

СЕРЕДНЬОВІЧНА ФІЛОСОФІЯ

Олександр Киричок

«ФІЛОСОФ» І «ФІЛОСОФІЯ» В КИЄВОРУСЬКИХ ПАМ'ЯТКАХ XI–XIV СТ.: НЕОБХІДНІСТЬ ПО-НОВОМУ ПОСТАВИТИ «СТАРЕ» ПИТАННЯ

У попередній публікації, що стосувалася цієї теми [див.: Киричок 2020] було критично проаналізовано історіографію досліджень ужитку слів «філософія» і «філософ» у киеворуських рукописних пам'ятках XI–XIV ст. У результаті окреслилося кілька базових інтерпретацій цих слів ученими («філософія» це – освіта; язичницька мудрість, християнська мудрість, теологія, алегоричний метод тлумачення Біблії, знання природи речей, а слово «філософ», нібито, означало освічену людину, античного філософа, християнського мислителя, богослова тощо). Як окремі підходи було також розглянуто «плюралістичне» тлумачення та намагання віднайти «сутнісні ознаки» розуміння філософії (Вілен Горський) [ibid].

У цій статті буде обґрунтовано необхідність знову повернутися до аналізу значень слів «філософія» та «філософ» у киеворуських писемних пам'ятках, звісно ж без зазіхань на її остаточне розв'язання. Це розв'язання можливе тільки на основі складних, об'ємних, комплексних і довготривалих досліджень, на матеріалі великої кількості джерел, що виходить за формат журнальної публікації. Потреба заново повернутися до «старого» питання виникає, звісно ж, через низку неточностей в попередніх студіях, про що вже писалося [ibid]. Однак вирішальними щодо цього, як здається, мають стати сучасні зрушення в галузі філософської візантиністики, які змушують інакше подивитися на факт запозичень окремих ідей візантійської філософії авторами киеворуських писемних пам'яток, у тому числі й розумінь філософії.

1. Знову про візантійські впливи

Вони, начебто, визнані всіма представниками підходів, окреслених у попередній статті, але, здається, ніхто так і не з'ясував до кінця, в який спосіб ми можемо спроектувати ці впливи на розуміння філософії в Київській Русі. Це проблематично, адже навіть у самому формулюванні «вплив візантійської філософії» міститься неоднозначність. З одного боку, усіма визнається прерогативний авторитет у руській писемній традиції ранніх грекомовних християнських філософів (IV–VI ст.), з іншого ж, саме ці мислителі не відносяться беззаперечно до «візантійських». Наприклад, популярні в Русі кападокійці Василій Кесарійський, Григорій Назіанзин, Григорій Ниський чи антіохієць Йоан Золотоуст, хоча формально й жили у Візантійській (Ромейській) імперії (у IV–V ст.), проте не є представниками суто візантійської філософії, яка, на думку

Катерини Ієродиякону, розпочалася не раніше 730 р. [Ierodiakonou 2008], коли Йоан Дамаскін, використавши аристотелівський категоріальний апарат, створив велике узагальнення східного християнського вчення. Отже, вплив на Русь, здійснений мислителями, що жили між 330 і 730 рр. у Візантії, коректніше було б називати «ранньо-візантійським», «пізньоантичним» [ibid.] або «східно-патристичним», якщо розуміти «східну патристику» як феномен, завершення якого став синтез Дамаскіна. Ми маємо врахувати цю деталь у своїй роботі, адже, як стверджує та ж К. Ієродиякону, після 730 р. у Візантії змінилося й уявлення про філософа, котрий тепер постає не тільки «людиною, наділеною великими знаннями» (*насамперед, античної філософії*. – О.К.), але й такою, що має «власні погляди на філософські теми, які обговорювалися древніми» [ibid.], і, звісно ж, услід за Дамаскіним та попередниками, «зацікавленою в застосуванні філософських категорій до різних проблем теології чи повсякденних справ» [ibid.]. У руських персоніфікованих образах філософів, наприклад, в агіографічному образі Константина-Кирила Філософа, цілком імовірно, могло відбитися й це «нове», уже суто «візантійське», уявлення про філософа¹.

Здобутки в галузі філософської візантиністики останнього двадцятиріччя торкнулися не тільки важливих хронологічних розмежувань, але й суттєвих уточнень, що стосуються розуміння філософії. Вони можуть істотно допомогти й у дослідженні спадкового щодо неї києворуського ідейного надбання. Загальновідомо, що Карл Крумбахер, Альберт Ерхарт, Герберт Хунгер, Ганс-Георг Бек та інші «батьки-засновники» візантиністики не виявляли особливого інтересу до точного сенсу уявлень про «філософію» та «філософа», обмежуючись загальними зауваженнями і часом скептичними оцінками [Каприев 2011]. Лише 1949 року Василь Татакіс [Tatakis 2003: xii]², по суті, уперше задався питанням: «Чи існував насправді у візантійській філософії період, який би був новим і відрізнявся від попереднього (*античного* – О.К.)? І якщо так, то які його *сутнісні характеристики?*» (*виділено мною*. – О.К.) [ibid.]. Як бачимо, зачинатель філософської візантиністики дотримувався «сутнісного», за нашою класифікацією, підходу, схожого на той, який у нас значно пізніше застосує Вілен Горський. Але зараз наважитися на таку постановку проблеми було б необачно [див.: Ierodiakonou 2008; 2012; Каприев 2016: 162–163]. На думку Мікеле Тріціо, який детально проаналізував наявні наукові позиції щодо розуміння філософії у Візантії, ми радше можемо говорити про візантійську філософію як про сукупність «проектів», що ґрунтуються на сучасній реконструкції якогось із множини розумінь філософії, ніж про реальний «об'єкт», що має свої сутнісні характеристики [Trizio 2007: 30–34]³. Певна річ, дехто вважає такий підхід занадто релятивістським (хоча сам Тріціо це заперечує), але якщо такі запитати, котрій із, виділених нами, дослідницьких позицій найбільше відповідає візантійське розуміння

¹ Уживання вислову «філософія у Візантії» (у сенсі всі філософські проекти) є більш коректним для максимально широкого узагальнень, що охоплюють і «пізньоантичну» і «візантійську філософію» [див.: Каприев 2016: 161].

² Це англійський переклад його знаменитої праці, виданої вперше французькою 1949 р. (*La philosophie byzantine*, Paris, 1949.), яка започаткувала якісно новий етап у дослідженні візантійської філософії. На момент виходу цієї книги, Татакіс констатував відсутність будь-якої адекватної попередньої праці синтетичного характеру, присвяченої візантійській філософії, систематичну та методичну недослідженість жодної з її репрезентативних фігур, відсутність достатньої кількості філософських текстів у науковому обігу, коротке й неповне філологічне опрацювання вже опублікованого, відсутність належної атрибуції текстів та їх критичних видань [Tatakis 2003: xii].

³ Наприклад, такі візантійські авторитети, як Михайло Пселл і Симеон Новий Богослов настільки по-різному розуміли філософію, що шукати для них спільну «сутнісну основу» є неабияким перебільшенням [Trizio, M. 2007: 3–8].

філософії, то відповідь буде така: *обмежено-плюралістичне*. Це означає, що сучасні філософи-візантиністи, які зачіпали цю тему, здебільшого погоджуються щодо неоднорідного розуміння предметного поля і функцій філософії у Візантії, акцентованому італійським ученим, але водночас намагаються обережно виявити за цією множиною наявність певної внутрішньої логіки, закономірностей, а також окремих тенденцій, констант, взаєморешаючих чи впливів різних дефініцій та тлумачень [див.: Ierodiakonou 2012; Капрієв 2011; 2016: 162-163] або, як висловився Георгій Капрієв, «спільних знаменників» [Капрієв 2011] різних її трактувань, без претензій на визначення «справжнього обличчя візантійської філософії» [Ierodiakonou 2008].

На цьому тлі нині є очевидною потреба змінювати наше бачення й киеворуських розумінь філософії в текстах XI–XIV ст. як значною мірою спадкоємних щодо Візантії. Власне, для автора статті беззаперечним є перейняте від Візантії *плюралістичне розуміння філософії* в Київській Русі, на яке вже вказували й інші дослідники (Михайло Громов, Саймон Франклін та ін.). Але якщо слідом за Ієродиякону, Капрієвим та іншими візантологами визнати існування якихось «спільних знаменників» чи «констант» у цій різноманітності, то постає питання: які вони і чи успадкували їх киеворуські автори?

Найближчим до такого ракурсу бачення проблеми є С. Франклін [Франклін 1992], але він, на мій погляд, занадто сфокусувався на ефемерній «специфіці» руського вжитку слів «філософія» і «філософ», зведений до формальної частотної характеристики чи до констатації сумнівної «чужинськості» їх сприйняття в Русі [ibid.: 81-84]. У цій статті, навпаки, увага буде зосереджена на тих константах, що задавали контури для множини значень цих слів у Візантії й Русі, утворювали своєрідні реєстри, в які ці значення вкладалися. Але спочатку дещо скажемо про писемні пам'ятки, на основі яких маємо їх побачити.

2. Питання джерел

У дослідженні акцент буде зроблено на оригінальних текстах киеворуських авторів XI–XIV ст. де зустрічаються слова «філософія» та «філософ». Таких згадок близько 30 і вони добре відомі вченим. Перелік джерел і цитат з ними міститься в додатку до [Франклін 1992: 84-86]. Саме вживання цих слів руськими авторами буде розглядатися як довершений факт рефлексії відповідних греко-візантійських лексем.

Випадки використання слів «філософія» та «філософ» у неоригінальних, перекладених чи компілятивних пам'ятках, яких значно більше й каталог яких ще не складено, використовуватимуться для з'ясування джерел і підстав засвоєння вищезазначених лексем. Тут ці випадки не будуть спеціальним об'єктом аналізу, хоча в майбутньому, звісно, такий аналіз був би дуже бажаним⁴. Це ж стосується й лексем, утворених не калькуванням, а смисловим перекладом: «мудролюбіє», «премудролюбіє», «пре-мудростилюбіє», «любомудріє», «мудролюбєц», «премудролюбєц», «любомудрєц», а також слів, які деінде поставали заміниками «філософії» й «філософа»: «премудрость», «мудрость», «премудрєц», «премудрый», «мудрый» тощо.

Слід також зазначити, що в дослідженнях, подібних до цього, слід уникати широких узагальнень і обережно ставитися до формулювань на зразок «києворуське розуміння» тощо. Адже обіг текстів чи перекладів у ті часи на умовних територіях умовної Київсь-

⁴ Слова «філософія» і «філософ» неодноразово згадуються в таких перекладених пам'ятках, як «Ізборники» 1073 р. та 1076 рр., «Хроніка» Георгія Амартола, «Бджола», «Шестоднев» тощо.

