится тайна», початком же усього є «розмышлення» – міркування, яке народжується від держави [176, с. 141-142]. Припускаємо, що під державою («государство») слід також алегорично розуміти тіло та душу людини, якою потрібно вміти керувати так, як і державою, позаяк в творі постійно присутні думки про тілесне та духовне в людині. Далі автор у вигляді висновків перелічує чесноти, що народжуються при покладанні на

розум – вірність, смирення, «гроза», справедливість, честь та ін., які допомагають підвестись вічному над тлінним [176, с. 142]. В кінці глави ще раз підкреслюється роль розуму у цьому процесі: «Александр, бережися велми попустити скотство надъ владычествомъ» [176, с. 142].

На культі розуму наголошується і в кінці самого твору «Тайни тайних», де присутній заклик дбати про мудрість, «дабы всякая премудрость была во твоей земле», «потішайся мудростію» [176, с. 239]. У додатку «Сказанье про еллінського філософа о премудром Аристотеле» автор підсумовує мету цього твору («для премудрости і разума его (царя Олександра – прим. Л. А.)»). І. Паславський відзначає, що основною ідеєю «Аристотелевих врат» є твердження про силу і владу людського розуму, засновуючи свій висновок на такій тезі твору: «Сотворил бог прежде всево самовласть духовную и наполнейшую и вообразовал в ню все ество и нарек ея ум» [139, с. 55].

Попри свою заборону церковним урядом, єврейська перекладна література, на нашу думку, вплинула на формування світогляду українських мислителів, насамперед у поглядах на етичні питання, відношення розуму до моральних якостей, чеснот людини.

Співзвучні ідеї розвиває Ст. Оріховський-Роксолан у творі «Напучення польському королеві Сигізмунду Августу», розглядаючи у фрагменті першої частини під назвою «Що в державі більше: закон чи король?» питання про співвідношення влади короля та закону та визначаючи першість закону [128, с. 123-125]. Подібно ставить питання автор «Аристотелевих врат», навчаючи під псевдонімом Аристотеля царя Олександра: «Всяки цар покоряеть царство свое истине закона» [176, с.142]. Як Оріховський-Роксолан, так і Псевдо-Аристотель вважають себе мислителями, які повчають своїх володарів. Звичайно, це тільки припущення такого зв'язку, оскільки виникнення перекладної літератури відносять до 60-70 рр. XV ст., а творчість українського автора припадає на середину XVI ст.

Важливий вплив на формування полемічного дискурсу серед українських мислителів та письменників мали переклади А. Курбським «Діалектики» (логіки) Йоана Дамаскіна та трактату із логіки Й. Спангенберга. На думку К. Харламповича, мотивом здійснених перекладів було використання силогізмів католиками, які мали кращу освіту, ніж православні [212, с. 163-164]. Це спонукало князя Курбського, який в цей час проживав в Україні, опрацювати логічні трактати. Термінологія «Діалектики» Йоана Дамаскіна є відображенням конфесійних суперечок про Трійцю в IV ст., за змістом відповідаючи трактатам «Категорії» і частково «Про витлумачення» аристотелівського «Органону» та «Вступу до категорій» Порфирія [68, с. 135]. Крім цього, у творі подано визначення силогізму, ентимени, фігур і модусів силогізмів, їх поділ на позитивні та негативні, правила відношення силогізмів.

Розвиток акценту на ролі розуму в релігійній полеміці пов'язаний також з доведенням досі не обґрунтованих догматичних положень за допомогою формально-логічних методів. Так, при аналізі соборної грамоти київського митрополита М. Рогози натрапляємо на причину відлучення від «тела церкве Христовы» С. Зизанія, що зводив «своим домыслом народ христоименный» [122, с. 121], перекручуючи Святе Письмо саме силогізмами: «училь людей по вся часы, ижъ дей Господь нашъ Іисус Христосъ ходатаем нашимъ до Отца Бога не есть, аргументуючи далей не письмом слова щырого Божого [...], а только силогизмою: которая книжка друку Польского была» [197, с. 125]. На нашу думку, мова йде власне про «Катехісис», який не зберігся в оригіналі до нашого часу. Як бачимо, використання силогізмів в даному випадку нероздільно пов'язане із раціоналістичними єресьми в Україні.

У полеміці Іпатія Потія та князя Острозького також знаходимо приклад володіння мистецтвом слова та логікою, незважаючи на заперечення Кліриком Острозьким «зовнішньої» (античної і схоластичної) вченості. З цього приводу М. Возняк називає його «добрим діалектиком», тобто логіком,

що володіє почуттям гумору та іронії [30; Кн.1, 478], якому Константин Острозький спеціально дав доручення відписати листа уніатському митрополиту.

На початку твору автор під псевдонімом Клірика Острозького крізь призму біблійних прикладів на кілька сторінок розглядає негативні наслідки «згоди», з'єднання ізраїльського народу: «Добра есть згода, и «красно мешкати братьи въ сполечности»», «Бо не въ каждой згоде кохается Богъ, яко в своемъ писанью, отче епископе («же лешная есть нагоршая згода, нижли налепшая незгода») приноминаешъ», «о жадную речь такъ ся не прогневаль, яко о тое злучене або згodu верных [...] з обчими народы» [131, с. 386]; коментуючи об'єднання людей для будівництва Вавилонської вежі, що «была и виделася тая воля и згода передъ очима ихъ велми добра» [131, с. 387]; вилиття золотого тільця «А телец оный Жидовский [...] зо всехъ волею згодне вылитый, аза был и не есть певнымъ знакомъ згоды», одруження чоловіків із жінками чужинками – «А за тем што уросло? «Послужили богомъ ихъ»» [131, с. 388], дружбу Соломона з дочкою фараона [131, с. 389]. І навіть «правильні» докори Петра щодо Ісусових страждань та терпінь підкреслено, як думки сатани [131, с. 399], а «умыслы одностайне» юдеїв дозволили каменувати невинного апостола Степана [131, с. 404] та ін.

Власне, такий спосіб відповіді не залишає за собою практично якихось аргументів «проти», а навпаки, змушує задуматись над правомірністю рішення прийняття Берестейської унії як з'єднання, «оцукрованої згоди отця Іпатія». Клірик Острозький через прості міркування подає досить обґрунтовані тези. Таким чином, викристалізовується один «висновок», вміло підкріплений з точки зору здорового глузду кількома засновками, що є не прямою, але досить обґрунтованою оцінкою негативної ролі унії у православній Церкві. Іпатій Потій у листі-відповіді піддає сумніву його аргументи та «конклюдії»: «*iusz teraz przypatrzym się twoim argumentom y konkluzyam [...] aby w tey naszej zwierzchu ocukrovaney potrawie nie było truzny?»* (я вже тепер приглядаюся до твоїх аргументів і висновків [...]), щоб

ця наша зверху поцукрована страва не була отрутою) [132, с. 1054]. Тут використано один із раціональних методів, що полягав у пошуку аргументів, апелюючи до яких, можна довести свою думку, змусивши супротивника визнати ці аргументи, незважаючи на загальноновизнану правду.

Ще більшою мірою використання елементів логіки присутнє у творах К. Саковича. У «Аристотелевих проблемах» особливості організму людини, його функціонування та будову органів автор з'ясовує без звернення до релігійних догматів, використовуючи різні тогочасні наукові відкриття, посилаючись на доведення не тільки Аристотеля, Платона, але й на піфагорійців, стоїків, Плутарха, Діогена Лаерція, Гіпократата та ін. Український філософ використовує у навчальному процесі грецьку мову та латинську філософську термінологію, зокрема, вживає такі категорії, як матерія, форма, субстанція, есенція, екзистенція, буття, можливість та ін. У його текстах зустрічаються різні терміни логіки – *antecedente* (антецедент – попередник, перший член імплікації) [179, с. 510], *consequentia* (консеквент – головний член імплікації, у Саковича вживається у значенні висновку) [179, с. 437], [179, с. 510], *qualitas* (якість) [178, с. 366], *obiectum* (об'єкт) [178, с. 365, 366], *subiectum* (суб'єкт) [179, с. 448] *praedicatum* (предикат) [178, с. 428], *discursus* (розумування) [178, с. 561]. Окрім цього, мислитель часто використовує логічні операції заміни понять для позначення об'єкта пізнання: «коли хоче сказати «А», то мусить відкрити рот, а коли хоче вимовити «В», то повинна [...]» [178, с. 358], «пан «N» бажаючи слідувати божественному природному праву» [178, с. 422], «панна «N»» [178, с. 418].

3. Копистенський, стоячи на позиціях апофатичної теології, використовує філософський понятійно-категоріальний апарат та логічні прийоми, властиві західній схоластиці, демонструючи розуміння потреби у розробленні подібного вчення в українському православ'ї [93].

З використанням елементів логіки та раціоналізму також пов'язана тринітарна проблема. Особливо на це вплинули переклади Святого Письма народною мовою, що давало можливість більш особистої інтерпретації та

критичного підходу. П. Яременко, на прикладі діяльності Острозького гуртка книжників, стверджує, що «літератори шукали засоби демократизації мови» [256, с. 10].

Під впливом Відродження західноєвропейської культури основна парадигма «Людина – Бог» в українській філософській думці зміщується в сторону парадигми «Людина – Природа», таким чином, ідея Бога набуває нової інтерпретації.

Якщо у часи Київської Русі проблема Бога осмислювалась у дусі патристики, то поступово у його трактуванні з'являються гуманістичні та реформаційні тенденції. Українські мислителі, вслід за Псевдо-Діонісієм Ареопагітом, синтезували апофатичне, негативне богослов'я, яке утверджувало невизначеність Бога в собі, з катафатичним богослов'ям, зокрема можливістю наближатись до пізнання Бога по сходинках аналогій, символів, образів [124, с. 249]. Неосяжність Бога приводила до його містичного осягнення шляхом самопізнання, самозаглиблення. Концепція творів українських книжників відображала православну інтерпретацію християнського догмату Трійці, проте у структурі християнської тріади спостерігались впливи неоплатонізму, де «Ум нижчий єдиного, а Душа нижче Ума» [205, с. 25].

Серед українських діячів, що використовували раціоналістичні принципи у своїх доведеннях, були Стефан та Лаврентій Зизанії. У їх поглядах дослідники вбачають тяжіння до унітаризму. Відстоюючи засади первісної Церкви, послідовники антитринітаризму доводили фальшивість східного та західного обрядів.

Особливо чітко це простежується у творах С. Зизанія, де вихідною тезою є твердження про рівноправність усіх трьох «іпостасей» – Бога-Отця, Бога-Сина і Святого Духа. З точки зору автора, Христос не може бути заступником людей перед Богом, адже це є великим приниженням, оскільки він сам має досить божественної влади. Його бачення природи другої особи Трійці дуже близьке до вчення Социна, яке пов'язувало Христа з людською

природою і божественною владою. У соціальному плані це твердження відроджувало демократичні ідеї раннього християнства та пізніших його відгалужень про святість усіх мирян. Звідси його реформаційне спрямування, яке вело до заперечення необхідності церковної ієрархії. С. Зизаній розвиває ідею справедливого суспільства за взірцем апостольського християнства, братерської спільності простих людей, рівності усіх християн. Його соціальна утопія наскрізь проникнута гуманістичним поглядом на суспільство і особу. Мислитель вибудовує ціле логічне есхатологічне вчення. У творі «Казання святого Кирила, патріарха єрусалимського, про антихриста» ідея другого приходу Христа пов'язується зі встановленням соціального порядку. Ця центральна частина твору мала значний вплив на пізніших полемістів і простежується у творах Мотовила, Василя Суразького, Івана Вишенського та ін.

Вже у перших розділах «Казання..» викладені погляди С. Зизанія на суто богословські проблеми: тринітарне питання, христологію, відношення тіла і душі тощо, які суперечать позиціям ортодоксальної Церкви. Виступаючи проти церковної влади, він пише: «бо ж не лише посполиті, а й духовні, зіпсувавшись, відходять [...] заради жадоби маєтків» [63, с. 252].

Лаврентій Зизаній взагалі уклав власний «Катехизис», в якому містилися спроби раціоналістичного тлумачення церковних догматів. У протоколі-дискусії «Із книги «засідання в книжній палаті 18-го лютого 1627 року з приводу виправлення «Катехизису» Лаврентія Зизанія» насамперед розглядається питання щодо іпостасі Трійці, яка, за Лаврентієм, не відповідає вченню офіційної Церкви: «Отець вищий від Духа Святого і Сина, тому що від нього беруть обидва буття і божество» [72, с. 144]. На противагу Стефанові, який відстоював абсолютну рівноцінність іпостасей божих, його брат відзначав їх нерівноправність, підкреслюючи, що «двоє (Син і Дух Святий) сутності свої мають» [139, с. 76]. У такому ж дусі звучало питання щодо природи Христа, де страждало і божество, і плоть, «оскільки образ

слова був во плоті, котра померла [...], а за поєднанням особи, котра складна, і слово померло і було поховане» [72, с. 145].

На початку «Катехизису» Л. Зизаній дає відповідь на питання про можливість пізнання Бога через принцип «аналогії буття» (*analogia entus*), тобто пізнання Творця по творінню: «Слыши оубо, яко да твореніємъ твари всея познаваемъ, тако же и от стихъ писаніи, пророческихъ и апостольскихъ, и евангельских, и от наученія стихъ оце навыкаемъ» [62, с. 5 зв.].

Подібними в цьому ракурсі є погляди В. Суразького та К. Транквіліона-Ставровецького щодо тлумачення ідеї Бога.

Представник катафатичного богослов'я В. Суразький, приймаючи положення Ареопагіта про те, що Богові не можна приписувати такі визначення, які даються земним речам, мислить Бога раціонально. Його риси є безпредметними, він «не спить», «не упивається», «з чрева не рождає» і не може «где на особном місті стояти» [139, с. 40]. Подібною є позиція К. Транквіліона-Ставровецького у тлумаченні ідеї Бога. У своєму творі «Зерцало богословії» він критикує всякі способи приписування божеству наведених вище якостей: «як у світі неприступному, на небесах живе Бог, невидимий, самовладний...» [215, с. 133]. Стверджуючи, що «битность бозьс[ь]кая непостижима ест» для людського розуму, мислитель все-таки допускає можливість виявлення Бога шляхом пізнання створеного ним світу: «божество от початку світла през створен[н]я познавается» [214, с. 208]. Згодом, як відзначає В. Литвинов, схоже твердження зустрічаємо у Феофана Прокоповича: «Велич наймудрішого творця пізнаємо по його ділах» [104, с. 31].

Навіть представники українського містично-пантеїстичного напрямку, зокрема Іван Вишенський, дотично впливали своїм вченням про Бога на формування реформаційних ідей. Як письменник-полеміст, один з найвидатніших ідеологів антикатолицького руху, він обґрунтовує власну філософську позицію через проблему «Бог і світ», «Бог та людина», спираючись на неоплатонівські засади та вчення Отців Церкви. Прогресивні



погляди українського мислителя простежуються в питаннях про пізнання Бога, де, на його думку не потрібні раціональні докази, а таїнство віри. Звертаючись до народу, І. Вишенський писав: «Ліпше-бо вам без владик і без попів, поставлених од диявола, ходити до церкви і православ'я зберігати [...] Не попи-бо нас спасуть, чи владики, чи митрополити, але православне таїнство віри» [27, с. 36].

З такого розуміння «таїнства віри» часто виводилась концепція колективного правління Церквою. В її основі лежало вчення про можливість безпосереднього спілкування людини з Богом незалежно від її соціального стану, що ґрунтувалось на ідеї природної рівності всіх людей. І. Вишенський, вважаючи рівними «хлопа» і шляхтича, висуває ідеал громадського колективізму – братства, де «люди свіцкиє» – «хлопы кожемяки, сидельники» - здійснюють «уряд церковний» [139, с. 36].

Отже, нова інтерпретація ідеї Бога в ході полеміки давала свої раціоналістичні умовиводи: про безпастирську Церкву та колективне правління нею, основою якого повинна була бути загальна рівність усіх станів духовенства і мирян перед Богом, а також про можливість доступно читати Святе Письмо та роздумувати над ним.

У контексті нової інтерпретації Бога між східною та західною Церквами порушувалась також проблема *філіокве*. У західній Церкві для обґрунтування походження Святого Духа від другої особи Трійці католики використовували різного роду силогізми, за що їх і критикували православні братчики, твердячи «Кгды намъ светить самое сонце тексту, промени звездъ гаснуть» [74, с. 447]. Клірик Острозький на основі вчення Отців Церкви доказував походження третьої особи Трійці тільки від Отця: «Видите, ижъ не потреба зъ розумами вылетати, але такъ верити, яко написано» [74, с. 451].

Таким чином, релігійне вільнодумство полягало у раціональній критиці таїнств православної віри. Подібну оцінку українському раціоналізму дає І. Паславський, наголошуючи на його критичному характері, що наближався до ренесансного раціоналізму [139, с. 51].

Яскравий приклад *раціонального* тлумачення Святого Письма знаходимо у С. Зизанія. Український мислитель намагався тлумачити канонічні твори з раціоналістичних позицій. Для нього неприйнятне використання символічних форм розуміння таїнств віри, бо це суперечить Святому Письму і самому розумові – «Святий Дух є досконала особа Святої Трійці, а не подих Божий, бо сам дихає» [70, с. 141]. Тоді як в ортодоксальному православ'ї було поширене символічне розуміння Святого Духа як подиху Божого і водночас рівної особи Святої Трійці.

Єзуїт Щ. Жебровський у своїй брошурі «Kałol, który rozsiewa Stepanok Zyzania...» звинувачує Стефана Зизанія в еретизмі, знаходячи в його «Катехизисі» десять неортодоксальних тверджень щодо тлумачення природи Христа, співвідношення тіла і душі та ін. На православному церковному соборі (1596 року) книгу «Катехизис» було засуджено як еретичну, а С. Зизанія з його прибічниками священиками відлучено від Церкви за використання раціонального методу в обґрунтуванні Божих правд [139, с. 66].

Дослідники при аналізі христологічної та есхатологічної концепції С. Зизанія відзначають близькість його поглядів до аріанства та социніанства [203, с. 11]

Вартими уваги є також деякі природничо-наукові відомості українських мислителів-полемістів, які засуджувалися Церквою. Зокрема, Л. Зизаній висуває прогресивні ідеї (співзвучні з ідеями західноєвропейського Відродження) про розташування та роль небесних тіл, знаки зодіаку, затемнення Сонця, грім та блискавку. На своє оправдання він висловлює просте твердження: «Я не писав ні про народження людське, ані про спрямування нашого життя по зірках, а написав я лиш заради відомостей, щоб людина знала, яке то творіння боже» [72, с. 147].

