

Анатолій Мельник

МЕЛЬНИК Анатолій Іванович — кандидат історичних наук, доцент, проректор Чернігівського державного інституту економіки і управління. Сфера наукових інтересів — історія філософії та методологія соціально-історичного пізнання.

ПОГЛЯДИ НА ІСТОРІЮ ТА ЇЇ ЗАКОНИ В УКРАЇНСЬКІЙ ФІЛОСОФІЇ ХІ — ХVІ ст.

Проблеми розуміння історії в Україні актуалізувалися, власне, у першій половині ХІХ ст. Яскравим свідченням цього була публікація «Історії русів», що справила суттєвий вплив на світогляд тогочасної української інтелігенції. Достатньо у даному випадку нагадати, що основні теоретико-філософські візії історії України Т.Г. Шевченко почерпнув саме із «Історії русів». Загальна ж специфіка історичного пізнання полягає в тому, що логіко-структурно воно будується на підставах «розсіювання» і «посилання». Мається на увазі те, що історична праця, тобто оповідь про певне явище («Історія русів», наприклад, — це оповідь про тяжке і принизливе становище України в складі Польщі та Російської імперії), будується не в результаті його прямого спостереження, а у формах звертання до комплексу раніше зафіксованих подій суспільного буття («розсіювання») та використання опису цих подій як аргументів («посилань») з метою обґрунтування достовірності явища, про яке йдеться в історичному творі. Одним із надзвичайно важливих посилань, зокрема, в «Історії русів» виступає згадка про Україну часів Київської Русі.

Разом з тим, у сучасній науковій літературі історія нерідко витлумачується як безпосереднє творення подій. Але якщо триматися цього погляду, то можна робити висновок, що кожна людина — це історик. Найповніше така думка виражена в наш час положенням: «Політики роблять історію». Якщо це так, тоді актуалізується питання про закони історії і, оскільки «політики роблять історію», то і про закони політики. Дане питання в наш час актуальне ще й з тих міркувань, що в недалекому минулому, тобто в добу існування СРСР (відповідно — УРСР), вважалося, що «нове суспільство» («комунізм») спеціально «будується» на підставі знання законів історії. Нині також проводиться думка, згідно з якою в Україні знову «будується суспільство». Імплицитно це містить переконання в тому, що «будівники» мають право на таке будівництво, бо вони знають, знову-таки, закони історії.

Проте аналіз сучасної суспільно-історичної літератури свідчить, що якраз тема законів історії, як і поняття «історія», в ній в основному припускаються зрозумілими і загальновідомими. Насправді ж тут має місце не загальновідоме, а суттєва філософсько-методологічна проблема. Насамперед, це проблема символіко-понятійна. Адже «історія» — це термін грецької (і латинської) мови, який по суті, не зустрічається у тих давньоукраїнських (давноруських) творах, котрі нині прийнято вважати «історичними джерелами». Отже, якщо взяти термінологічний аспект, то постає питання: яким чином «не історичні» твори стали «історичними», тобто набули в Україні грекомовне термінологічне обрамлення. Крім того, якщо припустити, що історія має закони, керуючись якими можна «будувати суспільство», то на підставі посилання на «давню історію» можна ставити й питання про те, яке було знання законів історії у наших предків, зокрема, у добу Київської Русі і після неї. Адже вже в Київській Русі обговорювалося питання «Про закон і благодать» (Іларіон).

Мета даної статті якраз і полягає в тому, щоб спробувати внести деяку ясність, принаймні наблизитися до неї, в питаннях розуміння історії та її законів в українській філософській думці ХІ — ХVІ ст. Оскільки, як зазначалося вище, історичне пізнання в загальних рисах набуває форми «розсіювань» і «посилань», остільки методологічною основою даного дослідження виступає діалектика, тобто «діалог» із авторами, які в хронологічному вимірі належать до творців джерел філософського осмислення людини і суспільства. Діалектика в цьому смислі передбачає використання комплексу більш конкретних методик: компаративістики, аналізу (критики), теоретичного експерименту тощо. Певною мірою ці методики перегукуються із

методиками, запропонованими постмодернізмом: конотацією, деконструктивізмом, бінарністю і т. д. Отже, дана стаття враховує і складність діалектичної методології, і її важливість, як філософського методу розуміння історії.