кої Русі суттєво відрізнявся від сучасного. Те чи інше «києворуське розуміння філософії» означало, що з ним міг бути знайомий один-єдиний книжник, автор чи перекладач, але не вся Русь загалом. «Загальнослов'янська» циркуляція літератури, написаної спільною мовою (старослов'янською) – це значне перебільшення. Та якщо вона й мала місце у випадку деяких джерел, то не скільки гарантувала знайомство Русі з усіма текстами продукованими Моравією, Сербією чи Болгарією, стільки додавала текстологічної розмитості поняттю «києворуська філософська думка». До того ж, у нас немає достовірних свідчень щодо поширення в Русі деяких перекладених пам'яток, важливих з огляду на слововжиток лексеми «філософія». Скажімо, у перекладі старослов'янською мовою одного з візантійських «Principum Specula» – «Повчальних глав» Василя I Македонянина (трактату IX ст.), міститься цікаве визначення філософії як «ліків для душі»⁵. Наразі, вчені трьох країн (Росія, Беларусь, Сербія) дискутують щодо часу створення перекладу «Повчання», локації, де він був зроблений, а також щодо наявності чи відсутності протографа. Якщо ми в цій дискусії, наприклад, пристанемо на позицію, болгарських вчених (А. Ніколов та ін.), визнавши існування болгарського перекладу-протографа часів Київської Русі, то цілком імовірно є знайомство з ним когось із руських книжників. Певним підтвердження цього є паралелі до «Повчальних глав» у руському «Слові св. отця нашого Василя» зі списків «Кормчої»⁶.

У попередній публікації також говорилося про відсутність чітких даних щодо знайомства києворуських книжників із важливими і ключовими визначеннями філософії із «Діалектики» Дамаскіна та «Просторого житія» Константина-Кирила Філософа [Киричок 2020: 79-81]. Аналогічні ситуації виникають і при роботі з іншими першоджерелами, а тому в таких дослідженнях не можна уникнути розвідок про походження, авторство й ареал поширення тієї чи іншої пам'ятки. Звісно, у цій роботі необхідно враховувати праці провідних філософів-візантиністів і уточнювати ідеї славістів. Саме такий спосіб викладу й буде застосовано.

3. Головні константи києворуського розуміння філософії

Отже, загалом підтримуючи «плюралістичний» підхід до реконструкції множини києворуських розумінь філософії та маючи перед собою набір згадок про неї в оригінальних пам'ятках, повертаємося до з'ясування головних констант цього розуміння. Якщо це й не дасть нам відповіді на всі питання, то, принаймні, стане дороговказом для наступних розвідок. Бо якими б різними не були уявлення про філософію в Русі, вони переважно вкладалися в певні інтерпретативні рамки, аналогічні кордонам розуміння філософії в її ранньовізантійській та візантійській періоди.

3.1. «Філософія» як освіченість: деякі уточнення до популярного трактування

Одним з найперших смислів києворуського слова «філософ», виявлених ученими, як уже зазначалось у попередній публікації, було його розуміння як *освіченої людини*, або *книжника*, а «філософії» – як «освіти» чи «освіченості». Цю думку поділяли чи не всі дослідники, які переймалися проблемою (М. Безобразова, Хр. Лопарев, М. Нікольський, І. Свенцицький, М. Тихоміров, М. Соколов, Є. Гранстрем, М. Громов) [див.: Киричок

⁵ Твір зберігся в збірці XV ст.: «Василіа црѣвь грѣчьскаго главы наказательны...» (Сборник. РГБ. Ф. 304. I. № 758. арк. 3–28). Про філософію на аркушах 22 зв. – 23.

⁶ Кормчая (XVI ст.). РГБ, ф. 304. I. арк. 575–578. Твір був виданий О. Пономаревим. [див.: Пономарев 1897; детальніше про це: Киричок 2017: 153-159].

2020: 66-74]. У цілому з ними можна погодитися. В оригінальних пам'ятках слово «філософ» позначало здебільшого людину, яка, справді, мала добру на той час освіту, але тут слід зробити суттєве уточнення: у чистому вигляді слова «філософ» чи «філософія» жодного разу не вживалися як синоніми освіченої людини чи освіченості, вони завжди йшли із якимось смисловим додатком. Формула «книжник і філософ» [Шахматов 1998: ст. 240 (про Климента Смолятича); *ibid.*: ст. 913 (про Володимира Васильковича)], яка зустрічається в оригінальних пам'ятках – тому підтвердження. Значно ближчими до освітнього трактування були слова «книжник» і «книжність», хоча й ними, мабуть, не послуговувались як прямими синонімами освіченої людини чи освіченості⁷.

У киеворуських текстах слово «книжник» широко вживане. Ним, звісно ж, позначали принаймні грамотну особу, але не тільки. Воно також вказувало на зв'язок людини, іменованої «книжником», зі священними книгами, з їх тлумаченням, що, звичайно ж, передбачало оволодіння грамотністю, умінням читати й писати, а інколи і знаннями, які виходили за межі простого письменства. Книжник – це людина, яка знає Біблію та праці святих отців і вміє їх роз'яснювати. Ми маємо відмінні літописні свідчення про двох митрополитів: Іларіона, автора «Слова про Закон і Благодать», про якого сказано, що він був «мужем благим, книжником і пістником»⁸ та про митрополита Йоана III, який, як там мовиться, був «умом простим, і просто промовляв» [Карський 1997: ст. 156]. Чи можемо ми припустити, що в другому випадку мова йшла про неграмотного грека-митрополита? Мабуть, що ні, адже таку ситуацію в той час уявити важко. Сам літопис свідчить, що він був «книжним» (частка «[не]», додана видавцями літопису, у цій місці, мабуть-таки, зайва⁹), однак не заслужив звання «книжника», напевне, через те, що не був витонченим інтерпретатором Святого Письма, як Іларіон.

Терміни «філософ» і «книжник» також, очевидно, були відмінними. Формула В. Горського, про те, що «не кожен книжник був філософом, але кожен філософ мав бути книжником» [Горський et al. 2004: 34] справедлива лише частково: щодо християнських філософів, а не язичницьких, і то не всіх. Точніше буде сказати, що ті, кого йменували «філософами», зобов'язані були мати освіту, але книжниками (себто знавцями й інтерпретаторами Біблії) вони могли й не бути.

3.2. «Філософ» при дворі правителя

Припущення про те, що «філософами» в Русі йменували себе випускники Магнавської вищої школи в Константинополі, до числа яких деякі дослідники зараховували «книжника великого й філософа» Климента Смолятича (Є. Гранстрем) чи Константина-Кирила Філософа (М. Безобразова та ін.), вірогідне. Але, спираючись на наявні тексти, ми не можемо достовірно в цьому переконатися. Утім, можна помітити, що іменування часто відбувалося «за званням», «статусом» чи «посадою» при імператорському дворі, аніж просто вказувало на візантійську освіченість.

В оригінальних джерелах ми маємо цілу низку випадків прозиванням словом «філософ» чиновників чи радників при імператорі, згідно візантійської практики, і це не

⁷ «Книжником», у текстах Танаху, звідки походить це слово, зветься «соферим» (від давногебр. «софер» – «книга», «сувій»), тобто людина, яка була письменною, знала і вміла тлумачити книги Танаху, і могла обіймати найрізноманітніші посади: писаря, літописця, священнослужителя, учителя, члена Синедріону. «Септуагінта», яка була використана при створенні Нового Завіту, переклала термін «соферим» як «*γραμματέω*» (від гр. «*γραμμα*») – полісемантичного слова, що, окрім усього, означало «письмена», «писані документи», «писані закони і правила». «книг» [Дворещкий 1958: 332].

⁸ «мужъ блѣгъ. книженъ и постникъ» [Карський 1997: ст. 156].

⁹ «книженъ. но оумомъ простъ. и просто рещи» [Карський 1997: ст. 156].

випадково, зважаючи на тісний зв'язок усієї філософської освіти й активності у Візантії із Імператорською школою Константинополя, що від середини IX ст. назвалася Магнаврською. Як справедливо зазначають дослідники, у Візантії ніколи не було нічого подібного до автономних відносно влади університетів Латинського Заходу [Ierodiakonou 2008]. Вища освіта була призначена для підготовки державних службовців, що після її закінчення йменувалися «риторами» або «філософами» і йшли працювати на різні чиновницькі посади при дворі [ibid.], а в деяких випадках такі «філософи» становили групу радників, наближених до імператора.

В оригінальних і перекладених пам'ятках Київської Русі збереглися відомості саме про цих філософів-чиновників, філософів-консультантів, а не просто про випускників Магнаврської школи. Очевидно, про них мовиться в літописному епізоді під 898 рік, де розповідається як князі Ростислав, Святополк і Коцел звернулися до візантійського царя Михайла III з проханням прислати того, хто б міг розтлумачити моравським неофітам Святе Писання. Михайло, як там пишеться: «...скликав усіх філософів... і сказали філософи: “Є муж у Солуні на ім'я Лев, і є в нього сини, що знають мову слов'янську, і вмілі два сини в нього і філософи”»¹⁰ (*ідеться про Кирила й Мефодія. – О.К.*). Утім, якщо в першому випадку словом «філософи» позначені придворні радники, то в другому – до статусної характеристики випускників Магнаврської школи, якими, імовірно, були Кирило і Мефодій, могла додатися ще й вказівка на «справжню» мудрість солунських братів.

У такому подвійному значенні, певно, у літописній оповіді під 986 р.¹¹ говориться і про «філософа», надісланого з Візантії до Володимира Святославовича. Завданням першого було повернути у віру руського князя-язичника. Цілком можливо, що цей «філософ» був імператорським радником або чиновником (тобто філософом «за званням»), який мав необхідну для такої посади освіту (Імператорська (Магнаврська) чи якась приватна школа), проте, глибока обізнаність у біблійній історії та богослов'ї, про що свідчить знаменита літописна «промова» цього «філософа», показують, що його мудрість виходила далеко за межі формального статусу. Ми бачимо поєднання двох розумінь, які, до речі, у Візантії часто протиставлялись: філософа як придворного чиновника або, як пише М. Тріціо, «приземленого» чи «буденного» філософа («mundane» philosopher, φιλόσοφος καὶ ἄμα πολιτικός), і філософа «за життєвим вибором» (by choice of life, τοῦ βίου αἵρεσις) [Trizio 2007: 33].

Наразі важко встановити, звідки запозичили руські інтелектуали уявлення про цих придворних філософів. Це могла бути, приміром, перекладена література. Філософи «за званням», тобто консультанти, фігурують, зокрема, у перекладеній «Повісті про царя Адаріана», де висміюється правитель, який, запишавшись, прирівняв себе до Бога, і велів, щоб саме так його називали підлегли. Три «філософи», як там сказано (очевидно, це були радники), намагаються коректно напоумити зарозумілого царя та повернути його до реальності [Франко 2006: 289]. Адаріан – не візантійський імператор, він – вигаданий персонаж, в образі якого (імовірно запозиченому з «Мідраш Танхума») утілюється правитель Вавилону Навуходоносор [Лихачев 1987: 368]. Але його оточення названо «філософами» за візантійським взірцем.