Часте звертання до світських наук свідчить про все більше використання людського розуму в осмисленні навколишнього світу. Криза догматичного мислення пронизує майже всі тогочасні твори українських

братств. Яскравим прикладом захоплення природознавчими науками є твір Х. Євлевича «Лабіринт, або заплутана дорога, де красна мудрість з повинності своєї панам могилякам і ще декому, в заходах своїх подібному, коротшу і далеко кращу дорогу показує [...]» написаний 1625 року. Сама назва твору відображає вплив традиції попередників – особливе ставлення до мудрості, під видом якої автор персоніфікує філософію, світські науки та мистецтво, відходячи від давньоруської традиції ототожнення мудрості із божественною премудрістю [101, с. 532]. Євлевич досить влучно описує історію мудрості на наших землях, починаючи від «Псалтиря по школі син чита» [101, с. 518] через усвідомлення «Бо неукам бути не по їх природі» [101, с. 519], «вчасно вчиться і на кого треба [...] Бо інакше біди ждять, вашої небоги Речі Посполитої, підломляться ноги» [101, с. 520], із закликом боротись за свободу, яка здобувається із розвитком науки та освіти [101, с. 533].

Тут варто підкреслити соціально-політичний характер мудрості, яка пов'язана як із розвитком наук, так і з правлінням державою. У «Лабіринті» це розглянуто на прикладі царювання Соломона, який би не так «державними ділами уміло справлявся» [101, с. 521]. Подібне зіставлення мудрості та правління неодноразово можна простежити у перекладних та оригінальних творах (в «Напученні» короля Сигізмунда Ст. Оріховським-Роксоланом, Поучанні Псевдо-Аристотелем О. Македонського у «Аристотелевих вратах»), адже мудрість пов'язана із успішним правлінням. Це ще раз підкреслює взаємозумовленість історичних соціокультурних обставин освітою, коли повага до науки виступає запорукою процвітання країни.

У Х. Євлевича гармонійно поєднуються наука та молитва, розум і віра, що не суперечать одне одному [101, с. 530].

Христофор Філалет, автор одного з основних творів української антикатолицької публіцистики – «Апокрисиса» – також підходить з позицій розуму до критики тогочасних подій, зокрема Берестейської унії 1596 року, використовуючи елементи протестантизму. У своєму творі письменник-

полеміст демонструє певну схильність до релігійного вільнодумства, не приховуючи своєї ненависті до сліпої церковної авторитарності, викриваючи її «пропагандистів-єзуїтів і паразитичну церковну шляхту» [144, с. 109]. Філарет на основі ідей раціоналізму та гуманізму обстоює право віруючої людини судити те, чого навчають пастирі, та наставляти їх на шлях правди, якщо в цьому виникає потреба, адже кожна людина є будівничим тіла Церкви: «А не только епископомъ и пресвитеромъ, не толко апостоломъ пророкомъ и пастиремъ, отъ Христа, яко Павелъ мовить, даным, будованою Тела Христоваго [...], алеже и светскимъ особамъ, яко розсудокъ о вере и науце» [4, с. 1216]. Підхід автора до тогочасної несправедливості із позицій здорового глузду влучно, хоча й не прямо, перегукується зі словами Хоми Євлевича: «Я – Мудрость [...] На фальш найхитрішу і найпідлішу зраду Зараз винайду і дам розумну пораду» [101, с. 514]. Мислитель стоїть на захисті широких верств народу в їх боротьбі проти політичного і національно-релігійного гніту, відстоює в релігійній формі ідею рівності людей незалежно від місця і становища в суспільстві.

Таким чином, післяунійний період, попри свої негативні наслідки для православної Церкви, привносить нові тенденції у формування філософії як самостійної форми знання. Більшість українських мислителів, захищаючи православ'я, були добре ознайомлені зі спадщиною античності. Приміром, З. Копистенський у творі «Палинодія або книга оборони», попри свою критику католицизму демонструє добрі знання біблійних образів, а також античної культури: «мужі подібні до Гефтеїв і гігантів, сильні такі біля нього, як колись у діда Херева і Фелефодії» [93, с. 114].

Однією з важливих ідей, які вплинули на формування раціоналістичних тенденцій, було вчення про самовладдя людини.

У вченні Л. Зизанія про людину виразно простежується вплив соцініанської доктрини, згідно з якою послідовники вчення Соціна визнавали за людиною право вільної волі, яку вона не втратила і після гріхопадіння. Людина зберегла свої тілесні і духовні сили такими, якими

вони були на початку в Адама. Лаврентій, на противагу прихильникам аскетично-споглядальних ідеалів (спастися людину може тільки таїнство віри), наголошував, що для цього «не досить самої віри, але добрих вчинків є потреба» [82, с. 92]. Власне, однією із причин звинувачення українського мислителя у ересі було питання про *самовладдя розуму*: «Самовладдям людина звертається до чеснот, так само як і до злості. Ним же удостоєний спочатку був Адам від Бога» [89, с. 160].

Вчення про самовладдя у філософській думці того часу формується, виходячи із дослівного розуміння Святого Письма та під впливом зростання гуманістичних тенденцій. Ще більшого розгляду воно набуває у мислителів Києво-Могилянської академії: людина вільна по своїй природі і наділена розумом. В українських полемістів ця проблематика присутня у контексті визначення ролі розуму в житті людини, трактування самої людини за образом і подобою *самовладного* Бога (К. Транквіліон-Ставровецький, К. Сакович).

Семантика поняття *самовладдя* («самовласть») у старослов'янських та давньоруських текстах в більшості зводиться до позначення вільної волі, що дана Богом людині; «самовластьныи», значить «обдарований вільною волею», «вільний», «незалежний», «той, що має у своїй владі», «самостійно існуючий» [199; Т.3, 247]. К. Сакович під самовладдям також розуміє свободу волі людини, що дана Богом [179, с. 474].

Витоки цього вчення слід простежувати у єретичних поглядах Феодосія Косого про «самовладний розум» та у трактуванні людини Йоана екзарха Болгарського («Шестоднев»). В ісихастській традиції йдеться про самовладдя як керівництво своїм духовним світом – розумне діяння. Згідно з Йоаном екзархом Болгарським, «самовладдя – це та [сила душі], завдяки якій [людина], пізнаючи добро і зло, схиляється вправо або вліво», позаяк розум в людині посідає найважливіше місце, він виступає царем, що керує силами душі [83, с. 130]. С. Возняк зазначає, що значна роль у поширенні «ідеї сили

людського розуму («самовладдя людини») належить київському гуртку книжників – жидовілих [31, с. 4].

Важливим джерелом ідей про самовладдя розуму є власне «Аристотелеві врата». У четвертій главі цього твору автор вкотре наголошує на «самовласти духовной», яку перш за все створив Бог, ім'я якій є *ум* [176, с. 154]. Власне така інтерпретація поняття *ум* набула розвитку у поглядах українських мислителів про два види розуму – духовний, внутрішній – *ум* та тілесний, зовнішній, світський – *розум*, що переважно розмежовувались. Проте, схоже, Псевдо-Аристотель не приймає до кінця такий поділ, вживаючи до одного й того ж значення почергово слова *ум* та *розум*, незважаючи на присутність у тексті бінарних понять *духовне* та *світське*.

Далі у «Тайні тайних» розвивається думка про «самовластну», піддану *уму* душу, яка створена Богом із тієї ж «самости» (образу), що і «оум» (*ум*) [176, с. 154]. У результаті цього *ум* називається царем, а душа правителем [176, с. 154]. Подібне трактування знаходимо у К. Транквіліон-Ставровецького, який описує *ум* як «самовластний бе[з]смертний [...], самая преднійшая сила души, которій ест кшталтом и образом невідомого бога, и при нем инии сили разумной души: воля, пам'ять [...]». Сіи при умі стоять, яко слуги при цари», саморозвиток душі [214, с. 237]. Схожість наведених фрагментів вражаюча.

Таким чином, із поживленням національно-культурного життя, поширенням раціоналістичних ересей в Україні формується специфічна форма культури – вільнодумство, що було відповіддю на тогочасні соціокультурні процеси, прагненням збереження національної ідентичності та православної віри.

Антикатолицький рух часто призводив до критики всієї Церкви за її експлуататорську суть, вивищування церковних ієрархів. Безперечно, тут не обходилося без ренесансних впливів, а також протестантизму, різних еретично-раціоналістичних вчень Західної Європи про рівність всіх людей

незалежно від стану та концепцію соборного (колективного) правління Церквою.

Наслідком полеміки був розвиток логіки та світської науки. Прикладом цього може бути полеміка між мазхабами у межах ісламу, в результаті якої фікг (ісламська доктрина про правила поведінки мусульман) сформувався в самостійну ісламську науку, збільшились переклади арабською філософських і теологічних праць [228, с. 85]. На наш погляд, спалах боротьби проти уніатства та католицизму позитивно позначився на тогочасній культурі, формуючи самостійну філософську думку. Раціоналізм як філософський метод набув широкого використання у цій ідеологічній боротьбі.

Великий вплив на формування раціоналістичної традиції мало використання українськими мислителями-полемістами елементів формальної логіки, що в подальшому проявилось у інтерпретації ідеї Бога, критичному підході до Святого Письма та вченні про самовладдя як вільне використання людиною розуму. Джерелами таких знань були раціоналістичні ересі та переклади київськими книжниками і князем А. Курбським трактатів з логіки.

Творчість Стефана і Лаврентія Зизаніїв вплинула на подальшу ідеологію братств на Україні та Білорусії. Наявність у їхньому вченні ідей раціоналізму та еретизму свідчить про значні елементи вільнодумства в братських рухах України XV – поч. XVII ст., на ґрунті яких формувались раціоналістичні тенденції.

Таким чином, раціоналістичні тенденції в українській філософській думці як наростання раціонального набували різних форм та розвивались впродовж доби українського Ренесансу під видами ересей релігійного вільнодумства.

### 3.3. Поняття внутрішнього та зовнішнього розуму в українській полемічній літературі

Мислителі українського Відродження у своїх поглядах на світ та людину продовжують ранньохристиянські ідеї двонатурності, здійснюючи поділ на *небесне* та *земне*, *душу* і *тіло*, *внутрішню* та *зовнішню* людину, *духовну* та *плотську мудрість*, *ум* та *розум*.

При поділі людської природи на *внутрішню* та *зовнішню* вищою умоглядною силою постає *розум*, через який людина здатна подолати недосконалість своєї плоті, перемогти тлінність: «Рождений от плоти – плоть, от духа духъ [...], істинний розум соединяється в познаніи всех верей розуму Божію», – відзначає І. Копинський [92, с. 4]. Проте українські мислителі неоднаково оцінювали роль розуму. Частина з них у контексті подвійного осмислення розуму як *внутрішнього* та *зовнішнього* або відкидала повністю дискурсивний, *зовнішній розум*, або розглядала обидва види розуму як однаково важливі для морального зростання. Це було зумовлене протистоянням ідей містицизму та гуманізму. На думку сучасної дослідниці М. Кашуби, утвердження східного православного типу мислення тривалий час не давало розвитку світським культурним центрам: «Аскетизм стримував наміри економічного поступу, реальну творчу снагу, паралізував активні сили розвитку й розквіту» [80, с. 48].

У працях тогочасних мислителів розгортається дискурс раціоналізації не тільки як наслідок протистояння окатоличенню та розвитку національно-визвольних ідей, але і як спосіб вирішення цих питань у зв'язку з тогочасними європейськими гуманістичними ідеями. Проблема людини та її призначення в земному бутті вирішувалась власне через протистояння «вітчизняних традиціоналістів і прагматистів» як співвідношення принципів дії (*actio*) та споглядання (*factio*) [231, с. 79].



Яскравим прикладом такого диспуту була полеміка І. Вишенського та Ю. Рогатинця, в якій зіткнулись два різних філософсько-етичних погляди на найвище благо, два протилежні підходи до вирішення питання про співвідношення ідеалів чину та дії [231, с. 84]. Прихильники І. Вишенського – Г. Смотрицький, Й. Княгиницький, Й. Почаївський, В. Суразький, І. Копинський, Віталій з Дубна та ін., консервативно наслідуючи візантійсько-православні традиції, у своїх посланнях закликали тогочасну людину до особистого спасіння, очищення православної віри від окатоличення. Прихильники другого напрямку – М. Смотрицький, К. Сакович, К. Транквіліон-Ставровецький, З. Копистенський, Х. Євлевич, брати Рогатинці, Шимон Шимонович та ін. – керувалися у своїй діяльності потребами часу та необхідністю суспільного розвитку, орієнтуючись на ідеї західноєвропейського поступу, громадянського гуманізму, Реформації. Вони відстоювали антропоцентричні засади, згідно з якими Бог дав людині свободу волі («по-слов'янськи, – як зазначає К. Сакович, – самовладдя»), метою якої є чинити добро [179, с. 474].

Звідси випливало питання про роль Бога, його благодаті та спасіння. Для одних прилучення до Бога відбувалось не за людською сутністю, а за благодатю Божою та вірою. Для інших отримання благодаті потребувало «застосування наших сил» [179, с. 484], оскільки «Ісус постраждав за нас достатньо, але не дійово [...] діяльність залишив нам, щоб ми до його мук додавали належні дії» [179, с. 484].

Таким чином, проблема дії (*actio*) та споглядання (*factio*) дає можливість простежити шляхи формування ідей етнораціональності в умовах експансії та пожвавлення національно-визвольної боротьби. Наслідком таких соціокультурних умов був ріст цілої плеяди національно свідомих українських мислителів, культурних діячів, письменників прозахідної орієнтації, що ідентифікували себе українцями та декларували своє «руське» походження, та яких у сучасній дослідницькій літературі прийнято називати представниками «католицької Русі» [118, с. 28]. Така поява цілої плеяди

мислителів відображає орієнтацію філософської думки східних слов'ян на здобутки тогочасного європейського християнства, синтез культурно-філософських надбань Заходу і Сходу (Ст. Оріховський-Роксолан, К. Сакович та ін.).

На нашу думку, при дослідженні розвитку раціоналістичних ідей однаково важливим є аналіз праць як представників крайнього містико-аскетичного напрямку, так і представників ренесансного гуманізму, які об'єднують ідеї давньоруської традиції – концепцію «внутрішньої» людини, трактування філософії як мудрості та життя в істині. Такий підхід зумовлений розумінням раціонального як цінності культури. При цьому в центрі розмислу українські філософи ставили поняття *розум*, що несло за собою софійність осмислення буття. У такому ракурсі можна враховувати не тільки сциєнтичні, а й культурні та практичні форми освоєння світу [98, с. 128].

З'ясовуючи зміст поняття *духовний розум*, слід зазначити найбільш вживаний синонімічний ряд цього виразу: *внутрішній розум, євангельський, істинний розум, духовні очі, внутрішній зір, духовне світло* тощо. У вченні Г. Палами поняття *духовний розум* вживається як синонім поняття *образ божий* та трактується як особлива властивість людини, що дозволяє їй мати безпосередній «досвід Бога», незалежний від «созерцання тварей» [112, с. 296]. Протиставленням *духовному розуму* є *плотський, мирський розум, людський ум*. Г. Смотрицький чітко розрізняє «зовнішнє знання» та «внутрішню» богонатхненну мудрість: «[...] ви горді, що повстаєте проти божого розуму, бо земний ум не знає божої таємниці, ані створіння не доходить до розуму Творця» [193, с. 14], «[...] и духовный разум плотским измѣнили...». При цьому «плотським розумом» автор називає розсудкову діяльність людського розуму, який не здатний звернути увагу на свій внутрішній світ [71, с. 479]. К. Сакович зазначає, що духовні речі не можна зрозуміти «світлом природного розуму» [179, с. 491]. І. Вишенський характеризує *духовний розум*, як «простий, смиренний, покірливий,

мовчазний, який скоро приводить хрещеного [...] в пізнання слави триєдиного божества» [27, с. 188]. У Святому Письмі розподіл на духовне та плотське чіткий: «Бо ті, що живуть за тілом, думають про тілесне; ті ж, що за духом, - про духовне» (Рим. 8:5). Проте такий підхід до пізнання в історії слов'янської філософії неординарний. Не тільки представники східних містичних течій висували подібні ідеї просвітлення тілесності духовним світлом через принцип осяяння (основну пізнавальну здатність). Як стверджує С. Кримський, у Оксфордській школі фізики XIII–XIV ст., яка була одним із джерел формування класичного природознавства, подібні міркування підкріплюються «метафізикою світла», згідно з якою, «світло є принципом існування і принципом пізнання» [98, с. 134]. Вчений у такій логіці вбачає подальший в історії філософської думки культ Сонця – джерела світла, посилаючись також на Р. Декарта, який висував єдність *принципу інтуїції* (як найбільш достовірного пізнання) із *принципом якості*, що своїм джерелом має тільки «природне світло» [98, с. 134].

Цікаво, що у К. Транквіліона-Ставровецького джерелом такого світла виступає *ум*: «умний світ тільки многоводним чистим умом зрит[ь]ся и ума зрительную силу проникает, освещает [...]» [214, с. 212]. Г. Смотрицький та Клірик Острозький також визначають Бога як подателя світла, що просвічує людину для «духовного розуміння» [193, с. 11, 14] («который освещает всякого человека светлостью розума» [131, с. 382]).

В. Литвинов при аналізі ідей Ренесансу зазначає, що тогочасні мислителі розрізняли *ум* – «невидимий, самовластний [...], многозрительний», силу душі, «стража» вічного життя, та *розум* – як те, що ззовні в душу приходить, що здобуває знання завдяки розсудковій здатності, залучаючи до процесу пізнання чуттєві дані [104, с. 77]. Однак такий поділ не характерний для всіх мислителів того часу, спільним для всіх, хіба, був поділ на *плотський* та *духовний розум*. Аналізуючи передмову до Острозької Біблії Г. Смотрицького, можна стверджувати, що для мислителя *ум* та *розум* виступають синонімами. В одному місці полеміст говорить: «[...] він (*Исус* –

*прим. Л. А.)* приймає, як розумного апостола» [193, с. 13], «повстає проти божого розуму» [193, с. 14], в іншому пише: «зрозумів господній ум» [193, с. 14], «треба руками ума пильно і сильно держати ці три керма христового корабля» [193, с. 10], «земний ум не знає божої таємниці» [193, с. 14] тощо.

Для К. Транквіліона-Ставровецького ум – це «внутрішній розум», «саморозвиток душі, джерело будь-якого людського розуму», а «розум же ззовні приходить» [213, с. 109]. Таким чином, можна припустити, що у проблематиці *внутрішнього* та *зовнішнього* розуму в українських мислителів, зокрема К. Транквіліона-Ставровецького, йдеться про апріорне – додосвідне (*ум, внутрішній розум*) та апостеріорне – досвідне знання (*зовнішній, плотський розум*). Адже, виступаючи проти земного, мислитель-містики відкидали цінність досвідного знання як способу осмислення світського життя, активної діяльності, дії («не їсти багато потрави поганських наук, бо розумом звабним отруїшся і будеш одлучений від Святої Трійці [...]» [27, с. 31]) та пропагували самозосередження, звернуте на вроджену істину в серці – «у тому умі образ слави та подобиє слави Його і безсмертя знаходяться» [213, с. 109]. Філософ стверджує, що через «чистий» розум – ум – можна пізнати Бога: «Если бовім, що мало виступимо вишше природженого розума, тогда смисли наші не могут[ь] того поняти, ибо разум чистой богословіи в умном зрініи съдержит[ь]ся» [214, с. 212].