Перше, що варто в даному разі констатувати, — це відсутність терміна «історія» у киеворуську добу української філософської думки. Даним терміном, як відомо, греки називали оповідь будь-якого змісту історії. Історії в цьому смислі писали не тільки Геродот і Фукидід, але й інші автори, в тому числі математики і поети всього греко-римського світу. Тільки через декілька століть твір стоїка Евкліда «Історія начал», наприклад, був перекладений на російську мову під назвою «Начала геометрії», а книга, скажемо, «Історія начал» Оригена була перекладена російською мовою під назвою «О началах». Тобто російські автори уникали використання терміну «історія» для означення вчення про математичні і філософські начала.

Таку ж картину спостерігаємо і в Україні киеворуської доби. Всі роботи, котрі пізніше були означені як «історичні» або «джерела історії», в XI-му і наступних століттях називалися переважно «літописами». Вони відрізняються від джерел іншого типу — різних «слів», «повчань», «правд» («Руська правда» Ярослава Мудрого і Володимира Мономаха) та «Изборників» («Изборник Святослава»). Зрозуміло, що про існування «історії», як суми оповідей про дійсне і вигадане, котра має ще й свої особливі закони, в добу Київської Русі мова не йшла. Літописи ставили мету фіксувати й коментувати важливі події, пов'язані з рішеннями та діяльністю князівської влади, вторгненнями чужинців або винятковими стихійними і природними явищами. Отже, це був не пошук «законів історії», а калейдоскоп описів, між якими розташовувалися інформаційні урвища. Такі урвища до цього часу заповнюють або вигадки, або залишаються ніяк не заповнені. Питання про регулярність, повторюваність і пропорційність, з якими філософська думка з кінця XVIII ст. пов'язувала особливості змісту «закону історії», перед укладачами літописів не стояло.

Можна в цьому смислі говорити про те, що емпірико-описова констатація і коментування фактів літописцями не наштовхували на питання існування чи не існування законів історії і в якості законів опису подій, і як законів появи та зникнення подій. Закони опису (історії) в такому аспекті співпадали з правилами правопису. Причому порядок подій викладався «від створення світу», а самі події «траплялися» несподівано. Все це не могло не викликати фатально-провіденційного погляду, який допускає лише припущення про реалізацію в житті людей і довкіллі одного і того невідомого плану. Дана тенденція сприйняття подій була в XI ст. дещо обмежена в Україні шляхом введення поняття «закон». Вперше воно зустрічається у «Слові про закон і благодать» Іларіона, митрополита київського, а в цілому, саме вживання цього поняття, на наш погляд, має декілька смислових пластів і значень, якщо брати до уваги стан світоглядного «двовірства», котрий тоді складався серед населення Київської Русі.

Насамперед, закон у викладі Іларіона, з першого погляду, тлумачиться нібито виключно у церковно-богословському плані, точніше, як протиставлення «закону Мойсея» — «благодаті та істини», котрі «Ісусом Христом були». Внаслідок такого протиставлення закон має мислитися як синонім «антиістини», а тим самим як чинник, що не дає людям ніяких благ. Тобто закон та істина мають бути протилежними, бо тільки істина, котра заодно тотожна Христу, твердить Іларіон, є джерело і носій блага або добра. Можна з цього зробити висновок, як це робилося тривалий час, що в даному випадку Іларіон лише підкреслює переваги християнства над іудаїзмом.

Проте в даному випадку випускається декілька аспектів екзистенціального плану, котрі дають змогу поглянути на роздуми Іларіона інакше. Зокрема, це стосується осмислення ним стану суспільства Київської Русі. Воно розцінювалося Іларіоном як перебування на межі рабства і свободи, де «закон» — чинник примусовості і беззвітності перед невідомістю, а «істина» — це чинник свободи і відповідальності перед майбутнім. Закон пов'язаний і з земним, а тому спроможний функціонувати лише в сутінках таємниць земного буття. Спроби змінити закономірності і тим самим звершити свободну дію, з цього погляду, означало не лише порушення закону, але й порушення порядку, згідно з яким «утискували сини рабів синів вільних», що викликало «між ними багато незгоди і сварок» [3, с.10].

Проблема співвідношення закону й істини в цьому сенсі постає як проблема співвідношення відтворення і творення, тобто повторення і творчості, котра набула характерний для XI ст. мовно-понятійний вираз і розуміння. Заодно це означало, що богословське тлумачення суспільства і людини включало в себе два різні аспекти — суспільно-екзистенціальний і власне релігійний. Суспільно-екзистенціальний стосується безпосереднього, тобто земного життя людини, котре — так чи інакше — змушене розгортатися в суперечності необхідності й регулярності (закону) та невідомості випадкового (тобто майбутнього, котре може бути будь-яке).