¹⁰ «Се слыша црѣь Михайль и созва философы вса. и сказа имь рѣчи вса Словѣнскихъ князь. и рѣша философы естъ мужь в Селуни именемъ Левъ. [и] суть оу него снѣве. Разумиви ѡзыку Словѣнску. хитра. в. сна оу него философа» [Карський 1997: ст. 26].

¹¹ «...прислали греки до Володимира філософа» («...прислаша Грьци. къ Володимеру философа...») [ibid. стб. 69] (слово «філософ» зустрічається у літописній статті 5 разів).

Аналогічну ситуацію ми бачимо й у фрагменті створеного вже руським автором Новгородського літопису, відомого під назвою «Повість про взяття Константинополя хрестоносцями» (*мовиться про четвертий хрестовий похід 1202–1204 рр. – О.К.*). Там йдеться про якусь групу «філософів» при дворі візантійського імператора Мануїла I Комніна [Творогов 1997: 72]¹², які радили йому покарати свого підступного васала – дожа Венеції Енріко Дандоло [ibid.: 73]¹³. Мануїл, за версією автора розповіді, не наважившись на вбивство, обмежився осліпленням Енріко, за що той і помстився 1204 року, надавши венеційський флот хрестоносцям і отримавши від них десятину після захоплення Константинополя [ibid. 72].

Під цим кутом зору ми можемо, усупереч традиційним інтерпретаціям учених, оцінити і згадку про «філософів» у Данила Заточника. Якщо прийняти небезпідставне припущення, що його твір був спробою здобути/повернути посаду князівського радника¹⁴, то фраза, де Заточник свідчить, що він «не в Афінах (?) зростав і у філософів не навчався»¹⁵, а збирав знання із книг самостійно, подібно до бджоли, може гіпотетично розглядатися, як виправдання перед князем за те, що він не має відповідної освіти, а не як утвердження вишості якоїсь «істинної» мудрості перед «філософською», практиковане Нестором у «Житті Феодосія Печерського» («грубий і невіглас, але мудріший за філософів виявився»¹⁶).

Наведені приклади, як бачимо, змушують засумніватися у твердженні Є. Гранстрем, що візантійське розуміння слова філософ у значенні «випускник Магнавської школи» та «придворний радник» було невідоме в Русі [Гранстрем 1970: 26]. Найпоказовіший приклад, який цю думку може спростувати – це епізод із «Ходіння» новгородського Ігумена Даниїла. Коротка замітка про місто Бейрут, куди потрапив під час паломництва автор твору, містить відомості, що «в це саме місто Бейрут Ксенофонтіві сини Йоан і Аркадій пішли навчатись філософії»¹⁷. Джерелом епізоду послугувала стара легенда про константинопольського сенатора Ксенофонта (друга пол. V – поч. VI ст.), який, начебто, дійсно відсилав своїх синів на навчання в славетну на той час вищу школу міста Бейрут, але ті, потрапивши в шторм, були викинуті на берег у різних місцях, втратили зв'язок один з одним, тяжко переживали розлучення й обидва вирішили присвятити себе чернецтву. Під кінець життя Ксенофонт і його дружина Марія, здійснюючи паломництво, подібно самому Даниїлу, відшукали своїх синів у різних монастирях Єрусалима, і захотіли самі присвятити себе Богу, прийнявши чер-

¹² У російському перекладі Олега Творогова «філософи» неточно перекладено як «мудрые» [Творогов 1997: 73].

¹³ Припускають, що автор «Повісті» був присутнім у той час при імператорському дворі й, звісно ж, знав про придворних «філософів» [див.: Лихачев 1987: 353].

¹⁴ На це натякають численні місця тексту, на зразок «З добрим радником радячиись князь високого стола здобуде, а з лихим – і меншого втратить» («З добрымь бо думцею думаеть князь висока стола добудеть а си лихимъ думьцею думаеть меньшого лишень будеть») [Danti, Colucci 1977: 172].

¹⁵ «Аз бо не в Афинех растох, ни от философ научихся» [Danti, Colucci 1977: 174]. У «Слові» Заточника, яке гіпотетично вважають переробкою «Моління» (що не доведено), ця фраза дещо змінена: «Азь бо, княже, ни за море ходиль, ни от философ научихся, но бых аки пчела, падая по розным цвѣтом, совокупля медвенны сотъ; тако и азъ, по многим книгамъ исыбарая сладость словесную и разум. ...» [ibid.: 163].

¹⁶ «Гроубъ и невѣжа преоудрѣ и философъ яви са». «Житіє» Феодосія цитується за найдавнішим списком в складі Успенської збірки XII ст. (Житіє придбанаго оца нашего Феодосіа Печерскаго (XII в.). in *Минея Четья*, май, Отдел рукописей (Усп. перг. 4), Государственный исторический музей, Москва, л. 27а. (лл. 26а–67в.). Ми використали видання тексту [Котков 1971: 73].

¹⁷ «И в [т]от же град Бирит Ксенофонтова сына Иоаннъ и Аркадие пошгъла бяста учить философии» [Прохоров 1997: 84].

нецтво. Тобто новгородський ігумен, хоча б завдяки красивій легенді, знав про існування філософської школи в Бейруті, яка, між іншим, припинила свою діяльність за шість століть до Даниїла. Очевидно, що про діяльність сучасної йому Константинопольської школи та про її функції при імператорському дворі, цілком імовірно, знав і він, й інші руські інтелектуали, тим паче, що від середини XI ст. до вже згаданого завоювання хрестоносцями 1204 р. ця школа переживала чи не найбільший розквіт.

3.2. «Філософ» на троні

Цей заголовок, запозичений із праці Петра Кралюка, присвяченої києворуському князю Володимирі Васильковичу [див.: Кралюк 2010b], слід сприймати більше як метафору, а не як реальне знайомство інтелектуалів Русі з відомою платонівською політичною ідеєю. Але як би там не було, ми маємо унікальні випадки приписування «філософування» руським князям.

В «Іпатіївському літописі» під 1199 р. з'ясовуються «основи мудролюбія» князя Рюрика Ростиславича (бл. 1137/1140–1214/15), і стверджується, що вони полягають у стриманості завдяки «страху Господньому», Йосиповій розсудливості, Мойсеевій добродітності, Давидовому смиренню, Константиновому правовір'ю, а також сказано, що князь «філософував, молячись у всі дні, щоб спасенним бути»¹⁸.

Наявний текстовий матеріал не дає змоги розв'язати питання про джерела й походження образу князя-філософа, але очевидно, що під «філософією» тут розуміється не «політична мудрість».

Прообразом «князя-філософа» міг послужити візантійський візир, як от зображення імператора Лева VI, прозваного «Філософом» (866–912). Та більш імовірно, що літописець створював характеристику князя за шаблоном, спираючись на давню греко-візантійську теорію чотирьох чеснот: «мудрість», «мужність», «розсудливість», «справедливість» (див.: Платон, Держава IV. 427e), котрі використовувались, зокрема, і при складанні компліментарних характеристик візантійських імператорів [див. про це: Аверинцев 1988; Курбатов 1984; Киричок 2007; 2013]. «Філософування» в цій характеристиці очікувано виступало максималізованим виразом мудрості. Прикметно, що в порівнянні з іншими літописними описами князів, характеристика Рюрика Ростиславовича аж занадто панегірична. Але це означає, що автор літописної статті був прихильником шанобливого ставлення до філософії: однієї з двох амбівалентних позицій, які побутували у Візантії, і, слідом за нею, у Русі.

Інший князь, хто сподобився називатись «книжником і філософом», був Володимир Василькович (після 1247–1288). Його літописець двічі йменує «філософом». Перший раз, коли описує як володимирський князь вів перемовини зі своїм братом Левом І Галицьким про Берестя через перемишльського єпископа Мемнона. Сказано, що він «розумів непряму мову і темне слово»¹⁹ і «говорив з єпископом багато від книг»²⁰, бо «був книжником великим і філософом якого не було в усій землі й по ньому не буде»²¹. «Філософом» його автор літопису називає, мабуть, за вміння ясно говорити «книжними словами», спираючись на Святі Книги, а не за «політичну мудрість» чи вміння вести перемовини. Такий висновок можна зробити з того, що в іншому місці йменування князя «філософом великим», знову ж таки, прив'язується «до говоріння

¹⁸ «философствоваше молѣса по всѣ днѣи тако сохраненоу быти» [Шахматов 1998: ст. 710].

¹⁹ «разумѣи пригъчѣи и темно слово» [Шахматов 1998: ст. 913].

²⁰ «повѣстивъ со епъ^пмъ. много ꙗ книгъ» [ibid.].

²¹ «бѣ книжникъ великъ и филофъ акогоже не бѣ во всеи земли и ни по немъ не бодеть» [ibid.].

ясно словами від книг»²². «Книжником» князь називався, можливо, не тільки за свою просвітницьку діяльність чи колекціонування рукописів, але за те, що сам безпосередньо брав участь у переписуванні апракосів та іншої богослужбової літератури [Шахматов 1998: ст. 295]²³. У розумінні автора літопису, філософія – це (1) християнська мудрість, а також (2) артикульована практика, що ґрунтується на знанні Біблії й святоотецької літератури та вмінні ясно викладати свої думки, спираючись на тексти. Але про це – нижче.

3.3. «Зовнішня» і «наша» філософії

Однією з найголовніших базових констант візантійської, а також і киеворуської філософії, на яку вказували майже всі вчені, вважають переінтерпретацію її «об'єкта дослідження», якщо можна так висловитися. У християнстві «філософією» починають визнавати не просто «любов до мудрості», а прилучення до «божественної премудрості», що вважалася вищою від мудрості «людської». Візантійські мислителі послідовно протиставляють «відмінну», або «зовнішню» філософію (ἐξωθεν φιλοσοφία), що шукає марнотної «людської» мудрості, «християнській», «богонатхненній» чи «божественній» філософії (Χριστιανῶν φιλοσοφία, ἡ κατὰ Χριστόν φιλοσοφία, παρὰ Χριστοῦ φιλοσοφία, ἡ ἐνθεος φιλοσοφία, ἡ κατὰ θεὸν φιλοσοφία), що спрямована на осягнення «божественної премудрості»²⁴. Причому «ἐξω» постає як край складний і неперекладний термін, що одночасно фіксує щось іноземне чи остракізоване, «не своє», профанне й публічне, на противагу втаємниченому, сакральному, парафіяльному, доступному лише обмеженому колу осіб. Як альтернативний, уживався вислів «наша філософія» (καθ' ἡμᾶς φιλοσοφία, παρ' ἡμῖν φιλοσοφία, ἡ ἡμετέρα φιλοσοφία), який на тривалий час став ідіомою [Schmidinger 1989], що відрізняла вчення християн від «зовнішньої», найчастіше елліністичної філософії.