Звідси також впливало розуміння богослов'я як «відомість и зрініє невидимих битностей не матеріал[ь]них речій и смислом нашим не подлеглих и безплотних существ» [214, с. 212]. У тогочасних полемічних творах сфери богослов'я та філософії часто розрізняються як зовсім різні науки, що є свідченням теорії подвійної істини, поширеної в той час у Європі, а також пов'язане з тенденціями до виокремлення філософії у самостійний тип світогляду [179, с. 485; 509]. Особливо наголошує на цій різниці К. Сакович: «Ласкавий читачу (*є припущення, що це звертання до студентів Київської братської школи – прим. Л.З.*), візьми до уваги, що одне бути святим, а іше – мудрим» [179, с. 485]. З'ясовуючи походження душі,

автор наводить приклад відповіді двох ченців – «ченця побожного життя, але маловченого» та «ченця меншої побожності, а більшої науки». У результаті Сакович прямо заявляє свою прихильність до науковості знання, віддання переваги вченості над побожністю: «[...] тому, побожному, можемо сказати, що припускаємо твою думку як благочестивої людини, але більше погоджуємося з думкою другого, вченого» [179, с. 485, 510]. К. Транквіліон-Ставровецький висуває власну версію поширеної в добу Відродження гносеологічної концепції подвійної істини, що складається із філософії та богослов'я.

У тлумачному словнику під поняттям *ум* розуміють те саме, що *розум* [24, с. 1294]. К. Сакович, з'ясовуючи питання «Що є розум?», взагалі наводить багато його різновидів (інтелект активний, пасивний, спекулятивний, практичний, терплячий та ін.), стверджуючи, що об'єктом розуму є «речі загальні, тому що він осягає речі загальні // в їх загальності» [179, с. 473]. Розглядаючи в основному розум активний та пасивний, мислитель доходить до висновку, що неможливо відокремити активний інтелект від інтелекту пасивного, позаяк вони дані в самому акті мислення. Згодом Хома Євлевич вживає поняття *ум* у такому контексті: «ум думку родить» [101, с. 514].

Проте, враховуючи полісемію цього поняття, відзначимо його співзвучність із такими поняттями, як *духовний*, *розумний*, «мисленнєвий» [246, с. 289-290]. У православної енциклопедії «Азбука веры» під *умом* розуміють розумну (мисленнєву, пізнавальну) силу душі [266]. У святих Отців *ум* трактується, як володар начала душі, цар і Владика, образ Божий у самій людині. Отже, поняття *ум* у богословській літературі має своє значення. Часто важко розрізнити, чи це синонім, чи антонім дискурсивного розуму.

Прихильники ідеалу споглядального життя розглядають концепцію усамітненого самопізнання через значно ширшу інтерпретацію, беручи до уваги не тільки погляди на людину і Бога, але й актуальні проблеми

суспільства та національної самосвідомості. У душі ареопагітського неоплатонізму та ісихастського вчення вони розуміють призначення людини у здобутті чеснот та удосконаленні духу, головною метою якого було обоження – теозіс.

Містико-аскетична традиція у духовній культурі України сягала своїми коренями двох течій – неоплатонізму та ісихазму. Кінцевою метою обох був містичний екстаз та містична інтуїція. Проте існують деякі особливості кожної з них. У неоплатонізмі змоглядне на шляху до містичного екстазу постає як інтелектуальна інтуїція, що включає використання логічних елементів та раціональних розмірковувань. У традиції ісихазму відкидаються такі роздуми, позаяк функція розуму зводиться до самодисципліни вольових якостей людини та концентрації на слуханні внутрішнього світу (так зване *розумне діяння*).

У системі богопізнання ісихастів та неоплатоніків існував ряд відмінностей, що згодом, на наш погляд, вплинуло на виокремлення філософії із теології. Відстоюючи візантійську святоотцівську традицію, ісихазм в той же час зберігає консерватизм, а неоплатонізм еволюціонує. Крім того, як зазначає І. Паславський, неоплатонізм виступає теоретичною основою пантеїзму як філософського вчення, в якому принцип єдності Бога та світу руйнує релігійно-креаціоністські уявлення про Бога як про окрему сутність, що створила світ з «нічого» [139, с. 93]. Згодом це можна простежити на прикладі мислителів Києво-Могилянської академії, де пантеїзм стає поширеним вченням.

У ході історичного розвитку виокремлюють античний, середньовічний та ренесансний неоплатонізм. Особливістю ренесансного неоплатонізму був антропоцентризм з культом творчої особистості, що володіла певними здібностями. Здобування чеснот, моральне удосконалення виступало основою тогочасної освіченості.

Вплив вчення ісихазму як релігії на філософські ідеї тогочасної культури простежується через моральну саморефлексію, що закономірно

впливає із цього вчення. Відправною точкою при пізнанні істини в ісихазмі є самопізнання, яке веде до богопізнання. Богопізнання приводить людину до відчуження, при якому відбувається чіткий поділ на земне і небесне – це шлях своєрідної «негації», тобто заперечення всього земного. Відчуження при цьому трактується як «обновлення розуму», розумне діяння, про що у Святому Письмі написано: «І не вподібнюйтесь до цього світу, але перемінюйтесь обновленням вашого розуму, щоб ви переконувались, що то є воля Божа, що добре, що вгодне, що досконале...» (Рим. 12:2). Подібну цитату наводить Клірик Острозький: ««прото не бывайте в себе мудри», «но преобразуйтеся обновленім ума вашего»» [131, с. 383]. Саме таким чином, обґрунтовується індивідуальний шлях спасіння, через який можливе набуття нового розуміння «цінностей світу», наслідком якого є злиття та спілкування з Богом – «обоження». Душа «повертається до себе» із уже одержаним знанням, розумінням. Це свого роду шлях «привласнення» знання про пізаного Бога. Таким чином, постає ціла моральна саморефлексія різного виду – від особистого, містичного свідчення, – до цілого вчення, теорії. Ісихастський досвід, як індивідуальний внутрішній стан людини, здобувається нею в процесі ведення духовного життя, набуття чеснот, які служать допомогою у спогляданні Фаворського світла. При пізнанні істини *духовним* розумом відбувається не тільки духовне збагачення, але й етичне, повчальне, те, що приводить людину до правдивого життя. Так неминуче формувалась своєрідна моральна філософія дидактичного характеру.

У передмові до Євангелія Г. Смотрицький пояснює деякі думки з Біблії про подвійну природу Христа, показуючи, як різні єретичні вчення використовували їх, заперечуючи Його божественне походження. Для того, щоб всякий православний вірний міг розуміти смисл Божої природи, мислитель наголошує на дослідженні Святого Письма із думкою «про горішнє», «а дослідивши, й зберігати; що можна помістити, вміщати, а те, що не можна помістити, з вірою церкві представляти» [193, с. 11]. Важливою для відкриття і розуміння духовних речей є віра, пов'язана із «духовним

розсудом», без якого люди, досліджуючи Біблію, «по тілесному думають» [193, с.11]. Сам Христос, за Г. Смотрицьким, інакше відповідав «тим, що вірили по вірі, а інакше тим, що не вірили і *не знали з незнання* (курсив – Л. А.)» [193, с. 13]. Звідси випливає зв'язок віри і знання: плодом віри є знання про Бога, яке постійно доповнюється вірою. Український письменник через герменевтику тексту приходив до обґрунтування необхідності інтерпретації Писання кожним: «Галузка не нащеплена згори, що не досліджує писання, але взяла вудку омани», ходить в «темряві безумності» [193, с. 12].

Доводячи доступність пізнання Божих правд для «віруючого і православного читача всякого стану, віку ж і сану», автор тим самим логічно обґрунтовував спосіб правильного розуміння Божого слова. Така передмова до «Острозької Біблії» була протидією езуїтській освіті, де поряд з моральним навчанням пропагувалася апологія православ'я та з'являлись міркування про цінність особистих відносин з Богом: «Тримайся церковного навчання і передання і наслідуй ті чесноти, що в них є» [193, с. 15].

Власне, така моральна саморефлексія сприяла продукуванню раціональних аргументів, часто будучи раціоналізацією підсвідомих потягів, поривів, пристрастей. Як зазначає В. Швирьов, «існує різниця свідомості, вплетеної в полотно реальної життєдіяльності людей в якості її ідеального плану, та свідомості, виокремленої з цієї життєдіяльності, що стала предметом рефлексії. Раціональність як така, як визначений тип роботи свідомості, охоплює два ці значення» [248, с. 105]. На наш погляд, саме раціональність – *розум* – стає предметом рефлексії багатьох українських мислителів, адже обґрунтування правд віри, сходинок наближення до Бога, вимагало чіткого розставлення пріоритетів між земним та небесним, світською та божою наукою.

Традиційне протиставлення *плотського* та *духовного* сприяло активному утвердженню секуляризованого гуманізму та розвитку раціоналістичних ідей. Особливо яскраво критикованими та полемізованими



були ідеї представника містико-аскетичного напрямку в українській філософській думці, орієнтованого насамперед на греко-візантійські і давньоруські духовні цінності, – І. Вишенського. У своєму творі-посланні «Викриття диявола-світодержця і звабної його ловитви цього скоропогибного світу», говорячи про замисли диявольські, мислитель розрізняє *розум плотський* та *духовний розум*, тобто премудрість Божу, яку людина може отримати: «[...] сіть своїх помислів із гнилої соломи чи павутини він (нечистий) виткав, а не від розуму святого духу» [27, с. 28], «звір ересі кволих розумом до своєї зваби забирає» [27, с. 15].

Один з біблійних афоризмів, часто повторюваний І. Вишенським, відображає саме цю діалектику: «Як кому з вас здасться, що він мудрий у цім віці, нехай стане нерозумним, щоб бути премудрим» [27, с. 16]. Наявність своєрідної логіки у невидимому світі, що ґрунтується на вірі у Бога та веде людину до нього, даючи при цьому «премудрість» не від світу цього, – основний постулат християнського містицизму.

У мислителя, власне, наявне ширше розуміння поняття *духовний розум*, позаяк у деяких його формулюваннях відчутні гуманістичні та інтелектуальні впливи. У філософській думці Київської Русі представники православного містицизму *духовний розум* розуміли більш ортодоксально з огляду на трактування духовного життя як єдиного пошуку наближення до Бога. У добу Відродження ця концепція набуває актуальності з огляду на національно-визвольний рух.

О. Клібанов, досліджуючи феномен святості у духовній культурі середньовічної Русі, писав, що «трагедія руської святості» полягала не у втраті духовних потенцій святості, а у зміні етапів розвитку Церкви [89, с. 98]. У Росії уже з початку XVI ст. у Церкві утверджується концепція «Богу – Боже, кесарю – кесареве». Єретичні рухи XV – сер. XVI ст. утверджували у свідомості віруючих те, що Святий Дух може діяти навіть у простій людині, а це призводило до кризи ідеї святості [89, с. 105]. Подібні процеси відбувалися в Україні. Православні братчики та духовенство почали

популяризувати ідею наближення людини до Бога, щоб активізувати просту пересічну людину, «підкувати» її знаннями православної традиції проти єзуїтської освіченості. Насамперед це стосувалось вивчення Святого Письма, його доступності тогочасною розмовною мовою.

I. Вишенський, обґрунтовуючи свою ідею суспільного та національного розвитку, закликає до створення книги книг «Соборник», «котра була б у першу чергу огородою благочестя, оберігаючи всякий благочестивий промисел» [27, с. 14-15]. Центральною категорією моральної філософії мислителя стає убогість, за допомогою якої обґрунтовується ідея суспільної рівності багатого та бідного: «А що ти бачиш у собі вищого від інших людей [...]. Чи голова у тебе не на тому самому місці стоїть, що і в убогого?» [27, с. 15]. Прямим наслідком апології убогості у Вишенського виступає апологія глупоти як осердя концепції *духовного розуму*, який суперечить *плотському розуму*, що приводить людину до морального падіння [27, с. 15].

Таким чином, можна сказати, що моральним ідеалом українського письменника постає *розум*, який керується моральними принципами на засадах православного християнства. Полеміст виступає не проти науки, а проти тогочасної освіти, яка нівечить душу людини. Правильний шлях до освіти – це спочатку духовне очищення («оздоровлення духовне»). Нове суспільство, як і Церква, повинно складатись із «морально очищених, які вміють боротись в собі за добро проти зла» [27, с. 17]. Справжній *духовний розум* виступає центром управління якостями душі і тіла, волі та чуттів, які підкоряються йому. Звичайно, ці ідеї тісно переплітаються із концепцією *умного діяння* ісихастів – «подвигом мисельного дослухання в нічному неспанні, в денній тверезості...», проте у Вишенського ця ідея поширюється на його соціальну утопію – активне перетворення через розумну мораль всього суспільства [27, с. 137]. Обґрунтовуючи скороминучість земного щастя, мислитель тим самим говорить про важливість моральних цінностей, чеснот, які можуть спасти людину від тогочасної ціннісної дезорієнтації.

У творах К. Транквіліона-Ставровецького зустрічаємо ще більші протиріччя, зокрема, у «Зерцалі богословії», главі другій, під назвою «Яко должны суть тии очистити себе от всіх мислей свіц[ь]ких и от разума телесного...», де автор, як прихильник православної традиції, підкреслює значення мовчання та містичної зосередженості на Бозі: «Потреба нині многого молчанія и тайного въ умі безмолвія, абовім хоцем реченієм и слухом приступити къ світу неприступного божества» [214, с. 210]. Проте в іншому творі мислитель надає перевагу гуманістичним ідеям: не заперечує світу і вважає його добрим, повним гармонії і краси. Для нього Бог частково стає пізнаваним через свої творіння – «діла его постизаем разумом нашим, яко весь видимий мир и красота его и сладость чоловіка діля сотворенна ест» [214, с. 234]. Щоб не протирічити Святому Письму, де світ розглядається як грішний, мислитель поряд із своєю концепцією трьох світів (духовний – ангели, святі; видимий – природа; малий – людина) вводить поняття про четвертий, так званий «злосливий» світ – нематеріальний світ живої і неживої природи [141, с. 98]. Згодом ця праця та «Євангеліє учителное» були засуджені Собором православних ієрархів у 1621-1622 рр. як еретична.

Поділ *розуму* на два види (*духовний, внутрішній та плотський, зовнішній*) є продовженням філософської традиції Київської Русі та переплітається з вченням про благодатне пізнання К. Смолятича. І. Вишенський говорить про те, що Ісус свого часу «розум розкрив» своїм учням і дав зрозуміти таким чином істину [27, с. 136]. «Приточне» пізнання К. Смолятича шляхом «філософування у Христі» було піддано критиці містиками доби Відродження, як мирське та зовнішнє. Святі Отці «собі постановили існуючі ступені благодатного дару і закопали межу, тобто визначили, у який спосіб боголюбець має дійти до істинного розуму...» [27, с. 172]. Подібну тезу висловлює також Клірик Острозький: «Не переходи бо, мовить, границь, которые положили отцы твои» [131, с. 383]. Крізь діалектику *духовного розуму та освіченості* людини тогочасна культура несла

за собою протистояння православної традиції та Ренесансу, консервативного ірраціоналізму та гуманістичного раціоналізму.

Ренесансний погляд на людину утверджував пріоритет *людського розуму*. Так, Ю. Рогатинець розуміє людину «відразу здоровою, просвіченою і довершеною», відкидаючи всіляку глупоту [27, с. 172]. Стоячи на позиціях християнського неоплатонізму, К. Транквіліон-Ставровецький, на протигагу середньовічному аскетизму, стверджує право людини на користування власним розумом у розпорядженні суспільними благами: «Весь видимий мир и красота его и сладость чоловіка діля сотворенна єст», позаяк «постави бог чоловіка царем и властителем» [214, с. 234]. Якщо І. Вишенський критикує «зовнішній» розум, то Ставровецький відзначає роль цього ж розуму у створенні матеріальних благ, що стають критеріями суспільного прогресу.

Спроба вирішити дискурс щодо плотського та духовного, тіла та душі міститься у праці «Трактат про душу» Касіяна Саковича, де він пише: «З цієї книжки людина дізнається про свої обов'язки щодо тіла і душі [...] (книжка) дасть інформацію, що означає жити відповідно до природи». Далі автор, говорячи про зміст своєї «книжки», в якій іде мова про дотримання міри, шляхетності душі та її співвідношення з тілом, завершує такими словами: «про що між нашою милою братією є великі суперечки» [179, с. 445-446]. Це твердження є свідченням протиборства різних філософських поглядів у тогочасній духовній культурі. «Наука і розмова про душу – це те, що потрібно людині», відзначає «чернець грецької релігії» [179, с. 447].

Твори К. Саковича є свідченням поступового відходу від давньоруського розуміння філософії як мудрості життя в істині, що ґрунтувалось на духовно-практичному способі освоєння дійсності, та зародженням у колах братських ідеологів теоретичного способу вивчення явищ дійсності [179, с. 505-506]. Прикладом є роздуми мислителя про надання у розв'язанні моральних питань пріоритету людському розуму як такому, що не допускає до гріха: «Пожадливість [...] не є гріхом, коли діє

відповідно до розуму [...]. Коли ж вона виходить за межі розуму, тоді перевершує природу людини і є першородним гріхом» [179, с. 480].

Суть морального вдосконалення українські мислителі, зокрема К. Транквіліон-Ставровецький, вбачали у використанні розуму: «Всякий убо человек разумный должен есть добрым умыслом и живым разумом уважить каждую рѣчь пожитечную» [231, с. 91].

Логічним висновком такого дискурсу українських мислителів може бути виокремлення поняття *етичний раціоналізм* або, як пишуть автори колективної монографії «Філософія Відродження на Україні», «етичного інтелектуалізму», який бере свій початок ще від трактування Феодосієм Печерським свободи волі людини як «самовольного» вчення [321, с. 36].

В. Литвинов, досліджуючи ренесансний гуманізм, відзначає, що «прихильників етичного раціоналізму в Україні було багато, і можна навіть говорити про значне поширення цих ідей та їх культивування як окремими діячами (Ст. Оріховський-Роксолан, Г. Саноцький, К. Транквіліон-Ставровецький, П. Кросненський, С. Кленович та ін.), так і в навчальних закладах» [104, с. 103].