Але релігійне розуміння особливе саме тим, що вимагає визнання невідомості як істини. Невідомість (майбутнє), як «кінцева причина», нівелює необхідне й випадкове і тим самим, з релігійного погляду, є щодо них «вищим» і незмінним... порівнюючи земне, і тим самим «законне», людина набуває здатність нехтувати як законом, так і випадковим. Адже вона мусить відповідати перед «судом» того, що «має бути», хоча тільки у формах раціоналізованої уяви. Одночасно, як показує зміст «Слова...» митрополита Іларіона, це також означає, що закон, зрозумілий як ритм повторення, замінюється іншим, що постає як «закон на уготування істини і благодаті» [3, с.9]. Отже, у творі Іларіона мовиться не про «обожнення надприродних сил», з чим, починаючи від Цицерона, західноєвропейська думка цілком логічно пов'язувала суть релігійної віри (*fiden*), а віра (*vero*), як здатність людини створити проект такого неіснуючого (істинного), котре хоч і враховує закон, що панував раніше, але за одно і стверджує новий закон. Саме тому в суспільстві складається ситуація, в якій «закон предтечею був і слугою благодаті й істині, а істина ж і благодать — слуги прийдешньому віку, життю нетлінному» [3, с.9]. Тобто слуги життю не зникаючому що постає як сукупність подій, а істина в такому разі — це і є закон створення («уготування») подій.

Підкреслимо, що в даному разі ми абстрагуємося від тих практичних висновків, які робив Іларіон, стверджуючи «істину» і «новий закон», котрі вели його нібито до «благодаті» — до руйнування капищ (святилищ) наших пращурів, переслідування і знищення волхвів, давньоруської скульптури («ідолів») тощо. Наполягаючи на «благодаті» такого свавілля, Іларіон, по суті, постає у світоглядному плані як безкомпромісний схоласт, який із загальною вірних посилок робить неадекватні висновки. Але, як вже зазначалося, такий характер має богословська проповідь, в якій дійсні події тлумачаться з точки зору вічного неіснування.

Разом з тим проповідь Іларіона «Слово про закон і благодать» філософськи значуща саме тим, що в її основі перебуває не ідея «літопису» подій, а суті творення подій. Події в цьому сенсі можна зареєструвати в хронологічному порядку, але їхнє утворення стикається із законами двох типів. Перший тип законів становлять форми регулярності повторення, точніше — вираз необхідності подій одного і того виду. Такі закони, згідно зі схоластичним принципом подібності, що використовує Іларіон, відтворюють змушеність або існування «синів рабського закону». Другий же тип законів пов'язаний із звільненням від рабської залежності і, також згідно з принципом подібності, властивий «синам вільних». Другі закони — нові істини, котрі стають відомими після того, як реалізовані. Тому нові закони по відношенню до старих виступають також вірою, котра поширюється в суспільстві. Закони в цьому сенсі підносяться, але потім не зникають і не «поступаються місцем», а лише «відходять». Нові ж закони стають вірою (*vero*), котра набувається і тим самим вивисуються над попередніми законами.

Проте це не значить, що в киеворуський період, коли закладався фундамент української філософії і робилися перші кроки осягання людської — особистої і суспільної — життєдіяльності, закон протиставлявся вірі. Як вказує Іларіон, «ветхе відходить», але не зникає. Тоді що є «віра», якщо вона тіснить закон буття і одночасно є закон буття?

Дане питання заслуговує на особливу увагу хоча б з тих міркувань, що давньоукраїнське філософське розуміння віри з часом поступилося місцем фідеїстично-містичним інтерпретаціям, почерпнутим від грецьких та римо-католицьких ченців. Принаймні можна сказати, що «вірне» і «фідеїстичне» почало зближуватися ще в часи Київської Русі, але межа між ними тоді ще зберігалася. Свідченням цього є «Руська правда» Ярослава Мудрого, текст якої показує, що й Іларіон у своєму «Слові», в тому випадку, коли мовить про віру, зовсім не

має на увазі «фіден» (fiden).

Уперше в історії філософії України на особливості розуміння віри в Київській Русі звернув увагу Є. Болховітінов. Переконаливість проведеного ним дослідження цього питання, на наш погляд, зберігається [1, 403 — 406]. Аналізуючи германські, латинські та інші тексти, він показав, що в цілому термін «віра» має індоєвропейське походження і наявне в європейських мовах. Причому за змістом він відповідає сучасному українському слову «міра», а також терміну сучасної судової практики «вироку». Так, у «Руській правді» говориться: «А ще будет на кого поклепная вира, того же будет послухов 7, то ти выведуть виру; паки ли варяг или кто ин то два». [4, с.31]. Тобто в часи Київської Русі як для Іларіона, так і для Ярослава Мудрого, до якого він звертався зі своїм «Словом», віра означала, скоріше судове рішення або закон, що зобов'язує до певного порядку дій. Віра тим самим — це встановлення міри відносинам і взаємодіям людей а також речам, якщо вони включені у ці відносини і взаємодії. Але саму віру, як це впливає із «Руської правди», не можливо встановити свавільно, тому що вона постає як результат вивчення ситуації, події або стану речей, отже, як результат пізнавально-конструктивних здібностей людини. Проте там, де люди не могли встановити віру, тобто міри, закономірні події вважалися незбагненними, тобто чудом або дивовижністю (fiden). Таким, власне, й постає багато що у світі для Володимира Мономаха у його «Повчанні дітям».