Чинниками, які дали підстави говорити раннім християнам про «свою філософію» (не особливо відмінну від елліністичної за формою, але нову за суттю), стали очевидно привнесені в пізньоантичний інтелектуальний контекст ідеї біблійного Одкровення, есхатології, концепт «премудрості Божої», власні моральні імперативи та ідеали «істинного життя», зневага до «марнотності проживання» і, звісно ж, застереження апостола Павла щодо захоплення «філософією та марною оманою за переказом людським, за стихіями світу», а не «за Христом» (Колос. 2: 8-9), чи образ «мудрості світу цього», яка є «глупотою у Бога» (Корин. 3: 19). Свою роль відіграла, звісно, і схильність до раціоналізації Одкровення, що проглядала вже в біблійних текстах. Того Одкровення, яке ранні християни не могли помислити у формах, відмінних від елліністичних філософій²⁵.

²² «глаголаше ясно ѿ книгъ. зане бѣ философъ великъ» [ibid. ст. 921].

²³ Детальніше про Володимира Васильковича див.: [Кралюк 2010а; 2010б].

²⁴ «ἡ ἐξω φιλοσοφία» вживалася часто поряд із «ἐξωθεν παιδείσις» та «ἐξωθεν σοφία»

²⁵ У цьому зв'язку Геннадій Христокін слушно зазначив: «Зрозуміло, що називати християнство філософією в модерному сенсі цього слова, як спеціальну інтелектуальну діяльність по створенню високіх абстракцій найзагальнішого характеру – не можна. Ба навіть вважати християнство філософією з позицій сучасної постмодерної епохи, так само важко. Бо постмодерн закликає звільнитися від метанаративів, і зокрема релігійних, а християнство є таким глобальним метанаративом. Чому в епоху Модерну віруючі переставали сприймати християнство філософією? Тому що змінилися уявлення про саму філософію, вона стала переважно інтелектуальною діяльністю, що протиставлялася релігії як обрядовій діяльності та науці як об'єктивному знанню. Християнство є філософією відповідно до

Такий поділ повністю та беззастережно запозичує й киеворуська писемна традиція, що правда лексично обмежено. Переважають тільки терміни «зовнішня філософія», «зовнішня мудрість», «мудрість зовнішніх філософів». Все це ми можемо досить легко прослідкувати в текстах, починаючи від найбільш ранніх перекладів, наприклад «Зборника» 1073 р. (де, до речі, уперше говориться, що ми цієї зовнішньої мудрості «не потребуємо» [Жуковская 1983: арк. 18-18 зв.]). Коли і про яку філософію йдеться, про «християнську» чи «зовнішню», інколи можна здогадатися тільки гіпотетично й тільки з контексту. Наприклад, образ «еллінської», язичницької філософії може бути присутнім у «Посланні» Климента Смолятича до пресвітера Фоми. Насамперед в уявленнях Фоми, який закидає Клименту надмірну обізнаність в «еллінських нетрях» та занадто активне використання у своїх писаннях «Гомера, Платона й Аристотеля» [Поньрко 1992: 124]. А ще, очевидно, і в самого Климента, коли він ілюструє допоміжну роль цих «нетрів» у відшуванні смислу саме божественної премудрості [ibid.: 137].

Згідно з двома типами філософії, Русь, подібно Візантії, розподіляла й усіх філософів. Утвердився цей розподіл, можливо, завдяки перекладеним тестам, в яких, поряд зі стабільним терміном «зовнішні філософи», спостерігається деяка термінологічна варіативність щодо «своїх»: наприклад, у заголовку перекладеного флорилегіуму Максима Сповідника, відомого в Русі під назвою «Бджола», окремо анонсовані слова й мудрість «від Євангелія», «від Апостола», від «святих мужів» і від «зовнішніх філософів» [Колесов 1997: 414]. Під рубрику «зовнішніх словолюбців, що йменуються премудрими, ... філософів і риторів» [Истрин 1920: 27], потрапляли всі «нехристиянські» мислителі.

У текстах, як перекладених, так і оригінальних, змальовується перетворення «зовнішніх» філософів на «християнських». У «Синайському патерику» «філософами» названо і єпископа Синесія з Кирени, і язичника Єваргія, якого той навертає у християнство і зрештою схилив до своєї віри [Гольшченко, Дубровина 1967: 320-324]. Руський автор Кирило Туровський, описуючи Нікейський собор 325 року, переповідає переказ про якихось «філософів» і «книжників», що були присутні на соборі в оточенні Арія («Були ж бо філософи й умілі книжники за Арія, що Христа хулили»²⁶). У дусі нікейських легенд він повідомляє, що всі ці філософи відмовилися від еретика, прийняли нікейський символ віри («святую Трійцю») й охрестилися [Еремін 1958: 347]. Це ніби сталося під час виступу святителя Спиридона Тримифунтського (Саламінського), коли із його вуст почало вириватися полум'я²⁷. Наверненням філософів у християнство займався, нібито, й Епіфаній Кіпрський. В одному з оповідань «Успенської збірки» XII–XIII ст. красномовний «ритор, а також і філософ» [Котков 1971: 257] відвідує Епіфанія і, надихнувшись його чернецьким способом життя, сам висловлює бажання залишитися в монастирі [Котков 1971: 20-25].

ознак і критеріїв елліністичної епохи» [Христокін 2019: 196-197]. Однак, базова основа цієї «філософії», а саме інтерес до граничних питань, пошук засад поведінки, життя та намагання їх у якийсь спосіб пізнати, залишається своєрідним інваріантом філософії й у наш час.

²⁶ «... бяху бо философи и книжници горазди по Арии на Христа власфимисающе» [Еремін 1958: 343]

²⁷ «Створив Бог чудо в соборі, почав бо він говорити до філософів, які за Арієм стояли, і побачили вони вогонь, що із уст його виривався, і відреклися від Арія, і увірували у Святую Трійцю, і стали християнами завдяки благодаті Божій» («Створи Бог чудо в съборѣ: начьньшо бо ему глаголати к философом, иже по Арии пряхуся, видѣша огонь из уст его исходящъ, и отвѣргъшеся Ария, вѣроваша в святую Троицу и быша крестiane божею благодатию» [Еремін 1958: 347].

3.3.1 Ситуація з античною філософською спадщиною

Розрізнення двох філософій пояснювалося, напевно, ще й особливим становищем античної спадщини. У Візантії філософія часто вивчалась як антична філософія із сумнівним відношенням до християнської догматики. У дослідницькій літературі інколи навіть можна зустріти думку про неможливість розглядати візантійську чи ранньовізантійську філософію як цілісні християнські феномени, і необхідність констатувати, по суті, наявність двох відмінних філософій, котрі зберігалися протягом усієї історії Візантії – християнської і нехристиянської, себто античної («візантійська філософія» і «філософія у Візантії» за формулюванням Г. Капрієва [Каприев 2011; Каприев 2016: 161]). Переписування і коментування, особливо поширені у серед. IX – серед. X ст., завдяки яким, по суті, і вдалося зберегти античну спадщину для сучасності, також не завжди виконувались у християнському дусі [Див. про це: Лурье 2006: 11]. Звісно, така філософія «ву чистому вигляді» могла бути призначена тільки для «нейтрального» навчання, що слідує після освоєння «вільних наук», адже її інкорпорація в богослов'я мала істотні ризики, чим, імовірно, і пояснюється відсутність теології в Імператорській школі Константинополя (Маграврській школі) чи низці приватних шкіл аж до XIII ст., попри широке викладання філософії (теологія викладалась тільки в Патріаршій школі).

На сьогоднішньому етапі вивчення візантійської системи освіти важко судити, чи справді це було так, але Константинопольський собор 1092 р., що оголосив 11 анафем Йоанові Італу та його прибічникам (серед яких, засуджувались ті, хто поділяє язичницьке вчення про душу і світ; вірить у платонівські ідеї, матерію, що набуває форм, у вічність матерії та ідей та загалом надає перевагу еллінським філософам перед благочестивими християнами, думки давніх видає за істину й викладає їх іншим), підтверджує факт про те, що «чиста» антична, «зовнішня» філософія у Візантії була добре осмислюваним феноменом [Див. про це: Clucas 1981]. Те саме можна сказати і про Русь.

Проте й «християнська філософія», по суті, використала пізноантичну спадщину як своєрідну формальну розмітку для себе. Адже у філософії пізнього еллінізму містилися елементи, що стали основою різних візантійських версій розуміння філософії. Стоїцизм чи неоплатонізм, співіснуючи протягом кількох століть із християнством, тяжіли до релігійних форм, часто включали в себе містичний компонент чи передбачали апофатичне пізнання божественного начала на рівні теології, близьке до християнського Одкровення, формулювали духовно-практичні засади життя, не сприймали християнського догматизму, відповідно, були конкурентами християнства. Не вдаючись до переказування у цілому добре дослідженої теми взаємозв'язків філософії пізнього еллінізму та християнського вчення, зазначимо лише коротко, що в плані розуміння предмету й функцій філософії пізній еллінізм вплинув на християнські інтерпретації філософії щонайменше в чотирьох аспектах: 1) відокремивши логос чи мудрість Абсолюту від мудрості людської; 2) запропонувавши різні способи їх пізнання, від раціоналістичного до містичного, що передбачав відкритість божественного логосу людині, названу в християнстві Одкровенням; 3) піднявши питання про можливість/неможливість пізнання та про можливість/неможливість вербалізації мудрості; а також 4) акцентувавши увагу на узгодженні мудрого вчення із мудрою дією, сприймаючи філософію як спосіб життя.

3.3.2. «Філософія» як пізнання Божественної Премудрості

Свого часу Євген Голубинський, коли аналізував «Послання» Климента Смолятича пресвітеру Фомі, виділив у ньому два аспекти розуміння філософії: 1) «бачення

духовного смислу в природі речовій» та 2) «алегоричний метод тлумачення Священного Писання» [Голубинский 1901: 848]²⁸. Так сталося, що Голубинський, скептично ставлячись до цих розумінь і не вважаючи їх справжньою філософією, натрапив на два головні атрибути вербалізованої або, можна навіть сказати, семантизованої «християнської філософії», яка справді: (1) осягає, якнайперше, *премудрість творіння*, а (2) її полем є *артикульований божественний досвід*, висловлений у Біблії. Звісно, це має сенс тільки якщо візантійські уявлення про філософію визначають її за мету не тільки пізнання і розуміння (νόησις), але й «висловлення» (ἔκφρασις). Містично-аскетичний, – той що тяжіє до ісихії, – напрям «філософії» не виявляє зацікавленості до «природи речової».

3.3.2.1. Філософія як пізнання природи і соціуму.