Засновником етичного раціоналізму називають Сократа, який вважав, що людина не робить добра, бо не знає його. Тобто знання виступало чесною людиною. Услід за Сократом подібні етичні ідеї розвивали західні гуманісти (Л. Альберті, Е. Ротердамський, Ю. Ліпсій, Г. Гроцій), а також представники Нового часу (Б. Спіноза, Г. Лейбніц) та інші.

У мислителів українського Відродження значно поглиблюється інтерес до такої тематики. Це зумовлено, насамперед, поширенням філософських ідей стоїцизму та творів Йоана Златоуста, у яких викладався кодекс християнської етики [139, с. 99]. Розвиток культури через звернення до освіти та моралі сприяв раціоналістичному трактуванню багатьох християнських канонів.

Так, Ст. Оріховський-Роксолан, даючи поради польському королю Сигізмунду Августу, постійно наголошує на важливості моральності, яка

здобувається виключно через науку та навчання. Розум мислитель ставить на стражі душі у придбанні інших добродетей: «Справжня мудрість і правдива наука тісно пов'язані з чемністю, уникаючи титулів, виявляють благородство...» [128, с. 133]. Таким чином, «мудрий розум», як найвища чеснота людини, виховує справедливість, мужність, правду тощо.

При вирішенні важливих морально-духовних питань полемісти надають перевагу ролі знань. К. Сакович у творі «Трактат про душу» неодноразово надає перевагу вченості над побожністю, благочестивістю. В одному місці відзначає роль знань щодо моральних питань: «[...] маленькі невинні діти, бігаючи голими, не відчують сорому. Чому? Тому що не знають, що таке гріх. Лише пізніше, коли вони дізнаються, [...], соромляться [...]» [179, с.487]. Такий висновок є свідченням важливості знань у тогочасній філософській думці.

Отже, українськими мислителями осмислення соціальних-політичних питань здійснювалось крізь призму розуму та людини, що здатна змінювати дійсність і від якої залежить збереження культурних традицій. Для одного напрямку мислителів самореалізація людини відбувалась через пасивне ставлення до дійсності шляхом «обоження» та зміни ціннісної орієнтації, набуття чеснот, тобто через «внутрішнє життя», в якому критерієм істинності було ірраціональне. Для інших – людина розглядалась як така, що повинна використовувати дві реальності: навколишній світ та власний – внутрішній, – шляхом активної діяльності, в якій раціональне доповнює ірраціональне.

Цікавою з цієї точки зору є інтерпретація К. Поппером соціальних та соціально-психологічних основ містицизму. Ділячи суспільства на відкриті – подібні Сократу (раціональні), та закриті – подібні Платону (ірраціональні), він пояснює містику як реакцію на крах закритого суспільства, що реалізується втечею в мрію про рай, в якому холізм та колективізм є продуктами втраченої первісної єдності [9, с.181].

К. Поппер відстоює форму демократичного суспільства, головними особливостями якого він називає мир, свободу та громадянську

відповідальність за свої вчинки. Привертає увагу розгляд автором саме громадянської відповідальності, ознакою якої є почуття радості [156; Т.1, 7]. Можна сказати, що це є наслідком не примусу, а бажання, та свідчить про зрілість особистості і суспільства в цілому. Через такі особливості філософ досліджує можливості застосування критичних і раціональних методів науки до проблеми відкритого суспільства.

Головною перешкодою у встановленні відкритого суспільства, за К. Поппером, є історизм, зануреність людини в історичний процес, де сама пересічна особистість виступає малим пішаком і не здатна вплинути на його хід: «Ареною історії» є діяльність «[...] або Великих націй і їх Великих вождів, або Великих класів, або Великих ідей» [156; Т.1, 38]. Крізь призму такого розуміння суспільства здійснюється прогнозування майбутнього. При цьому втрачається цінність людської свободи та відповідальність за свої вчинки. Акцент на ролі розуму виступає перешкодою у побудові ідеального суспільства, а подекуди також ворогом та антицінністю культури.

Саме «зовнішнє розумування», на думку консервативних прихильників православної традиції, приводить до краху тих історично складених цінностей, що були об'єднуювальним чинником суспільства. Експансія західноєвропейського релігійного раціоналізму, якого, за словами І. Вишенського, потрібно найбільше остерігатись, привела, на нашу думку, до різних прозахідних поглядів багатьох культурних діячів, мислителів, духовних осіб.

У посланні «Чесній і благоговійній стариці Домнікії...» І. Вишенський з цього приводу пише, що «пан Юрко йде супроти законного сліду святих отців», які власне встановили святу традицію, - «(і то є велика ересь)» [27, с. 172]. Як зазначалось у попередньому підрозділі, під ерессю розуміли на той час навіть гуманістичні ідеї всередині Церкви без порушення основних правд віри православ'я, не говорячи вже про пряме релігійне вільнодумство. Апологія та диспут навколо збереження традиції в

українській культурі виступає рушійним чинником розвитку філософської думки, науки, а разом раціональності (розуму) як цінності культури.

Суперечності та непорозуміння між представниками православної традиції та активними культурними діячами братських рухів були свого роду становленням нового підходу до дійсності, розуміння цінності людини та її свободи, можливості діяти та змінювати хід історії особистим вчинком. Також це був процес поступового виокремлення філософії в окремий тип світогляду.

Біполярність такої полеміки пізніше утвердила два підходи до дійсності – раціональний та ірраціональний, підґрунтям яких було співвідношення принципів дії (*actio*) та споглядання (*factio*), переосмислення традиції, яскравим прикладом чого є антитетичні погляди Г. Сковороди та ідеї інших мислителів Києво-Могилянської академії.

Ведучи мову про закрите та відкрите суспільство, в основі якого лежить принцип критичного ірраціоналізму та критичного раціоналізму, ми вважаємо за потрібне виокремити особливості української філософської думки у контексті містицизму та початків гуманізму, що було відображенням тогочасної суспільно-політичної дійсності.

По-перше, тогочасна соціальна дійсність характеризувалась зіткненням двох підходів до питань людини, суспільства та культури в цілому – ірраціонального та раціонального, які подекуди не розмежовувались. Наприклад, К. Сакович зазначає, що «наука та розмова про душу – [...] дуже потрібні для нашого знання та спасіння» [179, с. 447]. І. Вишенський категорично заперечує *зовнішній розум* як «мракобісся».

По-друге, у філософській думці окреслюється дуалістичне розуміння функції дискурсивного розуму:

1. Зовнішній розум не здатний осягнути вічні цінності та справжні знання, позаяк не звернутий на самопізнання – богопізнання. Як наслідок, применшувалась роль розуму.



2. Розвиток освіти, інтелектуальне навчання вважались одним із основних критеріїв прогресу суспільної думки. Це значно привертало увагу до цінності самого *розуму*.

По-третє, самопізнання, самозаглиблення як упорядкування внутрішнього світу виступає або синтезом, або, як у більшості поглядів українських мислителів, протидією практичній, активній діяльності, що звернена на перетворення зовнішнього світу («самовладдя» у К. Саковича).

У закритому суспільстві, на основі містики та ірраціоналізму, складаються цінності «пасивного» суспільства, де неможливе вільнодумство, свобода совісті та віросповідання. Тому розуміння філософії як типу світогляду закономірно розвивається на основі релігійної парадигми і постійного пошуку діалогу *внутрішнього* та *зовнішнього розуму* як цінності культури (К. Смолятич, Данило Заточеник, Володимир Мономах, представники католицької Русі та ін.).

Звідси, правомірним є сучасний раціональний підхід до ірраціонального, згідно з яким слід розрізняти ірраціоналізм як позицію принципової непізнаваності першооснов буття, та ірраціоналізм як можливість ірраціональних рівнів свідомості – сфери формування цінностей та смислів [9, с. 185].

Таким чином, під *плотським розумом* ми розуміємо вид мисленнєвої діяльності людини, її здібність до логічних операцій, раціонального світовідношення, основною рисою якого є свобода мислення, критичне ставлення до дійсності. Згідно зі святоотцівським вченням, людина, яка користується *плотським розумом*, насамперед дбає про земне та плотські утіхи, віддає їм перевагу над смиренністю та послухом Богові [85, с. 543]. Крім цього, розуміння *плотського розуму*, на наш погляд, відрізняється у межах католицького та православного вчення, адже сюди православна традиція відносить також негативне ставлення до розвитку освіти, трактуючи це як затьмарення розуму. У католицькій традиції розум набуває ширшої інтерпретації поряд із вірою. *Духовний розум* виступає як

вид мисленнєвої діяльності людини, її здібність до логічних операцій в сфері ідеального, духовного; нераціональне світовідношення, основною рисою якого є смиренномудрість, що несе за собою мудрість «не від світу цього».

## Висновки до третього розділу

На основі аналізу ересей раціоналістичного (жидовілі, феодосіани) та містико-раціоналістичного (стригольники, богоміли) характеру простежено їх вплив на формування раціоналістичних тенденцій в українській філософській думці XV – початку XVI ст.

Виникнення єретичних вчень як альтернативних способів думання свідчить про існування в XV – сер. XVI ст. етнічного (язичницького) типу мислення, добре вкоріненого ще до офіційного запровадження християнства, а отже феномену двовір'я. Язичницькі культу, попри свій критицизм, все-таки частково асимілювалися з християнством, проте їх основою залишався своєрідний «природоцентризм», пантеїзм, що протистояв теоцентризму. Зокрема, це стосується ересі стригольників, яка виростає передусім на киеворуському язичництві. На основі текстологічного аналізу першоджерел з'ясовано характер вияву релігійного вільнодумства, що полягав у розумному «мудруванні».

У пам'ятках стригольників, богомілів, жидовілих, феодосіан ми простежили критичний, з позицій здорового глузду підхід до окремих догматів православної Церкви, що надавав перевагу цінності земного життя та розумовій діяльності людини. Вважаємо, що відгомін ересі жидовілих активізував населення, зокрема інтелігенцію до самостійного дослідження та тлумачення Святого Письма. Особливо цьому сприяло поширення перекладів Святого Письма народною мовою та розвиток освіти, адже вчення жидовілих було безпосередньо пов'язане із науково-природничою літературою київського перекладного гуртка.

Діяльність київського гуртка книжників, а згодом інших культурно-освітніх осередків – літературно-перекладацького гуртка Андрія Курбського в Миляновичах та Острозької слов'яно-греко-латинської Академії – була джерелом формування раціонального осмислення світу, культу розуму та

мудрості. Релігійне вільнодумство було безпосередньо пов'язане із раціоналізацією таїн віри.

Елементи раціоналізму простежено у використанні елементів логіки, ренесансній інтерпретації Бога, критичному підході до Святого Письма та вченні про самовладдя як вільну владу людини, наділеної даром розуму (К. Сакович, Клірик Острозький, Іпатій Потій, К. Транквіліон-Ставровецький, В. Суразький, Л. Зизаній, С. Зизаній та ін.). Так, у «Аристотелевих вратах» серед лікарських порад та рекомендацій постійно присутній наголос на домінуючій ролі розуму у мудрих рішеннях.

Попри свою заборону церковним урядом, київська перекладна література вплинула на формування світогляду українських мислителів, зокрема, у поглядах на етичні проблеми, відношення розуму до моральних якостей, чеснот людини. Наприклад, як Ст. Оріховський-Роксолан у творі «Напучення польському королеві Сигізмунду Августу», так і Псевдо-Аристотель у «Аристотелевих вратах» вважають себе мислителями, які повчають своїх володарів.

Розвиток раціоналістичних тенденцій у релігійній полеміці пов'язаний з доведенням раніше не обґрунтованих положень християнського віровчення за допомогою формально-логічного методу.

У працях тогочасних мислителів-полемістів розгортається дискурс раціоналізації не тільки як наслідок протистояння окатоличенню та розвитку національно-визвольних ідей, але і як спосіб вирішення цих питань у зв'язку з тогочасними європейськими гуманістичними ідеями. У своїх поглядах на світ та людину вони продовжують ранньохристиянські ідеї двонатурності, здійснюючи поділ на *небесне* та *земне*, *душу* і *тіло*, *внутрішню* та *зовнішню* людину, *духовну* та *плотську мудрість*, *ум* та *розум*. У зв'язку з цим формувався і певний подвійний погляд на ставлення до дійсності та культурно-освітній процес через протистояння киеворуської традиції та ренесансного гуманізму, як співвідношення принципів дії (*actio*) та споглядання (*factio*).

## ВИСНОВКИ

Період XI – поч. XVII ст. виступає етапом формування акценту на ролі розуму в осмисленні основних питань історичної доби. Для Київської Русі це парадигма «Людина – Бог», в період українського Ренесансу – «Людина – Природа». Потенційне «наростання» раціонального стає реальним саме із виокремленням філософії в окрему галузь знання у лекційних курсах Києво-Могилянської академії, що й зумовлює хронологічні межі дослідження.

Донедавна, здавалось, немає перспектив досліджувати в середньовічній культурі не тільки особистісне начало, але й специфіку філософських ідей. Однак розвиток методології історико-філософського дослідження дає можливість визначити більшість понять культури XI – XVII ст., прихованих за термінами і фразеологізмами оригінальних джерел. Спираючись на обґрунтування С. Кримським ідеї «софійності» та концепцію оновленої раціональності, можна по-новому підійти до з'ясування витоків раціоналістичної традиції в українській філософії, яка включає в себе не тільки логіко-інтелектуальну діяльність, але й проблему людини та її моралі. Ось чому питання про *раціоналістичні тенденції*, яке ставилось ще на початку XIX ст., не отримало подальшої розробки, бо розглядалось з огляду на класичний підхід до осмислення раціональності.

Всебічний аналіз вітчизняної та зарубіжної історіографії дав можливість з'ясувати стан дослідження раціоналістичних тенденцій в українській філософії. Філософську думку Київської Русі та Ренесансу об'єднують кілька спільних рис – недосліджуваність, синкретизм та феномен двовір'я. В минулому цей проміжок часу визначався як єдиний період – «допетровська епоха», – або як період вивчення філософії, а не історії філософії, за визначенням українського філософа Д. Чижевського. Синкретизм киеворуської доби вирізняється образністю світосприйняття, а, починаючи з XV ст., у зв'язку з тенденціями до секуляризації, переходить у

нову форму. Феномен двовір'я виступає поєднанням християнських цінностей із язичницьким світоглядом, який тривав найбільш виразно аж до виникнення першого вищого навчального закладу – Києво-Могилянської академії.

Еволюція підходів до історико-філософського дослідження у вітчизняній філософії зазначеного періоду зумовлена такими чинниками, як:

1) розгляд культурно-історичних пам'яток з позиції розробленого школою В. Горського (С. Бондар, О. Вдовина, О. Киричок, О. Сирцова, Т. Целік та ін.) культурологічного підходу, що дає можливість замість однолінійного, монологічного погляду, ствердити плюралістичне, діалогічне розуміння історії філософії;

2) зміна погляду на Середньовіччя європейської культури, котре вважалось донедавна «перервою» в історії світової культури;

3) розробка методології історико-філософського дослідження – використання генетичного та функціонального підходів;

4) новим підходом до раціональності, її діалогом з нераціональними формами ментальності та культури (С. Кримський, В. Ширьов).

До мислителів, твори яких є цінним джерелом обґрунтування раціоналістичних тенденцій, належать Іларіон, Нестор, К. Смолятич, К. Туровський, Никифор, Володимир Мономах, Кирик Новгородець; представники «католицької Русі», зокрема Юрій Дрогобич, Павло Русин та Ст. Оріховський-Роксолан, а також М. Смотрицький, К. Сакович, К. Транквіліон-Ставровецький, З. Копистенський, Христофор Філалет, Л. Зизаній, С. Зизаній та ін. Крім цього, до історико-філософського аналізу залучаються пам'ятки матеріальної культури, зокрема архітектура та монументальний живопис Київської Русі. Також для відтворення загальної картини того часу важливим джерелом виступає символіка ікони, яка середньовічною людиною сприймалась як «текст».

Використовуючи інтеграцію джерел (писемних пам'яток Київської Русі, окремих невербальних текстів – живопису та архітектури, рукописних

та друкованих пам'яток XV – поч. XVII ст.) та враховуючи їх комплексний аналіз з різних точок зору (філософії, культурології, літературознавства, історії, мистецтва, фольклору), ми отримали можливість більш об'єктивно та комплексно дослідити *раціоналістичні тенденції* в українській філософській думці XI – поч. XVII ст. При цьому предметом дослідження є не весь мислительний матеріал зазначеного періоду, а тільки ті ідеї, вчення, погляди, які стосуються раціоналістичних тенденцій.

Особливістю дисертаційного дослідження є застосування, окрім загальнонаукових методів, культурологічного підходу, що зумовлене відображенням тогочасних філософських ідей у сфері культури (В. Горський). Релігійний характер більшості джерел вимагає історико-філософського підходу до аналізу специфіки середньовічного знання та врахування сакральної заангажованості тексту.

У роботі доведено доцільність вживання поняття *раціоналістичні тенденції*, під якими ми розуміємо формування акценту на ролі розуму в осмисленні основної парадигми того чи іншого історичного періоду. При цьому поняття *тенденція* позначає напрям розвитку чого-небудь, відсутність сталої традиції. *Раціоналістична традиція* – це сукупність раціоналістичних ідей, вчень, концепцій, що присутні у тій чи іншій сфері культури та функціонують у різних формах соціокультурного досвіду. Поняття *раціональний* та *раціональність* у тексті дослідження вживаються, як синоніми, і трактуються, як «те, що підпорядковується розуму, розумно обґрунтоване, доцільне». Під *раціоналізмом* ми розуміємо певну систему поглядів, що визнає розум єдиною достовірною основою пізнання і поведінки людини.

Опираючись на методологічний підхід М. Громова про три пануючі методи освоєння дійсності у філософській думці Київської Русі – художній, символічний та науковий, які існували потенційно у формі «тенденцій», розглядаються основні аспекти раціональності шляхом аналізу художньо-образного, містичного та наукового пізнання. Зважаючи на синкретизм

тогочасної культури, дослідження становлення раціоналістичних тенденцій здійснюється в контексті співвідношення з ірраціональним. Підхід до періоду українського Ренесансу (до початку XVII ст.) базується на історико-філософському аналізі окремих етапів розвитку та утвердження гуманістичних ідей – передренесансу (приблизно до середини XVI ст.), ренесансу (з другої половини XVI ст. — до початку XVII ст.).

Відповідно до особливостей філософських ідей, що містились у текстах періоду XI – поч. XVII ст. (літературних творах, літописах, житіях святих, апокрифах, політичних програмах) обґрунтовано поняттєву матрицю дослідження раціоналістичних тенденцій в українській філософській думці, до якої входять такі поняття: *розум, ум, мудрість, світло*, бінарні поняття *внутрішній та зовнішній розум, філософія, знання*, що набувають нового смислового навантаження в процесі розвитку культурно-історичних періодів, формуючи з часом раціоналістичну традицію.