Загалом можна зробити висновок, що киеворуські автори не користуються терміном «історія» і тим самим не обговорюють питання «законів історії». Вони зайняті описом і датуванням подій («літописи»), а також аналізом тих конкретних подій, для яких є закон і віра, що має форми певного повчання або «слова». Способи встановлення законів та вір викладаються як «правда», а істиною вважається новий закон (віра), що тіснить попередній закон, але не відкидає його. При цьому предмет закону чи віри має свій спосіб буття, а люди, які встановлюють закони і віри, — свій спосіб буття, Закони і віри через це постають також і як символи-посередники або міри, необхідні для людей при взаємодіях між собою та довкіллям. Фідейстичне ототожнення віри із обожненням невідомості в Київській Русі загалом незначне. На це вказує і те, що в «Изборнику Святослава» від 1073 р. і подальших років Христос тлумачиться, як «слово», що обмежує «старий закон» і встановлює нову віру як «самозаконність» [2, с.7].

Проте надалі, тобто протягом XIV — XVI ст. або в часи Ренесансу і Реформації, форми осмислення поточних подій і давнини в Україні урізноманітнюються і модифікуються. Так, літопис, як фіксація, опис і коментування подій, зберігається. Проте оповідь у формі «слова», котре в основному висловлювало авторський погляд на подію з метою надання йому значущості аргументу закону (порядку, що «відійшов») і віри (теперішньому порядку буття) або ж суголосності з ними, замінювалася словами «дієпис» та «історія». Знову-таки, слово «історія» вживалося в його адекватному грекомовному розумінні, тобто в смислі «оповіді» та близьких до цього слова термінів. Тобто ні про яку історію, як «науку про минуле», у XIV — XVI ст. мова не йшла. Та й сама наука тоді в основному ототожнювалася із навчанням, а не дослідженням. Через це і суто дослідницькі роботи, наприклад, твори С. Оріховського-Роксолана, мали дидактично-виховне обрамлення або призначення.

Зауважимо також, що в добу Ренесансу і Реформації в українській філософській думці спостерігається дві провідні тенденції. Вони в цілому хоча й тримаються християнської церковності, проте розходяться в акцентах. Поява таких тенденцій, як показує тогочасна література, пов'язана з тим, що в період XIV — XVI ст. зникає розмежування закону, як виразу давнини і традиціоналізму, та віри, витлумаченої і зрозумілої як нового закону творчості, (віри) що поширюється у суспільстві. Внаслідок встановлення в Європі панування церкви і внутрішньої церковної боротьби проти дисидентів, виникла потреба апологетики логічної цілісності Біблії. Церква, підкреслював Г. Смотрицький, утворює всю Біблію як закон та істину, що «в Ветхом і Новом завіті єдиним писанієм божество Христово яве возвіщає» [5, с.207]. Але світськи орієнтована думка вважала закони, насамперед, законами держави. Закон, зазначав С. Оріховський-Роксолан, — це мовчазна, сліпа, глуха душа і розум держави, що озвучується людиною, яка править у державі, «Вона є вустами, очима і вухами закону» [6,

с.124].

Отже, упродовж XV — XVI ст. в розуміння закону (законів) в Україні вносяться суттєві поправки. Зокрема, питання творчості, а у зв'язку з цим — віри як нового закону, що змушує поступитися більш давні закони, по суті, знімаються у зв'язку із зняттям протиставлення «закону Мойсея» і «благодаті Христа», Вітхого і Нового завітів і проголошенням завдяки цьому єдності «божественного писання». Тим самим останнє було визнане абсолютним законом усіх подій у світі, в тому числі й суспільстві. Відбувається персоналізація Христа як боголюдини, котра є і закон, і реалізатор законів, через що благодаттю постає не творення нового, а Біблія, котра «подобно есть морю, облегающему вселенную» [5, с.211]. Все інше, що рухається на землі, «исходит», «истікає» і «источником» має Бога, як викладений у Біблії універсальний закон.