Відображення божественної премудрості в «земних» речах означало великий інтерес тодішніх мислителів до вивчення соціуму, людини, природи, політичної філософії та натурфілософії. Звідси випливає популярність різних політичних «зерцал», енциклопедичних збірників, флорилегій, антологій, насичених «природничими» знаннями на кшталт «Ізборників» 1073 і 1076 рр., «Шестоднева», «Бджоли», «Діоптри» тощо. Але в них часто заперечувався «чистий» інтерес до вивчення природи чи соціуму, нібито притаманний «зовнішній» чи «попередній» античній філософії, і наполегливо підкреслювалось, що все це знання є пошуком слідів божественної премудрості, яка впорядковує і конститує соціальний світ, покладаючи серйозні інтенції та волю до практичної життєвої дії й упорядкування політичного життя [Аверинцев 2007: 328-329]. «Ті, хто не прийняли згори благодатного дару і Премудрості, щоб через них зрозуміти таємниці цього дивовижного устрою..., але намагалися пізнати його за допомогою спостереження природи і досліджень, впали в нескінченні омани, не здобувши ніякої істини, – написано в «Шестодневі». – Але необхідно бачити, що церковні вчителі говорили про землю опісля інших філософів, які, слідом за першими, говорили, не вчинивши [своєму пізнанню] шкоди і розумніше про все це сказали»²⁹.

²⁸ Ось характерні цитати із «Послання» Климента. 1) Необхідність алегоричного розуміння Біблії вводиться фразою: «Яку філософію я писав, не розумію! Христос казав святым учням і апостолам: “Вам дано знати тайни царства, а іншим – у притчах”. Чи то є, улюблений, філософія, за допомогою якої я шукаю мирської слави? Чудеса Христові, що описують Євангелісти хочу зрозуміти приховано і духовно... запитую про смисл слів»; «Что философия писал, не свѣмъ! Христос рекль святымъ учеником и апостоломъ: “Вамъ есть дано вѣдати тайны царства, и прочимъ въ притчах”. То ли, любимиче, философия, еуже славы ишу от человекъ? Списающимъ евангелистомъ чудеса Христова, хошу разумѣвати прѣводнѣ и духовнѣ. ... прашаю силы слову» (Понирко 1992: 132). Великий фрагмент, присвячений пізнанню природи, який, щоправда, на думку Н. Понирко, містить багато пізніших вставок у авторський текст Климента, починається так: «Пізнавай, люб'язний, бо необхідно її пізнавати, і намагатися зрозуміти, як усе влаштоване, і підтримується, і діє силою Божою. Жодної помічі без помочі Божої, жодної сили, окрім сили Божої, бо сказано “все, що захотів, те і створив Господь, на небі, на землі, у морі й у всіх безднах”»; «Расматри, любимиче, расматриати велит и разумѣти, яко вся состоатся, и съдержатся, и поспѣваются силою Божию. Ни едина бо помощь развѣ помощи Божиа, ни едина же сила развѣ силы Божиа, “вся бо, рече, елико восхотѣ, и сътвори на небеси, и на земли, и в мори, и въ всѣхъ безднахъ”» [ibid.: 133].

²⁹ «Иже бо с высоты нѣо прѣаша блгодатнаго дара, и прѣмоудрости, кожѣо У нѣогъ разоумѣти. чюдныи тои строи таинъ... но выдаша сѣ на естѣства пыгати, и ислѣдити. тачѣо въ бесчислонныа льжа вѣдошѣ. ни единоѣ же истини нѣо обрѣтѣ шѣ. вбачѣо и сѣо ень вѣдѣти подоба и кожѣо и црквни повѣстници. въ слѣдѣ бѣосѣдоуютъ дрѣгыхъ философѣ. первыхъ бѣосѣдовавшихъ въ земли. ижѣо соутъ бѣозъ вреда, и раз мнѣи тои сказали» [Баранкова, Мильков 2001: 375].

Гексамерон Йона Екзарха Болгарського, знаний в Русі як «Шестоднев», найрепрезентативніший щодо такого бачення мудрості. «Близькі» філософи (християнські), як там написано, не багато чим відрізняються від «несправжніх»³⁰ (себто античних), але натурфілософію вони сприймають зовсім по-іншому. Еллінські філософи, пізнаючи природу, не передбачали наявності непізнаного й невербалізованого: «...про те філософи не подумали... чому, вбачаючи в собі слабку за природою сутність... не сприймають [наявності] того, що може бути недоступно людській думці...»³¹. А також вони, начебто, не усвідомлювали факту невербалізованого знання, яке не можна висловити «нікчемною своєю мовою» [Баранкова, Мильков 2001: 433], і не маючи твердої опори, впадали в плюралізм: «...багато грецьких філософів говорили про природу, але жодне з їхніх слів не може підтвердитись і вважатися непохитним, а їхні наступні слова суперечать попереднім і, таким чином, нам не важко їх спростовувати. Достатньо того, що вони самі знищують учення один одного. Ті, хто не пізнав Бога, який є творцем усякого буття, прирекли себе та інших на остаточну загибель»³².

3.3.2.2. Філософія як вербалізована Премудрість.

Якщо «християнська філософія» спрямована не на іманентний Божественний Логос і не на саму Божественну Премудрість безпосередньо, а лише на її відображення в «земних» речах і текстах, то вона може й повинна бути вербалізована. Філософія має змогу раціонально й дискурсивно осмислити ті речі, які містять відображення божественної премудрості не у вічному і трансцендентному, а у тварному суцюзі, зануреному в матерію, простір і час.

На відміну від «попередньої» чи «зовнішньої» філософії, «нова» філософія мислилась як спрямована на осягнення божественної премудрості, одного з найскладніших концептів християнського вчення. Але мислилась вона і як така, що в найчисленніших писемних, іконографічних чи якихось інших інтерпретаціях завжди відсилає до ідей чи помислів Бога щодо світу. У ранній патристиці премудрість божа (Сóфія) ототожнювалась із божественним Логосом. Водночас сам Христос ранніми християнськими авторами розглядався як оприявлений Логос і одночасно «втїлена премудрість Божа», яку необхідно наслідувати в мисленні та практичному житті, адже Христос є єдиним «істинним філософом», а Мойсея, починаючи від Філона Александрійського, називали «першим пустельним філософом» [Trizio 2007: 4-5]. Не заглиблюючись в аналіз неосяжної бібліографії з античної і християнської софіології, у якій, до речі, тема зв'язку Премудрості й Логосу вкрай мало досліджена на матеріалі киеворуської літератури, відзначимо лише, що вона в будь-якому випадку награвляє на питання артикуляції, вербалізації Премудрості. Остання, як відомо, «вийшла із уст Всевишнього та й хмарою укрила землю» (Еклез. 24: 3). Ця проблема, як було показано на прикладі «Шестоднева», у Київській Русі розв'язувалась за зразком Візантії: з одного боку, покладаючи необхідність такої артикуляції, з іншого ж – передбачаючи наявність сфер,

³⁰ «ближ'ннхъ и мнимыхъ философъ» [ibid.: 374].

³¹ «сего философи не помыслъша... то что дѣла немощ'наго того по естествоу соуща въ себѣ вндащи... не приемлють еже члччемъ мыслѣть немощ'но быти» [ibid.: 368].

³² «...много ѿ естествоѣ бесѣдоваша слиньсѣи философѣ. тоже и едино слово не может' са в нихъ оутвердити. и стати не позабываа себе, но послѣкднѣаѣп словеса ѣ перваа разарають. да нѣсть намъ трѣда никоего же шнѣхъ обличати. довлѣють бо сами себѣ и дрѣлѣгъ друоугоу словеса разарати». иже во Бгѣ не оувѣдѣша, иже есть творецъ всакомоу бытїю. той же конечною погыбелїю прочее скон'чаѣ» [Баранкова, Мильков 2001: 311].

непізнаних раціонально та невисловлених. Звісно, зафіксувати ці два підходи ми можемо лише на рівні тенденцій, а не теоретичного окреслення. У численних пам'ятках цієї доби увага до логосного та софійного вимірів буття набула характеру підкреслення «словесності» [див. Бондар 2009]. І одночасно мав місце протоісихастський культ мовчання й аскетично-містичного пізнання, ознаки яких убачають у перекладеному Синайському та оригінальних Києво-Печерському патериках, агіографічних творах Нестора, дидактичних посланнях Феодосія Печерського тощо.

«Філософ» осмислюється як людина, здатна до розтлумачення, вербалізації (наприклад, саме цього вимагають від «філософів» Кирила та Мефодія моравські князі у згаданому літописному епізоді³³), але також філософ – це чернець, безмовний аскет. Найвиразніше ця подвійність, безумовно, відбилась у перекладеному «Синайському патерику»: «Два філософи прийшли до старця й попросили настанов, але старець мовчав. І тоді філософи запитали: “Чому ж ти нам не відповідаєш, отче?” Тоді старець сказав їм: “Ви словолубці, а не істинні філософи. Доки ж ви будете навчатися говорити, не знаючи про що говорите? Ось вам філософія: постійно навчатися [думати] про смерть і мовчати, безмовністю себе оберігаючи”»³⁴. Як бачимо, тут традиційне розуміння філософії як роздумів про смерть поєднується із протоісихастським. В інших статтях «Синайського патерика», «філософом» названо красномовного і товариського Феодора, а мовчазним самітником постає «читач» Зоїл. Однак вони обидва, на думку автора пам'ятки, заслуговують найвищої нагороди у потойбічному світі [Гольштенко, Дубровина 1967: 270-272]. Дискурсивна і вербалізована філософія завжди спрямована на пізнання втіленого трансцендентного, але «прихований», іманентний Логос Бога перебуває поза світом речей, а тому його неможливо до кінця ані пізнати, ані, найголовніше, висловити. До нього можна тільки доторкнутися в акті містичного пізнання, і тільки в «благому мовчанні». Але це теж «філософія». Руські автори інколи протиставляють красномовних філософів, аскетам і ченцям, як це робить, наприклад, Кирило Туровський в образі Софранія, не такого пишномовного, як філософи-аріани, але настільки праведного, що полум'я під час виступу виривалося саме з його вуст [Еремін 1958: 347].

3.4. «Філософія» як «теорія» і «практика»

Зріз Божественної Премудрості в поцейбічному світі поставав, згідно з візантійським трактуванням, як динамічна система, що часто переорієнтовувало філософський інтерес з абстрактних раціональних розмірковувань, що містили витончений аналіз, скажімо, категорій сутності чи субстанції, на їхній динамічний прояв і практичне втілення. Філософія в цих уявленнях перетворювалася з теорії на практику «життя в істині» [див.: Капрієв 2011; Горський 2001]. Якщо говорити про візантійські взірці «кістинного життя», то вони, звісно ж, були сформовані не без участі філософії еллінізму.

Не заглиблюючись у питання впливу античного ідеалу життя на християнську аскезу, яке не тільки репрезентативно висвітлено П'єром Адо в його знаних в Україні працях [Адо

³³ «Се слыша црь Михайль и созва философы вса. и сказа имь рѣчи вса Словѣнскихъ князь. и рѣша философы естъ мужь в Селуни именемъ Левъ. [и] суть оу него снѣв. Разумиви ѡзыку Словѣнску. хитра. в. сѣна оу него философа» [Карський 1997: ст. 26].