Специфіка функціонування раціонального та ірраціонального у духовній культурі Київської Русі розкривається через *художньо-образне пізнання*, під яким розуміємо спосіб осмислення навколишньої дійсності, що здійснюється через систему символів духовної культури, несе в собі певне смислове навантаження та виражається, в залежності від специфіки засобів сприйняття дійсності, через живопис, архітектуру, скульптуру, літературу, музику та ін. види мистецтва. Символ реалізується не як наявність, а як динамічна тенденція, тобто виступає не як даний, а як заданий (С. Аверинцев). Звідси випливає його діяльнісний характер – спрямування на інтелектуальне осмислення об'єктивної дійсності, конструювання культурного простору. Серед невербальних текстів того часу виокремлюємо образ Софії як уособлення мудрості, яку можна сприймати не тільки серцем, але й умом. У «Слові про Закон і Благодать» Софія Київська постає вмістилищем Премудрості Божої, збудованим Ярославом Мудрим. Приходимо до висновку, що архітектурна семантика відображала домінування апофатизму; взаємозв'язок архітектури та монументального



живопису репрезентував гармонію речі та слова, раціонального та ірраціонального, де останнє домінувало над першим; ікона своїм смисловим навантаженням впливала на поживлення інтелектуального життя та раціональні розмисли про втілення Слова.

У філософській культурі Київської Русі беруть початок два шляхи богопізнання, ідеали святості: апостолоподібність та ангелоподібність, які несли за собою практику різних чеснот: розумність (освіченість) та смиренномудрість.

Започаткована традиція ангелоподібності пропонує пізнання Творця через самозаглиблення, самопізнання, *умне діяння* та безпосереднє *знання Бога* завдяки містичному досвіду. Шлях ангелоподібності спрямований на те, щоб людина уподібнилась у своїй подобі до ангелів, які найближче споглядають Бога в небі. Це розкриває смислове навантаження поняття *розум*, який у православній духовній традиції поділяють на *внутрішній* та *зовнішній*. У поглядах на взаємозв'язок раціонального та ірраціонального Отці Церкви часто зближують їх, стоячи на дуалістичних позиціях. Тому можна зустріти різні антиномічні вислови: «розумне чуття», або «ні розум без почуття не проявляє своєї діяльності, ні почуття без розуму» (Симеон Новий Богослов).

Послідовники апостолоподібності (Константин-Кирило Філософ, Іларіон Київський, К. Смолятич, К. Туровський, Никифор, Кирик Новгородець, Володимир Мономах, Володимир Великий та ін.), на відміну від прихильників ангелоподібності (Феодосія Печерського та його послідовників з Києво-Печерського монастиря, страсотерпців Бориса і Гліба), визнають право на використання *зовнішнього розуму* в межах християнського віровчення, як засобу здобуття *знань про Бога*, якого можна пізнати через його творіння. Такий погляд на богопізнання дозволяє простежити зародження раціоналістичного осмислення всього видимого світу.

*Розум* виступає єднальною ланкою співвідношення раціонального та ірраціонального у філософській культурі Київської Русі та може розглядатися крізь призму таких понять, як *святість* та *світло*. *Святість* поєднує у собі співвідношення катафатичного та апофатичного, оскільки орієнтує людину на інший світ та водночас наголошує на реальності цього світу ще за земного життя, враховує усі здібності людини в її наближенні до Творця. Поняття *світло* у києворуських пам'ятках набуває значення «мудрості», «розуму» і використовується при описі одного зі способів наближення до Бога, який продемонстрував Володимир при хрещенні – «осяяний світлістю триєдиного божества» («Києво-Печерський патерик», «Слово про Закон і Благодать»).

Після запровадження християнства знання набуває «просвітницького» характеру, будучи тісно пов'язаним із писемно-книжною культурою, що впливала на культурний розвиток тогочасної пересічної людини, оскільки письмовий текст змушував читача декодувати мовні знаки. Актуальним у цьому контексті є зародження перших елементів наукового знання. До перших знань, які претендували на об'єктивність, доречно віднести природничі – математику, прикладну фізику, астрономію, біологію та ін.

Під *науковим знанням* ми розуміємо не конкретно науковий вид знання (таке, що визначається певними канонами експериментальної та дедуктивної достовірності, нормами каузального та математично-функціонального аналізу тощо), а особливу форму духовного засвоєння результатів пізнання (процесу відтворення дійсності), яка характеризується верифікацією їх істинності. Тому науковому пізнанню притаманне розв'язання проблеми адекватного відображення певних уявлень дійсності, створення складної системи оцінок зв'язку пізнавального результату з минулим досвідом та перспективами подальшого пізнання. Такі елементи наукового знання прослідковано на прикладі «Ходіння ігумена Даниїла», літописів («Повість минулих літ», «Літопис Руський») та творах Кирика Новгородця, в яких виокремлено принцип точності та об'єктивності. В цьому

ракурсі ми спираємось на висновки сучасної дослідниці Т. Целік про присутність особистісного начала у філософській культурі Київської Русі та М. Громова про початки наукового пізнання.

Становлення поняття *знання* нерозривно пов'язане із поняттями *мудрість* та *філософія*. Поняття *мудрість* у філософській думці Київської Русі існувало у таких модифікаціях, як народна мудрість, християнська мудрість та філософська мудрість.

В XV ст. на території України поширюються єретичні рухи (стригольники, богоміли жидовілі, феодосіани) єресі раціоналістичного (жидовілі, феодосіани) та містико-раціоналістичного (стригольники, богоміли) характеру, особливістю яких було те, що вони виникали ще до масового проникнення ідей європейської Реформації. Поняття *єресь* у тогочасній православній традиції мало два значення. Перше – це гуманістичні ідеї всередині Церкви без порушення основних правд віри православ'я. Друге значення – це пряме релігійне вільнодумство, що виникало на тому ж самому ґрунті.

Раціональні тенденції в єретичних рухах української філософської культури XV – сер. XVI ст. простежуються в таких аспектах, як:

- 1) переосмислення догмату Трійці та христологічного догмату;
- 2) критичний підхід до тлумачення Святого Письма, перевірка його достовірності людським розумом, а не вірою;
- 3) поступове посилення уваги до ролі освіченості.

Єретичне вчення богомілів виступало своєрідною опозицією тогочасній православній Церкві та несло за собою повернення до авторитету апокрифічної літератури, яка містила неканонічні тексти. Містико-раціоналістична єресь жидовілих найбільше вплинула на формування української філософської думки XV – XVI ст. Вона привнесла нові поняття як філософського, так і астрологічного змісту.

Раціоналістичні тенденції XV – сер. XVI ст. представлені також ідеями перших українських гуманістів (Григорій Саноцький, Юрій Дрогобич,

Павло Русин із Кросна, Лукаш з Нового Міста, Ст. Оріховський-Роксолан та ін.), більшість з яких здобувала освіту у Європі, впливаючи тим самим на розвиток культури в Україні, появу перших паростків гуманізму. У творах Юрія Дрогобича, Павла Русина із Кросна та Ст. Оріховського-Роксолана виокремлюємо оперування образами античної міфології. Зокрема, гіпотетично можна виокремити наступні поняття-символи, що репрезентують раціоналістичні тенденції: *світло – Юпітер – Феб – розум – знання, Мінерва – Афіна – мудрість – знання – наука*. До раціоналістичних ідей цього періоду слід віднести культ розуму, ідею природного права, цінування наукових знань, зокрема астрономії, освіти.

Отже, поява різних антицерковних вчень знаменувала собою поширення гуманізму, пошуку людиною нового сенсу буття та світорозуміння. Це створило сприятливі умови для розвитку раціоналістичних тенденцій, а також утвердило ставлення до людського розуму як цінності, яка дана людині від Бога.

Розвиток раціоналістичних тенденцій в релігійній полеміці пов'язаний з доведенням раніше не обґрунтованих положень християнського віровчення за допомогою формально-логічного методу, а саме:

1) тлумачення ідеї Бога, зокрема співвідношення третьої особи Трійці – Святого Духа – з Отцем та Сином, раціональне пояснення їх буття, тобто ренесансна інтерпретація Бога;

2) застосування принципів катафатичного богослов'я, пізнання Бога через творіння (принцип «аналогії буття» (*analogia entus*));

3) використання засобів логіки при обґрунтуванні полемічних суджень;

4) критичний підхід до біблійних текстів;

5) вчення про самовладдя як владу вільної людини, наділеної даром розуму.

Окрім того, в українській полемічній літературі при з'ясуванні раціоналістичних тенденцій виокремлюються два базові поняття: *духовний* та

*плотський розум*, як протистояння двох традицій – візантійсько-православної патристики (І. Вишенський, Г. Смотрицький, Й. Княгиницький, Й. Почаївський, В. Суразький, І. Копинський, Віталій з Дубна та ін.) та ренесансного неоплатонізму (М. Смотрицький, К. Сакович, К. Транквіліон-Ставровецький, З. Копистенський та ін.). *Плотський розум* – вид мисленнєвої діяльності людини, її здібність до логічних операцій, раціонального світовідношення, основною рисою якого є свобода мислення, критичне ставлення до дійсності. *Духовний розум* – вид мисленнєвої діяльності людини, її здібність до логічних операцій в сфері ідеального, духовного, нераціональне світовідношення, основною рисою якого є смиренномудрість, що несе за собою мудрість «не від світу цього». У зв'язку з цим формувалася і певний подвійний погляд на ставлення до дійсності та культурно-освітній процес через співвідношення принципів дії (*actio*) та споглядання (*factio*).

Представники першого напрямку, консервативно наслідуючи православні традиції, у своїх посланнях закликали тогочасну людину до особистого спасіння, очищення православної віри від окатоличення. Прилучення до Бога відбувалось за благодаттю, що зумовлювало пасивний характер ставлення до дійсності. Представники другого напрямку керувалися у своїй діяльності потребами часу та необхідністю суспільного розвитку, орієнтуючись на ідеї західноєвропейського поступу, громадянського гуманізму, Реформації, визнаючи активне ставлення до дійсності, яку людина покликана змінювати для свого блага.

При осмисленні української соціальної дійсності XV – поч. XVII ст. вважаємо доцільним використання ідей К. Поппера про відкрите та закрите суспільство, оскільки особливістю тогочасного періоду було зіткнення двох підходів до проблем людини, суспільства та культури в цілому – ірраціонального та раціонального, елементів містичного та природознавчого знання, які подекуди не розмежовувались. Наприклад, К. Сакович зазначає, що наука та розмова про душу – дуже потрібні для нашого знання та спасіння, тоді як І. Вишенський категорично заперечує *зовнішній розум* як

«мракобісся». Таким чином, у закритому суспільстві, де переважають принципи споглядання у ставленні до дійсності, неможливе було вільнодумство, свобода совісті та віросповідання. В такому суспільстві філософія як тип світогляду закономірно розвивається в межах релігійної парадигми та постійного пошуку гармонійного діалогу *внутрішнього* та *зовнішнього розуму* як цінностей духовної культури.

Отже, здійснене дослідження дає підстави стверджувати, що саме раціональність – *розум* – стає предметом рефлексії багатьох українських мислителів, адже обґрунтування правд віри, сходинок наближення до Бога – вимагало чіткого розставлення пріоритетів між земним та небесним, світською та божою наукою. Проаналізовані раціоналістичні тенденції відкривають можливість більш цілісно та об'єктивно з'ясувати становлення української філософії, виокремити ті поняття, які своїм смисловим навантаженням формували важливі ідеї та концепції вітчизняної духовної культури. Греко-візантійський тип раціональності – *ум (розум)* – включає не тільки логіко-інтелектуальну діяльність, а й сферу серця, що ілюструє певний зв'язок із поняттям сучасної *оновленої раціональності*.

## СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ

1. Абеляр П. История моих бедствий / Петр Абеляр / пер. с латинской Д.А. Дрбоглав, Н.А. Сидорова и др. — М.: Изд-во Академии Наук СССР, 1972. — 256 с.
2. Абрамов А.И. К проблеме вычленения философского слоя в средневековых русских текстах / А.И. Абрамов // Отечественная общественная мысль эпохи Средневековья (историко-философские очерки) : сборник научных трудов / отв. ред. В.Т. Береговой. — К. : Наукова думка, 1988. — С. 41-46.
3. Аверинцев С. Софія-Логос: словник. — 3-е вид. / С. Аверинцев. — К. : ДУХ І ЛІТЕРА, 2007. — 650 с.
4. Апокрисисъ Христофора Филалета // Памятники полемической литературы в Западной Руси. — Книга вторая. — Петербургъ: Археогр. Комисія Мин. Нар. Просв., 1882. — Т. 7. — С. 1003-1820. — (Серия: Русская историческая библіотека).
5. Апокриф Иоанна // Гностики или о «Лжезнаменном знании» / сост. и подгот. текста С.И. Еремеев. — К. : УЦИММ-ПРЕСС, 1997. — С. 281-299.
6. Апокрифы Древней Руси / сост. и ред. М.В. Рождественской. — СПб. : Амфора, 2002. — 239 с.
7. Архітектура: дерев'яна і кам'яна / Ю.С. Асєєв, В.О. Харламов // Історія української культури: у 5 т. — К. : Наукова думка, 2001. — Т. 1. — 2001 — С. 835-883.
8. Бабишин С.Д. Київська школа в XI ст. / С.Д. Бабишин // Український історичний журнал. — К., 1971. — Вип. 7. — С. 96-100.
9. Барышков В.П. Аксиология личностного бытия : [монография] / В.П. Барышков. — М. : Логос, 2005. — 192 с.

10. Белей Л. Старослов'янсько-український словник / Л. Белей, О. Белей. — Львів : Свічадо, 2001. — 332 с.
11. Белокобыльский А.В. Основания и стратегии рациональности модерна : [монографія] / Александр Владимирович Белокобыльский. — К. : ПАРАПАН, 2008. — 244 с.
12. Беседа трьох святителів // Мудре слово Древней Руси (XI – XVII вв.) : сборник [сост., вступ. ст., подгот. древнерус. текстов, пер. и коммент. В.В. Колесов]. — М. : Сов. Россия, 1989. — С. 64-75.
13. Бичваров М. Іоан екзарх Болгарський і слов'янська філософська культура / М. Бичваров, Б. Пейчев // Філософська думка. — 1981. — № 5. — С. 73-84.
14. Біблія або книги Святого письма Старого й Нового Заповіту / пер. І.Огієнка. — К. : Українське Біблійне Товариство, 2006. — 1375 с.
15. Богослов Григорій. Собрание творений: в 2-х т. / Григорій Богослов. — М. : Свято-Троицкая Сергеева Лавра, 1994. — Т. 1. — 680 с.
16. Бодак О. Джерелознавство в науковому доробку М.Ю. Браїчевського (1924 – 2001) / О. Бодак // Волинські історичні записки.— 2008. — Том 1. — С. 194-200.
17. Бондар С.В. Історико-філософські студії писемної культури княжої доби України: звершення й перспективи / С.В. Бондар // Філософська думка. — 2004. — № 2. — С. 125-134.
18. Бондар С.В. Філософско-мировоззренческе содержание «Изборников» 1073 и 1076 годов : [монографія] / Станіслав Васильевич Бондар — К. : Наукова думка, 1990. — 152 с.
19. Браїчевський М.Ю. Утвердження християнства на Русі : [монографія] / Михайло Юліанович Браїчевський. — К. : Наукова думка, 1988. — 261 с.
20. Бычко А.К. Народная мудрость Руси: анализ философа / А.К. Бычко — К.: Вища школа, 1988. — 200 с.
21. Бычков В.В. Византийская эстетика. Теоретические проблемы / В.В. Бычков. — М. : Искусство, 1977. — 199 с.



22. Бычков В.В. Смысл искусства в византийской культуре / В.В. Бычков. — М. : Знание, 1991. — 64 с. — (Новое в жизни, науке, технике. Серия «Эстетика»; №4).
23. Вдовина О.Я. Проблема людини в творах Кирила Туровського в контексті антропологічних ідей східної патристики : автореф. дис. на здобуття наук. ступеня канд. філософ. наук: спец. 09.00.05 «Історія філософії» / О.Я. Вдовина. — К., 2004. — 16 с.
24. Великий тлумачний словник сучасної української мови [уклад. і голов. ред. В.Т.Бусел]. — К. : Ірпінь: ВТФ «Перун», 2001. — 1440 с.
25. Винар Л. Християнізація України і розвиток писемної культури й освіти в Києві в X і XI століттях / Любомир Винар // Збірник праць Ювілейного конгресу. Науковий конгрес у 1000-ліття хрещення Руси-України у співпраці з Українським вільним університетом / гол. ред. В. Янів. — Мюнхен, 1988-1989. — С. 630-674.
26. Висоцький С.О. Про що розповіли давні стіни / С.О. Висоцький. — К. : Наукова думка, 1978. — 143 с.
27. Вишенський І. Твори / Іван Вишенський / пер. з книжної української мови В. Шевчука. — К. : Дніпро, 1986. — 247 с.
28. Віталій з Дубна. Діоптра альбо зерцало и выражене живота людского на томъ свѣтѣ... — Ев'ю: тип. Виленского братства, 1612. — [8], 182 л.
29. Владимирский Серапион. I Поучение / Серапион Владимирский // Мильков В.В. Осмысление истории в Древней Руси / В.В. Мильков. — СПб. : Алетейя, 2000. — С. 294-303.
30. Возняк М.С. Історія української літератури: у 2 кн. — вид. 2-ге, перероб. / М.С. Возняк. — Львів : Світ, 1992. —  
Кн. 1. — 1992 — 696 с.
31. Возняк С.М. Тенденція інтелектуалізму та раціоналізму в українській філософії / С.М. Возняк // Вісник Прикарпатського університету. Філософські і психологічні науки. — 2001. — Вип. II. — С. 3-10.