Розуміння закону, як вічної непорушності, автоматично й догматично зумовлювало визнання подієвості та її законів лише проявами універсального. Але в межах такого розуміння тлумачення подій спиралося на антитетику «видимого і невидимого», хоча в цілому закон (закони) конкретних подій поставали — так або інакше — як висновок із пізнання їхніх структур. Тобто події можна було описувати, виходячи з припущення істинності «невидимого» і рухаючись далі до «видимого». Можна було рухатися навпаки: від видимого до невидимого, висновуючи певне правило (закон). Зокрема, апокриф «Хождение Богородиці по муках» розглядає структуру суспільних вчинків і подій, спираючись на уявлення про «невидиме» пекло. Результатом цього опису постає висновок про необхідність виконувати вимоги Бога, тобто універсального закону. Навпаки, С. Оріховський-Роксолан розглядав структуру суспільства на основі урахування способів життя різних груп населення і робив, по суті, ті самі висновки щодо універсального закону і законів часткових, зокрема, державних.

Звичайно, в межах даної статті чимало подробиць тлумачення в Україні того явища, котре згодом було означене одним терміном «історія», випущено. Більшого вимагає також і розгляд поняття «закон». Проте і викладене дозволяє робити певні висновки. Насамперед потрібно підкреслити, що в часи Київської Русі і до XVI ст. у філософській думці України хоча й не було уявлень про історію, наближених до сучасності, проте було досить оригінальне розуміння давнини, теперішнього і майбутнього. Цим, власне, спростовується міф сучасної філософії та історіографії про консерватизм традиційного суспільства та його світоглядного мислення, до якого, між іншим, постійно звертаються історики філософії, як до свого джерела.

Так, у добу Київської Русі записаний шерех подій у часовій послідовності утворював літопис. Він сповіщав також про усталені схеми дій, чим перегукувався із першою частиною Біблії, тобто із Старим (Вітхим) завітом, який також значною мірою являє хроніки реальних і легендарних подій, що утворювали повторення звичного, тобто традицію або закон. Але нові події, що не узгоджувалися із традицією, були одночасно й новими зразками дій та відношень, котрі в Київській Русі називалися «вірою». Тому протиставлення віри закону і навпаки, як це викладено у «Слові про закон і благодать» Іларіона, включало в себе не лише суто релігійно-християнське протиставлення «закону Мойсея» і «закону Христа», але й форми осмислення співвідношення творчого і нетворчого аспектів подій. Віра як новий спосіб і міра дій, ставала зразком наслідування, ширилася і сприяла зростанню благ (благодаті). Своєрідною «мірою мір» і тим самим універсальною вірою або законом вважалося в Київській Русі слово «Христос».

Протягом наступних століть тлумачення законів в Україні змінюється. Нова віра, отже і новий закон, поширилися, а тому в суспільстві виникає потреба однотипного тлумачення давнини, теперішнього і прийдешнього. Вона досягається усуненням протиставлення «вітхого» і «нового», заміни цього протиставлення ідеєю універсального, всеохоплюючого закону, яким вважається вся Біблія. Тепер усі закони і міри подій осягаються як вияви єдиного закону. Через це усі зміни та закони вважаються такими, що здійснюються у межах одного спільного закону. Але понятійне різноголосся, за допомогою якого осягається різноманітність подій та їхні відмінності, зберігається. Починає у XIV — XVI ст. використовуватися й термін «історія», але питання про «закони історії» в той час ще не порушується. Отже, у період з XI — XVI ст. в Україні філософська думка хоча й ставить і розглядає питання про закони подієвості, про те зводить їх до змісту Бога як універсального закону всього суцього. Але оскільки Бог у той час

визнається невідомим і невимовним, то й закони подій, зрештою, виявляються для людей невідомими «шляхами Божими».

Література

1. *Болховітінов Євген*. Вибрані праці з історії Києва. — Київ, 1995.
2. *Изборник Святослава 1073 года*. — М., 1983.
3. *Іларіон Київський*. Слово про закон і благодать // Історія філософії України. — Київ, 1993.
4. *Руська Правда* // Хрестоматія з історії держави і права України: У 2 т. — Київ, 1997. — Т. 1.
5. *Смотрицький Герасим*. Предісло́віє к благовірному і православному всякого чина, возраста же і сана... // Українська література XIV — XVI ст. — Київ, 1988.
6. *Оріховський-Роксолан Станіслав*. Напучення королеві польському Сігізмунду-Августу // Українська література XIV — XVI ст. — Київ, 1988.

Надійшла до редакції 24.01.2004 р.