³⁴ «Дѣва философа придоста къ старьцо и въпросиста и рещи има на оуспѣхъ. старьць же мльчаше. пакы же философа рекоста. ничьсо же ли нама ие ѡвѣщаеши оѣе. тогда старьць рече има. вы словолубьца еста вѣмь. а не истиньна философа. съвѣдѣтельствъж донели же навькоста глѣти. ако же бѣ глѣ не вѣдѣщема. бѣди же вама философия дѣло. иже присно поочати са смърти и мльчанію. и безмльвиємь себе стрѣзѣта» [Гольштенко, Дубровина 1967: 225].

2014: 307-328; 2020], але й детально розроблене візантиністами [див.: Dölger 1953; Malingrey 1961; Podskalsky 1977: 13-48; Trizio 2007: 4], спробуємо віднайти в киеворуських текстах, щось подібне поширеній візантійській моделі «філософа» як ченця.

Одразу зазначимо, що за цими уявленнями, розуміння «філософа» як представника чернечої практики, у своїх сутнісних атрибутах, окрім (1) «життя в істині»³⁵, передбачало: (2) пізнання самого себе і (3) постійні роздуми про смерть – ідеї, що збіглися з окремими античними розуміннями філософії [див. про це: Trizio 2007: 4]. Наразі ми не знаходимо в киеворуських оригінальних пам'ятках прямого іменування ченців «філософами». Деінде ж, навпаки, маємо судження про перевагу чернецького життя над «філософією», як от із «Життя» Феодосія Печерського: «Не вибрав [Господь] пастуха й учителя іноків (Феодосія Печерського – О.К.) ні серед премудрих філософів, ні серед володарів града. Але нехай через це прославиться ім'я Господнє, що грубий невіглас мудрішим від філософів виявився» [Котков 1971: 73]. Однак, деякі місця, як оригінальної, так і перекладеної літератури свідчать про розмиту, аморфну, але, усе ж, імовірну присутність такого уявлення, що ідентифікується на основі присутності трьох перелічених атрибутів.

Передусім, зазначимо, що модель «істинного життя» була достатньо представлена й у текстах, і в контекстах, зокрема й у постаті «мудрішого за філософів» Феодосія Печерського [див. Киричок 2004]. З іншого боку, у популярному «Шестодневі» ми також бачимо досить дивне звинувачення еллінських філософів у недостатній увазі до самопізнання³⁶, а в «Синайському патерику» прямо говориться, що філософія полягає в тому, щоби «постійно навчатися [думати] про смерть» [Гольщенко, Дубровина 1967: 225]. Наведені вище аргументи можуть вказати лише на гіпотетичну присутність осмислення філософії як чернечої практики, і не можуть слугувати остаточному розв'язанню питання щодо представленості його в киеворуських текстах.

3.5. Філософія як «служниця» християнського вчення

Те саме ми можемо сказати і про ще одну важливу константу візантійських уявлень – про розуміння філософії як «служниці» християнського вчення.

Воно було, приміром, сформульоване в деяких грецьких списках «Діалектики» Йоана Дамаскіна, де категорично заперечуються (поряд зі згадуваним визначенням філософії) думки тих, хто вважає філософію непотрібною, підкреслюється її логічно-категоріальна роль як «інструменту» пізнання, а також визначається її місце як «прислужниці» («δοῦλος») християнського вчення [див.: Joannis Damasceni 1864, cols. 532-533, 536].

Ідея про те, що філософія має допоміжну роль у розробці християнських догматів, звісно ж, не належить Дамаскіну, хоча саме він її найкраще озвучив, розробив і впровадив. Аристотелівський категоріальний апарат активно втілювався в триадологію та

³⁵ Про відмінність термінів «життя» і «проживання» (гр. «βίος» і «πολιτεία», старосл. «жизнь» і «житие») та їх відношення до істини у візантійській та киеворуській традиції див.: [Кутушок 2019-2020: 63-70].

³⁶ «Вони – філософи – цього не помітили, нагромадивши своїми безумними словами багато хибного про природу неба, зірок і повітря. Самі свого єства не пізнавши і не побачивши надприродного, як могли б вони побачити природу небесних тіл і осягнути її» («они сего філософи не помисльша. нъ нбнаго и звъзднаго. и звъздш'наго ества, и сьграмаднша многы блади рѣчьми, и великымъ пошѣбениемъ. сии сами своего єства не позндвьше, ни оувидѣквше. колѣма еств надѣ естествонымъ, выше сѣставлено. како можах' нбнаго телесе, оувидѣти еетество. или домьслитиса его» [Баранкова, Мильков 2001: 526]).

христологію з III по VI ст., аж до першого концептуального синтезу й остаточного розмежування зі спіритуалістичним платонізмом. Були популярними ідеї його використання у Візантії й значно пізніше.

Сама ідея філософії як «служниці» має давнє походження, але інстанцією, підпорядковувальною щодо філософії, в античних інтерпретаціях постає мудрість, а не християнське вчення чи богослов'я. У Філона Александрійського і Климента Александрійського філософія ще є «відданістю» чи «увагою» (ἐπιτηδεύσις) [Clementis Alexandrini 1857: col. 721] щодо мудрості, або навіть її «рабою» («φίλοσοφία δούλη σοφίας»), а мудрість, відповідно, є її «пані» («κυρία») [Philonis 1898: 88]. Подібно до Дамаскіна, ця ідея йде поруч із відомим античним визначенням мудрості як «розуміння людських і божественних речей» [Clementis Alexandrini 1857: col. 721], але вже в Давида Анахта на місце мудрості стає філософія [Davidis 1904: 20], яка в Дамаскіна тепер уже тлумачиться як «прислужниця» християнського вчення (але, важливо зауважити, не теології).

Маючи перед собою тексти часів Київської Русі, ми можемо припустити обізнаність окремих мислителів із цим розумінням. Для прикладу, Климент Смолятич у своєму «Постанні» досить відверто натякає, що філософія може добре прислужитися для пізнання смислу Священного Писання, божественної премудрості, дослідження природи [див: Поньоро 1992: 124-139].

Однак щодо цього слід зробити суттєве уточнення. Різні мислителі по-різному розуміли роль «служниці». Це могла бути «інтерпретативна» роль (як у Климента), роль «категоріально-логічного інструменту» (як у Дамаскіна), пропедевтики теології (як у деяких схоластів) тощо. Ми не знаходимо у киеворуських текстах відвертого «інструментального» чи «прототеологічного» розуміння філософії, принаймні на даний час. Ці інтерпретації, очевидно, є продуктом уже пізніших часів.

Підсумовуючи все вищесказане, можна зробити висновок, що киеворуська писемна спадщина, передусім оригінальна, відбила якоюсь мірою головні константи ранньовізантійських і візантійських розумінь філософії. Звісно, ми, як уже зазначалось, не претендуємо своїм коротким оглядом на вичерпне дослідження цього питання, однак сподіваємося, що все це може стати орієнтиром подальших, більш детальних студій.

СПИСОК ЛІТЕРАТУРИ

- Аверинцев, С. (1988). Русь и Византия: два типа духовности. *Новый мир*, 7. 210-220.
- Аверинцев, С. (2007). «Наша філософія» (східна патристика IV-XVI ст.). In С. Аверинцев, *Софія-Логос. Словник* (сс. 328-354). Київ: Дух і Літера.
- Адо, П. (2014). *Що таке антична філософія?* (С. Л. Йосипенко, Перекл.). Київ: Новий Акрополь.
- Адо, П. (2020). *Філософія як спосіб життя* (О. М. Йосипенко, Перекл.). Київ: Новий Акрополь.
- Баранкова, Г. С., & Мильков, В. В. (2001). *Шестоднев Иоанна экзарха Болгарского*. Санкт-Петербург: «Алетейя».
- Бондар, С. (2009). Мовний писемний та священноісторичний ексклюзивізм Русі. In *Несторівські студії: 1020 років Хрещення Русі: нові дослідження* (сс. 5-19). Київ: Національний Києво-Печерський історико-культурний заповідник.

- Голубинский, Е. Е. (1901). *История Русской Церкви. Т. 1: Период первый, Киевский или оомонгольский. 1-я половина тома*. Москва: Издательство ИОИДР.
- Гольштенко, В. С., & Дубровина, В. Ф. (Ред.). (1967). *Синайский патерик*. Москва: Наука.
- Горський, В., Вдовина, О., Завгородній, Ю., & Киричок, О. (2004). *Давньоруські любомудри*. Київ: Видавничий дім «Киево-Могилянська академія».
- Гранстрем, Е. Э. (1970). Почему митрополита Климента Смолятича называли «философом». *Труды Отдела древнерусской литературы*, 25, 20-28.
- Дворецкий, И. Х. (1958). *Древнегреческо-русский словарь, Т. 1: А – Л*. Москва: Государственное издательство иностранных и национальных словарей.
- Еремин, И. П. (1958). Литературное наследие Кирилла Туровського. *Труды Отдела древнерусской литературы*, 15, 343-348.
- Жуковская, Л. П. (Ред.). (1983). *Изборник Святослава 1073 года. Факсимильное издание (Т. 1)*. Москва: Книга.
- Истрин, В. М. (1920). *Книги временные и образные Георгия Мниха. Хроника Георгия Амартола в древнем славянорусском переводе. Текст, исследования и словарь (Т. 1)*. Петроград: Российская государственная академическая типография.
- Каприев, Г. (2011). Византийската философия: понятие, аксиоматика, рецепция. *Архив за средновековна философия и култура*, 17, 7-31.
- Каприев, Г. (2012, 13 вересня). Византийската философия: понятие, аксиоматика, рецепция. (И. Бей, пер.). Василевс. Українська візантиністка. <https://byzantina.wordpress.com/2012/09/13/kapriev/>
- Каприев, Г. (2016). Философия в Византии и византийская философия. *Труды Київської Духовної академії*, 24, 161-169.
- Карський, Е. Ф. (Ред.). (1997). *Полное собрание русских летописей. Т. 1: Лаврентьевская летопись*. Москва: Языки русской культуры.
- Киричок, О. (2004). Істина та «істинне життя» в Києво-Печерському патерику. In В. М. Колпакова (Відп. ред.), *Могилянські читання 2003 року: Збірник наукових праць: Пам'ятки Давньої Русі в студіях сучасних учених: історія, дослідження, збереження* (сс. 187-193). Київ: ВІПОЛ.
- Киричок, О. (2007). Набір чесот ідеального правителя. In *Духовні традиції в Українській культурі* (сс. 24-29). Київ: Фенікс.
- Киричок, О. (2013). Образ «ідеального князя» як ампліфікація етичних топосів давньоруської людини. In *Несторівські студії: Людина доби Давньої Русі. Історико-філософські та релігієзнавчі аспекти* (сс. 14-18). Київ: Національний Києво-Печерський історико-культурний заповідник.
- Киричок, О. (2017) «Настанови» Василя I як джерело з української політичної думки. *Філософські ідеї в культурі Київської Русі, 9-10*, 152-161.
- Киричок, О. (2020). «Філософ» і «філософія» в українських пам'ятках XI-XIV ст.: історіографія термінологічних та концептуальних інтерпретацій. *Sententiae*, 39(2), 64-91. <https://doi.org/10.31649/sent39.02.064>
- Колесов, В. В. (Ред., пер.). (1997). Пчела. In *Библиотека литературы Древней Руси* (т. 5, сс. 414-447). Санкт-Петербург: Наука.
- Котков, С. И. (Ред.). (1971). *Успенский сборник XII-XIII вв.* Москва: Наука.
- Кралуок, П. М. (2010а). *Володимир Василькович: модель князя-філософа*. Науковий блог. Національний університет «Острозька академія». <https://naub.ua.edu.ua/2010/volodymyr-yasylykovych-model-knyazya-filosofa/>
- Кралуок, П. М. (2010б). *Любомудри Володимирії: Філософ на троні (князь Володимир Василькович); Аристократ духу (Арсен Річинський)*. Луцьк: Твердиня.
- Курбатов, Г. Л. (1984). Политическая теория в Византии. Идеология императорской власти и аристократическая оппозиция. In *Культура Византии IV - первая половина VII в.* (сс. 98-118). Москва: Наука.