32. Всемирная энциклопедия философии / главн. науч. ред. и сост. А.А. Грицанов. — М. : АСТ, Мн. : Харвест, Современный литератор, 2001. — 1312 с.
33. Гавриил (Воскресенский В.Н.) архимандрит. История философии: в 6 ч. / архимандрит Гавриил (Воскресенский В.Н.) — Казань : Университетская типография, 1840. — Ч. VI. — 158 с.
34. Гадамер Х.-Г. Истина и метод: Основы философской герменевтики / Х.-Г. Гадамер / пер. с нем., общ. ред. и вступ. ст. Б.Н. Бессонова. — М. : Прогресс, 1988. — 704 с.
35. Галеново на Гипократа // Идейние течения древнерусской мысли / М.Н. Громов, В.В. Мильков. — СПб. : РХГИ, 2001. — С. 728-735.
36. Гелнер Е. Розум і культура / Ернест Гелнер / пер. з англ. С. Савченка. — К. : Акта, 2004. — 295 с.
37. Гнатюк Я.С. Інтелектуальна ідентичність української філософії і принципи кордоцентризму / Я.С. Гнатюк // Вісник Прикарпатського університету. Філософські і психологічні науки. — 2005. — Вип. VII. — С. 3-8.
38. Гнатюк Я.С. Український кордоцентризм у конфлікті міфологій та інтерпретацій : [монографія] / Ярослав Степанович Гнатюк. — Івано-Франківськ : Симфонія форте, 2010. — 184 с.
39. Горський В. Давньоруські любомудри / [В. Горський, О. Вдовина, Ю. Завгородній, О. Киричок]. — К. : Вид. дім «КМ Академія», 2004. — 304 с.
40. Горський В.С. Нариси з історії філософської культури Київської Русі / В.С. Горський. — К. : Наукова думка, 1993. — 162 с.
41. Горский В.С. Проблема целостности мира в философской культуре Киевской Руси и Древней Болгарии (К вопросу о восприятии богомилства в культуре Киевской Руси) / В.С. Горский // У истоков общности философских культур русского, украинского и Болгарского

- народов : сборник научных трудов / отв. ред. В.С. Горский. — К. : Наукова думка, 1983. — С. 42-57.
42. Горський В.С. Святі Київської Русі / В.С. Горський. — К. : Абрис, 1994. — 173 с.
43. Горский В.С. София Киевская как памятник древнерусской духовной культуры / В.С. Горский, С.Б. Крымский // Отечественная философская мысль XI – XVII вв. и греческая культура : сборник научных трудов / ред. В.М. Ничик, В.С. Горский и др. — К. : Наукова думка, 1991. — С. 5-15.
44. Горський В.С. Філософія в українській культурі (методологія та історія): [філософські нариси] / В.С. Горський. — К. : Центр практичної філософії, 2001. — 236 с.
45. Грамоты новгородскаго архієпископа Геннадія [...] // Памятники Древнерусскаго каноническаго права. Часть первая. — Санктпетербургъ: Архегр. Комисія Мин. Нар. Просв., 1880. — Т. 6 — С. 763-784. — (Серия: Русская историческая библіотека).
46. Гранстрем Е.Э. Почему митрополита Климента Смолятича называли «философом» / Е.Э. Гранстрем // Труды Отдела древнерусской литературы / Академия наук СССР. Институт русской литературы; ред.: Д.С. Лихачев, М.А. Салмина. — М.; Л.: Наука, Ленинградское отделение, 1970. — Т. 25. — С. 20-28.
47. Громов М.Н. Идейные течения древнерусской мысли / М.Н. Громов, В.В. Мильков. — СПб. : РХГИ, 2001. — 960 с.
48. Громов М.Н. К философской семантике древней, средневековой и современной архитектуры / М.Н. Громов // Отечественная философская мысль XI – XVII вв. и греческая культура : сборник научных трудов / ред. В.М. Ничик, В. С. Горский и др. — К. : Наукова думка, 1991. — С. 15-29.
49. Громов М.Н. Русская философская мысль X – XVII вв. / М.Н. Громов, Н.С. Козлов. — М. : Изд-во МГУ, 1990. — 288 с.
50. Громов М.Н. Систематизация эмпирических знаний в Древней Руси / М.Н. Громов // Естественнонаучные представления Древней Руси :

- сборник статей / отв. ред. А.Н. Боголюбов. — М. : Наука, 1978. — С. 29-47.
51. Грушевський М.С. Історія української літератури: у 6 т., 9 кн. — К. : Либідь, 1995. —  
Т. 5., кн. 1. — 1995. — 256 с.
52. Гуманістичні та реформаційні ідеї на Україні (XVI – початок XVII ст.) : [колективна монографія] / [В.М. Нічик, В.Д. Литвинов, Я.М. Стратій та ін]. — К. : Наукова думка, 1990. — 380 с.
53. Гуревич А.Я. Категории средневековой культуры / А.Я. Гуревич — М. : Искусство, 1984. — 350 с.
54. Данилевский И.М. Древняя Русь глазами современников и потомков (IX – XII вв.): курс лекций / И.М. Данилевский. — М. : Аспект Пресс, 1998. — 399 с.
55. Дойчик М.В. Суть і місце моральної рефлексії в українській філософії доби Відродження (XVI – поч. XVII ст.) / М.В. Дойчик // Наука. Релігія. Суспільство. — 2002. — № 1. — С. 161-166.
56. Дрогобич Юрій. Вступ до книги «Прогностична оцінка 1483 року» / Юрій Дрогобич // Українська література XIV – XVI ст. / авт. вст. ст. і ред. В.Л. Микитась. — К. : Наукова думка, 1988. — С. 444.
57. Енцикліка *Fides et ratio* Святішого отця Івана Павла II до єпископів католицької церкви про співвідношення віри і розуму / Іван Павло II. — Київ-Львів : Кайрос-Свічадо, 2000. — 152 с.
58. Єретичні течії / В.І. Любащенко // Історія української культури: у 5 т. — К. : Наукова думка, 2001 —  
Т. 2. — 2001 — С. 372-381.
59. Житие и хождение игумена Даниила из Русской земли // Памятники литературы Древней Руси: XII век. / ред. Л.А. Дмитриев, Д.С. Лихачов. — М. : Художественная литература, 1980. — С. 25-117.
60. Заваленкова Н.Н. Неоплатонизм и проблема становления византийского типа рациональности / Н.Н. Заваленкова // Срібний Вік: зустріч греко-

- візантійського і західноєвропейського типів раціональності. — Вип. 10: матеріали міжнародної наукової конференції 2004 р. / відпов. ред. В.С. Мовчан. — Дрогобич : Коло, 2004. — С. 15-17.
61. Замалеев А.Ф. Мыслители Киевской Руси / А.Ф. Замалеев, В.А. Зоц. — К. : Вища школа, 1987. — 181 с.
62. Зизаний Лаврентий. Катехизис / Лаврентий Зизаний. — Гродно: Тип. Короля полского, 1783. — [4], 346 л.
63. Зизаний Стефан. Казанье святого Кирилла, патриархи Иерусалимского о антихристе и знаках его з розширением науки против ересей разных / Стефан Зизаний // Українська література XIV – XVI ст. / автор вступ. статті та ред. В.Л. Микитась. — К. : Наукова думка, 1988. — С. 249-253.
64. Ивин А.А. Словарь по логике / А.А. Ивин, А.Л. Никифоров. — М. : Туманит; Изд. центр ВЛАДОС, 1997. — 384 с.
65. Изборник 1076 года / [В. С. Гольштенко, В. Ф. Дубровина, В. Г. Демьянов, Г. Ф. Нефедоров]. — М. : Наука, 1965. — 1092 с.
66. Изборник 1076 года // Мудрое слово Древней Руси (XI – XVII вв.) : сборник [сост., вступ. ст., подгот. древнерус. текстов, пер. и коммент. В.В. Колесов]. — М. : Сов. Россия, 1989. — С. 25-62.
67. Изборник Святослава 1073 года. Факсимильное издание. — М. : Книга, 1983. — 266 л.
68. Йоана Дамаскіна діалектика, або логіка // Пам'ятки братських шкіл на Україні (кінець XVI – початок XVII ст.) : Тексти і дослідження / АН УРСР. Ін-т філософії, Ін-т сусп. наук; [редкол. В.І. Шинкарук та ін.] — К. : Наукова думка, 1988. — С. 73-141.
69. История и философия науки: учебное пособие для аспирантов / под ред. А.С. Мамзина. — СПб. : Питер, 2008. — 304 с.
70. Из брошури Щ. Жебровського «Кукіль, котрий розсіває Стефан Зизаний у руських церквах Вільно» // Історія української філософії: хрестоматія / упорядник М.В. Кашуба. — Львів : Видавничий центр ЛНУ імені Івана Франка, 2004. — С. 140-142.

71. Из Загоровського збірника. О латынской гордости // Українська література XIV – XVI ст. / авт. вст. ст. і ред. В.Л. Микитась. — К. : Наукова думка, 1988. — С. 477-502.
72. Из книги «Засідання в книжній палаті 18-го лютого 1627 року з приводу виправлення «Катехизису» Лаврентія Зизанія» // Історія української філософії: хрестоматія / упорядник М.В. Кашуба. — Львів : Видавничий центр ЛНУ імені Івана Франка, 2004. — С. 143-148.
73. Ісіченко Ю.А. Києво-Печерський патерик у літературному процесі кінця XVI – початку XVIII ст. на Україні : [монографія] / Юрій Андрієвич Ісіченко. — К. : Наукова думка, 1990. — 180 с.
74. История о разбойничьемъ Флорентійскомъ соборе, изданная клирикомъ Острожскимъ въ 1598 году / [Клирик Острожский] // Памятники полемической литературы въ Западной Руси. — Книга третья. — Петербургъ: Императорская Археогр. Комиссія, 1903. — Т. 19 — С. 433-476. — (Серия: Русская историческая библіотека).
75. Історія української культури: у 5 т. — К. : Наукова думка, 2001. —  
Т. 1. — 2001 — 1136 с.  
Т. 2. — 2001. — 847 с.
76. Історія української філософії: [підручник] / [С.В. Бондар, Г.В. Вдовиченко, Н.Ю. Кривда та ін.] — К. : Академвидав, 2008. — 624 с.
77. Ішмуратов А.Т. Вступ до філософської логіки / А.Т. Ішмуратов. — К. : Абрис, 1997. — 350 с.
78. Казакова Н.А. Антифеодальные еретические движения на Руси XIV – начала XVI вв. / Н.А. Казакова, Я.С. Лурье. — М.-Л. : АН СССР, 1955. — 544 с.
79. Калугина О. Зиновій инокъ Отенскій, и его богословско-полемическія и церковно-учительныя произведения / О. Калугина. — С.-Петербургъ: Типографія А. Катанского и К. Невскій, 1894. — 364 с.
80. Кашуба М. Дилема віри і розуму в українській культурі періоду першого національного Відродження / М. Кашуба // Наукові записки НУ

- «Острозька академія». Серія «Філософія» / гол. ред. І.Д. Пасічник — Острог, 2008. — Вип. 4. — С. 46-54.
81. Кашуба М. Раціоналістична традиція в українській духовній культурі XI – XVIII ст. як вияв прозахідної орієнтації / М. Кашуба // *Діалог культур: Україна у світовому контексті: матеріали перших міжнародних філософсько-культурологічних читань 25-26 квітня 1996 р.* / відп.ред. С.О. Черепанова. — Львів : Каменяр, 1996. — С. 17-29.
82. Кашуба М.В. Реформаційні ідеї в діяльності братств на Україні (XIV – XVI ст.) / М.В. Кашуба // *Секуляризація духовного життя на Україні в епоху гуманізму і Реформації: збірник наукових праць* / відп. ред. Є.А Гринів. — К. : Наукова думка, 1991. — С. 26-51.
83. Кашуба М.В. Учение о «самовластии» человека в Шестодневе Иоанна, Экзарха Болгарского и его традиции в Киево-Могилянской академии / М.В. Кашуба // *У истоков общности философских культур русского, украинского и Болгарского народов : сборник научных трудов* / отв. ред. В.С. Горский. — К. : Наукова думка, 1983. — С. 127-137.
84. Квасюк Л.В. Іконопис і словесність у культурі України XVI – XVIII століть: естетичний аспект : автореф. дис. на здобуття наук. ступеня канд. філос. наук: спец. 09.00.08 «Філософія науки і техніки» / Л.В. Квасюк. — К., 2000. — 18 с.
85. Киево-Печерский патерик // *Памятники литературы Древней Руси: XII век.* / [вступит. статья Д.С.Лихачева; сост. и общая ред. Л.А. Дмитриева и Д.С. Лихачева]. — М. : Худож. лит., 1980. — С.413-627.
86. Києво-Печерський патерик / ред. Д.І. Абрамович — Репринтне видання. — К. : Час, 1991. — 280 с.
87. Киричок О.Б. Біля джерел української світськості: Засади дружинної етики в культурі Київської Русі : [монографія] / Олександр Борисович Киричок. — Полтава : ПДАА, 2005. — 245 с.

88. Кияк С.Р. Ідентичність українського католицизму: генезис, проблеми, перспективи : [монографія] / Святослав Романович Кияк. — Івано-Франківськ : Нова Зоря, 2006. — 632 с.
89. Клибанов А.И. Духовная культура средневековой Руси / А.И. Клибанов. — М. : Аспект Пресс, 1996. — 368 с.
90. Книги Бчела // Мудрое слово Древней Руси (XI – XVII вв.) : сборник [сост., вступ. ст., подгот. древнерус. текстов, пер. и коммент. В.В. Колесов]. — М. : Сов. Россия, 1989. — С. 272-337.
91. Колесов В.В. Мир человека в слове Древней Руси / В.В. Колесов. — Ленинград : Изд-во Ленингр. ун-та, 1986. — 312 с.
92. Копинский Исаия. Алфавит духовный / Исаия Копинский. — К.: Друк. Києво-Печер. лаври, 1741. — 243 л.
93. Копистенський Захарія. Палинодія або книга оборони / Захарія Копистенський // Історія української філософії: хрестоматія / упорядник М.В. Кашуба. — Львів : Вид. центр ЛНУ імені Івана Франка, 2004. — С. 11-117.
94. Котлярова Т.О. Іконоборські ідеї в духовному житті Київської Русі та Московської держави: релігієзнавчий аспект : автореф. дис. на здобуття наук. ступеня канд. філософ. наук: спец. 09.00.11 «Соціальна філософія» / Т.О. Котлярова. — К., 2005. — 16 с.
95. Кралюк П.М. Особливості вияву національної свідомості в українській суспільно-політичній думці XVI – перш. пол. XVII ст. : [монографія] / Петро Михайлович Кралюк. — Луцьк : Надстир'я, 1996. — 132 с.
96. Красиков С.В. Писание Святой горы у Никифора Григоры и ratio vivendi византийских интеллектуаллов / С.В. Красиков // Античная древность и средние века. — Екатеринбург : Урал. гос ун-т, 1998. — Вып. 29. — С. 96-121.
97. Крехівська Палея // Франко І. Апокрифи старозавітні, зібрані з рукописів українсько-руських. Пам'ятки українсько-руської мови і літератури: у 8 т. — Львів: друкарня наукового Товариства імені Шевченка, 1896. —



Т. 1 — 1896. — С. 11-13, 285-288.

98. Кримський С.Б. Під сигнатурою Софії / Сергій Борисович Кримський. — К. : Видавничий дім «Києво-Могилянська академія», 2008. — 367 с.
99. Кузаков В.К. О восприятии в XV в. на Руси астрономического трактата «Шестокрыл» / В.К. Кузаков // Историко-астрономические исследования. Выпуск XII / отв. ред. Л.Е. Майстров. — М. : Наука, 1975. — С. 113-121.
100. Кузьмин А.А. Трансверсальный разум как базовая ценность современной культуры / А.А. Кузьмин // Вестник Новгородского госуд. ун.-та — 2004. — № 27. — С. 21 – 25.
101. Лабіринт, або заплутана дорога... написана Хомою Євлевичем // Пам'ятки братських шкіл на Україні (кінець XVI – початок XVII ст.) : тексти і дослідження / АН УРСР. Ін-т філософії, Ін-т сусп. наук; [редкол. В.І. Шинкарук та ін.] — К. : Наукова думка, 1988. — С. 513-533.
102. Лазарев В.Н. Древнерусские художники и методы их работы / В.Н. Лазарев / Древнерусское искусство XV – начала XVI веков : сборник. — М., 1963. — С. 13-32.
103. Левшун Л.В. История Восточнославянского книжного слова XI – XVII вв. / Л.В. Левшун. — Минск : Экономпресс, 2001. — 352 с.
104. Литвинов В.Д. Ренесансний гуманізм в Україні : [монографія] / Володимир Дмитрович Литвинов. — К. : Основи, 2000. — 472 с.
105. Лихачев Д.С. Художественное наследие Древней Руси и современность / Д.С. Лихачев. — Л. : Наука, 1971. — 120 с.
106. Любащенко В.І. Гуманістичні ідеї еретичних учень / В.І. Любащенко // Проблема людини в українській філософії XVI – XVIII ст. : [колективна монографія] / відп. ред. М. В. Кашуба. — Львів : Логос, 1998. — С. 9-31.
107. Любащенко В.І. Елементи вільнодумства в ідеології ранньої реформації на Україні / В.І. Любащенко // Секуляризація духовного життя на Україні в епоху гуманізму і Реформації: збірник наукових праць / відп. ред. Є.А. Гринів. — К. : Наукова думка, 1991. — С. 52-76.

108. Лютий Т.В. Розумність нерозумного : [монографія] / Тарас Володимирович Лютий. — К. : ПАРАПАН, 2007. — 420 с.
109. Макушинська Г.П. Народна мудрість як фактор духовної єдності суспільства : автореф. дис. на здобуття наук. ступеня канд. філософ. наук: спец. 09.00.03 «Соціальна філософія та філософія історії» / Г.П. Макушинська. — Запоріжжя, 2003. — 16 с.
110. Малахов В.А. Слово и безмолвие в древнерусской культуре (к проблеме типологии) / В.А. Малахов, Т.А. Чайка // Человек и история в средневековой философской мысли русского, украинского и белорусского народов. — К. : Наукова думка, 1987. — С. 98-111.
111. Мейендорф И. Византийское богословие: Исторические направления и вероучение / И. Мейендорф. — М. : Когелет, 2001. — 432 с.
112. Мейендорф И.Ф. О Византийском исихазме и его роли в культурном и историческом развитии Восточной Европы в XIV в. / И.Ф. Мейендорф // Труды Отдела древнерусской литературы / Академия наук СССР. Институт русской литературы; отв. ред. Д.С. Лихачев. — Л. : Наука, Ленинградское отделение, 1974. — Т. 29. — С. 291-305.
113. Методологический анализ историко-философского знания : [коллективная монография] / [И.В. Бычко, П.А. Загороднюк, В.С. Горский и др.] — К. : Изд-во КГУ, «Вища школа», 1984. — 192 с.
114. Мильков В.В. «Слово о Законе и Благодати» Илариона и теория «казней Божиих» / В.В. Мильков // Человек и история в средневековой философской мысли русского, украинского и белорусского народов : сборник научных трудов / ответ. ред. В.С. Горский. — К. : Наукова думка, 1987. — С. 50-57.
115. Мильков В.В. Синкретизм в древнерусской мысли / В.В. Мильков // Отечественная общественная мысль эпохи Средневековья (историко-философские очерки) : сборник научных трудов / отв. ред. В.Т. Береговой. — К. : Наукова думка, 1988. — С. 46-57.