- Лихачев, Д. С. (1987). *Словарь книжников и книжности Древней Руси. Вып. 1 (XI - первая половина XIV в.)*. Ленинград: Наука.
- Лурье, В. (2006) *История византийской философии. Формативный период*, Санкт-Петербург: Аxiома.
- Пономарев, А. И. (Ред.). (1897). Слово св. Отца нашего Василия, архієпископа Кесарійскаго, о судіахъ и властелехъ In А. И. Пономарев, *Памятники древнерусской церковноучительной литературы* (Вып. 3, сс. 116-119). Санкт-Петербург: Акционерное общесто «Издатель».
- Понырко, Н. В. (1992). *Эпистолярное наследие Древней Руси, XI-XIII вв.: Исследования, тексты, переводы*. Санкт-Петербург: Наука.
- Прохоров, Г. М. (Ред., пер.). (1997). Хождение игумена Даниила. In *Библиотека литературы Древней Руси* (т. 4, сс. 26-117). Санкт-Петербург: Наука.
- Творогов, О. В. (Ред., пер.). (1997). Повесть о взятии Царьграда крестоносцами в 1204 году. In *Библиотека литературы Древней Руси* (т. 5, сс. 66-73). Санкт-Петербург: Наука.
- Франклин, С. (1992). О «философах» и «философии» в Киевской Руси. *Byzantinoslavica*, 53, 74-85.
- Франко, І. (Ред.). (2006). Оповіданє про царя Адаріяна. In *Апокрифи і легенди з українських рукописів. Т. I: Апокрифи старозавітні*. Львів: ЛНУ ім. Івана Франка.
- Христокін, Г. В. (2019). *Методологія православної теології в її парадигмальних трансформаціях*. Дисертація на здобуття наукового ступеня доктора філософських наук зі спеціальностей 09.00.11 – релігієзнавство; 09.00.14 – богослов'я. Київ. Національний педагогічний університет імені М. П. Драгоманова Міністерства освіти і науки України.
- Шахматов, А. А. (Ред.). (1998). *Полное собрание русских летописей. Т. 2: Иопатьевская летопись*. Москва: Языки русской культуры.
- Clementis Alexandrini. (1857). Stromatum. In J.-P. Migne (Ed.), *Patrologiae cursus completus. Series Graeca* (Т. 8, col. 685-1782). Parisii: J.-P. Migne.
- Clucas, L. (1981). *The Trial of John Italos and the Crisis of Intellectual Values in Byzantium in the Eleventh Century*. Munchen: Universitat Munchen, Institut fur Byzantinistik und Neugriechische Philologie.
- Danti, A., & Colucci, M. (1977). *Daniil Zatočnik: Slovo e Molenie*. Firenze: Licosa-Editrice.
- Davidis. (1904). Prolegomena et in Porphyrii Isagogen commentarium. In A. Busse (Ed.), *Commentaria in Aristotelem graeca* (Vol. XVIII, P. II). Berolini: Georgii Reimeri.
- Dölger, F. (1953). Zur Bedeutung von φιλόσοφος und φιλοσοφία in byzantinischer Zeit. In F. Dölger, *Byzanz und die europäische Staatenwelt: Ausgewählte Vorträge und Aufsätze* (S. 197-208). Ettal: Buch-Kunstverl.
- Ierodiakonou, K. (2008). *Byzantine Philosophy*. Stanford Encyclopedia of Philosophy. <https://plato.stanford.edu/entries/byzantine-philosophy/>
- Ierodiakonou, K. (2012). Byzantine Philosophy Revisited (a decade ather). In: B. Byden, & K. Ierodiakonou (Eds.). *The Many Faces of Byzantine Philosophy* (pp. 1-21). Athens: The Norwegian Institute at Athens.
- Joannis Damasceni. (1864). Dialectica. In J.-P. Migne (Ed.), *Patrologiae cursus completus. Series Graeca* (Т. 94, col. 521-676). Parisii: Apud J.-P. Migne Editorem.
- Kyrychok, O. (2019-20). Role of the Kyivan Rus' Writing in Strengthening Greek and Byzantine Understanding of the Political. *Ucrainica Mediaevalia*, 2-3, 63-70.
- Malingrey, A.-M. (1961). "Philosophia": Étude d'un groupe de mots dans la littérature grecque, des Présocratiques au IV siècle après. J.-C. Paris: Klincksieck.
- Philonis. (1898). De congressu eruditionis gratia. In P. Wendland (Ed.), *Philonis Alexandrini Opera Quae Supersunt* (vol. III, pp. 72-109). Berolini: Tipis et impensis Georgii Reimeri.
- Podskalsky, G. (1977). *Theologie und Philosophie in Byzanz, Der Streit um die theologische Methodik in der spätbyzantinischen Geistgeschichte (14.-15. Jh.), seine systematischen Grundlagen und seine historische Entwicklung*, Berlin, & Boston: De Gruyter. <https://doi.org/10.1515/9783112325865>

- Schmidinger, H. (1989). Philosophie, christliche. In: *Historisches Wörterbuch der Philosophie* (*Historisches Wörterbuch der Philosophie* (Bd. VII, S. 886-898). Basel, & Stuttgart: Schwab.
- Tatakis, B. (2003). *Byzantine Philosophy*. (N. J. Moutafakis, Trans., & Inrod.). Indianapolis, & Cambridge: Hackett.
- Trizio, M. (2007). Byzantine Philosophy as a Contemporary Historiographical Project. *Recherches de Théologie et Philosophie médiévales*, 74(1), 247-294. <https://doi.org/10.2143/RTPM.74.1.2022841>

Одержано 13.11.2020

REFERENCES

- Averintsev, S. (1988). Rus' and Byzantium: two types of spirituality. [In Russian]. *Novyi mir*, 7, 210-220.
- Averintsev, S. (2007). "Our Philosophy" (Eastern Patristics IV - XVI centuries). [In Ukrainian]. In S. Averintsev, *Sophia-Logos. Vocabulary* (pp. 328-354). Kyiv: Duh i Litera.
- Barankova, G. S., & Milkov, V. V. (2001). *Hexameron by John Exarch*. [In Russian]. St. Petersburg: Aleteya.
- Bondar, S. (2009). Linguistic, Written, Sacred and Historical Exclusivism of Rus'. [In Ukrainian]. In *Nestor's studies: 1020 years of the Baptism of Russia: new research* (pp. 5-19). Kyiv: National Kyiv-Pechersk Historical and Cultural Reserve.
- Clementis Alexandrini. (1857). Stromatum. In J.-P. Migne (Ed.), *Patrologiae cursus completus. Series Graeca* (T. 8, col. 685-1782). Parisii: J.-P. Migne.
- Clucas, L. (1981). *The Trial of John Italos and the Crisis of Intellectual Values in Byzantium in the Eleventh Century*. Munchen: Universitat Munchen, Institut fur Byzantinistik und Neugriechische Philologie.
- Danti, A., & Colucci, M. (1977). *Daniil Zatočnik: Slovo e Molenie*. Firenze: Licosa-Editrice.
- Davidis. (1904). Prolegomena et in Porphyrii Isagogen commentarium. In A. Busse (Ed.), *Commentaria in Aristotelem graeca* (Vol. XVIII, P. II). Berolini: Georgii Reimeri.
- Dölger, F. (1953) Zur Bedeutung von φιλόσοφος und φιλοσοφία in byzantinischer Zeit. In F. Dölger, *Byzanz und die europäische Staatenwelt: Ausgewählte Vorträge und Aufsätze* (S. 197-208). Ettal: Buch-Kunstverl.
- Dvoretzky, I. Kh. (1958). *Ancient Greek-Russian dictionary. Vol. 1: A – L*. [In Russian]. Moscow: Publishing house of foreign and national dictionaries.
- Franklin, S. (1992). About "Philosophers" and "Philosophy" in Kyivan Rus'. [In Russian]. *Byzantinoslavica*, 53, 74-86.
- Franko, I. (Ed.). (2006). A story about King Adarian. In *Apocrypha and Legends from Ukrainian Manuscripts. Vol. 1: Apocrypha of the Old Testament*. [In Old Slavic]. Lviv: Ivan Franko National University of Lviv.
- Golubinsky, E. (1901). *A History of the Russian Church. Vol. 1. The first Period, Kyivan or pre-Mongolian. First half of the volume*. [In Russian]. Moscow: Izdatelstvo IOIDR.
- Golyshenko, V. S., & Dubrovina, V. F. (Eds.). (1967). *Sinai Paterik*. [In Old Slavic]. Moscow: Nauka.
- Granstrem, Ye. E. (1970). Why Metropolitan Kliment Smolitch was call a "Philosopher". [In Russian]. *Proceedings of the Department of Old Russian Literature*, 25, 20-28.
- Hadot, P. (2014). *What is Ancient Philosophy?* [In Ukrainian]. (S. L. Yosypenko, Trans.). Kyiv: New Acropolis.
- Hadot, P. (2020). *Philosophy as a Way of Life*. [In Ukrainian], (O. M. Yosypenko, Trans.). Kyiv: New Acropolis.
- Horskyi, V. S. (2001). *History of Ukrainian philosophy: textbook*. [In Ukrainian]. Kyiv: Naukova dumka.