116. Мірчук І. Історія української філософії / І. Мірчук // Енциклопедія українознавства: у 2 т. / під ред. проф. д-ра Володимира Кубійовча і проф. д-ра Зенона Куделі. — Мюнхен-Нью-Йорк, 1949. —  
Т. 1. Кн. 1: Загальна частина — 1949 — С. 718-724.
117. Місяця лютого в 14 (день) житіє і життя, і подвиги серед святих отця нашого Константина Філософа, першого наставника і вчителя слов'янського народу // Історія української філософії: хрестоматія / упорядник М.В. Кашуба. — Львів : Вид. центр ЛНУ імені Івана Франка, 2004. — С. 59-78.
118. Множинська Р.В. Релігійно-філософські погляди Станіслава Оріховського : [монографія] / Руслана Володимирівна Множинська. — К. : Інститут філософії ім. Г. Сковороди; НАН України, 2007. — 107 с.
119. Мозгова Н.Г. Історія української філософії: навчальний посібник / Н.Г. Мозгова, Ю.О. Федів. — К. : Україна, 2001. — 512 с.
120. Мудрагей Н.С. Рациональное и иррациональное в средневековой теории познания / Н.С. Мудрагей // Рациональность как предмет философского исследования / отв. ред. Б.И. Пружинин, В.С. Швырев. — М. : РАН, Институт философии, 1995. — С. 40-55.
121. Мудрое слово Древней Руси (XI – XVII вв.) : сборник / сост., пер. и коммент. В.В. Колесова. — М. : Сов Россия, 1989. — 464 с.
122. Неблагословенная грамота Кіевского митрополита Михаила Рагозы Стефану Зизанію [...]. (№88) // Акты относящиеся къ истории Западной России: у 5 т. — Санктпетрбургъ: Въ типографіи Эдуарда Праца, 1848. —  
Т. 4: 1588-1638 гг. — 1848. — С. 121-122.
123. Нисский Григорий (Святой). Об устройении человека / Григорий Нисский. — СПб. : Аxiома, 2000. — 220 с.
124. Ничик В.М. Рецепции греческой духовной культуры на Украине в конце XVI – нач. XVII в. В.М. Ничик // Отечественная философская мысль XI – XVII вв. и греческая культура : сборник научных трудов / ред.

- В.М. Ничик, В.С. Горский и др. — К. : Наукова думка, 1991. — С. 246-258.
125. Нікітенко М. Вплив середньовічної літератури на концепцію пейзажного живопису Троїцької надбрамної церкви Києво-Печерської лаври / М. Нікітенко // Несторівські студії: Книга та книжність в духовній культурі Київської Русі / відп. ред. В. М. Колпакова. — К. : Фенікс, 2008. — С. 54-61.
126. Озадовська Л.В. Парадигма діалогічності в сучасному мисленні : [монографія] / Людмила Василівна Озадовська. — К. : ПАРАПАН, 2006. — 118 с.
127. Около 1386 г. Поучение русскаго епископа Стефана противъ стригольниковъ // Памятники Древнерусскаго каноническаго права. Часть первая. — Санктпетербургъ: Архегр. Комисія Мин. Нар. Просв., 1880. — Т. 6 — С. 211 – 228. — (Серия: Русская историческая библиотека).
128. Оріховський-Роксолан Ст. Напучення королеві польському Сигізмунду-Августу / Станіслав Оріховський-Роксолан // Українська література XIV – XVI ст. / авт. вст. ст. і ред. В.Л. Микитась. — К. : Наукова думка, 1988. — С. 113-152.
129. Оріховський-Роксолан Ст. Про турецьку загрозу слово друге / Станіслав Оріховський-Роксолан // Українська література XIV – XVI ст. / авт. вст. ст. і ред. В.Л. Микитась. — К. : Наукова думка, 1988. — С. 88-113.
130. Ортега-и-Гассет Х. История как система / Х. Ортега-и-Гассет // Избранные труды: пер. с исп. / сост., предисл. и общ. ред. А.М. Руткевича. — М. : Изд-во «Весь Мир», 2001. — С. 437-480.
131. Отвѣтъ Клирика Острожскаго Ипатію Потею 1598 года / [Клирик Острожский] // Памятники полемической литературы въ Западной Руси. — Книга третья. — Петербургъ, 1903. — Т. 19 — С. 378-432. — (Серия: Русская историческая библиотека).

132. Отвѣтъ (отпись) Ипатія Потєя клирику Острожскому, 1598-1599 года [...] / [Ипатій Потій] // Памятники полемической литературы въ Западной Руси. — Книга третья. — Петербургъ, 1903. — Т. 19 — С. 1041-1122. — (Серия: Русская историческая библиотека).
133. Отечественная общественная мысль эпохи Средневековья (историко-философские очерки) : сборник научных трудов / отв. ред. В.Т. Береговой. — К. : Наукова думка, 1988. — 324 с.
134. Отечественная философская мысль XI – XVII вв. и греческая культура : сборник научных трудов / ред. В.М. Ничик, В.С. Горский и др. — К. : Наукова думка, 1991. — 340 с.
135. Павленко Ю. Культурна спадщина східно-християнського світу та наша цивілізаційна ідентичність / Ю. Павленко // Могілянські читання 2002 року: збірник наукових праць: Музейна справа в Україні на зламі тисячоліть / відп. ред. В. М. Колпакова. — К. : ВІПОЛ, 2003. — С. 360-365.
136. Палея Толковая / ред. Ю. Камчатнова; подгот. древнерус. текста и перев. на современ рус. язык А. Камчатнов. — М. : Согласие, 2002. — 648с.
137. Пам'ятки братських шкіл на Україні (кінець XVI – початок XVII ст.) : Тексти і дослідження / АН УРСР. Ін-т філософії, Ін-т сусп. Наук; [редкол. В.І. Шинкарук та ін.] — К. : Наукова думка, 1988. — 568 с.
138. Парахонский Б.А. Структуры «говорения» в античном и средневековом сознании / Б.А. Парахонський // Отечественная философская мысль XI – XVII вв. и греческая культура : сборник научных трудов / ред. В.М. Ничик, В.С. Горский и др. — К. : Наукова думка, 1991. — С. 138-146.
139. Паславський І.В. З історії розвитку філософських ідей на Україні в кінці XVI – першої третини XVII ст. : [монографія] / Іван Васильович Паславський. — К. : Наукова думка, 1984. — 128 с.
140. Паславський І.В. Зародження ідей раннього гуманізму (XV – початок XVI ст.) / Філософія Відродження : [колективна монографія] / [М.В.

- Кашуба, І.В. Паславський, І.С. Захара, Н.Ф. Пікулик та ін.]. — К. : Наукова думка, 1990. — С. 37-65.
141. Паславський І.В. Кирило-Транквіліон Ставровецький і філософські традиції Київської Русі / І.В. Паславський // Київська Русь: культура традиції: збірник наукових праць / ред. Я. Д. Ісаєвич та ін. — К. : Наукова думка, 1982. — С. 92-102.
142. Паславський І.В. Розвиток логічних ідей у вітчизняній філософії другої половини XV ст. / І.В. Паславський // Філософська думка. — 1986. — № 6. — С. 45-55.
143. Патерикіна В.В. Вплив ідей богомільської апокрифічної літератури на становлення духовності Київської Русі : автореф. дис. на здобуття наук. ступеня канд. філософ. наук: спец. 09.00.11 «Релігієзнавство» / В.В. Патерикіна. — К., 1997. — 24 с.
144. Пашук А.І. Філософсько-гуманістичні ідеї в антикатолицькому творі «Апокрисис» / А.І. Пашук // Філософська думка. — 1979. — № 5. — С. 108-114.
145. Перетц В.Н. Новые труды о «жидовствующихъ» XV в. и ихъ литературѣ / В.Н. Перетц. — Киевъ, 1908. — 42 с.
146. Петрушенко В. Л. Філософія: курс лекцій / В.Л. Петрушенко. — Львів : Новий світ-2000, 2006. — 506 с.
147. Пікулик Н. Ф. Гуманістичні традиції в духовній культурі Київської Русі / Н.Ф. Пікулик // Філософія Відродження в Україні : [колективна монографія] / [М.В. Кашуба, І.В. Паславський, І.С. Захара, Н.Ф. Пікулик, П.М. Кралюк та ін.]. — К. : Наукова думка, 1990. — С. 17-37.
148. Повість врем'яних літ. Літопис (за Іпатіївським списком) / перекл. з давньоруської В.В. Яременко. — К. : Радянський письменник, 1990. — 558 с.
149. «Повчання» Володимира Мономаха // Киричок О.Б. Біля джерел української світськості: Засади дружинної етики в культурі Київської

- Русі : [монографія] / Олександр Борисович Киричок. — Полтава : ПДАА, 2005. — С. 225-235.
150. Погорілий А.О. Релігійне підґрунтя розвитку філософії на Україні: від князівської доби до Могилянської Академії / А.О. Погорілий // Вісник КНУ. Філософія. — 2001. — № 34. — С. 46-52.
151. Подскальски Г. Христианство и богословская литература в Киевской Руси (988-1237 гг.) / Герхард Подскальски. — СПб. : Византинороссика, 1996. — XX+572 с.
152. Полянский С.М. Космологические представления и естественнонаучные знания в Древней Руси / С.М. Полянский // Древнерусская космология / отв. ред. Г. С. Баранкова. — СПб. : Алетейя, 2004. — С. 154-207.
153. Попович М.В. Образ світу у давніх слов'ян / М.В. Попович // Філософська думка. — 1980. — № 1. — С. 81-94.
154. Попович М.В. Раціональність і виміри людського буття / М.В. Попович. — К. : Сфера, 1997. — 290 с.
155. Попович М. В. Философские вопросы семантики / М.В. Попович. — К. : Изд-во «Наукова думка», 1975. — 300 с.
156. Поппер К. Открытое общество и его враги: Чары Платона. у 2 т. / Карл Поппер; пер. с англ. / под. ред. В.Н. Садовского /. — М. : Феникс, Культурный фонд «Международная инициатива», 1992. —  
Т. 1 — 1992 — 448 с.
157. Послание Владимиру Мономаху о посте и воздержании чувств // Послания митрополита Никифора / отв. ред.-сост. В.В. Мильков; подгот. текста и перевод Г.С. Баранкова. — М. : РАН, Институт философии, 2000. — 125 с.
158. Послание Климента Смолятича // Памятники литературы Древней Руси: XII век. / вступ. статья Д.С. Лихачева; сост. и общая ред. Л.А. Дмитриева и Д.С. Лихачева. — М. : Худож. лит., 1980. — С. 283-289.

159. Посланіє митрополита Фотія Псковичамь противь стригольников 1416 г. сентября 23 // Памятники Древнерусскаго каноническаго права. Часть первая. — Санктпетербургъ: Архегр. Комисія Мин. Нар. Просв., 1880. — Т. 6 — С. 366-376. — (Серия: Русская историческая библіотека).
160. Поученіє митрополита Зосимы по случаю соборного осужденія еретиковъ жидовствующихъ. 1490 г. после 17 октября // Памятники Древнерусскаго каноническаго права. Часть первая. — Санктпетербургъ: Архегр. Комисія Мин. Нар. Просв., 1880. — Т. 6 — С. 785-788. — (Серия: Русская историческая библіотека).
161. Поучения «Отца Сыну» // Мудрое слово Древней Руси (XI – XVII вв.) : сборник [сост., вступ. ст., подгот. древнерус. текстов, пер. и коммент. В.В. Колесов]. — М. : Сов. Россия, 1989. — С. 98-118.
162. Преподобный Иосиф Волоцкий. Просветитель / Иосиф Волоцкой Преподобный. — М. : Изд-ние Спасо-Преображенскаго Валаамскаго монастыря, 1993. — 384с.
163. Проблема людини в українській філософії XVI – XVIII ст. : [колективна монографія] / [І.С. Захара, М.В. Кашуба, О.В. Матковська] — Львів : Логос, 1998. — 240 с.
164. Проценко І.І. Антропний принцип у контексті античного раціоналізму / І.І. Проценко // Актуальні проблеми філософських, політологічних і релігієзнавчих досліджень (До 170-річчя філософського факультету Київського національного університету ім. Тараса Шевченка) : міжнар. наук. конф. «ЛЮДИНА-СВІТ-КУЛЬТУРА», 20-21 квітня 2004 р.: матеріали. — К. : Центр навчальної літератури, 2004. — С. 238-240.
165. Пружинин Б.И. Рациональность и единство знания / Б.И. Пружинин // Рациональность как предмет философского исследования / отв. ред. Б.И. Пружинин, В. С. Швырев. — М. : РАН, Институт философии, 1995. — С. 121-143.



166. Псевдо-Дионисий Ареопагит «О небесном священноначалии» (гл. 3-9) / Псевдо-Дионисий Ареопагит // Идейные течения древнерусской мысли / М.Н. Громов, В.В. Мильков. — СПб. : РХГИ, 2001. — С. 782-902.
167. Пустарнаков В.Ф. Зарождение и развитие философской мысли в пределах религиозной формы общественного сознания эпохи Киевской Руси / В.Ф. Пустарнаков // Отечественная общественная мысль эпохи Средневековья (историко-философские очерки) : сборник научных трудов / відп. ред. В.Т. Береговой. — К. : Наукова думка, 1988. — С. 33-41.
168. Работкіна С.В. Феномен двовір'я у вітчизняній релігійній культурі : автореф. дис. на здобуття наук. ступеня канд. філософ. наук: спец. 09.00.11 – «Релігієзнавство» / С.В. Работкіна. — К., 2007. — 16 с.
169. Рациональность как предмет философского исследования / отв. ред. Б.И. Пружинин, В.С. Швырев. — М. : РАН, Ин-т философии, 1995. — 225с.
170. Релігієзнавчий словник / за ред. проф. А. Колодного і Б. Лобовика. — К. : Четверта хвиля, 1996. — 392 с.
171. Робинсон А.Н. Литература Киевской Руси среди европейских средневековых литератур / А.Н. Робинсон // Славянские литературы. — М. : Наука, 1968. — С. 49-116.
172. Рогович М.Д. Київська Русь і антична культура / М.Д. Рогович // Філософська думка. — 1980. — № 1. — С. 94-107.
173. Русин з Кросна Павло. Елегія на честь Йоана Вислоцького / Павло Русин з Кросна // Українська література XIV – XVI ст. / авт. вст. ст. і ред. В.Л. Микитась. — К. : Наукова думка, 1988. — С. 448-450.
174. Русин з Кросна Павло. Похвала поезії / Павло Русин з Кросна // Українська література XIV – XVI ст. / авт. вст. ст. і ред. В.Л. Микитась. — К. : Наукова думка, 1988. — С. 445-448.
175. Русская философия: энциклопедия / под общ. ред. М.А. Маслина. — М. : АЛГОГОРИТМ, 2007. — 736 с.

176. Русскій текст «Аристотелевыхъ вратъ» // Из истории отреченных книг. Вып. IV. Аристотелевы врата, или Тайная Тайных. / Тексты и матеріаль приготовили къ печати М. Сперанскій. — СПб., 1908. — С. 131-241. — (Серія: Памятники Древней Письменности и Искусства; Т. CLXXI).
177. Рутманис К.В. Генезис идей рациональности в философии / К.В. Рутманис // Рациональность как предмет философского исследования / отв. ред. Б.И. Пружинин, В.С. Швырев. — М. : РАН, Институт философии, 1995. — С. 21-40.
178. Сакович Калліст. Арістотелівські проблеми, або питання про природу людини / Калліст Сакович // Пам'ятки братських шкіл на Україні (кінець XVI – початок XVII ст.) : Тексти і дослідження / АН УРСР. Ін-т філософії, Ін-т сусп. наук; [редкол. В.І. Шинкарук та ін.] — К. : Наукова думка, 1988. — С. 337-442.
179. Сакович Касіян. Трактат про душу / Касіян Сакович // Пам'ятки братських шкіл на Україні (кінець XVI – початок XVII ст.) : Тексти і дослідження / АН УРСР. Ін-т філософії, Ін-т сусп. наук; [редкол. В.І. Шинкарук та ін.] — К. : Наукова думка, 1988. — С. 443-512.
180. Саух П.Ю. Філософія: навчальний посібник / П.Ю. Саух. — К. : Центр навчальної літератури, 2003. — 256 с.
181. Свѣнцицкій И. С. Начала философии въ русской литературѣ XI – XVI вв. / И. С. Свѣнцицкій. — Львовъ : Изданіе «Галицко-русской Матицы», 1904. — 20 с.
182. Селіванова О.О. Лінгвістична енциклопедія / О.О. Селіванова. — Полтава : Довкілля-К, 2010. — 844 с.
183. Симонов Р.А. Естественнаучная мысль Древней Руси: избранные труды / Р.А. Симонов. — М. : Изд-во МГУП, 2001. — 346 с.
184. Симонов Р.А. Календарное время в древнерусской космологии // Древнерусская космология / отв. ред. Г.С. Баранкова. — СПб. : Алетейя, 2004. — С. 244-367.

185. Симчич М. *Philosophia rationalis* у Києво-Могилянській академії : [монографія] / Микола Симчич. — Вінниця : О.Власюк, 2009. — 239 с.
186. Сирцова О. Апокрифічна апокаліптика: Філософська екзегетика і текстологія з виданням грецького тексту Апокаліпсиса Богородиці за рукописом XI ст., *Ottobonianus*, gr. 1. / О. Сирцова — К. : Видавничий дім «КМ Academia», Унів. вид. «Пульсари», 2000. — 326 с.
187. Сліпушко О. Еволюція та функціонування літературних образів у книжності Києворуської держави (XI – перша половина XIII ст.) : [монографія] / Оксана Сліпушко. — К. : Аконт, 2009. — 416 с.
188. Словарь книжников и книжности Древней Руси (XI – первая половина XIV в.) / АН СССР. ИРЛИ; отв. ред. Д.С. Лихачев. — Л. : Наука, 1987. — Вып. 1.— 493 с.
189. Словник української мови: в 11 т. / за ред. І. Білодіда. — К. : Наукова думка, 1970-1980. —  
     Т. 9. — 1978 — 916 с.  
     Т. 10. — 1979. — 659 с.
190. Слово Данила Заточеника // Мудрое слово Древней Руси (XI – XVII вв.) : сборник [сост., вступ. ст., подгот. древнерус. текстов, пер. и коммент. В.В. Колесов]. — М. : Сов. Россия, 1989. — С. 150-155.
191. «Слово про Закон і Благодать» Іларіона Київського / вступ В. Горського // Філософська думка — 1988. — №4. — С. 89-106.
192. Смотрицький Г. Ключ царства небесного, и наше христианское духовное влати... / Г. Смотрицький — Острог, 1587. — 28 л. (Фотокопія).
193. Смотрицький Г. Передмова / Г. Смотрицький // Острозька Біблія. — Острог 1581. / опр. і приг. до друку єрмн. архим. др. Рафаїл. — Львів : Мастіг — 2006. — С. 3-21.
194. Соболевский А.И. «Логика» жидовствующих и «Тайная Тайных» — Т. CLXXI / А.И. Соболевский. — СПб, 1899. — С. 5-13. — (Серия: Памятники Древней Письменности и Искусства).