- Horskyi, V., Vdovyna, O., Zavgorodniy, Yu., & Kyrychok, O. (2004). *Old Rus' lovers of wisdom*. [In Ukrainian]. Kyiv: Kyiv-Mohyla Academy Publishing House.
- Ierodiakonou, K. (2012). Byzantine Philosophy Revisited (a decade ather). In: B. Byden, & K. Ierodiakonou (Eds.). *The Many Faces of Byzantine Philosophy* (pp. 1-21). Athens: The Norwegian Institute at Athens.
- Ierodiakonou, K. (2008). *Byzantine Philosophy*. Stanford Encyclopedia of Philosophy. <https://plato.stanford.edu/entries/byzantine-philosophy/>
- Istrin, W. M. (1920). *Temporary and imaginative books by George the monk. Chronicle of George Amartoles in the Ancient Slavic translation. Text, research and dictionary* (Vol. 1). [In Old Slavic and Russian]. Petrograd: Russian State Academic Printing House.
- Joannis Damasceni. (1864). Dialectica. In J.-P. Migne (Ed.), *Patrologiae cursus completus. Series Graeca* (T. 94, col. 521-676). Parisii: Apud J.-P. Migne Editorem.
- Kapriev, G. (2011). Byzantine Philosophy: Concept, Axiomatics, Reception. [In Bulgarian]. *Archives for the Middle Ages Philosophy and Culture*, 17, 7-31.
- Kapriev, G. (2012, September 13). *Byzantine Philosophy: Concept, Axiomatics, Reception*. [In Russian]. (I. Bey, Trans.). Vasilevs: Ukrainian Byzantine studies. <https://byzantina.wordpress.com/2012/09/13/kapriev/>
- Kapriev, G. (2016). Philosophy in Byzantium and Byzantine philosophy. [In Russian]. *Proceedings of Kiev Theological Academy*, 24, 161-169.
- Karsky, E. F. (Ed.). (1997). *Complete Collection of Russian Chronicles. Vol. 1: Laurentian Codices*. [In Old Slavic]. Moscow: Jazyki russkoj kytury.
- Khrystokin, G. V. (2019). Methodology of Orthodox Theology in its Paradigmatic Transformations. [In Ukrainian]. A Thesis for the Academic Degree of Doctor of Philosophy, Specialties 09.00.11 – Religious Studies; 09.00.14 – Theology. Kyiv: National Pedagogical Dragomanov University, Ministry of Education and Science of Ukraine
- Kolesov, V. V. (Ed.). (1997). “A bee”. [In Old Slavic and Russian]. In *The Library of Literature of Ancient Rus'* (Vol. 5, pp. 414-447). St. Petersburg: Nauka.
- Kotkov, S. I. (Ed.). (1971). *Dormition miscellany of 12-13th centuries*. [In Old Slavic]. Moscow: Nauka.
- Kraliuk, P. M. (2010a). *Volodymyr Vasylykovich: the model of a prince-philosopher*. [In Ukrainian]. Scientific blog. Ostroh Academy National University. <https://naub.oa.edu.ua/2010/volodymyr-vasylykovich-model-knyazya-filosofa/>
- Kraliuk, P. M. (2010b). *The wise man of Lodomeria: Philosopher on the Throne (Prince Volodymyr Vasylykovich); Aristocrat of the spirit (Arsen Richynsky)*. [In Ukrainian]. Lutsk: Tverdnyia.
- Kurbatov, G. L. (1984). *Political theory in Early Byzantium. Ideology of Emperor's Power and Aristocratic Opposition*. [In Russian]. In *Culture of Byzantium 4th - the first half of 7th Centuries* (pp. 98-118). Moscow: Nauka.
- Kyrychok, O. (2004). Truth and “true life” in the Kyiv-Pechersk Patericon. [In Ukrainian]. In V. M. Kolpakova (Ed.), *Mohyla Scientific Readings 2003: Monuments of Ancient Rus' in the modern studies: history, research, preservation* (pp. 187-193). Kyiv: VIPOL.
- Kyrychok, O. (2007). A set of Virtues of the Ideal Ruler [In Ukrainian]. In *Spiritual Traditions in Ukrainian Culture* (pp. 24-29). Kyiv: Feniks.
- Kyrychok, O. (2013). The Image of the “Ideal Prince” as an Amplification of Ethical Topos of Ancient Rus' Man. [In Ukrainian]. In *Nestor's Studies: A Man of the Ancient Rus'. Historical, philosophical and religious aspects* (pp. 14-18). Kyiv: National Kyiv-Pechersk Historical and Cultural Reserve.
- Kyrychok, O. (2017). “Admonitory Chapters” of Basil I as source of Ukrainian political though. [In Ukrainian]. *Philosophical Ideas in the Culture of Kiyvan Rus*, 9-10, 152-161.
- Kyrychok, O. (2019-20). Role of the Kyivan Rus' Writing in Strengthening Greek and Byzantine Understanding of the Political. *Ucrainica Mediaevalia*, 2-3, 63-70.

- Kyrychok, O. (2020). "Philosopher" and "Philosophy" in Kyivan Rus' Written Sources of the 11th-14th Centuries: Historiography of Conceptual Interpretations. [In Ukrainian]. *Sententiae*, 2(39), 64-91. <https://doi.org/10.31649/sent39.02.064>
- Likhachev, D. S. (1987). *Dictionary of Scribes and Literature of Ancient Rus'. Is. 1 (11th - first half of the 14th century)*. [In Russian]. Leningrad: Nauka.
- Lurie, V. (2006). *History of Byzantine Philosophy. Formative Period*. [In Russian]. St. Petersburg: Axioma.
- Malingrey, A.-M. (1961). "Philosophia": Étude d'un groupe de mots dans la littérature grecque, des Présocratiques au IV siècle après. J.-C. Paris: Klincksieck.
- Philonis. (1898). De congressu eruditionis gratia. In P. Wendland (Ed.), *Philonis Alexandrini Opera Quae Supersunt* (vol. III, pp. 72-109). Berolini: Tipis et impensis Georgii Reimeri.
- Podskalsky, G. (1977). *Theologie und Philosophie in Byzanz, Der Streit um die theologische Methodik in der spätbyzantinischen Geistgeschichte (14.-15. Jh.), seine systematischen Grundlagen und seine historische Entwicklung*, Berlin, & Boston: De Gruyter. <https://doi.org/10.1515/9783112325865>
- Ponomarev, A. I. (Ed.). (1897). The word of St. Father Basil, Archbishop of Caesarea, about judges and rulers. [In Olds Slavic]. In A. I. Ponomarev, *Monuments of Ancient Rus' Church Literature* (Is. 3, pp. 116-119). St. Petersburg: Joint-Stock Company "Izdatel"
- Ponyrko, N. V. (1992). *Epistolary Heritage of Ancient Rus', 11-13th Centuries*. [In Russian]. St. Petersburg: Nauka.
- Prokhorov, G. M. (Ed., Transl.). (1997). Pilgrimage of Abbot Daniel [In Old Slavic]. In *Library of Literature of Ancient Russ'* (Vol. 4, pp. 26-117). St. Petersburg: Nauka.
- Schmidinger, H. (1989). Philosophie, christliche. In: *Historisches Wörterbuch der Philosophie* *Historisches Wörterbuch der Philosophie* (Bd. VII, S. 886-898.). Basel, & Stuttgart: Schwab.
- Shachmatov, A. A. (Ed.). (1998). *Complete Collection of Russian Chronicles*. Vol. 2. Hypatian Codex. [In Old Slavic]. Moscow: Jazyki russkoj kulture.
- Tatakis, B. (2003). *Byzantine Philosophy*. (N. J. Moutafakis, Trans., & Inrod.). Indianapolis, & Cambridge: Hackett.
- Trizio, M. (2007). Byzantine Philosophy as a Contemporary Historiographical Project. *Recherches de Théologie et Philosophie médiévales*, 74(1), 247-294. <https://doi.org/10.2143/RTPM.74.1.2022841>
- Tvorogov, O. V. (Ed., Transl.). (1997). The Story about the Conquest of Constantinople by the Crusaders in 1204 [In Old Slavic]. In *Library of Literature of Ancient Rus'* (Vol. 5, pp. 66-73). St. Petersburg: Nauka.
- Yeromin, I. P. (1958). The Literary Heritage of Kirill Turovsky [In Old Slavic and Russian]. *Proceedings of the Department of Ancient Russian literature*, 15, 343-348.
- Zhukovskaya, L. P. (Ed.). (1983). *Svyatoslav's Miscellany of 1073. Facsimile edition* (Vol. I). [In Old Slavic]. Moscow: Kniga.

Received 13.10.2020

Oleksandr Kyrychok

“Philosopher” and “Philosophy” in Kyivan Rus’ Written Sources: of the 11-14th centuries. The Need for a new Asking of the “Old” Question

The author justifies the need to return to an analysis of the meaning of such words as “philosophy” and “philosopher” in the Kyivan Rus’ written sources of the 11th–14th centuries. In the author’s view, this is explained not only by the inaccuracies the earlier research committed but also by the necessity to take contemporary achievements of Byzantine philosophical historiography into account.

The author concludes that the preserved Kyivan Rus’ written sources reflect certain Byzantine interpretations of the words “philosopher” and “philosophy” as understood within particular interpretive frameworks: philosophy may refer to a specifically “Christian” or “external” philosophy, presuppose rational or mystical comprehension of divine wisdom, become verbalized or not. Some sources probably espouse an understanding of philosophy as a practice of true life. The word “philosopher” had different connotations, as well. It referred to advisers or officeholders at the court of the Byzantine emperor, wise princes, church intellectuals, connoisseurs of biblical books, etc. The author invalidates the idea that in Kyivan Rus’, there existed a holistic understanding of philosophy and philosophers. Instead, one should interpret these words as having a limited plurality of meanings.

Олександр Киричок

«Філософ» і «філософія» в києворуських пам'ятках XI–XIV ст.: необхідність по новому поставити «старе» питання

Автор обґрунтовує необхідність знову повернутися до аналізу значень слів «філософія» і «філософ» у києворуських писемних пам'ятках XI–XIV ст. Така потреба, на думку автора, пояснюється не тільки низкою неточностей в попередніх дослідженнях, але й необхідністю враховувати сучасні надбання в галузі філософської візантиністики.

Автор доходить висновку, що в збережених києворуських писемних пам'ятках відбилися окремі візантійські трактування слів «філософ» і «філософія», вміщені в певні інтерпретативні рамки: філософія осмислюється як така, що може бути «християнською» або «зовнішньою», передбачати раціональне або містичне осягнення божественної премудрості, бути вербалізованою або ні. У деяких джерелах, імовірно, міститься розуміння філософії як практики істинного життя. Уявлення про філософа також було досить неоднорідним: «філософами» називали радників або чиновників при дворі візантійського імператора, мудрих князів, церковних інтелектуалів, знавців біблійних книг тощо. Автор піддає сумніву існування якогось цілісного києворуського розуміння філософа й філософії, трактуючи множину значень цих слів як обмежено-плюралістичну.

Oleksandr Kyrychok, Doctor of Sciences in Philosophy, Senior Researcher at the Hr. Skovoroda Institute of Philosophy, NAS of Ukraine (Kyiv).

Олександр Киричок, д.філос.н., доцент, старш. науковий співробітник Інституту філософії ім. Г. Сковороди НАН України.

e-mail: kyrychok73@gmail.com