195. Соболевский А.И. Переводная литература Московской Руси XIV-XVII вѣковъ. / А.И. Соболевский // Известия Отделения русского языка и словесности Императорской академии наук : сборникъ. — С.-Петербургъ, 1903. — Т. 74, № 1. — 460 с.
196. Соболю В.О. Історіософський дискурс «Прогласа» Константина Філософа / В.О. Соболю // Донецький вісник Наукового товариства ім. Шевченка. — Т. 2. — Донецьк : Український культурологічний центр, Східний видавничий дім, 2002. — С. 25- 47.
197. Соборная грамота Кієвскаго митрополита Михаила Рагозы и духовних властей [...] (№ 91) // Акты относящіеся къ исторіи Западной Россіи: у 5 т. — Санктпетбургъ: Въ типографіи Эдуарда Праца, 1848. — Т. 4: 1588-1638 гг. — 1848. — С. 125-127.
198. Соколовская М. Семантика концепта «свет» / М. Соколовская // V Житниковские чтения: Межкультурные коммуникации в когнитивном аспекте: материалы Всерос. науч. конф., 28-29 мая 2001 г. / отв. ред. О.В. Демидов. — Челябинск, 2001. — С. 328-333.
199. Срезневский И.И. Материалы для словаря древне-русского языка по письменнымъ памятникамъ: у трьох томах — Санктпетбургъ : Типография Императорской Академіи Наукъ, 1893. — Том 1. — 1893. — 1420 с.  
Том 3. — 1912. — 1684 с.
200. Ставроецький Кирило [Транквіліон]. Євангеліє учительное / Кирило [Транквіліон] Ставроецький. — Рохманів : Друкарня Кирила Ставроецького, 1619. — [8], 363, 181 л.
201. Ставроецький Кирило Транквіліон. Зерцало богословії / Кирило Транквіліон Ставроецький. — Почаїв : Друкарня Кирила Транквіліона Ставроецького, 1618. — [30], 84, [2] л.
202. Ставроецький Кирило Транквіліон. Перло многоцінное / Кирило Транквіліон Ставроецький. — Чернігів : Друкарня Кирила [Ставроецького], 1646. — [8], 172, [5] л.

203. Старовойт О.М. Релігійне вільнодумство як прояв культурно-національного відродження в Україні кінця XVI – початку XVII ст. (Стефан Зизаній) : автореф. дис. на здобуття наук. ступеня канд. філософ. наук: спец. 09.00.05 «Історія філософії» / О.М. Старовойт. — Львів, 1997. — 23 с.
204. Степин В.С. Саморозвиваючіеся системи и постнекласическая рациональность / В.С. Степин // Вопросы философии. — 2003. — № 8. — С. 5-17.
205. Стратій Я.М. Античність і філософська думка України XIII – XVIII століть / Я.М. Стратій // Антична культура і вітчизняна філософська думка / відп. ред. О.М. Корніяка. — К. : Знання, 1990. — С. 23-35.
206. Тайная книга богомилов // Гностики или о «Лжезнаменном знании» / сост. и подгот. текста С.И. Еремеев. — К. : УЦИММ-ПРЕСС, 1997. — С. 299-306.
207. Творения преподобного Иоанна Дамаскина. Источник знания / пер. Д.Е. Афиногенова, А.А. Бронзова и др. — М. : Индрик, 2002. — 414 с.
208. Теліженко Л.В. Містичний досвід як антропологічний модус : автореф. дис. на здобуття наук. ступеня канд. філософ. наук: спец. 09.00.04 «Філософська антропологія, філософія культури» / Л.В. Теліженко. — Харків, 2004. — 16 с.
209. Теоретическая культурология / ред. К.Э. Разлогов. — М. : Академический проспект; Екатеринбург: Деловая книга; РИК, 2005. — 624 с.
210. Толочко А.П. Князь в Древней Руси: власть, собственность, идеология : [монография] / А.П. Толочко. — К. : Наукова думка, 1992. — 224 с.
211. Топоров В.Н. Святость и святые в русской духовной культуре: у 2 т. / В.Н. Топоров. — М. : «Гнозис» — Школа «Языки русской культуры», 1995. —

Т. 1: Первый век христианства на Руси. — 1995 — 875 с.

212. Трактат із логіки Й. Спангенберга в перекладі А.М. Курбського («Діалектика») // Пам'ятки братських шкіл на Україні (кінець XVI – початок XVII ст.) : Тексти і дослідження / АН УРСР. Ін-т філософії, Ін-т сусп. наук; [редкол. В.І. Шинкарук та ін.] — К. : Наукова думка, 1988. — С. 142-169.
213. Транквіліон-Ставровецький К. Зерцало Богословії (Уривки) / Кирило Транквіліон-Ставровецький // Мозгова Н.Г., Федів Ю.О. Історія української філософії: навч. посіб. — К. : Україна, 2001. — С. 105-110.
214. Транквіліон-Ставровецький К. Із «Зерцала богословії» / Кирило Транквіліон-Ставровецький // Пам'ятки братських шкіл на Україні (кінець XVI – початок XVII ст.) : Тексти і дослідження / АН УРСР. Ін-т філософії, Ін-т сусп. наук; [редкол. В.І. Шинкарук та ін.] — К. : Наукова думка, 1988. — С. 208-245.
215. Транквіліон-Ставровецький К. Про сотворення неба і землі, видимого цього світу і суцього в ньому / Кирило Транквіліон-Ставровецький // Історія української філософії: хрестоматія / упорядник М.В. Кашуба. — Львів : Видавничий центр ЛНУ імені Івана Франка, 2004. — С. 126-136.
216. Туровский Кирилл. Кирила мниха притча о челоѡѡчстѡѡй души и о телеси, и о преступлении божитя заповѡди, и о воскресении телесе челоѡѡча, и о будущемъ судѡѡ, и о муцѡѡ / Кирилл Туровский // Труды отдела древнерусской литературы / Академия наук СССР. Институт русской литературы; [отв. ред. И.П. Еремин.] — М. ; Л. : Изд-во Академии наук СССР, 1956. — Т. 12. — С. 340-347.
217. Туровский Кирилл. Кюрила епископа Туровскаго сказание о черноризьчѡѡстѡѡмъ чину, от вѡѡтхаго закона и новаго: оного образ носяща, а сего дѡѡлы съѡѡвршающа / Кирилл Туровский // Труды отдела древнерусской литературы / Академия наук СССР. Институт русской литературы; [отв. ред. И.П. Еремин]. — М. ; Л. : Изд-во Академии наук СССР, 1956. — Т. 12. — С. 354-360.

218. Туровский Кирилл. Повесть Кирила многогрешного мниха к Василию ігумену Печерскому о бѣлоризцѣ чловѣцѣ, и о мнишьствѣ, и о души, и о покаянии / Кирилл Туровский // Труды отдела древнерусской литературы / Академия наук СССР. Институт русской литературы; [отв. ред. И.П. Еремин.] — М. ; Л. : Изд-во Академии наук СССР, 1956. — Т. 12. — С. 348-354.
219. У истоков общности философских культур русского, украинского и Болгарского народов : сборник научных трудов / отв. ред. В.С. Горский. — К. : Наукова думка, 1983. — 164 с.
220. Ужанков А.Н. Стадиальное развитие русской литературы XI – первой трети XVIII в. Теория литературных формаций / А.Н. Ужанков // Древняя Русь. Вопросы медиевистики. — 2007. — № 2. — С. 66-80.
221. Узбек К.М. Развитие рациональности в античной математике и философии : [монографія] / К.М. Узбек. — Донецьк : ДонГУЭТ им. М. Туган-Барановского, 2003. — 357 с.
222. Українська література XIV – XVI ст. / [автор вступ. статті та ред. тому В.Л. Микитась.] — К. : Наукова думка, 1988. — С. 249-253.
223. Українська література XVII ст.: Синкретична писемність. Поезія. Драматургія. Белетристика / [упоряд. прим. і вступ. стаття В.І. Кречотня; ред. тому О.В. Мишанич.] — К. : Наукова думка, 1987. — 608 с.
224. Українські гуманісти епохи Відродження: антологія: у 2 ч. / упоряд., склав примітки та словник імен, назв, термінів В. Литвинов; пер. з лат. В. Литвинов та ін. — К. : Основи, 1995. —  
     Ч. 1 — 1995. — 432 с.  
     Ч. 2 — 1995. — 432 с.
225. Ульяновський В.І. Митрополит Київський Спиридон: образ крізь епоху, епоха крізь образ / В.І. Ульяновський. — К. : Либідь, 2004. — 374с.
226. «Учение о числах» Кирика Новгородца // Громов М.Н., Мильков В.В. Идеиные течения древнерусской мысли. — СПб. : РХГИ, 2001. — С. 385-417.

227. Фасмер М. Этимологический словарь русского языка: в 4 т. / пер. с нем. и доп. О.Н. Трубачева. — М. : Прогресс, 1986. — Т. 2. — 1986. — 672 с.
228. Филипс А.А.Б. Эволюция Фикха (Исламский закон и Мазхабы) / Абу Амина Биляль Филипс; [пер. с англ. Т.В. Гончаровой]. — К. : Ансар Фаундэйшн, 2001. — 224 с.
229. Философский словарь Владимира Соловьева / сост. Г.В. Беляев. — Ростов н/Д : Феникс, 2000. — 464 с.
230. Философско-религиозные истоки науки : сборник статей / гол. ред. П.П. Гайденко. — М. : Мартис, 1997. — 319 с.
231. Філософія Відродження на Україні : [колективна монографія] / [І.С.Захара, М.В. Кашуба, І.В. Паславський та ін.]. — К. : Наукова думка, 1990. — 334 с.
232. Філософія. Курс лекцій: навчальний посібник / [І.В. Бичко, В.Г. Табачковський, Г.І. Горак та ін.] — К. : Либідь, 1993. — 576 с.
233. Філософська думка України: імена та ідеї: навчально методичний посібник / [С.М. Возняк, М.Ю. Голянич, Ю.М. Москаленко]. — Івано-Франківськ : Плай, 2003. — 136 с.
234. Філософський енциклопедичний словник / ред. В.І. Шинкарук. — К. : Абрис, 2002. — 745 с.
235. Філософські ідеї в культурі Київської Русі: збірник наукових праць за матеріалами II давньоруських історико-філософських читань «Філософські ідеї в культурі Київської Русі» (Полтава, 10 червня 2010) / відп. за вип. О. Киричок. — Полтава, РВВ ПДАА, 2010. — 212 с.
236. Флоря Б.Н. Сказания о начале славянской письменности / Б.Н. Флоря. — СПб : Алетейя. — 2000. — 154 с.
237. Харьковченко Є.А. Софійність київського християнства : [монографія]. — Вид. 2-ге, доопрацьоване / Євген Анатолійович Харьковченко — К. : Наукова думка, 2003. — 224 с.



238. «Хождение» игумена Даниила // Памятники литературы Древней Руси: XII век [вступ. статья Д.С. Лихачева; сост. и общая ред. Л.А. Дмитриева, Д.С. Лихачева]. — М. : Художественная литература, 1980. — С. 24-114.
239. «Христианская топография» Козьмы Индикоплова // Идейные течения древнерусской мысли / М.Н. Громов, В.В. Мильков. — СПб. : РХГИ, 2001. — С. 927-955.
240. Целік Т. До проблеми можливості використання невербальних джерел у історико-філософському дослідженні / Т. Целік // Філософські ідеї в культурі Київської Русі: збірник наукових праць за матеріалами II давньоруських історико-філософських читань «Філософські ідеї в культурі Київської Русі» (Полтава, 10 червня 2009) / відп. за вип. О.Киричок. — Полтава, РВВ ПДАА, 2009. — С. 10-22.
241. Целік Т. «Житіє і ходіння ігумена Даниїла з Руської землі» як історико-філософське джерело / Т. Целік // Філософська думка. — 2002. — № 6. — С. 44-68.
242. Целік Т.В. Особистісне начало у філософській культурі Київської Русі : [монографія] / Тетяна Віталіївна Целік. — К. : ПАРАПАН, 2005. — 312 с.
243. Церковно-народний місяцеслов І.П. Калинского / ред. Е. Малинина, Н. Артемова. — М. : Художественная литература, 1990. — 238 с.
244. Чайка Т. Про значення пам'яток давньокиївської агіографії для реконструкції моральної свідомості Київської Русі (До постановки проблеми) / Т. Чайка // Несторівські студії: Книга та книжність в духовній культурі Київської Русі / відп. ред. В.М. Колпакова. — К. : Фенікс, 2008. — С. 68-75.
245. Человек и история в средневековой философской мысли русского, украинского и белорусского народов : сборник научных трудов / ответ. ред. В.С. Горский. — К. : Наукова думка, 1987. — 158 с.
246. Черных П.Я. Историко-этимологический словарь современного русского языка: в 2-х томах. / П.Я. Черных. — М. : Русский. язык., 1999. —

Т. 2. — 1999 — 560 с.

247. Чижевський Д. Нариси з історії філософії на Україні / Д. Чижевський. — Прага: Укр. громад. видавн. фонд, 1931. — 175 с.
248. Швырев В.С. Рациональность как ценность культуры. Традиция и современность / В.С. Швырев. — М. : Прогресс-традиция, 2003. — 176 с.
249. Швырев В.С. Рациональность как философская проблема // Рациональность как предмет философского исследования / отв. ред. Б.И. Пружинин, В.С. Швырев. — М. : РАН, Институт философии, 1995. — С. 3-21.
250. Шенгерій Л.М. Логіка та раціональність : [монографія] / Людмила Миколаївна Шенгерій. — Полтава : ФОП Говоров С.В., 2009. — 223 с.
251. Шестоднев Иоанна экзарха Болгарского. Ранняя русская редакция / подг. Баранкова Г.С. — М. : Индрик, 1998. — 768 с.
252. Шпідлік Т. Духовність грецьких і східних отців / Томас Шпідлік / пер. з італ. Я. Приріз, Р. Паранько. — Львів : Свічадо, 2007. — 144 с.
253. Щербина-Яковленко Е.Е. Мироотношение и иррациональность : [монография] / Е.Е. Щербина-Яковленко. — Сумы, 1996. — 229 с.
254. Щурат В. Українські джерела до історії філософії / В. Щурат // Україна: філософський спадок століть. — 2000. — Т. 1, № 37-38. — С. 129-147.
255. Языкова И.К. Богословие иконы / И.К. Языкова. — М. : Изд-во Общедоступного Православного Ун-та, 1995. — 212 с.
256. Яременко П.К. До джерел давньоукраїнського гуманізму / П.К. Яременко // Секуляризація духовного життя на Україні в епоху гуманізму і Реформації: збірник наукових праць / відп. ред. Є.А Гринів. — К. : Наукова думка, 1991. — С. 10-26.
257. Яроцький П. Діалог віри і розуму в контексті філософської парадигми розширення горизонтів раціональності / П. Яроцький // Колегія. — 2008. — № 3. — С. 79-90.
258. Дрогобич Юрій. Прогностичний погляд на 1483 рік [Електроний ресурс] / Юрій Дрогобич // Українські гуманісти епохи Відродження:

антологія: у 2-х частинах / упоряд., склав примітки та словник імен, назв, термінів В. Литвинов; перекл. з лат. В. Литвинов та ін. — К. : Наукова думка, 1988. —

Ч. 1. — 1988. — 432 с. — Режим доступу до джерела: <http://izbornyk.org.ua/human/hum48.htm>

259. Инок Зиновій. Истины показаніе къ вопросившимъ о новомъ ученіи [Електронний ресурс] / Зиновій [Отенский]. — Казань, 1863. — XI ст. + 1006 с.: Сканирование и создание электронного варианта: издательство «Аксион эстин» — [www.axion.org.ru](http://www.axion.org.ru), 2007. — (Серия: «Догматическое богословие», Памятники богословской мысли).
260. Літопис Руський [Електронний ресурс] — Режим доступу до першоджерела: <http://litopys.org.ua/litop/lit23.htm>
261. Рудневъ Н. Разсужденіе о ересьяхъ и расколахъ, бывшихъ въ русской церкви со времени Владиміра Великаго до Іоанна Грознаго [Електронний ресурс] / Н. Рудневъ. — Москва, 1838. — 292 с. — Режим доступу до статті: [http://history-fiction.ru/books/all\\_1/book\\_1089/](http://history-fiction.ru/books/all_1/book_1089/)
262. Савченко С. До ревізії пострадянської міфотворчості: «православна реформація» та «український ренесанс» [Електронний ресурс] / С.Савченко // Записки НТШ. — Львів, 2008. — Режим доступу до статті: [nmetau.edu.ua/file/64.doc](http://nmetau.edu.ua/file/64.doc)
263. Сердце / Православная энциклопедия. «Азбука веры» [Електронний ресурс] — Режим доступу до статті: <http://azbyka.ru/dictionary/17/serdce-all.shtml>
264. Сидоров А.И. Христианство как философия или любомудрие о Христу по свидетельству греческих отцов Церкви и церковных писателей II-VIII вв. [Електронний ресурс] / А.И. Сидоров. — Режим доступу до статті: <http://pagez.ru/olb/204/php>.
265. Соболев О. Рациональность: посткартезианські виміри. Причини нинішньої актуалізації проблеми раціональності [Електронний ресурс] / О. Соболев // Мультиверсум. Філософський альманах. — К., 2005. — №

50. — Режим доступу до статті:  
[http://www.filosof.com.ua/Jornel/M\\_50/Sobol.htm](http://www.filosof.com.ua/Jornel/M_50/Sobol.htm)
266. Умное делание / Православная энциклопедия. «Азбука веры»  
[Электроний ресурс] — Режим доступу до статті:  
[http://azbyka.ru/dictionary/19/umnое\\_delanie-all.shtml](http://azbyka.ru/dictionary/19/umnое_delanie-all.shtml)
267. Успенский Л. А. Богословие иконы Православной Церкви  
[Электроний ресурс] / Л.А. Успенский. — Изд-во братства во имя  
святого князя Александра Невского. 1997. — Режим доступу до статті:  
[http://nesusvet.narod.ru/ico/books/ouspensky/ouspensky\\_11](http://nesusvet.narod.ru/ico/books/ouspensky/ouspensky_11)
268. Mirchuk I. O słowiańskiej filozofii / I. Mirchuk // Przegląd filozoficzny. —  
Zeszyt II-III. — Warszawa, 1927 — 241 s.
269. Welsch W. Vernunft. Die zeitgenössische Vernunftkritik und das Konzept der  
transversalen Vernunft / W. Welsch. — Suhrkamp Verlag Frankfurt am Main,  
1996. — 484 s.